



PIĘKNY SYN

ZARYS ESTETYKI TEOLOGICZNEJ TOMASZA Z AKWINU*

Wstęp

Święty Tomasz z Akwinu nie kojarzy się nam z estetą, jako ten który byłby szczególnie zainteresowany tematyką piękna. Przekonanie to wydaje się potwierdzać pobieżna lektura jego tekstów. Rzeczywiście, na próżno szukać w Tomaszowych dziełach osobnej kwestii lub jakiegoś traktatu na temat piękna. Jeden z badaczy doszedł nawet do wniosku, że „w skąpych wywodach estetycznych Tomasza nie ma śladu oryginalnego ujęcia czy postępu naukowego, który byłby godny uwagi”¹. Jednak powyższa opinia nie daje się utrzymać w świetle dokładniejszych analiz. Władysław Tatarkiewicz w swoim klasycznym podręczniku do estetyki dokonał kompetentnej oceny jego dorobku w zakresie teorii piękna i stwierdził w konkluzji: „Wywody jego [tj. Tomasza z Akwinu] były najbardziej dojrzałym wyrazem estetyki scholastycznej”².

Koncepcja piękna według Tomasza została już gruntownie opracowana przez

filozofów. Wśród licznych publikacji poświęconych temu zagadnieniu warto zatrzymać się przy trzech monografiach autorstwa: Umberto Eco, Kevina O’Reilly’a i Christophera Scotta Sevia³. U. Eco, przygotowując swoje studium, postawił sobie ambitny cel:

Zdecydowałem się wyjaśnić i rozjaśnić każdy termin i każdy koncept w oryginalnych tekstach [Tomasza], w świetle historycznych okoliczności, do których one

³ Zob. U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, tłum. H. Bredin, Cambridge 1988; K. O’Reilly, *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective*, Dublin 2007; Ch. S. Sevier, *Aquinas on Beauty*, London 2015. Zob. także (wybrane publikacje): L. Callahan, *A Theory of Esthetic according to the Principles of St. Thomas Aquinas*, Washington 1927; J. Maritain, *Art and Scholasticism*, London 1934; F. J. Kovach, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961; W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas Aquinas*, Fribourg-en-Brisgau 1964; A. Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Houston 1983; L. J. Elders, *La métaphysique et la théologie de la beauté de saint Thomas d’Aquin*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 4, s. 3–26; O.-T. Venard, *Y a-t-il un problème esthétique chez saint Thomas d’Aquin?*, w: *La beau et la beauté au Moyen Âge*, red. O. Boulnois, I. Moulin, Paris 2018, s. 177–200. Wśród polskich prac warto wspomnieć: K. Kowalski, *Teorie o pięknie i sztuce w tomizmie i neotomizmie*, Poznań 1936; W. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna w tekstach św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 6, z. 1, s. 19–51; M. Krapiec, *Byt i piękno*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 6, z. 1, s. 20–34; A. Aduszkiewicz, *Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, nr 21, z. 1, s. 9–22; P. Jaroszyński, *Paradoks brzydoty*, „Studia Philosophiae Christianae” 1991, nr 27, z. 1, s. 25–45; T. Bartoś, *O tym, co Tomasz z Akwinu powiedział na temat piękna w komentarzu do księgi „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity*, „The Peculiarity of Man” 2002, nr 7, s. 153–170.

* Niniejszy artykuł powstał w oparciu o moją książkę *Piękny Bóg, Piękny człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021.

¹ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Estetyka*, t. 2, Warszawa 2015, s. 279.

² W. Tatarkiewicz, *Estetyka*, dz. cyt., s. 279.

należały. Chciałem być szczerze wierny Tomaszowi, aby uniknąć zafałszowania i zniekształcenia jego słów [...] Powróciłem do jego własnych czasów⁴.

Czy rzeczywiście autorowi udało się zrealizować wszystkie cele pozostaje kwestią otwartą. Z kolei K. O'Reilly nawiązywał wprost do „estetyki tomistycznej”, reprezentowanej przez np. Jacquesa Maritaina. Największym atutem tej książki jest gruntowne opracowanie zagadnienia percepcji piękna, a zwłaszcza „dynamicznej współpracy pomiędzy rozumem, uczuciami i ciałem, jako naszej odpowiedzi i doceniania pięknego przedmiotu”⁵. W 2015 r. Ch. S. Sevier zebrał dotychczasowe ustalenia i skoncentrował się na dwóch istotnych również dla samego Tomasza tematach: subiektywne i obiektywne komponenty piękna. Warto podkreślić, że zarówno U. Eco, jak i Ch. S. Sevier mocno podkreślali, że Tomasz w swoich analizach estetycznych zawsze rozpoczynał od Boga jako źródła i fundamentu piękna stworzonego. Niemniej jednak wspomniani badacze, mając na względzie filozoficzny charakter swoich monografii, nacisk położyli raczej na filozofię Boga niż na teologię – jedynie U. Eco przedstawił osobną, krótką sekcję o pięknie Syna Bożego⁶. Można spokojnie uznać, że od strony filozoficznej temat Tomaszowego rozumienia piękna został już opracowany bardziej niż satysfakcjonująco. A co z Tomaszową teologią piękna?

Skromność wywodów Tomasza na temat piękna oraz zapewne imponująca aktywność filozofów doprowadziły do tego, że teologowie poczuli się poniekąd „zwolnieni”

z obowiązku zajęcia się tym zagadnieniem. Teologia piękna czy też estetyka teologiczna Tomasza dotychczas nie została wystarczająco rozpoznana, a bibliografia poświęcona temu zagadnieniu liczy zaledwie kilka pozycji⁷. Na uwagę zasługuje niezwykle cenne studium autorstwa Thomasa Josepha White'a OP; zostało ono opublikowane w dwóch wersjach – krótszej i rozszerzonej⁸. Autor ten wykazał, że chociaż Tomasz nigdy nie wymienił piękna wśród tzw. transcendentaliów, czyli powszechnych i koniecznych właściwości istniejącego bytu, to jednak postrzegał piękno jako nadprzyrodzoną właściwość, niestworzony atrybut Boga. Ustalenia i intuicje T. J. White'a stanowią dobre ogólne wprowadzenie do teologii piękna Tomasza. Możemy już teraz sformułować trzy podstawowe założenia: po pierwsze, piękno jest istotową właściwością Boga; po drugie, niestworzone piękno Boga jest źródłem piękna całego stworzenia; po trzecie, możemy wskazać na trzy rodzaje piękna: piękno boskie, piękno stworzenia i piękno Jezusa Chrystusa. Piękno więc, oglądane z perspektywy teologicznej, jest polifoniczne, złożone z trzech rodzajów piękna.

Terminologia

Kilka słów komentarza warto poświęcić łacińskim terminom, używanych przez

⁴ U. Eco, *The Aesthetics*, dz. cyt., s. VII.

⁵ O'Reilly, *Aesthetic Perception*, s. 17.

⁶ Zob. U. Eco, *The Aesthetics*, dz. cyt., s. 122–125.

⁷ Zob. D. Berger, *Thomas Aquinas and the Liturgy*, Ann Arbor 2004, s. 45–48; G. Narcisse, *Le Christ en sa beauté*, t. 1: *Christologie: Hans Urs von Balthasar et saint Thomas d'Aquin*, Magny-les-Hameaux 2005; P. Zambruno, *Via pulchritudinis. Ensayo de estética tomista*, São Paulo 2012; M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości*, s. 89–95, 176–178; A. Monachese, *Tommaso D'Aquino e la bellezza*, Roma 2016; S.-T. Bonino, *Dieu, „Celui qui est”*, Paris 2016, s. 337–343; tenże, *Saint Thomas d'Aquin lecteur du Cantique des Cantiques*, Paris 2019, s. 47–62.

⁸ Zob. T. J. White, *Beauty, Transcendence and the Inclusive Hierarchy of Creation*, [wersja rozszerzona]: „Doctor Communis: acta et commentationes Academiae romanae S. Thomae Aquinatis” 2017 [bez numeru], s. 171–199; [wersja krótsza]: „Nova et Vetera. English Edition” 2018, nr 16, z. 4, s. 1215–1226.

Tomasz z Akwinu na określenie piękna: *pulchritudo*, *pulchrum*, *decor*, *species*. On sam zazwyczaj traktował je jako synonimy – ich odpowiednikiem jest „piękno”. Niekiedy jednak Tomasz nadawał każdemu z tych terminów własne znaczenie.

Tomasz podejmował próby terminologicznego rozróżnienia piękna Boga i piękna stworzenia. Zaproponował nawet użycie innego terminu na określenie „piękna niestworzonego” – *pulchritudo* i innego na „piękna stworzonego” – *pulchrum*. Były one – jak wyjaśnił – tłumaczeniem jednego greckiego słowa *kállos* (gr. *καλλος*)⁹. Tomasz znał również inny grecki termin *kalós* (gr. *καλός*), tłumaczony jako dobro (*bonum*)¹⁰. Oba greckie terminy *kállos* i *kalós* odnoszą się do piękna: aczkolwiek *kállos* jest rzeczownikiem i wskazuje raczej na wymiar zewnętrzny piękna np. urok i pociągający wygląd; *kalós* natomiast jest przymiotnikiem i opisuje w pierwszej kolejności piękno moralne i duchowe, choć nie wyklucza też pięknego wyglądu¹¹. Tomasz, stosując *pulchritudo* lub *pulchrum*, czy to w stosunku do Boga czy stworzenia, akcentował przede wszystkim jego dostrzegalny, poznawalny i relacyjny charakter. W swoim komentarzu do *Imion Bożych* Pseudo-Dionizego dominikanin zaproponował ciekawą teologiczną interpretację różnicy między pięknem-*pulchritudo*, a pięknem-*pulchrum*: *pulchritudo* – „to uczestnictwo pierwszej przyczyny, która czyni wszystko pięknym”, czyli jest

to piękno pierwotne i właściwe samemu Bogu; *pulchrum* – „to uczestnictwo w pięknie pierwszej przyczyny”, czyli jest to piękno nabyte i uczestniczące w pięknie samego Boga¹². Piękno Boga (*pulchritudo*) ujawnia się w pięknie (*pulchrum*) stworzenia. Terminy *pulchritudo* i *pulchrum* pojawiają się w dziełach Tomasza ponad 450 razy. Łatwo jednak zauważyć, że dominikanin nie był specjalnie konsekwentny i przywiązany do własnego rozróżnienia na *pulchritudo* Boga i *pulchrum* stworzenia. Oba terminy najczęściej używał zamiennie.

Termin *decor* pojawia w dziełach Tomasza równie często, co *pulchritudo* i *pulchrum*. Generalnie *decor* jest w jego tekstach równoznaczne z tymi dwoma terminami. Jednak pomiędzy nimi jest pewna różnica. Jeśli bowiem *pulchritudo* i *pulchrum* oznaczają zazwyczaj piękno w ogólności – fizyczne i duchowe, to *decor* w słowniku Tomasza odnosi się przede wszystkim do piękna związanego ze światłem, kolorem, blaskiem albo fizycznym, albo duchowym. *Decor* zatem jest właściwością materialnego przedmiotu, który odznacza się doskonale harmonizującymi barwami – np. *decor* posiada perfekcyjnie oszlifowany diament, w którym załamują się i odbijają promienie światła; „pięknem wdzięku” (*pulchritudo decoris*) odznacza się łąka pełna kolorowych kwiatów¹³. Tomasz termin *decor* najchętniej stosował w opisach rzeczywistości duchowych – światła łaski oraz światła chwały, np. *decor* posiada uwielbione ciało Chrystusa¹⁴, człowiek w stanie łaski uświęcającej¹⁵ oraz zbawieni, przenik-

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententias magistri Petri Lombardi*, II, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4 (dalej cyt: *In Sent.*); tenże, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, c. 4, l. 5 (dalej cyt: DDN).

¹⁰ Zob. *In Sent.*, II, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4; tenże, *Sententia libri Ethicorum*, II, l. 8, Editio Leonina, t. 47/1–2, Romae 1969.

¹¹ Warto zwrócić uwagę na dwa cytaty biblijne: „Bóg zobaczył, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (gr. *kala*)” (Rdz 1,31); „Ja jestem dobrym (gr. *kalós*) pasterzem” (J 10,11).

¹² DDN, c. 4, l. 5.

¹³ Zob. tenże, *Expositio super Isaiam ad litteram*, XI, v. 1; LIII, v. 2 (dalej cyt: *In Is.*); tenże, *Summae theologiae, Pars prima*, q. 69, a. 2, resp. (dalej cyt: *ST, I*).

¹⁴ Zob. *In Sent.*, III, d. 21, q. 2, a. 4, q. 3, ad 2; tenże, *In psalmos Davidis expositio*, XX, n. 4 (dalej cyt: *In Ps.*).

¹⁵ Zob. *In Ps.*, XXV, n. 5.

nięci światłem Bożej chwały¹⁶. Z kolei, gdy pisał on o grzechu, mówił o „braku piękna (*decor*) łaski”¹⁷. Warto przytoczyć jedną wypowiedź Tomasza, która dobrze pokazuje sposób, w jaki używał on termin *decor*:

Bóg bowiem nie jest ozdobiony pięknem (*decor*) w taki sposób, że jest ono dodane do Jego Istoty, lecz sama Jego Istota jest pięknem (*decor*), przez które rozumiemy sam blask, czyli prawdę. [...] Człowiek może być ozdobiony pięknem (*decor*) tylko w taki sposób, że uczestniczy on w tym, co należy do Boga i co Bóg dodał Jego Istocie¹⁸.

W przekładach słowo *decor* może być również oddany za pomocą takich terminów jak: wdzięk, urok, powab, gracia. Ta ostatnia propozycja jest o tyle interesująca, że wywodzi się wprost od łacińskiego słowa *gratia*, czyli „łaska”, któremu to słowo odpowiada grecki termin *charis* (gr. *χάρις*), oznaczający w pierwszej kolejności „wdzięk” i „piękno”.

Termin *species* na określenie piękna pojawia się w twórczości Tomasza sporadycznie. W jednym ze swoich najwcześniejszych dzieł wyjaśnił on, że „*species* w sensie ścisłym odnosi się do piękna związanego z symetrią części ciała”¹⁹. Gdy zatem *decor* opisuje piękno związane ze światłem i blaskiem, to *species* odsyła nas do piękna proporcji i harmonii części jakiejś rzeczy. *Species* można oddać za pomocą polskich terminów –

„kształtność”, „przystojność”. Dodam, że powiązanie *species* z pięknem nie było oryginalnym pomysłem Tomasza. Inspirował się on dziełem franciszkańskiego mistrza i autora popularnego podręcznika do teologii – Aleksandra z Halles. Pisał on: „*Species* ma dwa znaczenia: w jednym oznacza to, co jest cechą odróżniającą daną rzecz spośród innych rzeczy; w drugim zaś to, co budzi upodobanie i zachwyt”²⁰. To utożsamienie kształtności z pięknem będzie miało bezpośredni wpływ na Tomaszową koncepcję piękna jako atrybutu Drugiej Osoby Boskiej – Syna.

Definicje piękna

Wśród teoretyków estetyki Tomasz z Akwinu zasłynął dwiema definicjami piękna tzw. subiektywną i obiektywną. I powiedzmy od razu, że pojawiły się w dziełach Tomasza nie z powodu jakichś własnych badań nad estetyką filozoficzną, ale z pragnienia poznania i teologicznego opisanie tajemnicy Boga.

a) Definicja subiektywna

Subiektywna definicja piękna pojawia się dwukrotnie, w dwóch nieco odmiennych wersjach: „Piękne rzeczy (*pulchra*) to takie, które ujrane (*quae visa*) wzbudzają upodobanie (*placent*)”²¹ (nr 1); „Piękno (*pulchrum*) to to, czego samo spostrzeżenie/zrozumienie (*cuius ipsa apprehensio*) wzbudza upodobanie (*placet*)”²² (nr 2). Pierwsza wersja definicji (nr 1) dotyczy doświadczenia materialnych rzeczy, postrzeganych za pomocą zmysłów, zwłaszcza wzroku. Kiedy zatem widzimy pięknego człowieka, zwierzę, widok, rzecz

¹⁶ Zob. *In Ps.*, XLIV, n. 8; tenże, *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, XV, l. 6 (n. 977); *ST*, III, q. 54, a. 4, ad 2.

¹⁷ Zob. *ST*, I–II, q. 109, a. 7, resp.; q. 89, a. 1, arg. 1; III, q. 87, a. 2, ad 3; tenże, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, VIII, l. 4 (n. 660).

¹⁸ Tenże, *Expositio super Iob ad litteram*, XL, v. 5.

¹⁹ Zob. *In Is.*, LIII, v. 2.

²⁰ Zob. Aleksander z Halles, *Summa fratris Alexandri*, I, Inq. 1, tract. 3, q. 3, a. 5, ad 2.

²¹ *ST*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

²² *ST*, I–II, q. 27, a. 1, ad 3. Interesującą filozoficzną interpretację obu definicji zaproponował W. Tatarkiewicz, *Estetyka*, t. 2, s. 269–273.

i dzieło sztuki to odczuwamy przyjemność, zadowolenie, radość. Piękne rzeczy bezpośrednio, bez jakiegoś głębokiego namysłu i rozważań, tak zwyczajnie i po prostu podobają się nam, gdy je widzimy. Z kolei druga wersja definicji (nr 2) odnosi się do innego typu widzenia. Nie chodzi o widzenie za pomocą oka cielesnego, czyli na poziomie poznania zmysłowego, ale widzenie za pomocą – wspomnianego już – „oka intelektualnego”, czyli na poziomie poznania umysłowego. W takim widzeniu nasz intelekt postrzega piękno duchowe (metafizyczne) i doświadcza rozkoszy z prostego poznania i ujęcia rzeczywistości (*simplex apprehensio*).

Subiektywna definicja piękna (nr 1–2) zawiera zatem trzy główne elementy, do których należy: 1) osoba, która pozna je piękny obiekt; 2) czynność poznawania, która wzbudza przyjemność i radość; 3) piękny przedmiot poznania. Piękno wymaga kogoś, kto się nim zachwyci, czyli kogoś, komu będzie się ono podobało. Do piękna trzeba nie tylko pięknego przedmiotu, ale też jego amatora, czyli miłośnika. Ta wydawałoby się wręcz banalna obserwacja Tomasza uznawana jest wśród badaczy za ważny wkład Akwinaty w średniowieczną teorię piękna. Myśl ta bowiem była na ogół obca filozofii starożytnej, która kładła nacisk na obiektywny charakter piękna bez uwzględniania obserwatora. Liczył się tylko piękny przedmiot. Tomasz natomiast dostrzegł również tego, kto tego piękna doświadcza. Obserwator jest ważny i niezbędny w odkrywaniu piękna.

Powyzsza uwaga nie oznacza, że dominikanin proponował subiektywizm w estetyce. Nie twierdził on, że wyłącznie od człowieka i jego indywidualnej decyzji oraz subiektywnej oceny zależy, co zostanie uznane

za piękne. Bynajmniej. Pisał otwarcie: „Nie dlatego coś jest piękne, że my to kochamy, lecz dlatego kochamy, że coś jest piękne i dobre (*pulchrum et bonum*)”²³. Powiedzmy od razu, że piękno jest nierozzerwalnie związane z dobrem i stanowi jego postrzegalny (zmysłowo i/lub intelektualnie) obraz; dobro zaś – jak pamiętamy – pochodzi od Tego, który jest Dobrocią i do Niego pociąga.

Trzeba jednak zauważyć, że nowość Tomaszowej subiektywnej definicji piękna nie polega na zaakcentowaniu obecności i roli osoby dostrzegającej piękny przedmiot. Tym, co istotne i – przynajmniej wobec innych średniowiecznych twórców – oryginalne, jest zwrócenie uwagi na pewną przyjemność, radość estetyczną, zdumienie i zachwyt wyrażające się w określeniu „wzbudza upodobanie”, czy też „podoba się” (*placet/placet*). Obserwator, widząc coś pięknego, odczuwa i/lub doświadcza zadowolenia na poziomie zmysłów i/lub umysłu²⁴.

Według Tomasza człowiek może widzieć i poznawać świat na wiele różnych sposobów. Wymienia on choćby widzenie zmysłowe (*visio corporalis*), które odbywa się za pomocą zmysłu wzroku; mamy też widzenie wyobrażeniowe (*visio imaginaria*), które ma miejsce w wyobraźni; w wyobraźni także na mocy specjalnego boskiego daru człowiek może doświadczyć widzenia prorockiego (*visio prophetalis*); człowiek widzi również intelektualnie (*visio intellectualis*); dzięki zaś światłu wiary możliwe jest widzenie w wierze (*visio fidei*) i już teraz w sposób niedoskonały człowiek może poznawać i cieszyć się Bogiem; po śmierci zaś zbawieni dostąpią bezpośredniego uszczęśliwiającego

²³ DDN, c. 4, l. 10.

²⁴ Zob. W. Stróżewski, *Próba systematyzacji*, dz. cyt., s. 40–48.

widzenia Boga (*visio beatifica*). Co więcej, Tomasz nie ogranicza pojęcia widzenia tylko do zmysłu wzroku cielesnego i duchowego, ale rozciąga je na całe poznanie dokonywane przez inne zmysły i intelekt²⁵.

W przypadku doświadczenia piękna nie chodzi jednak o każde widzenie i poznanie. Nie wszystko bowiem to, co się widzi i poznaje, jest piękne. Mówiąc o poznaniu piękna, mamy na myśli takie widzenie, które sprawia zachwyt, przyjemność, radość i satysfakcję. W słowniku Tomasza takie doznania nazywane są „rozkoszą widzenia” (*delectatio visus*) lub „rozkoszą kontemplacji” (*delectatio contemplationis*). Istotą takiego doświadczenia jest bezinteresowny zachwyt i duchowa miłość (*amor spiritualis*)²⁶. Przeżycie kontemplacji piękna ma wyjątkowy charakter, wykraczający daleko poza przyjemność zmysłową. Doskonale to wyraził Henryk Elzenberg: „Przeżycie estetyczne to nie przyjemność. To szczęście, przy tym szczęście bolesne. Bo szczęściem jest się zetknąć z pięknoscią, ale bólem poczuć własną swą małość”²⁷. Dlatego też według Tomasza doświadczeniu piękna tak często towarzyszy, z jednej strony, wzruszenie i łzy szczęścia, a z drugiej smutek z powodu własnej znikomości i kruchości wobec piękna²⁸.

Zachwycenie się pięknem nie ma związku, przynajmniej na początku, z zaspokojeniem naturalnych potrzeb utrzymania życia. Cieszymy się piękną rzeczą tylko dlatego, że ją widzimy i poznajemy. Człowiek, jako jedyny wśród stworzeń, ma ten unikatowy przywilej

zachwytu pięknem z powodu samego piękna. „Tylko człowiek znajduje upodobanie w pięknie rzeczy zmysłowych ze względu na nie same”²⁹. Człowiek potrafi kochać coś, nawet jeżeli nie czerpie z tego jakichkolwiek materialnych korzyści. Kocha i cieszy się z powodu miłości i dla samej miłości.

Tomasz bezinteresowność i wyjątkowość ludzkiego doświadczenia piękna zilustrował następującym przykładem, zaczerpniętym ze starożytnej zoologii. Widok pięknego jelenia, jego wygląd i głos, jest przyjemnym doznaniem zarówno dla człowieka, jak i dla lwa. Jednak istota ludzka ucieszy się przede wszystkim z powodu obserwowania wyglądu jelenia i harmonii wydawanych przez niego dźwięków. Człowiek może czerpać przyjemność z kontaktu z jakimś przedmiotem na poziomie zmysłu wzroku i słuchu, bez dotykania go i smakowania. Człowiek zawsze może się zatrzymać i podjąć wolny wybór. Inaczej jest w świecie zwierząt. Lew łączy przyjemność zobaczenia i usłyszenia jelenia z przyjemności dotyku i smaku, czyli zaspokojeniu głodu³⁰. Dla człowieka zatem doświadczenia zmysłowe nie są koniecznie związane z używaniem i zaspokojeniem potrzeb biologicznych. Można coś poznać za pomocą zmysłów i znaleźć satysfakcję na poziomie intelektu. „Do istoty piękna należy to, że pragnienie znajduje spoczynek w oglądaniu go, czyli poznawaniu”³¹. To doświadczenie bezinteresownego zachwytu ujrzanym przedmiotem. W kontemplacji intelekt jednoczy się z poznanym przedmiotem bez jakiegokolwiek niepokoju i ingerencji. Jest to raczej spokojny ogląd, wywołujący rozkosz.

²⁵ Zob. *In Sent.*, III, d. 24, q. 1, a. 2, q1a 1, resp.; *ST*, I, q. 67, a. 1, resp.; I-II, q. 77, a. 5, ad 3.

²⁶ Zob. *ST*, I-II, q. 27, a. 2, resp.; II-II, q. 180, a. 1-8.

²⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, opr. M. Woroniecki, Kraków 1994, s. 140, 147.

²⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 28, a. 5, ad 1; *ST*, II-II, q. 82, a. 4, resp. et ad 3 (dalej cyt.: *DV*).

²⁹ *ST*, I, q. 91, a. 3, ad 3.

³⁰ Zob. *ST*, I-II, q. 31, a. 6, resp.; II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

³¹ *ST*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

Połączenie doświadczenia piękna ściśle z kontemplacją i intelektem pozwoliło Tomaszowi na zaproponowanie oryginalnego rozróżnienia dobra i piękna³². Dobro i piękno wzbudzają pragnienie, pożądanie i chęć zaspokojenia. Jednak dobro i piękno są różnymi właściwościami jednego przedmiotu. Aby bowiem zaspokoić pragnienie poznawczego dobra, trzeba to dobro zdobyć i posiadać, aby zaś zaspokoić pragnienie ujrzanego piękna, wystarczy zdobyć i posiadać obraz tego dobra nie zaś samo dobro. Dobro jest celem, do którego zmierzamy i o nie zabiegamy. Piękno zaś jest formą i obrazem tego dobra, które oglądamy, choć jego samego nie posiadamy. Inaczej mówiąc, wystarczy mi samo doświadczenie pięknego widoku, nie muszę tych wszystkich gór, wzgórz, lasów i słońca dotykać fizycznie, cielesnie obejmować, wchłaniać w siebie całym swoim ciałem. Równocześnie ten widok wręcz fizycznie mnie przyciąga i przywołuje do siebie.

Należy jednak podkreślić, że choć widzenie pięknej rzeczy polega na jej poznaniu, to jednak to poznanie jest ograniczone i niepełne. Posiadamy bowiem obraz i intuicję rzeczy, ale nie oznacza to, że wiemy, czym ta rzecz jest w pełni. Spoczynek i satysfakcja w pięknie nie jest zatem ani zaspokojeniem pragnienia kochania (*voluntas*), ponieważ nie zdobywamy samego dobra poznawczego przedmiotu, ani też nie jest zaspokojeniem pragnienia poznawania (*intellectus*), gdyż nie daje nam prawdy o upragnionym przedmiocie. Piękno jest jakimś elementem dobra i prawdy, aczkolwiek równocześnie do żadnego z nich nie można go sprowadzić. Jest ono jakąś ulotną zapowiedzią

i przedsmakiem, wstępem i zwiastunem upragnionego trwałego dobra i prawdy. Piękno pojawia się przed nami niczym ambasador, wysłannik i herold dobra oraz prawdy. Piękno pozwala zakosztować już teraz tych rzeczywistości, których się jeszcze nie osiągnęło. Piękno to swoiste „już” i „jeszcze nie”.

Doświadczenie piękna zatem jest pierwotne i wcześniejsze niż pragnienie kochania i poznawania. Pragnienie miłości i poszukiwanie prawdy – jak mówił Mieczysław Krąpiec OP – są następstwem i konkretną odpowiedzią na niespodziewane przeżycie piękna³³. Ostatecznie bowiem nasze pragnienia kochania i poznawania, miłości i prawdy, zostaną doskonale zaspokojone dopiero, gdy zobaczymy Boga bezpośrednio, twarzą w twarz (*visio beatifica*). Piękno jest daną nam już teraz, niewielką i niedoskonałą, zapowiedzią owego doskonałego spotkania i spełnienia³⁴.

Na czym więc polega zachwyty Boga? Ojciec, widząc i poznając swojego pięknego Syna, zachwyca się Nim i w Nim znajduje upodobanie. Zachwyty ten nie jest jakimś rozumowym rozważaniem prawdy o Synu, ale intelektualną kontemplacją, w najwyższym tego słowa znaczeniu, Prawdy-Syna. Ojciec poznaje Syna w jednym pozaczasowym momencie. W Bogu „już” i „jeszcze nie” spotykają się w doskonałym zjednoczeniu Osób Boskich. Kontemplacja ta jest doskonale bezinteresowna i stanowi źródło nieustannej rozkoszy i stwórczego działania. Piękno świata zatem ma swój początek i wyjaśnienie w pięknie samego Boga³⁵.

³³ Zob. M. Krąpiec, *Byt i piękno*, dz.cyt., s. 33.

³⁴ Zob. *ST*, I-II, q. 11, a. 4, resp.

³⁵ Zob. *ST*, I, q. 74, a. 3, ad 3.

³² Zob. *ST*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

b) Definicja obiektywna

Wiemy już, że dla Tomasza z Akwinu piękno było czymś, co wydarza się pomiędzy zachwyconym obserwatorem i oglądanym przedmiotem. Piękno przedmiotu nie jest nadane, tworzone czy ustalone przez obserwatora, ale przez niego dostrzeżone, odkryte i potwierdzone w pełnym zachwyty spojrzeniu i kontemplacyjnym poznaniu. Piękno posiada zatem swoje własne i obiektywne cechy. Po przytoczonej wcześniej pierwszej definicji piękna, teraz możemy przyglądnąć się drugiej definicji, tzw. obiektywnej:

Piękno wymaga spełnienia trzech warunków. Pierwszym jest pełnia (*integritas*), czyli doskonałość (*perfectio*), ponieważ rzeczy, pozbawione czegoś, stają się tym samym brzydkie. Drugim jest właściwa proporcja (*proportio*), czyli współbrzmienie (*consonantia*). I wreszcie trzecim warunkiem jest blask (*claritas*), ponieważ rzeczy o lśnią-cym kolorze są nazywane pięknymi³⁶.

Badacze uznają powyższą definicję za oryginalny wkład Tomasza w dzieje estetyki. Powód docenienia dominikańskiego teologa był następujący – Tomasz do znanych od starożytności dwóch właściwości piękna, czyli proporcji i jasności, dołączył jeszcze trzecią cechę – pełnię, całościowość, zintegrowanie³⁷. Druga definicja piękna pojawia się tylko jeden raz w całej twórczości Tomasza, mianowicie w *Sumie teologii* przy okazji omawiania problemu przymiotów Osób Boskich. Wówczas sięgnął on m.in. do tekstów św. Hilarego z Poitiers, który każdej z Osób w Trójcy Świętej przypisał odpowiednie atrybuty: Ojcu wieczność,

Synowi kształtność (*species*), Duchowi radosne rozkoszowanie³⁸. Tomasz dobrze znał tę interpretację. Skorzystał z niej choćby na początku swojej działalności akademickiej, przygotowując *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*. Wówczas do znajdującej się w Hilarowym traktacie „kształtności” Jezusa dodał „lub/i piękno” (*vellet pulchritudo*)³⁹. Tak samo zrobił kilkanaście lat później w *Sumie teologii*, gdy pisał: „Kształtność (*species*), czyli piękno (*pulchritudo*) ma podobieństwo do tego, co właściwe Synowi”⁴⁰. Po tych słowach dominikanin od razu przeszedł do prezentacji przytoczonej wyżej drugiej definicji piękna. Możemy domyślać się, że Tomasz szukał jak najbardziej precyzyjnej i adekwatnej definicji piękna, która byłaby w stanie wyrazić niestworzone piękno Chrystusa. Znana mu dotychczas dwuele-mentowa definicja piękna, ewidentnie go nie satysfakcjonowała. Dlatego też uzupełnił ją o jeszcze jeden element – pełnię, czyli doskonałość.

Integritas

Pierwszą z trzech właściwości piękna, według Tomasza, jest pełnia lub zupełność (*integritas*), czyli doskonałość (*perfectio*). Chodzi o dość prostą myśl, że przedmiot wtedy może zostać nazwany pięknym, gdy ma w sobie to wszystko, co powinien mieć zgodnie ze swoją naturą i definicją. Jeżeli brak mu jakiejś części, wtedy brak mu piękna. Możemy podziwiać np. jakiś dom starannie zaprojektowany, ale jeżeli brak mu schodów lub dachu, nie nazwiemy go pięknym. Jego „wybrakowanie” czyni obiekt może i interesującym, ale na pewno nie

³⁶ Zob. *ST*, I, q. 39, a. 8, resp.

³⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Estetyka*, dz. cyt., s. 275, 279.

³⁸ Zob. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, proł., n. 1 (s. 80).

³⁹ Zob. *In Sent.*, III, d. 1, a. 2, resp. (n. 98).

⁴⁰ Zob. *ST*, I, q. 39, a. 8, resp.

pięknym. By dom był doskonały, musi zawierać te wszystkie elementy, które należą do definicji domu⁴¹.

W przypadku poszczególnych stworzeń, tych najprostszych i najbardziej złożonych, ich doskonałość polega na posiadaniu jednej tzw. „formy całości” (*forma totius*). Forma ta jest złożona z elementów (*forma partis*), które określają i definiują konkretny stworzony byt np. człowiek, pies, drzewo, ziemia, wszechświat. „Doskonałość pierwotna to ta, według której rzecz jest doskonała w swojej substancji. Tą doskonałością (*perfectio*) jest forma całości, pojawiająca się wraz z pełnią wszystkich części (*integritas partium*)⁴². Dla człowieka taką pierwotną pełnią i doskonałością jest posiadanie przez niego rozumnej duszy kształtującej ciało. Wówczas istnieje on i żyje. Kiedy natomiast dusza i ciało człowieka ulegną rozdzieleniu, czyli dezintegracji, wtedy on umiera. „Kiedy odbierasz im ducha, giną, stają się prochem” (Ps 104,29). Śmierć sprawia, że osoba ludzka traci właściwe sobie pierwotne piękno i doskonałość. „Dusza oddzielona od ciała jest w pewien sposób niedoskonała, tak jak każda część istniejąca poza swoją całością. [...] człowiek więc nie może osiągnąć ostatecznej szczęśliwości, jeśli dusza nie złączy się ponownie z ciałem⁴³.”

W tym miejscu warto zasygnalizować, że pełnia i pierwotna doskonałość stworzenia nie tylko nie wyklucza różnorodności i złożenia z różnych części, ale wręcz ją zakłada. Najlepszym przykładem jest piękno wszechświata (*integritas universi*)⁴⁴. Pełnia i doskonałość bowiem wszechświata wynika

z porządku i układu części, czyli np. praw fizyki, układu planet, budowy poszczególnych rzeczy ożywionych i nieożywionych oraz ich wzajemnych odniesień i zależności. Każda rzecz i część, realizując własną i zgodną z jego naturą pełnię i doskonałość, realnie przyczynia się do pełni i doskonałości całego wszechświata. Tomasz powyższe twierdzenie zilustrował przykładem ciała ludzkiego, którego pełnia i doskonałość polega na doskonałości jego poszczególnych części. I choć byłoby czymś bardziej szlachetnym i doskonałym, gdyby nogi zamiast władzy ruchu miały władzę wzroku, to jednak całe ciało byłoby mniej pełne i doskonałe, gdyby jego nogi nie mogły się poruszać. „Dla całości bowiem jest lepiej, że wśród jego części istnieje zróżnicowanie, bez którego nie ma porządku i doskonałości całości, niż by wszystkie części były równe i każda z nich osiągała stopień doskonałości najszlachetniejszej części⁴⁵.”

Pełnia i doskonałość całości zatem polega na pełni i doskonałości poszczególnych części. Inaczej mówiąc, piękno i dobro np. wszechświata, ujawnia się wtedy, gdy każda z rzeczy realizuje swoje właściwe sobie dobro i doskonałość. Jeżeli zaś jakaś część nie realizuje swojej pełni i doskonałości, wtedy następuje dezintegracja tak w tej części jak i całości. Oczywiście, zamierzenia i partykularne cele jednej części np. stworzenia nie muszą być (a często nie są) zgodne z głównym celem i zamierzeniami całości.

Pełnia i doskonałość stworzenia są obrazem pełni i doskonałości Słowa Bożego – Osoby Syna. Jezus Chrystus bowiem ma pełnię i doskonałość bóstwa. „On nosi w sobie prawdziwie i doskonale naturę Ojca⁴⁶.”

⁴¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, II, c. 72 (dalej cyt.: *SCG*).

⁴² Zob. *ST*, I, q. 74, a. 1, resp.

⁴³ Zob. *SCG*, IV, c. 79; zob. także tenże, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, XVII, l. 3 (n. 2213).

⁴⁴ Zob. *ST*, I, q. 73, a. 1, resp.

⁴⁵ Zob. *SCG*, III, c. 94.

⁴⁶ Zob. *ST*, I, q. 39, a. 8, resp.

Syn więc jest równy Ojcu i ma wszystko to, co właściwe jednej, wspólnej naturze boskiej. W Jezusie Chrystusie *integritas*, ta pierwsza właściwość piękna, ujawnia się w sposób doskonały. A ponieważ przez Jego Piękno wszystko zostało stworzone, dlatego też jakakolwiek rzecz jest o tyle piękna, o ile posiada na najgłębszym bytowym poziomie właściwą sobie pełnię i właściwą sobie doskonałość. Integralność jest więc fundamentem i warunkiem koniecznym, by móc w ogóle rozważać i opisywać kolejne właściwości piękna. Bez pełni nie ma po prostu odpowiedniej podstawy, by zaistniała proporcja i jasność w stworzeniu. Nasze codzienne doświadczenie wprost potwierdza obserwacje poczynione przez Tomasza – niewątpliwie to, co zdezintegrowane i podzielone, nie jest piękne.

Harmonia

Wiemy już, że elementem koniecznym i wyjściowym, by zaistniało piękno rzeczy, jest jej pełnia (*integritas*). A zatem, posiada ona to wszystko, co powinna posiadać. Jednak trzeba zauważyć, że nawet jeżeli coś ma wszystkie konieczne elementy, ale są one niewłaściwie poukładane względem siebie, wówczas taka rzecz nie jest piękna. Na przykład jest czymś wbrew pięknu architektury, gdy dom ma co prawda fundamenty, ściany, drzwi, okna i dach, ale są one źle rozmieszczone – okna znajdują się pod ziemią, a drzwi w dachu. Jest zatem oczywiste, że pełnia jakiejś całości wymaga również odpowiedniego ułożenia i harmonii poszczególnych jej części. W ten sposób Tomasz wprowadza drugą właściwość piękna, mianowicie proporcję (*proportio*), czyli współbrzmienie (*consonantia*).

W pierwszej kolejności wyjaśnijmy pokrótce znaczenie terminów *proporcja* i *współbrzmienie*. Generalnie oba terminy można by zawrzeć w jednym terminie – harmonia (*harmonia*). W słowniku Tomasza harmonia była ogólną nazwą na opisanie właściwego złożenia różnych części danej rzeczy np. wszechświata, ciała ludzkiego, rzeczy nieożywionej, dzieła sztuki, utworu muzycznego oraz relacji pomiędzy bytami. Inaczej mówiąc, możemy prowadzić harmonijne życie osobiste i z innymi, obserwować harmonię w przyrodzie, słuchać dobrze zharmonizowanego utworu muzycznego i delektować się harmonijnie sporządzonym posiłkiem.

Proporcja (*proportio*) jest „wewnętrzna” harmonią w ramach jakiejś jednej rzeczy. Jak pełnia (*integritas*) jest cechą rzeczy, która ma wszystko to, co powinna posiadać, tak proporcja jest cechą rzeczy, która ma wszystko to, co powinna posiadać w sposób uporządkowany. Dotyczy ona zatem każdego uporządkowanego połączenia elementów zgodnych oraz sobie przeciwnych. „Kiedy bowiem jakieś przeciwieństwa są złożone i zmieszane w ciele w taki sposób, że żadne z nich nie znosi drugiego ani nie bierze nad nim góry (na przykład ciepłe i zimne albo wilgotne i suche), wtedy mówimy, że są one dobrze zharmonizowane, a ich porządek, czyli proporcję, nazywamy harmonią”⁴⁷. Taką proporcją jest zarówno harmonia wszechświata złożonego z różnych żywiołów, jak i ciało ludzkie brane w całości i w poszczególnych jego częściach. „W różnych częściach ciała znajdujemy różne proporcje: bo *zmieszanie elementów* nie ma tego samego porządku, czyli proporcji, *w ciele*

⁴⁷ Tomasz z Akwinu, *Sententia libri De anima*, I, c. 9 (dalej cyt.: *SDA*).

*i w kości*⁴⁸. Inaczej wygląda zatem proporcja w budowie i pracy serca, inaczej układu kostnego, a jeszcze inaczej proporcja oddziaływań międzykomórkowych. Wspólnie zaś te różne proporcje składają się na harmonię jednego ciała ludzkiego.

Współbrzmienie (*consonantia*) natomiast jest „zewnątrzną” harmonią pomiędzy kilkoma proporcjonalnymi rzeczami. Z pewnością, nasz dominikanin zgodziłby się z definicją współbrzmienia, zaproponowaną w X wieku przez mnicha Hucbalda: „*Consonantia* [...] to zgodne z regułą i harmonijne połączenie dwóch dźwięków, występujących tylko wtedy, gdy dwie różne nuty spotykają się w równoczesnym *modulatio*, jak wówczas, gdy głos męski i głos chłopięcy śpiewają razem⁴⁹. Warto zapamiętać ten obraz współbrzmienia głosu mężczyzny i chłopca, gdy przejdziemy do omawiania współbrzmienia między Ojcem i Synem.

Dla Tomasza muzyka, śpiew i gra na instrumentach stanowią doskonałą ilustrację tego, czym jest współbrzmienie (*consonantia*)⁵⁰. „Harmoniā w sensie właściwym nazywamy współbrzmienie dźwięków⁵¹. Poszczególne dźwięki są ułożone w odpowiednim stosunku do siebie, zachowują „niezależność” i właściwą, ściśle ustaloną sobie wysokość, a równocześnie ściśle „współgrają” ze sobą w jednym określonym celu – wykonania całości utworu muzycznego. Każda z nut jest niezbędna i konieczna, by zaistniała pełnia i doskonałość dzieła. Każdy z tych dźwięków ma swoje ściśle ustalone przez kompozytora miejsce, siłę i długość

wybrzmienia. Wzajemne uporządkowanie dźwięków tworzy piękno muzyki, czyli pełnię (*integritas*) dzieła⁵².

Na marginesie dodajmy, że sam Tomasz preferował muzykę wykonywaną raczej przez kilku śpiewaków niż utwory solowe: „Współbrzmienie wielu głosów jest przyjemniejsze niż tylko jeden głos, który jest albo wysoki lub niski⁵³. Takie współbrzmienie głosów Tomasz nazywa symfonią⁵⁴.

Dominikanin pogłębił swoją analizę i opis współbrzmienia i wyróżnił dwa jej typy lub aspekty. Współbrzmienie bowiem zbudowane jest z dwóch ściśle ze sobą związanych i jakby „współbrzmiających” kierunków działania i oddziaływania: pionowy i poziomy, wertykalny i horyzontalny.

Pierwszy typ współbrzmienia dotyczy harmonii i zgodności stworzenia z jego celem ostatecznym⁵⁵. Wiemy już, że każde stworzenie pragnie dobra i do niego zmierza. To naturalne pragnienie dobra jest zharmonizowane, ukierunkowane i „stworzone na miarę” celu ostatecznego. Tomasz powie:

Żadna rzecz nie może być ukierunkowana do jakiegoś celu, o ile nie jest uprzednio zharmonizowana (*proportio*) z tym celem. Pragnienie celu wynika właśnie z tej harmonii i zgodności. W rzeczy jest jakby zapoczątkowanie celu, gdyż coś o tyle pragnie dobra, o ile ma w sobie podobieństwo i ślad tego dobra. Stąd też w samej naturze ludzkiej jest pewnego rodzaju zapoczątkowanie samego dobra, które jest zharmonizowane (*proportionatum*) z tą naturą⁵⁶.

48 Tamże.

49 Cyt za: J. James, *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996, s. 89.

50 Zob. J. Bramorski, *Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2010, nr 27, s. 91–110.

51 SDA, I, c. 9 (pol. tłum., s. 141).

52 SDA, I, c. 9 (pol. tłum., s. 143–145).

53 Tamże, II, c. 26 (s. 507).

54 Tamże.

55 DDN, c. 4, l. 5.

56 DV, q. 14, a. 2, resp.; zob. także ST, I–II, q. 2, a. 5, ad 3.

Pragnienie dobra w stworzeniu jest dostrojone do Dobroci i według Niej uporządkowane oraz Jej podporządkowane. Odwołując się ponownie do metafory muzycznej, powiemy, że każdy choćby najkrótszy i najcichszy z dźwięków, a nawet cicha pauza, zawiera w sobie jakby fragment i zapoczątkowanie celu, czyli w jego drobnym partykularnym pięknie ujawnia i „pulsuje” piękno całości. Dobro stworzenia harmonijnie współgra ze Źródłem Dobra. „Głębia przyzywa głębię hukiem wodospadów” (Ps 42,8). Bóg jako przyczyna współbrzmienia przywołuje wszystko do siebie. Tomasz zauważa ciekawe podobieństwo pomiędzy greckim czasownikiem „przyzywać” (*kaleo*) i „piękno” (*kalós, kállos*). Świat staje się piękny, gdyż jest nieustannie przywoływany, czyli „upiększany” przez Boga. W ten sposób Bóg sprawia, że wszystko zwraca się ku Niemu jako swojemu celowi⁵⁷.

Drugi typ współbrzmienia opisuje harmonię pomiędzy poszczególnymi rzeczami i elementami całości. Stworzenia bowiem nie zmierzają do swojego celu same. Przez całe swoje życie współdziałają i oddziałują wzajemnie na siebie. Rzeczy są ze sobą zharmonizowane i tworzą współbrzmienia. Tomasz zaistnienie tej harmonii stworzeń wyjaśnia, odwołując się do nauki Platona:

Według opinii platoników, rzeczy wyższe znajdują się poprzez uczestnictwo w rzeczach niższych, natomiast niższe są w wyższych poprzez pewnego rodzaju uwznioślenie. W ten sposób wszystko jest we wszystkim. A ponieważ wszystko jest we wszystkim zgodnie z pewnym порядkiem, dlatego też wszystko jest ukierunkowane do tego samego celu ostatecznego⁵⁸.

Między stworzeniami zatem jest harmonia współbrzmienia i wzajemnego podporządkowania. Zachowują one własny byt i odrębność, a równocześnie realnie oddziałują na siebie. Stworzenia są zharmonizowane ze swoim celem ostatecznym i innymi stworzeniami. W wyniku tej harmonii i współbrzmień powstaje – jak powiedziała by Tomasz – jedna i piękna symfonia stworzenia.

Ponieważ Syn posiada pełne podobieństwo w stosunku do Ojca, dlatego też możemy powiedzieć, że harmonia między Nimi wyraża się i objawia w Ich zjednoczeniu i boskiej jedności. Są Oni bowiem do tego stopnia podobni i „zharmonizowani”, że są Jednym Bóstwem. Doskonałość proporcji Syna, Jego równość w stosunku do Ojca i doskonałe podobieństwo między Nimi wskazują, że Chrystus jest doskonałym odwzorowaniem, odbiciem i obrazem Ojca⁵⁹. Tomasz w swojej teologii Obrazu najczęściej przywołuje dwa biblijne teksty: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,15-16); „Chrystus, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4)⁶⁰.

Słowo „Obraz” jest więc właściwym imieniem Chrystusa, który istnieje przed stworzeniem i działa przy stworzeniu świata jako Jego doskonały Pierwotwór.

Chrystus jest najdoskonalszym obrazem Boga. By obraz był doskonały, konieczne są trzy elementy. Znajdują się one w sposób doskonały w Chrystusie. Pierwszym jest podobieństwo, drugim jest po-

⁵⁹ Zob. *In Sent.*, II, d. 31, q. 2, a. 1, resp.; *ST*, I, q. 39, a. 8, resp.

⁶⁰ Zob. G. Emery, *Teologia trynitarna Świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków 2014, s. 332–341; J. R. Villar, *Chrystus jako obraz Boga niewidzialnego. Komentarz św. Tomasza do Kol 1, 15*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, Toruń 2012, s. 239–268.

⁵⁷ *DDN*, c. 4, l. 5.

⁵⁸ Tamże.

czątek, a trzecim jest doskonała równość [...]. Otóż wszystkie one znajdują się w Chrystusie, Synu Bożym: jest podobny do Ojca, pochodzi od Ojca i jest On równy Ojcu. A zatem, w najwyższym stopniu i w najdoskonalszy sposób nazywa Go Obrazem Boga⁶¹.

„Skoro Syn jest doskonałym obrazem (*imago perfecta*) Ojca, w obrazie tym jest doskonale współbrzmienie (*consonantia perfecta*)”⁶². To właśnie dzięki współbrzmieniu, harmonii i podobieństwu Syna z Ojcem ujawnia się pełny i proporcjonalny Obraz. Tomasz w swoim komentarzu do *Sentencji* wskazuje na trzy rodzaje współbrzmienia, które „tworzą” ten unikatowy boski Obraz. Po pierwsze, pomiędzy Synem i Ojcem jest pełna harmonia co do mocy (*consonantia ipsius ad patrem*). Oznacza to, że Ich władza jest „równa i podobna bez nierówności i niepodobieństwa”⁶³. Po drugie, wszystkie własności i cechy Chrystusa tak doskonale ze sobą współbrzmiają, że stanowią niepodzielną jedność (*consonantia sui ad seipsum*). Jezus bowiem ma pełnię i doskonałość boskiej natury. Po trzecie, podobnie jak Syn jest w harmonii z Ojcem, tak również Syn jako Słowo Boże, przez które wszystko zostało stworzone, jest w harmonii ze swoim stworzeniem (*consonantia ad res creatas*). W Bożej Mądrości-Synu bowiem znajdują się wszystkie prawzory każdej rzeczy. W Synu również jest ostateczne wyjaśnienie i źródło współbrzmienia stworzenia ze swoim Stwórcą.

Claritas

Według Tomasza *claritas* jest trzecią właściwością piękną. Termin *claritas* możemy przetłumaczyć jako: blask, jasność, światło, chwała, wspaniałość. I choć w jego definicji została wymieniona jako ostatnia, to niewątpliwie zgodziłby się on z następującą opinią wyrażoną przez Władysława Stróżewskiego: „[*Claritas*] to pojęcie dla piękna najbardziej istotne”⁶⁴. Jak bowiem pełnia (*integritas*) wskazuje, że rzecz jako całość ma wszystkie potrzebne części, a proporcja (*proportio*), że te części całości są we właściwej harmonii, tak *claritas* dowodzi i potwierdza, że rzecz ta w ogóle istnieje i budzi zachwyty. Dzięki *claritas* rzecz jest widoczna dla obserwatora i może być poznawana i podziwiana. Bez blasku i jasności piękno rzeczy jest ukryte i potencjalne. Dopiero gdy rzecz „oślni” obserwatora, staje się ona czymś rzeczywistym i aktualnie pięknym. Wówczas też doświadcza się zachwyty poznania, czyli kontemplacji.

Tomasz w pierwszej kolejności przywołuje prostą obserwację z codziennego życia, mianowicie przedmioty lśniące, połyskujące i odbijające światło (np. oszlifowane diamenty, złoto, osoby) oraz ludzie o świetlistej cerze zwracają naszą uwagę i generalnie nam się podobają. Tego rodzaju przedmioty i ludzi nazywamy po prostu pięknymi⁶⁵. Dzieje się tak ponieważ – jak wyjaśnia Tomasz – świetlisty i czysty kolor i blask spostrzeżonego obiektu, nie tylko nie nadwyręża i nie niszczy zmysł wzroku, ale harmonijnie z nim współbrzmi. W konsekwencji tego rodzaju doświadczenie wywołuje u obserwatora spontaniczne odczucie przyjemności⁶⁶.

⁶¹ Tomasz z Akwinu, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, IV, l. 2 (n. 126); zob. także tenże, *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, I, l. 4 (n. 31).

⁶² Zob. *In Sent.*, II, d. 31, q. 2, a. 1, resp.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ W. Stróżewski, *Określenie piękna*, dz. cyt., s. 21.

⁶⁵ *In Sent.*, I, d. 31, q. 2, a. 1, resp.; *ST*, I, 39, a. 8, resp.; II-II, q. 145, a. 2, resp.

⁶⁶ *SDA*, II, c. 26 (pol. tłum., s. 507).

Blask, czyli *claritas* na poziomie zmysłowym i fizycznym, jest rezultatem z jednej strony fizycznych właściwości przedmiotu, a z drugiej jego odpowiedniego oświetlenia. Blask jest zawsze światłem odbitym i wskazuje na zewnętrzne źródło światła⁶⁷.

Fizyczny blask pozwala nam dostrzec piękno przedmiotu, natomiast *claritas* na poziomie duchowym tj. intelektualnym, pozwala nam to piękno nie tylko dostrzec, ale i przeżyć. Tę duchową *claritas* możemy oddać za pomocą terminu jasność. Jak bowiem blask opisuje raczej światło fizyczne odbite od przedmiotu, tak jasność opisuje przede wszystkim światło wydobywające się z przedmiotu. W przypadku duchowego *claritas*, czyli jasności, źródło światła nie jest na zewnątrz, ale wewnątrz przedmiotu. Przedmiot świeci, jaśnieje i olśniewa. Gdy więc blask odbija światło zewnętrzne, jasność przekazuje światło wydobywające się z wnętrza przedmiotu. Ponieważ wewnętrzne światło i jasność mają naturę czysto duchową, dlatego jasność zostaje dostrzeżona i odebrana przez duchową władzę obserwatora, czyli jego intelekt. Czym jednak w ogóle jest to wewnętrzne światło i jasność? Czy jest to coś dodanego do rzeczy? Czy ta jasność jest blaskiem jakiejś wewnętrznej lampki zapalanej we wnętrzu każdego stworzenia?

Claritas jako jasność objawia to, co najbardziej autentyczne w danej rzeczy – jego istotę (*forma*). Jasność ujawnia nam całą prawdę o rzeczy i daje odpowiedź na najbardziej fundamentalne pytanie: czym dana rzecz jest w najgłębszym, najbardziej prawdziwym, czystym znaczeniu? Wskazuje ona na prawdę o rzeczy – że ona istnieje i czym jest. Ponieważ zaś każdy człowiek posiada

pragnienie poznawania prawdy, dlatego gdy tylko ją dostrzeże, odkryje i doświadczy, odczuwa radość i pokój. Tym zatem co świeci i lśni w rzeczach ożywionych i nieożywionych, nie jest jakaś osobna i dodana do bytu „lampka”. Tym wewnętrznym światłem i jasnością jest to, co najbardziej prawdziwe w rzeczy, czyli istota.

Istota jest tym, co rzecz przenika, formuje, doskonali, organizuje, wyraża, ukazuje jej prawdę i najgłębszą tożsamość. Gdy ta rzecz osiągnie swoją pełnię (*integritas*) i doskonałość (*perfectio*) oraz harmonię (*proportio*) we współbrzmieniu wszystkich swoich części (*consonantia*), wówczas urzeczywistnia się i jaśnieje (*claritas*) pełnią prawdy. Wówczas światło prawdy, która stoi u podstaw każdego stworzenia, poprzez jasność ujawnia się i olśniewa, czyli daje poznać się innym. *Claritas* zatem jako dostrzegalny wyraz prawdy o rzeczy jest jej pełnym urzeczywistnieniem. Z tego powodu blask jest ukoronowaniem definicji piękna. A zatem, piękne jest to, co zostaje dostrzeżone w swojej istocie tak czystej i wyraźnej, że aż jaśniejącej. Czym głębiej wnिकnie się w istotę rzeczy i prawdę o niej, tym intensywniej doświadcza się *claritas*. To doświadczenie rodzi w obserwatorze zachwyty.

Niezwykła właściwość istoty (*forma*), czyli jej „światlista” natura, możliwość przekazywania prawdy o sobie, bycia poznawaną oraz budzenie zachwyty i upodobania, wynika z jednego powodu – jej wzorem i Stwórcą jest Pierwsza Jasność (*prima claritas*). „Piękno jest przyczyną *wszystkich istot formujących rzeczy*. Każda bowiem istota albo jest formą czystą, albo powstaje ze złożenia z formą. Forma zaś jest pewnego rodzaju oświeceniem (*irradiatio*) pochodzącym

⁶⁷ *In Sent.*, III, d. 16, q. 2, a. 1, ad 4.

z pierwszej jasności⁶⁸. Jasność stworzeń została stworzona na wzór Pierwszej Jasności. „Słowo Doskonałe Ojca posiada jasność (*claritas*), która oświeca wszystkie rzeczy i w którym wszystko jaśnieje⁶⁹.

Podobnie jak jasność w świecie stworzonym wskazuje na najgłębszą prawdę i pozwala zachwycić się pięknem rzeczy, tak również Jasność Syna stanowi jedyny sposób, by zbliżyć się do poznania Boga i doświadczyć Jego piękna. „Jasność Boga (*claritas Dei*) nazywamy prawdą Jego istoty, gdyż przez prawdę jest On poznawalny, podobnie jak słońce przez swoją jasność⁷⁰. Jasność Syna nie tylko wyraża i objawia Istotę Boga, ale jest samą Istotą Boga. „Prawda substancji Bożej i jasność intelektu Bożego są sobie równe, a nawet są czymś jednym⁷¹. Prawda Boga i prawda o Bogu ujawnia się w Synu, przez Jego jasność. Ponieważ przez Prawdę został stworzony wszechświat, to tylko On jest gwarantem prawdziwości stworzeń. Ich indywidualna prawda i jasność są odbłaskiem Jasności-Prawdy. Dzięki zaś obecności prawdy w stworzeniach, ludzki intelekt może dostrzegać ich jasność, poznawać i cieszyć się prawdą. W kontekście tego, co dotychczas powiedzieliśmy na temat Tomaszowej teologii piękna, wprowadzenie jasności (*claritas*) jako ostatniej, trzeciej właściwości Jezusa jest całkowicie zrozumiałe. Ponieważ On ma pełnię Bóstwa i istnieje w harmonii z Ojcem, samym Sobą i stworzeniem, dlatego „w konsekwencji” Jezus jaśnieje i Jego piękność jest doskonała. Jego jasność bowiem objawia przedwieczną

Prawdę o Nim. Syn, ukazując swoją piękność i prawdę, równocześnie wskazuje, że On jest Pięknem i Prawdą. W Nim Piękno i Prawda są boską jednością.

Opisem *claritas* Tomasz kończy swoją teorię i ogólną teologię piękna. Jej początkiem, kresem i ostatecznym wyjaśnieniem jest Piękny Syn. W Jezusie jest pełnia bóstwa (*integritas*), doskonała harmonia w podobieństwie do Ojca (*proportio*) i jasność Jedynej Prawdy (*claritas*). Syn zachwyca kochającego Ojca. Arcydzieło cieszy się własnym Pięknem i Pięknem Twórcy⁷². Wzajemną i równoczesną odpowiedzią Piękna na Piękno jest Ich wspólna, przedwieczna Miłość – Osoba Ducha Świętego⁷³. Duch Święty jednoczy Twórcę i Jego Arcydzieło. „Ta rozkosz, której nawzajem doznają Ojciec i Syn, odpowiada tej osobistej właściwości Ducha Świętego, jaką jest – Miłość⁷⁴. Ponieważ Miłość ta jest nieogarniona, dlatego też Bóg chce obdarzać swoim Pięknem. *Bonum est diffusivum sui*. U początku wszechświata jest zachwyt Boga. W tym miejscu możemy już tylko przytoczyć wypowiedź św. Augustyna, którą Tomasz w swojej *Sumie teologii* podsumował wykład na temat piękna Osoby Syna: „On – Słowo doskonałe, któremu niczego nie brak; On – niejako koncept (*ars*) wszechmocnego Boga⁷⁵.

Zakończenie

Tomasz, już na początku swojego najważniejszego naukowego osiągnięcia, jakim jest *Suma teologii*, wprowadził temat piękna. Według niego piękno jest właściwością drugiej Osoby Boskiej – Syna Bożego. Syn jako

⁶⁸ *DDN*, IV, l. 6; zob. też *In Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1, resp.

⁶⁹ *In Sent.*, I, d. 31, q. 2, a. 1, resp.

⁷⁰ *In Sent.*, III, d. 14, q. 1, a. 2, q1a 1, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 3, ad 7; tenże, *Compendium theologiae seu Brevis compilatatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, I, c. 106 (dalej cyt.: *CT*).

⁷¹ *SCG*, III, c. 55.

⁷² Zob. *ST*, I, q. 74, a. 3, ad 3.

⁷³ Zob. *CT*, I, c. 45–49.

⁷⁴ *ST*, I, q. 39, a. 8, resp.

⁷⁵ Tamże; zob. także Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VI, c. 10, n.11 (s. 232).

Prawda, Słowo, Mądrość, Intelkt i *Ars Patris*, czyli Zamysł twórczy Boga Ojca, jest piękny na miarę samego Boga. Syn jest piękny, ponieważ jest niestworzonym Obrazem i Blaskiem Ojca. Ojciec zachwyca się Synem, a Syn odpowiada Niestworzoną Miłością, czyli Duchem Świętym. Ojciec uczynił Syna wzorcem całego stworzenia.

I jak ludzki artysta tworzy według swojego konceptu, tak podobnie i Bóg Ojciec stworzył wszystko w Duchu Świętym bezpośrednio przez swoje Słowo. Piękny Syn przyjął ludzką naturę i stał się Pięknym Człowiekiem. W jednej osobie Chrystusa piękno boskiej natury połączyło się z pięknem ludzkiej natury.

Bibliografia

Źródła

- Aleksander z Hales, *Summa theologica seu sic ab origine dicta Summa fratris Alexandri*, Grottaferrata 1948, 1980 (Editiones Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas).
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, ZNAK, Kraków 1996.
- Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005 (Pisma Starożytności chrześcijańskie Pisarzy, t. 64).
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* (Lib. I–II), t. 1–2. ed. P. Mandonnet, Paris 1929.
- _____, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* (Lib. III–IV, d. 1–22), t. 3–4. ed. M. F. Moos, Paris 1933, 1947.
- _____, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, w: *Opuscula omnia*, t. 2, opr. P. Mandonnet, Paris 1927, s. 220–654.
- _____, *Sententia libri De anima*, Editio Leonina, t. 45, Romae 1984 [Komentarz do „O duszy” Arystotelesa, tłum. M. Beściak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018].
- _____, *Quaestiones disputatae De veritate*, Editio Leonina, t. 22/1–3, Romae 1972–1976 [Kwestie dyskutowane O prawdzie, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2, ANTYK, Kęty 1998].
- _____, *Sententia libri Ethicorum*, Editio Leonina, t. 47/1–2, Romae 1969.
- _____, *Expositio super Isaiam ad litteram*, Editio Leonina, t. 26, Romae 1965.
- _____, *Summa contra Gentiles*, Editio Leonina t. 13–15, Romae 1918–1926–1930 [Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, „W drodze”, Poznań 2003–2011].
- _____, *Summae theologiae, Pars prima*, Editio Leonina t. 4–5, Romae 1888–1889 [Suma teologiczna, tłum. P. Bełch, t. 1–8, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1975–1981; *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, ZNAK, Kraków 1999; *Traktat o człowieku*, tłum. i opr. S. Swieżawski, ANTYK, Kęty 1998].
- _____, *Summae theologiae, Pars prima secundae*, Editio Leonina t. 6–7, Romae 1891–1892 [Suma teologiczna, tłum. F. Bednarski, R. Kostecki, t. 9–14, Londyn 1963–1973].
- _____, *Summae theologiae, Pars secunda secundae*, Editio Leonina t. 8–10, Romae 1895–1897–1899 [Suma teologiczna, tłum. P. Bełch, F. Bednarski, A. Głazewski, t. 15–23, Londyn 1966–1982].

- ____ *Summae theologiae, Pars tertia*, Editio Leonina t. 11–12, Romae 1903–1906 [*Suma teologiczna*, tłum. S. Piotrowicz, R. Kostecki, t. 24–29, Londyn 1966–1982].
- ____ *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, Editio Leonina t. 42, Roma 1979, s. 5–191 [*Streszczenie teologii*, tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, tłum. i opr. J. Salij, „W drodze”, Poznań 1984, s. 11131].
- ____ *In psalmos Davidis expositio*, [Opera Omnia, t. 14] Parmae 1863, p. 148–312.
- ____ *Expositio super Iob ad litteram*, Editio Leonina, t. 28, Romae 1974.
- ____ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Typografia Pontificia Petri Marietti, Taurini-Romae 1952 [*Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tłum. T. Bartoś, ANTYK, Kęty 2002].
- ____ *Super Epistolam ad Romanos lectura*, Typografia Pontificia Petri Marietti, t. 1, Taurini-Romae 1953, s. 1–230 [*Wykład Listu do Rzymian*, tłum. J. Salij, „W drodze”, Poznań 1987].
- ____ *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, Typografia Pontificia Petri Marietti, t. 1, Taurini–Romae 1953, s. 231–435.
- ____ *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, ed. R. Busa, Opera Omnia, t. 6, Stuttgart–Bad Cannstadt 1980, s. 365–374.
- ____ *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, Typografia Pontificia Petri Marietti, t. 1, Taurini–Romae 1953, s. 437–561.
- ____ *filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, nr 21, z. 1, s. 9–22.
- Bartoś T., *O tym, co Tomasz z Akwinu powiedział na temat piękna w komentarzu do księgi „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity*, „The Peculiarity of Man” 2002, nr 7, s. 153–170.
- Berger D., *Thomas Aquinas and the Liturgy*, Sapientia Press of Ave Maria University, Ann Arbor 2004.
- Bonino S.-T., *Dieu, „Celui qui est”*, Parole et Silence, Paris 2016.
- Bonino S.-T., *Saint Thomas d’Aquin lecteur du Cantique des Cantiques*, Les Éditions du Cerf, Paris 2019.
- Bramorski J., *Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2010, nr 27, s. 91–110.
- Callahan L., *A Theory of Esthetic according to the Principles of St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 1927.
- Czapiewski W., *Das Schöne bei Thomas Aquinas*, Fribourg-en-Brisgau 1964.
- Eco U., *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, tłum. H. Bredin, Harvard University Press, Cambridge 1988.
- Elders L. J., *La métaphysique et la théologie de la beauté de saint Thomas d’Aquin*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 4, s. 3–26.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, opr. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Emery G., *Teologia trynitarna Świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.

Opracowania

Aduszkiewicz A., *Piękno i miłość w myśli*

- Gałuszka T., *Piękny Bóg, Piękny człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasz z Akwinu*, „W drodze”, Poznań 2021.
- James J., *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, ZNAK, Kraków 1996.
- Jaroszyński P., *Paradoks brzydoty*, „Studia Philosophiae Christianae” 1991, nr 27, z. 1, s. 25–45.
- Kovach F. J., *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961.
- Kowalski K., *Teorie o pięknie i sztuce w tomizmie i neotomizmie*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1936.
- Krapiec M., *Byt i piękno*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 6, z. 1, s. 20–34.
- Maritain J., *Art and Scholasticism*, Louis Rouart et Fils, London 1934.
- Maurer A., *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Houston 1983.
- Monachese A., *Tommaso D'Aquino e la bellezza*, Armando Editore, Roma 2016.
- Mróz M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Narcisse G., *Le Christensabeauté*, t. 1: *Christologie: Hans Urs von Balthasar et saint Thomas d'Aquin*, Magny-les-Hameaux 2005.
- O'Reilly K., *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective*, Four Courts Press, Dublin 2007.
- Sevier Ch. S., *Aquinas on Beauty*, Lexington Books, London 2015.
- Stróżewski W., *Próba systematyzacji określeń piękna w tekstach św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 6, z. 1, s. 19–51.
- Tatarkiewicz W., *Estetyka*, t. 2, „Arkady”, Warszawa 2015.
- Venard O.-T., *Y a-t-il un problème esthétique chez saint Thomas d'Aquin?*, w: *La beau et la beauté au Moyen Âge*, red. O. Boulnois, I. Moulin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2018, s. 177–200.
- Villar J. R., *Chrystus jako obraz Boga niewidzialnego. Komentarz św. Tomasza do Kol 1, 15*, w: *Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 239–268.
- White T. J., *Beauty, Transcendence and the Inclusive Hierarchy of Creation*, [wersja rozszerzona]: „Doctor Communis: acta et commentationes Academiae romanae S. Thomae Aquinatis” 2017 [bez numeru], s. 171–199; [wersja krótsza]: „Nova et Vetera. English Edition” 2018, nr 16, z. 4, s. 1215–1226.
- Zambruno P., *Via pulchritudinis. Ensayo de estética tomista*, Instituto Lumen Sapientiae, São Paulo 2012.

Piękny Syn.**Zarys estetyki teologicznej
Tomasza z Akwinu**

Artykuł dotyczy zagadnienia estetyki teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Autor przedstawia z perspektywy trynitologicznej i chrystologicznej dwie definicje piękna sformułowane przez Akwinatę: pierwsza tzw. subiektywna, w której kluczowe są role obserwatora, percepcji oraz doświadczenia; druga tzw. obiektywna, w której omówione zostały trzy kategorie: *integritas* (pełnia), *proportio* (harmonia, współbrzmienie), *claritas* (blask).

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, estetyka teologiczna, trynitologia, piękno

TOMASZ GAŁUSZKA OP: dr hab. prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w historii inkwizycji i nowych ruchach religijnych w średniowieczu. Interesuje się historią papieżstwa i zakonów mendykanckich XIV wieku oraz paleografią łacińską, epigrafiką i kodykologią. Trzykrotny laureat konkursu „Studiów Źródłoznawczych” im. prof. Stefana Kuczyńskiego (IH PAN) dla najlepszych polskich książek z dziedziny źródłoznawstwa i nauk pomocniczych historii oraz książkowych edycji źródłowych z zakresu średniowiecza i okresu nowożytnego do końca XVIII wieku. Najważniejsze publikacje: *Badania nad Biblią w XIII wieku*

Beautiful Son.**Outline of the Theological
Aesthetics of Thomas Aquinas**

The article deals with the issue of the theological aesthetics of St. Thomas Aquinas. The author presents, from a Trinitological and Christological perspective, two definitions of beauty formulated by Aquinas: the first so-called subjective, in which the roles of observer, perception, and experience are crucial; the second so-called objective, in which three categories are discussed: *integritas* (fullness), *proportio* (harmony, consonance), *claritas* (splendor).

Key words: Thomas Aquinas, theological aesthetics, trinitology, beauty

(2005); *Tomasza z Akwinu Lectura super Matheum cap. I–II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu* (2011); *Henry Harrer's «Tractatus contra beghardos». The Dominicans and Early 14th Century Heresy in Lesser Poland* (2015); *Inkwizytor też człowiek. Intrygujące karty Kościoła* (2016); *Proces beginek świdnickich w 1332 roku. Studia historyczne i edycja łacińsko-polska* (2017) [współautorstwo: P. Kras, A. Poznański]; *Fratres apud sanctam crucem. Z badań nad dziejami dominikanów w Brzegu* (2018) [współautorstwo: K. Kaczmarek], *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu* (2021). Adres email: tomasz.galuszka@ujp2.edu.pl