

Piotr Klimowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

CZAS POZA CZASEM

STRUKTURALIZACJA I PRZEKRACZANIE CZASU W RELIGII

Czas jest jednocześnie jakością duszy i kategorią umysłu¹; jako przeżycie raz błędnie, umykając naszej uwadze, płynie niejako poza horyzontem świadomości, innym razem uzyskuje znaczną intensywność, ciężar, ostrość, jasność i oczywistość, stając się zjawiskiem dominującym, centralnym². Bez względu na to, która charakterystyka aktualnie przeważa, w czystym, pierwotnym sposobie manifestacji czas jawi się jako zjawisko amorficzne, niestabilne, w każdym razie tajemnicze. Tymczasem uzyskanie stabilności jest naturalnym wymogiem egzystencji; przeraża nas przestrzeń, człowiek pragnie ponadto oswoić żywioł czasu przeżywanego³ – uzyskanie dostatecznej stabilności percepcji czasu jest konieczne z punktu widzenia projektowania egzystencji; „oswojenie” dokonuje się poprzez opis, uchwycenie czasu w kategoriach ilościowych i jakościowych. Mierząc czas, uzyskujemy przynajmniej złudzenie panowania nad nim; mamy czas, nie odwrotnie. W szkicu tym zostaną zarysowane dwie, pozornie przeciwstawne tezy: religia jest pierwotnym i bodaj najistotniejszym czynnikiem strukturalizacji czasu przeżywanego (jest to zasadniczo strukturalizacja w kategoriach jakościowych, a nie ilościowych) – tak brzmi pierwsza teza. Druga zaś: religia

¹ Zob. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, ks. XI. 27.

² Zob. B. Welte, *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Warszawa 2000, s. 16–19; J. Guittou, *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1998, s. 56–57.

³ Zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 79.

jest zasadniczym sposobem transcendowania czasu. Co przemawia za powyższymi stwierdzeniami?

1. STRUKTURA

Życie religijne – zwłaszcza w jego wewnętrznym, czysto duchowym wymiarze – nie płynie w sposób jednostajny; raz jest czymś intensywnym, raz zdaje się tracić swoją pierwotną wyrazistość. Taki jest również czas, z którym człowiek religijny ma do czynienia, jest jednocześnie czasem żywym i przeżywanym, modalnym, plastycznym, pulsującym wielością światła, niekiedy pełnym mroków, tajemnic, nocy ducha i intelektu. W interpretacji wielkich systemów religijnych, zwłaszcza monoteistycznych, zwykle się podkreślać ich wydarzeniowy charakter, istnieją jednak wydarzenia, które poprzez swoją wyjątkową treść stają się swoistymi kamieniami mierniczymi danej egzystencji religijnej. Można zatem stwierdzić, iż miarą czasu religijnego jest wydarzenie⁴. Czas fizyczny jest procesem, a więc czymś jednostajnym, chodzi w nim zatem o uchwycenie tego, co powtarzalne, stałe; w czasie religijnym chodzi przede wszystkim o uchwycenie tego, co wyjątkowe⁵; oraz o włączenie tego w pewien rytm powtarzalności, reaktualizacji. Wydarzenia zostają zatem utrwalone w pamięci poprzez „kalendarz liturgiczny”⁶. Nawet współczesne kalendarze, które są nadal podstawowym narzędziem strukturalizacji czasu, mimo iż utraciły swój pierwotny, religijny charakter, wywodzą

⁴ Zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 56–57.

⁵ „W nauce jest rzeczą oczywistą, iż proces, który w dziedzinie przestrzeni miał miejsce raz, może powtarzać się wielokrotnie; nie potrafimy jednak zrozumieć, iż w sferze czasu niektóre zdarzenia nie powtarzają się raz za razem. W istocie objawienie jest zdarzeniem, które nie zdarza się nieustannie, lecz w szczególnym czasie, w wyjątkowym momencie czasu” – A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 255.

⁶ Zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 166–169; G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, czas*, Katowice 1993, s. 130–134.

się wprost z kalendarza liturgicznego. To pierwszy, a zarazem bodaj najistotniejszy sposób strukturalizacji czasu w kontekście religii, na który należy zwrócić uwagę; strukturalizacja poprzez kalendarz liturgiczny, rytm świąt. Współczesny ateologiczny sposób myślenia o dziejach człowieka i świata potęguje wrażenie ich przypadkowości; czas wydaje się zjawiskiem pozbawionym sensu⁷. Jedną z przyczyn takiej sytuacji, jak się wydaje, jest marginalizacja tradycyjnych, wyraźnie temporalnych, by rzec: „historiozoficznych” religii. Tymczasem właśnie religia strukturalizuje czas, poprzez to, że ujmuje pojedyncze chwile w kontinuum sensu, jest bowiem wyraźną narracją, w której istnieją początek (kosmogonia/teogonia), środek (soteriologia) oraz suponowany koniec historii; przyszłość jako wieczność (eschatologia). W optyce religijnej każda chwila naznaczona jest sensem istotnym z ostatecznego punktu widzenia, jako właśnie ta chciana w odwiecznym projekcie; „każda rzecz ma swój czas”, pisze Kohelet. Egzystencja ujmowana z tej perspektywy nie jest zbiorem przypadkowych momentów, ale kontinuum, w którym liczą się zarówno całość, jak i pojedyncze chwile. Dodatkowym wzmocnieniem owej religijnej strukturalizacji czasu jest fakt, iż w optyce tej nie jest on prostym stawaniem się, następowaniem po sobie chwil ujętych w odwiecznym zegarmistrzowskim projekcie mechanizmu świata (deizm). Rozstrzygający jest fakt, iż absolutnym gwarantem, a zarazem świadkiem aktualizacji czasu jest Bóg, w Nim czas nie ginie. To po pierwsze: przeszłość zostaje ocalona, utrwalona, Bóg widzi z a w s z e, w s z y s t k o i w s z ę d z i e, czas w tym sensie staje się wiecznością (utrwalony w swojej potrójnej rozciągłości na zawsze). Po wtóre; ostatecznie interpretacja owego czasu, odsłonięcie jego sensu należy do Boga (sąd). W ten oto sposób strumień czasu uzyskuje swoją strukturalizację poprzez odwieczny projekt (projekt kosmogoniczny) oraz interpretację sensu dziejów (koniec eschatologiczny). Owo projektowanie czasu, jak powiedziano, dokonało się p r z e d c z a s e m, jednakowoż w samym czasie odbywa się ono również, tym razem od strony

⁷ T. Gadacz, *Czas, wieczność, sens dziejów*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 11–12.

podmiotu religijnego; *homo religiosus* przeżywa czas jako czas darowany, a zarazem zadany do nieprzypadkowego przeżywania (w tym sensie czas jest wartością etyczną, jest moralnie nieobojętny); owe dwa projekty (odwieczny projekt Boga i aktualne projektowanie egzystencji religijnej) w idealnym z religijnego punktu widzenia założeniu powinny się ze sobą całkowicie utożsamić („Twoja wola jest moją wolą”). W ten oto sposób strukturalizacja uzyskuje optimum; czas jawi się jako odwieczne zaprojektowany (mający odwieczny sens), a zarazem jako uchwytywany w indywidualnych projektach (projektowany); przestaje być czasem nieokreślonym, przestaje być żywiołem, zaczyna być życiem konkretnej jednostki. Miarą czasu niefizykalnego jest jego sens⁸.

2. TRANSCENDENCJA

Im wyższy poziom życia religijnego, tym czas i przestrzeń zdają się tracić znaczenie. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być dosyć oczywiste: dla człowieka religijnego *t u i t e r a z*, tj. w czasie i przestrzeni, nie istnieje ostateczne zadomowienie⁹ – to po pierwsze. Po drugie zaś, pomimo iż czas jako pewna realność niematerialna wydaje się czymś bliższym temu, co duchowe¹⁰, nie jest on jednak postrzegany jako to, co ostateczne, niuwarunkowane; ostatecznym jest bowiem to, co nie podlega zmianie, a zatem jest wieczne¹¹ – taka jest ogólna konstatacja religii. Trzecią przyczyną wydaje się to, że – jak już powiedziano – żywiołem religii jest to, co duchowe, tzn. to, co rozgrywa się w duszy ludzkiej pomiędzy Bogiem a człowiekiem. To zaś, co dzieje się między Bogiem a duszą, jest w tym świecie, lecz nie jest z tego świata, jest w tym czasie, lecz nie jest tym czasem, z tego cza-

⁸ Zob. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1997, s. 17–27, 39–46; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 56–60.

⁹ Zob. G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, czas*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰ Zob. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 37–41.

¹¹ Zob. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, dz. cyt., s. 21.

s u: „Historia nie jest bezsensownym nagromadzeniem pozbawionych znaczenia faktów, lecz dramatem rozgrywającym się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dramat ten osadzony jest w czasie i obejmuje szerokie spektrum ludzkich spraw. Walka jest zaciekle: człowiek w swej zuchwałości podejmuje się kształtować bieg historii poza Bogiem i wbrew Niemu”¹². Z powyższymi ogólnymi stwierdzeniami wiąże się co najmniej trojaki sposób transcendowania czasu. Pierwszym z nich jest mit i rytuał. Mit i rytuał są ze sobą ściśle związane w zasadzie od zawsze (separacja nastąpiła stosunkowo niedawno). Jedną z podstawowych funkcji obu tych elementów religii pierwotnych jest dekonstrukcja czasu. Czas poprzez rytuał i towarzyszącą mu narrację może, a właściwie musi zostać przekroczony – taka była wiara ludzi pierwotnych. Recytacja mitu dokonywała się niejako p o z a c z a s e m, w każdym razie poza czasem doczesnym, najlepiej w miejscu odosobnionym, jej celem zaś było przeniesienie w czas *in principio*, czas mityczny, święty, w ten oto sposób czas w zwykłym znaczeniu był przekraczany, a przynajmniej symbolicznie zawieszany. Recytacja mitu domykała krąg czasu. Opowiadający o wydarzeniach fundujących nie tylko aktualizował pamięć, ale uobecniał *Czas przed czasem*. Recytujący i słuchacz przenosili się w ten sposób w czas twórczego działania Bogów ustanawiających rzeczywistość; kosmogonia była niejako reaktualizowana, gdyż „[...] mit wyrывa człowieka z jego czasu chronologicznego, «historycznego» i przenosi go – przynajmniej symbolicznie – w Wielki Czas, w niepojętą chwilę, której nie sposób zmierzyć, gdyż jest poza wszelkim początkiem i końcem. Co oznaczałoby, że mit powoduje zerwanie z Czasem i światem najbliższym i zarazem dokonuje otwarcia na Czas Wielki, Czas Święty”¹³. Za drugi *modus* transcendowania należy uznać

¹² A. J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 326.

¹³ M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 65–66; zob. tamże 83–89; R. Caillois, *Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 128–129; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 15; M. Kudelska, *Przekraczanie czasu w hinduizmie*, w: *Tajemnica czasu i religie*, red. I. Trzczińska, Kraków 2005, s. 174–191; G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, czas*, dz. cyt., s. 19; Z. Pasek, *Protestantyzm i czas*, w: *Tajemnica czasu...*,

mistykę oraz prorocstwo. Bez czasu wydaje się środowiskiem, w którym rozgrywa się to, co duchowe; rzecz jasna prawdopodobnie każde przeżycie, czy jak kto woli wydarzenie duchowe, w mniejszym lub większym stopniu naznaczone jest określonym czasem i miejscem, w istocie jednak spotkanie z tym, co boskie, dokonuje się w jakimś poza. „Opisy” szczytowych postaci życia duchowego (ekstaza, nirwana itp.) cechuje wyraźna aczasowość (utrata świadomości czasu), może nawet bardziej niż transcendowanie kategorii przestrzeni (stany mistyczne, którym towarzyszą wizje, są bowiem związane z jakąś przynajmniej alternatywną przestrzennością). Doświadczenie mistyczne jest ponadto antycypacją stanu wieczności, zazwyczaj – choć nie do końca słusznie – przeciwstawianej czasowi¹⁴. Nie musi też z konieczności chodzić o absolutne szczyty życia religijnego. Najzwyklejsza modlitwa jako relacja dialogiczna z «Ty» absolutnym, będącym poza czasem, jest istotnie wkroczeniem wieczności w czas. Modlitwa w podobnym sensie jak mit i rytuał ustanawia Wielki czas; czas spotkania z Bogiem. Chwila modlitwy, choć aktualizuje się w czasie, nie unicestwia go jednak; dokonuje się przemiana czasu, czas modlitwy nie jest bowiem zwykłym czasem. Tu niejako przy okazji manifestuje się istota samego *sacrum*, czyli tego, co wydzielone, a zarazem totalne, czas modlitwy jest czasem wyszczególnionym, ale nie wyizolowanym, odnosi się bowiem do egzystencji w każdym jej aspekcie; wszystko i wszędzie może stać się jej przedmiotem; mistyk paradoksalnie żyje w czasie i przestrzeni bardziej wyraźnie niż inni, przynajmniej w aspekcie tego, co duchowe. W aczasowości przoduje zwłaszcza mistyka Dalekiego Wschodu: „Wszystkie indyjskie techniki ascetyczne i kontemplacyjne mają ten sam cel: wyzwolić człowieka z męczarni związanych z istnieniem w Czasie. Dla myśli indyjskiej cierpienie zostało złożone w świecie i trwa w nim nadal za sprawą karmana, czasowości: to prawo kar-

dz. cyt., s. 161–162; A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, dz. cyt., s. 259; R. Panikkar, *Czas i historia w tradycji indyjskiej: Kala i karman*, w: *Czas w kulturze*, wybór i wstęp A. Zajączkowski, s. 112–114.

¹⁴ Zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 91–106.

mana nakazuje niezliczone reinkarnacje, wieczny powrót do istnienia, a co za tym idzie, do cierpienia. [...] Jedynie «spalając» do samego końca załątki przyszedłego życia, można ostatecznie wyrwać się z cyklu karmicznego i wyzwolić z Czasu”¹⁵. Osobliwą postacią życia mistycznego jest z kolei zjawisko profetyczne. Analizie tego doświadczenia może towarzyszyć pewna konsternacja; oto bowiem w „normalnej” sytuacji naoczność jest przynajmniej ontologicznie wtórna w stosunku do istnienia, w wizji prorockiej zaś widzenie poprzedza istnienie: „oto moje oczy ujrzały, co miało nastąpić; ujrzałem zanim się stało”. W zdarzeniu profetycznym czas zostaje przekroczony w tym sensie, że widzący nie podlega jak każdy inny śmiertelnik dojmującej, wiążącej w miejscu umysł oraz inne władze poznawcze sile terażniejszości, aktualna chwila nie jest absolutem, zostaje przekroczona w wizji tego (czasu), co ma nadejść. Na tym polega osobliwość czasu prorockiego; przyszłość w sposób rzeczywisty, a nie tylko symboliczny zostaje uchwycona w określonej terażniejszości podmiotu profetycznego. Pytanie brzmi zatem, jak możliwa jest manifestacja czegoś, czego jeszcze nie ma. Jak możliwa jest naoczność rzeczy przed istnieniem rzeczy. W zasadzie ostry podział na przyszłość i przeszłość w tej chwili traci znaczenie. Prorok jest niejako poza czasem (jak i poza miejscem). Z drugiej strony treść objawienia prorockiego odnosi się do konkretnego czasu i miejsca, i to nie tylko tego, który ma dopiero nadejść, lecz również do czasu i miejsca jako kontekstu objawienia i mowy prorockiej, czasu i miejsca, w którym prorok prorokuje: „Podobnie jak troska Boga Izraela – pisze Heschel – odnosi się ściśle do «tu i teraz», tak uwaga proroka zwraca się ku społecznym i politycznym kwestiom dnia codziennego. Mistyk pochłonięty jest kontemplacją nieskończoności; prorok analizuje to, co konkretne i skończone [...]. To dlatego nie wystarczy fakt, że prorok jest natchniony przez Boga; musi jeszcze posiadać wiedzę o konkretnej, co-

¹⁵ M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 89; zob. A. Pawełczyńska, *Czas człowieka*, Wrocław 1986, s. 21; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 93–94; M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, dz. cyt., s. 24, 193.

dziennej rzeczywistości”¹⁶. Trzecim sposobem przekraczania czasu jest święto. Przemiany w świecie współczesnym doprowadziły do zatrąty wyjątkowości czasu, a już w szczególności poczucia świętości święta, w każdym razie zrodziły dziwny oksymoron «świeckie święto». Zasadniczym rysem odróżniającym święto w sensie religijnym od jego świeckiego odpowiednika jest właśnie funkcja przekraczania czasu. W tzw. świeckich świętach (a każdego roku przybywa ich dziesiątki) chodzi głównie o pamięć, o aspekt, by tak rzec, memetyczny, a jest to zasadniczo utrwalanie czasu. Zaś w święcie religijnym przeciwnie – chodzi o reaktualizację poprzez przekroczenie; czas zwyczajny musi zostać opuszczony. Podczas święta człowiek religijny opuszcza czas potoczny, przewartościowaniu ulegają również przestrzeń, niektóre czynności o charakterze świeckim, a zatem codzienne, zwyczajne, w okresie bezpośrednio poprzedzającym czas świąt lub w czasie świątecznym zostają bądź całkowicie zakazane (szabat), bądź radykalnie ograniczone (post), brak ich zaniechania oznacza profanację, świętokradztwo, przywłaszczenie czasu świętego na użytek czynności codziennych. Czas świąteczny płynie niejako w odwrotnym kierunku, poprzez reaktualizację wydarzeń, w kierunku przeszłości, która jednak musi się stać aktualnością: „[...] święto stanowi otwarcie ku Wielkiemu Czasowi, chwilę, gdy ludzie porzucają stawanie się, by sięgnąć do skarbnicy wszechpotężnych, wiecznie nowych sił, jaką jest czas pierwotny. Dokonuje się to w świątyniach, kościołach, w miejscach świętych, stanowiących niejako okno na Wielki Przeszwór, ten sam, w którym działali boscypaprzodkowie [...]”¹⁷. Wielki czas to ideał, który wymaga ponownego uobecnienia. W czasie święta zostaje ukazana względność czasu potocznego, nieświętego; i to jest, zdaje się, cel główny starań, jakie w ogóle podejmuje człowiek religijny w swym zmaganiu się z czasowością własnej egzystencji; chodzi zatem nie tyle o dosłowne unice-

¹⁶ A. J. Heschel, *Prorocy*, dz. cyt., s. 590.

¹⁷ R. Caillois, *Żywioł i ład*, dz. cyt., s. 134, 128, 129, 140; zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 105–110; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 60.

stwienie czasu, byłby to – rzecz wiadoma – wysiłek daremny; chodzi raczej o relatywizację, pokazanie względności czasu jako potoczności i jednocześnie wskazanie na coś innego, obojętnie czy to inne rozumie się jako Wielki Czas (czas mityczny), czas płynący w nieskończoność czy bezczasową wieczność. Ponadto, jak zauważa Marek Szulakiewicz, całkowita negacja kategorii czasowości w religii jest nie tylko niemożliwa, ale byłaby dla samej religii drogą błędną. Widać to szczególnie dobrze w kontekście chrześcijaństwa; zwłaszcza w jego ontoteologicznej konceptualizacji, w której to czas jawił się do niedawna jako kategoria drugorzędna, by nie powiedzieć wroga myśleniu religijnemu. Na skutek pewnych procesów ideowych, zwłaszcza marginalizacji metafizyki, czas zdaje się powracać do łask, otwierając w ten sposób szansę dla zrodzenia się prawdziwie religijnego, źródłowego myślenia, opartego na słowie, a zatem na słuchaniu, bardziej niż na obrazie i kategoriach bytu, tj. widzeniu: „Czas sprzeciwia się ontologizacji i wyobrażeniu Boga i powadzi ku Bogu samego (czystego) doświadczenia religijnego, a nie ku Bogu metafizyki i filozofii: prowadzi ku nowemu doświadczeniu Boga, u którego źródle leży słowo. [...] Konceptualizacja Boga przez słowo, a nie przez Byt możliwa jest właśnie w kulturze czasu. Bez czasu nie mielibyśmy słowa”¹⁸. W zarysowanej powyżej religijnej strukturalizacji czasu oraz jego istotnym transcendowaniu zdaje się ukrywać pewna ogólna prawidłowość, by rzecz: cecha samej religii, a może i jej zasadnicza funkcja (wymagająca opisania w innym miejscu); sublimacja i przekroczenie. Dla religii bowiem wszystko winno być podniesione na najwyższy poziom swojej bytowości, lecz zarazem nic, co należy do zakresu doczesności, nie może stać się miarą dla wszystkiego; prawidłowość ta dotyczy zarówno czasu, jak i przestrzeni, i wszystkiego, czym są one wypełnione.

¹⁸ M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, dz. cyt., s. 38.

THE TIME BEYOND THE TIME

STRUCTURING AND TRAVERSING TIME IN RELIGION

SUMMARY

In the work, the question of time in the context of religion has been raised. Article discusses two main theses: religion is the primary form of structuring the time in religion; religion is primary form of traversing the time. The theses were broadened by statements: structuring the time is done by liturgical calendar, reading the sense of history, individual projecting time of own existence. Traversing time is done by myth and rituals, mystique and prophecy, celebration of holy days.

KEYWORDS

time, myth, mystique, prophecy, holy day

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002.
- Caillois R., *Żywiół i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Gadacz T., *Czas, wieczność, sens dziejów*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 11–23.
- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1998.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A. J., *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- Kudelska M., *Przekraczanie czasu w hinduizmie*, w: *Tajemnica czasu i religie*, red. I. Trzcińska, Kraków 2005, s. 174–191.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- Mitrowski G., *Kosmos, Bóg, czas*, Katowice 1993, s. 130–134.

- Panikkar R., *Czas i historia w tradycji indyjskiej: Kala i karman*, w: *Czas w kulturze*, wybór i wstęp A. Zajączkowski, s. 111–137.
- Pasek Z., *Protestantyzm i czas*, w: *Tajemnica czasu i religie*, red. I. Trzcińska, Kraków 2005, s. 161–173.
- Pawelczyńska A., *Czas człowieka*, Wrocław 1986.
- Stinissen W., *Wieczność pośrodku czasu*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1997.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Welte B., *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Warszawa 2000.