

MISTERIUM CZASU W MYŚLI PATRYSTYCZNEJ KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO A KALENDARZ LITURGICZNY

Słowa kluczowe: czas, misterium, czas linearny, czas eoniczny, kalendarz liturgiczny

Teologia prawosławna traktując o kategorii czasu, zdaniem Włodzimierza Łoskiego¹, wymaga od teologa pokonania dwóch przeciwności. Z jednej strony, Pismo Święte nie powinno być rozpatrywane tylko metafizycznie, to znaczy, nie może być pojmowane wyłącznie intelektualnie, zwłaszcza kiedy chodzi o jego symbolikę. Z drugiej, należy pilnować, aby owa ostrożność wobec filozofii nie sprawiła, że staniemy się „zakonnikami”, to znaczy zaczniemy odbierać symbolizm Pisma Świętego literalnie. Biblia to głębia, zaś jej najstarsze fragmenty, zwłaszcza Księga Rodzaju, „rozwijają się według praw logiki, która nie rozróżnia konkretności i abstrakcji, obrazu i idei, symbolu i wyrażanej przezeń rzeczywistości”². Gubiąc tę głębię można wieczność przekształcić jedynie w niemający początku i końca „odcinek czasu”, sprowadzić nieskończoność do nieokreśloności, innymi słowy, zniekształcić transcendencję.

Chcąc przedstawić teologiczną prawosławną interpretację czasu, należy sięgnąć w pierwszej kolejności do dzieł św. Augustyna, Bazylego Wielkiego i Maksyma Wyznawcy. Jeśli w kwestii genezy czasu nie ma sprzeczności, gdyż za jego początek przyjmuje się moment powstania pozostałego stworzenia, to relacja pomiędzy czasem a wiecznością stanowi niebagatelny problem, taki sam jak kwestia tworzenia „ex nihilo”. Już samo zdefiniowanie pojęcia „pierwszej chwili wszechświata”, oddzielającej „czasowość” od wieczności, jest obciążone wieloma trudnościami, albowiem „pierwszej chwili nie można podzielić, nie można jej nawet określić jako nieskończenie krótkiej, ona pozostaje poza wymiarem czasowym: to jest chwila-granica, a zatem leży poza sferą ciągłości”³.

Jak postuluje błogosławiony Augustyn, przyszłość zawsze staje się przeszłością, dlatego też nigdy nie jesteśmy w stanie uchwycić w czasie teraźniejszości. Święty pisał:

¹ Włodzimierz Łoski (26 V 1903 – 7 II 1958) – znany rosyjski teolog emigracyjny, twórca „neopatrystycznej” syntezy w teologii prawosławnej, syn Mikołaja Łoskiego, zob. *Новая философская энциклопедия*, Москва 2010, t. 2, s. 453–454.

² В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, [w:] *Мистическое богословие*, Киев 1991, s. 288. Cytaty z języka rosyjskiego przełożył autor artykułu.

³ *Ibidem*, s. 289.

Czas zawdzięcza swą długość tylko wielkiej liczbie ruchów, które jeden po drugim przemijają, gdyż nie mogą istnieć wszystkie razem. W wieczności zaś nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne. Żaden zaś czas nie jest w całości teraźniejszością. Każda przeszłość przegania biegnącą w trop za nią przyszłość. I zarówno wszelka przeszłość, jak i wszelka przyszłość mają początek i koniec w tym, co jest zawsze obecne. [...] Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jaki sposób istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była teraźniejszością i nie odchodziłaby w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością⁴.

Z kolei Bazyli Wielki, w ślad za Platonem, pierwszą chwilę rozumiał jako pewną „raptowność”, jako przełom, gwałtowny zwrot ku wieczności. Postulowana raptowność jest jednocześnie czasowa i wieczna, leży na granicy wieczności i „czasowości”:

»początek« jest logicznie analogiczny geometrycznemu pojęciu granicy. Na przykład, pomiędzy dwoma płaszczyznami występuje swojego rodzaju momentalność: sama w sobie jest ona ponadczasowa, lecz jej przełom twórczy rodzi czas. Jest punkt styczności woli Bożej z tym, co od teraz powstaje i trwa. Stąd pochodzenie stworzenia stanowi zmianę, stanowi »początek«, dlatego właśnie czas jest jedną ze stworzonych form egzystencji, podczas gdy wieczność jest właściwie domeną Bożą⁵.

Bazując na pojęciu „pierwszej chwili” teologia prawosławna tłumaczy moment powstania czasu jego „początkiem”. Tym początkiem, jak powiedziano, jest początek stworzenia jako takiego, to znaczy, czas powołania tego stworzenia z niebytu, które z kolei już z definicji ulega zmianom i przemianom. Zacytowana wypowiedź Augustyna czyni czas wyłącznym substytutem stworzenia, poza którym jest on po prostu nieobecny. Święty dodaje: „Stworzyłeś ten właśnie czas. Bo przecież czas nie mógł przemijać, póki go nie stworzyłeś. [...] Wszelki czas Ty uczyniłeś i jesteś przed wszelkim czasem, a czasu przed czasem – nie było”⁶.

W tym miejscu należy podkreślić, że czas jako atrybut świata stworzonego wcale nie stanowi przeciwieństwa Bożej wieczności. Bóg jako Stwórca i pierwsza Przyczyna bytu „znajduje się” poza czasem, a nawet poza wiecznością. Tak odnosi się do tej kwestii św. Dionizy Areopagita.

W swoim znaczeniu Istniejący w sposób nadprzyrodzony przewyższa całokształt bytu, będąc jednoosobową Przyczyną i Stwórcą wszystkiego co istnieje: materii, istoty, istnienia, bytu. On – Istniejący to początek i miara wieczności, przyczyna czasu i miara czasu dla wszystkiego co istnieje, a także Ten, Który jest w ogóle wyznacznikiem kształtowania wszystkiego, co się kształtuje. [...] Dlatego właśnie nazywają go „Królem wieczności”, ponieważ w Nim istnieje i dzięki Niemu zachowuje się różnorodność form bytu, podczas gdy sam On – nie rodził się, nie rodzi się i nie będzie

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 264-266.

⁵ Cyt. za: В. Лосский, *op. cit.*, s. 289.

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania...*, s. 264-266.

się rodził, nie był, nie będzie i co więcej – nie jest, choć stanowi sam w sobie Byt istniejący. [...] Jest On bowiem Wiecznością wieczności i przedwiecznym Początkiem (wszystkiego co istnieje)⁷.

Z kolei św. Augustyn precyzuje:

Ty nie poprzedzasz czas, ale nie w czasie go poprzedzasz. Gdybyś poprzedzał w czasie, nie poprzedzałbyś wszelkiego czasu. Ty na wyżynie zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości. To, co teraz jest przyszłością – gdy nadejdzie, przeszłością się stanie, „Ty zaś ten sam zawsze jesteś i Twoje lata nie ustaną”⁸.

Nauczanie o transcendencji Boga, będącego pierwszą Przyczyną i Źródłem wszystkich rzeczy istniejących, wynika także z teologicznego aksjomatu „Boskiej Ciemności”, według której człowiek właściwie nie posiada możliwości zdefiniowania istoty Stwórcy wszechświata, ponieważ przewyższa On w sposób bezgraniczny i nadzwyczajny swoje stworzenie⁹. W związku z tym również „Boża wieczność” nie może być pojmowana w kategoriach przeciwstawiania czasu lub innego ruchu przestrzennego, lecz w znaczeniu zupełnie „innego” wymiaru, który leży poza jakimikolwiek kategoriami czasowo-przestrzennymi i warunkowo-egzystencjalnymi. Łoski konstatuje:

Jeśli ruch, zmiana, przejście z jednego stanu do drugiego to są kategorie czasu, to nie można przeciwstawiać im jedno po drugim pojęcia bezruchu i niezmienności jakiejś statycznej wieczności; była by to wieczność szkoły filozoficznej Platona, a nie wieczność Boga Żyjącego. Jeśli Bóg żyje w wieczności, to ta wieczność powinna przewyższać przeciwstawienie kategorii czasu i stałej wieczności¹⁰.

Ponadto, określenie „Bożej wieczności” i czasu stworzonego związane jest z jeszcze jedną kategorią czasową, mianowicie „wiecznością eoniczną”. Czas eoniczny (grec. αιώνας, stulecie) lub też wieczność stworzona, wprowadzony został do prawosławnego warsztatu pojęciowego przez św. Maksyma Wyznawcę. Podobnie do czasu ludzkiego on również ma swój początek, przechodzi z niebytu do bytu. Jest to „czas”, w którym przebywa stworzenie niematerialne, tj. Hierarchia Niebiańska¹¹, jak również dusze ludzi umarłych i demony. Eoniczną lub anielską wieczność charakteryzuje statyczność i niezmienność, choć w pewnym sensie, gdy mówimy o przebywających w niej istotach duchowych, mogą one również jak człowiek „rozwijać się”, mówiąc precyzyjniej, wzrastać w poznaniu Boga, mimo że proces ten odbywa się poza ziemską czasowością. Choć jest to ten czas, który ma dopiero ujawnić się w rzeczywistości eschatologicznej, ma on bezpośredni związek z czasem linearnym, tak samo jak świat transcendentny, niematerialny ma związek ze światem materialnym.

⁷ *Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита*, [w:] *Мистическое богословие...*, s. 61.

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania...*, s. 265.

⁹ Zob. m. in. *Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита...*, s. 5-7.

¹⁰ В. Лосский, *op. cit.*, s. 290.

¹¹ Więcej o hierarchii niebiańskiej: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska; Hierarchia kościelna*, tł. z jęz. gr. M. Dzielska, Warszawa 1999.

Zupełnie innym zagadnieniem w kontekście mojego opracowania jest relacja lub związek pomiędzy czasem ludzkim, czasem świata materialnego, a czasem eonicznym, wiecznością stworzoną. Bezsprzecznie, fakt udokumentowanych starotestamentowych objawień aniołów świadczy o stałym związku, który występuje pomiędzy tymi dwoma światami. Era nowotestamentowa wniosła dodatkowe dane na temat właściwości świata niematerialnego. Choć Ewangelia nie zawiera zbyt dużo informacji na temat czasu eonicznego, to żywoty świętych tak. Główne prawidłowości, które zeń wynikają pozwalają stwierdzić, że nie można postawić znaku równości pomiędzy czasem materialnym a eonicznym w kwestii tych samych wyznaczników jego tempa, jak również uznać, iż przejście duszy w sferę transcendentną oznacza dla niej całkowite zaprzestanie procesów „rozwoju” lub „zmian” w odniesieniu do ustanowionych praw czasu linearnego. Zrozumiałe zatem jest, dlaczego możliwość pokajania, *metanoi*, ustaje wraz ze śmiercią ciała chrześcijanina: dzieje się tak dlatego, że owe procesy duchowego odrodzenia działają tu i teraz, w czasie linearnym. Przejście do innej czasoprzestrzeni wiąże się z działaniem zupełnie innych prawidłowości funkcjonalnych, doświadczenia stałej wieczności, gdzie pojęcie „rozwoju” ma zupełnie inne wypełnienie znaczeniowe.

Oprócz tego jest jeszcze inna sfera relacji pomiędzy dwoma czasami, która również wywołuje wiele trudności badawczych, zwłaszcza jeśli chodzi o ustalenie mechanizmów współdziałania tych obydwu rzeczywistości. Chodzi mianowicie o współzależność pomiędzy przyjętym w Kościele prawosławnym kalendarzem liturgicznym z wpisanymi wewnątrz wydarzeniami, mniej lub bardziej znaczącymi z punktu widzenia mistycyzmu, a ową rzeczywistością transcendentną wraz z zachodzącymi w niej procesami egzystencjalnymi. Ponieważ praktycznie każdy hymn liturgiczny ku czci określonego dnia lub święta wspomina o „radości”, która występuje zarówno w „niebie” jak i na „ziemi”, to zasadne byłoby pytanie o relacje pomiędzy tymi dwoma „radościami”. Chodzi nie o uczucia ludzi walczących z grzechem na ziemi i ich konfrontację z przeżyciami istot doskonałych, lecz o czas, w jakim mają one miejsce oraz o wynikające z tego faktu współzależności.

Kalendarz liturgiczny w sposób cykliczny powraca do tego samego wydarzenia mistycznego, które, jak wskazaliśmy, jest „świętowane” również w czasoprzestrzeni eonicznej. Czy w przypadku tego ostatniego wymiaru można również mówić o cykliczności, jaka ma miejsce w czasie linearnym? Biorąc pod uwagę właściwości wieczności stworzonej jest to rzecz bardzo trudna. Wydarzenia mistyczne czasu eonicznego należy raczej traktować jako zjawiska, które w istocie już „spełniły się”, „wypełniły” sobą tę czasoprzestrzeń, sprawiając radość jej mieszkańcom. Mówienie o czasie przyszłym lub przeszłym w przypadku przestrzeni eonicznej jest niemożliwe. Dlatego też cykliczne uroczyste obchody na ziemi określonego wydarzenia nawiązują w gruncie rzeczy do faktu, który w większej mierze dotyczy wymiaru ziemskiego. Poszukiwania sensu świętowania określonego wydarzenia z historii biblijnej lub kościelnej należy zatem

prowadzić w innej płaszczyźnie – w mistycznym łączeniu się ze światem transcendentnym oraz z Bogiem, przewyciężającym nawet ten ostatni wymiar.

To ostatnie zagadnienie porusza bardzo ciekawą sprawę związku Twórcy czasu z czasem, tym eonicznym i tym materialnym. W przypadku czasu ziemskiego, jak ukazał się wyżej, Bóg jako jego źródło stanowi Byt zupełnie od niego niezależny, niemający z nim nic wspólnego. Jednakże, mimo to, jakościowa zmiana tych relacji nadeszła wraz z Wcieleniem Syna Bożego, Boga Słowa, Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Od tego momentu kwestia czasu i jego relacji ze swym Stwórcą stała się bardziej złożona:

Z Ciebie w czasie bez nasienia wyszedł Ponadczasowy, Który stał się do nas podobny choć jest niewidzialny, nauczył nas jedynej naturze i panowaniu Ojca, Syna i Ducha, o Dziewico Bogurodzico; przeto Ciebie wychwalamy¹².

Hymny cerkiewne bardzo często podkreślają tę teologiczną mądrość misterium Wcielenia związaną z pokonaniem przez Boga różnych egzystencjalnych przeciwieństw: Ponadczasowy wszedł do czasowości, Niewidzialny stał się widzialnym itp.

W stosunku do czasoprzestrzeni materialnej teologia prawosławna mówi o jej uświęceniu, sakralizacji. Niedaremnie cywilizacja chrześcijańska od czasu działalności św. Bedy Czcigodnego korzysta z podziału czasu na przed Chrystusem i po Nim, przy czym odliczanie czasu przed naszą erą prowadzone jest metodą wstecz, a nie na odwrót. Ta, wydaje się, logiczna prawidłowość, zasadza się na podstawowej chrześcijańskiej prawdzie teologicznej, mówiącej o Źródle czasu. Bóg jest rzeczywiście Źródłem czasu, dlatego kiedy On zjawił się w tej czasoprzestrzeni, czas musiał się Jemu podporządkować. Nie jest to tylko scholastyczne stwierdzenie – przyjście na Świat Chrystusa było realnym aktem o znaczeniu wszechkosmicznym, działaniem uświęcającym naszą przestrzeń i czas.

Na tle powyższych rozważań kwestia kalendarza liturgicznego stanowi niebagatelny problem. Historia Kościoła prawosławnego obfituje w wiele ciekawych wydarzeń związanych z rozwojem tego kalendarza na przestrzeni pierwszych wieków chrześcijaństwa. Najważniejszy w tym względzie jest fakt, że Ojcowie Kościoła za system obliczeniowy swego życia mistycznego przyjęli funkcjonujący w orbicie cesarstwa rzymskiego, a wprowadzony stosunkowo niedawno przed Chrystusem, tzw. kalendarz juliański. Swoją współczesną postać prawosławny kalendarz liturgiczny zawdzięcza św. Janowi Damasceńskiemu, który uzupełnił go, obok już istniejących pamiętanych dat, o dni pamięci wielu chrześcijańskich świętych, dając tym samym przykład następnym pokoleniom prawosławnych apologetów i obrońców wiary.

Obecnie często toczone są dyskusje wokół reformy kalendarza liturgicznego Kościoła prawosławnego z racji wprowadzenia przez niektóre wspólnoty lokalne nowego systemu obliczeniowego, to znaczy tzw. kalendarza nowojuliańskiego, zbliżonego

¹² Tłumaczenie troparionu z kanonu do Św. Trójcy, zob. *Октоих, сиречь Осмогласник, гласы 1–4*, Украинская Православная Церковь, Киевская Митрополия, Киев 2000, s. 34-35.

do kalendarza gregoriańskiego. Abstrahując od wszystkich argumentów, które padają w powyższej polemice, należy wskazać inny wymiar, który to – ujmijmy rzecz klarownie – powinien właśnie decydować o jej wyniku. Jest to wymiar mistyczny. Jeśli rozpatrzmy pod tym względem kalendarz liturgiczny, w oderwaniu od konkretnej rachuby czasu, to okaże się, że nie jest on właściwie systemem obliczeniowym, lecz żywą mistyczną nicią napelnioną energiami Bożymi. Każdy dzień życia Kościoła to uświęcone przez Ducha Świętego ogniwo, w mniejszym lub większym stopniu otwierającym się na świat transcendentny. Kalendarz liturgiczny służy temu, aby nim żyć, nie zaś odliczać dni tygodni i miesięcy w oczekiwaniu, na przykład, na koniec postu. Jak w organizmie ludzkim krew biegnie po naczynkach w systemie zamkniętym, by dostarczać odpowiedniego pożywienia komórkom ciała, tak ów ruch mistyczny ogniw duchowych toczy się po przyjętym w Kościele systemie obliczeniowym, by dostarczać niebiańskiego pokarmu duszom pragnącym zbawienia. Dlatego też nie może być dwóch kalendarzy w ciele kościelnym, jak nie może być w organizmie dwóch odrębnych obiegów krwi. Jest tylko jeden ruch, jedno mistyczne tempo, jeden układ zamknięty.

Jak zatem doszło do tego, że w Kościele prawosławnym funkcjonują dwa odrębne kalendarze i jaki to ma wpływ na życie mistyczne? Uznać należy, że podział, który nastąpił po wprowadzeniu przez poszczególne Kościoły lokalne nowego systemu kalendarzowego, jest złem samym w sobie i należy go jak najszybciej zażegnać. W świetle przedstawionych argumentów teologicznych, kwestia kalendarza liturgicznego Kościoła jest o tyle ważna, że powinna być rozstrzygnięta na forum panprawosławnym przez wszystkie jurysdykcje lokalne, w tym Świętą Górę Athos. Na chwilę obecną kalendarz nowojuliański nie spełnia wszystkich warunków – astronomicznych, kanonicznych i mistycznych, które, naturalnie, są stawiane przedsięwzięciu tego rodzaju, a które by uczyniły go kalendarzem ogólnoprawosławnym. Stąd istnieje pilna potrzeba znalezienia innego rozwiązania, które by zadośćuczyniło wymogom i odpowiadało pełni kościelnej, wprowadzając w ciele mistycznym upragnioną jedność.

SUMMARY

Deacon Alexy Kucy, Lublin

The mystery of time Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology and the liturgical calendar problem

Keywords: Time, Mystery, Linear Time, Eonic Time, Liturgical Calendar

Time as a subject of philosophico-theological investigations has always been a quasi mystery, difficult to be explained in an exhaustive way because of its relativity to the other creation, and submitting only to the will of its Creator. Linear time can seemingly easily be described in terms of movement and events in the material world occurring as a result of a continually changing reality, but eonic time – or using the terminology applied by St Maxim the Believer – angelic time, apart from the scarce theological statements remains an unknown value, a reality that will only be revealed in the new existential dimension. In this context the sanctification of the mystery of time by the Incarnation of God the Word acquires a concrete sense and simultaneously substantiates the appearance of the liturgical calendar as a living thread weaved from the sanctified links by the Holy Spirit, systematically formed in a cyclically occurring order of dates and sacred events attached to them. The significance of the calendar for the mystic life of the Church that comes from the fact described above shows its importance and at the same time a need to eliminate any dissonance in the ecclesiastical body that occurs due to the functioning of two different systems of counting in the Orthodox Church, namely the Julian system and the New-Julian system.