

Lijepo i transcendentno u Tome Akvinskoga

Nikola STANKOVIĆ

Sažetak

Spoznaja kod Tome počinje od osjetnoga. Spoznaja lijepoga također (pulchra dicuntur quae visa placent (Sth I 5,4 ad 1); id cuius ipsa apprehensio placet (Sth I-II 27, 1 ad 3). Toma pretpostavlja temeljno jedinstvo dobrog i lijepoga. Dobro je dobro za nas. Ono je cilj težnje, a lijepome se divimo zbog njega samoga. Kao i kod Augustina postoji i kod Tome objektivno lijepo (Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio (...) Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas.) (Sth I 39, 8). Svaka ljepota upućuje na transcendentno: »Omnis forma (...) est participatio divinae claritatis« (In de Div. Nom. IV. l. V., 349). Autor pokazuje da se Tomin nauk o lijepom uklapa u njegov Četvrti put iz glasovitih Pet putova (Quinque viae). Što je nešto ljepše, tim više izaziva ljudski duh da se uzdigne do Ljepote same – do Boga – u kome vlada savršena integritas, consonantia i claritas, naravno, shvaćene u eminentnom smislu.

Uvod

Svrha ovog izlaganja nije samo upozoriti na stajalište Tome Akvinskoga o lijepom nego i vidjeti kako je kod njega estetsko područje stvarno polazište promišljanja o transcenciji. Znamo, naime, da je Toma imao više pokušaja¹ da racionalno pokaže ili dokaže istinsko postojanje onoga što »svi ljudi nazivaju Bogom«. ² Najglasovitiji su oni iz *Teološke sume* pod imenom *Pet putove* ili *Quinque viae*. ³ Slična se formulacija tih putova nalazi i u *Sumi protiv pogana*. ⁴ Tamo im se, međutim, očituje puno veća ovisnost o Aristotelovoj fizici. Tomini putovi, ipak, žele biti metafizički. Svoja zaključivanja on u njima ne temelji na zakonima fizike. Premda mu fizička datost može poslužiti kao dobro polazište, ipak su Tomini izvodi metafizičke naravi. U njima primjenjuje metafizičko načelo uzročnosti.

1 Usp. Van STEENBERGHEN, F., *Le probleme de l'existence de Dieu dans les écrits de san Thomas D'Aquin*, Louvain 1980.

2 Tim ili veoma sličnim riječima završava svaki od *Pet putova* svetoga Tome. Naime, ono do čega je on došao filozofskim načinom poistovjećuje s Bogom vjere ili religije. Za Tomu postoji samo jedan izvor za sve istine te tako i za istinu razuma i istinu vjere. Zato one ne mogu biti u protuslovlju.

3 *S. th. I.*, 2, 3.

4 *S. c. gen. I.*, 13.

Kako je Toma imao razna polazišta⁵ svoga razmišljanja, njegovoj pozornosti nije izmaknulo ni lijepo u umjetnosti i prirodi. Iako on nije napisao nikakvu estetiku – jer se one tada nisu pisale – u raznim se misaonim sklopovima često izražavao o lijepomu. Tako se može vidjeti što je preuzeo od drugih i što je donio novo. Novost je prije svega u tom da je sve preuzeto stavio u novi kontekst te je onda to u njemu zadobilo i novo značenje. Toma, gledano filozofski, nije u prvom redu estetičar nego metafizičar. Pritom, naravno, ostaje pitanje može li se i smije li se estetika kao govor o lijepom posve odvajati od metafizike.

U tom se kontekstu ima razumjeti i pokušaj Danka Grlića o tom predmetu. Naime, tumačeći estetiku Tome Akvinskoga, Danko Grlić,⁶ potaknut mišlju iz velikog Eislerova filozofskog rječnika o Tominu estetičkom zoru kao pripremi okretanja misli prema subjektu, zapravo, zastaje upravo tamo odakle bi tek valjalo započeti izlaganje Tomina shvaćanja. Grlić vidi novost u Akvinčevoju subjektivizaciji i relativizaciji lijepoga. Ono se smješta u odnos objekta prema subjektu. Izričito veli: »Lijepo se sviđa ljudskim osjetilima, lijepo se i zapravo konstituira u tom odnosu prema subjektu, pa je prema tome preponderantno subjektivne provenijencije.«⁷ To se prema spomenutom autoru po sebi ne bi uklapalo u Tomin sustav. Naprotiv, blago rečeno, odudara od njega. Toma bi zapravo svojim stavom o lijepom bio nedosljedan.

1. Početak spoznaje i njezini uvjeti

Spoznaja kod Tome Akvinskoga, zaista, započinje sjetilnim (*omnis cognitio incipit a sensu*). »Predmet je našeg razuma, prema sadašnjem stanju, bit materijalne stvari, koju apstrahira od sjetilnih predodžbi...«⁸ Najprije, dakle, susrećemo pojedinačni materijalni predmet. On nam se daje kao sjetilna slika u kojoj aktivni um (*lumen intellectus agentis*) rasvjetljuje i iz koje prepoznaje razumsku sliku ili formu te se ona onda zaprima (*intellectus possibilis*).⁹ Tako dolazi do spoznaje.

5 Doduše, njegov je učitelj Albert Veliki bio još svestraniji i poznavao je više činjenica, ali je ipak Toma bio sustavniji od svoga učitelja.

6 GRLIĆ, D., *Estetika I., Povijest filozofskih problema*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 158–161.

7 Isto, str. 160.

8 »Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit« (*S. th. I.*, 85, 8).

9 »Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster (...) intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia (...) etiam postquam species intelligibiles abstrahit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles

U događanju spoznavanja zbiva se, dakle, rasvjetljivanje koje biva određeno upravo onim osvjetljenim.¹⁰ Dinamika spoznajne sposobnosti istodobno zadobiva određenje i ograničenje. Istim činom je aktuirana i prevarena. Došla je do zbiljskoga ali i ostala prikraćena, prikraćena time što nije potpuno ovladala izazovnom tajnom bitka. Govor je to susreta koji svoju tajnu nije posvema proniknuo a još manje iz–rekao i iz–govorio.

Može li se dotično odrediti neodređenošću – ili, možda, samo njome? Želimo li ga, pak, potpuno odrediti, zasigurno će izgubiti svoju zagonetnost i dubinu – čak i sastavljenost iz esencije i egzistencije te tako ne bi moglo biti ni zamijećeno pa niti spoznato. Jer što god se preko sjetila spoznaje, spoznaje se kao oprimjerenje nečega općeg, ali nikada kao biće naprosto, nego kao neko biće, počelom individuacije smješteno u prostor i vrijeme.

Pojam se bića načelno ne može definirati. Nadilazi sve rodove, vrste i individualitete. Ne može mu se dodati nikakva razlika koja mu već ne bi pripadala.

Naime, *esse* je prije i nutarnjije biću nego bilo koje djelovanje¹¹ i u tim se pokazuje njegova punina. *Esse* je, s jedne strane, savršenost svih savršenstava (*perfectio perfectionum*), a, s druge mu se, pak, strane, ništavost pokazuje upravo u tom da se ne može reći da ono (*esse*) uopće postoji. Da bi razjasnio puninu i ništavost bitka, Toma rabi onu glasovitu usporedbu da trčanje ne trči nego da trkač trči.¹² Biće postoji a ne bitak. Bitak u njemu »jest« (*inhaeret*). Biće pak bez bitka također ne može postojati. Zato dolazi do problema razlike i odnosa esencije i egzistencije.¹³

intelligit (...) Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. – Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo*« (*S. th. I.*, 86, 1).

»Naš razum ne može izravno i prvotno spoznati pojedinačan (materijalni) predmet. Razlog je tomu ovaj, princip singularnosti u materijalnim stvarima je pojedinačna materija, a naš razum spoznaje (...) apstrahirajući spoznajnu sliku od takve materije; a ono, što je apstrahirano od individualne materije, je univerzalno. Iz toga slijedi, da naš razum direktno spoznaje samo univerzalno. Ali indirektno, kao nekom refleksijom može spoznati pojedinačno, jer ... i nakon toga, što je apstrahirao spoznajne slike, ne može prema njima razumjeti zbiljski, ako se ne povrati sjetilnim slikama, u kojima razumije razumske slike. Tako dakle ono samo, što je općenito, spoznaje direktno razumskom slikom, a indirektno pojedinačne stvari, kojih su sjetilne slike. I na taj način stvara ovu rečenicu: *Sokrat je čovjek*.«

10 I u Tome je u spoznaji aktivan spoznavalac, ali ne tako da bi konstruirao spoznato nego da bi mogao biti njime određen te tek onda stvoriti pojam o njemu. Dakle, sasvim drukčije nego kod Kanta u kojeg se predmet »okreće« oko spoznavaoca te ga on prihvaća pojmom koji je određen kategorijama, a ne samim predmetom. Što je sam predmet u sebi zapravo se kod njega nikada ne zna.

11 *De Pot* 3, 7.

12 *In Boeth de Hebd.*, 2.

13 Valja, naravno, upozoriti na različito shvaćanje pojma »biće«. Ono se razumijeva mnogostruko. Ovdje se misli na bitak po kojem jesu bića.

Biće, pak, potpuno otrgnuto od tajne, ne bi više bilo biće. O toj zagonetnosti razmišljaju stoljeća, pa i tisućljeća a da u tom nisu uspostavila skladnost shvaćanja.¹⁴ Time, naravno, nisu razorila to da i dalje sve, sebi sukladno, participira na bitku. Možda Ivan Focht u svom »Uvodu u estetiku«¹⁵ ne spominje uzalud, prema njegovoj prosudbi, osnovni problem ontologije: »Otkud da postoji Nešto a ne Ništa?«

Ta svako izlaganje i razlaganje iskustva nužno pretpostavlja uvjete mogućnosti samog iskustvo. Oni se, pak, nikad ne daju posvema tematizirati tako da ne bi i dalje ostali uvjetima za svaku pojedinačnu i određenu spoznaju.

Isto tako Johannes B. Lotz pokušava izraditi estetiku¹⁶ na temelju ontološke diferencije (razlike) između bića i bitka, a Tomo Vereš se protivi svođenju Tomine misli na glasovitu Heideggerovu razliku (ontološku diferenciju). Izvor ontološke distinkcije Vereš nalazi u ljudskom duhu kojem je zadaća shvatiti shvatljivo i istodobno nikada ne pokušavati »prekoračiti krajnje granice naših mogućnosti nastojeći dokučiti i ono što je neshvatljivo«.¹⁷

Nije potrebno navoditi ni Wittgensteinov *Tractatus* (o čemu se može, a o čemu ne može govoriti – premda se to *ipso facto* čini, tj. govori o onom o čemu se ne bi smjelo) ni glasovitu tvrdnju Johanna Wolfganga v. Goethea: »Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.« Ipak ono o čemu se ne govoreći govori, ono neistraživo nije tako korjenito heterogeno da nam se ne bi nametalo.¹⁸

Verešova tvrdnja vjerojatno je inspirirana Akvinčevom misli da se značenje riječi »Bog« (i nakon zaključivanja od učinaka na proizvodni, djelatni, egzemplarni i svršni uzrok) spoznaje neodređenom spoznajom (*saltem cognitione confusa (...) scire quid hoc nomen (...) significat*).¹⁹

Nije ni Tomo ni Toma zato da se čovjek uzaludno muči, a bića se tako mrcvare da predaju ono čime ne raspolažu. No ona daju i više nego bi se od njih moglo očekivati. U tom i jest problem shvaćanja lijepoga. I ne samo kod Tome Akvinskoga! Da ne bismo unaprijed tumačili ono s čime nam se tek susresti, pođimo po redu, od sjetilne spoznaje lijepoga.

14 Možda to i jest razlogom zašto je grčka racionalnost završila u iracionalnosti (dijelom u neoplatonizmu) premda je dugo nad njom trijumfirala.

15 »Tako će ontologija koja ishodi od umjetničkog fenomena zauzeti sasvim drugačiji stav prema svom osnovnom problemu 'Otkud da postoji Nešto a ne Ništa'. Njeno pitanje će glasiti: 'Otkud to da postoji smisaono Nešta i otkud mogućnost da postoji besmisleno Ništa?'« (FOCHT, I., *Uvod u estetiku*, drugo prošireno izdanje, IGKRO Svjetlost, Sarajevo 1980., str. 17.).

16 LOTZ, J.B., *Ästhetik aus der ontologischen Differenz*, Johannes Berchmans Verlag, München 1984.

17 Tomo Vereš, »Zbilja i istina u Akvinca« u STEINER, M. (ur.) *Ljepota istine*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 1996., str. 77.

18 Usp. LEVINAS, E., *Totalitet i beskonačno*, Veselin Masleša, Sarajevo 1976., str. 20.

19 *In Boeth de Trin.* 6, 3.

2. Spoznaja lijepoga

Toma polazi od objektivno lijepoga, zamijećenoga osjetilima. Za to su privilegirana dva sjetila, budući da se njima najviše spoznaje: vid i sluh.²⁰ Ne ulazimo u razliku između lijepog u umjetnosti i u prirodi. Toma ne dovodi u sumnju ni jedno ni drugo, ali veoma često govori općenito o lijepomu.

On polazi od zagonetne iskustvene činjenica da se neke stvari sviđaju, a druge, pak, ne. Neka bića su lijepa, druga su manje, a u trećima se, pak, ljepota tako gubi da ih doživljavamo upravo ružnima. Ukoliko su istinite i zbiljske, stvari bi trebale biti lijepe. Ako to nisu, i ukoliko nisu, utoliko je na djelu nedostatak (*privatio*).

Nedostatak se uočuje upravo zato što se od bića očekuje da bude lijepo. Što je ono ljepše, naš pogled na njemu mirnije počiva. Ovdje bismo se mogli složiti i s Platonom da lijepe stvari upućuju na ljepotu samu. Znanje o njoj je, zapravo, uvjet mogućnosti zamjećivanja ružnoće, tj. nedostatka koji čovjeka uznemiruje. Tu i jest ono poznato dvojstvo izvora filozofije: s jedne strane, divljenje ljepotama koje čovjeka pokreću na put prema još većim i izazovnijim, a, s druge strane, zgražanje koje opet potiče na traženje izgubljenog smisla opstojnosti i uporišta uzdrhtalom slučajniku.²¹

Kod Tome spoznaja uopće, kako je rečeno, započinje od sjetilnoga, pa onda tako i doživljaj lijepoga. Čovjek ga najprije zapaža na sjetilnim zbiljama – posebice očima i ušima. Spoznaja je spoznaja nečega, a doživljaj lijepoga također je izazvan nečim objektivno lijepim. Toma ne sumnja u svoju tezu da se ljudska intelektualna spoznajna sposobnost obistinjuje tek u spoznaji nečega zbiljskoga te onda tako i samu sebe, u spoznajnom činu, u(o)zbiljenu, zbiljski spoznaje.

Ako, dakle, nešto spoznamo kao lijepo, njemu, prema Tomi, nije uzrok naše voljenje lijepoga nego upravo obratno. Nešto volimo zato što jest dobro i lijepo (»non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amator a nobis«).²² On, dakle, nesumnjivo prihvaća augustinovsko stajalište glede objektivno lijepoga te njegov odnos prema subjektu. U estetskom doživljavanju čovjek je ovisan o objektivnoj,

20 »(...) unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos« (*S. th. I-II*, 27, 1 ad 3).

»(...) autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores« (*S. th. I-II*, 27, 1. ad 3).

21 Dok se u starini više isticalo divljenje kao izvor filozofiranja, u novije se vrijeme sve više naglašava zgražanje, strah i drhtanje pred mrakom besmisla, kao, primjerice, kod L. Šestova ili S. Kierkegaarda.

22 *De div. nom.* IV., l. X., 439. Taj Tomin tekst podsjeća na onaj sv. Augustina: »Et prius quaeram utrum ideo pulchra sint, quia delectant; an ideo delectant, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare quia pulchra sunt« (*De vera rel.* 32, 59: *PL* 34, 148).

ekstramentalne egzistenciji lijepoga.²³ S druge, pak, strane u samom estetskom doživljaju ne smije se zaboraviti ni na ljudsku sposobnost uočiti nešto lijepo, reagirati na njega te ga pustiti da bude. Jer sama spoznaja lijepoga (*cujus ipsa apprehensio placet*) sviđa se, smiruje i otvara.

Kao da Toma hoće potvrditi konaturalnost (*connaturalitas*) između lijepoga i čovjeka. Lijepo je čovjeku po naravi dopadljivo, a čovjeku je po naravi da mu se lijepo dopada, a najveća ljepota ljudske naravi sastoji se u sjaju znanja i spoznaje svega što jest, a sve ukoliko jest, mora imati neku ljepotu (*maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae*).²⁴

Ako želimo tumačiti Tominu misao o lijepomu, moramo, dakle, početi od spoznaje lijepoga i vidjeti što se može prepoznati kao takvo te što čini lijepo lijepim. Odmah valja naglasiti da je ono neodvojivo od dobra te se s njime, pribraja ostalim transcendentnim pojmovima: jednom i istinitom. S dobrom je zapravo istovjetno. Dobro je cilj težnje, a lijepo je isto to dobro čije se samo spoznavanje sviđa »placet«. Nije ono samo za mene nego u sebi divljenja vrijedno. Ono je istinitom blizu ukoliko u njemu sjaji istina²⁵ kao aktualni *splendor formae*.

Toma polazi od činjenice da nam se neka konkretna individualna stvar pri samom njezinu spoznavanju sviđa i uzrokuje u nama užitek. Takve stvari nazivamo lijepima bez obzira na njihovu specifičku ili generičku bit. Prihvaća se, dakle, iskustvo da ima lijepih stvari i da se međusobno razlikuju, i to ne samo numerički.

Tomina definicija lijepoga²⁶ zapravo nije definicija. Naime nije definicija u tradicionalnom smislu (*definitio essentialis*). Ne kaže što lijepo jest. Kaže što ono čini (*operatio sequitur esse*). Toma, zapravo, više izražava *proprietet* (*definitio per proprietatem*) lijepoga nego njegovu bit.²⁷ Naravno da je Tomu zanimalo na čemu se temelji ta vlastitost (svidljivost – veće ili manje sviđanje) sjetilnih bića, odakle spoznaja i započinje. No, kako smo rekli, nije mogao pouzdano definirati pojam »lijepo«.

23 I drugi citati svjedoče isto (*In IX Eth.* 1. 14 n. 1944; *S. th. I.*, q. 5 a. 4 ad 1; *I–II* q. 27 a. 1 ad 3). F.J. Kovacha to dovodi do zaključka da je tu: »(...) explizit und unmittelbar ausgesprochen die objective Realität, das ist extramentale Existenz der Schönheit sowie ihre kausale Relation zum Subjekt, das sie erkennt und deshalb liebt, endlich die einseitige Abhängigkeit dieses Subjektes in seinem ganzen ästhetischen Erlebnis von der dieses Erlebnis bedingenden Schönheit« (KOVACH, F.J., *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1961., str. 93.).

24 *De Malo* 4, 2 obj. 17.

25 *In Ps* 44, 2.

26 »Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent« (*S. th. I.*, 5, 4 ad 1): »pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet« (*S. th. I–II.*, 27, 1 ad 3); »decorum magis respicit aspectum, cui placet« (*S. th. II–II.*, 145, 2, 1).

27 Usp. KOVACH, F.J., str. 103.

3. Objektivna određenja ljepote

Da bi nešto bilo lijepo, zahtijeva ovo troje: integritet, proporciju i *claritas* (jasnoću).

a) Integritet ili perfekcija

Gdje je, prema nauci Tome Akvinskoga, prisutan integritet ili perfekcija,²⁸ ispunjen je jedan bitni zahtjev i uvjet ljepote. Uz to valja upozoriti da se ih (integritet i perfekciju) može razumjeti u različitom smislu i u raznim stupnjevima: primjerice, nutarnja i vanjska ljepota te bitna (tiče se biti) i akcidentalna. Podjele mogu obuhvaćati metafiziku, kozmologiju, psihologiju, etiku, ali i dogmatiku. Mogu se svesti na *perfectio naturae, scientiae, gratiae i gloriae*. Biće koje ima integritet, dobrotu, cjelinu zapravo je savršeno jer mu ništa ne manjka: »Perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.«²⁹ Za ljepotu je potrebna i veličina (*magnitudo*) kao kod Aristotela. Jedno je biće lijepo kada ima sve što mu prema njegovoj naravi pripada – uz uvjet da mu nijedan dio nije ružan. Njegova savršenost izričito se svodi na dobrotu: »Perfectio uniuscuique est bonitas eius.«³⁰ Već ta prva odlika lijepoga, prema Kovachu,³¹ upućuje na metafizičku dimenziju tomističke nauke o lijepomu.³²

b) Proporcija

Drugi bitni zahtjev da bi nešto bilo lijepo jest proporcija i konsonancija (*debita proportio sive consonantia*).³³ Najprije se misli na proporciju unutar pojedinog stvorenja, zatim među samima stvorenjima i napokon odnos prema Bogu u kome vlada *harmonia divina* i *perfecta consonantia*. Božji su atributi, naime, potpuno istovjetni s njim samim, tj. s esencijom i egzistencijom, a božanske, stvaralačke ideje su u njemu s njim jedno i zato iz Božje biti potječe stvorenijska proporcija ukoliko je njegova bit *causa exemplaris* svemu što bivstvuje.

28 »Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur« (S. th. I., 39, 8).

29 S. th. I., 4, 1. Također: »Perfectum est cui nihil deest« (S. th. I., 91, 3).

30 »Bonum et pulchrum sunt idem (...) et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam« *De div. nom.* IV., l. V., 355; »pulchrum et bonum sint idem subiecto« isto br. 356; »pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum« (S. th. I, 5, 4 ad 1); amabile et amor totaliter est pulchri et boni« (*De div. nom.* IV., l. X., 441).

31 str. 112.

32 U tom se s njim slažu i mnogi drugi kao npr. Hans Urs von Balthasar u *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik im Rahmen der Metaphysik*, 3/1, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965., str. 366.

33 »Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio (...) Et debita proportio sive consonantia« (S. th. I., 39, 8).

Proporcija pripada u objektivnu bît ljepote i zato je ima u svim bićima i u njihovim počelima, u čitavom području zbilje. Proporcija je za Tomu jedan od bitnih načela ljepote. Aposteriorno se postupanje kod Tome i ovdje pokazuje. On zna iz iskustva da se ono više proporcionalno više sviđa.³⁴

Zašto je to tako? Zato što se sve na Bogu utemeljuje, a on je sama proporcija sa samim sobom, a stvari nekako naznačuju svoga Stvoritelja. Doduše slabo, upravo zato što su nenužne i stvorene od lošeg *materijala*: ni od čega. Od Boga se upravo time i razlikuju što on jest bitak a oni ga primljena imaju. Otuda i mogućnost njihovih manjkavosti. Bogu se oni, naravno, ne mogu pripisati.

c) *Claritas – splendor*

Uz integritet i proporciju lijepomu pripada i *claritas* ili *splendor*. Naravno da misao odmah leti na platonovske i neoplatonovske postavke, a istodobno se zna da se Toma više nadahnjivao aristotelovskom filozofijom i da mu vidljivi svijet nikako nije bio nezbiljskim. Dapače, bio mu je toliko samostalan, vrijedan i postojan da je o njemu bilo moguće pravo znanje, a preko njega se, stoga, može i do transcendentne zbilje. Naravno, ta je spoznaja neizravna, nepotpuno, često i prilično neodređena. No to nikako ne smeta da ona bude istinskom spoznajom. Hoće se reći da je u Tominoj umjerenorealističkoj filozofiji svijet teološki relevantan. Na drugi se način zapravo i ne može naći pravo polazište u dokazivanju Božje egzistencije – osim po spoznaji realnog, a ono se pokazuje ograničenim, nesavršenim, promjenjivim, jednom riječju, kontingentnim. Neposredna ili izravna spoznaja Boga za njega nikako nije moguća (nego samo *ex effectibus*).

Tumačeći *claritas*, Toma polazi od iskustva³⁵ i veli da je ima različitih stupnjeva – svako biće prema svome rodu ima bilo duhovnu bilo tjelesnu ljepotu (*claritas*),³⁶ a svaka forma po kojoj biće dobiva *esse* participiranje je *divinae claritatis*.³⁷

34 Primjer se može uzeti iz iskustva: »(...) dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata« (usp. *In I Sent.* 31,2,1 sol); »Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem« (*De div. nom.* IV., l. V 339).

35 »(...) dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem« (*In Sent.* 31,2,1); »pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate« (*In IV Sent.* 44,2,4,3a). Naravno da se može splendor odnositi i na drugo osim osjetnina: »Veritas autem habet splendoris rationem, et aequalitas tenet locum proportionis« (*In I Sent.* 3,2); »(...) species enim proprie respicit pulchritudinem quantum ad commensurationem membrorum; sed decor quantum ad convenientiam coloris« (*In Is.* 53).

36 »Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum« (*De div. nom.* IV., l. V., 339).

37 »(...) claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum es; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod

4. Lijepo i Četvrti put (ex gradibus)³⁸

Da bi nešto bilo lijepo, kod Tome se traži da bude i određenog stupnja savršenosti. Naravno da iz toga slijedi da može nešto biti savršenije, a time i ljepše, to jest, biti bliže samom izvoru ljepote kako slijedi iz analize *Četvrtog* od poznatih Tominih *Pet putova* (*Quinque viae*) kojima se može zaključiti da Bog postoji. Naime, ako postoje stupnjevi dobra, moraju postojati i stupnjevi lijepoga, jer su oni, kako je već pokazano, za Tomu na kraju krajeva isto.

U redu dobra ima i manje i više, pa onda mora biti i najviše. Što je neko dobro bliže onom što je najviše dobro, više je dobro od drugih koji su od njega dalje. U tome redu ne može se ostati kod nekog relativno najvišega nego, Toma zaključuje, mora biti *maxime tale*. To vrijedi za bilo koji red. Taj *maxime tale* što se tiče dobra, istine, plemenitosti ili bilo koje perfekcije, mora biti i najviše biće – apsolutno a ne relativno. Ona, dakle, bića koja su najistinitija, najviše su i biće. To isto vrijedi i za dobro, a onda i za lijepo.

U govoru o lijepom kod Tome dolazi do izražaja nauk o participaciji. Što je oblik nekog bića savršenija, time je veća njegova participacija *divinae claritatis*.

U tom je razmišljanju Toma ostao vjeran sebi. Naime, za njega spoznaja, kao uostalom i kod Aristotela, započinje od sjetilnoga, a od nje se Toma uzdiže i do onog što svemu daje bitak, kao što se Aristotel od gibanja izdiže do Nepokrenutog Pokretnika. Toma zna da je taj put pun opasnosti i zato priznaje da filozofskim putem malo ljudi uspijeva doći do Boga, i to nakon mnogih pogrešaka.

Unatoč malom broju takvih, svijet za Tomu ostaje teološki relevantan. Nije on samo sjena, utvara i tlapnja, nego je participacija istinskoga bitaka, dobra i lijepoga naprosto, to jest jednog u kome vlada savršena *integritas, consonantia i claritas*.

Tako ono što je osjetilima lijepo uzdiže ljudski duh k samom Transcendentnom – Ljepoti samoj. Toma je do toga došao filozofskim putem, a mogao se kao svetac inspirirati i svetačkim putovima k Bogu. Ta oduvijek je njima dosta bio i samo jedan cvijetak da zarone u duboku meditaciju. Tu se pokazuje blizina filozofskog i religioznog govora o Bogu.³⁹ Ista zbilja jednog vodi u pojmove i poi-

singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur» (*De div. nom.* IV., l. V., 349).

38 »Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia (...) Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis (...) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum» (*S. th.* I, 2, 3.).

39 Zato se i Hegel dugo dvoumio oko nadređenosti religije filozofiji ili pak filozofije religiji. Znamo da je unjega »pobijedila« filozofija iako se ta dva područja nezamjenjiva pa se, prema tome, ne mogu ni natjecati: predodžbeno je predodžbeno, a pojmovno je pojmovno.

manje, razmišljanje, razumijevanje i zaključivanje, dakle od nenužnog, realno i relativno lijepoga do apsolutne punine sklada i jasnoće, a drugoga od doživljaja ljepote sićušnog, krhkog i nestalnog cvijeta do nedokidivog i nepotresivog temelja svega i svakoga bića. Sjetila bude ljudski duh navezan na materiju, a on ih nadilazi i u njihovim zamjedbama prepoznaje ono bitno i mislivo, ne zaustavljajući se do posljednjeg opravdanja i uzora svega opstojećega.

Tako i spoznaja lijepoga (*cujus ipsa apprehensio placet*) sviđa se i smiruje. Kao da je pogled našao ono što je viđenja vrijedno i na tom lijepom se zaustavlja, ali se istodobno duhu otvaraju pitanja. Lijepo oslobađa naš duh, otvara ga iz stiješnjenosti, mučenja i ubijanja ograničenjima koja se doživljavaju kao privacije. Tako se ljudski život događa u granici i već preko granice, u oskudici i obilju u divljenju i zgražanju.

Zato je ljepota, ukoliko je prisutna u svijetu, naznakom nade, slobode, punine, savršenstva, pa i ljubavi. Ne daje li se cvijet voljenoj osobi?

Zaključak

Na kraju se može zaključiti da svaki od uvjeta ljepote (*integritas* ili *perfectio*, *proportio* ili *consonantia* i *claritas*), a posebno, ako su ostvareni sva tri u nekom biću, ostvaruju stupanj ljepote nekog bića. Što u nekom biću više dolazi do izražaja integritet (savršenost), proporcija i claritas, tom je ono ljepše i bolje, odnosno i istinskije u svojoj jedincatosti. Ono, zapravo, tim više participira na bitku »esse« kao na punini sve zbilje i savršenosti. Ta, pak, nesubsistentna punina krije u sebi tajnu. Zato vrijedi: »Ipsum esse est similitudo divine bonitatis«, a stvari (*res*) »inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt«.

Ne radi se kod Tome o nikakvim naivnim slikama. Transcendentni Bog je sasvim drukčiji tako da o njemu više ne znamo negoli znamo. Što je svijet ljepši (što su mu veći *splendor*, *integritas*, *proportio* i *claritas*), Boga više skriva, ali i otkriva. Jednom riječju, Tomin govor o lijepom završava u metafizičkom.⁴⁰

40 »Causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem« (*De div. nom.*, IV., l. V., 336). I dalje u broju 337. stoji: »(...) pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata«.

THE BEAUTIFUL AND TRANSCENDENTAL IN THOMAS AQUINAS

Nikola STANKOVIĆ

Summary

Cognition with Thomas Aquinas begins with sense, also the cognition of beautiful (pulchra dicuntur quae visa placent /Sth I 5,4 ad 1/); id cuius ipsa apprehensio placet (Sth I II 27, 1 ad 3). Thomas presupposes the basic unity of good and beautiful. Good is good for us. It is the aim of our desires, while the beautiful we admire simply because it is so. As with St. Augustine, Thomas also sees the existence of objective beauty (Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio... Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas /Sth I 39, 8c/). All beauty points to the transcendental. »Omnis forma (...) est participatio divinae claritatis« (In de Div. Nom IV. l. V., 349). The author shows that Thomas' teaching of the beautiful fits well into his Fourth Path of his famous Five Paths (Quinque viae). That which is more beautiful inspires the human spirit to uplift itself to beauty itself, namely God, in whom rule perfect integritas, consonantia and claritas, of course perceived in the eminent sense.

