

KULTURY FILOZOFIA W UJĘCIU KRĄPCA – sformułowana przez M. A. Krąpca filozoficzna interpretacja kultury.

W ujęciu Krąpca, wyjaśnienie kultury nie może dokonywać się fragmentarycznie, jak w naukach szczegółowych dotyczących kultury (etnologia, antropologia kulturowa, socjologia kultury); nie wyrasta też z tradycji neokantyzmu, który już w punkcie wyjścia zrywa kontakt z rzeczywistością (teoria wartości). Sformułowana przez Krąpca interpretacja dokonuje się w kontakcie z rzeczywistością, której teoria jest wypracowana w ramach metafizyki; jest to realistyczna koncepcja f. k. Kultura, wg Krąpca, to wyraz „materializacji” życia intelektualno-duchowego osoby ludzkiej. W jego interpretacji znaleźć możemy przynajmniej 4 obszary badania kultury: metafizykę kultury, antropologię kultury, kulturę chrześcijańską, kulturę pol.

METAFIZYKA KULTURY. F. k. jako odrębna dziedzina filozofii pojawiła się w drugiej poł. XIX w. Była niejako odpowiedzią na rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych, a zastój lub nawet marginalizację nauk humanistycznych. Opierała się na założeniach filozofii I. Kanta i zdominowała rozwój nauk humanistycznych zw. Kulturwissenschaften albo Geisteswissenschaften. Kluczowa dla neokantyzmu była kategoria wartości, która szybko weszła do języka humanistyki, a nawet do języka potocznego i obecnie jest kategorią dominującą. Z punktu widzenia filozofii klasycznej kategoria wartości, z uwagi na swe kantowskie założenia, stanowiła wyzwanie dla metafizycznej koncepcji bytu i jego własności, zw. transcendentiami. O ile bowiem te ostatnie są realnym bytem ujmowanym w poznaniu analogicznym, o tyle wartości od bytu są oderwane, stanowiąc albo projekcję naszych władz poznawczo-wolitywno-emocjonalnych, albo wręcz ludzką kreację. Spór: transcendentalia czy wartości – raczej pomijany przez filozofów współczesnych – może być naświetlony tylko przy uwzględnieniu metafizyki. Jeśli kluczową kategorię interpretacji tego, czym jest kultura, stanowią wartości, to najpierw trzeba zbadać status ontyczny samych wartości.

Krąpiec temat ten podejmował w wielu publikacjach. W *Metafizyce* wyjaśnia, że dla określenia statusu wartości trzeba najpierw rozstrzygnąć, czy wartości badane są w ramach filozofii bytu, czy w ramach filozofii poznania (świadomości). Jeśli w ramach tej ostatniej, to wartość jest oderwana od bytu i związana zostaje z powinnością (Sollen), a ta z osobą ludzką. W konsekwencji

to nie rzeczywistość (byt) stanowi miarę dobra, prawdy, piękna, ale ludzka osoba. I nawet jeśli w pewnych ujęciach mowa jest o transcendowaniu wartości poza ich subiektywne ujęcia (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann), to i tak nie może być jeszcze mowy o realizmie. Krąpiec podkreśla, że „konceptje wartości wypracowane w nurcie filozofii epistemologicznej, są spójne, klarowne, posiadają wewnętrzną logikę, są natomiast oderwane od realnej rzeczywistości. Są wtórną analizą nie zawsze uświadomionych aktów kontaktujących człowieka z rzeczywistością” (*Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lb 1995³, 180).

W odróżnieniu od neokantyzmu, wartości w filozofii klasycznej mają status własności bytu. Mogą to być własności transcendentalne, gdy są zamienne z bytem (prawda, dobro, piękno), bądź własności nietranscendentalne, gdy przysługują niektórym bytom (wdzięk, szlachetność, wzniosłość). U swych podstaw wartość jest korelatem aktów intencyjnych naszego intelektu lub woli, jako skierowanych na to, co realne, konkretnie istniejące (tamże, 179). To realnie istniejący byt wywołuje w człowieku odpowiedź poznawczą lub wolitywną (także emocjonalną). Jeżeli w filozofiach wartości odrzuca się transcendentalia, to na podstawie mylnej koncepcji bytu, gdy albo byt uznany jest za niepoznawalny, albo pojęty w sposób abstrakcyjny, a więc pozbawiony wewnętrznej treści i własnego istnienia. Jeśli jednak byt jest istniejącym konkretem, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby stymulował ludzkie akty poznania i akty wyboru. Dzięki temu teoria wartości zachowuje nie tylko obiektywizm, ale i realizm. Szukając ostatecznych racji wartości bytu, trzeba odwołać się już nie do człowieka, ale do Absolutu, ponieważ byt przez człowieka poznawany i wybierany nie ma w sobie racji istnienia, jest bytem przygodnym. To ostatecznie dzięki przyporządkowaniu do Intelaktu i Woli Absolutu byt istnieje, będąc w sobie racjonalnym (i przez to poznawalnym) i amabilnym (może stanowić przedmiot wyboru i miłości), co otwiera drogę do transcendentaliów w ich pełnym wymiarze jako Prawdy, Dobra i Piękna.

Spór o wartość między filozofią bytu a filozofią świadomości jest sporem o wizję rzeczywistości. Ma to wielkie znaczenie nie tylko z punktu widzenia prawdy, ale również z punktu widzenia sensu ludzkiego życia. Teorie wartości wydają się być bardzo atrakcyjne, a nawet wzniosłe, jednak po bliższej analizie metafizycznej dostrzega się, że są oderwane od rzeczywistości. Muszą więc wcześniej czy później prowadzić do subiektywizmu i relatywizmu, nawet jeśli

przyjmowany jest w nich jakiś system filozoficzny. Sam system, mimo swej logiki, a nawet monumentalizmu, nie generuje realności, a tym samym nie sprawia, że wartość staje się czymś realnym. Dlatego tak ważna jest metafizyka i wypracowana w jej ramach teoria wartości pojętych jako własności realne, czyli transcendentalia.

Drugie zagadnienie, którego również nie można rozstrzygnąć bez metafizyki, dotyczy średniowiecznego sporu o prymat rozumu czy woli między Janem Dunsem Szkotem a Tomaszem z Akwinu. Szkotyści uważali, że na pierwszym miejscu powinna być wola, natomiast Tomasz z Akwinu przyjmował pierwszeństwo intelektu. Rozstrzygnięcie tego sporu wymaga odwołania się do metafizyki.

Jeżeli bowiem pierwszą władzą, która niejako decyduje o ludzkim życiu osobowym, miałyby być wola, to wówczas pojawia się niebezpieczeństwo relatywizacji i subiektywizacji prawdy. Jeśli natomiast pierwszą władzą jest intelekt, to wówczas pole działania woli rozgrywa się na podstawie tego, co obiektywnie i realistycznie ukazuje intelekt. Zachowując prymat intelektu, nie pozbawiamy człowieka wolności. Akwinata w swoich rozważaniach na temat relacji między intelektem i wolą zwracał uwagę, że wola ma pierwszeństwo przed intelektem w zakresie tego, co nadprzyrodzone, gdy Boga, z uwagi na Jego transcendencję ontyczną i poznawczą, bardziej kochamy, niż poznajemy. Natomiast w porządku poznawania świata, który jest nam dostępny, to intelekt ma pierwszeństwo przed wolą. Tomasz z Akwinu szczegółowo wyjaśnił, że gdy mamy na myśli różnicę wziętą absolutnie (*simpliciter*), to intelekt jest wyższy od woli, ale gdy różnica ta jest wzięta pod pewnym względem (*propter quid*), to wola może być wyższa od intelektu. W sensie absolutnym intelekt dlatego jest wyższy od woli, ponieważ przedmiot intelektu jest wyższy od przedmiotu tej ostatniej; to intelekt rozpoznaje rację, dla której dobro jest dobrem. Z drugiej jednak strony, może być tak, że dobro, do którego zwraca się wola, jest czymś wyższym od racji dobra rozpoznawalnej przez intelekt. Ma to miejsce w przypadku miłości do Boga, którego dobro jest wyższe od racji dobra pojmowanej przez intelekt (Tomasz z Akwinu, *S.th.*, I, q. 82, art. 3, resp.).

Który moment ludzkiego życia należy uznać za decydujący w powstaniu kultury? Wg Jana Dunsza Szkota decydujący jest akt woli, a wg Tomasza z Akwinu – akt intelektu. Krapiec, rozwijając pogląd Akwinaty, zwrócił uwagę

na moment kluczowy, jakim jest pierwotna interioryzacja zastanej natury. Jeżeli przez naturę rozumie się otaczający świat, to musi nastąpić moment, w którym przez aktywizację władz poznawczych ów świat jest przez człowieka przyjęty, czyli właśnie zinterioryzowany. W efekcie ten świat jest niejako w człowieku, zgodnie z tym, co wcześniej zauważył Arystoteles, że dusza poznając, staje się wszystkim, co poznaje: εἶπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα [éipomen palin hoti he psyché ta onta pos esti panta]; w wersji łacińskiej: *anima est quodammodo omnia* (Arystoteles, *De an.*, 432 a – 432 b). Jeżeli tak, to czy początkiem kultury nie jest właśnie ów moment interioryzacji? Krąpiec pisze: „[...] źródłem rozumienia kultury może być właśnie moment poznawczy, w którym my ludzie, interioryzując zastaną naturę w poznaniu, niejako ją »intelektualizujemy«. W akcie bowiem poznania przede wszystkim przyswajamy sobie zastane treści świata-przyrody i ubogacamy się treścią ujętej rzeczywistości. I to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym decydującym o »kulturowości« kultury” (*U podstaw rozumienia kultury*, 15).

Jeżeli zatem kultura oznacza właściwy tylko człowiekowi sposób bytowania, to konieczne jest znalezienie takiego punktu, w którym ten proces zostaje zainicjowany. Choć ludzie są przyzwyczajeni, by mówić o kulturze głównie jako o jej wytworach, to kultura musi zaczynać się wcześniej. Zanim bowiem powstały wytwory, musiało w człowieku przebiegać życie osobowe obejmujące myśl, wolę, wyobrażenia, uczucia, percepcję. To wszystko zostało niejako zapoczątkowane przez jakiś przedmiot. W sensie najogólniejszym i najbardziej podstawowym, takim czynnikiem sprawczym jest rzeczywistość, która zostaje przez człowieka poznawczo zinterioryzowana. Dokonuje się to na sposób ludzki, a nie czysto naturalny, jak w przemianach fizjologicznych; asymilacja jest ostatecznie duchowa i w tym sensie mieści się już w obszarze kultury. Za jej pośrednictwem człowiek może rozpocząć „uprawę” zarówno otaczającego go świata, jak i samego siebie.

Obie perspektywy: transcendentaliów jako własności bytu i interioryzacji bytu za pośrednictwem władz poznawczych, mogą być odkryte tylko w ramach metafizyki. Jedynie dzięki metafizyce mogą być też ukazane realistyczne podstawy tworzonej przez człowieka kultury, właśnie w jej wyjściowym związku z naturą i bytem.

ANTROPOLOGIA KULTURY. Podmiotem kultury nie są artefakty, ale człowiek. Teoria naukowa, rzeźba, sztuka teatralna, świątynia są to dzieła kultury i można je analizować same w sobie, np. na ile teoria naukowa jest koherentna, na ile rzeźba mieści się w jakimś nurcie artystycznym, do jakiej epoki należy budynek kościelny. Wszystkie te dzieła pochodzą od człowieka i zwrócone są do człowieka. To człowiek jest twórcą teorii naukowej, która pozwala mu lepiej rozumieć otaczający świat, to człowiek wyrzeźbił postać, którą ogląda z zachwytem, to człowiek zbudował świątynię, w której się modli. Miara wszystkich dzieł kultury musi być ich odniesienie do człowieka.

Mówiąc o człowieku, ma się na myśli sfery jego życia istotnie potrzebujące doskonalenia, którego same z natury nie są w stanie osiągnąć. O ile więc współcześnie przyjmowany jest postkantowski podział na nauki o naturze (Naturwissenschaften) i nauki o kulturze (Kulturwissenschaften), gdzie jedne odnoszą się do natury, a drugie do wartości, to w przypadku realistycznej koncepcji kultury wszystkie nauki mieszczą się w ramach kultury, gdyż są dziełem człowieka. Z drugiej strony wszystko, co nazywane jest kulturą, nie występuje w izolacji, tak jak nie ma czystego ducha (Geisteswissenschaften), lecz powstaje i rozwija się, wychodząc od natury. Jeśli więc w ogóle wskazuje się na jakieś dziedziny kultury, to trzeba odwołać się do sfer osobowego życia człowieka. Krapiec przywoływał wielokrotnie Arystotelesowski trójpodział, w którego centrum leży ludzki rozum. Skoro bowiem to rozum decyduje o człowieczeństwie, zatem kultura jako taka musi być wyrazem aktywności ludzkiego rozumu, tym, czym rozum kieruje (ὀρθὸς λόγος [orthos logos] – recta ratio). Odpowiednio pojawiły się 3 obszary życia swoiście ludzkiego: nauka (θεωρία [theoría]) jako recta ratio speculabilium, moralność (πρᾶξις [praxis]) jako recta ratio agibilium i wytwórczość (ποίησις [póiesis]) jako recta ratio factibilium (Arystoteles, *E. nic.*, 1139 b). Nauka to umiejętność poznawania prawdy w sposób metodyczny, sprawdzalny i intersubiektywnie komunikowalny. Moralność to umiejętność realizacji dobra we własnym życiu, w życiu rodzinnym i społecznym. Wytwórczość odnosi się do efektów działania różnych od samego działania, obejmujących zarówno sztuki piękne, jak i użytkowe, a współcześnie również technikę.

Dziedziny kultury to główne obszary osobowego życia człowieka, w którym naczelną funkcję pełni rozum. Polega ona na kierowaniu wszystkim, co

składa się na daną sferę, ale nie eliminując innych władz ludzkich, takich jak wola, uczucia, wyobraźnia, zmysły. Racjonalizm tu obecny nie jest więc redukcjonizmem, ale pozostaje realizmem. Podmiotem kultury nadal jest cały człowiek, bo ostatecznie chodzi o jego doskonalenie, a nie o wyodrębnianie dziesiątków dziedzin kultury jako bytów samych w sobie.

W podziale Arystotelesa nie ma miejsca na religię jako odrębną dziedzinę kultury. Było to zrozumiałe w kontekście religii gr., politeistycznej, podatnej na antropomorfizm, ale także teologii samego Arystotelesa, w ramach której Bóg ani świata nie stworzył, ani się nim „nie interesuje”. Z tego tytułu zwracanie się człowieka do takiego Boga (a to jest właśnie religia) albo nie ma wystarczającej rangi, albo jest po prostu nieskuteczne.

To wszystko musiało ulec radykalnej zmianie w przypadku chrześcijaństwa, które jest religią objawioną i otwiera przed człowiekiem zupełnie nową perspektywę spełnienia życia. Dlatego Krąpiec, gdy pisał o religii jako dziedzinie kultury, podkreślał, że jest to nie tylko dziedzina kultury, ale wręcz ogniskowa kultury, coś, co dla kultury ludzkiej jest najważniejsze. Wszystkie bowiem dziedziny kultury muszą być rozpatrywane w kontekście ich funkcji, jaką pełnią w relacji do człowieka: „[...] relacje, jakie istnieją pomiędzy wszystkimi nurtami kultury, a więc pomiędzy poznaniem, moralnością, sztuką i religią zawsze przebiegają przez człowieka, jako przez sprawcę, podmiot i cel wszystkich przejawów kultury. Znaczy to, że nie można usamodzielnic i niejako urzeczowić działalności ludzkiej, w tym zaś szczególnie nie można »urzeczowić« samej religii i oderwać jej od ludzkiej osoby” (M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, 240). Ponieważ kultura ostatecznie wskazuje na osobowy wymiar życia ludzkiego, wszelkie formy pośrednie przybierające postać jakiejś rzeczy (system naukowy, dzieło sztuki) muszą być rozpatrywane w związku z podmiotem-osobą. Dopiero w takim związku spełnia się ich przeznaczenie. W tym kontekście religia zajmuje miejsce szczególne, ponieważ w swej istocie jest ona więzią (łac. religare – wiązać) między człowiekiem i Bogiem. „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. To człowiek zasadniczo w swych osobowych aktach decyzyjnych wiąże się z Bogiem, jako sprawcą, celem lub wzorem ostatecznym. Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzecz-

wych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii” (tamże, 241). W takiej perspektywie ani nauka, ani moralność, ani sztuka nie dostarczają ostatecznych uzasadnień osobowych. W przypadku nauki to, co człowiek poznaje, jawi się jako przedmiot, który jest ujęty zgodnie z kryteriami poznania naukowego, a nie jako podmiot, czyli osoba. Religia udziela odpowiedzi ostatecznych, podczas gdy nauka odnosi się do odpowiedzi bliższych, wyznaczonych przez metodologię jej badań. Moralność jest więzią międzyosobową, stąd relacja między moralnością i religią musi być bardzo bliska, wskutek czego czasami utożsamia się nawet moralność z religią. Ten sam akt może być zarówno moralny, jak i religijny, bo spełniając przykazanie religijne należące do Dekalogu, człowiek spełnia również czyn moralnie dobry, kiedy służy on dobru bliźniego. Przedmiot moralności i religii jest inny: moralność ma jako przedmiot dobro jako dobro, natomiast przedmiotem religii jest Bóg.

Sztuka związana jest z religią na różne sposoby: może płynąć z inspiracji religijnej, może pobudzać do życia religijnego, może być wyrazem religijnych przeżyć samego artysty. Jednak nie jest religią. Religia zaś, choć zbiegają się w niej wszystkie dziedziny kultury, wyrasta ponad nie. „Religia bowiem ukazuje ostateczny, godny człowieka cel ludzkiego życia jako całości rozszczepiającej się na działania naukowe, moralne i artystyczno-twórcze” (tamże, 244).

KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA. Mówiąc o kulturze chrześcijańskiej, można skupić się na samej religii, ale można wziąć pod uwagę kulturę ujętą całościowo, a więc obejmującą wszystkie dziedziny kultury. Można także rozpatrywać kulturę w znaczeniu historycznym i w jej epokowym zróżnicowaniu. W tym ostatnim wypadku mówimy np. o kulturze gr., rzymskiej i chrześcijańskiej. W każdym z tych ujęć kluczowe pozostaje pytanie o podmiot kultury, jej cel, a nawet pewien ideał. Krąpiec, doceniając wielkość kultury gr. w jej wymiarze humanistycznym, zwrócił równocześnie uwagę na to, co podkreślał wybitny znawca tej kultury W. Jaeger, że kultura gr. dążyła do realizacji abstrakcyjnej idei człowieka: „Idea wychowania zaczęła w oczach Greków wyrażać najpełniej sens wszelkich ludzkich wysiłków, stała się ostatecznym usprawiedliwieniem egzystencji zarówno społeczności ludzkiej, jak i jednostki. Tak na szczytach swej historycznej kariery Grecy rozumieli samych siebie” (W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Wwa 1962, I 20).

W kulturze chrześcijańskiej ten ideał nie jest abstraktem, lecz pozostaje czymś realnym. Ideałem w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus, a kultura chrześcijańska opiera się przede wszystkim na tym, żeby naśladować Jezusa Chrystusa. Naśladując Chrystusa, człowiek się doskonali i zmierza do celu swojego życia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. W ten sposób kultura chrześcijańska przenikać może w całości ludzkie życie w jego wymiarze aktualnym, dynamicznym i nadprzyrodzonym (zob. M. A. Krąpiec, *Sens kultury chrześcijańskiej*, Lublin 2004, 84). Kultura chrześcijańska jako jedyna odpowiada pozytywnie na zagadkę cierpienia wpisanego w ludzki los. Krąpiec pisze: „Właśnie w tym kontekście pojawia się bardzo specyficzna cecha kultury chrześcijańskiej, jakiej nie ma w innych kulturach, a mianowicie rozwiązanie problemu cierpienia. Cierpienie jest nieodłącznym elementem ludzkiego życia. Idealnym rozwiązaniem problemu cierpienia jest naśladowanie cierpień Jezusa, który będąc człowiekiem, przyjął w sposób świadomy i wolny właśnie drogę cierpienia, schodząc aż do piekieł ludzkiej doli. I cierpienie można – jakby tu powiedzieć – uszlachetnić, uczynić je pewnym elementem ludzkiej doskonałości. [...] Kultura chrześcijańska jest jedyną kulturą, która daje rozwiązanie problemu cierpienia, wskazując na jego zbawczy sens” (tamże, 84–85).

W religii chrześcijańskiej, dzięki wykorzystaniu narzędzi zaczerpniętych z filozofii realistycznej, jest wskazany ontyczny status samego Boga, jako nade wszystko bytu istniejącego w sobie i dzięki sobie. Bóg jest jedynym bytem, który w sobie ma rację swojego istnienia (Absolut) i jest jedynym bytem, który jest racją istnienia czegokolwiek, co jest bytem (stworczość). Boga nie można utożsamić ani z bogiem różnych mitologii, ani z bogiem wielu systemów filozoficznych, w tym z tak popularnym w humanistyce pojęciem sacrum. To ostatnie stanowi tylko korelat ludzkich przeżyć psychicznych, być może intensywnych, głębokich, ciekawych, ale tylko przeżyć. Bóg jest bytem samym w sobie, transcendentnym zarówno w stosunku do wszystkiego, co stworzył, jak i do przeżyć człowieka. Utożsamienie Boga z sacrum prowadzi może albo do psychologizmu, a co za tym idzie i do subiektywizmu, których konsekwencją jest negacja realnego Boga, albo do panteizmu, w którym wszystko staje się Bogiem. Oba ujęcia były bardzo popularne i pociągające, a przecież tak naprawdę błędne.

Niezbędne są w takim przypadku analizy metafizyczne, bez których nie sposób pokazać różnicy między Bogiem i stworzeniem, między człowiekiem i Bogiem. Dzięki temu, że religia chrześcijańska jest otwarta na filozofię, można było wypracować racjonalną i realistyczną teologię, która oddala niebezpieczeństwo zarówno fideizmu czy psychologizmu, jak i nawrotu do mitologii.

KULTURA POLSKA. Kultura pol. stanowi pewien fenomen, który od samego początku, czyli wraz z powstaniem państwa pol. i przyjęciem chrztu krystalizował się na gruncie aż czterech cywilizacji. Ponieważ między cywilizacjami ma miejsce ciągle ścieranie się, a niekiedy nawet wojna, więc i pol. kultura w pewnym czasie mogła rozkwitać, a w innym podupadać, tracąc swoją nie tylko wielkość, ale i tożsamość. Wśród tych cywilizacji łac., którą wniósł do Polski Kościół katolicki, była Polsce najbliższa i to ona decydowała o wykrystalizowaniu się kultury pol. jako kultury swoistej. Poza nią były w Polsce obecne: cywilizacja bizantyńska, którą nieśli z Zachodu Germanie, a ze Wschodu Rosja; cywilizacja turańska, którą wносиły zarówno Rosja, jak i hordy Mongołów; cywilizacja żydowska w wersji talmudyczno-jurydycznej (zob. *O polską kulturę humanistyczną*, 19). Cywilizacje te były w pewnych wypadkach narzucane siłą, w innych zaś mogły trafiać na podatny grunt w takich lub innych środowiskach. Sprzyjającą Polsce cywilizacją była cywilizacja łac., natomiast pozostałe służyły interesom lub wzmocnieniu innych państw czy narodów. Brak stabilizacji, odczuwany przez Polaków dawniej i dziś, to wynik ścierania się różnych wpływów cywilizacyjnych.

Można to zilustrować przykładami. Krąpiec wskazał na cywilizację żydowską, która w wersji talmudyczno-jurydycznej wychodziła od Dekalogu, by przez interpretacje i prawa rabinów dojść do liczby praw niemożliwej do zapamiętania, skutek czego zaczęto je redukować (zredukowano do 666 przepisów). Samo zjawisko ilustruje to, co dzieje się we współczesnym pol. prawodawstwie: „[...] całe państwo polskie osadzone jest w cywilizacji prawniczej, gdzie prawo jest interpretowane przez inne prawo, gdzie prawa są umowne, uzasadniane samym stanowieniem” (tamże, 20). Prawo tylko wtedy jest sprawiedliwe, jeśli jest zakorzenione w prawie naturalnym, a więc ma swoje obiektywne podstawy.

Krąpiec podkreśla, zgadzając się z F. Konecznym, że tylko cywilizacja łac. jest cywilizacją personalistyczną. Tylko w niej bowiem afirmuje się byt

osobowy, jakim jest człowiek. Pozostałe cywilizacje są „gromadnościowe”, czyli dla nich podmiotem jest tylko jakaś grupa społeczna (rodowa, polityczna, religijna), a miarą wartości człowieka jest jego przynależność do danej grupy. Ideę człowieka jako osoby, a więc kogoś, kto ma swoją godność, swoje prawa, swoją wolność, wniósł do Polski Kościół katolicki. Stąd właśnie kultura pol., będąc personalistyczną, jest równocześnie kulturą katolicką. Bez katolicyzmu nie ma polskości, choć polskość nie narzuca katolicyzmu, ponieważ katolicyzm jest gwarantem ludzkiej wolności.

Krapiec tak wyjaśnia sens wolności: „Czym była wolność? Wolność była przeżyciem godności osobowej człowieka. Wolność daje podstawę dla ludzkich decyzji, które płyną od wewnątrz, a nie od zewnątrz. Dlatego też obrona wolności jest obroną człowieka, jego decyzji – wolnych i odpowiedzialnych” (tamże, 112). W tym kontekście można zrozumieć nie tylko głębszy sens walki o własną wolność, ale również walki „o wolność naszą i waszą”, która stanowiła dewizę wielu Polaków, gdy przelewali krew i oddawali życie na frontach świata. Obrona wolności to obrona godności, co z kolei wiąże się z moralnością. Nie chodzi więc o wolność jakąkolwiek, lecz tę, która jest ściśle spleciona z poszanowaniem godności. „Z uwagi na tę wolność cechą charakterystyczną polskiej kultury jest jej związanie z moralnością. Taki jest wielki przekaz tysiąclecia polskiej kultury, by życie społeczne, publiczne, polityczne wiązać z moralnością. Tego nie było w protestantyzmie ani w ogóle na Zachodzie czy Wschodzie” (tamże).

Obok szczególnego umiłowania wolności, cechą kultury pol. było przywiązanie do religii, do katolicyzmu. Nie chodziło tu jednak tylko o zwyczaj czy obrzędy, ale nade wszystko o religię jako tę dziedzinę kultury, która pozwala człowiekowi najpełniej uświadomić sobie sens bycia człowiekiem. „Człowiek wychowany w wierze katolickiej, wiedział o tym, że jako urodzony w czasie żyje już na wieczność. Śmierć była dla niego tylko pewnym przeżyciem, etapem w drodze do wieczności. Mówią o tym słowa wyjęte z prefacji Mszy Świętej za zmarłych, że »życie się zmienia, ale się nie kończy«. A więc perspektywa życia wiecznego dawała poczucie godności osobowej i odpowiedzialności za działanie” (tamże, 85).

Korzenie pol. kultury humanistycznej są zupełnie inne niż napierających na Polskę od wieków pozostałych cywilizacji. „[...] dziś cała kultura humani-

styczna w Polsce jest w ogromnym upadku. Byliśmy niszczeni w dziedzinie kultury humanistycznej przez naszych wrogów: Niemców i Rosjan. Nasze mniejszości narodowe – Żydzi i Ukraińcy, w czasie wojny wystąpiły przeciwko Polakom, a następnie wzięły w ręce władzę z polecenia okupantów” (tamże, 126). Historycznie rzecz ujmując, Krąpiec podkreślał, że grabienie nie ustaje od czasów potopu szwedzkiego (1655–1660). Dotyczy to bibliotek, muzeów, nie mówiąc o fizycznym niszczeniu zabytków architektury. „Warto przypomnieć choćby bibliotekę Ojców Dominikanów z Lublina składającą się z 40 tysięcy woluminów, którą T. Czacki zabrał do Liceum Krzemienieckiego, pomyslanego jako »przedłużenie« Uniwersytetu Jagiellońskiego w zaborze rosyjskim. Tymczasem księgozbiór Liceum Krzemienieckiego, w tym także książki z biblioteki dominikańskiej, wywieziono do Kijowa, aby na fundamencie Liceum ufundować uniwersytet. [...] do Petersburga trafiła cała Biblioteka Załuskich, która za czasów N. Chruszczowa spłonęła [...]. Gdy popatrzymy na muzea w Moskwie czy Petersburgu, to znajdziemy tam dużo naszego materialnego dziedzictwa kulturowego” (tamże, 157–158). „Zostaliśmy ograbieni, zdradzeni, przegraliśmy wojnę i straciliśmy pół Polski” (tamże, 159).

Krąpiec pisze: „Zagrożenie naszej kultury narodowej nie minęło. Do dzisiaj istnieją wrogie polskiej kulturze chrześcijańskiej grupy, które prowadzą z nią systematyczną walkę. Te grupy są zorganizowane, trudno je nazywać, ale mają ogromny wpływ na media, które tylko z racji języka są uznawane za polskie, a w większości jest to kapitał zagraniczny” (tamże, 161). Dalej wyjaśnia: „Nasze dzieła literackie są niszczone, w szkołach odrzuca się klasykę. Z kanonu literackiego robi się namiastki filmowe, w których wyśmiewa się nasz naród, imputując nam pijaństwo i głupotę” (tamże, 161–162). Stąd właśnie przypuszczenie Krąpcza, że chodzi tu o głębszy kontekst, ostatecznie jakiegoś starcia różnych cywilizacji.

Działania skierowane przeciwko pol. kulturze mają swój zewnętrzny wyraz w postaci pozbawiania Polaków niezależności materialnej. „[...] rządy przez ostatnie lata pozwalały na grabienie majątku narodowego ciężko wypracowanego za czasów komunizmu. Nieuczciwie gromadzone majątki doprowadzone są sztucznie do upadłości” (tamże, 162). Jak może przetrwać naród, który jest zubożony, pozbawiany głębszej kultury? Krąpiec wspomina: „Dla mnie i dla moich rówieśników polskość nie była czymś abstrakcyjnym, lecz wyraż-

nie ukształtowanym sposobem życia. Na Wschodzie przeżywalismy polskość jako pewną formę kulturowej obecności, zresztą formę bardzo, bardzo wysoką. Wiązało się to zarówno z religią, jak i z mocno zakorzenioną w umysłach świadomością narodowych powstań, a nawet ogólnie historią jako taką. W szkole powszechnej nauczycielka wymagała od nas znajomości całego pocztu królów pol. i nie mając jeszcze dziesięciu lat, już znałem na pamięć władców od Mieszka I do Poniatowskiego. A nadto byliśmy wychowani uważać niejako za swoje osobiste przeżycia walki Mieszka i Chrobrego z Niemcami albo najazdy Rusi Kijowskiej na Polskę; Grunwald, Chocim nie stanowiły – w codziennym doświadczeniu – jakichś rzeczy oddalonych, były to nasze osobiste przeżycia. Stąd polskość, ugruntowana na fundamencie pamięci, stała się z czasem korzeniem naszego życia teraźniejszego” (*Rozważania o narodzie*, 81).

F. k. w ujęciu Krąpca stanowi całość obejmującą rozważania zarówno z zakresu metafizyki kultury, jak i antropologii kultury, by przejść w sferę, która znajduje swoje praktyczne oddziaływanie na polu wiary i patriotyzmu. Stąd właśnie wizja ta jest integralna, nie pozostaje na poziomie ogólnikowych pojęć czy abstrakcyjnych spekulacji, ale może być przełożona na konkretną sytuację konkretnego człowieka, w tym również Polaka. Wizja ta potrafi przenikać rzeczywistość, by wskazywać odpowiedzi tym, którzy pragną realizować swoje człowieczeństwo. Nie ma go bowiem ani poza bytem osobowym, ani poza wiarą, ani poza patriotyzmem.

M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lb 1982, 1998²; K. Dmitruk, *W kręgu teologii kultury i teologii komunikacji*, w: tenże, *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Wwa 1990, 143–173 (na temat M. A. Krąpca teorii kultury, 144–149); M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, R 1990, Lb 1999²; tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Lb 1991; tenże, *Rozważania o narodzie*, Lb 1998; tenże, *Życie po ludzku*, Lb 1999; tenże, *O chrześcijańską kulturę*, Lb 2000; tenże, *Spełniać dobro*, Lb 2000; tenże, *Człowiek, prawo i naród*, Lb 2002; *Porzucić świat absurdów*, z M. A. Krąpcem rozmawia J. Sochoń, Lb 2002; M. A. Krąpiec, *Sens kultury chrześcijańskiej*, Lb 2004; A. Akimjak, *K. f. kultury v ponatí P.M. Alberta Krąpca OP. Koncepcja f. k. w ujęciu O. M. Alberta Krąpca OP*, Lb 2006; M. A. Krąpiec, *Bardziej być. O ludzką kulturę życia*, Lb 2006; I. Chłodna, *Rola uniwersytetu w kulturze w uję-*

ciu Mieczysława A. Krąpca OP, CzK 19 (2007), 227–242; M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lb 2007; tenże, *Człowiek i kultura*, Lb 2008; *O człowieku*, z M. A. Krąpcem rozmawia R. J. Weksler-Waszkineł, Lb 2008; *Urodzeni na Podolu. Ojciec profesor Mieczysław Albert Krąpiec i jego dzieło (1921–2008)* (wybór i oprac. I. Kotowicz), *Głosy Podolan* (2008) nr 89, 1–9; W. Daszkiewicz, *Mieczysław A. Krąpiec OP, Człowiek i kultura, Lublin: Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2008 [...] [recenzja]*, ZNKUL 52 (2009) nr 2, 105–110; P. Jaroszyński, *O realistyczną f. k.*, tamże, 61–69; H. Kiereś, *Kultura Zachodu a problem piękna. (Mieczysława A. Krąpca koncepcja metafizyki piękna)*, tamże, 71–81; W. Daszkiewicz, *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, *Roczniki Kulturoznawcze* 1 (2010), 43–64; M. A. Krąpiec, *Rozważania o wychowaniu*, Lb 2010; *O polskiej kulturze humanistycznej*, z M. A. Krąpcem rozmawia P. S. Mazur, Lb 2011.

Piotr Jaroszyński