CZŁOWIEK W KULTURZE
34 (2024), cz. 2

Marek Czachorowski
Akademia Kujawsko-Pomorska

Piękno a erotyka w polu dobra i zła moralnego

Wstęp

Czy piękno ma pozytywne znaczenie dla życia moralnego? Fakty zdają się przemawiać przeciwko, dość przypomnieć spór trzech bogiń o piękno. Parys wybrał Afrodytę jako najpiękniejszą, ponieważ zapłaciła mu posiadaniem i używaniem najpiękniejszej kobiety. Dla tego nikczemnego celu skłamał, porzucił swoją dziewczynę, potraktował instrumentalnie cudzą żonę, doprowadził do zguby własną ojczyznę i samego siebie. Czyżby zatem piękno było wrogiem cnót moralnych, a wpierw roztropności, jako usprawniającej rozum praktyczny w kierowaniu życiem moralnym?

Począwszy od Platona twierdzi się jednak, że to właśnie kontakt z pięknem, a wpierw pięknem zmysłowym, pięknymi ciałami jest początkiem drogi mądrości, czyli rozwoju rozumności człowieka jako bytu wpierw rozumnego. Platońska *Uczta* jest dialogiem o erotyce, a obecny na przyjęciu ojciec etyki przedstawił samego siebie jako szczególnego jej znawcę. Przemawiając jako ostatni twierdził, że istotą erotyki jest płodny kontakt z pięknem. Czyż jednak miłośnicy pięknych ciał nie kończą raczej tak jak Parys? Pomocną dłoń Platonowi podaje św. Tomasz z Akwinu –

za Cyceronem przypominając fragment *Uczty* – wiążąc piękno nade wszystko z cnotą umiarkowania[1], cnotą kardynalną usprawniającą działania dotyczące ludzkiej cielesności, w tym także jej płciowości. Umiarkowanie dotyczy także sfery seksualnej, na fundamencie której rozwija się, pięknieje lub karłowacieje ludzka erotyka, w zależności od posiadania lub nieposiadania cnoty umiarkowania. Interpretatorzy Tomasza mają jednak niekiedy problem z wyjaśnieniem tego związku, dosyć często przecież zarzuca się Tomaszowi „biologizowanie" ludzkiej płciowości, wygaszanie erotyki poddaniem jej cnocie czystości, moralnym nakazom i zakazom. Z kolei nowożytna i współczesna koncepcja ludzkiej erotyki jako sfery zaspokajania własnych „apetytów", czyli sfery tylko rekreacyjnej, traktuje piękno jako przynętę zastawioną na drugiego człowieka, a nie medium rozwoju międzyosobowej relacji mężczyzny i kobiety[2].

Spróbuję zatem przedstawić tezę Tomasza, naświetlając ją i uzupełniając badaniami przeprowadzonymi w Lubelskiej Szkole Filozoficznej, które w dziedzinie etyki prowadził wpierw Karol Wojtyła.

Wrażliwi na piękno (kalos) Grecy potrafili je znaleźć nie tylko w pięknych kobietach, muzyce, czy architekturze, ale nawet w sylogizmach i prawach. Szczególnie jednak zachwycali się pięknem moralnym[3], uznanym za najwyższe, czyli pięknem cnót moralnych, czy też pięknem dojrzałego moralnego charakteru („pełnią cnót")[4]. Arystoteles twierdził – jak przypomina Tomasz

---

[1] S. Thomae Aquinatis, Summa theologiae, cura et studio P. Caramello, Marietti, Torino 1963 (dalej: STh), II–II q. 141 a. 2 ad. 3.

[2] Por. M. Czachorowski, *Spór o nierozerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

[3] Zob. J. Owens, *The Kalon in the Aristotelian Ethics*, w: tenże, *Some Philosophical Issues in Moral Matters*. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens, Roma. Editiones Academiae Alphonsianae, s. 27–44.

[4] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska [i in.], wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (dalej: EN), 1234 a; por. Terrence Irwin, *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology" 105 (2010), s. 381–402.

– iż wszystkie „dzieła cnotliwe [...] są najpiękniejsze", ale – zdaniem obydwu klasyków etyki – cnota umiarkowania ma w sobie najwięcej moralnego piękna, a występki nieumiarkowania najwięcej moralnej brzydoty[5]. Umiarkowanie ma dwie „części integralne", a obydwie dotyczą piękna, bo dzięki wstydowi (wyróżnionemu za Arystotelesem[6]) „człowiek wystrzega się sprzecznych z umiarkowaniem brzydkich czynów", a dzięki *honestas* – wyróżnionej za Cyceronem, ale zmodyfikowanej przez Tomasza – „ludzie kochają piękno umiarkowania"[7]. Dlaczego akurat umiarkowanie miałoby być najpiękniejsze wśród cnót moralnych? W jaki sposób wstyd i *honestas* dotyczą piękna?

Wstyd a umiarkowanie

Za główną komponentę wstydu, Arystoteles i Tomasz uważają uczucie lęku (zdaniem K. Wojtyły jest to jednak bardziej złożone przeżycie[8]), z powodu niektórych własnych moralnie złych czynów (przewinień dobrowolnych), zwłaszcza czynów najbardziej „brzydkich, a więc hańbiących"[9], hańbiących w oczach innych i własnych. Przeżycie wstydu ma chronić przed ich dokonywaniem, z obawy przed „pogardą"[10].

Za Arystotelesem, uważa Tomasz czyny nieumiarkowania za „najbrzydsze", a zatem najbardziej hańbiące i to dzięki wstydowi „człowiek wystrzega się sprzecznych z umiarkowaniem brzydkich

---

[5] Zob. STh II–II q. 141 a. 2 a. 1.

[6] Na temat relacji pomiędzy ujęciem umiarkowania przez Arystotelesa i Tomasza zob. Leo Elders S.V.D, *St. Thomas Aquinas's Treatise on Temperance and Aristotle*, „Nova et vetera", Vol. 16, Nr 2, Spring 2018, s. 465–487.

[7] STh II–II q. 142 a. 1.

[8] Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., wyd. 3, TN KUL, Lublin 1982.

[9] STh II–II q. 144 a. 1; por. EN 1234 a, II 7 1108 a 31–35 i EN 1234 a, IV 9 1128 b 10–35; por. Arystoteles, *Retoryka*, II, 6.

[10] Por. STh II–II q. 144 a. 2.

czynów”[11], bo wstyd daje „poczucie obrzydzenia w spotkaniu z czymś moralnie wstrętnym”[12].

Szczególna „brzydota” i stąd szczególna „haniebność” czynów nieumiarkowania wyjaśniana jest przez Arystotelesa i Tomasza zejściem w nich na poniżej-ludzki, zwierzęcy poziom, bo poziom podporządkowania rozumu i wolności człowieka wspólnym wszystkim zwierzętom przyjemnościom dotykowym. Stąd też

> występek nieumiarkowania jest najbrzydszy i najbardziej hańbiący; z tego powodu wstyd należy do umiarkowania bardziej niż do innej cnoty[13].

Inne czyny moralnie złe

> są mniej zawstydzające, bo albo ich „brzydota” jest mniej grubiańska, w porównaniu do cielesnych; albo ponieważ w ich dokonywaniu ktoś wykazuje jakąś jakość dobrze ocenianą z punktu widzenia doczesnego, tak np. bardziej człowiek wstydzi się (zarzutu) tchórzostwa niż zbytniej odwagi, kradzieży niż rabunku, w obu wypadkach z powodu wykazania swego rodzaju siły[14].

Wydaje się, że zarówno Arystoteles jak i Tomasz jednak zbyt płytko spoglądali na erotykę i jej dążenia, nie odróżniając w analizach etycznych Afrodyty od Erosa, w którym chodzi o coś więcej, a może i coś innego niż tylko w pożądaniu seksualnym (nazywanym przez Greków „Afrodytą”). Erotyka to dziedzina także tej inklinacji ludzkiej natury, którą jest dążenie do życia społecznego (czy życia we dwoje, jak zauważył już Arystoteles[15]). Stąd też chyba upraszczali obraz wypaczeń rozumu praktycznego, uznając je za skutek oddziaływania nieuporządkowanych i niepodpo-

[11] STh II–II q. 143 a. 1.
[12] Tamże, II–II q. 144 a. 4 ad. 4.
[13] Tamże, II–II q. 144 a. 1; por. q. 142 a. 4.
[14] Tamże, II–II q. 144, a. 2.
[15] EN VIII, 1162 a 17–18.

rządkowanych rozumowi oraz wolnej woli[16] przyjemności dotykowych[17].

Chociaż wstyd to element cnoty umiarkowania w obydwu jej dziedzinach, to jednak w sposób szczególny jest związany z cnotą czystości. Po pierwsze, właśnie w sferze seksualnej ma miejsce szczególne „niepoddanie się nakazom rozumu w takim stopniu, w jakim poddają się ruchy innych członków zewnętrznych"[18]. Po drugie, „przeżycia płciowe najbardziej rozum pochłaniają"[19]. Wstyd traktuje Tomasz zatem jako ochronę nieinstrumentalnego własnego dobra, dobra samego w sobie (*bonum honestum*, „godziwości"), przed poniżeniem tego, co jest specyficznie osobowe (nieinstrumentalne) w sferze odżywiania się (dbałości o własne życie) oraz w sferze przekazywania życia nowej osobie ludzkiej.

Określenie przeżycia wstydu jako ochronie podmiotu przed zejściem na poniżej-ludzki poziom jest uzupełnione przez Wojtyłę[20], bo – jego zdaniem – to perfekcjorystyczne ujęcie cnoty umiarkowania[21] akcentuje jej rolę dla ochrony tylko własnej rozumności podmiotu działania. Potrzebna jest jednak także interpretacja personalistyczna, zwłaszcza cnoty umiarkowania w dziedzinie seksualnej, wskazując na jej związek z miłością osoby, czyli jej rolę dla zachowania szacunku wobec osoby-adresata działania[22]. Zdaniem Wojtyły, doświadczenie wstydu ujawnia nieinstrumentalną pozycję osoby ludzkiej, bo

---

[16] Por. STh II–II q. 144 a. 2.

[17] I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, PIW Warszawa 1969; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001; P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*; red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, t. 5, s. 444–447; por. tenże, *Kalokagathia*, „Człowiek w Kulturze" 2, 1994, s. 31–42.

[18] STh II–II q. 151 a. 4.

[19] Tamże, II–II q. 151 a. 4 ad. 3.

[20] Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., (rozdział *Metafizyka wstydu*).

[21] Tamże, s. 151–153.

[22] Tamże, s. 153.

> jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest. [...] Wstydzić się może tylko osoba [...] Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby[23] .

Ale ten postulat związania cnoty czystości z miłością osoby natrafia w neotomistycznej teologii moralności na rozpowszechnione przeciwstawianie cnót teologalnych cnotom moralnym, pozostawionych filozofii moralności, a cnoty teologalne uznawane są za przedmiot badania teologicznego. Zwraca się jednak uwagę, że takiego ujęcia nie da się utrzymać, ponieważ cnoty teologalne należy wbudować w całokształt życia moralnego włącznie z cnotą miłości Boga i bliźniego (jak to zresztą widzimy u Tomasza w STh II–II q. 23–46), ale

> podręczniki etyki i teologii moralnej ujmują te miłości nieco rozdzielnie", w wyniku czego „w świadomości ludzkiej może powstawać wskutek tego pewien hiatus. Równocześnie zaś obserwacja życia [...] dowodzi ogromnego zapotrzebowania na poznanie owych dróg[24].

W swojej etyce K. Wojtyła traktuje miłość jako cnotę czytelną dla ludzkiego rozumu i realizowaną własnymi czynami, nie wykluczając oczywiście, iż jest to także cnota teologalna. Zdaniem Wojtyły, w systemie Tomasza miłość jest „ideałem moralności"[25], chociaż miłość to także cnota nadprzyrodzona, ale

> każda cnota nadprzyrodzona zakorzenia się w naturze i przybiera jakiś ludzki kształt dzięki działaniom człowieka, a równocześnie wyraża się i potwierdza w tych jego działaniach, tak w czynach wewnętrznych, jak i w zewnętrznych. Możemy przeto badać ją

---

[23] Tamże, s. 159–160.

[24] Tamże, s. 15.

[25] K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 430–441, (s. 672).

i analizować jako ludzką sprawę, ujawniając od tej strony jej wartość moralną[26].

Droga do pokazania związku cnoty czystości z miłością osoby zatem została odsłonięta i należy nią pójść, szukając odpowiedzi na interesujące nas pytanie o moralną rolę piękna w relacjach erotycznych, jeśli mają być na ludzkim poziomie.

Honestas a piękno osoby

Drugi, konieczny składnik umiarkowania to *honestas*, co rodzi wpierw problem translacyjny, stąd też mamy w języku polskim kilka propozycji: „poczucie godności" (J. Woroniecki), „czesność" (S. Bełch), „szlachetność" (I. i A. Andrzejuk[27]), a w języku angielskim: *honesty*, ale także *respectability* (L. Elders). Odmiennie także interpretuje się ten istotny składnik umiarkowania. Zadaniem *honestas* jest usprawniać cześć (czyli postawę uznania i uszanowania wysokiego dobra) wobec tego, co zasługuje na cześć[28], a tym jest *bonum honestum* jako dobro wsobne, ze względu na które należy działać[29]. Fundamentem etyki klasycznej jest traktowanie dobra moralnego jako właśnie *bonum honestum*[30], stąd też Tomasz akcentował zadanie *honestas*, którym jest strzeżenie tego właśnie dobra przed narzucaną przez najsilniejsze przyjemności perspektywą tylko *bonum delectabile*. Dlatego K. Wojtyła drugi składnik cnoty czystości – obok przeżycia wstydu – określa jako „obiektywizację", która polega na „uznaniu obiektywnego porządku wartości"[31], czyli na uznaniu

[26] Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 108.

[27] I. i A. Andrzejuk, *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2001, s. 143.

[28] Por. STh II–II q. 145 a. 1.

[29] Por. tamże, II–II q. 145 a. 3.

[30] Por. EN I, 7 1097 b; II, 3 1104 b.

[31] Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 176.

prawdy o hierarchii wartości, którą respektuje działanie moralnie dobre. Stąd też dobro moralne jako „bonum honestum" Wojtyła nazywa także „dobrem prawdziwym"[32].

Ale dobro moralne to dobro człowieka jako człowieka, człowieka w jego człowieczeństwie[33], stąd też dobro człowieczeństwa jest także *bonum honestum*[34], określanym zwykle jako „godność osoby", wyrastającą z nadrzędnej ontyczno-aksjologicznej pozycji człowieka w świecie widzialnym. *Honestas* jest zatem ostatecznie sprawnością (elementem sprawności umiarkowania) uznania (czci) nieinstrumentalnej wartości osoby. Widoczne jest to także wtedy, kiedy uwzględnimy obiektywny sens obydwu dziedzin, strzeżonych przez umiarkowanie. Skoro dotyczy ono inklinacji do podtrzymywania życia i jego przekazywania, to zadaniem *honestas* jest strzeżenie tych szczegółowych dóbr przed ich nieuszanowaniem, czy brakiem uznania. Ludzkie życie i ludzka płciowość stanowią jednak konstytutywne elementy osoby ludzkiej, stąd też *honestas* oznacza sprawność uznania ponadrzeczowej i nieinstrumentalnej wartości osoby, nazywanej „godnością".

Z tych też powodów *honestas* jako element cnoty umiarkowania nazywa J. Woroniecki „poczuciem godności"[35] („godności człowieka"[36]), będącym

> wrodzoną świadomością rozumnego charakteru naszej natury ludzkiej, z której wynika, że człowiekowi nie wolno kierować się tylko pożądaniami zmysłowymi [...] Rozum bowiem otwiera mu szersze perspektywy i pozwala na poznanie dobra samego w sobie[37].

---

[32] Tamże, s. 153.

[33] Por. EN II, 6, 1106 a; por. STh I–II, q. 56, a. 3.

[34] Por. Jaroszyński, *Kalokagathia*, art. cyt., s. 35.

[35] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, RW KUL, Lublin 1986, t. 1, s. 337.

[36] Tamże, s. 338.

[37] Tamże.

Personalistyczna interpretacja umiarkowania poszerza aksjologiczną perspektywę, bo uwzględnia zadanie ochrony także wsobnego dobra osoby ludzkiej – adresata działania. Wojtyła wskazuje, że w tej „obiektywizacji" chodzi ostatecznie o to, aby „uznanie wyższości osoby" doszło do nadrzędnego głosu, kiedy przyjemności silnie pociągają we własnym kierunku. Akcentując ten przedmiotowy aspekt *honestas* Jan Paweł II określa go także poczuciem czci wobec godności ludzkiej cielesności[38].

Chociaż każdej cnocie moralnej Tomasz (za Arystotelesem) przypisał piękno, wyższe niż inne piękno (z racji wyższości podmiotu tego piękna), to jednak związał je nade wszystko z cnotą umiarkowania, a wpierw z *honestas*.

> Piękność duchowa [bowiem] wyraża duchowe światło rozumu [...] Dlatego *honestas* jest tym samym co piękno duchowe[39].

Wydaje się zatem, że powodem łączenia piękna nade wszystko z umiarkowaniem jest szczególne znaczenie tej cnoty dla funkcjonowania naszego rozumu, a zatem także dla roztropności jako cnoty rozumu praktycznego, kierującego postępowaniem. Nieumiarkowanie bowiem szczególnie paraliżuje (w porównaniu do innych wad moralnych) rozum praktyczny człowieka, jak za Arystotelesem twierdził Tomasz[40]. A zatem cnota umiarkowania – a zwłaszcza ten element, który polega na strzeżeniu uznania dla dobra samego w sobie, przeciwko narzucanej przez zmysły perspektywie *bonum delectabile* – w sposób szczególny jest piękna, bo nie tylko strzeże właściwą pięknu harmonię[41] – a „owa dysharmonia, ślepa na cel nadrzędny, powoduje nieustannie, że człowiek czuje jakiś niesmak"[42] – pomiędzy elementem umysłowym

---

[38] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, 1986, s. 217, 223, 226.

[39] STh II–II q. a. 2.

[40] Por. EN VI, 5; por. STh II–II q. 153 a. 5.

[41] Por. Jaroszyński, *Kalokagathia*, „Człowiek w Kulturze", s. 39.

[42] Tamże, s. 42.

i zmysłowym człowieka, ale także wprost strzeże światła rozumu, a piękno – jak za Dionizym powtarza wielokrotnie Tomasz – polega także na jasności[43].

Czystość a miłość

Jak widzimy, wskazany przez Platona związek piękna z erotyką – erotyką na ludzkim poziomie, a zatem usprawnianą przez umiarkowanie – nie jest przypadkowy. Cnota ta strzeże nieinstrumentalną wartość człowieka człowieka jako istoty rozumnej i wolnej – ale zagrożonej w swej rozumności i wolności – a koniec końców chroni przed poniżeniem osobę ludzką jako byt ontycznie i aksjologicznie inny i wyższy od innych bytów świata widzialnego. Jeśli jednak – jak twierdzi Cyceron, na którego powołuje się Tomasz – „piękne jest to, co zgadza się z wyższością człowieka co do tego, co jego naturę wyróżnia spośród innych istot żyjących na ziemi"[44], to umiarkowanie strzeże piękna człowieka, bo strzeże przed tym, co „najbardziej sprzeciwia się ludzkiej wyższości", co jest „najbardziej przeciwne jasności i pięknu człowieka"[45]. Wprawdzie mowa tutaj wprost o własnym człowieczeństwie podmiotu, to jednak personalistyczna interpretacja umiarkowania wskazuje, że umiarkowanie strzeże „wyższości" i z tym związanej „jasności i piękna" także adresata działania.

Ale sfera ludzkiej płciowości stanowi szczególne miejsce również ujawniania się tej „jasności i piękna" człowieka w jego człowieczeństwie, skoro właśnie tutaj jest bytowy „początek" każdego człowieka – bo zaczynamy istnieć dzięki życiodajnej mocy kobiecości i męskości – a w każdej sprawie początek jest najważniejszy.

---

43 Por. STh I q. 39, a. 8, resp. („Nam ad pulchri tudinem 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").

44 STh II–II q. 142 a. 2.

45 Tamże, II–II q. 142 a. 4.

Kto tutaj – w ludzkiej płciowości jako prawdziwego „drzewa życia" – nie ceni nienstrumentalnego dobra osoby ludzkiej, nie może jej cenić na jakimkolwiek innym etapie jej osobowej biografii. Pośrednikiem ujawniania się tego piękna człowieka w jego człowieczeństwie jest jednak zmysłowo ujawniające się piękno, które może albo zasłonić albo pomóc odsłonić piękno całego drugiego człowieka. Stąd też to właśnie w ramach analizy relacji małżeńskiej Wojtyła wskazał, że osoba jest nie tylko szczególnym dobrem, ale także pięknem, bo „Przedmiot upodobania, który występuje w polu widzenia podmiotu jako dobro, przedstawia mu się równocześnie jako piękno. Jest to bardzo ważne dla upodobania, na którym opiera się miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną. Wiadomo, że istnieje osobne, szerokie zagadnienie: problem piękności kobiecej i piękności męskiej. Przeżycie piękności idzie w parze z przeżyciem wartości tak, jakby w każdej z nich zawierała się jeszcze „dodatkowa" wartość estetyczna. „Urok", „wdzięk", „czar" – te i tym podobne słowa służą do określenia tego ważnego momentu miłości osób. Człowiek jest piękny i może się jako piękny „objawić" drugiemu człowiekowi. Kobieta jest na swój sposób piękna i może przez to swoje piękno stanąć w polu widzenia mężczyzny. Mężczyzna jest znów na swój sposób piękny, a przez to swoje piękno może stanąć w polu widzenia kobiety. Piękno znajduje dla siebie miejsce właśnie w upodobaniu". Skoro jednak „człowiek jest osobą, bytem, o którego naturze stanowi „wnętrze", to

> Prócz piękna [...] zewnętrznego trzeba umieć odkrywać również piękno wewnętrzne człowieka i w nim sobie także podobać, a może nawet w nim umieć podobać sobie przede wszystkim. Prawda ta w jakiś szczególny sposób jest ważna dla miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą, gdyż miłość ta jest, a w każdym razie powinna być, miłością osób. Upodobanie, na którym ta miłość się opiera, nie może rodzić się tylko z widzialnego i zmysłowego piękna, ale powinno uwzględniać całkowicie i dogłębnie piękno osoby[46].

[46] Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 74–75. Por. D. Radziechowski, *Piękno jako kategoria antropologiczna w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos" 31 (2018) Nr 3 (123), s. 270–281.

Niektórzy metafizycy wspierają tę personalistyczną etykę miłości erotycznej twierdząc, iż w rozwoju człowieka rolę go „wybudzającą (wyzwalającą)" do bycia człowiekiem pełni przeżycie piękna. Zdaniem M. A. Krąpca, istnieje „pierwotnie psychiczne, nierozdzielalne przeżycie świata, w którym spontanicznie i bez refleksji, mocą naszej natury przeżywamy »całościowo« świat. Całościową reakcję poznawczo-pożądawczą człowieka nazwalibyśmy przeżyciem pięknościowym", które „jest w człowieku bardziej pierwotne, nawet w stosunku do przeżycia prawdziwościowego i pożądawczego. Te dwa przeżycia są partykularyzacją pierwszego"[47]. Stąd też dla rozumienia piękna konieczna jest antropologia filozoficzna (bo jest to własność bytu, wyrażająca jego związek z osobą)[48], która ujawnia, iż byt osobowy jest

> ciągle uderzany przez byt w taki sposób, że następuje natychmiastowe wyzwolenie zarówno intelektu, jak i woli, a co objawia się w upodobaniu do ujrzanego bytu[49].

Piękno zatem „wybudza" nieustannie całość uposażenia człowieka, a zatem także jego władze zmysłowe, ale z pewnością w rozwoju człowieka miejsce przełomowe zajmuje wybudzone zainteresowanie tajemnicą i pięknem osoby płci przeciwnej. Zasłonięcie tego nieinstrumentalnego piękna z powodu braku cnoty umiarkowania (czystości) prowadzi do wyliczonych przez Tomasza „córek" rozwiązłości, a wśród nich: zaślepienia umysłowego, nierozsądku, niestałości, samolubstwa, wstrętu do Boga, przywiązania do doczesnego życia i obrzydzenie oraz rozpaczy[50]. Na upodobanie pięknem osoby ludzkiej, jak i całej rzeczywistości nie ma już miejsca.

---

[47] M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 215.

[48] P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2002, s. 186.

[49] Tamże, s. 204.

[50] STh II–II q. 153 a. 5.

Zakończenie

Widzimy zatem, w jaki sposób „prawdziwego miłośnika piękna moralnego utwierdza w posiadaniu dzielności etycznej" właśnie piękno zastanej rzeczywistości[51]. W jej obrębie centralne miejsce (w świecie widzialnym) zajmuje osoba ludzka, budząc pierwotne upodobanie swoim wewnętrznym pięknem, a tym samym obligując do strzeżenia tego piękna za pomocą cnót moralnych, co jest zadaniem zwłaszcza cnoty umiarkowania. Trafnie bowiem Platon rozpoznał, że szczególne miejsce w tym budzeniu człowieczeństwa człowieka zajmuje erotyka, zainteresowanie osobą i pięknem płci przeciwnej, skoro brak uszanowania jej obiektywnego piękna i nieinstrumentalnego dobra skutkuje w rozprzężeniu władz umysłowych człowieka, bo wprowadza w obręb własnego bytu dysharmonię oraz zaćmienie brzydoty. Tak też wyjaśniliśmy tezę Tomasza, iż to właśnie cnota umiarkowania (w tym cnota czystości) zajmuje szczególnie miejsce w strzeżeniu piękna własnej osoby. Personalistyczna interpretacja tej cnoty pokazuje, że cnota umiarkowania nie zamienia jej podmiotu w narcyza zajętego własnym pięknem, ale służy także miłowaniu drugiej osoby. Jeśli jawiące się tu mocno piękno osoby drugiej płci sprowadza niektórych na manowce, to pewnie dlatego, że piękno zmysłowe przesłoniło piękno człowieka jako człowieka. ■

Beauty and an Erotica in the Field of Moral Good and Evil

SUMMARY

The article presents the thesis of both Aristotle and Aquinas that the greatest beauty belongs to the cardinal virtue of temperance, and the biggest ugliness to the vice of intemperance, although all moral virtues are beautiful. This thesis seems to be based on the assumption

[51] EN X 9 1179 b.

that the virtue of temperance protects man's reason, since practical reason is most paralysed by the vice of intemperance, which excludes even the identification of this own vice by its subject. This account of the virtue of temperance (called perfectionist) was supplemented by Wojtyla with a personalist account, indicating that temperance serves to respect the dignity of the person (especially the virtue of chastity, as a species of temperance). Ultimately, the virtue of temperance guards the beauty of the person, because it guards respect for the non-instrumental value of the person. We have shown that temperance specifically guards not only the beauty of the subject of this virtue, but also the beauty of the person who is the addressee of the action. The field of human sexuality reveals this beauty by way of the sensual beauty of man and woman, whose human (personal) level is guarded precisely by the virtue of chastity

Keywords: beauty, moral virtue, virtue of temperance, virtue of chastity, bonum honestum

BIBLIOGRAFIA

Andrzejuk I. oraz A., *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2001.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska [i in.], wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Czachorowski M, *Spór o nierozerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

Irwin T., *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology" 105 (2010): 381–402.

Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

Jaroszyński P., *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*; red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, t. 5, s. 444–447.

Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2002.

Jaroszyński, P., *Kalokagathia*, „Człowiek w Kulturze" 2, 1994, s. 31–42.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.

Leo Elders S.V.D, *St. Thomas Aquinas's Treatise on Temperance and Aristotle*, „Nova et vetera", Vol. 16, Nr 2, Spring 2018, s. 465–487.

Marrou I., *Historia wychowania w starożytności*, PIW Warszawa 1969.

Owens J., *The Kalon in the Aristotelian Ethics*, w: tenże, *Some Philosophical Issues in Moral Matters*. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens, Roma. Editiones Academiae Alphonsianae, s. 27–44.

Radziechowski D., *Piękno jako kategoria antropologiczna w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos" 31 (2018) Nr 3 (123), s. 270–281.

S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Torino 1963.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., wyd. 3, TN KUL, Lublin1982.

Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979, s. 430–441, (s. 672).

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, RW KUL, Lublin 1986.