

Adam Aduszkiewicz

Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 21/1, 9-22

1985

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ADAM ADUSZKIEWICZ

PIĘKNO I MIŁOŚĆ W MYŚLI FILOZOFICZNEJ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Piękno i dobro. 2. Postrzeganie piękna. 3. Idea bytu i piękno. 4. Poziomy miłości a postrzeganie piękna. 5. Piękno i cel. 6. Piękno i dzieła sztuki.

Jak często podkreślano, zagadnienie pojęć transcendentálnych stanowi jeden z najciekawszych i najpoważniejszych problemów w myśli filozoficznej św. Tomasz. Pośród zaś pojęć tych największe kontrowersje budzi pojęcie piękna, którego nie ma w znanym fragmencie pierwszego artykułu, pierwszej kwestii *De Veritate*, gdzie Tomasz wyjaśnia podstawowe znaczenia i układ tych pojęć.

Celem niniejszych rozważań nie jest dokładne wyjaśnienie tego, czym są transcendentalia, tego w ramach krótkiego artykułu wykonać po prostu nie można, ani nawet nie chodzi tu o dokładne zbadanie rozumienia piękna, jakie wylania się z tekstów Tomasza. Mają one jedynie wskazać na te miejsca w tekstach, które przekonują, że jednak piękno należy do transcendentaliów i zaproponować pewien kierunek interpretacji, który być może kiedyś, po przeprowadzeniu dokładniejszych studiów, warto będzie podjąć i rozwinąć.

Św. Tomasz nie pozostawił osobnego tekstu poświęconego zagadnieniu piękna. Znajdujemy jedynie rozproszone w różnych dziełach uwagi, z których najważniejsze pochodzą z *Komentarza do traktatu o Imionach Bożych* i z *Sumy Teologii*. W tej ostatniej św. Tomasz rozważa problem piękna w następujących artykułach (przypisujemy im tytuły, by zobrazować, w jak różnorodną problematykę rozważania te są uwikłane): I.q.5 a.4: Czy dobro ma znaczenie przyczyny celowej; I.q.39 a.8: Czy słusznie święci Doktorowie przypisują osobie cechy istotowe; I—II q.27 a.1: Czy dobro jest jedyną przyczyną miłości; II—II q.116 a.2: Czy kłótność jest cięższym grzechem

niż pochlebstwo; II — II q. 145 a.2: Czy szlachetność jest tym samym co piękność; II — II q. 180 s. 2: Czy cnoty moralne należą do życia kontemplatywnego.

1. PIĘKNO I DOBRO

Już pierwszy z wymienionych tu tekstów wskazuje na to, że należy uważać piękno za jedno z pojęć transcendentálnych: „Piękno i dobro są, co do podmiotu, tym samym, gdyż oba znajdują oparcie w tym samym, a mianowicie w formie — dlatego właśnie dobro sławione jest jako piękne. Różnią się natomiast pojęciowo. Dobro bowiem odnosi się do dążenia, gdyż dobro jest tym, do czego wszyscy dążą i dlatego ma ono naturę celu, bo dążenie jest jakgdyby ruchem do swego celu. Piękno zaś odpowiada władzy poznawczej, albowiem pięknym nazywamy to, co cieszy oko. Dlatego piękno polega na właściwej proporcji, bo zmysł znajduje upodobanie w rzeczach o dobrej proporcji jako w sobie podobnych. W zmyśle bowiem, jak w każdej władzy poznawczej, jest pewna rozumność. Ponieważ więc poznanie dokonuje się przez upodobanie, a to odpowiada formie, piękno w sensie ścisłym mieści się w pojęciu przyczyny formalnej”¹. Piękno różni się więc jedynie pojęciowo od dobra, które Tomasz omawia w *De Veritate* wraz z innymi transcendentálniami. Zastanawiając się tam nad tym, czy prawda jest zamienna z bytem, Tomasz powiada, że są takie pojęcia, które nie wskazują na jakąś naturę dodaną do bytu, tak jak do rodzaju dodawany jest wyróżnik gatunkowy, ani jak dodawana jest przypadłość, gdyż każda natura z istoty swej jest bytem, ale wyrażają sposób właściwy samemu bytowi, którego wszelako nazwa „byt” nie wyraża².

Pojęcia te dzielą się na dwie grupy: jedne wyrażają jakiś szczególny typ bytu, jak substancja, inne dotyczą wszelkiego bytu i również mogą być ujmowane dwojako: albo bowiem dotyczą każdego bytu w nim samym, albo w przyporządkowaniu do czegoś innego.

Otóż właśnie pośród należących do drugiej grupy Tomasz wyróżnia takie, które wskazują na odróżnienie jednego bytu od drugiego i takie, które wskazują na odpowiedniość (*convenientia*), one też będą przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania. O odpowiedności wzajemnie obejmującej wszystkie byty, można mówić tylko wtedy, gdy przyjmie się,

¹ I, q.5, a.4, ad 1.

² *De Veritate* q.1, a.1, c.

że istnieje byt, który może wchodzić w taką zależność ze wszystkimi innymi. Za Arystotelesem Tomasz wskazuje na duszę jako tę, która w pewien sposób jest wszystkim (*quodammodo est omnia*).

W duszy znajduje się władza poznawcza i dążeńiowa (*appetitus*). Odpowiedność bytu i dążenia wyraża więc nazwa „dobro”, jak bowiem czytamy na początku *Etyki*: dobro jest tym, do czego wszyscy dążą. Odpowiedniość bytu i intelektu wyraża natomiast „prawda”.

Rozwinięcie tego podstawowego wykładu znajdujemy w artykule pierwszym kwestii 21. Tomasz powiada tam, że skoro — jak twierdzi Awicenna — byt jest tym, co umysł najpierw ujmuje pojęciowo, wszystkie pojęcia transcendentálne powinny być synonimami bytu. Nie można tego jednak powiedzieć o dobru, gdyż przynajmniej myślnie dodaje ono coś do bytu. O tym, co myślne, można zaś mówić dwojako: albo jako o negacji, jak w przypadku jedności, która wskazuje na niepodzielność, albo pozytywnie jak w przypadku prawdy i dobra.

Przykładem relacji myślniej jest stosunek przedmiotu do wiedzy o nim. Wiedza bowiem jest zależna od swego przedmiotu, ale przedmiot nie jest zależny od wiedzy. Relacja wiedzy do przedmiotu jest więc realna, ale nie relacja przedmiotu do wiedzy. Ujmowane w tej perspektywie prawda i dobro dodają niejako do bytu, niejako mówią o nim, że jest on czymś doskonałym. Byt mianowicie doskonalili intelekt, gdyż doskonałością intelektu jest rozumienie bytu, i z tego względu nazywamy byt prawdziwym. O ile natomiast doskonalili inny byt ze względu na swoje istnienie, nazywamy go dobrem. Jak pisze Edith Stein: „Byt, o ile jest przeznaczony do udzielania doskonałości innemu bytowi, nazywa się dobrem”³.

Nie możemy tu przeprowadzić dokładnej analizy obu tych pojęć. Dla dalszych rozważań przydatne będzie przytoczenie kilku uwag Edith Stein. Pisze ona mianowicie: „Gdy przypatrujemy się powiązaniom bycia i bycia dobrym (*Gutsein*), to ten sens określa się jako formalny sens tego, co doskonałe albo udoskonalające. Lecz już naturalne (przedfilozoficzne) językowe rozumienie słowa „dobry” przypisuje mu (podobnie jak słowu „prawdziwy”) znaczenie treściowe: sens, w którego rozumieniu duch może spocząć. „Dobrem” jest to, w czym dążenie znajduje swoje wypełnienie. (...) Dążenie i dobro (*Gut-*

³ Edith Stein, *Z dociekań nad bytem skończonym i bytem wiecznym*, tł. Janina Immakulata Adamska OVD, W: *W kierunku Boga*, praca zbiorowa, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982, 251.

heit) — tak samo poznanie i prawda — są co do znaczenia nie do pojęcia jedno bez drugiego; należą do siebie nierozdzielnie i żadne drugiego nie poprzedza. Prawda istnieje tylko tam, gdzie poznający umysł jest w zgodzie z bytem, a dobro w tym, co skończone jedynie tam, gdzie potrzeba znajduje swój cel”⁴. Dodajmy jeszcze, że „w poznaniu rozum dochodzi do swojej bytowej pełni: byt, który mu do tego pomaga, daje mu doskonałość; jest więc, o ile jest prawdziwy, także dobry — wprowadzie nie po prostu, lecz w tym zupełnie określonym względzie. (...) I odwrotnie, musimy też powiedzieć, że dobro jako takie (byt o ile jest dobry) musi być także prawdziwe, o ile jest poznane jako dobro”⁵. Przede wszystkim jednak transcendentalia zakorzenione są w samym bycie i wyrażają jego szczególne właściwości. Prawda więc wskazuje na przyporządkowanie bytu do ducha. „W szczególny jednak sposób przynależy ono do bycia (*Sein*). — Być jawnym, być przyporządkowanym, w tym zawiera się samo bycie. Nie należy tu dopatrywać się jakiegoś specjalnego rodzaju bycia, gdyż jest to własność przynależna samemu byciu. Być to (choć nie wyczerpuje to pełnego jego sensu) być jawnym dla ducha”⁶.

Jawność bytu z jednej strony, a z drugiej zgodność z bytem poznającego umysłu i osiągnięcie celu przez dążenie, stanowi najogólniejsze wyjaśnienie tego, co należy rozumieć przez transcendentale pojęcia prawdy i dobra. Z wyjaśnień tych wcale jednak nie wynika, że dane są one wprost ludzkiej duszy. Jak pisze Wł. Stróżewski, „klasyczna definicja [prawdy], (przyp. mój A.A.) mówi, że polega ona na zgodności myśli z rzeczą. Definicja ta zakłada więc, że istnieje myśl i istnieje rzecz. Na pytanie: dlaczego prawda? — odpowiadamy więc, że domaga się jej, wyznacza ją sama struktura najszerszej pojętej rzeczywistości, która niejako rozpada się na dwie różne dziedziny: myśli i rzeczy. (...) Różność „myśli” i „świata” (...) jest nam dana jako fakt. A na tle tego faktu jako coś równie bezpośrednio, pojawia się dla nas zadanie uchwycenia istoty stosunku między owymi dziedzinami. Prawda jest zadaniem, jest ad-aequatio, czymś do (*ad*) uzgodnienia, nie jest zgodnością, czy równością (*aequalitas*) uchwytłą wprost”⁷.

⁴ Edith Stein, dz. cyt., 252.

⁵ Tamże, 248.

⁶ Tamże, 239.

⁷ Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, 122.

2. POSTRZEGANIE PIĘKNA

W obszarze tej właśnie problematyki należy widzieć zagadnienie piękna. Postrzeżenie piękna i samo piękno nie są więc zrozumiałe bez siebie. Piękno zakorzenione jest w strukturze bytu i wskazuje na jakąś swoistą odpowiedniość bytu i duszy. Także spostrzeżenie piękna oznacza osiągnięcie, odmiennej niż pozostałe, zgodności między bytem a duszą. Odwołajmy się zresztą do samego Tomasza: „Piękno i dobro są tym samym, różnią się jednak co do pojęcia. Skoro bowiem dobro jest tym, czego wszyscy pragną, do istoty dobra należy, by dążenie znajdowało w nim spoczynek. Natomiast do istoty piękna należy to, że pożądanie znajduje spoczynek w oglądaniu go czyli poznaniu, stąd piękno dostrzegają te zmysły, które mają największe znaczenie dla poznania, a mianowicie wzrok i słuch służące rozumowi; mówimy bowiem o pięknych widokach i pięknych dźwiękach. Natomiast w odniesieniu do przedmiotów innych zmysłów nie używamy nazwy piękna, nie mówimy bowiem o pięknych smakach lub zapachach. Stąd wniosek, że piękno dodaje do dobra pewne przyporządkowanie do władzy poznawczej tak, że dobrem nazywa się to, co bezwzględnie odpowiada woli, pięknem zaś to, czego samo ujęcie poznawcze podoba się”⁸.

Postrzeżenie piękna nie jest zresztą tylko sprawą zmysłów. Jak powiada Tomasz, „Każdy człowiek kocha piękno: ludzie cielesni kochają piękno cielesne, uduchowieni — piękno duchowe”⁹. Zarówno więc duchowo, jak i cielesnie człowiek może cieszyć się pięknem. Dzieje się tak wówczas, gdy pożądanie znajduje spoczynek nie w samym przedmiocie, ale w jego ujęciu poznawczym. Piękno przecież, to właśnie przedmiot dążenia — dobro, ujęte poznawczo. Skoro jednak pożądaniu odpowiada dobro, a intelektowi prawda, wypada spytać się o to, co takiego szczególnego zachodzi jeszcze pomiędzy bytem, a duszą, że aby opisać to, trzeba przyjąć pojęcie piękna?

Jak pisze Tomasz, „piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia czyli doskonałość, to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś blask — dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę nazywane są

⁸ I—II, q.27, a.1, ad 3.

⁹ In Ps. 15.5. Podaję za: Władysław Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1962, 301.

pięknymi". Piękno można przypisać drugiej Osobie Trójcy: „Ze względu na pierwsze jest więc podobne do Syna, o ile Syn ma w sobie prawdziwie doskonale naturę Ojca (...) Ze względu na drugie, o ile Syn jest wyraźnym wyobrażeniem Ojca. Stąd widzimy, że wyobrażenie nazywamy pięknem, jeśli przedstawia doskonale rzecz, nawet brzydką (...). Jeśli idzie natomiast o trzecie odpowiada Synowi, o ile jest Słowem, które jest światłem i blaskiem intelektu — jak mówi Damascenczyk”¹⁰. Dusza ujmuje więc piękno, gdy postrzega pełnię (*integritas*), harmonię (*proportio*) i blask (*claritas*) bytu. Te trzy momenty tworzą ujęcie piękna. Podłoże mają jednak w samym bycie. Piękno jako pojęcie transcendentalne wyraża również jakiś sposób bytu, którego nie wyraża sama nazwa „byt”. Jak pisze Edith Stein, „piękno ma podłoże w strukturze bytu jako takiego i jego odrębny sens polega na możliwości przeżytego związku ducha z bytem; związku opartego na strukturze bytu”¹¹. Nie możemy tu przeprowadzić dokładnej analizy tego zapodmiotowania. Odwołajmy się więc raz jeszcze do tekstu Edith Stein: „Doskonały jest byt — pisze ona — który jest całkowicie tym, czym być powinien, gdy mu niczego nie brak i gdy osiągnął najwyższy, właściwy mu stopień bytowania. Ta doskonałość oznacza zgodność bytu z ideą Boga, która jest jego praobrazem (tj. prawdą istotową) — i jednocześnie zgodność z Boską wolą (tj. istotowe Dobro). To, co jest doskonale — jest prawdziwe, dobre i piękne. W zasadzie w doskonałości zawiera się już także to, że byt posiada właściwą miarę: że jak całość jest w posiadaniu przynależnego mu (stopnia) bytowania, a wszystkie jego części pozostają we właściwym do siebie stosunku (samo jego uporządkowanie oznacza ponadto, że w układzie powiązanych ze sobą bytów zajmuje odpowiednie sobie miejsce). (...) Jasność (*Klarity*) jest natomiast jak blask światła, które rozlewa się na byt i zdradza swe boskie źródło. Zdaje się, że to słowo (jasność) wyraża właściwy czar piękna: to, co w taki jedyny swoisty sposób duszę ujmuje i co z natury ma na myśli człowiek, gdy coś nazywa pięknym. Tak jak przy poznaniu „rozumiemy pierwotnie”, czym jest prawda, a gdy nasze dążenie zostaje wypełnione — czym jest dobro, tak samo rozumiemy, czym jest piękno, gdy ów „blask” porusza w nas dusze”¹².

¹⁰ I, q.39, a.8, c.

¹¹ Edith Stein, dz. cyt., 254.

¹² Tamże, 255.

3. IDEA BYTU I PIĘKNO

Zatrzymajmy się na chwilę przy sugestii, by przez doskonałość (*integritas*) rozumieć zgodność z ideą Bożą. Czym bowiem jest idea w rozumieniu św. Tomasza? Jak czytamy w trzeciej kwestii *De Veritate*, „Idea jest forma naśladowana przez coś zgodnie z intencją działającego, który sam określa cel swego działania”¹³. Idea łączy w sobie wiedzę o czymś i decyzję o urzeczywistnieniu tego. Bóg zaś tworzy wszystko na podobieństwo swojej istoty¹⁴. Jego istota, ujęta intelektualnie, jest więc ideą rzeczy. Stworzone rzeczy nie są jednak wiernym i doskonałym naśladownictwem istoty Bożej. Intelpekt Boży ujmuje więc istoty rzeczy w ich stosunku do swojej istoty. Wielość tych odniesień, to właśnie wielość idei, choć z drugiej strony, z punktu widzenia Bożej istoty, jest właściwie tylko jedna idea. Formalna racja idei spełnia się w uchwyceniu proporcji między stworzeniem, a istotą Bożą¹⁵. Owo odniesienie dodaje idea do istoty, odpowiadającej Bożej wiedzy o rzeczy. Idea oznacza zatem wiedzę Boga wraz z decyzją o stworzeniu rzeczy.

Wiedza Boga ujawnia dwa aspekty. Wiedzą Bożą mianowicie jest sama Jego istota, tożsama z istnieniem — pełnia bytu, którą jest On sam. Z drugiej strony wiedza Boża, w przeciwieństwie do ludzkiej, sięga rzeczy w ich konkretności. Bóg poznaje zarówno formę, jak i materię, bo stwarza obie, a mówiąc ściśle, ujmuje całość, w której obie uczestniczą.

Jeśli więc doskonałość, harmonia i blask bytu wskazują na jego zgodność z ideą, to wprost są oznaką jego udziału w pełni bytu. Są niejako manifestacją naśladownictwa istoty Bożej, którym jest istota konkretnego bytu. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, powiedzmy tylko, że ujmowane w postrzeżeniu piękna doskonałość, harmonia i blask, promieniają jakby z głębi bytu i rzeczywiście odnoszą do tego poznania rzeczy, jakie przysługuje samemu Bogu. Są w naszym poznaniu odbłaskiem przedwiecznej prawdy i przedwiecznego dobra.

Odniesienie do przedwiecznej prawdy i dobra, które skupia w sobie idea bytu, pozwala lepiej zrozumieć wspomnianą już bliskość, czy nawet pewnego rodzaju zamienność transcendentálnych pojęć prawdy i dobra. Postrzeżenie piękna zaś jawi

¹³ *De Veritate* q. 3, a.1, c.

¹⁴ *De Veritate* q. 3, a.2, c.

¹⁵ *De Veritate* q.3, a.2, ad 2.

jakby „zawieszono” między dążeniem do dobra i dociekaniem prawdy, zmierzającymi ostatecznie do samego esse rzeczy, ujawniającego się doznaniem harmonii i blasku, gdy dusza spostrzega, że coś jest piękne. Przypomnijmy kolejny tekst Tomasza: „przedmiot poruszający wolę — powiada on — jest ujmowany poznawczo dobrem: to zaś, co w samym ujęciu jawi się jako piękność, pojmowane jest jakby odpowiadające i dobre. Dlatego Dionizy mówi, że wszystko, co piękne i dobre, jest przedmiotem miłości”¹⁶. Ponadto w *Komentarzu do traktatu o Imionach Bożych* czytamy: „Nie dlatego coś jest piękne, że my to kochamy, lecz dlatego kochamy, że coś jest piękne i dobre”¹⁷. Oba teksty zwracają naszą uwagę na następujące zagadnienie: by coś stało się przedmiotem wyboru ze strony woli, musi wpierw być poznane jako dobre. Wystarczy jednak samo ujęcie (-nie poznanie, do czego jeszcze wrócimy) jego pełni, harmonii i blasku, żeby zostało uznane za dobre i budziło miłość. Także to ujęcie naszego problemu roztacza przed nami perspektywę badań zbyt rozległych, by można je tutaj podjąć. Zwróćmy jednak uwagę na różne poziomy miłości, wyróżnione przez św. Tomasza.

4. POZIOMY MIŁOŚCI A POSTRZEGANIE PIĘKNA

Jak pisze E. Gilson, według Tomasza, miłość wraz ze wszystkimi innymi uczuciami należy do specyficznej, ludzkiej rzeczywistości, gdyż uczucia człowiek posiada dlatego, że jest jednością złożoną z duszy i ciała. Podstawą miłości jest zachodząca w ludzkim pożądaniu przemiana, która polega na tym, że pożądanie znajduje upodobanie w danym przedmiocie. „Owa *complacentia*, stanowiąca właśnie miłość jako uczucie, polega na bezpośrednim doświadczeniu pewnej naturalnej zgodności, jak gdyby wzajemnego dopełniania się żywego jestestwa i napotkanego przez nie przedmiotu. Uczucie to powstając wzbudza od razu poruszenie pożądania, które zmierza do rzeczywistego, a nie tylko intencjonalnego zawładnięcia pożądanym przedmiotem. Poruszeniem tym jest pragnienie zrodzone z miłości. Jeśli osiągnie ono swój cel, kresem jego będzie spoczynek w posiadaniu umiłowanego przedmiotu. Spoczynek ten jest radością, zaspokojeniem pożądania”¹⁸.

¹⁶ II—II, q.145. a.2.

¹⁷ In Div.Nom. 393. Podaję za: Władysław Tatarkiewicz, dz. cyt., 299.

¹⁸ Etienne Gilson, *Tomizm*, tł. Jan Rybałt, PAX, Warszawa 1960, 378.

Powinowactwo (*connaturalitas*), które każdą rzecz skłania ku temu, co jest dla niej odpowiednie, można nazwać miłością naturalną. W pożądaniu zmysłowym przejawiać się więc będzie pewnego rodzaju miłość zmysłowa. Człowiek odczuwa ją jednak w sposób sobie właściwy, gdyż u człowieka wiąże się ono z wyższą postacią pożądania, z pożądaniem rozumowym, czyli umysłowym, które nazywa się wolą". Upodobanie woli w jej przedmiocie jest miłością umysłową. Podobnie jak odczuwająca ją wola, miłość ta jest wolna. Miłość umysłowa jest upodobaniem duszy w jakimś dobru, uznanym za takie przez wolny sąd rozumu"¹⁹.

Aspekt miłości wskazujący na to, że może swobodnie wybrać przedmiot, nazywamy *amictio*. „Przedmiot ów mógł zostać wybrany ze względu na swoją wielką wartość, która sprawia, że jest on w najwyższym stopniu godny miłowania; miłość, którą żywimy dla tego przedmiotu, nazwiemy wówczas *caritas*. Możemy wreszcie chcieć wyrazić fakt, że jakaś miłość trwa już tak długo, iż stała się trwałym usposobieniem duszy, przyzwyczajeniem; taką miłość nazwiemy przyjaźnią (...) Miłość do kogoś skierowana jest wprost ku danej osobie i miłuje ją dla niej samej, bowiem jej wielka wartość czyni ją godną miłowania. Taką miłość nazywamy miłością przyjaźni (*amor amicitiae*). A właściwie jest to po prostu miłość. (...) Gdy natomiast miłość nie zwraca się ku dobru dlatego, że jest ono dobre samo w sobie, lecz wyłącznie dlatego, że jest dobre dla kogoś drugiego, nazywamy ją miłością pożądania (*amor concupiscentiae*), ponieważ owym kimś drugim, dla kogoś pożądamy dobra, jesteśmy my sami. Skoro miłość jako pożądanie nie odnosi się bezpośrednio do dobra dla niego samego, jest ona mniej doskonała niż przyjaźń i tylko wtórnice zasługuje na miano miłości"²⁰.

Powiązanie postrzegania piękna z miłością, która sama w sobie, jak wynika z wykładu E. Gilsona, jest czymś bardzo złożonym, stawia przed nami kilka poważnych trudności.

Przede wszystkim wydaje się, że nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika piękności przedmiotu, odpowiadającej jakiejś miłości naturalnej, pożądaniu, a temu które jawi się w perspektywie miłości w ścisłym znaczeniu słowa, zwróconej ku pojmowanej bezwzględnie wartości samego przedmiotu. Wydaje się, że owe „niższe” miłości, zaspokajające nasze różne potrzeby, zwracają się do pewnych przedmiotów wybie-

¹⁹ Tamże, 379.

²⁰ Tamże, 379—380.

rając je nie tyle ze względu na to, czym one są same w sobie, ale ze względu na jakieś nasze zainteresowania. Dotyczą zatem jedynie pewnych kategorii przedmiotów, które również, o ile odpowiadają stawianym im wymaganiom, mogą się podobać. Jedynie miłość w ścisłym sensie zwraca się bezwzględnie do swego przedmiotu. Radykalnie formułuje tę myśl M. Gogacz pisząc: „Oddziałując na siebie samym istnieniem, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie z motywu wyłącznie istnienia. Jest więc całkowicie bezinteresowne. Jest w pełni miłością”²¹. Zresztą bez trudu znajdziemy u Tomasza potwierdzenie dla tych słów. Pisze on: kochający „przede wszystkim chce, by osoba kochana istniała i żyła”²². Z powodów, których nie możemy tu już omówić, tak rozumiana miłość, odnosi się według Tomasza, tylko do osób”²³. O miłości do stworzeń nierozumnych mówimy tylko ze względu na podobieństwo do tej miłości.

Na razie zatrzymajmy się przy kolejnej trudności, jaką stawia przed nami powiązanie problematyki piękna i miłości. Wydawać by się mogło bowiem, że skoro miłość zwraca się ku samemu istnieniu i nie wymaga żadnych dodatkowych odniesień, ona właśnie sprawia, że dostrzegamy piękno tego, co ukochaliśmy. Jak pisał Goethe, „Pierwsze uczucia miłosne nie zepsutej młodości noszą zawsze na sobie cechę wyłącznie duchową. Zdaje się, że natura sama wymaga, żeby jedna płeć w drugiej dostrzegała drogą zmysłów głównie dobro i piękno. Tak i przede mną, skutkiem skłonności mojej do tego dziewczęcia otworzył się świat nowy piękna i doskonałości”²⁴. Gdyby jednak przyjąć taką kolejność wydarzeń, trzeba by było zaprzeczyć cytowanemu już zdaniu Tomasza.

By znaleźć jakieś rozstrzygnięcie, należy zwrócić baczniejszą uwagę na dwa punkty tomaszowego wykładu tych zagadnień. Jak mianowicie pisze E. Gilson, „Aby ujęcie rzeczy przez świadomość miało charakter ostateczny, nie jest konieczne, by poznanie jej było ostateczne w porządku poznania”²⁵. Według E. Gilsona, w postrzeżeniu piękna liczy się sa-

²¹ Mieczysław Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, *Studia Philosophiae Christianae* 17(1982)2, 191.

²² II—II, q. 27, a.7.

²³ Tomasz wyjaśnia to w II—II, q.25, a. 3, c.

²⁴ Podają za: J. Pieper. *O Miłości*, tł. Irena Gano, PAX, Warszawa 1975, 125.

²⁵ Etienne Gilson, dz. cyt., 381.

mo ujęcie: „Gdy postrzegamy pewne barwy lub dźwięki i ich współbrzmienia, przeżywamy uczucie, że postrzeżenia te są celem same dla siebie”²⁶. W rzeczy samej Tomasz pisze o *ap-prehensio* — ujęciu poznawczym piękna, a nie o *intellectio* — zrozumieniu. Wróćmy jeszcze do E. Gilsona: „Jednakże — pisze on — poznanie nie jest miarą miłości. Można miłować w sposób doskonały przedmiot bardzo niedoskonale znany”²⁷. Krótko mówiąc, choć postrzeżenie piękna polega na ujęciu poznawczym, nie oznacza ono jednak poznania, czym coś jest. A również miłość kieruje się ku czemuś, co właściwie nie jest jeszcze poznane.

Przypomnijmy ponadto cytowane tu zdanie Tomasza, że piękno i dobro są tym samym, co do przedmiotu. Jednak piękno dodaje do dobra przyporządkowanie do władzy poznawczej. A „do istoty piękna należy to, że pożądanie znajduje spoczynek w oglądaniu go czyli poznaniu”²⁸.

Okazywałoby się więc, że miłości wcale nie trzeba, by jej przedmiot był wyczerpująco poznany, ale co więcej, samo ujęcie jego piękna, uchwycenie i radowanie się jego doskonałością i blaskiem, jest już w jakimś stopniu jej nagrodą.

Jak jednak należy rozumieć to, że miłość, czy też szerzej — ludzkie dążenie, znajduje spoczynek w pięknie? Ujęcie piękna nie jest przecież ani poznaniem bytu, ani nie polega na osiągnięciu dobra, stanowiącego cel dążenia. Jest — jak już mówiliśmy — poznawczym ujęciem bytu jako dobrego, a więc w tym względzie, w jakim jest przedmiotem dążenia i miłości. Postrzeżenie piękna polega, jak wynika z cytowanych już tekstów Tomasza, na tym, że władza poznawcza kieruje się ku bytowi jako „przeznaczonemu do udzielania innym doskonałości”. Ale — pytajmy dalej — co kryje się za takim ukierunkowaniem władzy poznawczej? Otóż władza poznawcza ujmuje wówczas byt, odnoszący się, z racji samej swej bytowości, do władzy dążenia. A więc, z pozycji podmiotu, właśnie ta władza kieruje do bytu jako dobrego. Szczególnie dotyczy to miłości w sensie ścisłym, która jest relacją zapodmiotowaną w samym istnieniu bytów.

Wydaje się więc, że w postrzeżeniu piękna współdziałają dwa czynniki: dążenie wybierające coś ze względu na samo jego istnienie i ujęcie poznawcze bytu jako przedmiotu takiego właśnie wyboru. Przypomnijmy cytowaną już myśl Edith

²⁶ Tamże, 380.

²⁷ Tamże, 382.

²⁸ Por. I—II, q. 27, a.1, ad 3.

Stein, że: przy poznaniu „rozumieemy pierwotnie czym jest prawda, a gdy nasze dążenie zostaje wypełnione — czym jest dobro”. Nie rozstrzygniemy tu, czy miłość jest jedynie następstwem ujęcia piękna. Wypada jednak powiedzieć, że w konstytuowaniu tego szczególnego ujęcia bytu, w którym dostrzegamy piękno, zbiegają się miłość i poznanie. Cóż bowiem dzieje się, gdy ujawnia nam się, wręcz uderza nas piękno czegoś? Zgodnie z tym, co już zostało powiedziane na temat transcendentaliów, wydarzenie takie oznacza spełnienie jakiejś odpowiedniości między duszą a bytem. Postrzeżenie piękna nie oznacza ani poznania prawdy bytu, ani osiągnięcia dobra, którym on jest, a przecież dany jest nam w nim byt w całej pełni. Nie można wytłumaczyć tego wydarzenia odwołując się tylko do poznania, albo tylko do dążenia, można natomiast odwołując się do obu i w tekstach Tomasza wiele przemawia za takim właśnie rozstrzygnięciem. W ten sposób można również wytłumaczyć, że w postrzeżeniu piękna znajduje spoczynek dążenie. Nie osiąga wprawdzie swego celu w sensie ścisłym, ale w szerszym, o ile dla podmiotu staje się dostępną pełnią bytu. Dokonuje się to zanim — powtórzmy — zostaje on poznany, zanim zostanie osiągnięty przez dążenie. Ostatecznie w doktrynie chrześcijańskiej, której służy całe dzieło Tomasza, i jedno i drugie wypełni się dopiero u kresu ziemskiej pielgrzymki. Można by więc powiedzieć, że postrzeżenie piękna jest już daną zapowiedzią owego wypełnienia.

5. PIĘKNO I CEL

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, jakie stawiają przed nami teksty Tomasza dotyczące piękna. Jak czytamy mianowicie w *De Veritate*, „Dobro, pokój i piękno, nie są jako cel dążenia czymś różnym. Przez to samo bowiem, że coś dąży do dobra, dąży również do piękna i pokoju. Do piękna, o ile jest określone co do miary i gatunku, co należy do istoty dobra; dobro jednakże dodaje odniesienie do innych bytów jako czegoś doskonalszego. Każdy więc, kto dąży do dobra, tym samym dąży do piękna”²⁹. Z tym, że zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, dążenie do piękna wyczerpuje się w ujęciu poznawczym. Zwróćmy teraz jednak uwagę na to, że po pierwsze Tomasz powiada, że dobro i piękno są jako cel tym samym, i że po drugie dotyczy ich to samo dążenie. Moglibyśmy dodać, że dociekanie prawdy ma ostatecz-

²⁹ *De Veritate* q. 22, a.1, ad.12.

nie również ten sam cel, co owo dążenie. Władze właściwe obu uczestniczą w postrzeżeniu piękna, w którym dana jest doskonałość, harmonia i blask bytu. A dodajmy, że skoro dostrzeżenie pełni bytu wskazuje na jego zgodność z ideą Bożą, odnosi ono zarówno do wiedzy Bożej o bycie (prawdy przedwiecznej), jak i decyzji o stworzeniu, a więc aktu woli, aktu miłości, wybierającej istnienie tego oto bytu. Jesliby więc podjąć próbę sformułowania odpowiedzi na postawione na początku tych rozważań pytanie o to, co takiego zachodzi między bytem a duszą, że dla opisania tego wydarzenia potrzebne jest pojęcie piękna należałoby powiedzieć, iż jakby na przecięciu działania woli i władz poznawczych następuje bardzo szczególne uchwycenie pełni i harmonii bytu. A można by jeszcze dodać — choć wymagałoby to potwierdzenia w dodatkowych badaniach — że jakby inaczej niż w przypadku prawdy i dobra, chodzi tu o sam byt, że w spostrzeżeniu piękna znajduje spełnienie zgodność między bytem, a zwróconą ku niemu najbardziej pierwotną dążnością duszy.

6. PIĘKNO I DZIEŁA SZTUKI

Interesujące dopełnienie tych rozważań stanowi kilka uwag, jakie św. Tomasz wypowiada na ten temat dzieła sztuki. W cytowanym już tekście mówi mianowicie, że „obraz nazywamy pięknym, jeśli doskonale odtwarza rzecz, chociażby ona sama była brzydka”. Sztuka bowiem naśladuje naturę. Naśladowanie natury jednakże jest hasłem tyleż znanym, co niejasnym. Cóż bowiem może oznaczać naśladowanie i co należy rozumieć przez naturę? I oto w *Komentarzu do traktatu o imionach Bożych* znajdujemy takie zdanie: „Każdy, kto coś odtwarza lub przedstawia, czyni to po to, by wykonać coś pięknego”³⁰. Coś pięknego, czyli charakteryzującego się doskonałością, harmonią i blaskiem. Czytamy też w *Sumie*: „Dzieła artystyczne mają swe źródło w pomysle twórcy i nie są niczym innym jak układem, ładem i kształtem”³¹. Naśladowanie bytu w dziele sztuki wydaje się więc polegać na uchwyceniu i oddaniu jego piękna, a nie na dokładnym odtworzeniu tego, czym jest dana rzecz. Można by więc powiedzieć, że dzieło sztuki jest przede wszystkim jakimś sposobem ujawnienia tego przesyconego harmonią i blaskiem ujęcia. Pow-

³⁰ In Div.Nom. 366. Podaję za: Władysław Tatarkiewicz, dz. cyt., 303.

³¹ II—II. a. 96, a.2, ad 2.

staje ono, trwa i ma właściwe sobie znaczenie jedynie w owej wypełnionej ludzkim dążeniem przestrzeni między duszą a bytem, na którą wskazują pojęcia transcendentálne. O tyle jest cenne i trwałe, o ile skupia w sobie objawiające się duszy piękno bytu. Dobrze zatem opisuje sytuację twórcy i samego dzieła sztuki Michał Anioł mówiąc:

„Niedolę, której ujść pragnę i dołę
 Śnioną, o boska, wzniosła, głąb twa skrywa,
 Lecz bym żyć nie mógł, sztuka uporczywa
 nie jest w wyniku z mą chęcią w zespole”³².

LE BEAU ET L'AMOUR DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

(Résumé)

En se référant aux textes de Saint Thomas l'auteur de l'article a l'intention de présenter trois thèses. Premièrement, il faut considérer le beau en tant que notion transcendentale révélant la convenance (*convenientia*) spécifique entre l'âme et l'être. A la fois, le beau en tant que notion transcendentale, d'après les mots de Saint Thomas, exprime quelque chose que le nom même de l'être n'exprime pas — à savoir, il s'agit justement de cette particulière relation à l'âme.

Deuxièmement, il faut examiner à quoi consiste cette convenance. Le bien indique la référence au désir et la vérité à l'intellect. D'après les textes de St. Thomas et des analyses faites, il résulte, que le beau consiste à une conception cognitive de l'être en tant que bien. Dans la conception du beau convergent alors les actions de la faculté cognitive et de la volonté et, surtout de l'amour en tant que s'orientant vers l'existence même de l'être.

Troisièmement, le beau de l'être se révèle au croisement de l'action de volonté, amour et connaissance. Bien que, dans la conception de beau ni tendance, ni connaissance n'atteignent leur propre but, toutefois, conformément aux principes de base de la conception de transcendants, dans la perception du beau on atteint la convenance entre l'être et l'âme. En ce cas, les deux facultés possèdent le plein, l'harmonie et la clarté de l'être.

Des remarques de St. Thomas concernant l'art complètent ces études. Or, l'oeuvre d'art est avant tout une manifestation de la conception du beau présentée ci-dessus, c'est le fondement de sa signification.

³² Michał Anioł Buonaroti, *Poezje*, tł. Leopold Staff, PIW, Warszawa 1956, 48.