CZŁOWIEK W KULTURZE
34 (2024), cz. 2

Wojciech Daszkiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kultura i piękno

PRÓBA OKREŚLENIA RELACJI

Piękno jest często postrzegane jako kategoria subiektywna, co potwierdza popularne łacińskie powiedzenie: *De gustibus non est disputandum*. Zazwyczaj przyjmuje się, że różni ludzie mają różne upodobania: jeden preferuje góry, inny jeziora; ktoś zachwyca się twórczością Jacka Kaczmarskiego, podczas gdy inny uwielbia Ralpha Kamińskiego. Niestety, takie podejście zniechęca do głębszych analiz piękna, bo skoro jest ono subiektywne i względne, to po co w ogóle się nad nim zastanawiać? Możemy odnosić piękno do otaczającego nas świata, zarówno w mikro-, jak i makroskali, ale zwłaszcza w dzisiejszych czasach często łączymy je również z wytworami ludzkimi, które nazywamy sztuką, co podkreśla określenie „sztuki piękne”[1]. Problem w tym, że jeśli np. góry mogą być uznane za piękne przez niemal wszystkich, niezależnie od kręgów kulturowych czy cywilizacyjnych, ponieważ są elementem rzeczywistości zastanej, to w przypadku oceny ludzkich wytworów mogą pojawić się znaczące różnice. W różnych kręgach kulturowych i cywilizacyjnych, a także w różnych epokach, smak i kryteria piękna mogły się przecież zmieniać.

---

[1] Należy odnotować, że wyrażenie to pojawia się dopiero w poł. XVII wieku, a jego autorem jest Charles Batteux. Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje*

Jak więc podejść do zagadnienia piękna, które wydaje się wymykać naukowej analizie? Można wysunąć tezę, że umiłowanie piękna jest wrodzone ludzkiemu rodzajowi. Z drugiej strony, zdajemy sobie sprawę z ogromu literatury poświęconej temu zagadnieniu, może przytłoczyć kakofonia rozmaitych rozwiązań i stanowisk dotyczących piękna. W tym kontekście pojawia się pytanie: czy piękno świata jest pierwotne w stosunku do piękna sztuki i ma charakter normatywny dla człowieka? Czy też odwrotnie, mówimy o pięknie świata, bowiem rzutujemy na nie piękno sztuki[2]. Tradycyjnie piękno, mimo różnic w jego rozumieniu, uznawano za kryterium sztuki, jednak począwszy od początku XX wieku, wraz z rozwojem awangardy artystycznej i koncepcji antysztuki, proklamowano jego detronizację[3].

Problematyka piękna wydaje się nieodłącznie związana z rozstrzygnięciami o charakterze metafizycznym i antropologicznym. Potwierdza to dynamika sporu o piękno, w której zasadnicza kwestia dotyczy tego, czy piękno jest czymś zastanym w świecie, czy też stanowi wytwór ludzkiego umysłu. Czy piękno lokalizuje się jedynie w zmysłach, jako swoisty *gustus*, *sensus aestheticus*, czy też zakłada zaangażowanie całego człowieka, w tym jego intelektu i woli? Czy piękno jest pojęciem jednoznacznym, czy też wieloznacznym? Pytania te utwierdzają w przekonaniu, że piękno jest zagadnieniem złożonym i trudnym do jednoznacznego uchwycenia. Dodatkowo, na potrzeby niniejszego tekstu należy rozstrzygnąć problem rozumienia kultury, co wpływa na determinację roli samego piękna w kulturze.

---

sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne, PWN Warszawa 1975, s. 75.

[2] Zob. O. Wilde, *Dyalogi o sztuce*, tłum. M. Feldmanowa, Lwów 1906, s. 40 i n.

[3] Zob. H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, PTTA, Lublin 2020, s. 294–295; por. tenże, *Spór o definicję piękna*, w: *Spór o piękno*, Zadania współczesnej metafizyki t. 15, red. nauk. A, Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, PTTA, Lublin 2013, s. 394.

Kultura – aspekt etymologiczny i historyczny

Termin „kultura" pochodzi z języka łacińskiego, od *colo*, *colere* oznaczającego „uprawę"[4], „staranne pielęgnowanie", „przetwarzanie"[5], „cześć i uwielbienie"[6]. W kontekście etymologicznym należy odróżnić dwa odmienne znaczeniowo czasowniki łacińskie (i nie mylić ich ze sobą): *cōlō*, *cōlāre*, *cōlāvi*, *cōlātum* (od *colum*), który oznaczał: cedzić, przesiewać, oczyszczać, a w znaczeniu przenośnym: oczyszczać moralnie; oraz: *colō*, *colere*, *colui*, *cultum*, który oznaczał co innego, a mianowicie: mieszkać, zamieszkiwać, uprawiać ziemię, zajmować się kimś lub czymś, dbać o coś (w sensie materialnym lub moralnym): 1) hodować płody ziemi, rośliny i zwierzęta, 2) czuwać nad kimś, zabiegać o coś, troszczyć się, 3) otaczać staraniem, opieką, pielęgnować, strzec, 4) zawiadywać, kierować, obsługiwać, 5) wyposażyć, zaopatrzyć, ozdabiać, przystrajać, upiększać, wychowywać, kształcić, doskonalić, 6) cenić, poważać, czcić, wielbić, kochać, dawać zewnętrzne dowody szacunku, miłości, okazywać względy, zaszczycać czymś, obchodzić coś uroczyście[7]. Niektóre z tych znaczeń można ujmować osobno i wyrażać w pochodnych rzeczownikach, np. *colonus*, *cultus*[8]. Sam

---

4 Zob. M.A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, PTTA, Lublin 2006, s. 132.

5 Niektórzy zwracają uwagę, że termin *colere* oznacza zarówno „zamieszkiwać" jak i „troszczyć się"; zob. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Etimologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris 4. Aufl.: Klincksieck, l959, s. 132; por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 129.

6 Zob. R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press, 1985², s. 77.

7 Zob. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, PWN, Warszawa 1998, s. 577–578.

8 Zob. tamże. Jego najbliższym greckim odpowiednikiem jest czasownik *polein*, wskazujący na czynność orania ziemi, a także – ujęte metaforycznie – poruszanie się po mieście (*polis*).

termin prawdopodobnie po raz pierwszy został zawarty w tytule rozprawy Katona *De agri cultura*[9]. Od formy supinum *cultum* powstała męska forma *cultus* oraz żeńska *cultura*. Terminy te były treściowo związane z pracą na roli i oddawaniem czci bogom, z wyproszeniem błogosławieństwa uprawom.

Pierwotny sens kultury wiązał się z aspektem rolniczym, co oddawało wyrażenie *agricultura*. Treść tego wyrażenia obejmowała metodyczne czynności uprawy roślin w celu wzmocnienia ich rozwoju, co było charakterystyczne dla rolniczych tradycji społeczeństwa rzymskiego[10]. W łacinie termin „cultura" rzeczywiście miał jednak szersze znaczenie niż tylko uprawa roli, bowiem oznaczał różnorodne formy pielęgnacji, dbania i uprawy, zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Oprócz rolnictwa, które było centralnym elementem życia starożytnych Rzymian, „cultura" obejmowała także inne „uprawy" związane z działalnością gospodarczą. Oto kilka przykładów: *apicultura* – pszczelarstwo, czyli hodowla pszczół i produkcja miodu; *arborum cultura* – sadownictwo, czyli uprawa drzew owocowych; *cultura olearum* – związana z uprawą oliwek i produkcją oliwy. Często obejmowała też techniki przechowywania oliwek oraz metody wytwarzania oliwy (*quo modo faciendum oleum*); *viminalium cultura* – wyplatanie, czyli praca z wikliną i innymi giętkimi gałęziami, które wykorzystywano do wyplatania koszy, płotów i innych przedmiotów[11].

Termin „puericultura" jest doskonałym przykładem na to, jak w języku łacińskim rozszerzano znaczenie słowa „cultura" na nowe obszary działalności ludzkiej, zgodnie z logiką i analogią do istniejących pojęć takich jak „agricultura" (rolnictwo) czy „horti-

---

[9] Zob. T. Stępień, *Kultura, cywilizacja i historia. Geneza pojęć i teorii na kanwie sporu realizm/antyrealizm*, w: *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, red. M. Sikora, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2011, s. 41.

[10] Zob. A. Giza, *Kultura i samowiedza społeczna*, „Kultura i rozwój" 1 (2016), nr 1, s. 14.

[11] Zob. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, PTTA, Lublin 2020, s. 25.

cultura" (ogrodnictwo). Wyrażenie „puericultura" składa się z dwóch elementów: „puer", co oznacza „dziecko", oraz „cultura", co w tym kontekście odnosi się do pielęgnacji, dbania lub uprawy. Łącznie oznacza to „pielęgnację dzieci", co można interpretować jako działalność związaną z medycyną i higieną rozwojową dzieci. W praktyce termin ten odnosił się do wszystkiego, co związane z dbałością o zdrowie, rozwój i wychowanie dzieci, co odpowiada współczesnemu pojęciu pediatrii lub medycyny dziecięcej. Podobnie jak w przypadku „agricultura" i „horticultura", „puericultura" odzwierciedlała ideę troski i pielęgnacji, tym razem skoncentrowaną na najmłodszych, co pokazuje, jak wszechstronne i plastyczne było zastosowanie słowa „cultura" w łacinie. Z biegiem czasu termin ten, choć rzadko używany, nadal funkcjonuje w niektórych językach, odnosząc się do dziedziny zajmującej się zdrowiem i rozwojem dzieci[12]. Warto zauważyć, że we współczesnym wyrażeniu „kulturystyka" zachował się związek między „kulturą" a umiejętnością kierowania rozwojem somatycznym; podobne znaczenie kryje się w wyrażeniu „kultura fizyczna"[13]. W tym sensie „kultura" zachowuje swoje pierwotne znaczenie jako proces kierowania i pielęgnacji, tutaj ukierunkowany na rozwój somatyczny, czyli fizyczny rozwój człowieka.

Jak widać, historyczne rozumienie słowa „kultura" wiązało się przede wszystkim z uprawą, opracowywaniem, pielęgnowaniem lub kształceniem. Te określenia wyraźnie wskazują na dynamiczny, czynnościowy charakter tego pojęcia. Kultura jawi się jako proces, jako ciągła aktywność, która logicznie poprzedza i kształtuje wszelkie jej rezultaty[14]. Termin „cultura", pierwotnie zwią-

---

[12] To znaczenie zachowane jest do dziś w języku agronomii, gdzie mówi się o „monokulturze" jako systemie rolniczym charakterystycznym dla krajów słabo rozwiniętych, czy o kulturach wodnych, wreszcie o szczególnej uprawie roślin. Zob. K. Żygulski, *Wstęp do zagadnień kultury*, Instytut Wydawniczy CRZZ, Warszawa 1972, s. 13.

[13] Zob. M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Ossolineum, Warszawa 1971, s. 15.

[14] Zob. A. Rodziński, *Kultura i cywilizacja*, „Zeszyty Naukowe KUL", 3 (1960) nr 2 (10), s. 78.

zany z czynnością uprawy rzeczy (*cultura rerum* jako czegoś zewnętrznego wobec działającego podmiotu), z czasem ewoluował, zyskując znaczenie uprawy wewnętrznej, skoncentrowanej na doskonaleniu samego podmiotu ludzkiego[15]. Cyceron jako pierwszy, zastosował wyrażenie „cultura" metonimicznie, pisząc o „kulturze ducha" realizującej się poprzez filozofię[16]. W swoich pismach, zwłaszcza w dziele *Tusculanae Disputationes*, wprowadził koncepcję *cultura animi*, czyli „kultury ducha" lub „uprawy umysłu". Dla niego filozofia była narzędziem, które pozwalało na rozwijanie i doskonalenie ludzkiego charakteru, podobnie jak rolnictwo pozwala na rozwój i pielęgnację roślin. Ta metafora uprawy przenosiła akcent z zewnętrznego świata przyrody na wewnętrzny świat człowieka, sugerując, że duchowy rozwój wymaga podobnej troski, systematyczności i zaangażowania. Cyceron postrzegał filozofię jako drogę do osiągnięcia mądrości, cnoty i harmonii wewnętrznej. Według niego, *cultura animi* była nieodzowna dla każdego, kto pragnął prowadzić życie moralne i spełnione. Ta koncepcja miała ogromny wpływ na późniejsze myślenie o kulturze, szczególnie w kontekście humanistycznym, gdzie „kultura" zaczęła oznaczać nie tylko wiedzę i edukację, ale także rozwój etyczny oraz intelektualny jednostki[17]. Terminy *cultura animi* czy *cultus vitae* wyrażały kulturę osobistą, doskonalenie

---

[15] Zob. H. Busche, *Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen*, „Dialektik" 1 (2000), s. 70.

[16] „Cultura autem animi philosophia est" (Cicero, *Tusculanae disputationes* (tekst łac.-niem.), hrsg. E. A. Kirfel, Stuttgard: Reclam, 1997, II 5, 13). Cyceron nie tylko mówi o uprawie duszy „cultura animi", ale także posługuje się rzeczownikiem „cultus". Kultura pierwotnie staje się zwornikiem pojęciowym troski nad tymi obszarami, które należą do kształcenia umysłowego. W rzymskiej „cultus animi" jest obecne zachowanie języka „cultus literrarum". Aspekt nieustannej opieki i kultu prowadzi również do szczególnego, religijnego znaczenia „cultus" jako uwielbienia i oddawania czci Bogu. Zob. J. Niedermann, *Kultur: Werden Und Wandlung des Begriffes Und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florence: Bibliopolis, 1941, s. 26.

[17] Zob. P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koneczn*ego, „Człowiek w Kulturze" 10 (1998), s. 14.

siebie, stąd Seneka powie za Cyceronem: *oratio cultus animi est*[18], tj. kultura (*cultus*) oznacza nie tylko wychowanie i kształtowanie człowieka, ale również „ozdobę" ludzkiego ducha.

W tradycji rzymskiej, obok terminu *cultura* funkcjonował również bliskoznaczny termin *humanitas*[19]. Oba odwoływały się do greckiego wyrażenia *paideia*[20], które miało głębokie znaczenie w starożytnej filozofii. *Paideia* określała proces kształcenia i doskonalenia człowieka, prowadzący do osiągnięcia *areté* – cnoty, która stanowiła o doskonałości moralnej i intelektualnej jednostki[21]. *Cultura* w kontekście rzymskim często odnosiła się do pielęgnacji i rozwoju umysłu oraz ducha, co było analogiczne do koncepcji greckiej *paidei*. Z kolei *humanitas* odnosiła się do cech ludzkich, które wyrażały się w trosce o dobro innych, sprawiedliwości oraz szacunku dla wszystkich form życia, zarówno ludzkiego, jak i zwierzęcego. Grecka *paideia* obejmowała rozwój człowieka w zgodzie z cnotą *areté*, która była synonimem doskonałości moralnej i duchowej. W ramach tej koncepcji szczególną rolę odgrywała „philantropia" – cnota, która oznaczała miłość do ludzi i zwierząt, a także grzeczność i sprawiedliwość[22]. *Humanitas* w rzymskiej kulturze była zatem bliska temu greckiemu ideałowi, gdyż również podkreślała znaczenie rozwijania tych cech, które czynią człowieka lepszym i bardziej szlachetnym. *Humanitas*

---

[18] Seneca the Younger, *Epistles*, trans. Richard M. Gummere, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917, LCL 77, s. 320–321.

[19] Zob. Niedermann, *Kultur*, dz. cyt., s. 29; por. I. Chłodna-Błach, *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, PTTA Lublin, 2016, s. 64–75.

[20] Zob. W. Jaeger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin & Leipzig: de Gruyter 1928, s. 5, por. Niedermann, *Kultur*, dz. cyt., s. 25.

[21] Na temat greckiej *areté* oraz jej rodzajów zob. J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996; Z. Pańpuch, *Areté*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin PTTA, 2001, s. 318–325; tenże, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, PTTA, Lublin 2015.

[22] Zob. M.A. Krąpiec, *O filozofię kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, RW KUL, Lublin 1999, s. 378.

i *cultura* wspólnie tworzyły fundament rzymskiego podejścia do wychowania i etyki. Oba pojęcia były nośnikami wartości, które przyczyniły się do ukształtowania ideałów humanistycznych, rozwijanych później w renesansie i nowożytności. Grecka *paideia* stała się wzorcem, który zainspirował Rzymian do formułowania własnych koncepcji dotyczących doskonalenia człowieka i społeczeństwa. Sam termin *paideia* pojawił się u Ajschylosa i był równoznaczny z „karmieniem", chowaniem dzieci[23]. W szerszym znaczeniu *paideia* była nośnikiem wszelkich najlepszych cech obywatela, zawierała trwały, uniwersalny ideał człowieka[24]. Chociaż znajdziemy w różnych kulturach formy przekazywania tradycji oraz wychowania, to właściwie Grecy odkryli, że odpowiednie wychowanie jest nieodzowne do rozwinięcia swoiście ludzkich sprawności oraz osiągnięcia ideału doskonałości[25]. Wychowanie człowieka ze względu na określony ideał człowieczeństwa wyraża uniwersalny sens greckiej *paidei*[26].

W kontekście rozumienia kultury warto zwrócić uwagę na greckie słowo *téchne*, które często jest tłumaczone jako „sztuka" (łac. *ars*) i ma znacznie szersze znaczenie niż to, które przypisuje-

---

[23] Zob. Ajschylos, *Siedmiu przeciw tebom* (*Hepta epi Thebas*), w: tenże, *Dzieła*, Lwów: Nakł. Tow. Wyd. W-wa E. Wende i Spółka, 1912, s. 18.

[24] „Zasadą kultury greckiej – wyjaśnia Jaeger – nie jest indywidualizm ale humanizm, jeśli wolno tak używać tego słowa w jego pierwotnym, antycznym znaczeniu. [...] Miał on co najmniej od czasów Warrona i Cicerona obok nie interesującego nas tutaj starszego i potocznego znaczenia humanitaryzmu, jeszcze drugie, węższe, ale głębsze znaczenie: wychowania w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa. To jest autentyczna grecka paideia [...]" (W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 38).

[25] Zob. tamże, s. 32.

[26] W języku greckim obok „paidei" funkcjonował również termin „trophé" oznaczający karmienie i chowanie dzieci. Prawdopodobnie z tym greckim słowem związane jest polskie słowo „wychowanie", które przez swój rdzeń (chować) wskazuje na kontekst hodowli zwierząt. Odpowiednikiem *trophé* w języku łacińskim jest słowo *educatio*, które w przypadku dziecka oznaczało wejście na wyższy stopień rozwoju. Zob. Jaroszyński, *Kultura*, dz. cyt., s. 31.

my współczesnej sztuce ograniczonej do sztuk pięknych. *Téchne* odnosiła się do umiejętności i zdolności, które trzeba było opanować, aby osiągać zarówno cele doraźne, jak i wyższe. W tym sensie *téchne* obejmowała całość procesów technologicznych i praktycznych, nie ograniczając się jedynie do techniki czy technologii w dzisiejszym rozumieniu. Dla starożytnych Greków *téchne* była związana z umiejętnością przetwarzania i kształtowania materiałów, narzędzi czy idei w sposób, który prowadził do osiągnięcia zamierzonych rezultatów. Była to umiejętność zarówno w sferze praktycznej, jak i intelektualnej, obejmująca różne dziedziny życia, od rolnictwa i rzemiosła, po medycynę i filozofię. Rzymskie pojęcie *ars*, będące odpowiednikiem *téchne*, również nie ograniczało się do sztuk pięknych, ale odnosiło się do szeroko pojętej umiejętności przetwarzania i kształtowania rzeczywistości. *Ars* dotyczyła wszystkich dziedzin życia, w których człowiek wykorzystywał swoje zdolności do tworzenia i przekształcania świata wokół siebie. W tym sensie posługiwanie się narzędziami – od sierpa i pługa, przez maszynę parową, aż po współczesne technologie jak smartfony i komputery – zawsze jest formą *ars*, czyli umiejętnością, którą Grecy nazywali *téchne*. Nie była to jedynie technika w wąskim sensie, ale raczej złożony proces, w którym wiedza, doświadczenie i umiejętności łączyły się, by tworzyć coś wartościowego i użytecznego. Była to sztuka w pełnym znaczeniu tego słowa, obejmująca zarówno praktyczne, jak i intelektualne aspekty ludzkiej działalności. Co ciekawe, w języku greckim *téchne* – umiejętność, sztuka, rozpada się na dwa aspekty. Jeden z nich nawiązuje do greckiego słowa *poieo*, tzn. czynić coś jednorazowego, niepowtarzalnego, drugi zaś do *pratein*, oznaczającego *praxis*, a więc to, co zostało przez *poieo* wytworzone jako powtarzalna, powielana czynność w przejściu do praktyki[27].

Ważnym dla określenia kontekstów znaczeniowych słowa „kultura", zwłaszcza w starożytności, jest także greckie słowo

---

[27] Zob. G. Labuda, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji. Wybór studiów i rozpraw*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 217.

areté, oznaczające sprawność, która uzdalnia do wykonywania jakiejś czynności w stopniu najwyższym. W poematach Homera *areté* oznaczała przymioty fizyczne (siła, zręczność, męstwo), później zaś przymioty moralne oraz duchowe[28]. Niektóre z cech określanych przez *areté* były wrodzone, np. chyżość w przypadku konia, czy moc w przypadku bogów, niektóre zaś np. w przypadku człowieka suponowały odpowiednie zabiegi wychowawcze, których źródłem nie może być natura, ale właśnie kultura, dzięki czemu człowiek nabierał wprawy i zdobywał określoną sprawność, czyli cnotę[29].

Przywołane powyżej terminy i konteksty ich użycia wskazują na rozumienie kultury w kontekście procesu doskonalenia, który koncentruje się zarówno na przedmiotach zewnętrznych (jak uprawa roli), jak i na samym człowieku, będącym zarówno podmiotem, jak i przedmiotem tej „uprawy". Warto zaznaczyć, że termin „kultura" w znaczeniu czynnościowym nie występuje samodzielnie, lecz zawsze towarzyszy mu przydawka określająca, wskazująca na przedmiot owego doskonalenia (np. kultura ducha, kultura umysłu)[30].

---

[28] Zob. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 42–53.

[29] Zob. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, dz. cyt., s. 32.

[30] W kontekście rolniczym, przedmiot troski uszlachetniającej jest niemal zawsze określany przez uzupełniający dopełniacz (uprawa wiąże się z jakimś przedmiotem). Później wyraźnie wspominano o „funkcjonalnym" zastosowaniu pojęcia kultury. W języku francuskim oraz angielskim, kultura była zawsze funkcjonalnie powiązana z dopełniaczem (przydawką dopełniaczową) Jeśli pominąć aspekt rolniczy, będzie chodziło o wewnętrzne metodyczne doskonalenie jednostki, ale tu także uprawa będzie miała swój przedmiot wskazywany przez dopełniacz. Mówi się np. „culture of their bodies" (Thomas Hobbes), „culture of good manners" (Sampson Lennard). Z kolei w języku francuskim oprócz tradycyjnych wyrażeń, takich jak „culture de l'esprit" (Voltaire) myśli się także o zobiektywizowanych dziełach ducha ludzkiego, dzięki uważnemu studiowaniu, szczególnie można tu mówić o intelektualizacji natury w odniesieniu do starożytnego Rzymu. Mówi się zatem: „leur culture de leur langue" (Joachim Du Bellay), „culture des sciences" (J. J. Rousseau), „culture des letters", albo o „culture des beaux arts" itd. Zob. Hilgers-Schell, Karuth, *Culture und Civilization im Englischen und Amerikanischen bis zum Beginn des 20.*

W czasach nowożytnych znaczenie słowa „kultura" początkowo związane z działaniem, zaczęło odnosić się do jego rezultatów, co spowodowało, że „kultura" jako czynność uprawy zaczęła oznaczać również wytwory ludzkiej działalności. Sam termin zaczyna funkcjonować samodzielnie (bez przydawki dookreślającej) i z biegiem czasu odnosi się do stanu posiadania techniki, narzędzi oraz praktycznych umiejętności, które pozwalają człowiekowi przekształcać i przezwyciężać naturę. Wobec tego słowo „kultura" oznaczało efekty rozumnego, ludzkiego działania, zwłaszcza gdy tworzą one spójny zespół. Współcześnie można mówić o kulturze w aspekcie czynnościowym (funkcjonalnym) lub w sensie oderwanym od samego aktu kulturotwórczego, rozumianym jako obiektywne wytwory. Z tej semantycznej ewolucji i dwuznaczności pojęcia wynikają późniejsze rozważania i dyskusje dotyczące definicji słowa „kultura", co dostrzegali autorzy dzieł poświęconych „kulturowemu" dorobkowi ludzkości, tacy jak Schiller, Kant, von Humboldt, a także historycy i etnologowie, którzy wykorzystywali ten termin w swoich badaniach[31].

Człowiek jako osoba podmiotem oraz celem kultury

Złożoność oraz różnorodność form kulturowych, nie powinna przesłaniać jednak głównego podmiotu kultury, jej celu oraz istoty. W związku z tym filozoficzna refleksja nad kulturą winna poprzedzać partykularne ujęcia z zakresu nauk szczegółowych (socjologia kultury, psychologia kultury, antropologia społeczno-kulturowa), bowiem wówczas istnieje możliwość zaproponowania definicji kultury, w której na plan pierwszy wybije się katego-

---

Jahrhunderts, in: Europäische Schlüsselwörter 3 (München 1967), s. 136–138; por. H. Hilgers-Schel, H. Pust, *Culture und Civilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, in: Europäische Schlüsselwörter 3 (München 1967), s. 4–6.

[31] Zob. Labuda, *Rozważania*, dz. cyt., s. 150–151.

ria osoby, a rozumność jako cecha specyficznie ludzka legnie u podstaw rozumienia faktu kultury[32]. Wobec powyższego istnieje potrzeba spojrzenia na kulturę przez kluczowe kategorie metafizyki ogólnej oraz antropologii filozoficznej w wymiarze systemowym[33]. Rozważania dotyczące kultury suponują bowiem ujęcia bardziej zasadnicze, a więc jakąś wizję rzeczywistości, ale przede wszystkim interpretację faktu ludzkiego[34]. W ujęciu filozofii realistycznej jest to wizja świata pluralistycznego, złożonego z realnie istniejących bytów-konkretów[35]. Przyjmuje się także rozumienie człowieka jako osoby, czyli natury spotencjalizowanej, mającej możliwość aktualizacji swoich możności. Ponadto kulturę w swym źródłowym rozumieniu należy ujmować analogicznie. Wyklucza się zatem jednoznaczne pojmowanie kultury (np. europocentryzm), przyjmując, że jej rozumienie jest nie tyle wieloznaczne, na co zwracał uwagę Herder[36], ale analogiczne i sprowadza się do tego, że jej naczelnym rozumieniem, które integruje ujęcia partykularne jest „intelektualizacja (racjonalizacja) natury"[37].

Filozoficzne wyjaśnienie faktu kultury w kontekście intelektualizacji dokonuje się na tle odniesienia do natury[38]. Słowo „natura" wywodzi się z łacińskiego *nasci* – rodzić się i oznacza to, co

---

[32] Zob. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, dz. cyt., s. 62.

[33] Kamiński zwraca uwagę, że metafizyka ogólna oraz antropologia filozoficzna stanowi wewnętrzną podstawę dla filozofii kultury. Zob. S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Wyd. Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 163.

[34] Na temat różnych koncepcji kultury nabudowanych na interpretacji faktu ludzkiego zob. W. Daszkiewicz, *Byt – Człowiek – kultura. Studium z filozofii kultury*, PTTA Lublin 2019. s. 187–291.

[35] Zob. Krąpiec, *O filozofię kultury*, dz. cyt., s. 378.

[36] Zob. J. G. Herder, *Przedmowa*. w: tenże, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, t. 1, PWN Warszawa 1962. s. 4.

[37] Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993, s. 179–190.

[38] Zob. tenże, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, PTTA Lublin 2006, s. 132–133; „Poddanie kultury

rodzi z siebie. Jego greckim odpowiednikiem jest słowo φύσις [physis], zaś polskim „przyroda". Inaczej mówiąc, naturą jest wszystko to, co człowiek zastaje w świecie i w samym sobie. Zastany świat natury jest światem dynamicznym i celowym (racjonalnym), a sama natura, ujęta w jej pierwotnym sensie, jest zasadą wszelkiego ruchu i zmiany. Jej obecność przejawia się w powstawaniu bytów i – po wyczerpaniu sił natury – ich rozpadzie. Jeśli bierzemy pod uwagę naturę ludzką, bo o nią w kontekście kultury przede wszystkim chodzi, obok właściwej istotom biologicznym skłonności do zachowania oraz przekazywania życia, występuje także skłonność do rozwoju osobowego[39], która polega na aktualizowaniu potencjalności w porządku rozumu i woli. Wprawdzie natura człowieka jest niedoskonała, ale ma w sobie inklinacje do nieustannego doskonalenia, czyli aktualizowania, przy czym człowiek nie dokonuje działań bezwarunkowo, ale ze względu na rozumność swej natury może działać tak jak sam siebie zdeterminuje[40]. Kultura w pierwszym rzędzie dotyczy aktualizacji natury ludzkiej, zaś wtórnie natury, rozumianej jako zewnętrzny wobec człowieka świat. Natura jako świat przyrody jest zdeterminowana w sobie właściwy sposób i może funkcjonować bez ingerencji człowieka, choć jest niewątpliwie środkiem dla kultury polegającej na uprawie (doskonaleniu) ludzkich zdolności osobowych[41]. W związku z tym wytwory nie stanowią podstawowego zadania w procesie tworzenia kultury, pierwszoplanowym

---

realnym bytom – wyjaśnia Gogacz – sytuuje nas w humanizmie i religii, które są właściwym światem człowieka. Oderwanie kultury od świata natury owocuje zagubieniem w kulturze: prawdy, religii i humanizmu, a w konsekwencji wyrzuceniem nas poza kulturę w getto współczesnej filozofii wartości, idei, świadomości, materii" (M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków Warszawa – Struga 1985, s. 122).

[39] Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963, I–II, q. 94, a. 2, resp.

[40] Zob. P. S. Mazur, *W kręgu pytań o człowieka. Vademecum antropologiczne*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2008, s. 113–115.

[41] Zob. P. Gondek, *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze" 10 (2019) nr 4, s. 125.

odniesieniem dla kultury pozostaje sam człowiek, jawiący się jako przedmiot intelektualizacji w zakresie potencjalności jego rozumnej natury[42]. Specyfika uprawiania natury ludzkiej będzie polegała na doskonaleniu ludzkich zdolności poznawczych, które w kontekście własności osobowych stanowią czynnik dominujący, niejako kierujący procesami rozwojowymi zachodzącymi w człowieku, także tymi uczuciowymi oraz fizjologicznymi. Oczywiście kultura ujęta od strony podmiotu nie wyczerpuje się tylko w operacjach poznawczych (przybiera także formy wykraczające poza czysto poznawcze uwarunkowania), niemniej jednak chcąc uzasadnić występujące w kulturze zjawiska ostatecznie dochodzimy do wskazania intelektu jako ich przyczyny wzorczej[43]. Wtórnie kultura odnosi się do wytworów, które są nośnikiem wiedzy o świecie oraz samym człowieku, są również wyrazem jego woli, która każe mu doskonalić zastany świat i zmierzać ku optimum doskonałości, jakie przysługują mu na mocy jego rozumnej i wolnej natury[44]. Zanim powstaną wytwory, w człowieku musi przebiegać życie osobowe obejmujące myśl, wolę, wyobrażenia, uczucia, percepcję, a to wszystko zostało „zdetonowane" przez jakiś przedmiot[45]. W sensie najbardziej podstawowym owym detonatorem poznania jest rzeczywistość, która zostaje przez człowieka poznawczo zinterioryzowana, zasymilowana[46]. Przyjęcie to dokonuje się już na sposób ludzki, a nie czysto materialny, asymilacja

---

[42] Na istotny związek zjawisk kulturowych z człowiekiem jako ich twórcą zwracają uwagę także nauki szczegółowe o kulturze, jednakże na ich gruncie tajemnica człowieka odsłania się dopiero w jego aktywności kulturowej. Jest jakby jej konsekwencją. (Zob. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, PWN Warszawa 2009, s. 49).

[43] Zob. Gondek, *Specyfika*, dz. cyt., s. 126.

[44] Zob. H. Kiereś, *Uwagi w sprawie kryterium oceny kultury – w związku z tzw. multikulturalizmem*, „Człowiek w Kulturze" 24 (2014), s. 27–34.

[45] Zob. P. Jaroszyński, *Kultury filozofia w ujęciu Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, PTTA Lublin 2011, s. 805.

[46] Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN Warszawa 1972, 432 a – 432 b.

jest ostatecznie duchowa i w tym sensie mieści się już w obszarze kultury. Za jej pośrednictwem człowiek może rozpocząć aktualną uprawę zarówno siebie jak i otaczającego go świata. Kultura w sensie najbardziej podstawowym jest zatem racjonalizacją (intelektualizacją) natury[47]. Wszelkie twory natury (przyroda, człowiek oraz jego naturalne czynności) o ile podlegają ludzkiemu rozumieniu, są jakimś przejawem kultury[48]. We wszystkich dziedzinach ludzkiego życia integrującego fenomen kultury, jako punkt istotny rozumienia samej kultury jawi się moment poznawczy, moment działania rozumu[49].

Racjonalizacja natury ma jeszcze dodatkowy wymiar, który wyraża sens kultury jako „uprawy". Otóż ludzki intelekt jest samozwrotny (refleksyjny) – potrafi ujmować samego siebie, analizować własną działalność, czyli operacje na treściach, i rozważać te treści w sposób przedmiotowy (obiektywny). Treści bytowe, przejęte poznawczo (intencjonalnie) jako transparentne znaki rzeczy i „wehikuły" aktów poznawczych, po ich zobiektywizowaniu przez ludzki rozum, stają się jego przedmiotem. To z kolei otwiera możliwość traktowania ich jako materiału do różnorodnych operacji intelektualnych i modyfikacji, czyli twórczości. Charakter tej twórczości zależy od przyjętego kryterium, którym mogą być prawda, dobro i piękno. W aktach twórczych człowieka powstają nowe byty – byty intencjonalne, które są zarazem sztuczne w porównaniu do realnych bytów substancjalnych[50]. Akty osobowe kierowane przez

---

[47] Zob. M.A. Krąpiec, *Kultura i wartość*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, red. A. Wawrzyniak, RW KUL, Lublin 1982, s. 120.

[48] W tym sensie można mówić o jakimś ogólnym, zdroworozsądkowym, podstawowym rozumieniu kultury. Zob. tenże, *Człowiek twórcą kultury*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, dz. cyt., s. 104.

[49] „Kultura jednak – wyjaśnia Krąpiec – nie ogranicza się do intelektualnej wyłącznie obróbki natury. Intelektualne procesy poznawcze są koniecznym i zasadniczym elementem konstytutywnym kultury, ale są one zarazem przyporządkowane dalszym duchowym aktom człowieka: pożądawczym i twórczym" (tenże, *Kultura i wartość*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, dz. cyt., s. 121).

[50] Zob. M. A. Krąpiec, *Intencjonalny charakter kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, RW KUL, Lublin 1999, s. 388–403.

intelekt (*recta ratio*) realizują się w różnorodnych zakresowo działaniach kulturowych, które tradycja arystotelesowsko-tomistyczna klasyfikuje w czterech obszarach: *theoria*, *praxis*, *poiesis* oraz *threskeia* (łac. *religio*). Każdy z tych obszarów opiera się na odmiennym celu, który ujawnia się w konkretnych ludzkich dążeniach: dążeniu do prawdy, dobra, piękna oraz świętości[51]. Każda z tych dziedzin jest jednocześnie wynikiem intelektualizacji, czyli świadomego przetwarzania rzeczywistości przez ludzki intelekt. Należy również podkreślić rolę czynnika doskonalącego, związanego zarówno ze sprawnościami intelektualnymi (dianoetycznymi), jak i moralnymi (etycznymi). Te sprawności kształtują postrzeganie kultury jako specyficznej „uprawy" natury ludzkiej, wpływając na jej dynamiczny i zróżnicowany charakter. Nie ograniczają się one jedynie do operacji poznawczych, lecz przenikają wszystkie osobowe akty człowieka. W tym sensie są one niezbędnym, choć niewystarczającym warunkiem pełnego rozwoju cnót moralnych[52].

Relacyjna koncepcja piękna

Problematyka piękna była obecna już u źródeł cywilizacji śródziemnomorskiej. Pierwsi poeci greccy łączyli sztuki plastyczne i literackie z pięknem. Niezależnie od przyjętego poglądu na genezę sztuki – czy to jako boskiego daru, ucieleśnienia idei-

[51] „Wyróżnienie trzech dziedzin ludzkiego racjonalnego poznania – wyjaśnia Krąpiec – jakimi są poznanie teoretyczne, praktyczne i twórcze (pojetyczne), jest odpowiedzią na pytanie o pierwotne źródła i postaci ładu, jaki zauważyli Grecy w ludzkiej naturze przejawiającej się w poznawaniu tak przednaukowym, jak i naukowym, w postępowaniu moralnym i obyczajowości, w sztuce (twórczości) oraz różnorodnych formach religii. I na tych przesłankach myśli arystotelesowskiej opierali się jedni z pierwszych autorów zajmujących się problematyką filozoficzną kultury" (M. A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, PTTA Lublin 2008, s. 17).

[52] Zob. Gondek, *Specyfika*, dz. cyt., s. 137.

-prawzorów rzeczy, czy też naśladowania świata przyrody – piękno postrzegane było jako jedna z fundamentalnych właściwości świata, stanowiąca źródło ludzkiego zachwytu. Jego oddziaływanie polegało na wyrywaniu z obojętności, przyciąganiu, wzbudzaniu ciekawości, a nawet zniewalaniu. Grecy wyrazili ten stan za pomocą słowa κάλλος [kállos], wywodzącego się od καλεῖν [kaléin] – wołać[53].

W pismach Tomasza z Akwinu znajdujemy dwa uzupełniające się określenia piękna. Według pierwszego, piękne jest to, co wzbudza upodobanie – *pulchrum est quod visum placet*, lub to, czego samo ujęcie poznawcze jest przyjemne – *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*. Powyższe określenia, choć zgodne z intuicyjnymi odczuciami mogą wydawać się niewystarczające, ponieważ nie wyjaśniają, co dokładnie sprawia, że dana rzecz budzi upodobanie i dlaczego tak się dzieje. Świadomy tej trudności, Tomasz z Akwinu podaje bardziej rozwiniętą definicję piękna, nawiązującą do tego, co Władysław Tatarkiewicz określa jako „Wielką Teorię Piękna"[54]. Zdaniem Tomasza, piękno wymaga spełnienia trzech warunków: „pierwszym z nich jest pełnia, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co posiada braki, jest brzydkie; drugi warunek to właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś warunkiem jest blask (formy) [...]"[55]. Z połączenia powyższych określeń wynikałoby, że piękna jest taka rzecz, która spełnia kryteria pełni bytowej, proporcji (harmonii) i blasku,

---

53 „[...] pulchritudo in graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum" (Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, ed. by Ceslai Pera, Turin and Rome: Marietti, 1950, s. 113 (cap. IV, 1ect. 5).

54 Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 140 i n.; por. tenże, *Parerga*, PWN Warszawa 1978, s. 12.

55 „Nam 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. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1963, I, q. 39, a. 8, resp.); por. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, PTTA Lublin 2006, s. 47.

dzięki czemu wzbudza poznawcze upodobanie i sprawia przyjemność percepcyjną.

Wyjaśnienie problemu harmonii, proporcji czy blasku formy w ich roli kryteriów piękna, wymaga odniesienia do egzystencjalnej teorii bytu. Jednym z działów realistycznej filozofii bytu (metafizyki) jest teoria tzw. transcendentaliów, czyli powszechnobytowych właściwości, pośród których wyróżnia się prawdę (*verum*), dobro (*bonum*) oraz piękno (*pulchrum*)[56]. Piękno można traktować jako jedno z transcendentaliów bowiem wszystko co istnieje uczestniczy w pięknu i dobru ponieważ partycypuje w Pierwszej Przyczynie Stwórczej[57]. Każdy byt-konkret posiada te właściwości, które są z nim nierozerwalnie związane i określane jako tzw. transcendentalia relacyjne. Właściwości te ujawniają się w kontekście relacji bytu do Intelektu i Woli Absolutu oraz relacji do władz poznawczych i pożądawczych człowieka. Każdy byt-konkret jest transcendentalnie piękny (*ens et pulchrum convertuntur*), ponieważ został powołany do istnienia przez Byt Absolutny, który go poznał, pożądał i zaafirmował. Akt stworzenia bytu jednocześnie obdarza go prawdą, dobrem i pięknem, co czyni go zdolnym do bycia poznawanym, gdyż byt jest nośnikiem prawdy; do bycia pożądanym, ponieważ jest dobrem; oraz do bycia afirmowanym, gdyż istnieje, jest racjonalny i pożądany, co znajduje odzwierciedlenie w pierwotnym akcie jego afirmacji przez byty wyposażone we władze poznawcze i pożądawcze[58]. Gdy Tomasz,

---

[56] Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1988, s. 206–218.

[57] „Pulchritudo autem participatio Primae Causae quae omnia pulchra facit: pulchritude enim creature nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata [...] Nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam [...] Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi" (S. Thomae Aquinatis, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, Taurini 1950, cap. 4, lect. 5, 377, 379).

[58] Zob. Kiereś, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 301.

określając piękno jako to, co *visum placet* (co, widziane, sprawia przyjemność), wskazuje, że byt-konkret swoim istnieniem aktualizuje władze poznawcze i pożądawcze człowieka, jednocześnie swoją treścią je wypełnia i dynamizuje, wywołując spontaniczną afirmację i pierwotne (przedrefleksyjne) upodobanie w sobie samym[59]. Ta całościowa reakcja odpowiedź na byt, początkowy „zachwyt" jego istnieniem i racjonalnością dokonuje się w *visio*, czyli w jednoczesnym ujęciu i upodobaniu[60].

Rozumny porządek ludzkiego życia opiera się na naśladowaniu rzeczywistości, którą człowiek zastaje jako realnie istniejącą. Owa mimeza zachodzi najpierw na poziomie bytu: człowiek poznaje, działa i tworzy, odnosząc się do bytu jako prawdy, dobra i piękna. Choć jest to ten sam byt, człowiek ujmuje go i afirmuje z trzech różnych perspektyw, które stanowią podstawę specjalizacji ludzkiego poznania w obszarach *theoria* (teoria), *praxis* (praktyka) i *poiesis-téchne* (twórczość i technika)[61].

Oprócz piękna transcendentalnego, które jest właściwe wszystkim bytom, tradycja realizmu wyróżnia również piękno kategorialne, czyli takie, które odnosi się do konkretnych rodzajów i gatunków bytowych. Z doświadczenia i filozoficznych analiz wynika, że choć każdy byt jest piękny w sensie transcendental-

---

59 Zob. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 209–210; por. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Fonopol Poznań 1992, s. 152–153, 171–172.

60 "[...] pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet" (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 27 a. 1, ad 3); por. tamże, I–II, q. 77, a. 1; tenże, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio Raymundi M.Spiazzi, Taurini: Marietti 1949, lib. III, lect. 19.

61 Zob. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, dz. cyt., s. 49.

nym, to nie każdy jest piękny w swoim konkretnym rodzaju czy gatunku. W poszczególnych bytach dostrzegamy zarówno różnice w ich cechach, jak i obecność braków, które mogą być postrzegane jako brzydota. Brak to cecha, której byt nie posiada, ale która zgodnie z jego naturą powinna w nim występować. Obecność takiego braku utrudnia lub uniemożliwia bytowi osiągnięcie celu jego istnienia. Dlatego byt jest piękny kategorialnie wtedy, gdy posiada pełnię cech, które wynikają z jego natury, co pozwala mu w pełni realizować swój cel[62].

Poznanie piękna i doskonałości bytu-konkretu, a także jego ewentualnych braków, wymaga rozwinięcia poznania abstrakcyjnego (ejdetycznego), które pozwala uchwycić istotę rzeczy i jej wewnętrzny dynamizm, w którym aktualizuje się jej natura, czyli właściwy sposób bytowania i działania. W tej perspektywie poznawczej pojawia się pytanie: jak przedstawiają się kryteria piękna podane przez Tomasza?

W swoich komentarzach do definicji piękna, gdzie wylicza jego warunki, podkreśla, że kiedy mówimy o harmonii, proporcji czy blasku formy, to zawsze odnosimy się do konkretnej harmonii i proporcji (*quadam claritate et proportione*) lub do odpowiedniej proporcji (*debita proportio*) oraz blasku właściwego (stosownego) dla danego rodzaju (*claritatem sui generis*). Tomasz podkreślał, że te warunki piękna realizują się w każdym bycie-konkrecie proporcjonalnie do jego rodzaju i gatunku, czyli piękne jest to, co zgodne z jego naturą[63]. Z tego wynika, że piękno każdego bytu jest jego własnym, unikalnym pięknem i, że forma, czyli natura bytu, stanowi miarę tego piękna, a wszystkie jego składniki treściowe są do niej zrelacjonowane[64]. Dlatego Tomasz podkreśla,

---

[62] Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, resp.

[63] "[...] si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo" (tamże, I–II, q. 54, a. 1, resp.); "[...] figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem" (tamże, q. 49, a. 2, ad 1).

[64] Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 49, a. 54, ad 1 oraz q. 9, art. 3, ad 2; tenże, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, cura P. Mandonnet, t. 1, Parisiis 1929, lib. I, d. 31, q. 2,

że *forma res est decor eius* – forma rzeczy jest zasadą jej piękna, ponieważ nie zawiera w sobie żadnego braku (który może występować jedynie w bycie) i nie jest przyczyną tego braku; forma jest optimum doskonałości[65]. A więc rzecz nie jest piękna dlatego, że się podoba, lecz podoba się dlatego, że jest piękna[66], ponadto w konkretnym bycie nie realizuje się jakieś idealne piękno, bo piękno rzeczy zawsze jest jakieś. Jest ono relacjonalne, co oznacza, że orzekamy je w sposób różnoznaczny, czyli analogiczny, dostosowany do specyficznej natury konkretnego bytu[67]. Piękno kategorialne, które realizuje się w ramach poszczególnych rodzajów i gatunków, odnosi się do bytowych przypadłości, czyli do cech, które integrują i doskonalą byt. W tym kontekście kryteriami piękna konkretnego bytu są *integritas* (całość), *proportio* (proporcja) oraz *claritas formae* (jasność formy), które stanowią podstawę oceny danego bytu pod kątem piękna[68]. Należy pamię-

---

art. 1; tenże, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, lib. IV, 8, nr 738; tenże, *In Aristotelis librum De anima*, cura et studio A. M. Pirotta, ed. 2, Taurini 1936, lib. I, lect. 9, nr 135.

65 "[...] singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam" (tenże, *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 5); "[...] pulchritudo resultat sicut ex proportione membrorum decor corporis" (tenże, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. I, d. 33, q. 1, a. 2, resp).

66 „[...] non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis" (tenże, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 4, lect. 10).

67 "[...] quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem" (tenże, *Summa theologiae*, I–II, q. 49, a. 2, ad 1).

68 U Tomasza piękno będzie wiązane z teorią harmonii i teorią formy, ale także z teorią relacjonistyczną. Dlatego Tomasz mówi, że piękno należy do porządku przyczyny formalnej: „Pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis" (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1); innym razem, że jest ono oparte na harmonii, doskonałości i blasku: „Species autem, sive

tać, że owe kryteria realizują się w różny sposób w poszczególnych rodzajach i gatunkach bytów. Piękny lub brzydki jest zawsze konkretny byt, a miarą jego oceny jest zgodność tego bytu z jego własną naturą rodzajowo-gatunkową, czyli z jego pojęciem, ideą lub formą. Istotne jest zatem poznawcze ujęcie formy rzeczy i rozpoznanie sposobu, w jaki integruje ona składniki bytu, aby realizować jego właściwy cel, co nakłada na człowieka obowiązek posiadania odpowiedniej wiedzy o konkretnym bycie jako przedstawicielu określonej kategorii, rodzaju czy gatunku.

Ten wymóg jest równie istotny w przypadku bytów naturalnych, jak i ludzkich wytworów. W tym kontekście możemy mówić o pięknie w różnych sektorach kultury. Jeśli bowiem piękno jest oparte na harmonii, to taką harmonię można dostrzec nie tylko

---

pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam 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" (*Summa theologiae*, I, q. 39, a. 8, resp.), a jeszcze gdzie indziej, że związane jest z upodobaniem czy to w oglądanym przedmiocie: „[...] pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis" (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1), czy też w samym oglądaniu: „[...] pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet" (*Summa theologiae*, I–II, q. 27, a. 1, ad 3).

w malarstwie czy muzyce, ale np. w dobrze zorganizowanym państwie, w sprawiedliwych prawach czy we właściwie wychowanym człowieku, posiadającym odpowiednie cnoty, a nawet w racjonalnie zorganizowanej nauce. W każdym przypadku orzekanie piękna będzie oparte na odczytaniu rzeczywistości, bowiem człowiek dobrze wychowany to ktoś w kim zharmonizowane są rożne części, począwszy od ciała, przez pożądania i popędy, skończywszy na intelekcie. Poznajemy to na podstawie zachowania i działania. Podobnie jest z prawami, które przyporządkowane są dobru każdego obywatela i dobru wspólnemu oraz ogarniają całość państwa. Nie inaczej będzie w przypadku związania piękna z formą. Jeśli weźmiemy pod uwagę aspekt formy jako racji treści bytu, to możemy dostrzec, że zdeterminowaną treść posiada zarówno postępowanie moralne, jak i natura ze swoją cyklicznością przemian, ale również dusza człowieka. Forma jako racja bytu zarówno w odniesieniu do substancji, jak i innych kategorii bytowych, stanowi rację ich poznawalności.

Relacjonistyczna koncepcja piękna wskazuje jednak na jeszcze bardziej podstawowe racje orzekania o pięknie. Człowiek bowiem kocha to, co poznaje jako poznawane, dlatego że jest poznawalne albo dzięki harmonii, albo dzięki formie. Na ludzkie postępowanie moralne, które określimy mianem pięknego składa się wiele czynników, zaś ich ujrzenie w harmonijnej jedności może spowodować intensywne przeżycie rozkoszy nawet w samym oglądaniu. W tym sensie mówiono o pięknie moralnym, stanowiącym naczelny motyw kultury zachodniej. *Kalokagathia* nabiera głębszego wymiaru, jeśli zdamy sobie sprawę, ile trudu trzeba aby zaszczepić w człowieku odpowiednie cnoty, aby żył po ludzku, odpowiednio uformowany. Jeśli nastąpi wewnętrzne sprzęgnięcie istniejących w człowieku inklinacji, gdy zostaną one zharmonizowane, wówczas pojawia się piękno. Patrząc na człowieka wychowanego, na jego postępowanie, sposób odnoszenia się do innych ludzi i zwierząt jak i do samego siebie, budzi się w nas swoista rozkosz duchowa i autentyczny podziw.

Współcześnie najwięcej mówi się o pięknie w sztuce, która jako aktywność intelektualna prowadzi do stworzenia dzieła

zgodnie z regułami i zasadami właściwymi dla danej dziedziny. Sztuka jest racjonalnym procesem twórczym, w którym intelekt odgrywa kluczową rolę, a celowość działania jest ściśle związana z naturą dzieła: *ars est recta ratio factibilium* (sztuka to zasada poprawnego wytwarzania tego, co zamierzone)[69]. Sztuka nie jest jedynie ekspresją emocji (choć emocje odgrywają tu istotną rolę) ani spontanicznym działaniem, lecz uporządkowanym procesem, który zmierza do osiągnięcia określonego celu zgodnie z zamierzeniem rozumu. Jest to jedna z cnót intelektualnych, które doskonalą człowieka, a konkretnie jego rozum praktyczny. W przypadku sztuki, jako cnoty, chodzi o zdolność do racjonalnego i celowego tworzenia, opartą na wiedzy i umiejętnościach zdobytych przez doświadczenie i naukę. Sztuka nie jest jednorazowym aktem, lecz trwałą dyspozycją do tworzenia zgodnie z określonymi zasadami, co umożliwia osiągnięcie doskonałości w danej dziedzinie. Jako cnota rozumu praktycznego, sztuka pozwala człowiekowi skutecznie działać w świecie, wykorzystując posiadaną wiedzę do tworzenia dzieł zgodnie z zamierzonym celem[70] .

Sztuka, będąc dziedziną działalności ludzkiej, posiada swoje własne zasady i reguły, które określają, co stanowi jej cel i w jaki sposób ten cel można osiągnąć. Na przykład celem tragedii jest *katharsis* – oczyszczenie, więc dzieło, które chce ten cel osiągnąć, musi zawierać wszystkie niezbędne elementy i tak je zorganizować, aby całość była jasna i zrozumiała. Podobnie, choć stosownie do odpowiedniej formy, będzie to wyglądało w przypadku

---

[69] S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 57, a. 4, resp.

[70] Kierująca funkcja intelektu ujawnia się w kontekście celu jako przyczyny przyczyn. Ze względu na cel w procesie powstawania uaktywnione zostają przyczyny takie jak forma, materia oraz sprawca. Zanim zatem powstanie wytwór, zanim pojawi się w intelekcie forma, musi najpierw być znany cel. Znajomość celu suponuje udział rozumu. Znając cel, można w procesie twórczym dobierać odpowiednią formę dla wytworu co dokonuje się już przy współudziale elementów mimetycznych oraz kreatywnych. Dlatego Tomasz określa sztukę jako umiejętność dojścia do określonego celu przy pomocy określonych środków: „[...] rectitudo rationis ut per determinata media ad determinatum finem actus humani perveniant" (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 47, a. 4, ad 2).

komedii, powieści, sonetu i innych gatunków. Ocena sztuki pod kątem piękna opiera się zatem na tym, jak dobrze dzieło realizuje swój zamierzony cel zgodnie z tymi zasadami. Jeśli dzieło spełnia cel sztuki, to jest uznawane za udane i piękne, ponieważ doskonale odpowiada swojemu zamysłowi i naturze. Piękno w tym kontekście jest związane z doskonałością realizacji zamierzonego celu. Kryterium to nie jest identyczne we wszystkich rodzajach sztuki, ale realizuje się proporcjonalnie, odpowiednio do specyfiki każdej z nich. Na przykład, kryterium piękna w malarstwie może odnosić się do harmonii kolorów, kompozycji i wyrazu, podczas gdy w architekturze może dotyczyć proporcji, funkcjonalności i estetyki formy.

Jednak kwestia piękna w sztuce jest złożona i nie może być sprowadzona jedynie do doskonałości formalnej dzieła. To, że idea-forma dzieła sztuki jest doskonale ucieleśniona, rzeczywiście czyni dzieło pięknym pod względem artystycznym, jednak nie wyczerpuje całej problematyki piękna w sztuce. Istnieje głębszy wymiar piękna, który dotyczy wpływu sztuki na rzeczywistość, a także na osobowy rozwój człowieka. I w tym kontekście dzieło może być formalnie doskonałe, ale jeśli promuje wartości, które są sprzeczne z dobrem moralnym, może przyczyniać się do negatywnego wpływu na odbiorców i rzeczywistość. Sztuka ma moc oddziaływania na ludzkie myśli, emocje i postawy, dlatego artysta ponosi odpowiedzialność za treści, które przekazuje. Dzieło, które jest piękne artystycznie, ale propaguje zło, nihilizm lub destrukcję, może estetycznie zachwycać, ale etycznie szkodzić, pogłębiając braki w świecie[71].

Piękno w sztuce nie ogranicza się zatem do formalnej doskonałości, ale wiąże się także z celowością, która wychodzi poza samą sztukę. W tradycji tomistycznej każda działalność ludzka powinna zmierzać ku dobru, a sztuka nie jest wyjątkiem. Sztuka powinna doskonalić rzeczywistość, inspirować do wyższych wartości, umacniać prawdę, dobro i piękno w szerszym sensie – a nie tylko w sensie estetycznym. W tym kontekście piękno w sztuce

[71] Zob. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, dz. cyt., s. 138–139.

można rozumieć nie tylko jako doskonałość formy, ale jako harmonijne połączenie formy i treści, które wspólnie służą realizacji transcendentnego celu jakim jest życie ludzkie we wszystkich jego przejawach[72]. Dzieło sztuki osiąga pełnię piękna nie tyle wtedy, gdy doskonale ucieleśnia swoją ideę, ale także gdy ta idea jest zgodna z rzeczywistością oraz ostatecznym celem sztuki, którym jest aktualizowanie możności bytowych i doskonalenie zastanego świata wraz z człowiekiem, twórcą kultury[73]. Dzieło, które nie tylko zachwyca estetycznie, ale także podnosi na duchu, inspiruje do dobra, pobudza do refleksji nad sensem życia i wspiera osobowy rozwój, realizuje swoje najgłębsze powołanie jako sztuka. Takie dzieło nie tylko wiernie ucieleśnia swoją ideę, ale również współtworzy lepszy, bardziej harmonijny i piękny świat, służąc dobru człowieka i jego osobowemu rozwojowi[74]. ■

Culture and Beauty. An Attempt to Define the Relationship

SUMMARY

The article seeks to define the relationship between beauty and culture. It first presents the contextual meaning of the term "culture," which allows for its understanding in both functional and product-oriented aspects. The human being, as the subject of cultural activity, refines their nature in terms of knowledge, action, creation, and worship, while culture, in its most basic sense, is the rationalization of nature. The article then refers to the tradition of realism, highlighting

[72] Zob. H. Kiereś, *Fakt kulturowy i problem kryteriów jego oceny*, „Roczniki Kulturoznawcze" 13 (2022), nr 1, s. 20–23.

[73] Zob. H. Kiereś, *Sztuka w kulturze*, PTTA Lublin 2013, s. 174.

[74] „Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo" (S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Rwielk. Cathala, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini 1964, prooemium).

two definitions of beauty: subjective and objective. Both definitions are part of a relational concept of beauty, according to which beauty is that which is perceived, evokes pleasure, and meets the criteria of proportion, harmony, and the radiance of form. This understanding of beauty is analogous in nature and is proportionally realized in various beings and fields of culture. In relation to artifacts, two dimensions of evaluating the beauty of a work of art can be identified: when the work perfectly realizes its concept and when it effectively enhances the world, including the human being.

Keywords: culture, beauty, human person, criteria of beauty, art

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN Warszawa 1972.

Busche H., *Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen*, „Dialektik" 1 (2000), s. 69–90.

Chłodna I. -Błach, *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno--antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, PTTA Lublin 2016.

Czerwiński M., *Kultura i jej badanie*, Ossolineum Warszawa 1971.

Daszkiewicz W., *Byt – człowiek – kultura. Studium z filozofii kultury*, PTTA Lublin 2019.

Giza A., *Kultura i samowiedza społeczna*, „Kultura i rozwój" 1 (2016), nr 1, s. 11–33.

Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa–Struga 1985.

Gondek P., *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze" 10 (2019) nr 4, s. 123–139.

Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, t. 1, PWN Warszawa 1962.

Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Jaroszyński P., *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Konecznego*, „Człowiek w Kulturze" 10 (1998), s. 13–29.

Jaroszyński P., *Kultury filozofia w ujęciu Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. nacz. A. Maryniarczyk, PTTA Lublin 2011, 378–382.

Jaroszyński P., *Kultura. Dramat natury i osoby*, PTTA Lublin 2020.

Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Fonopol Poznań1992.

Kamiński S., *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 149–164.

Kiereś H., *Człowiek i sztuka*, PTTA Lublin 2006.

Kiereś H., *Spór o definicję piękna*, w: *Spór o piękno*, Zadania współczesnej metafizyki, t. 15, red. nauk. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, PTTA Lublin 2013, s. 393–407.

Kiereś H., *Uwagi w sprawie kryterium oceny kultury – w związku z tzw. multikulturalizmem*, „Człowiek w Kulturze" 24 (2014), s. 27–34.

Kiereś H., *Filozofia sztuki*, PTTA Lublin 2020.

Kiereś H., *Fakt kulturowy i problem kryteriów jego oceny*, „Roczniki Kulturoznawcze" 13 (2022), nr 1, s. 5–25.

Krąpiec M. A., *Kultura i wartość*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, red. A. Wawrzyniak, RW KUL, Lublin 1982, s. 117–124.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL Lublin 1988.

Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, RW KUL Lublin 1993.

Krąpiec M. A., *O filozofię kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, RW KUL, Lublin 1999, s. 377–388.

Krąpiec M. A., *Intencjonalny charakter kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, RW KUL, Lublin 1999, s. 388–403.

Krąpiec M. A., Jaroszyński P., *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. nacz. A. Maryniarczyk, PTTA Lublin 2006, s. 132–138.

Krąpiec M. A., *Człowiek i kultura*, PTTA Lublin 2008.

Labuda G., *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji. Wybór studiów i rozpraw*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Mazur P. S., *W kręgu pytań o człowieka. Vademecum antropologiczne*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2008.

Niedermann J., *Kultur: Werden und Wandlung des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florence: Bibliopolis, 1941.

Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, PWN Warszawa 2009.
Pańpuch Z., *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, PTTA Lublin 2015.
Pańpuch Z., *Areté*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nacz. A. Maryniarczyk, t. 1, PTTA Lublin 2001, s. 318–325.
Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, PWN Warszawa 1998.
Rodziński A., *Kultura i cywilizacja*, „Zeszyty Naukowe KUL" 3 (1960) nr 2 (10), s. 74–83.
S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum De anima*, cura et studio A. M. Pirotta, ed. 2, Taurini 1936.
S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini: Marietti 1949.
S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Rwielk. Cathala, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini 1964.
S. Thomae Aquinatis, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, Taurini 1950.
S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, cura P. Mandonnet, t. 1, Parisiis 1929.
S. Thomae Aquinatis S., *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963.
Seneca the Younger, *Epistles*, trans. Richard M. Gummere, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
Stępień T., *Kultura, cywilizacja i historia. Geneza pojęć i teorii na kanwie sporu realizm/antyrealizm*, w: *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, red. M. Sikora, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2011, s. 33–60.
Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, PWN Warszawa 1975.
Tatarkiewicz W., *Parerga*, PWN Warszawa 1978.
Vernant J. P., *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.
Wilde O., *Dyalogi o sztuce*, tłum. M. Feldmanowa, Lwów 1906.

Williams R., *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press, 1985[2].

Żygulski K., *Wstęp do zagadnień kultury*, Instytut Wydawniczy CRZZ, Warszawa 1972.