

Grabowski, Lech

Estetyka średniowiecznej szkoły dominikańskiej

Studia Płockie 10, 143-150

1982

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Lech Grabowski

ESTETYKA ŚREDNIOWIECZNEJ SZKOŁY DOMINIKAŃSKIEJ *

Treść: Wstęp: Pozycja historyczna średniowiecznych koncepcji estetycznych u dominikanów. I. Zapowiedź tomistycznej teorii piękna u św. Alberta Wielkiego. II. Myśli filozoficzne o pięknie u Ulryka ze Strasburga

Motto: „Nie czas żalować róż,
gdy płoną lasy” (Juliusz Słowacki).
Ale czy to nieczułość na piękno róży
nie wznieca właśnie pożary świata?...

WSTĘP

Problem piękna jest najsubtelniejszym symptomem kultury intelektualnej danej epoki. Wnikliwy przegląd dwu i pół tysiącletniej myśli filozoficznej w Europie pozwala stwierdzić, że ten temat nigdy nie mógł być skutecznie podejmowany bez *filozofii*, a skoro pełniej ukazywał swą treść i właściwy sens, stawało się to jedynie dzięki metafizycznej analizie świata *duchowego*, jakkolwiek zgodnie z etymologią terminu *estetyki*¹ piękno jako typowo ludzki fenomen objawia się człowiekowi niemal wyłącznie w materii. Zagadnienie to rodzi się wraz z brzaskiem jeszcze zaczątkowo pojmovanej duchowości u Anaksagorasa, ale efektywnie mogło być rozpatrywane dopiero w wykształconej filozofii dualistycznej klasycyzmu helleńskiego.

Wprawdzie trzeba przyznać, że wyniki filozoficznej refleksji nad pięknem zawsze były — w ramach przeróżnych teorii czy systemów — w zasadzie zdumiewająco zbieżne co do swej obiektywnej prawdy. Tymczasem w ciągu wieków jego bogata treść będąc rozpatrywana z różnego punktu widzenia, ukazywała się niekiedy w skrajnie innej postaci. Odnosi się to zwłaszcza do tej odmiennej wizji piękna, jaka objawia się w świetle drastycznego zagadnienia kryteriologicznego stosunku przedmiotu do podmiotu. Tak więc w starożytności piękno było traktowane prawie wyłącznie w swym aspekcie obiek-

* Opracowano z okazji 700-lecia śmierci genialnego dominikanina, św. Alberta Wielkiego.

¹ aistheisis — wrażenie zmysłowe.

tywnym. Zdawało się, że w panspirytualistycznym systemie neopłatonizmu w wersji Plotyna piękno powinno by się już ukazać w swej także subiektywnej postaci. Tymczasem właściwe sobie uświadomienie dobrze zrównoważonego udziału w kontemplacji piękna obu tych czynników: obiektu i subiektywnego — stało się możliwe dopiero w okresie szczytowego wlotu myśli filozoficznej *średniowiecza*². Niestety, odąd przypisywanie wciąż postępującej przewagi subiektywnego czynnika w tej dziedzinie rodzi się w dobie renesansu, z kolei jest inspirowane przez kartezjanizm, a rozwijane przez racjonalizm, by uzyskać swą apologię u Kanta, zatryumfować w niemieckim idealizmie; epilogiem tej skrajnej koncepcji jest jakby rozpląnięcie się subiektywizmu w XIX-wiecznym irracjonalizmie.

Dopiero w naszych czasach uświadomienie sobie — mimo otaczającego nas zewsząd chaosu najdziwniejszych koncepcji — pierwszorzędnej roli w naszym światopoglądzie konkretnej rzeczywistości umożliwiło odrodzenie trafnego pojmowania tego estetycznego problemu przez nawrót — głównie dzięki *neotomizmowi* — do najbardziej prawidłowego sposobu traktowania piękna przez filozofów wielkiego średniowiecza. Dziwnie się składa, że w tym naszym klimacie niektórzy wybitni współcześni myśliciele, którzy zdają się być dalecy od średniowiecznej myśli, zbieżnie z nami doceniają wartość tego tak przez nas widzianego problemu, np. Albert Camus tak pisze: „Zajmując się pięknem, przygotowujemy ten dzień odrodzenia, kiedy cywilizacja umieści w centrum swych przemyśleń — z dala od formalnych zasad i od zdegradowanych przez historię wartości — tę żywiołową energię, która podźwignie powszechną godność świata i człowieka, a którą my mamy teraz za zadanie określić wobec tego świata, który nas znieważa”³.

Właściwym twórcą pierwszej integralnej w średniowieczu teorii piękna jest św. Tomasz z Akwinu. To jego dzieło zawdzięcza jednak w tak dużym stopniu swe powstanie poprzednikom św. Tomasza głównie, jego mistrzowi i pośmiertnemu obrońcy, św. Albertowi Wielkiemu.

I. ZAPOWIEDŹ TOMISTYCZNEJ TEORII PIĘKNA U ŚW. ALBERTA WIELKIEGO

Znakomity inicjator wzmożonego w średniowieczu intelektualizmu u dominikanów, św. Albert Wielki, jest autorem pierwszego z ok. 1243 r. traktatu poświęconego transcendentaliom pt. „Summa de bono”. Jak w swym z ok. 1245 r. komentarzu do „Quatuor libri sententiarum” ogranicza się niemal do badań nad prawdą, podobnie w owym traktacie zajmuje się głównie dobrem. O pięknie traktuje pod wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity w swym z ok. 1250 r. komentarzu do jego pisma „O imionach Boskich”, które nie doczekało się jeszcze wydania⁴, prócz części zatytułowanej „Du pulchro et bono”. To dziełko przez siedem wieków było przypisywane św. Tomaszowi z Akwinu, ponieważ analiza paleograficzna niezbitnie wykazuje, że jest to autograf Dokto-

² Wbrew fałszywym opiniom, zrodzonym w XIX w. z zadawnionych uprzedzeń do rzekomego obskurantyzmu średniowiecza.

³ A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, 1952, ss. 341/2.

⁴ Rękopisy te są przechowywane w Kolekcji Mazarin'a Biblioteki Narodowej w Paryżu.

ra Anielskiego, a nadto katalog jego autentycznych rękopisów od początku wymienia to dziełko w jego komentarzu do „Imion Bolskich”. Otóż treść owego opusculi jest tak dalece bliska myśli zarówno ogólnofilozoficznej, a w szczególności estetycznej św. Alberta, że musi słusznie budzić wątpliwości co do dotychczas przypisywanego mu autorstwa i skłaniać do uznania związku z koncepcjami albertyńskimi. Byłyby to zatem notowane ręką św. Tomasza wykłady przez niego słyszane, a wygłaszane przez jego mistrza w Kolonii na studium generale⁵. Pismo to zawiera myśli o niemalym znaczeniu dla naszego studium.

Szeroka parafraza do traktatu „O imionach Boskich” pozwala autorowi w tym komentarzu wprowadzić sporo oryginalnych koncepcji o rozległych perspektywach i zdumiewającej głębi. Odkrywa bowiem w lakonicznych zwrotach Areopagity cenne myśli, zbyt często, niestety, ukryte w przesadnej zwięzłości słów, na co się skarży: „*Quia plerumque rationibus efficacibus (Dionysius) utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat*”⁶. A może nadto brak wówczas odpowiednio wypracowanej terminologii utrudniał autorowi adekwatne wyrażenie wzlotu tej oryginalnej myśli?

Cała estetyka św. Alberta zasadniczo krąży wokół jednego tekstu Dionizego, umieszczonego na początku tego traktatu. Cytujemy go w tłumaczeniu łacińskim dokonany w 1943 r. przez Sarazin’a⁷: „*Supersubstantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab Ipso omnibus existentibus, iuxta proprietatem uniuscuiusque pulchritudinem et sicut universorum consonantiae et claritatis causa*”⁸. Komentując to zdanie, Albert przyjmuje najpierw tradycyjnie dotąd pojmowaną wewnętrzną strukturę piękna jako wzajemną harmonię swych części składowych i jego *blask*; charakterystyczną jego cechą jest powszechność, nawet abstrahując od jego ścisłej zależności od powszechności dobra.

Głębiej analizując istotę piękna, odkrywa jego bogatą treść oraz trafnie określa jego bliższe właściwości⁹. Najpierw w celu pogodzenia będących w wzajemnej opozycji dwu konstytucyjnych składników piękna odwołuje się do arystotelewskiego hilemorfizmu i kładzie na to silniejszy akcent niż autorzy „*Summae universae theologiae*”, przypisywanej Aleksandrowi Haleńskiemu. Otóż według św. Alberta same elementy harmonii jeszcze nie stanowią piękna, jakkolwiek są one jako jego tworzywo nieodzownym jego czynnikiem materialnym. Blask bowiem promieniejący z tych elementów stanowi jego istotę¹⁰. Blask jest skutkiem światła¹¹ i jako taki formalnym czynnikiem piękna.

⁵ Potwierdzeniem słuszności tej hipotezy autora była pozytywna konsultacja u znakomitego paleografa, Jeana Detrez’a, pracującego nad historią średniowiecznych manuskryptów dla Uniwersytetu w Oksfordzie. Dopiero później takąż myśl sugerował o. H. Pouillon w swym artykule pt. *Beauté, propriété transcendante chez les scolastiques: 1120—1270* — publikowanym w „*Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*”, Paris, Vrin, 1946 — tom XV, ss. 294/5.

⁶ Sw. Albert — In librum beati Dionysii De divinis nominibus commentaria — Prolog.

⁷ Dla uniknięcia błędów konfrontujemy tutaj tekst z dwu wersji wydawniczych kompletnych dzieł św. Alberta: Ucelli’ego, który sygnujemy kodem „U” oraz P. Mandonnet’a, sygnowanego kodem „M”.

⁸ M — De divinis nominibus, a. 4, § 7.

⁹ M — op. cit.: s. 427, § 1 oraz s. 435, §§ 3 i 4.

¹⁰ M — op. cit.: s. 426, § 2 oraz s. 427, § 7.

¹¹ M — op. cit., s. 418, § 1.

Tak musi być rzeczywiście, skoro właściwością formy rzeczy, jako źródła jedności jej i poznawalności (intelligibilitatis), jest łączyć wielość składową materii oraz uświetniać ją swym blaskiem¹²: „*Omnia lucem habent, in quantum participant in forma*”¹³. Zatem piękno, które „*rapit omnia ad desiderium sui* (καλός = *wzywający ku sobie*)”¹⁴ oraz dopełniając części jakiejś całości, „*supersplendeat in eis*”¹⁵, co ma swą ostateczną rację we formie konkretnego bytu: „*pulchrum congregat omnia et hoc habet ex parte formae*”¹⁶ oraz „*forma superfulget partibus, pulchrificans ea*”¹⁷. „*Pulchritudo non consistit in componentibus sicut in materialibus, sed in resplendentia formae sicut in formali*”¹⁸. „*Singula sunt pulchrum secundum propriam rationem, id est secundum formam*”¹⁹. To sprecyzowanie wyraźnie wykazuje, że dla św. Alberta, jak też dla jego inspiratorów: bezpośredniego — Pseudo-Dionizego i pośredniego — Plotyna, światło ma znaczenie metafizyczne, tzn. jest wewnętrznym źródłem zewnętrznego blasku danego bytu oraz że ono emanuje z obiektywnej formy, dzięki której istnieje i niezależnie od tego, czy jest lub nie jest przez kogoś poznawane, promieniuje. Nie zachodzi tu jeszcze żadne subiektywne zjawisko. Tymczasem ten skutek światła, jakim jest blask, już zawiera coś, co wskazuje na pewne ukierunkowanie ku podmiotowi — możliwość poznawalności: „*virtus claritatem quandam habet in se, per quam pulchra est, etiam si a nullo cognosceatur et qua tamen magnitudinem habet, ut cum claritate in notitiam venit*”²⁰; jest to coś w rodzaju relacji zarodkowej, na razie sam terminus a quo. To samo w sobie promieniowanie piękna jest analogiczne do wewnętrznej oczywistości prawdy ontologicznej: „*Apprehensioni veri secundum, quod habet rationem boni, respondet processio pulcri*”²¹. Dzięki oczywistości przedmiot może objawić się podmiotowi; niejako „*przyciąga* — jak to słusznie wyraża M. de Wulf — *uwagę inteligencji, pobudza ją do kontemplacji, narzuca jej spojrzeniu dany porządek, rozmaitość, jedność dzieł przyrody czy sztuki*”²². Skądinąd nie chodzi tutaj jednak o żadne światło fizyczne; św. Albert odróżnia to bardzo wyraźnie: „*Lumen non dicit nisi emissionem radii a fonte luminis, pulcrum vero dicit splendorem ipsius*”²³.

Ostatecznie nasz św. Doktor daje następującą definicję piękna: „*Dicendum quod pulcrum in ratione sui plura concludit, scilicet splendorem formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas et terminatas..., vel super diversas vires et actiones; hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulcri*”²⁴. Zakres tego pojęcia jest powszechny: „*Sicut ad pulchritudinem corporis requiritur quod sit proportio debita membrorum et quod color supersplendeat eis, quorum si altera deesset, non esset pulcrum corpus, — ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur proportio aliquantium ad invicem: vel partium, vel principiorum, vel quorumcumque quibus*

¹² M — op. cit., s. 420, § 8 i s. 427, § 6.

¹³ M — op. cit., s. 431, § 7.

¹⁴ M — op. cit., s. 426, § 4.

¹⁵ M — s. 427, § 7.

¹⁶ U — s. 429.

¹⁷ M — s. 428, § 1.

¹⁸ U — s. 30.

¹⁹ ibidem.

²⁰ M — s. 426, § 3; — U — s. 35.

²¹ M — s. 419, § 3.

²² M. de Wulf — *Théories*, Louvain, 1894/6, tom II, s. 348.

²³ U — s. 37.

²⁴ M — s. 421, § 1. — Por.: s. 427, § 1; s. 426, § 1 oraz s. 441, § 1.

supersplendeat claritas formae"²⁵. Ponieważ według tej definicji proporcjonalnymi względem siebie elementami w pięknie nie są wyłącznie części ilościowe, ale również składniki konstytutywne, pryncypia metafizyczne: władze, czynności itp.²⁶ oraz skądinąd ponieważ wszystko cokolwiek istnieje jest obdarzone jakąś formą, piękno posiada przeto wartość transcendentálną. Jest to właściwość bytu jako takiego: „*sicut lumen, quod est causa pulcri per emissionem radiorum a causa efficit omnia luminosa, ita etiam per emissionem fulgoris a fonte pulcritudinis, omnia participant de ipsius pulcritudine*”²⁷; „*bonum et pulcrum sunt attributa ipsius substantiae esse immediate*”²⁸. Nadto św. Albert dorzuca do tego swój oryginalny dowód, który dziesięć lat później podejmie Tomasz z Yorku²⁹: wszelki byt w jakikolwiek sposób działając, dąży do dobra i piękna Pierwszej Przyczyny lub przynajmniej jakiegoś z Jej stworzonych odbłasków³⁰. Otóż pragnąć jakiegoś przedmiotu to nic innego, jak dążyć w jakiś sposób do upodobnienia się do niego — to uczestniczyć w nim; dlatego „*omnis, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis... Pulcritudo creaturae nihil est quam similitudo divinae pulcritudinis in rebus participatae... Omnia enim facta sunt, ut divinam pulcritudinem qualitercumque imitentur*”³¹; „*non aliquid de numero existentium actu quod non participet pulcro et bono*”³².

Piękno i godziwe dobro są tym samym w bycie, albowiem forma jest jednocześnie celem. Św. Albert w pewnym momencie porzuca jednak myśl Areopagity, pisząc: „*Pulcrum et honestum sunt idem in subiecto. Differunt autem ratione*”³³; albowiem „*bonum separatur a pulcro secundum intentionem*”³⁴, skoro różnią się one pojęciowo: piękno to zasadniczo blask formy w zharmonizowanych elementach danego bytu, podczas gdy dobro to byt pożądaný dla niego samego³⁵ — jak to określał Cyceron³⁶. Później w swej „Sumie teologicznej” św. Albert doda jeszcze nowe uzasadnienie: „*Pulcrum sive decorum dicit bonum secundum rationem congruentiae eorum, quae exiguntur ad perfectionem esse in comparatione ad bonitatem Divinam*”³⁷. Niemniej jednak te dwa pojęcia mimo wszystko pozostają ze sobą bardzo ściśle związane:

²⁵ U — s. 35.

²⁶ Św. Albert powtórzy to samo w swej Sumie teologicznej (wyd. Vivès, Paris, 1895, tom XXXI, s. 242, a. 2 i n.), odpowiadając na zarzut, że definicja św. Augustyna: „*Pulchritudo est congruentia partium cum suavitate coloris*” odnosi się jedynie do piękna cielesnego, które jest tylko odbłaskiem piękna duchowego.

²⁷ M — s. 425, § 4.

²⁸ M — s. 438, § 2.

²⁹ Tomasz z Yorku — Sapientiale, wyd. H. Pouillon, Paris, s. 324, w. 16 i nast.; przyp. 105.

³⁰ M — s. 435, § 5.

³¹ według: P. Caborit — Beau dans la nature et dans l'art, Paris 1885, tom I, s. 235, przypisy: 4, 6 i 7.

³² M — s. 426, § 2.

³³ M — s. 421, § 1.

³⁴ M — s. 434, § 5.

³⁵ M — s. 421, § 1 oraz ss. 426—427.

³⁶ Cicero — De finibus, lib. III, cap. 21.

³⁷ Summa Theologica, wyd. Vivès, Paris, 1895; tom I, tr. 6, q. 26, a. 2, 3. Cytowany tutaj tekst nie jest dość jasny; o. H. Pouillon tak tłumaczy wyrażoną tu analogię między pięknem i dobrem: „Obydwa wyrażają zgodność elementów koniecznych dla doskonałości bytu: w stosunku do ładu Mądrości Bożej — dla piękna, a w stosunku do Bożej Dobroci — dla dobra” (według: M. De Wulf — Théories, tom II, s. 348).

w bycie konkretnym piękno nigdy nie występuje oddzielnie od dobra, ponieważ oba mają wspólną podstawę³⁸.

Piękno jest zatem pojęciem złożonym. Zawiera bowiem w sobie wewnętrzne relacje do trzech różnych przyczyn: sprawczej, formalnej i celowej³⁹. Dokładniej precyzując, nie jest ono pożądane przez samą swą własną naturę, lecz przez swój podmiot, „*in quo communicat in bono quasi ex natura generis*”⁴⁰, w ten sposób niejako przyoblekając się w pojęcia: celu i dobra⁴¹; analogicznie piękno wiąże się ściśle z prawdą, gdy dobro staje się poznawalne w bycie⁴². Rozróżnienie między tymi pojęciami jest mniej klarowne w „Sumie”, która — prawdopodobnie pod wpływem potępienia przez Kościół w 1270 r. awerroizmu — zdaje się przechylać ku neoplatonizmowi, kulturowanemu przez szkołę franciszkańską. Podczas gdy w swym „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda” św. Albert przyrównuje piękno do dobra (*honestum*), tutaj⁴³ odróżnia je od użyteczności (*utile, aptum*); ponieważ to, co jest piękne, jest nim przez siebie samo i w sobie samym, a użyteczność wyraża stosunek do czegoś innego, ich pojęcia są zatem rozbieżne; jedynie powabność (*decorum*), która polega na wzajemnej harmonii elementów, posiada pewną zbieżność z użytecznością, ponieważ jej „*commensuratio interna*” czyni z niej coś odpowiedniego dla innych: „*omnis res pulchra in seipsa, decora in commensuratione congruente ad alia*”⁴⁴. Także „Suma” bardziej obstaje przy charakterze transcendentnym piękna⁴⁵.

Reasumując, należy stwierdzić, że Albert Wielki w zasadzie podąża za tradycyjną myślą, szczególnie za estetyką neoplatońską, co mu ułatwia utrzymanie tezy o powszechności piękna. Pogłębia jednak ten problem wówczas, gdy odwołuje się do arystotelizmu, tzn. gdy próbuje zastosować teorię hilemorfizmu do piękna. Tymczasem najcenniejszą częścią jego estetyki jest ta, w której przez swój wkład osobisty zdobywa się na większą oryginalność, gdy podkreśla doniosłość wewnętrznego blasku, który promieniuje z jedności formy i objawia się w harmonii elementów danej rzeczy. Wprawdzie ten czynnik jeszcze nie uwzględnia znaczenia udziału psychologicznego, jednakże już być może należy u św. Alberta dopatrzyć się jego jakiegoś przeczucia *doniosłej roli podmiotu* w fenomenie przeżywanego piękna, co autor z pewnością zawdzięcza rozległości i głębokości swego umysłu.

W ciągu historycznego rozwoju nasze tajemnicze zagadnienie piękna właśnie w tym sprzyjającym okresie średniowiecza, kiedy już dostatecznie dojrzało w swych obiektywnych determinacjach, zdaje się zbliżać do swego ostatecznego rozwiązania. Na razie jednak zarówno ten wielki autorytet obiektywistycznej filozofii starożytnej, który odstraszał od swobodnego komentowania czynnika formy — jak też pierwsze jeszcze dość chwiejne kroki stawiane przez pionierów nowożytnej nauki — wspólnie utrudniały wypracowanie już dość jasnej, ściślej i pełnej teorii estetycznej.

³⁸ M — op. cit., s. 421, § 8.

³⁹ M — s. 435, §§ 3 i 4.

⁴⁰ M — s. 421, § 1 oraz s. 426, §§ 4 i 7.

⁴¹ M — s. 418, § 2 oraz s. 420, § 8.

⁴² M — s. 419, § 3.

⁴³ Summa Theol., wyd. jak wyżej (przyp. 38), tom XXXII, ss. 596—604.

⁴⁴ *ibid.*, s. 598. — Tymczasem według Arystotelesa „*decorum*” nie jest ani dobrem ani pięknem.

⁴⁵ *ibid.*, tom XXXI, ss. 240—242; — lib. I, q. 26, aa. 2 i 3.

II. MYŚLI FILOZOFICZNE O PIĘKNIE U ULRYKA ZE STRASBURGA

Do wyróżniających się dominikanów — albertystów należy ULRYK ze STRASBURGA († 1277), który w II księdze swej, pisanej w latach 1262—1272, „Summae de summo bono”⁴⁶, komentując w niej „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity, wychwala autora tego dzieła: „*magnum ducem divinum Dionysium imitabimur*”⁴⁷. Estetyka zatem Ulryka jest neoplatyzująca. Ujawnia ona jednak pewną zależność od arystotelesowskiego hilemorfizmu, który został mu zasugerowany zarówno przez jego mistrza, Alberta Wielkiego, jak też zapewne przez „Sumę teologiczną” przypisywaną Aleksandrowi z Hales.

Piękno — wedle Ulryka — w swym aspekcie cielesnym polega na proporcji (consonantia) między materią i formą, tzn. między czynnikiem doskonałym a doskonalącym⁴⁸; inaczej mówiąc, aby coś mogło być piękne, potrzeba takiej ilości materii, jaka jest zgodna z naturą danej rzeczy⁴⁹, oraz odpowiedniej proporcji wewnętrznej między jego częściami w stosunku do całości⁵⁰. Czynniki formalny piękna stanowi jednak to, co pochodzi z samej formy, jako ze źródła doskonałości wszelkiego bytu zarówno cielesnego jak duchowego, tzn. poznawalne światło⁵¹. Dlatego właśnie piękno jest nazywane od *species* — *speciosum* albo od *forma* — *formosum*.

W istocie rzeczy forma przez swe podobieństwo uczestniczy w Pierwszej Światłości jako w swej przyczynie, a ponieważ inteligencja jest jej właściwym podmiotem, przez tę swoją konnaturalność kieruje się ona ku intelektowi „czynnemu”, dzięki któremu zawarte w ciałach światło przechodzi z możliwości do aktu: „*Consonantia est ibi materiale et claritas formale complexivum. Unde, sicut lux corporalis est formaliter et causaliter pulchritudo omnium visibilium, sic lux intellectualis est formalis causa pulchritudinis omnis formae substantialis, etiam materialis formae. Omnis enim forma, cum sit effectus Primae Lucis intellectualis, quae per suam essentiam agit, oportet necessario quod Lumen suae Causae per similitudinem participet. Et haec est lux quae in formis corporalibus per agentem intellectum reducitur de potentia ad actum, et per hanc connaturalitatem movetur ad intellectum sicut ad suum naturalem*”⁵². Ponieważ Bóg jest substancjalną Światłością, zatem też niewyraźnym Pięknem⁵³, a wszelki byt, jako obdarzony formą, czyli pewną powabną doskonałością⁵⁴, jest dziełem Bożej Światłości i dlatego musi

⁴⁶ Ścisłej nasz problem jest przez Ulryka omawiany w 4 i 5 rozdz. II księgi; — 4 rozdz. został wydany i opracowany przez M. Grabmanna w dziele pt. „Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung „De pulchro”. Untersuchungen und Texte, München, 1926, zwł. s. 84. — Natomiast tekst 5 rozdz. nie został dotąd wydany i jest przechowywany w Bibliotece Narodowej w Paryżu pod: Lat 15900 f. 28 ra — oraz w Bibliotece Uniwersyteckiej w Louvain pod: D 320, f. 30 r; został on opracowany przez Dom H. Pouillon w periodyku: „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age”, Paris, tom 15 (1940), ss. 327—328.

⁴⁷ według: J. Daguillon — Ulrich de Strassburg OP, La „Summa de bono” livre I. Introduction et édition critique Paris, 1930, s. 301.

⁴⁸ wyd. Grabmann (patrz wyżej: przyp. 47), ss. 73 i 74.

⁴⁹ Jest to aluzja do arystotelesowskiego pojęcia wielkości; patrz: Etyka nikoma-chejska, IV, 7, v. 1123 b 7.

⁵⁰ Wyd. Grabmann, s. 77¹⁴—78¹⁶.

⁵¹ op. cit.: s. 73.

⁵² Wyd. Pouillon, op. cit.: s. 327, v. 22 oraz s. 328, v. 5.

⁵³ ibid.: s. 328, v. 8.

⁵⁴ Wyd. Grabmann, op. cit., s. 73.

w niej uczestniczyć. W ten sposób Ulrik nadając pojęciu światła prawie wyłącznie znaczenie ontologiczne, stosuje w swej estetyce inspirowaną przez Pseudo-Dionizego metafizykę światła.

Nic zatem w świecie nie może być całkowicie pozbawione piękna, nawet względne zło czy jakiś potwór w pewnym stopniu przez fakt istnienia musi je posiadać⁵⁵. Piękno jest zatem zamienne z bytem⁵⁶, ponieważ należy ono do transcendentaliów. Byty posiadają je jednak na różnym poziomie⁵⁷: Piękno Boże jest absolutne, stworzenia zaś mają je tylko przez uczestnictwo w absolutnym Pięknie i w zależności od stopnia swej własnej doskonałości⁵⁸; Łaska natomiast udziela stworzeniu w sposób nadprzyrodzony możliwie jak największe upodobnienie do Boskiego Piękna⁵⁹. U szczytu cielesnych piękności znajduje się piękno wszechświata, ponieważ w swej całości obejmuje wszystkie sposoby czy postacie, jakimi stworzenia materialne mogą odzwierciedlać Piękno Boże⁶⁰. Indywidua mogą być piękne bądź to ze swej natury, bądź też *occasionaliter*, jak to się zdarza w czymś złym lub potwornym⁶¹.

Wszystkie właściwości transcendentalne bytu sprowadzają się ostatecznie do formy. W bycie przeto piękno utożsamia się z dobrem — jak to usilnie podtrzymywał Pseudo-Areopagita. Podążając jednak za doktryną św. Alberta, Ulrik naucza, że te dwa transcendentalia różnią się pojęciowo: podczas gdy dobro jest formą jako doskonałość, piękno jest formą jako światło, które promieniuje na materię danego bytu lub na to, co ją zastępuje⁶². Jeśli zaś piękno jest pożądane, jest to następstwem faktu, że ma wraz z dobrem nierozłączną substancję⁶³. Wprawdzie w pewnym sensie piękno utożsamia się z godziwością (*honestum*), ponieważ pierwsze wyraża powab (*decentia*) formy, a druga jest formą jako podatną do podobania się kontemplującemu ją⁶⁴; tymczasem samo w sobie piękno absolutne, niezależnie od jakiegokolwiek relacji, różni się od użyteczności (*aptum*), której zadaniem może być także upiększać jakiś byt; w takim wypadku użyteczność odpowiada jedynie pewnej odmianie piękna, zwanej ozdobnością (*decorum*), dzięki której coś staje się stosowne (*conueniens*)⁶⁵.

Należy więc stwierdzić, że Ulrik ze Strasburga, mimo pewnej inwencji, ostatecznie nie wnosi niczego szczególnie oryginalnego do estetycznych koncepcji swego znakomitego mistrza.

Na tę oczekiwaną osobliwość zdobędzie się dopiero genialny uczeń św. Alberta Wielkiego, św. Tomasz z Akwinu, znacznie go przewyższając zarówno bogactwem jak i integralnością swej teorii o pięknie.

⁵⁵ *ibid.*: s. 78¹⁴ i 79¹¹.

⁵⁶ *ibid.*: s. 77¹¹.

⁵⁷ *ibid.*: s. 76²⁵ i 77⁸.

⁵⁸ Wyd. Pouillon, *op. cit.*: s. 32, v. 5—7.

⁵⁹ Wyd. Grabmann, *op. cit.*: s. 83⁵ i 84¹⁸.

⁶⁰ *ibid.*: s. 78¹⁴ i 79¹¹.

⁶¹ jak wyżej.

⁶² *op. cit.*: s. 76¹¹⁻²⁴ i s. 77¹¹⁻¹³.

⁶³ *op. cit.*: ss. 80^{17-81³}.

⁶⁴ *op. cit.*: s. 79¹²⁻¹³.

⁶⁵ *op. cit.*: s. 80.