

r o z p r a w y



O. MARIAN ZAWADA OCD

Duchowość Piękna

Kosmokalia, antropokalia, teokalia
w doświadczeniu mistycznym

Redakcja
Wojciech Ciak OCD

Korekta
Zofia Błajek

Imprimi potest
O. Łukasz Kansy OCD, Prowincjał
Warszawa, dn. 22.11.2014 r., L. dz. 372/P/2014

Nihil obstat
O. Paweł Placyd Ogórek OCD, Cenzor
Poznań, dn. 22.11.2014 r.

© Copyright by Flos Carmeli, Poznań 2014

© Copyright by Marian Zawada

FLOS CARMELI Sp. z o.o.
Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji
Karmelitów Bosych
ul. Działowa 25; 61-747 Poznań
tel.: 61 856 08 34; faks: 61 856 09 47
e-mail: wydawnictwo@floscarmeli.poznan.pl
www.floscarmeli.pl

ISBN 978-83-64430-39-8

Myśleć to co prawdziwe,
czuć to co piękne
i kochać co dobre –
w tym cel rozumnego życia
(Platon)

Piękno jest podpisem Boga
(Ch. Kingsley)

urodziłam się do chwały
(św. Teresa z Lisieux)

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	10
WSTĘP	11
ROZDZIAŁ 1.	
IDEA PIĘKNA	19
1.1. Natura piękna	19
1.1.1. Wielka Teoria Piękna	22
1.1.2. Piękno powszechne i kategorialne	26
1.1.3. Piękno jako forma	28
1.2. Doświadczenie estetyczne	31
1.3. Piękno jako kategoria duchowa	34
ROZDZIAŁ 2.	
USYTUOWANIE KATEGORII PIĘKNA W TEOLOGII DUCHOWOŚCI	37
2.1. Od estetyki do ontologii	37
2.2. Od ontologii piękna do teologii	40
2.3. Od doświadczenia estetycznego do mistycznego	45
2.4. Piękno jako <i>locus theologicus</i>	48
2.5. Osadzenie piękna w duchowości	54
ROZDZIAŁ 3.	
TEOLOGICZNY WYMIAR PIĘKNA	61
3.1. Biblijne idee piękna	62
3.2. Piękno uwikłane w grzech (hamartia piękna)	65
3.2.1. Grzeszne zniekształcenie świadomości	67
3.2.2. Estetyczne metafory grzechu	69
3.3. Teologiczny wymiar piękna	75
3.3.1. Wiara – dostrzeżenie <i>sophos</i> – adoracyjna wiara	75
3.3.2. Miłość – droga upodobania i daru	77
3.3.3. Nadzieja obcuja z obietnicą	81
3.4. Sakramentalny wymiar piękna	83

ROZDZIAŁ 4.

DOŚWIADCZENIE PIĘKNA DUCHOWEGO	87
4.1. Struktura przedmiotowa piękna	87
4.2. Gradualność epistemologiczna wobec piękna	90
4.2.1. Zdumienie	90
4.2.2. Ekstaza	94
4.2.3. Zachwyt	97
4.2.4. Upojenie szczęściem (eudajmonia piękna)	100
4.3. Doświadczenia piękna w ujęciu procesualnym	105
4.3.1. Otwarcie na Piękno Boga	108
4.3.2. Poruszenie piękna	111
4.3.3. Uczestniczenie w pięknie	113
4.3.4. Zjednoczenie w pięknie	116
4.3.5. Nadprzyrodzona wymiana piękna	119

ROZDZIAŁ 5.

PIĘKNO WYZWALAJĄCE KONTEMPLACJĘ	123
5.1. Pneumatologiczny wymiar kontemplacji	126
5.2. Miłość do Piękną (od Erosa do hagenei)	127
5.3. Kontemplacja mądrości Boga	130
5.4. Mistyka piękna	133

ROZDZIAŁ 6.

KOSMOKALIA	143
6.1. <i>Mirabilia Dei</i> – boska źródłowość stworzonego piękna	147
6.2. <i>Resplendentia mundi</i> – dosłowność i symboliczność piękna	151
6.3. <i>Pankalia</i> – logos kosmosu	154

ROZDZIAŁ 7.

ANTROPOKALIA	163
7.1. Przykłady antropologicznych modeli piękna	164
7.2. Struktura człowieczego piękna	175
7.2.1. Nieoceniona wizja duchowa – pałac wewnętrzny	176
7.2.2. Zróznicowanie piękna	181
7.3. Udział w Pięknie Boga	188
7.3.1. Asceza ogołocenia	189
7.3.2. Przyozdobienie przez łaskę	193
7.4. Przebóstwienie jako szczyt piękna	195
7.5. Piękno świętych	201
7.6. Maryja – najwyższe piękno stworzone	204

ROZDZIAŁ 8.	
TEOKALIA	211
8.1. Języki Boskiego Piękn.....	217
8.2. Majestat – boski wymiar piękna	223
8.3. Człowieczeństwo Chrystusa	228
8.3.1. Piękno Wcielenia	229
8.3.2. Majestat Ukrzyżowany.....	232
8.3.3. Piękno Chrystusa uwielbionego	237
8.4. Pneumatologia Piękna.....	238
8.5. Piękno Trójcy Świętej.....	248
 ROZDZIAŁ 9.	
PIĘKNO ESCHATOLOGICZNE – ŻYCIE W JASNOŚCI CHWAŁY.....	253
9.1. Odsłonięcie piękna	254
9.2. Szczęśliwość nieba – przenikanie Boskiego Piękna.....	258
 ZAKOŃCZENIE.....	261
 LITERATURA.....	263

WSTĘP

Pisanie o pięknie może być ryzykowne, lecz domaga się tego posługa myśleniu, by przeciwdziałać temu, co potrafi aż tak udręczyć, że pozbawia nadziei i nie pozwala dalej żyć. Podjęcie tematu jest stoczeniem swoistej bitwy o przyszłość człowieka. Paweł VI stwierdził swego czasu, że piękno jest dziś konieczne, by uchronić ludzi przed rezygnacją i rozpaczą¹, a na pewno przed banalizacją życia.

W dzisiejszej kulturze piękno zostało porzucone, stało się bezpańskie, zbędne, bo przestało być *przebłykiem* doskonałego. Porzuciło swe powiązania z tajemnicą *sacrum*, zrzuciło swe „pochodzenie boskie”, ugrzęzło natomiast w zakamarkach *zepsutych dusz*, stając się w końcu elementem produkcji i konsumpcji, czyli pojawia się w kanonie użyteczności.

Swego czasu, w bramach trzeciego tysiąclecia, w *Fides et ratio* Jan Paweł II przekonywał, że można podjąć się misji „badacza”, który mimo nieustannej pokusy zwątpienia nie porzuca niezbadanych ścieżek. Znajdując oparcie w Bogu, pozostaje zawsze i wszędzie ukierunkowany na to co piękne, dobre i prawdziwe (FR 21).

Drugi argument pochodzi z tego samego dokumentu:

To wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego co piękne (FR 56).

W pięknie spotyka się trud bycia człowiekiem, wszelkie fascynacje, ludzkie tragedie i wiara o młodej twarzy.

Do tej pory ani w filozofii, ani w teologii piękno nie uzyskało zadawalająco znaczącego statusu, będąc jedynie *okrasą* zasadniczych tematów. W klasycznej myśli filozoficznej zazwyczaj było na peryferiach dociekań,

¹ Paweł VI, *Przesłanie do artystów*, w: AAS 54(1966), nr 13.

natomiast na terenie teologii, jako zmysłowe, było podejrzane i dwuznaczne.

Wielka dyskusja nad pięknem sięga starożytności, głównie Sokratesa, którego poglądy wyłożył Platon w *Uczcie*, *Fajdrosie*, *Hippiaszu Większym*², Arystotelesa³, św. Augustyna, św. Tomasza, by wspomnieć najbardziej wrażliwego na piękno teologa – Pseudo-Dionizego Areopagite⁴, czy Plotyna, który poświęca mu jedną z *Ennead* (I, 6)⁵.

Problem duchowego piękna od początku myśli chrześcijańskiej podejmowali pisarze zajmujący się komentarzem do *Pieśni nad pieśniami*, natomiast swoistym kluczem do życia duchowego uczynił je Metody z Olimpu (†311) w swym *Symposium*⁶.

W średniowieczu piękno padło ofiarą podejrzeń. Wydaje się, że człowiek nie miał odwagi nieść ciężaru piękna, by ono go nie spychało w grzech. W każdym razie nie poszukiwał w nim wyzwolenia dla Boskiego pragnienia i nie traktował jako drogi miłości. W początkach wieku XX, być może pod wpływem fałszywego „purytanizmu” teologicznego, zwykło się przeciwstawiać Objawienie i Piękno⁷. W połowie XX wieku poważniejszą kwalifikację teologiczną przypisał mu Hans Urs von Balthasar⁸, Bruno Forte⁹ czy nurt teologii prawosławnej z Paulem Evdokimovem¹⁰ na czele.

² Platon, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

³ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, przekł. D. Turkowska, Kraków 1999.

⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przekł. M. Dzielska t. 1-2, Kraków 1999.

⁵ Plotyn, *Enneady I-III*, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000 (*IV-V*, Warszawa 2001, *VI*, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003).

⁶ W: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, Kraków-Tyniec 1997, s. 113-253.

⁷ S. van Erp, *Objawienie i piękno. Estetyka jako konstruktywna teologia*, przekł. M. Wyrodek, „Communio” 4(2008), s. 33.

⁸ H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, Kontemplacja postaci*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008; *Chwała. Estetyka teologiczna II. Modele teologiczne, cz. 1. Od Ireneusza do Bonawentury*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007; *Chwała. Estetyka teologiczna II. Modele teologiczne, cz. 2. Od Dantego do Peguy*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008; *Chwała. Estetyka teologiczna, Teologia cz. 1. Stary*

W polskim środowisku mamy poważniejsze dzieła o filozofii piękna W. Tatarkiewicza¹¹, W. Stróżewskiego¹², P. Jaroszyńskiego¹³, natomiast teologicznych opracowań podjęli się prof. K. Klauza¹⁴, ks. prof. W. Kawecki CSsR¹⁵ czy ks. prof. W. Hryniewicz OMI¹⁶. Zagadnieniu piękna były poświęcone niektóre periodyki teologiczne¹⁷.

W literaturze wielu autorów mówi o pięknie, wspomnę tylko F. Dostojewskiego, C. K. Norwida, Z. Herberta. Fiodor Dostojewski kategorycznie stwierdza:

Bez Anglików ludzkość da sobie radę, bez Niemców także, bez Rosjan na pewno, przetrwa bez nauki, bez chleba, i jedynie bez piękna się nie obejdzie, gdyż bez piękna nie warto będzie żyć na świecie¹⁸.

A ponieważ Chrystus wraz z sobą i swoim Słowem przynosił ludziom ideał Piękna, to zdecydował, że lepiej jest wszczać ten ideał w dusze¹⁹.

Mamy do czynienia z różnymi rodzajami piękna, poruszamy się pośród różnych kanonów estetycznych, istnieje piękno widzialne i niewidzialne. W obecnej myśli można „myśleniu o pięknie” przypisać kilka

Testament, III/2/1, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 2010; *Chwała. Estetyka teologiczna. Teologia Nowy Testament* cz. 2 III/2/2, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 2010.

⁹ B. Forte, *Bellezza splendore del vero. La rivelazione della bellezza che salva*, w: *Cristianesimo tra Oriente e Occidente*, Milano 2002, s. 53-71; *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 2000.

¹⁰ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przekł. M. Żurowska, Warszawa 1999.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1-2, Warszawa 1985; *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988.

¹² W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002.

¹³ P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986; *Spór o piękno*, Kraków 2002.

¹⁴ K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.

¹⁵ W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.

¹⁶ W. Hryniewicz, *Piękno i zbawienie. Kilka refleksji nad eschatologią ikony*, w: *Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult” KUL – Lublin 6-8 października 1999*, Lublin 2002, s. 158-172.

¹⁷ *ŻD* 3(2003); *ZK* 21(2002); „*Communio*” 4(2008).

¹⁸ F. Dostojewski, *Biesy*, przekł. T. Zagórski, Warszawa 1984, s. 484.

¹⁹ Tenże, *Listy*, przekł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 430-431.

znaczeń. Pierwsze typowo estetyczne, czego przykładem byłyby poszukiwania R. Ingardena, następnie filozoficzne (ontologiczne), obecne najmocniej u Plotyna, a współcześnie po części u W. Stróżewskiego, natomiast antropologiczne typowe są dla W. Kaweckiego, który przekazuje:

Jakakolwiek refleksja dotycząca piękna nie może być niczym innym, jak antropologią estetyczną, a ideałem piękna nie może być nikt inny, jak sam człowiek postrzegany w harmonii ducha i materii, doczesności i wieczności²⁰.

Metateologiczną refleksję nad sztuką jako *locus theologicus* proponuje T. Dzidek²¹, zaś nad pięknem literatury w tym samym kontekście miejsca teologicznego zatrzymał się J. Szymik²². Wreszcie, mamy próby teologicznego ujęcia piękna – ontycznego piękna Boga, co prezentuje P. Evdokimov, a na naszym terenie – K. Klauza²³.

Kościół również coraz poważniej traktuje kategorię piękna jako istotny przejaw bogactwa języków teologicznych, czemu dał wyraz w dokumencie Papieskiej Rady ds. Kultury *Via pulchritudinis* z marca 2006 roku²⁴. Samo wyrażenie *via pulchritudinis* wyraża drogę zawartą w dziele św. Augustyna o duszy, natomiast w czasach bardziej nam współczesnych orędownikiem tej drogi stał się papież Paweł VI w odniesieniu do badań teologicznych i mariologicznych²⁵.

W niniejszej pracy dotykamy wewnętrznego piękna człowieka i Boga nieprzekładalnego na estetyczny wymiar. Domaga się to głębszej po-

²⁰ W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 7.

²¹ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.

²² J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.

²³ K. Klauza, *Teokalia...*, rozdział II: Ontyczne piękno Boga (s. 73-134).

²⁴ Korzystałem z wydania hiszpańskiego: Pontificio Consejo de la Cultura, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y diálogo. Asamblea plenaria 2006 (27-28 de marzo de 2006)*, Madrid 2008.

²⁵ Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji XV sesji publicznej Akademii Papieskich*, (15 XII 2010), za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akademiepap_15122010.html [stan na 20.07.2013].

kory, a wyklucza umysł *zuchwały*. Pisz o tym św. Hildegarda z Bingen, Doktor Kościoła:

Nie jesteś w stanie śmiertelnym wzrokiem oglądać spraw Boskich. Podobnie nie byłbyś w stanie pojąć tajemnic Bożych swym śmiertelnym zmysłem, a jedynie w stopniu, na jaki zezwolił ci Bóg. Z tego względu tak jak woda, która paruje pod wpływem żaru paleniska, tak i twojego ducha uciska niesprawiedliwość głupiej duszy. Oto pragniesz wiedzieć to, czego nie wolno poznać ciału poczętemu w grzechu z nasienia ludzkiego. Podnieś zatem swój palec i dotknij chmur. I co? Nie jesteś w stanie tego uczynić. Tak też nie jesteś w stanie uczynić, jeśli badasz to, czego nie wolno ci wiedzieć²⁶.

W niniejszej pracy postawiono sobie za zadanie ukazanie duchowego wymiaru piękna, jego kwalifikacji teologicznych, a zwłaszcza w odniesieniu do duchowości, która chętnie przytacza świadectwa mistyków.

Celem autora jest również przepracowanie teorii piękna z jednoczesnym położeniem nacisku na kategorie duchowe.

Problem piękna duchowego praktycznie do tej pory nie funkcjonował. Najpierw należałoby odzyskać wymiar ontologiczny (a nie tylko estetyczny czy estetyzujący), następnie ukazać je jako rdzeń doświadczenia religijnego (teologalnego poruszenia), wyeksponować jego wymiar jako decydujący w obrębie doświadczenia mistycznego, a w końcu – w perspektywie eschatologicznej – ukazać jako „jeden z” – o ile nie najistotniejszy element wiecznego szczęścia (bytowanie w Pięknie). W takim ujęciu piękno staje się istotnym wymiarem wspierającym miłość i ujawnia wobec niej funkcję służebną. Poza obszarem prawdziwej miłości piękno narażone jest zazwyczaj na zawłaszczenie.

Taką samą rolę można mu przypisać w nawróceniu, gdzie często główny element duchowego wstrząsu dotyczy bądź odkrycia własnego piękna (piękna duszy lub swego przeznaczenia), bądź też piękna miłości Boga.

²⁶ Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. 2, przekł. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec 2011, s. 353.

Jeżeli traktujemy je jako blask, splendor, nadprzyrodzone światło, to stanowi ono istotę wiary, jak i ludzkiego powołania – podobieństwa do Światłości świata.

Piękno wtedy można traktować jako swoistą *wolność* i miłość obrazu, zapewne hamowaną przez lęk. Piękno „idzie” równolegle w myśleniu ze zmianą w teologii ciała. Wydaje się, że o wiele łatwiej jest je wyrzucić poza burtę teologicznych rozważań i traktować jako zagrożenie, nie uświadamiając sobie, że zarówno ciało, jak i piękno stanowią *miejsce* objawienia (*locus theologicus*).

Dzięki takiemu *usytuowaniu* nieoczekiwanie mamy do czynienia z duchowym darem: piękno, mimo że z natury jest „słabe”, delikatne, subtelne, bezbronne, łatwe do zakwestionowania (podobnie jak miłość), może stać się jednym z głównych argumentów w myśleniu. Słabość „intelektualna” piękna (podobnie jak i radości, a przecież radość wieczna jest naszym przyszłym sposobem bycia zbawionego) staje się atrybutem. Jest darem, który może być odrzucony.

Celem pracy jest wskazanie możliwego doświadczenia piękna w sensie mistycznym, które różni się od dotychczasowego rozumienia piękna wejściem w tajemnicę jako taką, a nie fascynowanie się *formą*. Człowiek zasadniczo jest nosicielem piękna, a nie jego twórcą. Wychodzimy zatem poza dotychczasowy moduł rozumienia piękna jako sztuki (wytworu ludzkiego), zasadniczo odwołując się do *wytworu Boskiego*. Praca jest oparta w swym głównym korpusie na świadectwach mistyków, którzy – jak na przykład św. Katarzyna ze Sieny – mogli napisać: *Poznałam i widziałam, światłem mojego intelektu w świetle twoim, przepaść twego piękna, Trójco wieczna, i piękność stworzenia twego*²⁷.

Duchowość piękna jest oczywiście jedynie zaproponowaniem pewnego spojrzenia oczami mistyków, wydobycia wrażliwości na jego obecność i to w skromnym, reprezentacyjnym charakterze. Nie sposób dotrzeć do wszystkich pokładów piękna i struktur jego doświadczenia. Jest to raczej zaproponowanie szablonu i zaproszenie do pogłębienia tematu.

²⁷ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog...*, Poznań 2001, s. 458.

Dlatego po przedstawieniu „klasycznych” elementów teorii piękna zostaje podjęta próba przybliżenia natury piękna duchowego, wskazanie go jako miejsca objawienia Boga (*locus theologicus*), następnie ukazania go w bogactwie najbardziej reprezentatywnych świadectw mistycznych.

Zaproponowano także spojrzenie na podstawowe dziedziny teologiczne w kluczu transcendentaliów, przypisując dogmatyce – prawdę, teologii moralnej – dobro, a duchowości – piękno.

Dziedzina duchowości odwołuje się do doświadczenia, zatem należało prześledzić rodzaj doświadczeń rodzących się wobec piękna (struktura przedmiotowa i gradualność doświadczenia), a następnie – ukazać komponenty teologiczne (wymiar biblijny, hamartologiczny, teologalny, sakramentalny).

Istotnym tropem, za którym podąża myślenie, było powiązanie piękna z mądrością i miłością, co odnajduje swe personalne zwieńczenie w kontemplacji mistycznej.

Wreszcie, powołując się na świadectwa uznanych mistyków zgrupowano zagadnienie piękna w trzech dziedzinach tematycznych: piękna stworzonego w wymiarze kosmicznym (kosmokalia), piękna duchowego człowieka (antropokalia), wreszcie samego Boga (teokalia).

W literaturze mistycznej znajdujemy zachęty, by opowiadać o Boskich sprawach. Święta Hildegarda z Bingen, Doktor Kościoła, słyszy: „Jakże piękne są twe oczy, kiedy opowiadasz o Boskich sprawach, kiedy objawia się w nich jutrzienka na skutek działania Boskiego zamiaru”²⁸. Inna mistyczka, Mechtylda z Magdeburga, została duchowo przekonana do pozostawienia świadectwa łask: „Chcę postawić światło na świeczniku. I w oczach wszystkich patrzących na światło zabłyśnie niezwykle promień [oświecający] oczy ich poznania”²⁹.

Duchowość piękna posiada również swój wymiar formacyjny – ma służyć uszlachetnianiu duszy. Podobnie jak w muzyce kompozytor dotyka wielkiej tajemnicy harmonii dźwięków i sięgając swym geniuszem

²⁸ Hildegarda z Bingen, *Scivias...*, t. 2, s. 11.

²⁹ Mechtylda z Magdeburga, *Strumień światła Boskości*, t. 1. przekł. J. Nowak, Kraków-Tyniec 2004, s. 151.

w jej głąb, poprzez formy, struktury, faktury dźwięków dochodzi do niepowtarzalnej artystycznej wizji, tak również mistycy, przekazując swój zachwyt i oszołomienie pięknem duchowego świata, stają się świadkami tego, co jedynie przeczuwamy w najśmielszym porywie. Spotykają się z nami w materii znaków i symboli, by budzić pragnienie doskonałości. Podobnie, jak rafinacja złota, gwarantująca oczyszczenie kruszcu, oraz zdobycie najwyższej jakości, tak i piękno może stać się tygłem oczyszczenia duchowego z żywiołów. Życzyłbym sobie i czytelnikom, by ufając Bogu, zaufali pięknu, które jest zaproszeniem do miłowania.

ROZDZIAŁ 1.

IDEA PIĘKNA

Najbardziej przydatna teologii jest idea piękna wypracowana w filozofii¹. Nie dotyczy ona jedynie formy zewnętrznej, lecz ducha. Jak to klarownie podkreśla W. Tatarkiewicz: *Filozofowie klasycznej Grecji za najprawdziwsze piękno mieli właśnie duchowe, moralne piękno charakteru, umysłowe piękno myśli*. Wykażemy później, jak daleko może iść duchowe rozumienie, a obecnie interesują nas filozoficzne jego podstawy.

1.1. NATURA PIĘKNA

Dla uchwycenia pojęcia piękna rozpocznijmy nasze poszukiwania od klasycznych sformułowań. Dla św. Tomasza, który odwołuje się do myśli św. Augustyna o pięknie, rozstrzyga gatunek (*species*), miara (*modus*), porządek (*ordo*)². W *Sumie* znajdujemy znaczące wyjaśnienie:

Piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość – to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest proporcja, czyli harmonia, trzecim jest zaś blask³.

Edyta Stein stwierdza, że

piękno ma swe podłoże w strukturze bytu jako takiego i że jego odrębny sens polega na możliwości przeżytego związku ducha z bytem. Chodzi tu o związek szczególnego rodzaju, różny od prawdy jako zgodności poznania z bytem oraz dobra jako zgodności dążenia z bytem, lecz z jednym i drugim mający coś

¹ Szerzej zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1976; W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Kraków 2002; B. Bielczyk, *O pięknie*, Kraków 2002.

² *De veritate*, q. 21; a. 6.

³ STh I q. 39, a. 8.

wspólnego. Z prawdą – że jest czymś poznany, co się podoba (*visa placent*; jednakże z tą różnicą, że jest nie tylko poznany, ale też się podoba (*visa placent*), a to upodobanie oznacza dla ducha spoczęcie u celu, poczęcie, które znajduje się w wypełnieniu dążenia⁴.

Piękno odsłania porządek natury bytu, jego doskonałość. Doskonały jest byt, całkowicie jest tym, czym powinien i osiąga najwyższy stopień istnienia. Oznacza to zgodność bytu z ideą Boga (prawzorem) i Jego wolą. Dzięki doskonałości możemy mówić o właściwej mierze, gdyż poszczególne części we wzajemnym powiązaniu pozostają doskonale we właściwym sobie stosunku.

Właściwa miara to całkowita wierność w oddaniu tego, co przedstawia. W boskim praobrazie wszystkiego miara zbiega się z jestestwem.

Wreszcie, należy zauważyć, że całe stworzenie posiada właściwy sobie blask, który odnosi się do boskiego źródła. Pięknym jest to, co *ujmuje* duszę. Blask *porusza* w nas duszę⁵.

Piękno pojawia się w doświadczeniu jako swoisty błysk tego co doskonałe, wieczne, czyste, absolutne. Dlatego wiąże się z zachwytem. Piękno jawi się jako możliwa pełnia, gotowa do aktualizacji. Ono objawia się. Dlatego nie jest pasywne – choć z wartości najbardziej bezbronnie i zagrożone ludzką zachłannością – lecz żywe, rzeczywiste i działające. To, co piękne, *upewnia*, że może istnieć.

Piękne ukierunkowuje uwagę, zauważone – skupia na sobie; skupiając – pociąga, zachęca do zbliżenia. Znaczy to, że można z nim być na zasadzie intymnej bliskości. Człowiek chciałby utrwalić to co piękne. Nie tylko pozwala mu się trwać, lecz budzi potrzebę chronienia go.

Ksiądz J. Tischner uważał, że ono nie potrzebuje żadnego uzasadnienia, jest oczywistością:

Piękno staje przed nami jako dar, jako łaska darmo dana. Nie tylko nic nie zapowiada piękna, ale również nic nie jest w stanie zatrzymać piękna przy tym, który się zachwyił. Nie można kupić piękna, mieć go, wziąć w niewolę⁶.

⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przekł. I. Adamska, s. Poznań 1995, s. 340.

⁵ Tamże, s. 342.

Piękno najmocniej apeluje do naszej wolności, budzi ją. Zdajemy sobie sprawę, jak np. piękno kobiet potrafi zawładnąć umysłami i sercami mężczyzn, jak potrafi opętać wyobraźnię, żywić namiętność. Za pięknem człowiek pragnie „pójść”, wyruszyć, a nawet porzucić wszystko. Jak ewangeliczny poszukiwacz pereł, szuka niestrudzony całe życie, a znalazłszy najpiękniejszą, sprzedaje wszystko: *gdy znalazł jedną drogocenną, poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją* (Mt 13,46).

Obcując z pięknem można odkryć w nim zaskoczenie zaproszeniem. Człowiek jest wzywany do jego współtworzenia. Znaczy to nade wszystko, że piękno nie jest w jakimś sensie *gotowe*. Jest w trakcie rozwoju. Obcując z pięknem, człowiek piękna *przydaje*. Odkrywa jego potencjalność, możliwość *nowego*, a zatem jego stopniowalność lub – innymi słowami – jego inny porządek. Najwyższy porządek piękna jest zawsze sprawą otwartą, odkryte – wprowadza przeczcucie jeszcze większego.

Mówimy, że piękno jest uniwersalne. Uniwersalność jest poszukiwaniem ogólnych pojęć, znaczeń i wyrażeń. W uniwersalności piękna pojawia się potrzeba mówienia o pięknie nie tylko konkretnych przedmiotów czy osób, lecz formowanie ogólnego modelu, kanonu, czyli *przedstawięń* myślowych. Należy stwierdzić, że piękno istnieje na różne sposoby w rzeczach, osobach i Bogu.

Piękno ze swej natury przekracza to, co dostępne zmysłami, odwołuje się do rzeczywistości wyższej, ją *objawia*. Czyni to względem materii, w której jest zawarte, względem świata, w którym jest dostępne, względem świadomości, w której się przejawia. Jest właściwością wyższą na kilku kolejnych poziomach uobecniania siebie, jak i poznania.

Piękno można rozumieć w układzie odniesienia jako *relacyjne*, tzn. najpełniej ujawnia swój sens i wartość oddziałując, gdy pojawia się w odniesieniu do drugiego, gdy *bytuje „dla”*. Wtedy można uchwycić, iż to, że jest i to, czym jest przejawia się właśnie w relacyjności, czyli w więzi, która dokonuje się pomiędzy poznawanym a poznającym. Poznawane jawi się nie tylko jako istniejące, ale istniejące „dla” – jako dar w pięknie. Piękno ma naturę daru.

⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 95.

Piękne jawi się samo w sobie (coś jest piękne), co budzi w nas piękno (jako piękne), wreszcie, coś, co pozwala uczestniczyć w pięknie. Uczestniczenie (partycypacja, gr. *méthexis* znaczy po pierwsze mieć dostęp, po drugie – odnajdywać możliwość realnego spotkania) wnosi swoiste „zagnieżdżenie” w poznawanym. W uczestniczeniu życie i istnienie jest niejako *dzielone*, jest wspólne, a ostatecznie – wspólnotą.

Bóg zapraszając do wspólnoty, do uczestnictwa w swym życiu i pięknie niejako *przystosowuje się* z miłości i pozwala człowiekowi dostąpić dzieł nadprzyrodzonych.

Wreszcie – dla nas najbardziej istotne – co nie tylko *przejawia* piękno, ale co obdarza swym pięknem.

1.1.1. WIELKA TEORIA PIĘKNA

U podstaw klasycznego myślenia pięknem znajduje się sformułowana w starożytnej Grecji – Wielka Teoria Piękna, która dotyczy nie tylko umiejętności poruszania się w dziedzinie sztuki czy estetyki, ale próbuje dać odpowiedź na temat jego natury. Antyczna myśl nie była w istocie fenomenem estetycznym, wskazującym przedmioty zachwyty (dzieła sztuki), lecz, jak to określał Platon, piękno wiecznych idei. Przedmiotem prawdziwego zachwyty było piękno niewidziane: „piękno samo w sobie [...], piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie”⁷. Wobec piękna budził się Eros – potęga kreatywna, która wyrażała dążenie do *tworzenia w pięknie*. Było to raczej szaleństwo, gonitwa za pięknem⁸.

Samo piękno i wrażliwość na nie, zdolność spostrzegania rytmu i harmonii i cieszenia się nimi, pochodzi, zdaniem starożytnych, od bogów (Platon). Cynceron, rzymski popularyzator myśli greckiej, uważał, że w umyśle mieści się *znakomity wzór piękna* (Orator 2, 8).

Piękno jest czymś obiektywnym, zawartym w poznawanym. Koniecznymi kryteriami piękna są: harmonia (gr. *armonia*), proporcja (gr. *sym-*

⁷ Platon, *Uczta*, XXIX, Warszawa 1993, s. 111.

⁸ Tenże, *Uczta*, XXV, s. 107.