



KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

TD11OCT@UMK.PL

ORCID 0000-0002-4004-2817

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

DANBR@UMK.PL

ORCID 0000-0003-4680-3055

DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2024.026>

METAFIZYCZNA KONCEPCJA *AEVUM* A ZBAWCZY WYMIAR CZASU W LITURGII CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Streszczenie. Interdyscyplinarne opracowanie stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy – stosując pewną analogię – czasu liturgicznego, w którego teraźniejszości zawarte są przeszłość i przyszłość, nie można by porównać do *aevum* wyrażającego wiekuiste, a zarazem odmienne od Bożego – bo podlegające właściwym naturze substancji odłączonych od materii zmianom – istnienie, o czym nauczał św. Tomasz z Akwinu. Wydaje się, że owa koncepcja wypracowana na gruncie metafizyki może stanowić podstawę analogii pozwalającej przybliżyć ludzkiemu poznaniu sposób, w jaki w liturgii Kościoła wydarzenia zbawcze sprzed 2000 lat są wspominane i upamiętniane (i w konsekwencji realnie uobecniane *hic et nunc*), a jednocześnie jest antycypowana eschatyczna przyszłość.

Słowa kluczowe: czas, wieczność, wiekuistość, metafizyka i liturgika.

Abstract. *The Metaphysical Concept of Aevum and the Salvific Dimension of Time in the Christian Liturgy.* This interdisciplinary study attempts to answer the question of whether it is possible—by way of a certain analogy—to draw a parallel between liturgical time, which contains the past and the future in its present, and *aevum*, which

is a concept that expresses an existence that is everlasting and yet different from that of God by virtue of being subject to changes inherent in the nature of substances separated from matter, as taught by Saint Thomas Aquinas. It appears that this concept, developed upon the foundation of metaphysics, may provide a basis for an analogy that facilitates human understanding of the manner in which the salvific events of two thousand years ago are remembered and commemorated (and thus made present in a real manner *hic et nunc*) and, at the same time, the eschatic future is anticipated in the liturgy of the Church.

Keywords: time, eternity, aeviternity, metaphysics and liturgics.

WPROWADZENIE

Mogłoby się wydawać, że dyscypliny takie, jak metafizyka oraz liturgia różnią się między sobą tak dalece, iż w zasadzie nie posiadają punktów stykowych. Jednak w rzeczywistości owych wspólnych obszarów zainteresowania i badań wskazać można немало. Szereg zagadnień omawianych chociażby w teologii liturgii ma swój istotny filozoficzny kontekst, którego znajomość pozwala w sposób pełniejszy i bardziej kompetentny tematy te podejmować. Fakt ten nie dziwi, zważywszy na rolę, jaką w procesie racjonalizacji prawd objawionych pełni filozofia, dostarczając teologicznej refleksji stosownego instrumentarium.

Jednym z takich pól pozostaje kluczowa dla zrozumienia istoty liturgii chrześcijańskiej kwestia jej anamnetycznego wymiaru, dotyczącego – między innymi – wzajemnego przenikania się wieczności i czasu w liturgii, a co za tym idzie – realnej, historiozbowczej obecności Misterium Paschalnego Chrystusa i zbawczego wymiaru czasu liturgicznego¹.

¹ Z uwagi na rozległość problematyki, w naszym opracowaniu pomijamy szczegółowe wyjaśnienie wieloznacznego terminu „anamneza”. Przypominamy jedynie, że liturgia to anamneza Misterium Paschalnego Chrystusa. Poprawne rozumienie anamnezy liturgicznej warunkuje właściwe pojmowanie samej liturgii, której anamnetyczny wymiar wynika z faktu, że to sam Chrystus wraz ze swoim Mistycznym Ciałem liturgię sprawuje. Szeroko na ten temat zob. Daniel Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego* (Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne; Pelpin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2015), 25–235. Podobnie, na temat różnych koncepcji czasu, w tym na temat czasu jako kategorii sakralnej i liturgicznej, zob. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, 237–315; por. Daniel Brzeziński, „Liturgiczny *kairos* czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia,” w „*Chlubimy się nadzieją chwały Bożej*” (Rz 5,2),

Wydaje się, że podstawę analogii pozwalającej przybliżyć ludzkiemu poznaniu sposób, w jaki w liturgii Kościoła wydarzenia zbawcze sprzed 2000 lat są wspominane i upamiętniane (i w konsekwencji rzeczywiście uobecniane *hic et nunc*), a jednocześnie jest antycypowana eschatyczna przyszłość, stanowi wypracowana na gruncie metafizyki koncepcja *aevum*, wyrażającego wiekuiste, a zarazem odmienne od Bożego – bo podlegające właściwym naturze substancji odłączonych od materii zmianom – istnienie.

Terminu „wiekuistość” (*aevum*; *aeviternitas*) użył św. Tomasz z Akwinu, próbując wyjaśnić „sposób istnienia” wieczności (*aeternitas*) w czasie (*tempus*). Wiekuistość znajduje się „pomiędzy” czasem a wiecznością. Wiekuistość przyrównywana do czasu wydaje się wiecznością, ale w porównaniu z wiecznością zdaje się być czasem. Czy – stosując pewną analogię (i wyłącznie analogię) – czasu liturgicznego, w którego teraźniejszości zawarte są przeszłość i przyszłość, nie można by „porównać” do Tomaszowego *aevum*?²

1. LITURGIA JAKO SPOTKANIE CZASU Z WIECZNOŚCIĄ

W liturgii chrześcijańskiej przez czas dociera się do wieczności. W tym sensie czas liturgiczny posiada realny wymiar zbawczy³. Liturgiczny sposób istnienia zbawczych misterii, dzięki któremu Misterium Chrystusa jest aktualizowane „tu i teraz”, posiada charakter pozaczasowy i metahistoryczny, gdyż przekracza i czas, i przestrzeń⁴. W liturgicznej

red. K. Filipowicz (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2016), 117–129.

² Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na to pytanie, zasygnalizowane w: Daniel Brzeziński, „The Salvific Dimension of Time in the Christian Liturgy,” *Verbum Vitae* 38, no. 1 (2020): 343, <https://doi.org/10.31743/vv.10184>; por. Małgorzata Kowalewska, „*Aevum quod est angeli duratio*. Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem,” *Ethos* 25, no. 3 (99) (2012): 117–133.

³ Por. Brzeziński, „The Salvific Dimension of Time,” 340–342.

⁴ Por. Stefano Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999), 251–261.

anamnezie przeszłość, terażniejszość i przyszłość łączą się. Przeszłość staje się terażniejszością, a terażniejszość zawiera przyszłość. Uczestnicy liturgii stają się współcześni wspominanemu wydarzeniu zbawczemu i jednocześnie antycypują przyszłość czasów ostatecznych. Stąd w przypadku anamnezy w liturgii trzeba mówić – za B. Nadolskim – o detemporalizacji, transczasowości i ponadczasowości, jak również o pozaprzestrzenności i ponadprzestrzenności⁵.

Wraz z przyjściem Syna Bożego na ziemię, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, „czas się wypełnił i przybliżyło się Królestwo Boże”. Podkreślał to sam Chrystus (por. Mk 1, 14–15), a za Nim wielokrotnie św. Paweł. Chrześcijanin – chociaż żyje jeszcze w obecnym *eonie* („w tym świecie, który jest zły”; por. Rz 12, 2; 1 Kor 1, 20; 1 Kor 2, 6; 1 Kor 3, 18; 2 Kor 4, 4; Ga 1, 4) – ma się przemienić, co jest konsekwencją wszczęcia w życie i w czas (*eon*) Chrystusa. Rozpoczęty nowy czas, czas chrześcijański, czas trwający po śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Pana, zakończy się w dniu Paruzji.

Czas Kościoła jest ściśle złączony z czasem Chrystusa, zasiadającego po prawicy Ojca. Stąd, w obchodach liturgicznych dokonuje się symbioza owego czasu ludzkiego z czasem Boga i z wiecznością. Czas Boga przenika czas ludzki, który staje się czasem zbawienia, czasem anamnetycznej obecności Misterium Paschalnego i zbawczego działania Chrystusa. Czas człowieka, natomiast, otwiera się na czas Boga. Liturgia posiada wymowę teologiczno-kosmologiczną: w każdym obchodzie liturgicznym czas kosmiczny łączy się z wydarzeniami zbawczymi i z aktualną historią każdego człowieka⁶.

Tak, jak wejście Boga w czas i w historię ludzką, przemieniło i przebóstwiło ten czas i tę historię, tak samo w *eonie* Kościoła – dzięki liturgii

⁵ Por. Bogusław Nadolski, *Leksykon liturgii* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2006), 89.

⁶ Por. Matias Augé, *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 36–39; Henri Cazelles, „Bible et temps liturgique. Eschatologie et anamnèse,” *La Maison-Dieu* 147 (1981): 11–28; P. Giglioli, „Cristo è il vero anno liturgico,” w *Celebrare il mistero della salvezza*, t. 1, *L'anno liturgico*, red. Centro di Azione Liturgica (Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1998), 25–27; Paul De Clerck, *Zrozumieć liturgię* (Kielce: Wydawnictwo „Jedność”, 1997), 136.

i poprzez liturgię – „historia świecka” staje się „historią świętą”. Sprawowanie liturgii „aż do skończenia świata” sprawia, że następuje proces „chrystyfikacji” historii, coraz większe napełnianie całej historii obecnością Misterium Paschalnego Chrystusa. W liturgii następuje nie tylko antycypacja ostatecznej pełni, ale też prawdziwe przybliżanie temporalne. Wskutek akcji liturgicznej ma miejsce modelowanie świata i pojawia się nowego rodzaju zakrzywienie czasoprzestrzeni kosmicznej w taki sposób, że punkt końca świata nachyla się coraz bardziej ku punktowi (momentowi), w którym jest sprawowana liturgia⁷.

Nowotestamentalny *χρόνος* prowadzi do rozumienia liturgii jako całościowego wspomnienia i uobecniania misterium zbawienia mającego punkt kulminacyjny w Chrystusie, natomiast *καίρος* wskazuje na wartość – w tejże liturgii – każdej celebracji z osobna: jako obchodu samego w sobie zawierającego moc zbawczą. Tak jak historia zbawienia jest zbiorem *καίροι*, tak samo liturgia (co najpełniej widać w cyklu roku liturgicznego), obejmując *καίροι*, realizuje odwieczny Boży plan zbawienia⁸.

To, co wydarzyło się w „owym czasie” historycznych wydarzeń zbawczych, to jednocześnie liturgiczna współczesność. Stąd podczas obchodów liturgicznych, posiadających wymiar anamnetyczny, stajemy się świadkami, uczestnikami i celebransami owych wydarzeń Misterium Paschalnego. Czas liturgiczny naznaczony jest terażniejszością („właśnie teraz”) Bożego zbawienia i realizującą się „właśnie teraz” zbawczą obecnością Boga. W liturgii nie ma różnicy pomiędzy *in illo tempore* i *hodie*. Wieczność i pozaczasowość Boga są wkroczeniem „Boskiego teraz” w bieg czasu stworzonego. Misterium Paschalne Chrystusa skruszyło strukturę doczesnej chronologii⁹.

⁷ Por. Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną* (Warszawa: „Palastra” Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów, 1992), 143–145; Piotr Liszka, „Spotkanie czasu z wiecznością w liturgii,” *Ateneum Kapłańskie* 85, no. 2 (504) (1993): 293.

⁸ Por. Augé, *L'anno liturgico*, 35–36.

⁹ Teologowie zachodni – w tym Odo Casel, twórca *Mysterienlehre* – podkreślając autonomię czasu, próbują rozwiązać problem sposobu, w jaki pozaczasowy Bóg uobecnia się w liturgii. Pytają też o związek struktury historii doczesnej z Boską bezczasowością Chrystusa. Caseliańska teologia misteriów zachowuje całkowitą autonomię czasu doczesnego. Tym niemniej, przy określaniu pojęcia misterium Casel podkreślał, że jest ono nierozdzielnie związane z pewnymi wydarzeniami zbawczymi dokonanymi w historii i w czasie. Poprzez wcielenie, rozpoczynające Paschalne Misterium Chrystusa, odwieczny Bóg wszedł w *χρόνος*. Podczas sprawowanej liturgii Bóg działa od zewnątrz, mocą swą przebijając „opór” czasu. Dokładnie w tym „momencie” czasu linearnego, w którym sprawowana

Wszystko w liturgii jest święte i wymykające się spod władania doczesności. Czas liturgiczny nie ma już autonomicznego charakteru doczesnego. Wszystko już tu na ziemi jest przebóstwione. Liturgia wydobywa ludzi z panowania wartości doczesnych, wszystko sakralizuje i wprowadza uczestników w sytuację przebywania w boskości, w której czas się nie liczy. Zachodzi tu pewne podobieństwo do misterium stworzenia. Mocą Chrystusa zostaje bowiem stwarzana w liturgii nowa wartość¹⁰.

Czas liturgiczny „rodzi się” ze spotkania zbawczego wydarzenia historycznego z liturgią, która to wydarzenie celebrowa¹¹. Czas liturgiczny jest historią zbawienia, która trwa; jest kontynuacją biblijnej historii zbawienia i biblijnego, historiozbawczego modelu czasu linearnego; jest historią zbawienia, która się dokonuje „tu” i „teraz”. Czas liturgiczny – rozumiany jako anamnetyczna kontynuacja historii zbawienia – wykazuje te same cechy, które charakteryzują liturgię chrześcijańską, stanowiąc jej istotę i nadając jej podstawowy sens. Powtarzający się czas liturgiczny jest *μῦσις* ziemskiego życia Chrystusa, lecz przede wszystkim jest *ἀνάμνησις* Paschalnego Misterium Pana¹². Owa relacja między czasem i liturgią wynika z natury liturgii.

jest liturgia, uobecnia się Boża moc i przede wszystkim staje się obecne – prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie – celebrowane wydarzenie zbawcze zaistniałe tylko jeden raz w chronologii czasu ziemskiego. Działanie Boże nie niszczy tego czasu, który jest koniecznym podłożem dla uobecniania się w nim wydarzenia Paschy Chrystusa. Chrystus jako Osoba uobecnia się całym sobą, sprawiając w jednej chwili zaistnienie różnych etapów Misterium Paschalnego, bowiem nie ma w Nim historycznych następstw, nie ma w Nim ani „przedtem”, ani „potem”; por. Waldemar Pałęcki, „Odo Casel,” w *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski i J. Makowski (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006), 48–61; Liszka, *Wpływ nauki*, 148–149; Liszka, „Spotkanie czasu,” 296–297.

¹⁰ Zob. Liszka, „Spotkanie czasu,” 294–295.

¹¹ Według G. Bonaccorso, takie „spotkanie” dokonuje się na trzech podstawowych poziomach: liturgii jako momentu czasu linearnego, liturgii jako sposobu istnienia czasu oraz liturgii jako czasu celebracji; por. Giorgio Bonaccorso, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia* (Padova: Edizioni Messaggero, 1996), 187–193; Giorgio Bonaccorso, „Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica,” *Rivista Liturgica* 77 (1990): 359–386; Giorgio Bonaccorso, *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 40–45.

¹² Por. Achille M. Triacca, „Tempo e liturgia,” w *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. Domenico Sartore, Achille M. Triacca (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990), 1502–1503; Stefano Rosso, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e liturgia delle ore* (Leumann: Editrice Elledici, 2004), 52; Salvatore Marsili, „Il tempo liturgico attuazione della storia della salvezza,” *Rivista Liturgica* 57 (1970): 207–235.

2. CZAS JAKO *NUMERUS MOTUS*: METAFIZYCZNE UWARUNKOWANIA ROZUMIENIA CZASU

Kiedy na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem rodziła się w Grecji filozofia, jej zasadniczym celem było wyjaśnienie w sposób racjonalny danych człowiekowi w codziennym doświadczeniu zjawisk. Wyjaśnienia takiego domagał się w szczególności fakt zmian zachodzących nieustannie w otaczającym go świecie. Następujące po sobie nawzajem dzień i noc, zmieniające się pory roku, powstawanie i giniecie poszczególnych bytów – wszystko to filozofowie pragnęli wyjaśnić w sposób odmienny od mitologicznego, wskazując na rzeczywistą przyczynę obserwowanych zmian¹³.

Pierwszą próbę takiego wyjaśnienia podjęli myśliciele, którzy za cel postawili sobie wskazanie *ἀρχή* – materialnego praelementu, który stanowiłby swego rodzaju prabadulec, osnowę całej rzeczywistości. Jedni – jak Tales czy Anaksymenes – wskazywali na konkretny, wybrany praelement, jak woda czy powietrze, inni – jak Empedokles czy Anaksagoras – twierdzili, że wszystko, co istnieje, składa się z większej liczby materialnych praelementów. I choć ich wyjaśnienia mogą wydawać się współcześnie naiwne, to jednak nie sposób nie uznać, że w swojej istocie nie odbiegają one dalece od tego, za którym opowiadają się współcześni materialści, stojąc na stanowisku, że wszystko, co istnieje, złożone jest z pierwiastków, których nazwy widnieją na tablicy Mendelejewa. W jaki zatem sposób ów metafizyczny materialistyczny monizm interpretował zjawisko zachodzących w świecie zmian? Stanowiły one w jego ujęciu efekt procesów łączenia się, bądź też rozpadu wskazanych praelementów, które to procesy miały prowadzić do powstawania nowych oraz zanikania starych postaci bytu¹⁴.

¹³ Narodziny filozofii pozostają w ścisłym związku z dążeniem do przezwyciężenia wyobrażeniowego, mitologicznego sposobu wyjaśniania rzeczywistości, po które pierwotnie sięgano. Przez racjonalny sposób wyjaśniania rozumie się jej wyjaśnianie w sposób rozumny, poprzez wskazanie na adekwatne przyczyny obserwowanych zjawisk, stosownie do dwojakiego znaczenia łacińskiego słowa *ratio*, oznaczającego zarówno „rozum”, jak i „rację”, „przyczynę”. Poznanie rzeczywistości poprzez wskazanie na ostateczne zasady i przyczyny bytu, utrwalone zostało w późniejszej tradycji scholastycznej jako *cognitio rerum per causas*; zob. Tomasz Dutkiewicz, „Wiara i rozum – fakty i mity. Racjonalność wiary katolickiej,” *Teologia i Człowiek* 48, nr 4 (2019): 113, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.045>.

¹⁴ Relacjonując pogląd monistów, Arystoteles wyjaśnia: „pierwsi filozofujący

Drugą doniosłą próbę interpretacji zjawiska obserwowanych w świecie zmian podjęli skrajni racjoniści, tacy jak Parmenides i Platon. O ile dla Heraklita to zmienność stanowiła najgłębszą istotę świata, stąd też jako *arche* wskazywał on ogień, argumentując, że podobnie jak nie da się wskazać dwóch identycznych jego stadiów, podobnie nie sposób dostrzec dwóch identycznych stanów rzeczywistości, o tyle Parmenides i eleaci zakwestionowali istnienie ruchu jako takiego. Zmienność była w ich ujęciu jedynie złudzeniem, właściwością świata nieprawdziwego, poznawanego przy pomocy zmysłów, podczas gdy prawdziwy byt pojmowali oni jako wieczny i niezmienny. Powiązana ściśle z ruchem czasowość nie miała zatem dotyczyć świata, jaki odsłania przed człowiekiem refleksja intelektualna, o ile tylko potrafi on przezwyciężyć postawę głupca ufającego zmysłom i wejść na „drogę mędrca”¹⁵.

Klasykiem racjonalistycznej interpretacji rzeczywistości pozostaje – rzecz jasna – Platon, wraz z jego metafizyką, w której otaczający nas świat – taki, jakim poznajemy go dzięki naszym zmysłom, a więc zmieniający się, znajdujący się w nieustannym ruchu – jest jedynie światem pozorным, światem cieni, swego rodzaju *Matrixem*, który błędnie przywykliśmy uznawać za świat rzeczywisty. Prawdziwym światem jest świat bytów bez postaci, świat idei, w którym to świecie przebywała ludzka dusza zanim znalazła się w ciele. Jej dramatem jest to, że o świecie tamtym zapomniała i dlatego wykazuje tendencję, by ufając świadectwu zmysłów, uznawać za rzeczywisty otaczający ją świat cieni¹⁶. Tymczasem jedyną wartością zmy-

w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają jest tworzywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy”; Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Tadeusz Żeleźnik (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017), 982 a.

¹⁵ Zob. Andrzej Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 1, *O rozumieniu metafizyki. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości* (Lublin: SITA: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1998), 76 nn. Wykazaniu pozorności ruchu służyć miały słynne błyskotliwe argumenty Zenona z Elei, którego Arystoteles uważa za twórcę dialektyki, zob. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. Edward Iwo Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994), 154–157.

¹⁶ Wyobrażeniowym przedstawieniem oplakanej sytuacji, w jakiej znajduje się ludzka dusza przebywając w ciele, jest słynny platoński mit o jaskini zawarty w jego *Pań-*

słowego poznania pozostaje – zdaniem Platona – jedynie to, że może ono stanowić okazję do zaistnienia aktu *anamnezy* – przypomnienia sobie obrazów kontemplowanych przez duszę w świecie prawdziwym. Do zagadnienia tego, ze względu na podjęty przez nas temat, wypadnie nam jeszcze powrócić szerzej w toku dalszych rozważań.

Pogłębioną, a zarazem dokonaną z realistycznej perspektywy, analizę zjawiska zachodzących w świecie zmian tradycja filozoficzna zawdzięcza Arystotelesowi. Myśliciel ten w sposób niechętny i bardzo krytyczny odnosząc się do stworzonej przez swojego mistrza teorii idei, przyjmuje w punkcie wyjścia inną zupełnie postawę poznawczą, zgodnie z którą podjąć należy wyjaśnienie świata takim, jakim zwykliśmy go postrzegać¹⁷.

W celu wyjaśnienia – danego człowiekowi w jego aktach zmysłowego poznania – zjawiska ruchu Arystoteles odwołuje się do wypracowanych przez siebie pojęć aktu (*ἐνεργεια*) i możliwości (*δύναμις*)¹⁸. Możliwość oznacza w jego ujęciu pewien potencjalny stan bytu, stan który byt ten może osiągnąć, gdy znajdzie się w akcie. Owo przejście z możliwości do aktu stanowić może zmianę o charakterze substancjalnym w przypadku, gdy byt potencjalnie mogący zacząć istnieć faktycznie zaistnieje (*γένεσις*), bądź też mogący przestać istnieć zginie (*φθορά*). W sytuacji, w której zmiana dotyczy bytu już istniejącego Stagiryta wyróżnia natomiast jej trzy postaci, związane kolejno: ze zmianą rozmiarów (zmiana ilościowa – *ποσόν*), z nabywaniem nowych jakości (zmiana jakościowa – *ποιόν*) oraz z przemieszczaniem się

stwie; zob. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki (Kraków: Vis-a-vis Etiuda, 2020), 514 a–517 e.

¹⁷ Charakterystycznym wyrazem tej postawy poznawczej jest stwierdzenie, jakie Arystoteles zawarł w swojej metafizyce: „wtedy już sama rzeczywistość wskazała drogę do dalszych dociekań”. Arystoteles, *Metafizyka*, 984 a. W symboliczny sposób ów spór o punkt wyjścia filozoficznych poszukiwań, zapoczątkowany przez Platona i Arystotelesa, przedstawił Rafael na swym obrazie *Szkoła Ateńska*, umieszczając w jego centrum dwóch dyskutujących ze sobą mężów, z których jeden pokazuje ręką na symbolizujące świat idei niebo, drugi zaś wskazuje na ziemię – twardą rzeczywistość, od której należy, jego zdaniem, rozpocząć filozofowanie.

¹⁸ Wymienione dwa kluczowe dla arystotelesowskiej metafizyki terminy w tradycji łacińskiej zostały utrwalone jako *actus* oraz *potentia*. Pewne rozbieżności niosą ze sobą polskie przekłady, w których drugi z tych terminów bywa tłumaczony jako „możliwość” lub „potencja”. W oryginalny sposób przekładał termin ten Stefan Świeżawski, posługując się słowem „ureczywistnienie”; zob. Stefan Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany* (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1983), 51.

w przestrzeni (ruch lokalny – *τόπος*)¹⁹. Arystotelesowskie rozumienie ruchu, w myśl którego jest on równoznaczny z wszelką zmianą polegającą na przechodzeniu z możliwości do stanu aktualnego jest zatem znacznie szersze aniżeli jego rozumienie potoczne, odnoszące zazwyczaj pojęcie ruchu jedynie do ostatniego spośród wymienionych rodzajów zmian²⁰.

Konsekwencją zmienności bytu pozostaje jego uwarunkowanie czasem, który Stagiryta wymienia jako jedną z kategorii, które mogą być orzekane o bycie. Czas ten jest bytem realnym w takim samym stopniu, jak realny jest sam ruch, i choć nie posiada samoistnego istnienia, to istnieje realnie jako miara następujących w bytach sukcesywnych zmian. Fakt ten wyraża sformułowana przez Arystotelesa klasyczna definicja czasu, w myśl której jest on „ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”²¹.

Ostatecznym wyjaśnieniem zjawiska zachodzących w świecie zmian jest w metafizyce Stagiryty Absolut, pojmowany jako „Nieporuszony Poruszyciel”. Nieporuszony, bo będąc czystym aktem, nie może podlegać jakimkolwiek zmianom, możliwość pojawienia się których zakłada istnienie uprzedniego napięcia pomiędzy możliwością oraz aktem jako jej urzeczywistnieniem. Jako czysty akt istnieje On poza czasem, Jego trwanie jest nieustającym, wiecznym „teraz”, bez początku i końca oraz bez następstwa chwil. Jeśli pozostaje On źródłem ruchu obserwowanego w świecie, to nie jako jego przyczyna sprawcza, ale na sposób przyczyny

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, w *Dziela wszystkie*, Arystoteles, t. 2 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003), 120–122, n. 226 a–b.

²⁰ Ogólnym terminem, jaki Arystoteles odnosi do wszelkich zmian zachodzących w świecie, jest termin *μεταβολή*. Jak zauważają liczni współcześni komentatorzy, interpretacja zjawiska ruchu na podstawie stworzonej przez Stagirytę teorii aktu i możliwości pozwoliła mu na trafne ujęcie istoty tego zjawiska oraz podanie jego czysto filozoficznej definicji. Zob. Włodzimierz Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992), 106.

²¹ Arystoteles, *Fizyka*, 219 b. Czas – jak wyjaśnia Stagiryta – nie jest ruchem, lecz ilościową stroną ruchu, dosłownie, wg objaśnień tłumacza: „czas nie jest ruchem, lecz aspektem ruchu, ze względu na który jest obliczalny”. Kategorie (od gr. *κατηγορέιν* – „oskarżać”, „orzekać”) stanowią wymienione przez Arystotelesa w jego *Metafizyce* sposoby orzekania o bycie-substancji poprzez wskazanie na modyfikacje, jakim substancja ta podlega. Jedną z nich jest uwarunkowanie czasem (*χρόνος*), jakiemu podlegają substancje znajdujące się w ruchu; zob. Andrzej Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji* (Lublin: SITA: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1998), 16–28.

celowej. Jako najwyższe dobro stanowi bowiem najwyższy cel dążenia, umiłowany i pożądaný²².

3. *AEVUM*: POMIĘDZY CZASEM A WIECZNOŚCIĄ

Wydaje się, że odległych filozoficznych korzeni koncepcji czasu rozumianego jako *aevum*, którą św. Tomasz z Akwinu posługuje się w celu opisanego sposobu, w jaki czasem uwarunkowani są aniołowie, doszukiwać się można już u myśliciela, który jako pierwszy wskazał na istnienie bytów niematerialnych, czyli u Platona. W platońskiej teorii poznania doszukać się bowiem można wskazania na rzeczywistość istniejącą niejako pomiędzy dwoma opisywanymi przezeń światami: światem niezmiennych i wiecznych idei, do których odnosi się poznanie noetyczne, kontemplatywne, oraz światem materialnym, pozornym, ujmowanym w aktach poznania doksalnego, zmysłowego. Rzeczywistość tę stanowią – zdaniem filozofa – przedmioty oddzielone od materii, stanowiące przedmiot poznania dianoetycznego, matematycznego. Platon zachęca do wypracowywania w sobie umiejętności w tej dziedzinie, „aby wejść w kontakt z istotą rzeczy, a nie tonąć w świecie zjawisk, które powstają i giną [...], i aby ułatwić duszy odwrócenie się od świata przemijających zjawisk i zwrot w kierunku prawdy oraz istoty rzeczy”²³.

W realistycznej metafizyce arystotelesowskiej trójpodział stanów bytowania przyjmuje postać podyktowaną jej realistycznym charakterem. Do realnego świata przynależą w nim zarówno substancje materialne, jak i oddzielone od materii, tworząc bytową hierarchię, na szczycie której znajduje się Absolut. Granice tego podziału odpowiadają w koncepcji Stagiryty sposobowi, w jaki poszczególne substancje uwarunkowane pozostają czasem.

²² Szczegółowo zagadnienie to omawia w swojej pracy Włodzimierz Dłubacz; zob. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, 164 nn.

²³ Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki (Kraków: Vis-a-vis Etiuda, 2020), 525 a-c. Podobny trójpodział znajdujemy w platońskim *Timajosie*, w którym filozof pisze następująco: „Tak niech się przedstawia w ogólnym zarysie moja myśl wyrozumowana. Ja głosuję za tym, że istnieje byt, przestrzeń i powstawanie”; tamże, 19 d., Platon „*Timajos*,” Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Unia Wydawnicza „VERUM”, 1993).

Pierwszą i zarazem najniższą ich kategorię stanowią substancje materialne, tworzące świat przemijający. Ich ruch przybiera postać ruchu liniowego, posiadającego swój początek i koniec, ruchu niedoskonałego, podobnie jak niedoskonałym pozostaje sposób bytowania substancji tego rodzaju ruchem determinowanych. Czas, którym substancje te są uwarunkowane to *χρονοσ*, czas, w którym wyróżnić można „przedtem”, „teraz” i „potem”. Drugą kategorię substancji stanowią substancje niematerialne, taki jak np. eter, których ruch przybiera postać ruchu doskonałego, którego wyobrażeniem jest ruch po okręgu. Ma on swój początek, nie ma jednak końca i dlatego też jest wieczny. Jego miarą jest czas, w którym wyróżnić można jedynie momenty „przedtem i teraz”, jako że posiada on początek, nie posiadając swego końca. Odrębną kategorię bytu stanowi Pierwsza Substancja – Absolut, który jako czysty akt nie podlega jakimkolwiek uwarunkowaniom czasowym, a którego odwieczne trwanie jest – jak już wcześniej powiedziano – nieustającym „teraz”²⁴.

Święty Tomasz, który przejął oraz twórczo zmodyfikował metafizykę Arystotelesa, wykorzystując ją jako narzędzie racjonalizacji prawd objawionych, koncepcję czasu, jakim w myśli Stagiryty uwarunkowana pozostawać miała druga z kategorii wymienionych powyżej substancji, wykorzystuje – jak już wcześniej wspomniano – do wyjaśnienia sposobu, w jaki czasem uwarunkowani są aniołowie²⁵. Ten czas to właśnie *aevum* – pewna rzeczywistość znajdująca się niejako „pomiędzy” czasem (*tempus*)

²⁴ Zob. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, 36–37.

²⁵ W tym miejscu warto, dla większej jasności wywodu, poczynić trzy uwagi:

1. Akwinata nie kopiuje – jak często niesłusznie się uważa – rozwiązań arystotelesowskich, ale je wykorzystuje oraz w sposób twórczy rozwija. Dotyczy to w szczególności kwestii takich, jak: stworzenie pogłębionej, egzystencjalnej koncepcji bytu, w której poza złożeniem z materii i formy, na które wskazał Stagiryta (hylemorfizm), wyróżnić można złożenie bardziej fundamentalne: z istoty i z istnienia; postawienie pytania o przyczynę istnienia, które pociągnęło za sobą sformułowanie nowego rozumienia Absolutu jako *Ipsum Esse* – „Pełni Istnienia” (dla Arystotelesa wszechświat był odwieczny, stąd jego pytanie nie dotyczyło istnienia, ale jedynie zmian zachodzących w świecie, stąd też Bóg był dla niego Pierwszym Poruszyćcielem, nie zaś Stwórcą; stworzenie nowej koncepcji ludzkiej duszy pozwalającej uzasadnić jednostkową nieśmiertelność osoby ludzkiej).

2. Prawda o istnieniu aniołów nie należy – według św. Tomasza – do kategorii *revelata* – prawd poznawalnych wyłącznie dzięki nadprzyrodzonemu Objawieniu oraz wierze, ale do kategorii *revelabilia* – prawd, które Objawienie to potwierdza, poznawalnych jednak również na drodze poznania filozoficznego. Zob. Tomasz Dutkiewicz, „Jedność wiary

oraz wiecznością (*aeternitas*), czy raczej „poniżej” wieczności, a jednocześnie „powyżej” czasu fizycznego²⁶.

Tomaszowym stwierdzeniem, które w kontekście rozważanego zagadnienia wydaje się szczególnie istotnym, pozostaje to dotyczące zasadniczej linii demarkacyjnej przebiegającej pomiędzy czasowością, pojętą zarówno jako *tempus*, jak i jako *aevum*, a wiecznością. Odwołując się do Boecjusza, Akwinata podkreśla fakt, że wieczność istnieje „cała naraz”, bez następstwa chwil, charakterystycznego dla czasowości (*tempus*), ale i dotykającego w pewnym stopniu wiekuiści (*aevum*)²⁷. Chociaż bowiem ta ostatnia – co do samego bytu – istnieje cała naraz, to – jak zauważa Doktor Anielski – „nie jest jednak wiecznością, gdyż dopuszcza do siebie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących w swoim działaniu”²⁸.

Owo dopuszczenie następstwa chwil poprzez *aevum* pozostaje w ścisłym związku z faktem, że aniołowie nie są pozbawieni możliwości doznawania zmian w zakresie działań właściwych ich duchowej naturze,

i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II,” *Studia Gdańskie* 41 (2017): 219–231.

3. O „aniołach” w sensie ścisłym możemy mówić jedynie wówczas, gdy spełniają one określone posłania, na co zwraca uwagę św. Augustyn, podkreślając, że imię „anioł” nie oznacza natury, lecz funkcję (*Enarratio in Psalmom*, 103, 1, 15), a także św. Grzegorz Wielki w tekście znanym z Liturgii Godzin ze święta Świętych Archaniołów (*Homilia* 34, 8). Św. Tomasz w swej *Sumie Teologicznej* posługuje się terminem „anioł” w sensie szerszym, używając go w kontekście, w jakim w innych jego pismach pojawia się termin *substantia separata* – „substancja oddzielona” (od materii).

²⁶ Zob. Kowalewska, „Aevum quod est angeli duratio,” 117.

²⁷ Akwinata przywołuje definicję wieczności, jaką zawarł Boecjusz w swoim dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, wyjaśniając, że w pojęciu wieczności mieszczą się dwie istotne treści – brak początku i końca oraz brak następstwa chwil: *Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quo est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. Suma Teologiczna [dalej: ST], I, 10, 1.*

²⁸ ST, I, 10, 5. Konkluzja Akwinaty brzmi następująco: „Ostatecznie więc: Czas to następstwo chwil poprzednich i następnych: wcześniej – później; wiekuiść nie zawiera w sobie następstwa chwil minionych i następujących, może to się jednak z nią wiązać; wieczność zgoła wyklucza z siebie wszelkie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących; zgoła też nie wiąże się z nią jakakolwiek odmiana następstwa i zmienności” (*Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea comparatur*).

związanych z aktami intelektu oraz woli, a także z przemieszczaniem się w przestrzeni. Jak zauważa św. Tomasz, niebieskie duchy muszą przebywać w jakimś miejscu, nie przysługuje im bowiem boski przymiot wszechobecności, ich związek z miejscem przebywania różni się radykalnie od umiejscowienia substancji materialnych. Miejsce w rozumieniu materialnym nie ogranicza anioła ze względu na fakt, że nie posiada on żadnych wymiarów. Anioł – jak wyjaśnia Akwinata – nie przebywa w określonym miejscu na sposób ciała, ale „w znaczeniu zastosowania swej mocy w jakikolwiek sposób”²⁹. Fakt ten pociąga za sobą konieczność „poruszania” się duchów czystych, co Doktor Anielski ujmuje następująco: „Skoro Anioł jest w miejscu przez zastosowanie swej mocy do miejsca, ruch jego musi być nierównoczesnym następowaniem zastosowań jego mocy do różnych miejsc, gdyż nie może być równocześnie w wielu miejscach”³⁰.

Aevum, wiekuistość, sama w sobie podobna jest do *aeternitas*, czyli do wieczności, nie posiadając następstwa chwil przeszłych i przyszłych. Jednak „przecina” się ona niejako z czasowością i zbliża do niej na tyle, na ile świat substancji oddzielonych od materii pozostaje zmienny w swoich wewnętrznych aktach poznania i wyboru, oraz podejmuje działania w ramach materialnej przestrzeni³¹.

²⁹ ST, I, 52, 1; zob. też: Tomasz Stępień, *Doktor anielski o aniołach* (Warszawa; Marki: Towarzystwo „Powściągliwość i Praca”, 2014), 35.

³⁰ ST, I, 53, 1. *Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis.*

³¹ Te ostatnie podejmowane są przez aniołów – jak wyjaśnia Akwinata – wyłącznie ze względu na nas, stosownie do słów: „Są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają osiąść zbawienie”. Tamże. Problematykę związaną z *aevum* Doktor Anielski podejmuje również w innych swoich dziełach; zob. R. Joseph Deferrari i M. Inviolata Barry, *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas* (Fitzwilliam, New Hampshire: Loreto Publications; Boonville, New York: Preserving Christian Publications, 2004), 37.

ZAKOŃCZENIE

Analogiczna bliskość metafizycznego rozumienia *aevum* i liturgiczno-teologicznego pojmowania *καipός* pozwalają na zastosowanie tej pierwszej kategorii w próbie wyjaśniania zbawczego wymiaru czasu w liturgii chrześcijańskiej.

Niezależnie jednak od ograniczonych ludzkich wysiłków i stawianych hipotez, próbujących racjonalnie, a niekiedy również empirycznie wyjaśnić problem styku czasu z liturgią, w owych wysiłkach zawsze stajemy wobec Bożej tajemnicy. Nie ma jednak wątpliwości, że w liturgii dokonuje się spotkanie – *in mysterio* – ludzkiego czasu z wiecznością Boga. Ma miejsce czasoprzestrzenne otwarcie się na nieskończoność Boga i skuteczne zbawcze działanie Boga. Chrystus zjednoczył w sobie materię i boskość, czas i ponadczasowość, przewyciężając jednocześnie związany z nimi dualizm³². Liturgiczne ujmowanie wydarzeń zbawczych w ramy temporalne i ich jednoczesna anamneza w określonej czasoprzestrzeni stwarzają człowiekowi szansę ciągłego spotykania się z działającym Bogiem i korzystania – dzięki inicjatywie Boga – z udzielanego przez Niego zbawienia³³.

W liturgii chrześcijańskiej czas charakteryzuje się nie tylko sakralnością, ale posiada szczególną, nie występującą poza liturgią właściwość, bezpośrednio wynikającą z anamnetycznego wymiaru liturgii: jest „nośnikiem” oraz „egzystencjalnym kontekstem” realnego zbawienia dokonanego i wciąż dokonywanego przez Chrystusa.

Dzięki liturgii, w tym przede wszystkim liturgii sakramentalnej i liturgii godzin – poprzez obecność Zbawiciela i Jego Misterium – wszystkie wydarzenia zbawcze sprzed dwóch tysięcy lat są obecne „tu i teraz”. Są rzeczywiście i skutecznie obecne za każdym razem, gdy Chrystus-Głowa i całe Jego Mistyczne Ciało sprawują świętą liturgię Kościoła. Obecność ta – czyniąc realną *hic et nunc* przeszłość – antycypuje jednocześnie eschatyczną przyszłość: Niebieskie Jeruzalem³⁴.

³² Por. Liszka, *Wpływ nauki*, 18.

³³ Por. Brzeziński, „Liturgiczny *kairos* czasem eschatycznej nadziei,” 126–127.

³⁴ Zob. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”, 299–309; Bogusław Nadolski, „Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego,” *Ethos* 25, no. 3 (99) (2012): 21–35, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos/article/view/5817/5523>.

Przywołany w tym kontekście sposób pojmowania czasu przekracza w sposób oczywisty jego fizyczny wymiar, pozostający w ścisłym związku ze zjawiskiem zmian zachodzących w świecie materialnym. Wydaje się zatem, że właściwym narzędziem filozoficznym, które posłużyć może, w jakimś przynajmniej stopniu, na drodze analogii, przybliżeniu rozumienia faktu wspomnianego przenikania się wieczności i czasu, z jakim mamy do czynienia w przypadku tajemnic uobecnianych w trakcie sprawowania liturgii, pozostaje rozwinięta przez św. Tomasza z Akwinu koncepcja *aevum*.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. *Fizyka*. Tłumaczenie Kazimierz Leśniak. W *Dzieła wszystkie*, Arystoteles. T. 2, 7–204. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Arystoteles, *Metafizyka*. Tłumaczenie Tadeusz Żeleźnik. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.
- Augé, Matias. *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Bonaccorso, Giorgio. *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*. Padova: Edizioni Messaggero, 1996.
- Bonaccorso, Giorgio. „Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica.” *Rivista Liturgica* 77 (1990): 359–386.
- Bonaccorso, Giorgio. *Il rito e l'Altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Brzeziński, Daniel. *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*. Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne; Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2015.
- Brzeziński, Daniel. „Liturgiczny *kairos* czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia.” W *„Chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5,2)*, redakcja Krzysztof Filipowicz, 117–129. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2016.
- Brzeziński, Daniel. „The Salvific Dimension of Time in the Christian Liturgy.” *Verbum Vitae* 38, no. 1 (2020): 329–351. <https://doi.org/10.31743/vv.10184>.
- Cazelles, Henri. „Bible et temps liturgique. Eschatologie et anamnèse.” *La Maison-Dieu* 147 (1981): 11–28.
- De Clerck, Paul. *Zrozumieć liturgię*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”, 1997.
- Deferrari, Roy Joseph, i M. Inviolata Barry. *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, Fitzwilliam, New Hampshire: Loreto Publications; Boonville, New York: Preserving Christian Publications, 2004.

- Dłubacz, Włodzimierz. *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992.
- Dutkiewicz, Tomasz. „Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II.” *Studia Gdańskie* 41 (2017): 219–231.
- Dutkiewicz, Tomasz. „Wiara i rozum – fakty i mity. Racjonalność wiary katolickiej.” *Teologia i Człowiek* 48 (2019): 111–126. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.045>.
- Giglioli, Paolo. “Cristo è il vero anno liturgico.” W *Celebrare il mistero della salvezza*. T. 1, *L'anno liturgico*, redakcja Centro di Azione Liturgica, 25–42. Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1998.
- Kowalewska, Małgorzata, „*Aevum quod est angeli duratio*. Wiekuistość, czyli między wiecznością a czasem.” *Ethos* 25, no. 3 (99) (2012): 117–133. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos/article/view/5822/5528>.
- Liszka, Piotr. *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa: „Palabra” Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów, 1992.
- Liszka, Piotr. „Spotkanie czasu z wiecznością w liturgii.” *Ateneum Kapłańskie* 85, no. 2 (504) (1993): 292–301.
- Marsili, Salvatore. “Il tempo liturgico attuazione della storia della salvezza.” *Rivista Liturgica* 57 (1970): 207–235.
- Maryniarczyk, Andrzej. *Zeszyty z metafizyki*. T. 1, *O rozumieniu metafizyki; Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin: SITA: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1998.
- Maryniarczyk, Andrzej. *Zeszyty z metafizyki*. T. 2, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości; Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*. Lublin: SITA: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1998.
- Nadolski, Bogusław. „Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego.” *Ethos* 25, no. 3 (99) (2012): 21–35. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos/article/view/5817/5523>.
- Nadolski, Bogusław. *Leksykon liturgii*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2006.
- Pałęcki, Waldemar. „Odo Casel.” W *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. T. 3, redakcja Józef Majewski i Jarosław Makowski, 48–61. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006.
- Platon. *Fedon*. Tłumaczenie Ryszard Legutko. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Platon. *Menon*. Tłumaczenie Władysław Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- Platon. *Państwo*. Tłumaczenie Władysław Witwicki. Kraków: Vis-a-vis Etiuda, 2020.
- Platon. „Timajos.” W *Dialogi*, Platon, tłumaczenie Władysław Witwicki, 297–366. Warszawa: Unia Wydawnicza „VERUM”: Warszawa, 1993.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. T. 1, *Od początków do Sokratesa*. Tłumaczenie Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- Rosso, Stefano. *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e liturgia delle ore*. Leumann: Editrice Elledici, 2004.

- Rosso, Stefano. *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*. Roma: Libreria Ate-
neo Salesiano, 1999.
- Stępień, Tomasz. *Doktor anielski o aniołach*. Warszawa; Marki: Towarzystwo „Powściągli-
wość i Praca”, 2014.
- Swieżawski, Stefan. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1983.
- Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*. T. 1. London: „Veritas”, 1975.
- Triacca, Achille M. “Tempo e liturgia.” W *Nuovo Dizionario di Liturgia*, pod redakcją Do-
menico Sartore i Achille M. Triacca, 1494–1508. Cinisello Balsamo: Edizioni Pa-
oline, 1990.