

Maciej Chlewicki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy  
mach@ukw.edu.pl

---

## DWA POJĘCIA WIECZNOŚCI I NIEKTÓRE KONSEKWENCJE WYNIKAJĄCE Z TEGO ROZRÓŻNIENIA

Jest to w istocie obojętne, czy będzie się mówiło o dwóch pojęciach wieczności, czy o dwóch znaczeniach pojęcia wieczności. Zależy to bowiem od konwencji, jaką się przyjmie dla ustalenia relacji pomiędzy „pojęciem” a „znaczeniem”. We współczesnej praktyce logicznej przyjęty został pogląd, że „pojęcie” jest znaczeniem nazwy generalnej, czyli w przypadku, gdy mówimy o dwóch znaczeniach jakiegoś wyrażenia (nazwy generalnej), to mamy w istocie do czynienia z dwoma różnymi pojęciami<sup>1</sup>. Krótko mówiąc: dwa znaczenia to dwa pojęcia. Takie rozstrzygnięcie byłoby jednak nieco niewygodne i sztuczne, bo na przykład w odniesieniu do omawianego tu pojęcia wieczności (a w zasadzie dwóch pojęć) wymagałoby wprowadzenia jakiegoś rodzaju dodatkowego oznaczenia czy choćby numeracji, by zamiast o dwóch znaczeniach jednego pojęcia mówić konsekwentnie o dwóch pojęciach, na przykład: „wieczność nr 1” (czyli pierwsze pojęcie wieczności, to jest w pierwszym znaczeniu) i „wieczność nr 2” (czyli drugie pojęcie wieczności, to jest w drugim znaczeniu), lub coś podobnego. Dlatego przyznając skądinąd słuszność wspomnianym logicznym postulatam, trzeba będzie raczej trzymać się bardziej potocznego sposobu wyrażania się i mówić niekiedy, i według potrzeb, po prostu o dwóch znaczeniach (jednego)

---

<sup>1</sup> *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław 1988, s. 152.

pojęcia wieczności. Tak jest po prostu naturalniej, przynajmniej – jak się zdaje – z punktu widzenia praktyki języka polskiego. W ten sposób będzie też mogło zachować ważność potoczne i dość powszechnie wyznawane przekonanie, że pewne pojęcia są dwuznaczne, co przy tamtym, logicznym rozwiązaniu nie ma zastosowania. Natomiast sformułowanie widoczne w tytule („dwa pojęcia wieczności”) zostało użyte w ściślejszym związku z logicznym postulatem, o którym była mowa, ale też ze względów – nazwijmy to – retorycznych, to jest dla podkreślenia wagi interesującego nas tu rozróżnienia. Bowiem zgodnie z tym, jak bywa zazwyczaj używane pojęcie wieczności, możemy wyróżnić w nim dwie różne treści, to jest dwa różne znaczenia, zatem dla podkreślenia tej dwoistości można użyć mocniejszego sformułowania: „dwa pojęcia”. Ujmując rzecz w największym skrócie, można powiedzieć, iż – po pierwsze – „wieczność” rozumiana jest bądź jako pozaczasowe czy beczasowe trwanie (nieuchwytnie w kategoriach czasowych „wieczne teraz”), bądź – po drugie – jako nieskończony, niemający początku ani końca czas, ujęty jako całość. Nierzadko zdarzają się też przypadki, że oba te znaczenia brane są razem i łączone w jedno, to znaczy traktowane są jednocześnie jako adekwatny opis sensu jednego pojęcia „wieczność”. Problem zaś, jaki z tym się wiąże i o rozważenie którego tu idzie, polega na tym, że ta dwuznaczność wymaga wyraźnego zaznaczenia – co samo w sobie jest już jakimś teoretycznym osiągnięciem – gdyż rzadko bywa brana pod uwagę czy w ogóle dostrzegana. Brak świadomości tego rozróżnienia skutkuje nie tylko tym, że z tego „pomieszania pojęć” mogą wynikać nieporozumienia czy sztuczne problemy (wedle niektórych – problemy nierozwiązywalne), ale także tym, że bez wyrazistego rozróżnienia obu znaczeń traci się po prostu samą możliwość pełnego zrozumienia tego pojęcia. Rozumienie to okazuje się niemożliwe bez konieczności zapytania o źródło i sens takich dwóch odmiennych znaczeń „wieczności”.

### **„Wieczność” jest „przymiotnikiem”**

W przypadku pojęcia wieczności, tak jak w przypadku wielu innych pojęć, łatwo ulec błędowi hipostazowania. Traktujemy wieczność tak, jakby była ona czymś, jakimś bytem, rzeczywistością obdarzoną swoistymi własnościami. Skłonni bylibyśmy wówczas nawet pytać, w jaki sposób i gdzie istnieje, albo utożsamiać ją z jakąś inną rzeczywistością, na przykład rzeczywistością Boga, mówiąc, że Bóg jest Wiecznością. Używanie w takich przypadkach wielkiej litery jest, oczywiście, nieprzypadkowe.

Tymczasem wieczność wcale nie jest czymś, ale jedynie sposobem bycia czegoś. To „coś” jest wieczne (to znaczy istnieje na sposób wieczny), zaś sama „wieczność” w oderwaniu od rzeczywistości, której sposób bycia określa, traci rację bytu. Inaczej mówiąc, „wieczność” to pojęcie, które sensownie użyte może być jedynie w roli określenia odnoszącego się do sposobu bycia czegoś innego, czegoś, co wiecznością nie jest, ale co możemy określić jako „wieczne”. W takim znaczeniu mówimy przecież o „Wiecznej Istocie” (Bogu), o „wiecznych prawdach”, o „wiecznej miłości” czy o „życiu wiecznym”. Wszystkie te rodzaje bytów czy rzeczywistości istnieją według nas w ten szczególny sposób, że możemy nazwać je wiecznymi. Ale to nie one same są wiecznością; wieczność to ich szczególny sposób bycia, który mógłby, być może, im w ogóle nie przysługiwać (nie jest wszak konieczne, by na przykład prawdę czy miłość pojmować jako wieczne). To dlatego podchodząc do sprawy od strony języka, należy powiedzieć (celowo i świadomie używając tu przesadnego sformułowania), że „wieczność”, jako słowo, jest właściwie „przymiotnikiem”, to znaczy – jak najbardziej sensowne jest używanie takich słów, jak „wieczny”, „wiecznie” itp., natomiast samo pojęcie wieczności, jeśli już chcemy go używać w takiej postaci i ma stanowić przedmiot naszej refleksji, zawsze powinno być traktowane łącznie z tym, czego jest określeniem. Inaczej mówiąc, jeśli chcemy pytać o wieczność, to zawsze w odniesieniu do wieczności czegoś, czyli mając na myśli pewien sposób bycia tego czegoś. Wówczas pytanie o wieczność oznaczać będzie pytanie nie o to, czym jest ona sama, ale na przykład pytanie o to, co to znaczy, że prawda jest wieczna, albo czym jest życie wieczne itp. Może się też oczywiście zdarzyć, co bardzo prawdopodobne, że pojęcie wieczności w każdym z tych przypadków będzie miało nieco inny sens. A to może przynieść bardzo interesujące konsekwencje dla naszego rozumienia tego pojęcia.

Ktoś mógłby mi zarzucić, że powyższe potraktowanie kwestii wieczności zanadto trąci reizmem. I słusznie. Jakkolwiek reizm – czy to Franza Brentano, czy Tadeusza Kotarbińskiego – uchodzi za stanowisko filozoficzne, którego nie można posądzić o zbytnią subtelność i delikatność w obchodzeniu się z niektórymi zagadnieniami filozoficznymi, to trzeba pamiętać, że ma on u swych korzeni jedną z najlepszych tradycji filozoficznych, jaką można sobie wyobrazić. Chodzi o arystotelizm, a szczegółowo – o zagadnienie substancji. Walka z hipostazami, którymi dla Arystotelesa były przede wszystkim platońskie idee, jest jednym z ważniejszych celów tak Stagiryty, jak i reistów. Czy jest coś takiego jak „chodzenie” – pyta zasadnie Arystoteles – poza tym, że jest ktoś (na przykład Sokrates), kto chodzi? Czy

jest coś takiego jak „długość” lub „szerokość”, poza tym, że istnieje coś tak a tak długiego i szerokiego? I podobnie z wszystkimi innymi kategoriami, które nie są substancją. Analogicznie współczesny reista, który chciałby zastanowić się nad wiecznością, zapytałby: czy jest coś takiego jak „wieczność”, poza tym, że jest Bóg, który jest wieczny, poza tym, że wierzymy w życie wieczne, poza tym, że spieramy się na temat istnienia wiecznych prawd itd.?

Wieczność nie jest substancją – powiedzielibyśmy po arystotelesowsku. To oczywiście żadne odkrycie, skoro wieczność to nie „co”, lecz „jak”. Ale gdy w identyczny sposób potraktujemy także pojęcie czasu, to wynikną z tego bardzo interesujące konsekwencje. Bo przecież to właśnie czas czy czasowość są tymi pojęciami, które stawiamy w opozycji do wieczności. Są więc one niejako częścią definicji wieczności – przez negację; i dlatego w celu wyjaśnienia pojęcia wieczności musimy się do nich odnieść. Czas czy czasowość, podobnie jak wieczność, to również nie „co”, ale sposób bycia czegoś – nie „co”, lecz „jak”. W tym sensie czas absolutny, to jest czas odezwany od tego, czego jest czasem, nie istnieje<sup>2</sup>. Czas jest zawsze czasem bycia czegoś, to znaczy sposobem bycia czegoś. W takim razie, przy takim rozumieniu czasu i wieczności, tracą sens takie wyrażenia, jak „wieczny czas” (kiedy na przykład mówimy: „po wieczne czasy” czy „na wieczny czas”), dlatego że jedno „jak” (wiecznie) byłoby w tym przypadku objaśnieniem innego „jak” (czasowo, na sposób czasowy). Musielibyśmy bowiem przyjąć istnienie czegoś, co jednocześnie istniałoby na dwa sposoby: czasowy i wieczny. A przecież jeśli pojęcie czasu faktycznie ma być przeciwieństwem pojęcia wieczności, to coś może istnieć tylko na jeden z tych sposobów. Chyba że przyjmiemy zupełnie inne rozwiązanie i przez „wieczny” będziemy rozumieli „nieskończony”, a to pojęcie już nie stanowi pojęcia opozycyjnego do pojęcia czasowości, lecz wskazuje na „ilość” czy na „liczbę czasu”, a dokładniej – na długość trwania czegoś istniejącego na sposób czasowy. A w takim ujęciu „czas” (właściwie: rzeczywistość w czasie) faktycznie może istnieć „wiecznie”, to jest nieskończenie. W tym wypadku jednak traci wszelki sens sama kluczowa opozycja czasu i wieczności, którą skądinąd uznaje się za podstawową. Pokusa, by utożsamiać wieczność właśnie z nieskończonością, jest wielka i nie aż taka nienaturalna, lecz konsekwencje teoretyczne mogą być nieoczekiwane i nawet sprzeczne z innymi uznanymi wcześniej przekonaniem na ten temat. (Wolno wszak prowizorycznie zaak-

<sup>2</sup> W tym duchu można chyba interpretować słowa jednego z teologów: „Czas absolutny właściwie nie istnieje. Czas zawsze dotyczy czegoś: wydarzenia, stanu, działania, spotkania”; W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1997, s. 7.

ceptować twierdzenie, że da się wieczność dookreślić czy wręcz w pewien sposób utożsamić z nieskończonością, ale już znacznie większą trudność sprawiłaby nam próba odwrotna: dookreślanie czy utożsamianie nieskończoności, na przykład matematycznej, z wiecznością.) Skąd takie zamieszanie? Jak to więc właściwie jest z tą wiecznością?

### Dwa znaczenia „wieczności”

Należy dokładniej przyjrzeć się wspomnianej na początku dwuznaczności pojęcia wieczności, z jaką mamy do czynienia w zachodnim myśleniu. Zgodnie z tym, co zostało zasugerowane, chodzi o takie dwa znaczenia, z których – w największym skrócie – jedno traktuje wieczność jako pozaczasowe „teraz”, drugie – jako niemający początku ani końca (czyli nieskończony) czas. Na taki właśnie, rozdwojony sens wieczności wskazują różnorodne jego użycia, czy to w dyskursie filozoficznym, naukowym, teologicznym, czy w użyciu bliższym myśleniu „zwykłych ludzi”, zwłaszcza w mowie potocznej i w wyobrażeniach religijnych. Potwierdzenie tej dwuznaczności odnajdziemy również w słownikach i encyklopediach, zwłaszcza filozoficznych. I nic dziwnego, wszak opracowania takie chcą w pierwszej kolejności zdać jedynie sprawę z tego, jak faktycznie dane pojęcia są rozumiane i używane. Oto kilka przykładów. W jednej z takich encyklopedii czytamy: „Wieczność – termin używany na określenie całości czasu albo – częściej – pozaczasowej (bez przeszłości i przyszłości) domeny istnienia Boga”<sup>3</sup>. Gdzie indziej wieczność określona jest jako „trwanie (samoidentyfikacyjność) bytu wykluczające początek i koniec oraz wszelkie zmiany”<sup>4</sup>. W jeszcze innym miejscu znajdziemy wyjaśnienie, iż wieczność to „czas jako całość nie mająca ani początku, ani końca”<sup>5</sup>. W tym ostatnim przypadku autor dodaje jeszcze, iż poza takim rozumieniem wieczności (jako całości czasu), w filozofii podnoszony jest problem wieczności jako czegoś beczasowego, na przykład w odniesieniu do kwestii beczasowego istnienia przedmiotów wiecznych, takich jak liczby itp. Jeszcze w innym opracowaniu czytamy, że wieczność to „sposób bycia tego, co nie ma ani początku, ani końca”<sup>6</sup>. Ale są i takie rozwiązania, jak na przykład w dziesięciotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, gdzie hasła „wieczność” nie omawia się w ogóle, rzecz całą

<sup>3</sup> *Encyklopedia filozofii*, t. II, red. T. Honderich, tłum. J. Loziński, Poznań 1999, s. 963.

<sup>4</sup> *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 537

<sup>5</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, Warszawa 1997, s. 429.

<sup>6</sup> L.-L. Grateloup, *Wędrówki po filozofii*, tłum. E. Burska [et al.], Wrocław 1999, s. 16.

redukując przy pomocy odsyłacza do hasła „czas”, w którym to zresztą uwagi o wieczności są w istocie żadne.

Już na podstawie samych tylko wymienionych tu słownikowych objaśnień można by sporządzić katalog interesujących kontrowersji i rozbieżności. To, że przytoczone określenia wieczności różnią się od siebie, że są lakoniczne i dość niejasne, jest tu stosunkowo najmniej istotnym zarzutem. Przede wszystkim zauważalna jest wspomniana dwuznaczność w rozumieniu pojęcia wieczności, a co ważniejsze – nie widać najmniejszej próby odniesienia się do niej czy wyjaśnienia jej, tak jakby rzecz cała była oczywista i niewymagająca komentarza. Widoczna jest także skłonność do traktowania wieczności jako czasu pojętego w szczególny sposób. Wyrażane jest to bądź bezpośrednio, gdy wprost mówi się, że wieczność to czas, bądź pośrednio, gdy twierdzi się, że wieczność to sposób bycia czegoś bez początku i końca, które to sformułowanie może być rozumiane jako określenie nieskończonego czasu. Ta swego rodzaju tendencja do utożsamiania wieczności i czasu zaprzecza znanej skądinąd regule przeciwstawiania wieczności i czasu jako takiego. Brak jest także wyjaśnień, że taka wieloznaczność pojęcia wieczności ma swoją przyczynę w różnych tradycjach, nie tylko filozoficznych, jakie się spotykają, jakie na siebie oddziałują i spotkanie których skutkuje nowymi, nie zawsze sensownymi, problemami. Nie ma też próby postawienia pytania o pierwszeństwo czy bardziej podstawowy sens któregoś ze znaczeń wieczności. Mógłby oczywiście ktoś odeprzeć te zarzuty, mówiąc, że słowniki czy encyklopedie nie są od tego, by zanadto problematyzowały omawiane zagadnienie czy pojęcie. Tym niemniej jakieś próby bardziej problematycznego ujęcia byłyby chyba pożądane i dopuszczalne. To, że jak najbardziej jest to możliwe, potwierdza przykład Giovanniego Reale.

Reale w piątym tomie swej monumentalnej *Historii filozofii starożytnej* zamieszcza słownik, w którym odnajdujemy analityczne, dokładne wskazówki na temat różnych aspektów pojęcia wieczności, jakie obecne są w filozofii antycznej, głównie greckiej<sup>7</sup>. Autor dostrzega aż pięć „momentów” kształtowania się i występowania tego pojęcia, ale w gruncie rzeczy wszystkie dałyby się sprowadzić do dwóch podstawowych, o których mówimy w niniejszym tekście. Cztery z nich odnoszą się bowiem do wieczności pojętej jako bezczasowe „teraz”, niezmiennie i transcendentne, do którego można mieć wszakże dostęp w wykraczającym poza czas neoplatońskim doświadczeniu ekstazy. Piąte odnosi się do wieczności jako zawsze trwającego czasu, jako nieskończonego procesu, w tym także w cyklicznej wersji wiecznych powrotów. Najbardziej interesujące jest jednak to, że Reale bez

<sup>7</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 247-248.

najmniejszych skrupułów pozwala sobie na jednoznaczną ocenę wymienionych znaczeń. W jego opinii, znaczenie wieczności, w którym jest ona pojęta jako nieskończony czas, jest niewłaściwe. Sympatie autora leżą wyraźnie po stronie Parmenidesa, Platona i neoplatonizmu, u których dominuje koncepcja wieczności jako pozaczasowego bytu. Niestety, Reale nie wyjaśnia, dlaczego takie właśnie rozumienie wieczności jest właściwe, a tamto drugie nie.

Niezależnie od tego, jakie powody faktycznie miał Reale, by skłaniać się ku takiej, a nie innej opcji, naprawdę warto zapytać, co począć z omawianą tu „dwuznacznością” pojęcia wieczności? Czy rzeczywiście jedno z tych dwóch znaczeń jest właściwe, a drugie po prostu błędne? Czy może oba są zasadne, tyle tylko, że występują w zupełnie różnych kontekstach i dotyczą całkowicie różnych kwestii? A jeśli oba są właściwe, choć dotyczą czegoś innego, to czy można je ze sobą łączyć, tworząc pojęciową hybrydę? A może oba rozumienia są niepoprawne i należałoby poszukać jeszcze innego – lepszego?

Niewątpliwie faktem, którego nie wolno ignorować, jest to, że w ogóle takie dwa znaczenia wieczności występują, i samo zwrócenie na to uwagi oraz dokonanie pewnych rozróżnień w celu uporządkowania tej trudnej kwestii jest już jakimś osiągnięciem. Nie powinno się też zbyt łatwo rezygnować z tej „dwuznaczności” na rzecz wyboru czegoś jednego, należałoby raczej starać się ją zrozumieć, choćby poprzez próbę wyjaśnienia jej pochodzenia. Prawdopodobnie jest bowiem tak, że oba znaczenia wieczności są zasadne, choć być może nie da się ich połączyć w jedno czy sprowadzić do wspólnego mianownika, gdyż dotyczą zupełnie różnych kwestii, wiążą się z zupełnie innymi wyobrażeniami, wyrosły z różnych intelektualnych i duchowych potrzeb człowieka, krótko mówiąc – należą do innych kontekstów i tradycji. Przy pewnym uproszczeniu, stosując to jako propozycję wskazania wyrazistych punktów odniesienia, można powiedzieć, iż te dwa obszary, w których wykształciły się i funkcjonują w myśli zachodniej dwa odmienne pojęcia wieczności, to filozofia (głównie grecka) z jednej strony, i religia – z drugiej. Ta pierwsza proponuje pojmować wieczność na kształt pozaczasowego, niezmiennego bytu („teraz”), ta druga – na kształt nieskończonego czasu wiecznego życia. Miejscem ich spotkania jest natomiast teologia i filozofia chrześcijańska, co z oczywistych powodów musi skutkować określonymi problemami. Stąd takie zawikłanie kwestii wieczności w całej myśli zachodniej.

Wspomniany wcześniej wybór, którego dokonał Reale, jednoznacznie preferując pojęcie wieczności jako bezczasowego „teraz”, okazuje się jak najbardziej zrozumiałe, jeśli uznamy, że jest to opowiedzenie się filozofa po

stronie „filozoficznego” sensu pojęcia wieczności, przynajmniej w odniesieniu do dominującego nurtu filozofii starożytnej. Pytanie o to, czy filozofia w ogóle, filozofia jako taka, musi pozostać na zawsze wierna pierwotnym greckim ideałom w tej kwestii, można pozostawić na boku, gdyż chodzi tu jedynie o wyjaśnienie samego faktu narodzin takiej, a nie innej idei wieczności. Można chyba zaryzykować tezę, że dominującym sposobem myślenia greckich filozofów był ten, w którym chodziło o poszukiwanie czegoś niezmiennego, stałego, zawsze takiego samego, w szczególności niezmiennie prawdziwego. Takim był Parmenidesowski „byt”, taki charakter miały Platoniejskie idee, takie było Plotyńskie Jedno, taki był Rozum rządzący światem według stoików. Był chyba czymś takim nawet Arystotelesowski absolut – samomyśląca się myśl, a zwłaszcza najważniejsza z wszelkich zasad, wspólna sferze myśli i rzeczywistości, zasada sprzeczności, której – jak wskazują badacze – Arystoteles nadawał znamiona boskości. Wszystkim tym rzeczom filozofowie nadawali boski charakter i miano tego, co wieczne. Czasowość była według nich utożsamiana ze zmiennością, wieczność zaś to tyle, co po prostu niezmiennosc. Czas, jak głosi znana definicja Arystotelesa, to tylko miara czy liczba ruchu, zmian, a według Platona to tylko ruchomy (zmieniający się) obraz wieczności. To, co naprawdę jest, czyli byt, to coś, co jest zawsze takie samo, niezmiennie, czyli wieczne. To, co wieczne, nie podlega zmienności, bo zmienność to czasowość. To, co wieczne, pozaczasowe, nie ma ani przeszłości, ani przyszłości; konsekwentnie – nie powinno się też mówić, że ma jakąś terażniejszość, że jest jakimś „teraz”, ponieważ wszelkie „teraz” jest w czasie, wieczność zaś tylko poza czasem. Idea, by traktować wieczność jako pozaczasowe czy bezczasowe „teraz”, jest nie do końca poprawna, jeśli „teraz” chciałoby się pojmować tylko w kontekście czasu. Chyba że przyjmujemy, iż jest to takie „teraz”, które – jako wieczne – z definicji jest innym „teraz” niż to, o którym myślimy jako o naszym „teraz” w kontekście „tego, co przedtem” (przed „teraz”) i „tego, co potem” (po „teraz”). Wieczne „teraz” nie jest pomiędzy tamtymi odniesieniami czasowymi i dlatego jest właśnie „wiecznością”. O takim „teraz” zapewne myślał św. Augustyn, gdy w swoich słynnych analizach na temat czasu pisał: „Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była terażniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością”<sup>8</sup>. Wieczność to takie „teraz”, które jest zawsze, a dokładniej – jest zawsze tym samym „teraz”. Wieczność to niezmiennosc „teraz”. I można dodać, że to takie „teraz”, które – jak Plotyńskie Jedno – nawet samo nie wie tego, że jest jakimś „teraz”. Jest samym „jest”. Egzystencjalne „jest” jako „istnieć” utożsamia się z nieegzystencjalnym „być

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 278.



tym samym". Jest jak Absolut – równaniem się sobie samemu i tylko sobie samemu. Jest absolutną tożsamością.

Spekulacja filozoficzna prowadzi do wniosku, że wieczność może przysługiwać tylko Transcendencji, i niczemu, co należy do naszego świata, ani temu światu jako całości, ze względu na jego przemijalność, podległość czasowi, nie możemy przypisać cech wieczności. Może więc pod wpływem tej idei napisać jeden z chrześcijańskich teologów: „Wieczność nie jest czasem nieograniczonym, a właśnie zazwyczaj w ten sposób sobie ją wyobrażamy. Myślmy o niej jako o czasie, który nie ma ani swego początku, ani końca”<sup>9</sup>. To jednoznaczne sformułowanie, podważające potoczne wyobrażenie na temat wieczności, wskazuje jednakże, aczkolwiek tylko pośrednio, na zupełnie inną prawdę – i jest to prawda może znacznie ważniejsza dla świadomości religijnego człowieka niż przytoczona, poparta filozofią, teologiczna teza o wieczności innej niż nieskończony czas. Jest to „prawda”, która wszakże z teologiczno-filozoficznego punktu widzenia jest nie do przyjęcia, ale jest słuszna z punktu widzenia zwykłych i przeważających wyobrażeń religijnych, w tym chrześcijańskich. To wyobrażenie życia wiecznego jako właśnie nieskończonego czasu naszego dalszego, bezkresnego trwania, czasu, który może tylko tym się różni od naszego, że „nie będzie już śmierci”. Dla ścisłości należy powiedzieć, że wyobrażenie to nie musi dotyczyć ani nawet w ogóle nie musi łączyć się z wyobrażeniem wieczności Boga. Temu ostatniemu może faktycznie lepiej odpowiadać stworzone w greckiej filozofii pojęcie pozaczasowego „teraz”. Wyobrażenie wieczności jako nieskończonego czasu dotyczy bowiem tylko życia wiecznego, nie boskiego bytu, i ma zasadniczo związek z potocznymi wyobrażeniami na ten temat w różnych religiach. W zasadzie moglibyśmy nawet przyjąć, że wyobrażenie wiecznego życia jako nieskończonego czasu może być zaakceptowane bez konieczności przyjmowania istnienia jakiegoś Boga i Jego wieczności. Krótko mówiąc, wieczność Boga to wieczność greckich filozofów pojęta jako bezczasowe „teraz”, natomiast wieczność pojmowana w związku z życiem wiecznym to wieczność czasu – nieskończone, bezkresne trwanie. Taki podwójny sens wieczności okazuje się więc zrozumiały, jeśli uwzględnimy odmienne jego pochodzenie i odmienny „przedmiot”. Wieczność bezczasowego „teraz” to wywodząca się z filozofii wieczność Boskiego bytu; wieczność nieskończonego czasu to idea życia wiecznego o zdecydowanie bardziej religijnej proveniencji.

Takie „dwie wieczności”, jako dwa odmienne pojęcia, mogłyby zasadniczo pozostać i funkcjonować jako dwie niezależnie od siebie idee. Do oczy-

<sup>9</sup> W. Stinissen, op. cit., s. 139.

wistych napięć dochodziłoby jedynie w sytuacji, gdyby chciało się łączyć wyobrażenie życia wiecznego (jako nieskończonego czasu) z jego urzeczywistnieniem w Boskiej wieczności pozaczasowego „teraz”. To spotkanie „dwóch wieczności” skutkuje pojawieniem się trudnych do rozwiązania problemów, które stanowią zwłaszcza przedmiot refleksji teologii chrześcijańskiej. Jeśli w ogóle można tu mówić o jakimś rozwiązaniu, to prawdopodobnie zawsze będzie to polegało na preferowaniu jednego z dwóch stanowisk przy względnej tolerancji drugiego. Jedno z nich będzie oscyloowało w kierunku chrześcijańskiego platonizmu z wyraźnym wyeksponowaniem elementu mistycznego doświadczenia wieczności Boskiego, pozaczasowego „teraz”. Drugie bliższe będzie bardziej religijnym (chciałoby się wręcz powiedzieć, że bardziej ludzkim), mniej filozoficznym i mniej abstrakcyjnym wyobrażeniom życia wiecznego, jakich przykłady i obrazy znajdziemy na przykład w Biblii. To drugie, według niektórych, będzie zdecydowanie bardziej chrześcijańskie, bliższe prawdzie tej religii niż to, co na temat wieczności znajdziemy w pismach chrześcijańskich filozofów. Dlatego na przykład Hans Küng pisze, iż „Boga nie należy wyobrażać sobie po prostu jako bezczasowego Wiecznego [...], jakim znamy go szczególnie z filozofii greckiej właśnie; bowiem jako Wieczny jest on Bogiem przyszłym, nadchodzącym, dającym nadzieję [...]”<sup>10</sup>. Przyszłość ta to zapowiedź Królestwa Bożego, która nie jest przeszłością pustą, nie jest mistyczną pustką filozofów, niezgodną z żywymi oczekiwaniami człowieka. Jest nową ziemią i nowym niebem, a więc i nowym czasem. Więc jednak czasem! Jest to niebo „niewywołujące nigdy nudy, lecz ciągle nowe, nieskończenie bogate, znak nieskończonej szczęśliwości”<sup>11</sup>. Nawet cytowany wcześniej Stinissen, zarzekający się na początku, że czasowe pojmowanie wieczności jest błędne, w końcu przyznaje: „Wydaje się czymś oczywistym, że «wieczny czas» trwa nadal w niebie. Mało prawdopodobne, aby oglądanie Boga, Nieskończonego, mogło być czymś statycznym, niezmiennym”<sup>12</sup>.

### Trzy przykłady

Dysponując przedstawionym powyżej rozróżnieniem dwojako-go sensu pojęcia wieczności, można spróbować zastosować je do analizy i opisu kilku wybranych zagadnień, będących typowymi przypadkami roz-

<sup>10</sup> H. Küng, *Życie wieczne?*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1993, s. 316.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 326.

<sup>12</sup> W. Stinissen, op. cit., s. 173.

ważanymi w kontekście tego problemu. Jako przykładowe niech posłużą trzy kwestie: wieczność prawd matematyki, wieczność świata i wieczność Boga. Proponowane krótkie ich omówienie ma charakter jedynie wstępny i w istocie prowizoryczny, nie rości sobie więc pretensji do kompletności.

Wcale nie jest łatwo orzec, co właściwie ma się na myśli, gdy mówi się o wieczności prawd matematyki. Tylko pozornie mogłoby się wydawać, że chodzi dokładnie o to samo, co wówczas, gdy myśli się o bezczasowym czy pozaczasowym istnieniu przedmiotów matematycznych, takich jak liczby, figury czy zbiory, które wyobrażamy sobie na kształt platońskich bytów idealnych<sup>13</sup>. Wszak „prawdy matematyki” to nie same te obiekty, lecz coś więcej – to twierdzenia o określonej treści, stwierdzające coś na temat relacji pomiędzy tymi obiektami (na przykład to, że w trójkącie prostokątnym suma kwadratów przyprostokątnych równa się kwadratowi przeciwprostokątnej). Tak jak same te obiekty, tak też i relacje pomiędzy nimi wolno nam traktować jako pozaczasowe, czyli w pewnym sensie „wieczne”. Natomiast w przeciwieństwie do tamtych, same twierdzenia wyrażające te relacje na pewno mają swoją historię, istnieją w czasie – zostały kiedyś odkryte, przez kogoś udowodnione, może kiedyś zostaną w ogóle przez ludzkość zapomniane itp. Jeśli zatem przez „prawdy matematyczne” rozumiemy będziemy same „treści”, czyli to, co zachodzi w pozaczasowym świecie obiektów matematycznych i relacji między nimi, to faktycznie wolno mówić o wiecznych, to jest pozaczasowych prawdach matematyki, gdyż przykładowo treść twierdzenia Pitagorasa to pozaczasowa relacja pomiędzy sumą kwadratów przyprostokątnych a kwadratem przeciwprostokątnej w trójkącie prostokątnym. Ta pozaczasowa „treść” nigdy nie ulegnie zmianie, tak jak nigdy nie „stała się faktem”. Ale czy – z drugiej strony – jest również sensowne mówienie o niej, że trwać będzie zawsze, bez końca, i czy była taką również w nieskończonej przeszłości, czyli czy jest również „wieczna” w tym znaczeniu, w jakim przez wieczność rozumie się nieskończony czas? Jeśli już umówiliśmy się, żeby traktować ją jako wieczną w sensie pozaczasowości, to mówienie o niej jako o czymś, co jest wieczne jako pozostające niezmiennie w nieskończonym czasie, jest bardzo dyskusyjne. Wciąż chyba jednak zbyt słabo rozumiemy relację, jaka zachodzi pomiędzy pojęciami „pozaczasowy”

---

<sup>13</sup> O tym matematycznym platonizmie (neoplatonizmie) pisze między innymi Michał Heller: „Matematycy ze szkoły formalistyczno-logistycznej, o ile tylko nie sprowadzają całej matematyki do sztuki żonglowania pustymi symbolami, zawsze będą mieli tendencję do przypisywania związkom matematycznym cechy wiecznotrwałości. Neoplatonizm, w najrozmaitszych swoich odmianach, jest dobrze zakorzenionym zjawiskiem w filozoficznej warstwie poglądów na matematykę obowiązujących w dwudziestym stuleciu”; M. Heller, *Wieczność, czas, kosmos*, Kraków 1995, s. 89-90.

i „niezmienny w czasie” w odniesieniu do prawd matematyki, by jednoznacznie rozstrzygać o ich ewentualnej różnicy bądź tożsamości. Wydaje się więc, że bezpieczniejszym byłoby posługiwać się w odniesieniu do tak rozumianych prawd matematyki tym pojęciem wieczności, które oznacza pozaczasowość, ale już niekoniecznie ich niezmiennie i nieskończone trwanie w czasie.

Ale można też na tę rzecz spojrzeć inaczej. Jeśli przez „prawdy matematyki” rozumieć będziemy same twierdzenia (we wspomnianym wyżej sensie), które mówią o tamtych pozaczasowych obiektach i relacjach między nimi, wówczas można sensownie pytać, czy twierdzenia takie, jeśli już zostały udowodnione, zawsze pozostaną prawdziwe („po wsze czasy”), to znaczy czy będą wieczne w sensie nieskończonego trwania w czasie? Jest to w istocie pytanie o to, czy istnieje możliwość, że twierdzenia te zostaną kiedyś obalone? Jeśli wykluczamy tę ostatnią ewentualność, to w zgodzie ze wspomnianym powyżej sensem potwierdzamy wieczność tak rozumianych „prawd matematyki”. Ale tak rozumiana wieczność nie dotyczy już pozaczasowych (wiecznych) relacji w świecie platońskich obiektów matematycznych, o których mówią twierdzenia matematyki, lecz oznacza bezwzględną i absolutną pewność i niezawodność matematycznej metody udowadniania prawdziwości tych twierdzeń, z którą nie może się równać metoda żadnej innej nauki. Przez tak pojętą „wieczność” prawd matematyki należy tu rozumieć to, że ich absolutna pewność i prawdziwość jest gwarantem ich trwania w nieskończoność (analogicznie do życia wiecznego). Prawdy te, jako twierdzenia, wydają się wieczne, bo nie mogą przestać być prawdziwe, ale to inny sens wieczności niż ten, który wiążemy z pozaczasowymi (wiecznymi) relacjami w świecie obiektów matematyki. Ten ostatni dotyczy bardziej treści, ten pierwszy zaś związany jest z warunkiem prawdziwości i niezawodnej dowodliwości. Jak więc widać, w stosunku do prawd matematyki oba znaczenia wieczności mogą mieć zastosowanie, ale też dotyczą różnych kwestii.

W przypadku (teoretycznej) wieczności świata rzecz wydaje się znacznie prostsza. O żadnej pozaczasowej wieczności nie może być mowy – świat jest rzeczywistością czasową. Nawet jeśli po Platońsku powiemy, że „czasowość jest ruchomym obrazem wieczności”, to gdy mowa o świecie, w grę wchodzi jedynie „wieczność” jako nieskończoność czasu. Nie chodzi oczywiście o to, by odpowiadać w tym momencie na pytanie, czy faktycznie, to znaczy w zgodzie z współczesnymi teoriami kosmologicznymi, nasz świat jest w tym sensie wieczny, ale o to, czy możemy w ogóle spróbować go sobie takim sensownie pomyśleć. Dobrze byłoby też na początku wyjaśnić, czy interesuje nas nieskończoność czasu (i świata) w dwóch kierunkach – przeszłości i przyszłości – czy też chodzi nam tylko o nieskończoność przyszło-

ści, zakładając, że świat (czyli też czas) miał absolutny początek. Ta ostatnia ewentualność nasuwałaby skojarzenie z religijnym wyobrażeniem wieczności jako trwającego „po wsze czasy” życia wiecznego, które przecież, przynajmniej z perspektywy jednostki, nie rozciąga się w kierunku nieskończonej przeszłości. Tak czy inaczej, mówiąc o wieczności świata, możemy mieć na myśli jedynie jego nieskończone trwanie w czasie. Ewentualną zaś wieczność jako beczasowość wolno byłoby odnosić jedynie do „momentu” sprzed powstania świata i czasu, na przykład sprzed Wielkiego Wybuchu (o ile, oczywiście, świat nie jest cykliczny i o ile wielkie wybuchy nie powtarzają się w cyklicznym życiu wszechświata jak w greckiej koncepcji wiecznych powrotów). Ale ta ewentualna beczasowa (czy raczej „przed-czasowa”) wieczność z samej definicji nie byłaby już wiecznością świata, przynajmniej w tym sensie słowa „świat”, jaki w ogóle znamy, a tym samym cały problem znika. Chyba że uznamy, że to, co „było” przed Wielkim Wybuchem, czyli przed początkiem naszego świata, też było jednak jakimś „światem”, związanym z „naszym światem” jako jego „przed-początek”<sup>14</sup>.

Wieczność Boga to na tle innych podobnych zagadnień problem obciążony wręcz „nieskończonymi” możliwościami (zwłaszcza jeśli chodzi o różnorodność możliwych problemów i ich rozwiązań). Szczególną grupę zagadnień tworzą zwłaszcza problemy teologii chrześcijańskiej dotyczące na przykład tego, jak pozaczasowy Bóg może stworzyć czasowy świat, jak może w ten świat ingerować, czy wreszcie – jak może dokonać wcielenia, stając się człowiekiem? Inną kwestią z tym związaną – o czym już wcześniej była mowa – jest pytanie o to, jak pogodzić wyobrażenie nieskończonego życia wiecznego, niebędącego z konieczności czymś pozaczasowym, z doznawaniem tego życia poprzez uczestniczenie w beczasowym byciu Boga? Na te i podobne kwestie teologia i filozofia chrześcijańska ma oczywiście jakieś – lepsze lub gorsze – odpowiedzi. Z punktu widzenia głównego rozważanego tu problemu chodzi jednak o to, jak w ogóle w przypadku bytu Boskiego połączyć myśl o beczasowej wieczności Boga z myślą o wieczności jako całości nieskończonego czasu. Inaczej mówiąc, czy wolno sensownie twierdzić, że beczasowy lub aczasowy Bóg był, jest i będzie zawsze? I to jest to pytanie, na które, jak się zdaje, dobrą odpowiedź miał już Platon. W swoim *Timajosie* twierdził on jednoznacznie, że błędem jest myśleć o pozaczasowym byciu w kategoriach tego, co było, jest i będzie<sup>15</sup>. Skoro taki był jest

<sup>14</sup> W tym duchu należy rozumieć następującą wypowiedź M. Hellera: „Jeśli wieczność to istnienie aczasowe [...], to myśl, że czas wyłonił się z wieczności, nie powinna wydawać się nam czymś obcym. Tak rozumianej wieczności nie musimy szukać w zaświatach”; M. Heller, op. cit., 152.

<sup>15</sup> „To wszystko są części czasu, a przeszłość i przyszłość są to zrodzone postacie czasu. I my sami nie wiemy, jak niesłusznie odnosimy je do istoty wiecznej i mówimy, że była, jest

pozaczasowy, to konsekwentnie wolno jedynie mówić, że przysługuje mu beczasowe „jest”, bez jakichkolwiek odniesień do „był” czy „będzie”. Nie ma sensu więc stwierdzenie, że taki Bóg będzie po wszystkie czasy, bo choć jest to obrazowy sposób przedstawiania sobie przez nas Boskiej wieczności, adekwatny do naszych wyobrażeń na temat wszystkiego, co istnieje w świecie, to nie jest on uzasadniony w odniesieniu do bytu Boskiego. Takie rozwiązanie tej kwestii jest wyraźnie podyktowane pewnymi założeniami logiczno-filozoficznymi i nie daje się łatwo pogodzić z bardziej potocznymi, na przykład religijnymi, poglądami na ten temat. Wydaje się, że najlepszą, może wręcz jedyną możliwością pogodzenia obu sposobów myślenia – filozoficznego i religijnego – jest mistyka, w której filozofia grecka spotyka się z żywym doświadczeniem chrześcijaństwa. Jest to jednak kompromis bardzo, może nazbyt bardzo, „ekskluzywny”.

### Zakończenie: Platon

Jeśli już zgodzimy się z tym, że z pojęciem wieczności łączą się wymienione powyżej dwa różne sensory, być może w ogóle niemożliwe do pogodzenia, to nasuwa się pytanie, dlaczego pomimo to w obu przypadkach posługujemy się tym samym terminem „wieczność”? Różnice pomiędzy nimi, wynikające z różnic tradycji i kontekstów ich funkcjonowania, są wyraźne, ale czy oba te znaczenia mają ze sobą jednak coś wspólnego, jakiś głębszy wspólny sens? Być może pozytywną odpowiedź na to pytanie dałoby się „wypreparować” z filozofii nie kogo innego, jak samego Platona. Chodzi oczywiście o jego słynną „definicję” czasu, w której znajduje się bezpośrednio odniesienie do wieczności. Jeśli – jak twierdzi Platon – czas jest ruchomym obrazem wieczności, to czas musi mieć coś ze swego pierwotnego wzoru. Czas i wieczność różnią się tym, że wieczność jest beczasowym trwaniem, czas zaś jest ruchem, zmianą, stawaniem się. W tej sytuacji nie miałyby one ze sobą nic wspólnego i nie byłoby powodu łączyć jednego z drugim za pomocą pojęcia obrazu. W jaki bowiem sposób stawanie się (czyli ruch) miałoby być obrazem wieczności, totalnego bezruchu? Jeśli czas jednak jest obrazem wieczności i to nie ruch jest tym, co świadczy o owym obrazowaniu, to musimy przyjąć jakąś inną cechę czasu jako formę obrazowania wieczności. Najprawdopodobniej będzie nią to, że czas należy poj-

---

i będzie, a jej naprawdę przysługuje tylko to, że jest. «Było i będzie» wypada mówić tylko o tym, co powstaje i przebiega w czasie, bo jedno i drugie to są zmiany. A to, co zawsze jest takie samo, nie ulega zmianom, nie może się stawać starsze ani młodsze w ciągu czasu, ani powstać nie mogło kiedyś, ani nie powstaje teraz, ani nie będzie później”; Platon, *Timaios*, w: idem, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 316.

mować jako nieskończony, i w tym sensie – zgodnie z drugim znaczeniem pojęcia wieczności – będzie on wieczny. Nieskończone jest zarówno trwanie bezczasowego „teraz”, jak i następowanie zmian, które nazywamy czasem. W ten sposób nieskończony, aczkolwiek „ruchomy” czas obrazuje nieskończony, „nieruchomy” beczas wiecznego „teraz” – czyli czas jest jakimś obrazem wieczności.

Nie wiadomo, czy jest to dokładnie to, o co chodzi w relacjach między takimi pojęciami, jak wieczność, czas, nieskończoność, trwanie. Prawdopodobnie jednak nieskończoność wiecznego, to jest pozaczasowego „teraz” i nieskończoność niemającego początku i końca czasu to nie ta sama nieskończoność albo „nie do końca ta sama”, zatem ten rzekomy tylko „wspólny mianownik” byłby jedynie pozornie wyjaśnieniem głębszego pokrewieństwa i wspólnego pochodzenia dwóch znaczeń wieczności. Nie wydaje się, by matematyczne pojęcie nieskończoności (jako zbioru nieskończonego) – chyba jedyne zrozumiałe i zdefiniowane pojęcie nieskończoności, jakim dysponujemy – mogło udzielić nam pomocy w tej sprawie.

Nie sposób upierać się, że Platonowi właśnie o to chodziło, ale wydaje się, że taka wykładnia w pewnym przybliżeniu dobrze oddaje, a przynajmniej mogłaby zgadzać się z powszechnymi intuicjami na temat takiego właśnie podwójnego sensu wieczności. Powyższa interpretacja tego wątku myśli Platona może, rzecz jasna, budzić wątpliwości ze względu na zbyt dosłowne potraktowanie wspomnianej formuły na temat czasu, czy też potraktowanie jej po prostu jako definicji. Jest to jednak typowy problem z filozofią Platona. Autor ten pozostawił nam garść genialnych stwierdzeń, z których duża część ma charakter metaforyczny, a nasz udział musi polegać na mniej lub bardziej śmiałych próbach ich odczytania, bez możliwości ostatecznego przekonania się co do ich słuszności. Nawet gdyby wartość tych prób miała polegać jedynie na zaproponowaniu interpretacji „interesujących”, choć zarazem dalekich od obiektywnej ważności i prawdziwości, to jeśli przy ich pomocy da się spojrzeć na problem w sposób nowy i świeży – warto zaryzykować.

### **The Two Concepts of the Eternity and Some Controversies They Entail**

#### **Summary**

Eternity could be considered as both timeless “now” as well as the totality of infinite time. In Western thought those two notions (or two meanings) coexist for a long time, however their senses, origins and context of functioning are different. Distinction between those two meanings leads us to better comprehension of the very con-

cept of the eternity, and also provides us an useful tools to solve some classical philosophical problems connected with this concept, for example: problems of the eternity of the mathematics truths, eternity of the God or of the world.

**Słowa kluczowe:** wieczność, nieskończoność, czas, filozofia starożytna, chrześcijaństwo, Platon

**Keywords:** eternity, infinity, time, ancient philosophy, Christianity, Plato

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.6