

Mirosław Kiwka

Mistyczne implikacje arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego

Wrocławski Przegląd Teologiczny 22/2, 7-20

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MIROSŁAW KIWKA*

MISTYCZNE IMPLIKACJE ARYSTOTELESOWSKIEJ KONCEPCJI MIEJSCA NATURALNEGO

Niemal od początków kształtowania się myśli filozoficznej podejmowano wiele prób wyjaśnienia zjawiska przemian obserwowanych w otaczającym człowieka świecie. Usiłowania te obejmowały różnorodność koncepcji, w których zasadnicze miejsce zajmowało wyjaśnienie fenomenu ruchu. Proponowane rozwiązania rozciągały się od absolutnego wariabilizmu u Heraklita do zanegowania wszelkiej zmiany u Eleatów. Obok ujęć skrajnych podejmowano też próby wypracowania syntezy pomiędzy tym, co w bycie jawiło się jako zmienne i niezienne (Empedokles, Anaksagoras, Demokryt). Jednym z myślicieli, który w rzeczonych kwestiach wywarł niemały wpływ na myślenie potomnych, był niewątpliwie Arystoteles. Jego prace, zebrane przez Andronikosa z Rodos w formie traktatów *Fizyka* i *O niebie*, określiły pewną wizję świata, która przetrwała aż do czasów Kopernika, Galileusza, Keplera i Newtona. Wywarła ona wpływ nie tylko na rozumienie natury przemian rzeczywistości materialnej, ale także miała pewne znaczenie dla pojmowania rzeczywistości egzystencjalnej samego człowieka. Celem niniejszego artykułu jest omówienie przykładów wykorzystania Arystotelesowskiej teorii miejsca naturalnego do przedstawienia problematyki związanej z życiem duchowym. Przykłady te na przestrzeni wieków znajdujemy w twórczości wybitnych autorów chrześcijańskich: św. Augustyna, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża. Zanim jednak omówimy fragmenty ich dzieł inspirowane myślą Arystotelesa, przedstawimy syntetyczne ujęcie poglądów Stagiryty.

* Ks. dr Mirosław Kiwka – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

1. Świat według Arystotelesa

Z pism założyciela Likejonu wylania się bardzo konsekwentna wizja świata materialnego. Dzieli się on na dwie zasadnicze sfery: podksiężycową i nadksiężycową. Świat podksiężycowy zbudowany jest z czterech elementów, których dynamiczne natury umożliwiały przechodzenie jedna w drugą. Należą do nich, zestawione już wcześniej przez Empedoklesa, cztery żywioły: ziemia, woda, powietrze i ogień. Świat nadksiężycowy natomiast ma naturę jednorodną. Zbudowany jest bowiem z jednej, niezniszczalnej i niepodlegającej zmianom substancji zwanej eterem¹. Ciała niebieskie z niej utworzone poruszały się zawsze ruchem jednostajnym po idealnie kolistych orbitach. Obszar nadksiężycowy obejmował więc: słońce, planety i tzw. sferę gwiazd stałych. W centrum zaś przestrzeni podksiężycowej znajdowała się kulista i nieruchoma ziemia, której środek był jednocześnie środkiem całego wszechświata. Właściwością świata podksiężycowego była zmienność – powstawanie i rozpad, na co wskazuje już sama wielość i różnorodność elementów strukturalnych, które wchodziły w skład każdej rzeczy i każdego ciała (zimna i sucha ziemia, zimna i wilgotna woda, gorące i wilgotne powietrze, gorący i suchy ogień)².

Ponieważ dokładne omówienie całej problematyki ruchu u Arystotelesa mija się z celem niniejszego artykułu, stąd też ograniczymy się jedynie do przedstawienia interesującego nas tu szczególnie problemu ruchu naturalnego (niewymuszonego).

Arystoteles swoje rozumienie ruchu dość ściśle powiązał z pojęciami *miejsca* i *czasu*. W księdze VI *Fizyki* czytamy: „[...] wszystko, co z natury jest zdolne do ruchu lub spoczynku, porusza się lub spoczywa w czasie, w miejscu i w sposób odpowiedni do swojej natury [...]”³. Wynika z tego, że każdy z elementów naturalnych, a w konsekwencji każda substancja z nich utworzona, ma miejsce właściwe swojej naturze. Stagiryta stwierdza: „z natury bowiem wszelkie ciało postrzegalne zmysłowo gdzieś się znajduje i istnieje właściwe każdemu ciału miejsce [...]”⁴. Miejsce to nie stanowi jedynie jakiegoś punktu topograficznego, ale jest ono także źródłem swego rodzaju „grawitacji”: „zmiana miejsca elementarnych ciał naturalnych, takich np. jak ogień, ziemia itp., wykazuje nie tylko to, że miejsce jest czymś, ale i to, że wywiera ono pewien wpływ; mia-

¹ Ponieważ eter tworzył obok czterech znanych (wody, powietrza, ziemi i ognia), piąty istotowy składnik świata, nazywano go także *quinta essentia*. Nazwa ta jednakże nie występuje w pismach Arystotelesa. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 450–451.

² Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 369.

³ ARYSTOTELES, *Fizyka*, VI, 8, (238b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 235.

⁴ Tamże, III, 5, (205a), s. 127.

nowicie każde ciało elementarne dąży do właściwego sobie miejsca, jeśli tylko nic nie stanie mu na przeszkodzie: jedno do góry, inne na dół”⁵. Przywołane tu „góra” i „dół” nie są czymś względnym, zależnym od naszego położenia, lecz czymś obiektywnym, są rodzajem determinacji naturalnych: „[...] w naturze każdy z tych kierunków jest niezależny od naszej pozycji. Do «góry» nie jest jakimś przypadkowym kierunkiem, lecz jest miejscem, ku któremu się unosi ogień i wszystko, co jest lekkie. Podobnie «na dół» nie jest również przypadkowym kierunkiem, lecz takim, do którego zdążają przedmioty ciężkie i utworzone z ziemi”⁶.

Z powyższych twierdzeń, abstrahując od ich fizykalnej akuratności, wyłania się pewien obraz świata, w którym już na poziomie elementów strukturalnych istnieją pewne kierunkowe dynamizmy, sprawiające, że wszystkie ruchy naturalne (samoistne, niewymuszone) ciał nieożywionych odbywają się po liniach prostych „w górę” lub „w dół”. Każdy z żywiołów posiada w świecie swoje własne, wyznaczone przez naturę, miejsce. Wszystko, co ziemskie, dąży do środka wszechświata (środku Ziemi). Woda dąży do stanu, w którym będzie otaczała ziemię. Powietrze wypełnia przestrzeń otaczającą sferę wody. Ogień zaś dąży do sfery księżycowej, tworząc warstwę bezpośrednio z nią sąsiadującą. Jeżeli jeden z elementów zostanie przeniesiony ze swojego naturalnego miejsca, wówczas naturalnie dąży do przywrócenia stanu pierwotnego. To jest naturalny ruch, który nie wymaga żadnej zewnętrznej przyczyny. Na przykład, w wodzie fragmenty ziemi będą tonąć, podczas gdy bąbelki powietrza będą się wznosić. W powietrzu deszcz spada w dół, a płomień kierują się ku górze.

W swojej strukturalnej budowie rzeczywistość podksiężycowa jawi się jako dynamicznie ukierunkowana w stronę swego rodzaju entropijnego spoczynku. Prawdziwą naturę tego spoczynku ujawnią dopiero analizy metafizyczne Arystotelesa, z których wynika, że dynamizm świata na wyższych poziomach istnienia, w bytach obdarzonych różnymi postaciami życia, polega na stopniowej aktualizacji potencjalności ich formy substancjalnej i znajduje spełnienie swej naturalnej celowości nie tyle w martwym bezruchu, ile raczej w całkowitej samorealizacji. Spoczynek zatem, do jakiego dąży świat Arystotelesa, nie jest więc formą entropijnego ubóstwa, lecz bogactwem doskonałości, która osiągnęła kres swego rozwoju.

Pewne elementy tej dynamicznej wizji rzeczywistości, a szczególnie koncepcja miejsca naturalnego była w różnych epokach w jakimś stopniu obecna w pismach mistyków chrześcijańskich, choć bynajmniej nie służyła tam do wyjaśniania natury świata materialnego, ale stała się jednym z elementów rozumienia świata duchowego człowieka.

⁵ ARYSTOTELES, *Fizyka*, dz. cyt., IV, 1, (208b), s. 140.

⁶ Tamże.

2. *Cor inquietum i pondus św. Augustyna*

Jeszcze za życia Arystotelesa świat kultury Greków przekroczył granice Hellady. W kolejnych stuleciach, jakie mijały od śmierci Stagiryty, swoistej re-interpretacji uległy zadawane przez stulecia pytania i udzielane od wieków odpowiedzi. Z czasem pojawiły się nowe współrzędne dla rozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. W nowej perspektywie wiary chrześcijańskiej podejmowano trud ponownego zrozumienia dawnych teorii filozoficznych, niektóre z nich przejęto, zmieniając jednakże dawne ich znaczenie.

Na niespokojnym przełomie wieków IV i V, w dość odległej od Aten Hipponie, jej świątły biskup kończył pisać swoje *Confessiones*. W ostatniej księdze tego słynnego dzieła znalazł się fragment do złudzenia przypominający znane passusy z Arystotelesowskiej *Fizyki*. Czytamy tam:

Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciężenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wypływa na wierzch. Woda włana do oliwy opada na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siłą ciężenia, dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek⁷.

Słowa te w sposób zupełnie jasny i wyraźny nawiązują do omówionego wyżej obrazu świata, w którym od fundamentu aż po szczyt wszystkim rządzi wpisana w naturę dynamiczna celowość. Kamień, płomień, woda czytelnie odsyłają do znanych z greckiej tradycji filozoficznej żywiołów świata (ziemia, woda, powietrze i ogień). Nie zmieniła się też zasada rządząca ruchem naturalnym: „każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca”. Zmienił się natomiast kontekst i perspektywa, a wraz z nimi pojawiło się nowe rozumienie. Dyskretnie zdradza je choćby ta subtelna antropomorfizacja rzeczy tego świata, które „wytrącone ze swego miejsca są niespokojne”. Choć mowa jest ciągle o odwiecznym porządku świata („gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek”), to jednak nie o martwe rzeczy tu idzie, ale o żywego człowieka i jego *cor inquietum* (niespokojne serce), poszukujące sobie tylko właściwego miejsca spoczynku. Pozycję dawnych żywiołów zajął człowiek, który jak dawne żywioły całą siłą swojej natury dąży do właściwego sobie miejsca. Miejsce to, podobnie jak to było u Arystotelesa, nie tylko jest czymś (a raczej Kimś), ale nadto „wywiera ono pewien wpływ”⁸. Stąd też św. Augustyn otwiera swoje *Wyznania* słynną inwo-

⁷ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 13, 9, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 343.

⁸ Por. ARYSTOTELES, *Fizyka*, dz. cyt., IV, 1, (208b).

kacją: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁹. Ostatecznie więc ten dynamizm tkwiący w ludzkiej duszy stanowi syntezę siły Bożej *gravitacji* i wewnętrznego dążenia człowieka, jest przedziwną wypadkową ludzkiej wolności (miłości) i Bożej łaski. Dlatego swoje odniesienie do Arystotelesowskiej *Fizyki* św. Augustyn konkluduje słynnym wyznaniem: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” (*Pondus meum amor meus eo ferer quocumque ferer*). Łacinskie *pondus* (ciężar) stało się w pewien sposób synonimem człowieka, który jak kamień swoim ciężarem, całą swoją naturą dąży do właściwego mu miejsca. Jednakże w odróżnieniu od kamienia, a także w odróżnieniu od ujęcia Arystotelesa, nie chodzi tu już o ruch czysto naturalny, czyli niewymuszony, powiedzielibyśmy – arefleksyjny. U Stagiryty ruch naturalny był kosmiczną koniecznością, u św. Augustyna taką kosmiczną koniecznością stała się miłość, jednakże nie jakakolwiek miłość, ale *ordo amoris*, czyli pewien „ład serca”¹⁰. Paradoksalnie Augustyńska konieczność kochania stanowi przedmiot wolnego wyboru, bo tylko w takim kontekście można mówić o miłości¹¹.

Arystotelesowską koncepcję „miejsca naturalnego” św. Augustyn umieszcza w nowej perspektywie ludzkiego serca, które posiada zdolność samookreślenia się wyborami swojej wolnej woli, wszak tu chodzi o miłość, a nie o *gravitację*¹². Wolna wola i dokonywane przez nią wybory umieszczają (lub nie) człowieka na drodze wiodącej do właściwego mu miejsca spoczynku i pokoju, gdzie ustaje wszelka możliwość i potrzeba ruchu-niepokoju, gdyż nie ma potrzeby dążenia dokądkolwiek, gdy osiągnęło się pełnię. Ruch naturalny w przypadku człowieka oznacza możliwość wyboru i świadomego dążenia. A ponieważ drogi tego świata zwykle bywają kręte i wyboiste, dlatego sama dobra wola nie wystarcza. Nie wystarcza też z tego powodu, że droga wiedzie poza horyzont tego świata. Naturalne miejsce człowieka jest bowiem transcendentne jak Bóg sam, dlatego św. Augustyn widzi konieczność wsparcia naturalnego dynamizmu człowieka darem łaski, tym bardziej, że to co w człowieku naturalne, po grzechu Adama przestało być w nim niezawodne i instynktownie nieomyłne. Stąd też biskup Hippony w swojej transpozycji teorii miejsca naturalnego Stagiryty nie może nie umieścić następujących stwierdzeń:

⁹ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 1,1, dz. cyt., s. 7.

¹⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 357.

¹¹ O znaczeniu miłości w mistyce św. Augustyna zob. B. MCGINN, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 371–377.

¹² Zob. J. TORCHIA, „*Pondus meum amor meus*”: *The Significance of the ‘Weight’ Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophical Writings*, „*Augustinian Studies*” XXI(1990), s. 163–176.

W darze Twoim znajdujemy spoczynek, w darze Twoim radujemy się Tobą. Ten spoczynek jest naszym miejscem. Miłość nas prowadzi na tę wyżynę, Twój dobry Duch podnosi nas, ubogie istoty, z samych progów śmierci. W dobrej woli jest dla nas pokój. [...] Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wznosimy się w górę: płoniemy i idziemy. Sercem wstępujemy na wyżynę i śpiewamy pieśń stopni. [...] W górę idziemy, ku pokojowi Jerozolimy niebiańskiej. [...] gdzie nas umieści dobra wola, abyśmy już tylko jednego pragnęli: pozostać tam na wieczność¹³.

Doktryna miejsca naturalnego, która służyła Arystotelesowi do wyjaśnienia świata materialnego, u św. Augustyna staje się narzędziem służącym do rozumienia człowieka i jego najgłębszych pragnień i dążności. Zauważamy tu zmianę jej podstawowego znaczenia – przejście z teorii tłumaczącej świat empirii w teorię wyjaśniającą dynamizm ludzkiej duszy. Miejsce naturalne Arystotelesa utożsamia się ze środkiem ziemi, a ta z kolei znajdowała się w środku wszechświata, czyli w swego rodzaju absolutnym centrum wszystkich rzeczy. U św. Augustyna naturalnym miejscem człowieka jest Bóg, który jako Stwórca stanowi ontyczne centrum wszechrzeczy. O ile Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel sytuował się w rzeczywistości niematerialnej, poza ostatnią sferą gwiazd stałych, o tyle Bóg – Stwórca św. Augustyna znajduje się w metafizycznym centrum wszystkiego, co istnieje. Dla biskupa Hippony to centrum ludzkiego świata sytuuje się w człowieczej duszy, którą już ojcowie greccy uważali za swoisty mikrokosmos. Mamy tu więc do czynienia ze bardzo oryginalną interioryzacją, antropologizacją i spirytualizacją koncepcji Stagiryty.

3. *Stein i Abgescheidenheit* Mistra Eckharta

Bernard McGinn, jeden z wybitnych, współczesnych znawców twórczości Mistra Eckharta, stwierdza w jednej ze swoich licznych publikacji, że nie ma filozofa, którego Eckhart znałby lepiej i cytował częściej niż Arystotelesa¹⁴. Już z prostej statystyki wynika, że dominikański Mistrz przytaczał słowa Stagiryty dwa razy częściej niż innych myślicieli niechrześcijańskich. Na czwartym zaś miejscu listy najczęściej cytowanych dzieł Arystotelesa znajduje się szczególnie nas interesująca *Fizyka*¹⁵. Natomiast spośród myślicieli chrześcijańskich najczęściej przywoływanym autorytetem, jak należało się tego spodziewać, jest św. Augustyn¹⁶. Już z powyższych informacji można wnioskować, że w dziełach Eckharta możemy znaleźć wiele odniesień do interesującej nas w niniejszym artykule kwestii.

¹³ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 13, 9, dz. cyt., s. 343.

¹⁴ B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001, s. 168.

¹⁵ Tamże, s. 268–269, przypis 26.

¹⁶ Tamże, s. 174.

W *Kazaniu 60*, gdzie Mistrz Eckhart komentuje werset z Mądrości Syracha: *In omnibus requiem quaesivi* (Syr 24, 11), mowa jest o Bogu jako miejscu spoczynku. Podejmując temat Boga spoczywającego w duszy i duszy dążącej do swego spoczynku w Bogu, dominikański mistyk nawiązuje bardzo wyraźnie do Augustyńskiej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego. Swoje kazanie kończy słowami, które łączą w jedno Arystotelesowską *Fizykę* i Augustyńskie *Wyznania*:

[...] wszystkie stworzenia, wiedzione wrodzonym instynktem, szukają spoczynku, bez względu na to, czy są one tego świadome, czy nie; poświadczają to swoim działaniem. Kamień, dopóki się nie znajdzie na ziemi, będzie stale wykazywał skłonność do spadania na nią, ogień natomiast dąży ku górze – i tak każde stworzenie poszukuje swego naturalnego miejsca, a w ten sposób dowodzi swego podobieństwa do Bożego spoczynku, które on zaszczylił im wszystkim. Niech nam Bóg dopomoże szukać i w Nim znaleźć podobieństwo Boskiego spoczynku. Amen¹⁷.

Wprowadzona przez chrześcijaństwo do antycznego rozumienia świata kategoria *Stwórcy* i *stworzenia* oraz, mająca szczególne znaczenie w przypadku człowieka, biblijna koncepcja *imago Dei* stały się ostatecznym uzasadnieniem wewnętrznego dynamizmu świata tak rzeczy, jak i osób. Dynamizm ów zakorzeniony w naturze bytów wyraża się między innymi w poszukiwaniu drogi powrotu do Praźródła wszelkiego istnienia. Widać to doskonale w przytoczonym wyżej fragmencie, w którym poszukiwanie „spoczynku-pełni” staje się powszechnym prawem bytu. Człowiek, postrzegany przez pryzmat swego niespokojnego serca, jawi się w tym kontekście jako element kosmicznego ładu, w którym wszystko, co istnieje, dąży do odpowiadającego swojej naturze miejsca spoczynku, będącego jednocześnie miejscem ostatecznej pełni.

W innym dziele Mistrza Eckharta, w poświęconej poszukiwaniu sensu cierpienia *Księdze boskich pocieszeń*, znajdujemy przykład ruchu naturalnego kamienia w nieco innym, niż wyżej omówione zastosowaniu:

Jego działaniem zewnętrznym jest spadanie – tak długo, dopóki się nie znajdzie na ziemi. Działanie to może ulec zahamowaniu, również kamień nie zawsze spada i nie bez przerwy. Właściwe mu jest jednak inne jeszcze działanie, bardziej wewnętrzne, a mianowicie sama skłonność do opadania. Jest ona mu wrodzona i nie może go jej pozbawić Bóg ani żadne stworzenie. Tego działania kamień dokonuje nieprzerwanie dniem i nocą. I gdyby nawet tysiąc lat leżał gdzieś wysoko, tę skłonność do opadania zachowałby w tym samym stopniu, w jakim ją miał pierwszego dnia¹⁸.

¹⁷ MISTRZ ECKHART, *Kazanie 60. In omnibus requiem quaesivi*, w: TENŻE, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 357.

¹⁸ MISTRZ ECKHART, *Księga boskich pocieszeń*, w: TENŻE, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 105–106.

Przykład ten, obrazując niezbywalność wpisanych w naturę tendencji, służy w tym fragmencie do zilustrowania tego, co stanowi istotę cnoty moralnej, a mianowicie „dążenie i skłonność do każdego dobra oraz unikanie i sprzeciw wobec wszystkiego, co złe i niepodobne dobru oraz Bogu”¹⁹. Cnota, czyli sprawność moralna wypracowana przez powtarzanie tych samych aktów, wytworza w człowieku coś na kształt drugiej natury, z czasem przybierając kształt tendencji naturalnej, czyli stałej wewnętrznej dyspozycji, w tym szczególnym przypadku do „cierpienia dla sprawiedliwości”.

Nieco dalej, w tym samym traktacie, raz jeszcze Mistrz Eckhart posługuje się przykładem kamienia dla zilustrowania niezmiennego gotowości do przyjmowania i znoszenia cierpienia: „Wyżej napisałem, że kamień nie traci swojego ciężaru, choć widać, że nie leży na ziemi; cała jego ciężkość doskonale się realizuje w tym, że dąży ku dołowi i gotów jest spaść na ziemię. Podobnie, jak wyżej napisałem, człowiek dobry już teraz, w niebie i na ziemi uczynił wszystko to, co chciał uczynić, i w tym także upodobnia się do Boga”²⁰.

Mistyczną myśl Mistrza Eckharta często określa się mianem mistyki „odosobnienia” lub „odcięcia”. W swoich kazaniach i traktatach dominikański misticzka mówił często o potrzebie separacji od wszelkiego ziemskiego przywiązania, po to by osiągnąć wolność pozwalającą na znalezienie Boga i zjednoczenie się z Nim. Odosobnienie (*Abgescheidenheit*), w ujęciu Eckharta, jest procesem dość złożonym, który można opisywać w perspektywie metafizycznej, etycznej i mistycznej²¹. Uzasadniając jego potrzebę, a nawet nagłą konieczność, Mistrz podaje wiele ważkich argumentów. Między innymi w traktacie zatytułowanym *O odosobnieniu*²² odwołuje się do koncepcji miejsca naturalnego. Czyni to w następujący sposób: „Ze zaś odosobnienie przymusza Boga do mnie, wynika to stąd, że każda rzecz pragnie się znaleźć na swoim, z natury sobie właściwym miejscu. Właściwym zaś i naturalnym miejscem Boga są jedność i czystość – tych zaś miejscem jest odosobnienie. Dlatego Bóg musi się oddać sercu odosobnionemu”²³.

Jak łatwo zauważyć, mamy tu do czynienia ze swoistą inwersją znaczeń. Mistrz Eckhart odwraca kierunek myślenia: to już nie tyle kamień-człowiek dąży do miejsca swego spoczynku, ale to raczej miejsce spoczynku, czyli Bóg, przyciągane „podobieństwem” natury, dąży niejako do wchłonięcia w swoją przestrzeń kamienia, czyli człowieka o „odosobnionym sercu”.

Jak widać, w twórczości Mistrza Eckharta znajdujemy wiele przykładów różnych zastosowań Arystotelesowskich rozumowań i obrazów. Podobnie jak u św. Augustyna, wszystkie one odnoszą się do życia duchowego człowieka.

¹⁹ MISTRZ ECKHART, *Księga boskich pocieszeń*, dz.cyt.

²⁰ Tamże, s. 120.

²¹ Por. B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart...*, dz. cyt., s. 131–147.

²² Wprawdzie autorstwo Eckharta jest współcześnie częstokroć kwestionowane, nie zmienia to jednak faktu, że jego treść dobrze oddaje zapatrywania mistrza dominikańskiego.

²³ MISTRZ ECKHART, *O odosobnieniu*, w: TENŻE, *Traktaty*, dz. cyt., s. 154.

4. *Amor i Piedra św. Jana od Krzyża*

„Miłość jest celem duszy” – to lakoniczne stwierdzenie zanotowane na marginesie jednego z rękopisów *Pieśni duchowej*²⁴ wyznacza zasadniczy kierunek realizacji człowieczeństwa proponowany przez św. Jana od Krzyża. Człowiek bowiem odkrywa siebie jako rzeczywistość otwartą, dlatego w otaczającym go świecie poszukuje sobie tylko właściwych dróg rozwoju, na których mógłby aktualizować tkwiące w nim potencjalności. By istnieć, musi przekraczać siebie, odkrywać i wchodzić w świat innych ludzi, uczestniczyć w dobru i czynić je swoim, innymi słowy – musi kochać. Właśnie zdolność kochania uruchamia cały skomplikowany dynamizm, którego istnienia i siły bez miłości i poza miłością człowiek nie byłby nigdy świadomy.

Interpretując swoje własne doświadczenie mistyczne, św. Jan od Krzyża odkrywa w najgłębszych pokładach osobowej struktury zasadniczą otwartość i ukierunkowanie ludzkiego ducha ku osobowej Transcendencji²⁵. Człowiek nosi wpisane w swoją naturę fundamentalne wezwanie do pełni, które realizuje się jedynie przez zjednoczenie z Bogiem w miłości. To wezwanie stanowi decydujący element rozumienia człowieka, a jego realizacja jest warunkiem osobowego spełnienia. „Przecież dla tej miłości zostaliśmy stworzeni” – napisze hiszpański mistyk w *Pieśni duchowej*²⁶. Miłość zatem jawi się jako cel i wiodący dynamizm ludzkiej egzystencji. „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości. Naucz się kochać tak, jak Bóg chce być kochany i zapomnij o sobie”²⁷ – to zdanie można określić mianem programowego. „Dojść do boskiego światła, do możliwie najdoskonalszego w tym życiu zjednoczenia miłości z Bogiem”²⁸ – to szczyt, ku któremu mistyk z Fontiveros orientuje kroki człowieka, poszukującego ostatecznego spełnienia. Duchowe zjednoczenie z Bogiem w miłości jest bowiem „najwznioślejszym i najwyższym stanem, jaki można osiągnąć w tym życiu”²⁹.

Ta właśnie perspektywa miłości łączy ostatecznie św. Augustyna, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża oraz wielu innych pisarzy, twórców i mistyków chrześcijańskich. Stanowi ona punkt wyjścia i cel wszelkich rozważań o sensie

²⁴ Por. A. BALDEON-SANTIAGO, *El camino de la cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual*, „Monte Carmelo”, 97(1989), s. 17.

²⁵ Por. M. KIWKA, *Podstawy relacji człowiek – Bóg w myśli św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1998, nr 2, s. 123–132; TENŻE, *Teomorficzny charakter bytu ludzkiego w myśli św. Jana od Krzyża*, w: *Służcie Panu z weselem. Księga jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, red. I. DEC, Wrocław 2000, s. 454–478.

²⁶ P 29,3. Cytując dzieła św. Jana od Krzyża, stosować będziemy następujące skróty: D – *Droga na Górę Karmel*; N – *Noc ciemna*; P – *Pieśń duchowa*; Ż – *Żywy płomień miłości*. Oporujemy się na tłumaczeniu B. Smyraka: *ŚW. JAN OD KRZYŻA, Dzieła*, Kraków 1986.

²⁷ S I, 59.

²⁸ D Prolog 1.

²⁹ D II 7, 11.

ludzkiej egzystencji, jest także punktem wyjścia i celem procesu duchowego rozwoju człowieka. W pismach św. Jana od Krzyża³⁰ Arystotelesowa teoria miejsca naturalnego stanowi jedynie egzemplifikację nie tyle powszechnej siły ciężenia, nazywanej od czasu I. Newtona grawitacją, ile właśnie, o wiele istotniejszego dla człowieka, przyciągania Miłości, znajdującej się w centrum świata osób i rzeczy, a także w najgłębszym centrum człowieczego ducha. Zanim hiszpański mistyk napisze w *Żywym płomieniu miłości*, że „centrum duszy jest Bóg”³¹, to nieco wcześniej, nawiązując do rozumowania Arystotelesa, powie:

Najgłębszym środkiem jakiejś rzeczy jest to, do czego najbardziej ciąży jej byt, skłonności, siła działania i ruchu, z czego nie może już wyjść; podobnie jak ogień czy kamień, które mają naturalną dążność czy siłę ciężenia do osiągnięcia swojej sfery, od jakiej nie mogą się odchylić, ani przestać w niej istnieć, chyba na skutek jakiegoś gwałtownego przeciwdziałania. Według tego określenia mówimy, że np. kamień, gdy jest w ziemi, choćby nie był w najgłębszym jej punkcie, znajduje się – w pewien sposób – w swym środku, gdyż jest w obrębie swego właściwego dążenia. Lecz nie mówimy jeszcze, że jest już w najgłębszym środku swego dążenia, jakim jest sam środek ziemi; zawsze jeszcze ma siłę i skłonności spadania i dążenia do tego ostatecznego centrum, jeśli się usunie przed nim przeszkody. Gdy zaś dojdzie już do takiego miejsca, gdzie nie ma więcej siły ni skłonności do dalszego ruchu, mówimy, że jest w najgłębszym swym środku³².

Z powyższego fragmentu wyłania się obraz ludzkiej egzystencji, widzianej w perspektywie nieustannego, świadomego lub znacznie częściej instynktownego dążenia do miejsca spoczynku, w którym osiąga ona kres swego rozwoju. Miejsce to nie jest jakimś bliżej nieokreślonym punktem, ale miejscem spotkania i zjednoczenia z osobowym Bogiem. Osiągnięcie tego stanu wywołuje w człowieku poczucie egzystencjalnej pełni. W następujących wersetach wyjętych z *Żywego płomienia miłości* pobrzmiewa echo słów św. Augustyna o „niepokojnym sercu” człowieka:

Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi

³⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że św. Jan od Krzyża jako młody człowiek przeszedł bardzo gruntowną formację intelektualną. Najpierw przez cztery lata (1559–1563) był uczniem jezuickiego kolegium w Medina del Campo, a następnie już jako karmelita (jeszcze trzewiczkowy) o imieniu Juan de Santo Matía w latach 1564–1568 był studentem słynnego Uniwersytetu w Salamance. Por. CRISOGONO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid 1991, s. 25–66.

³¹ *Ż* 1, 12.

³² *Ż* 1, 11.

siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga. Jeśli zaś nie doszła jeszcze do tego stopnia, jak bywa w życiu ziemskim, kiedy jeszcze nie można osiągać Boga podług wszystkich sił swoich, to chociaż jest w swym środku, czyli w Bogu przez łaskę i Jego udzielanie się jej, to jednak czując jeszcze siły i pociąg do dalszego dążenia – nie jest zadowolona³³.

Mamy tu kolejny przykład swoistej interioryzacji i antropocentryzmu koncepcji, która w Arystotelesowskiej *Fizyce* odnosi się do materialnego kosmosu. Gdy jeszcze dodamy, że „miłość jest skłonnością duszy i władzą i siłą pociągającą do Boga, gdyż przez miłość łączy się dusza z Bogiem”³⁴, będziemy mieli pełny obraz mistycznego przeniesienia znaczeń: z żywiołów świata na ludzkie serce-duszę, z naturalnej siły ciężenia na miłość, z miejsca naturalnego (kosmicznego centrum) na Boga.

Droga do najgłębszego centrum osobowości jest nie tylko drogą do spotkania ze sobą samym, ale nade wszystko procesem wiodącym do odnalezienia Boga. Proces ów ma kształt i dynamikę miłości, jaka rozwija się, dojrzewa i osiąga swą pełnię w ludzkiej duszy. W tym miłosnym itinerarium dialektyka nieobecności i pragnienia tworzy momenty najwyższej ekspresji i największego napięcia emocjonalnego. Tam najlepiej widać, czym jest to, co św. Jan od Krzyża określa mianem „miłości niecierpliwiej”, która „nie daje najmniejszego spoczynku i wytchnienia, wzmaga wciąż pragnienie, dopóki nie znajdzie pełnego ukojenia”³⁵, bo „im większa jest miłość, tym większa jest gwałtowność tęsknoty za posiadaniem Boga, którego oczekuje z największą żądzą”³⁶. Literackie obrazy, wyrażające ten specyficzny stan ludzkiej duszy są pełne życia. Tu właśnie znajdujemy dwa fragmenty, w których spotykamy znany nam motyw teorii miejsca naturalnego. Kamień, energicznie opadający ku centrum grawitacji, służy w *Pieśni duchowej* jako ilustracja pasywnej dynamiki miłości³⁷:

W tym okresie dusza czuje coraz większą gwałtowność w zbliżaniu się do Boga, jak kamień w miarę zbliżania się do środka przyciągania³⁸.

I dalej:

[...] nieobecności Umiłowanego, które dusza odczuwa w stanie zaręczyn duchowych, sprawiają jej wielki ból, czasem tak wielki, że nie ma cierpienia,

³³ Ż 1, 12.

³⁴ Ż 1, 13.

³⁵ P 9, 2.

³⁶ Ż 3, 22.

³⁷ Por. M. KIWKI, *Pasja miłości według św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2001, nr 2, s. 95–108.

³⁸ P 12, 1.

które by się mogło z nim porównać. Dzieje się to dlatego, ponieważ miłość, jaką dusza płonie ku Bogu w tym czasie, jest wielka i gorąca, a tym samym nieobecność Umiłowanego sprawia jej bardzo bolesne i głębokie cierpienia. Dołącza się do tego zmartwienia wielkie uprzykrzenie, jakie jej zadaje w tym czasie każde zajęcie się czy obcowanie ze stworzeniami. Będąc bowiem przejęta gwałtownym, bezmiernym pragnieniem połączenia się z Bogiem, odczuwa każde zajęcie jako bardzo ciężkie i przykre; podobnie i kamień gdy spada z gwałtownym pędem na ziemię, a spotyka na swej drodze jakąś przeszkodę, usiłującą go zatrzymać w pustej przestrzeni, zderza się z nią z całą gwałtownością³⁹.

Zakończenie

Intelektualny dorobek dwudziestu wieków chrześcijaństwa nie zawsze i niekoniecznie musi się wyrażać w wypracowaniu oryginalnych koncepcji i nowych teorii. Jego niepowtarzalność polega bardzo często na wypracowaniu niespotykanych dotychczas perspektyw i znaczeń, w jakich zaczęto postrzegać dawne rozumienie świata. Arystotelesowska teoria miejsca naturalnego jest tego dobrym przykładem. Przez wiele wieków była ona obowiązującym rozumieniem świata materialnego. Odnosiła się do zagadnień, które stanowią dziś przedmiot filozofii przyrody i nauk empirycznych. Niezależnie od swego pierwotnego znaczenia, została ona wykorzystana także w funkcji eksplikatywnej do przedstawiania różnych aspektów duchowego życia człowieka. Widać to szczególnie we fragmentach starożytnych *Wyznań* św. Augustyna, średniowiecznych dzieł Mistra Eckharta i powstałych w epoce renesansu pism św. Jana od Krzyża.

Wobec postępu nauk przyrodniczych i dokonanych odkryć zmieniło się dziś w sposób zasadniczy nasze rozumienie świata, stąd też kosmologiczne poglądy Arystotelesa straciły na znaczeniu i mają współcześnie wartość jedynie historyczną. Jednakże zastosowane jako przykłady w pismach mistyków chrześcijańskich, nieoczekiwanie zyskały nową warstwę znaczeniową w obszarze mistycznych principiów antropologii chrześcijańskiej, gdzie mogą cieszyć się przywilejem ponadczasowości. Stąd też wydaje się ze wszech miar pożyteczne poznawanie ich treści zarówno w warstwie źródłowej, jak i konkretnych zastosowaniach.

Słowa kluczowe: Arystoteles, teoria miejsca naturalnego, św. Augustyn, Mistrz Eckhart, św. Jan od Krzyża, mistyka, życie duchowe.

³⁹ P 17, 1.

Mystical Implications of Aristotelian Theory of Natural Place

Summary

The principal object of this paper is to depict a basic outline of the Aristotelian theory of natural place and to analyze its little known adaptations to express mystical thoughts of chosen Christians authors in different periods of history. To achieve a determined purpose in such a way, first there were presented principal assumptions of Aristotelian model of cosmos and in this context fundamental statements of the theory of natural place were sketched. Next there were discussed selected fragments of the writings of Christian authors containing the adaptations of Aristotelian view. There were analyzed fragments of the following texts: *Confessions* of St. Augustin, sermons and treatises of Meister Eckhart and works of St. John of the Cross. In the analyzed fragments Aristotle's theory was adopted in a metaphorical sense to express and explain the spiritual realities of human life in its most fundamental perspective of the union with God. On the grounds of Christian mystical thought Aristotelian model of the world was used by several authors as exemplifications of many different aspects of a mystical process.

Key Words: Aristotle, natural place, St. Augustine, Meister Eckhart, St. John of the Cross, mysticism, spiritual life.

