

LESZEK KORPOROWICZ¹

JAGIELLOŃSKIE STUDIA KULTUROWE JAKO PROJEKT KULTUROZNAWCZY

Słowa kluczowe: Jagiellońskie Studia Kulturowe, tożsamość, kultura

POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI

Nauki o kulturze nigdy w istocie nie stanowiły jednolitej całości. Wynika to nie tylko z wielości aksjologicznych i metodologicznych założeń, jakie przyjmowały poszczególne dyscypliny, ale także z ontologicznej różnorodności samego przedmiotu ich analiz, odmienności sposobów istnienia tego, co nazywano kulturą i jako kulturę definiowano. Prawdopodobnie nigdy nie uda się zamknąć w jednorodnej formule żywotności, spontaniczności, a nawet swoistej tajemniczości poszukiwanej od dawna istoty kultury. Odzwierciedla ona bowiem istotę samego człowieczeństwa, zawartą w pytaniu nie tyle o to „czym”, ile o to „kim” jest człowiek w swojej indywidualnej i wspólnotowej tożsamości. Każda z pojawiających się nauk ogarnia ważny, ale wybiórczy aspekt rzeczywistości, z jednej strony ukazując, z innej zastanawiając wielorakość bytu i zjawiska kultury². W tej sytuacji mnogość istniejących koncepcji jest w istocie bogactwem, a nie chaosem, przejawem twórczości, a nie błędzenia umysłu ludzkiego; w ważki sposób odkrywa mozaikę ludzkiego świata znaczeń i wartości³.

¹ Dr hab.; Uniwersytet Jagielloński w Krakowie;
e-mail: leszek.korporowicz@uj.edu.pl.

² L. Korporowicz, *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*, „Roczniki Kulturoznawcze” 7, 2016, s. 5–30.

³ E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2003.

Niezależnie od zmieniającej się systematyki dyscyplin naukowych, podejść i orientacji istniejące w Polsce studia kulturoznawcze są rodzajem twórczych projektów budujących własne rodzaje tradycji, np. warszawską, łódzką, poznańską lub wrocławską, bez zamykania innych wrażliwości, sposobów konceptualizacji i mozołnie czasami tworzonej tożsamości. Podobnie przedstawia się sytuacja w innych krajach⁴. Jeśli potraktujemy kulturoznawstwo jako rodzaj studiów kulturowych o trudnej do ustalenia różnicy zarówno w zakresie, metodologii, jak i celu tego typu badań, to najistotniejszym ich wyróżnikiem staje się badanie kultury symbolicznej w jej bardzo różnorodnym środowisku istnienia, z uwzględnieniem kultury artystycznej, ale także akademickiej, obyczajowej, politycznej, gospodarczej czy religijnej w specyficznych dla nich formach semiozy i transformacji ludzkich wartości. Trudne do przecenienia tradycje, sięgające wstecz o setki lat refleksji o podobnym, choć inaczej określanym przedmiocie analiz, znajdujemy w środowisku krakowskim. Koncentrowało ono niczym w soczewce długą tradycję humanistyki polskiej, stwarzając współcześnie bardzo bogate uniwersum projektowania kolejnych propozycji. Zasadność zbudowania tak powstałego projektu wynika z kilku powodów.

Po pierwsze, uniwersum tradycji i historii intelektualnej Krakowa⁵, a szczególnie Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak również powiązanego z nim polskiego i międzynarodowego środowiska akademickiego zawiera w sobie ogromny potencjał intelektualny, w którym to, co lokalne, obejmowało wiele elementów treści uniwersalizujących, podejmujących najistotniejsze problemy kultury symbolicznej w jej wymiarze autotelicznym, sięgającym do antropologicznych podstaw człowieka i człowieczeństwa. Wybitną cechą tego potencjału są pionierskie podwaliny personalistycznej wizji człowieka, wspólnoty i relacji międzykulturowych, czego wyśmienitym przykładem jest myśl Pawła Włodkowica oraz dorobek kultury intelektualnej epoki Jagiellonów.

Po drugie, wykorzystanie kapitału kulturowego o korzeniach sięgających dziedzictwa jagiellońskiego umożliwia zbudowanie projektu edukacyjnego wykraczającego poza aspekty czysto poznawcze i stworzenie jego walu kulturotwórczego o refleksyjnym i aktywnym stosunku do dziedzictwa kulturowego jako dobra wspólnego.

⁴ M. Banaś, *W poszukiwaniu tożsamości skandynawskiego kulturoznawcy*, [w:] *Tożsamość kulturoznawstwa*, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Plichta, Kraków 2008.

⁵ S. Dziedzic, *Kraków to jest wielka rzecz*, Kraków 2012; J.M. Małecki, *Historia Krakowa dla każdego*, Kraków 2007; J. Purchla, *Dziedzictwo i transformacja*, Kraków 2005; *idem*, *Kraków w Europie Środką*, Kraków 2008.

Po trzecie, kulturoznawcze elementy zawarte w studiach nad dziedzictwem kulturowym wspomagać mogą tworzenie projektu o wyraźnych cechach własnej tożsamości, które pozwalają na rozpoznawanie go pośród wielu innych. Umożliwia to osobom, które chcą podjąć studia kulturoznawcze, dokonanie świadomego wyboru na współczesnym europejskim rynku edukacyjnym, ale co istotne – rozpoznanie aksjologicznego przesłania studiów, które nie mają charakteru technokratycznego i oddziaływać mogą na motywacje życiowe studentów, doktorantów oraz kadry akademickiej środowiska uniwersyteckiego.

Po czwarte, jagiellońskie inspiracje studiów kulturowych przywołują wartości, które znajdują swoje współczesne analogie w sytuacji wyzwań świata wielokulturowego, interakcji wspólnot, komunikacji międzykulturowej oraz zagrożeń hybrydyzacji tożsamości społecznych. Odwołania jagiellońskie nie partykularyzują i nie zamykają „przestrzeni kulturowej” stanowiącej przedmiot analiz, wprost przeciwnie – poszerzają ją i otwierają na relacje w przestrzeni transnarodowej, a nawet wirtualnej.

Po piąte, im więcej ośrodków i modeli studiów kulturowych, tym silniejsza potrzeba zbudowania tożsamości konkretnego projektu, który byłby w stanie dookreślić swoje cele w perspektywie zarówno krajowej, jak i międzynarodowej, wskazać trwałe korzenie swoich założeń, wpisać się w żywe dziedzictwo, które przetrwa dłużej niż sezonowa moda na partykularną konceptualizację świata. Jest to element intelektualnej odpowiedzialności studiów kulturowych lub kulturoznawstwa, które wkomponowuje się w tożsamość nie tyle dyscypliny, co wspólnoty kulturowej – wyrasta z niej, eksponując typowe dla wartości jagiellońskich postawy otwarcia, dialogu, tolerancji, umiejętności współpracy i uczenia się międzykulturowych form współistnienia⁶.

Po szóste, odwołanie do jagiellońskich inspiracji w postrzeganiu przestrzeni międzykulturowej jest bogatym źródłem odniesień w tworzeniu teorii relacji międzykulturowych, dla której myśl Włodkowica może być podstawą tworzenia teorii „bezpieczeństwa kulturowego, kapitału symbolicznego w relacjach międzykulturowych, czy aksjologii dialogu międzykulturowego”⁷.

⁶ Por. M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 2013.

⁷ Por. J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 2011. Szczególnie aktywne i twórcze postawy w stosunku do tradycji przedstawia autor w podrozdziale *Podmiotowe rozumienie tradycji*. Píše między innymi: „Operując podmiotowym rozumieniem tradycji, oddalamy się tedy od ujmowania jej w kategoriach »ciśnienia«, »ciężaru«, »zmory« itp., w kategoriach

Po siódme, zasady poszanowania nieredukowalnej godności osoby i godności wspólnot jako fundamentalnej wartości w rozumieniu zarówno prawa narodów, jak i praw kulturowych mniejszych społeczności ukierunkowują studia kulturowe na szczególną analizę logotwórczych dynamizmów kultury symbolicznej, istotnych w badaniu współczesnych form tożsamości kulturowych, oraz roli wartości rdzennych w ich przekształceniach.

Studia kulturowe nie ograniczają się oczywiście do programów edukacyjnych, są w istocie projektem badawczym i konceptualnym, który przełożyć można na działania dydaktyczne o różnym stopniu instytucjonalizacji i wkomponowania w obowiązujące programy kształcenia. Taki właśnie wieloraki charakter działania przybrał projekt Jagiellońskich Studiów Kulturowych, realizowany na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, który ma w swoim dorobku działalność wydawniczą, konferencyjną, badawczą i edukacyjną, podejmowaną w wymiarze zarówno krajowym, jak i międzynarodowym⁸.

MOTYWY HISTORYCZNYCH ODWOŁAŃ

Uważna analiza przeobrażeń kulturowych, jakie miały miejsce od końca XIV wieku w okresie i na terenie tworzenia się dynastii Jagiellonów, ujawnia wiele interesujących analogii, które znajdujemy w dynamice procesów wskazywanych przez współczesnych analityków kultury europejskiej⁹.

»władzy przeszłości nad przyszłością« [...]. Otóż przy podmiotowym rozumieniu tradycji kierunek zainteresowania ulega odwróceniu: nie władza umarłych nad żywymi, lecz żywych nad umarłymi jest właściwym przedmiotem badań nad tradycją. Przewyciężone zostaje ujmowanie tradycji jako czegoś po prostu **danego**, co można zaakceptować lub odrzucić [...]. Zjawia się natomiast skomplikowana problematyka »kontynuacji i przekształcania«, zmiennych wartościowań, selekcji, prądów, dzięki którym na rzece dzielectwa wyłaniają się i znikają wyspy tradycji. To, co powiedzieliśmy uprzednio na temat czynnej roli **odbiorcy**, znajduje tu swe pełne zastosowanie» (s. 145–146, podkr. za aut.).

⁸ Opisy założeń i studiów podejmowanych w tej właśnie perspektywie zawarte są w publikacjach „Politeja” 20/1, 2012 (tom: *Mobility of Cultures*) oraz *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Kraków 2016.

⁹ *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, K. Wiegandt, przeł. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Warszawa 2012. Por. *Losy nadziei Świętego Jana Pawła II*, red. A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi OFM Conv, Kraków 2016; A. Giddens, *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, przeł. O. Siara, Warszawa 2014; *idem, Europa w epoce globalizacji*, przeł. M. Klimowicz, M. Habura, Warszawa 2009.

łatwo je dostrzec, jeśli tylko przełożymy archaiczny język późnego średniowiecza, którym uczeni porozumiewali się w europejskiej wspólnocie języka łacińskiego, przejmując od siebie nawzajem podstawowe pytania rodzące się humanizmu¹⁰. Wiele innych inspiracji w ujmowaniu podstawowych wartości życia wspólnotowego i kultury symbolicznej życia publicznego, o jakich warto mówić współcześnie, znajdujemy także i później w tak zwanym „wieku złotym” polskiej myśli politycznej I Rzeczypospolitej, a więc przynajmniej do końca wieku XVI¹¹. Myśl ta nie zrywała z zagadnieniami uniwersalnymi, ale lokalizowała je w konkretnych warunkach życia i poszukiwała rozwiązania centralnych problemów relacji pomiędzy ludźmi, wspólnotami i państwami¹². To, co w sposób inspirujący przenosi te zagadnienia w obszar współczesnych studiów kulturowych, koncentruje się na kilku znaczących w wyobraźni jagiellońskiej wartościach. Są to:

- zainteresowanie tym, co w człowieku niepodzielne, nieodłączne, co wynika z prawa naturalnego jako podstawy jego człowieczeństwa, ale zawsze z uwzględnieniem pełnego wymiaru różnorodności form jego życia i uznaniem ich za rodzaj ludzkiego spełnienia, ekspresji i bogactwa,
- przekonanie o możliwości i wartości współdziałania w **przestrzeni międzykulturowej** w dobie narastania wzajemnego oddziaływania i współzależności wspólnot etnicznych,
- przekonanie o korzystnych efektach **mobilności** ludzi, idei i wytworów zarówno pojedynczych osób (uczonych i artystów), jak i zbiorowości,
- gotowość do przekraczania przyzwyczajęń, partykularyzmów, a nawet własnych wzorów wartościowania w celach o charakterze **transgresyjnym**,
- **wielokulturowość w sferze życia publicznego i jej konsekwencje** w postaci uczenia się różnorodności kulturowej oraz nowych

¹⁰ K. Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU”, t. 105, Kraków 2004; *idem*, *Intelektualiści w służbie Królestwa Polskiego w latach 1306–1382*, Kraków 1995.

¹¹ W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011. Autor w tej części pracy omawia myśl poprzedzającą ów „wiek złoty”, reprezentowaną przede wszystkim przez środowisko Akademii Krakowskiej, a mianowicie przez Jana Długosza, Filipa Kallimacha, Mateusza z Krakowa, Jana Ostroroga, Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica, i dwór krakowski oraz przedstawicieli zasadniczego nurtu omawianego okresu, np. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Wawrzyńca Goślickiego, Łukasza Górnickiego, Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Wolana czy Jana Zamoyskiego (s. 21–143).

¹² S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995.

umiejętności w praktyce interakcji kulturowych, a więc nabywanie kompetencji międzykulturowych,

- otwarcie na wartości równości, wolności i braterstwa w wielu praktycznych sferach życia wspólnotowego, np. w kulturze akademickiej,
- **tolerancja religijna** i otwarcie na mniejszości kulturowe,
- **dopełnianie** unikalnego, lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na problematykę dziedzictwa kulturowego oraz jej znaczenie w rozwoju wspólnot ludzkich i ich instytucji,
- odkrywanie kreatywnego potencjału synergii kulturowych i **otwarcia przestrzeni symbolicznej kultur narodowych**.

Przykładem intelektualnej realizacji wszystkich wymienionych wyżej wartości jest wielowątkowa myśl Pawła Włodkowica. Ten wybitny myśliciel nie tylko przywołał, ale też znacząco rozwinął koncepcję prawa narodów – zbudował wybiegającą poza swoją epokę aksjologię relacji narodów, ale także o wiele mniejszych grup¹³. Powstała tym samym prekursorska koncepcja podstaw współcześnie rozumianych praw kulturowych, zarówno indywidualnych, jak i wspólnotowych podmiotów relacji międzykulturowych, o których traktuje pierwsza część niniejszego tekstu. Aksjologia ta cechuje się kilkoma istotnymi współcześnie cechami, takimi jak:

- oparcie na godności osoby i **godności wspólnot** jako nieredukowalnej wartości w rozumieniu praw kulturowych człowieka,
- **przeniesienie zasady** poszanowania godności osoby i wspólnot na pojmowanie relacji między narodami i kulturami¹⁴,
- pionierskie nakreślenie podstaw myślenia o „**prawach kulturowych**” jako aspekcie praw człowieka w wymiarze wspólnotowym i międzywspólnotowym (międzykulturowym)¹⁵,
- zaawansowanie znanej już teorii wojny sprawiedliwej, która w wieloraki sposób może inspirować współczesne koncepcje „**bezpieczeństwa kulturowego**”, jako aksjologii prawa do obrony, istnienia

¹³ Por. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968; A. Wesółowska, *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Płock 2001.

¹⁴ S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, „Człowiek w Kulturze. Pismo Poświęcone Filozofii i Kulturze” 8, 1996.

¹⁵ L. Korporowicz, *Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, Studia Sociologica” VII, t. 2, 2015, s. 18–35.

i rozwoju wspólnot kulturowych na warunkach analogicznych do prawa narodów.

Klasyczne koncepcje regulujące stosunki między narodami nie wyczerpują współczesnych ich kontynuacji. Wspomniane wcześniej procesy dywersyfikacji kulturowej wymusiły niemal zainteresowanie relacjami wspólnot kulturowych o różnym potencjale sprawczości, zasięgu i siły oddziaływania¹⁶. Wiele problemów współczesnych nie odbiega jednak od zasadniczych dylematów, szczególnie etycznych, jakie charakteryzowały relacje pomiędzy państwami i wspólnotami historycznymi. Być może dlatego liczne kwestie podejmowane w teoriach wojny sprawiedliwej są dzisiaj na nowo przywoływane, choć w innych realiach cywilizacyjnych, we współczesnym świecie wojen hybrydowych, szantażu kulturowego, mniej lub bardziej ukrytej, ale intencjonalnej dezintegracji i dekompozycji dominujących wzorów kultury¹⁷.

WARTOŚCI W RELACJACH MIĘDZYKULTUROWYCH

Rezultatem zainteresowań sposobami tworzenia czy też nawet realnego wpływu na porządek kulturowy w gęstej sieci relacji społecznych w coraz bardziej różnorodnym, ale i współzależnym świecie są koncepcje wspomnianych już praw kulturowych. Procesy globalizacji systematycznie generują dywersyfikację kulturową społeczeństw współczesnych, powodując powstawanie nowych grup, które wymykają się klasyfikacji etnicznej, tworząc równocześnie wyraziste wspólnoty o własnej tożsamości, własnych potrzebach i symbolice. Nie są to grupy narodowe, etniczne, a nawet klanowe, gdyż pojawiają się i giną w sposób względnie szybki, konstytuują się według partykularnych zasad integracji, ale są istotnymi graczami na horyzoncie zjawisk politycznych, środowiskowych czy religijnych. Przyjmują status grup kulturowych i wchodzi w istotne interakcje z pozostałymi, jak również z systemem instytucji i praw publicznych. Część z nich pojawiła się jako efekt ruchów migracyjnych i krzyżowania się kultur osiadłych na konkretnym terytorium lub też jako inkulturowana grupa przedstawicieli

¹⁶ Por. *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*, red. E. Reklajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Warszawa 2010.

¹⁷ M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, Warszawa 2010.

mniejszości etnicznej na terenach pogranicznych¹⁸. Nie można także zapominać o grupach powstających poprzez aktywność w przestrzeni wirtualnej, których oddziaływanie na rzeczywistość społeczną może być bardzo duże, czego przejawem są liczne społeczności portalowe o uznanej realności istnienia, wpływu oraz funkcji w organizacji interakcji społecznych. Grupy kulturowe tworzą się w wyniku procesów globalizacji, mobilności społecznej, deterytorializacji, dekompozycji strukturalnej społeczności tradycyjnych czy w końcu wirtualizacji kultur narodowych¹⁹. Powstaje oczywiście pytanie o ich prawa, czasami o fundamentalne prawa do istnienia, czasami prawa wynikające z uczestnictwa w życiu społecznym i kulturze symbolicznej wspólnot lokalnych, narodowych czy międzynarodowych w nowej przestrzeni informacyjnej, która staje się integralną częścią również nowej przestrzeni kulturowej²⁰.

Jedną z najbardziej usystematyzowanych, rozwiniętych i wypracowanych w szerokim międzynarodowym gronie ekspertów jest propozycja praw kulturowych przygotowana i opublikowana w 2007 roku, zwana Deklaracją grupy z Fribourga (*Fribourg Declaration on Cultural Rights 2007*)²¹. Dzieło to, koordynowane przez Obserwatorium Różnorodności i Praw Kulturowych Uniwersytetu we Fribourgu (*Observatory of Diversity and Cultural Rights*), powstawało na przestrzeni siedmiu lat z udziałem kilkunastu ośrodków akademickich z całego świata. Formułuje ono kilka ważnych założeń wyjściowych:

- 1) Deklaracja praw kulturowych odwołuje się do Powszechnej deklaracji praw człowieka (UNESCO).
- 2) Prawa kulturowe bazują na fundamentalnych wartościach godności człowieka.

¹⁸ J. Nikitorowicz, *Problemy poszukiwania tożsamości w zmiennej i dynamicznej przestrzeni wielokulturowości*, „Politeja” 20/2, 2012, s. 61–75 (tom: *Współczesna przestrzeń tożsamości*, red. L. Korporowicz, S. Jaskuła).

¹⁹ L. Korporowicz, S. Jaskuła, *Kultury narodowe w procesie wirtualizacji*, „Politeja” 31/1, 2014, s. 7–31 (tom: *Etniczność, kultura, polityka*, red. W. Konarski).

²⁰ S. Jaskuła, *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, [w:] *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed, Lublin 2011, s. 11–21. Por. M. Poster, *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, Durham, London 2006; D. Murthy, *Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research*, „Sociology” 42 (5), 2008.

²¹ Cultural Rights, Fribourg Declaration, hrlibrary.umn.edu/instreetree/Fribourg%20Declaration.pdf (dostęp 11 IV 2018).

- 3) Naruszanie praw kulturowych prowadzi do napięć w sferze tożsamości człowieka i pośrednio do konfliktów, terroryzmu, a nawet wojen.
- 4) Różnorodność kulturowa to ważny wymiar respektowania praw człowieka.
- 5) Prawa człowieka wymagają respektowania ich wymiaru kulturowego.
- 6) Szacunek dla praw kulturowych oraz prawa do różnorodności kulturowej jest elementem strategii zrównoważonego rozwoju.
- 7) Prawa kulturowe stanowią o ochronie mniejszości oraz lokalności w postaci małych ojczyzn.
- 8) Respektowanie praw kulturowych pozwala unikać przemocy w relacjach międzykulturowych.
- 9) Deklaracja praw kulturowych jest istotnym instrumentem integracji postaw w różnych środowiskach społecznych, instytucjonalnych i wyraża odpowiedzialność ich współpracy²².

Autorzy Deklaracji praw kulturowych nie odwołują się nigdzie do pojęcia prawa narodów, a tym bardziej do pionierskich prac Pawła Włodkowica. Zbierając uwagi do swoich propozycji, wyrazili pozytywny rodzaj zdziwienia, gdy przyjęli informację o konceptualnych analogiach do myśli wyrażonej prawie dokładnie 600 lat temu. Włodkowic wypracował bowiem nie tylko gotowy system aksjologii relacji międzykulturowych, ale także metodykę budowania prawa w odniesieniu do konkretnych sytuacji w stosunkach międzynarodowych, postulując dokładne studia środowiskowe konkretnych społeczności, stanowiące podstawę wydawania wyroków sądowych. Jagiellońskie idee budowania stosunków nie tyle pomiędzy państwami, ile – co dla proponowanego modelu studiów kulturowych istotniejsze – pomiędzy wspólnotami już wówczas nazywanymi narodowymi, a które dzisiaj traktować chcemy jako wspólnoty kulturowe, miały się opierać na następujących zasadach, określonych w wypunktowaniu językiem współczesnych nauk o kulturze²³:

- rozpoznanie wartości rdzennych poszczególnych kultur,
- rozpoznanie dziedzictwa kulturowego jako „kapitału symbolicznego” konkretnych wspólnot i respekt w stosunku do niego,

²² *Ibidem*, s. 3–4.

²³ J. Łucyszyn CM, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa. Od Pawła Włodkowica do Jana Pawła II – recepcja polskiej myśli teologicznej i politycznej*, Kraków 2014; S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.

- przyjęcie postawy „gotowości interakcyjnej”, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym,
- systematyczny rozwój umiejętności dialogu międzykulturowego,
- łączenie lokalnego z uniwersalnym,
- odkrycie i wykorzystanie przestrzeni międzykulturowej, a więc tego, co może się odbywać i być owocem trwałych relacji pomiędzy wspólnotami,
- zdolność do działań transgresyjnych,
- preferowanie postaw prospektywnych.

Uważa analiza tak projektowanych relacji odsłania wartości, które mają one realizować. Warto uczynić je istotnym przedmiotem studiów kulturowych ukierunkowanych na ich rozumiejące odczytanie zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym²⁴. Wartości te są rodzajem potencjału zakodowanego w dziedzictwie kulturowym, który wymaga jednak twórczej rewitalizacji, czasami rekompozycji, ale przede wszystkim jasnego „widzenia” i wkomponowania w założenia conceptualne studiów, szczególnie w obszarze komunikacji i dialogu międzykulturowego²⁵. Przywołanie pojęcia komunikacji jako interakcji jest szczególnie owocne nie tylko ze względu na bogate tradycje interakcjonizmu symbolicznego, który ciągle inspiruje wiele współczesnych badań kulturowych, ale także ze względu na jego heurystyczne walory, ukazujące zarówno typy, jak i różnorodność wartości w relacjach kulturowych²⁶. Przedrostek „inter-” odwołuje do takich wartości, jak **wzajemność**, **wymiana** i **współzależność**, człon „akcji” wskazuje na **podmiotowość**, **sprawczość**²⁷ i **intencjonalność**. W praktyce relacji międzykulturowych wartości te nie zawsze są respektowane, dlatego znikają z pola widzenia zredukowanych aksjologicznie, ale i epistemologicznie analiz.

²⁴ *Aksjologiczne wyzwania współczesności*, red. Z. Kobylińska, M. Melnyk, H. Skorowski, Olsztyn 2014.

²⁵ Jednym z tak przyjętych założeń jest postrzeganie wartości jako fundamentalnego wyznacznika działań kulturowych, wskazującego kluczowe formy interakcji społecznych, a więc także szeroko pojętej komunikacji, tworzenia wspólnot i więzi. Por. F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne*, przeł. E. Hałas, Warszawa 2011; *idem, Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988.

²⁶ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.

²⁷ Por. M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków 2013.

Studia kulturowe, które nie chcą utracić z obszaru swoich badań warunków, ale i barier ich aktualizacji, wypracować muszą sposób postrzegania różnic z jednej strony rozwiniętych i otwierających, z drugiej strony ograniczających i degradujących formy interakcji kulturowych²⁸. Istota wartości jagiellońskich wymaga bowiem środowiska wspierającego realizację wszystkich wymienionych powyżej atrybutów. Jedną przy tym z najważniejszych form interakcji kulturowej jest obszar komunikacji. Od dziesięcioleci jest on przedmiotem badania wielu nauk o kulturze.

KOMUNIKOWANIE TOŻSAMOŚCI

Komunikowanie, pojęte jako rodzaj działania ludzkiego, jest na ogół niedocenianym elementem tworzącym realną rzeczywistość człowieka, zarówno na poziomie intrapersonalnym, a więc jego rzeczywistości mentalnej, jak i na poziomie interpersonalnym, grupowym, instytucjonalnym, a nawet globalnym. Ciągłe trwają badania nad komunikacyjnym konstruowaniem tożsamości²⁹. Rzeczywistość komunikacyjna buduje swoją realność w sposób specyficzny – ma charakter interakcyjny i jej realność nie może być traktowana substancjalnie. Nie zmienia to jednak faktu, iż rzeczywistość ta tworzy bardzo ważne procesy zachodzące w sferze kultury symbolicznej i mające swoje bardzo konkretne korelaty w sferze osobowości, zachowań, organizacji życia wspólnot, instytucji, tożsamości kulturowej, przekazu i rewitalizacji dziedzictwa konkretnych społeczności.

Analiza kulturotwórczych cech komunikacji w dobie cywilizacji medialnej, intensyfikacji przejawów „społeczeństwa sieciowego”, narastającej „netokracji” i znaczenia kompetencji komunikacyjnych wymusza pytanie o rzeczywistą rolę procesów komunikacyjnych w rozwoju kapitału symbolicznego na wszystkich wymienionych wcześniej poziomach. Wiele konkretnych wniosków analitycznych, ważnych dla proponowanego modelu Jagiellońskich Studiów Kulturowych, nasuwa się, gdy posłużymy się kategoriami

²⁸ Por. M. Banaś, *Meankieli – most łączący dwa brzegi. Współcześni Tornedalczycy w dialogu międzykulturowym*, [w:] *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, red. T. Paleczny, M. Banaś, Kraków 2009, s. 241–253.

²⁹ *Tożsamość w wielokulturowym kontekście*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Natolin 2013; L. Korporowicz, *Komunikacja jako rzeczywistość interakcyjna człowieka*, [w:] *Kultura – media – społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 69–85.

i konceptami **komunikacji powierzchniowej i głębokiej**, tworzącymi krańce analitycznie wyodrębnionego kontinuum interakcji symbolicznych, a następnie, gdy skrzyżujemy je z innym kontinuum – przejawów **komunikacji mechanicznej i organicznej**. Każde z tych kontinuum pokazuje niezależnie, co dzieje się z procesem, treścią i formą ludzkiego zaangażowania w działania komunikacyjne, stwarzane przez nie możliwości, jak również zagrożenia, oraz sposób, w jaki komunikacja stanowi coś więcej niż jednokierunkową formę przekazu.

Odwwołanie się do wartości i potencjałów dziedzictwa kulturowego zawsze bazować musi na wykorzystaniu głębokich i organicznych form komunikacji³⁰. To one tworzą rdzenne wartości kultury i budują tożsamość kulturową konkretnych grup³¹. Jest ona nie tyle przekazywana i powielana, ile komunikowana, a to znaczy tworzona w czasie rozumiejącej interakcji, w tym przypadku świadomej percepcji, twórczego odbioru i interpretacji głębokich treści kultury. Studia kulturowe mogą procesy te wspomagać, animować, czynić bardziej zrozumiałymi.

Jeśli zebrać cechy charakteryzujące powierzchniowe i głębokie formy komunikowania, to wyraźnie widać, jak organizują one semantykę wielu działań i praktyk społecznych, jak odkrywają bądź zastępują znaczenia kulturowego uniwersum społeczności, a w końcu – jak konstytuują bądź rozbijają związane z nimi typy tożsamości.

Komunikacja powierzchniowa jest więc zorientowana na postrzeganie partnerów komunikacji głównie poprzez skonwencjonalizowane role, wykazuje interpretacyjne ograniczenie i jednopoziomowość znaczeń o jednoznacznym, „zamkniętym” charakterze, apeluje do zmiennych i na ogół łatwo sterowalnych cech osobowości, jest przywoływaniem rozproszonych i eklektycznych treści o trudnej do określenia regule wyboru.

Komunikacja głęboka jest nastawiona na postrzeganie uczestników procesu zasadniczo poprzez ich intencje, a więc w zorientowaniu na osiągnięte cele; odwołuje się do pełnych w treści znaczeń, otwartych na interpretacje symboli, bazuje na trwałych cechach osobowości, które zdolne są do wypracowania zbiorowych i indywidualnych autoidentyfikacji, jest przywoływaniem treści tworzących spójne konfiguracje o jasnej regule

³⁰ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005; L. Dyczewski, *Kultura w całościowym planie rozwoju*, Warszawa 2011; *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*, t. 1, red. P. Biliński, Kraków 2011.

³¹ T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.

wyboru. Komunikacja głęboka sięga do rdzennych wartości konkretnej kultury, czyniąc je realnym odniesieniem w rozumieniu i doświadczaniu jej tożsamości³².

Ze względu na podkreślany już fakt, iż komunikowanie jest formą interakcji społecznej, istnieje jeszcze inny sposób i inne kryterium, do którego warto się odwołać, analizując charakter stwarzanej przez ową interakcję rzeczywistości. Kryterium to, podobnie jak poprzednie, tworzy kontinuum, którego krańce określić można z jednej strony jako mechaniczną, z drugiej jako organiczną formę komunikacji.

Komunikację mechaniczną cechuje niesymetryczność interakcji, nastawienie na jednokierunkowe oddziaływanie, przekazywanie i przede wszystkim transmisję treści, powiązane z utylitaryzmem, a więc instrumentalnym traktowaniem motywacji i ról komunikacyjnych. W podobny sposób traktowane są same cele komunikacji, które prowadzić mają do względnie wymiernych, „rzeczowych”, pragmatycznych rezultatów. Z niesymetryczności i utylitaryzmu mechanicznej formy komunikowania wynika kolejna jej cecha, jaką jest jej funkcjonalna fragmentaryczność, brak wkomponowania w całościowe systemy znaczeń, rozpoznawalne jedynie w prostej, często mylącej i zredukowanej formie.

Komunikację organiczną cechują przeciwności mechanicznej – ma więc ona charakter relacji zwrotnej, podejmuje realizację wartości autotelicznych, w szczególny sposób nastawionych na tworzenie więzi, łączenie uczestników interakcji, wzajemność i wymianę. Organiczne formy komunikacji przywołują znaczenia w ich powiązaniach, relacjach, w **całościach**; ujmowane są w sposób **kontekstualny**, co pozwala mówić o **integralności** tej formy komunikowania. Nie ogranicza się ona do fragmentarycznych wymogów roli, a więc jako „działanie” angażuje różne aspekty i wymiary osobowości, różne też stymuluje zdolności, kompetencje oraz typy wrażliwości. **Holistyczne** cechy komunikacji organicznej przejawiają się we współczesnych strategiach motywacyjnych, rozwijanych w obszarze edukacji, ale także szkolenia i tworzenia zespołów zadaniowych, w różnorodnych szkołach socjo- i psychoterapeutycznych, w sytuacjach adaptacji do nowych warunków pracy i życia migrantów, ludzi przeżywających zmianę tożsamości społecznej.

³² J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, [w:] *idem, Współkultury Australii*, przeł. L. Korporowicz, Warszawa 1999, s. 32–53.

Przedstawione powyżej powierzchniowe i głębokie formy komunikacji, jak również jej formy organiczne i mechaniczne nie stanowią klasyfikacji rozłącznych. Ciekawe ich dopełnienie uzyskujemy poprzez zabieg skrzyżowania tworzonych przez nie kontinuuów, który ujawnia wiele nowych aspektów komunikowania tożsamości, istotnych zarówno z badawczego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Najbardziej interesujące z perspektywy aktualizacji kapitału symbolicznego, jaki przechowuje dziedzictwo kulturowe, są głębokie, ale jednocześnie organiczne formy interakcji. Głębokie formy komunikacji nie są bowiem same w sobie gwarancją rozwoju, twórczości i integracji osobowości. Głęboka, ale mechaniczna forma komunikacji może się odwoływać do otwartych i bogatych systemów znaczeniowych, traktowanych jednak w sposób niezwykle instrumentalny, przez co wykorzystuje i wspiera uprzedzenia i wrogość, dając przy tym spektakularne przykłady manipulacji. Partnerzy komunikacji, którzy doskonale rozpoznają swe ukryte emocje i silnie zakorzenione stereotypy, nie muszą mieć intencji wzajemnego uczenia się, dopełniania i budowania trwałych więzi na dostępnych im poziomach komunikacji³³. Nadużycia, jakie mogą popełniać specjaliści od komunikacji, wykorzystując swą wiedzę o głębokich strukturach znaczeń, mogą nigdy nie być wykryte, choć ich konsekwencje w dobie kultury masowej, jawnego i ukrytego marketingu mogą mieć bardzo szeroki zasięg. Komunikowanie tożsamości zamieni się wówczas w reprodukcję gotowych schematów zachowań, powielanie niczego już niewnoszących interpretacji i kulturowe modelowanie bierności. W istocie nie jest to już komunikowanie tożsamości, ale uproszczonego wizerunku konkretnej grupy i jej wartości. Podobnie negatywne skutki komunikowania tożsamości mogą mieć powierzchniowe formy komunikacji organicznej, które wiążą ludzi jedynie dla doraźnych, zmiennych i instrumentalnych celów konkretnego przedsięwzięcia, gubiąc „głębie”, czyli trwałość i znaczenie jego funkcji.

Umiejętne komunikowanie tożsamości kulturowej w sytuacji wzmożonej interakcji grup i społeczności współczesnego świata staje się warunkiem jego stabilizacji, pokojowych form współistnienia i kreatywnego wykorzystania dziedzictwa kulturowego narodów, nagromadzonego przez setki lat ich historii. Studia kulturowe mogą fakt ten nie tylko opisywać, ale pośrednio wspomagać, wskazując na źródła i formy jego zaburzeń, ale

³³ Por. A. Porębski, *Spór o budowę minaretów w Szwajcarii – przyczynek do dialogu muzulmańsko-chrześcijańskiego*, [w:] *Dialog na pograniczach...*, op. cit., s. 227–241.

także na potencjały wspomnianych już atrybutów wymiany, wzajemności, uczenia się i podmiotowości. Aby było to możliwe, konieczne jest wszak równie umiejętne, dalekie od redukcji rozpoznanie ważnych dynamizmów łączących istotne, rdzenne znaczenia i wartości poszczególnych kultur, które tworzą w ten sposób pełne sensu i woli realizacji, zintegrowane, choć nie zawsze sformalizowane i zinstytucjonalizowane, projekty działań, ukierunkowane zarówno na ich świadomie postrzegane dziedzictwo, jak i na przyszłość.

LOGOTWÓRCZE DYNAMIZMY KULTURY

Istotnym założeniem Jagiellońskich Studiów Kulturowych jest przekonanie, iż nie można zrozumieć ani poszukiwać istoty kultury, a więc nie można budować właściwego, nieredukującego modelu jej analiz, poza integracją czterech jej wymiarów. Przede wszystkim, przez nawiązanie do humanistycznych tradycji nauk o kulturze, ogromnego dorobku semiotyki kultury, antropologii symbolicznej i socjologii kulturowej kultura powinna być traktowana jako szeroko pojęta **sfera znaczeń**³⁴. Podobnie jednak jak takie same zachowania mogą mieć odmienne znaczenia, te same znaczenia mogą mieć w doświadczeniu przedstawicieli różnych kultur odmienną wartość. **Wymiar aksjologiczny**, zgodnie z bardzo usystematyzowaną propozycją Antoniny Kłoskowskiej, stanowić powinien drugi, ściśle powiązany z semiotycznym, rodzaj analitycznej perspektywy studiów kulturowych. Oba te wymiary nie mają jednak charakteru statycznego, „stają się” konstruowane w realnych interakcjach konkretnych ludzi, co uwrażliwiać powinno badaczy na **interakcyjny wymiar** rzeczywistości kulturowej, o którym wspomniano wielokrotnie we wcześniejszych partiach tekstu przy omawianiu problematyki relacji międzykulturowych i komunikacji. Wszystkie te wymiary okazałyby się jednak antropologicznie wyalienowane, gdyby nie odnosiły się do wielostronnie rozumianej problematyki i zagadnienia **rozwoju kulturowego** człowieka. Ostatni z wymiarów stawia przed nami być może największe wyzwania zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, bez podjęcia których studia kulturowe straciłyby jednak swój ludzki, niepowtarzalny

³⁴ L. Korporowicz, *Tworzenie sensu*, Warszawa 1996.

i egzystencjalny sens³⁵. Ten właśnie wymiar integruje wszystkie pozostałe, określając jednocześnie wszystkie najistotniejsze dylematy, potencjały, dynamizmy, przewartościowania, ale również aberracje człowieka „owiniętego” sferą kultury symbolicznej, ze wszystkimi jej konsekwencjami³⁶. Wyodrębnienie **potrzeby i doświadczenia sensu** ludzkich działań jako integratora wszystkich możliwych jej wymiarów buduje nowy rodzaj ontologii świata ludzkiego, a więc świata kultury jako rzeczywistości tworzącej zupełnie nowe możliwości i dynamizmy, często przekraczające świat człowieka jako jednostki, czyniące z jednostki osobę ludzką³⁷ i jedno z najistotniejszych wyzwań jakichkolwiek studiów kulturowych – **podmiot kulturowy**. Nawet jeśli przybiera on cechy wspólnoty, musi być odniesiony do tego nieredukowalnego, sprawczego doświadczenia konkretnego człowieka, który jak pisze Roman Ingarden:

Jest głęboko nieszczęśliwy, gdy czuje się w jakiejś sytuacji sprowadzony do poziomu zwierzęcia. [...] Począyna tedy żyć ponad stan swych sił i swoją naturę przyrzoną: tworzy sobie nowy świat, nową rzeczywistość dookoła siebie i w sobie samym. Tworzy świat kultury i nadaje sobie „aspekt człowieczeństwa” [...]. Całe jego bogactwo różnych wartości rozpościera się przed jego oczyma i zobowiązuje go do różnych czynów wobec jego bliźnich, wobec przyjaciół i wrogów. **Życie jego zaczyna mieć jakieś zadanie i cel i nabywa pewnego sensu i znaczenia**, którego nie miało w samej pierwotnej Naturze. Życie to staje się **odpowiedzialne** [podkr. – L.K.]³⁸.

Sfera wartości i idei, procesy tworzenia osobowości, kulturowej i społecznej tożsamości, że nie wspomnę już o różnych wymiarach twórczości, sprawiają, iż działamy nie tylko powodowani statycznymi „wzorami zachowań” wymuszanych jednokierunkowym ciągiem zależności przyczynowych.

³⁵ *Antropologia doświadczenia*, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011.

³⁶ Por. J.C. Alexander, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, przeł. S. Burdziej, J. Gądecki, Kraków 2010. Elżbieta Hałas uważa, że stanowisko wyrażone przez tego autora „nie sięga głębiej aniżeli do normatywno-funkcjonalnej socjologii kulturowej Talcotta Parsonsa” (*Klasyczna socjologia kulturowa. Nowe odczytanie spuścizny Floriana Znanieckiego*, „Studia Socjologiczne” 3, 2005, s. 6). Ta słuszna uwaga autorki wskazuje na konsekwencje zagubienia w zaawansowanych analizach kultury jej wymiaru logotwórczego i osobowego.

³⁷ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013.

³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 15.

Działania te wynikają „z czegoś”, ale również skierowane są „ku czemuś”, czasem wbrew środowisku, nieuniknionym, jak się wydawało, koniecznościom, a nawet wbrew sobie, jeżeli nastawione są na realizację alternatywnego projektu samych siebie.

Gdy mówimy o kulturze jako zasobie i dynamizmie wartości, jako drodze ku tożsamości, nie jest to możliwe bez właściwego im, swoistego „wektora sensu”, teleologicznego i **powinnościowego**. Wektory te proponowałbym określić „logotwórczymi dynamizmami kultury”, a więc tymi, które tworzą jej logos.

Stwierdzenie ich istnienia nie może jednak konstruować prostej, zero-jedynkowej analityki sensu, nie może również ograniczać się do konstatacji ich wielości. Analiza logotwórczych dynamizmów kultury nie może być w swej istocie opisem jednorazowego aktu nadania, ale raczej nadawania sensu konkretnym przeżyciom i działaniom, wyjaśnieniem procesu, a nie stanu, i to dalekiego od liniowego, ewolucyjnego przebiegu. Proces ten uzasadnia widzenie problematyki kultury poprzez wymiar rozwojowy, który – obecny w osobowości człowieka – przenosi się na byty wspólnotowe; te z kolei pomimo odmienności swojej ontologii istnienia nie mogą zgubić swojego wymiaru osobowego.

Viktor Frankl stwierdził, że w kontekście tworzonej przez niego logoterapii

[...] logos znaczy tyle co sens. Byt ludzki rzeczywiście zawsze wykracza poza siebie, zawsze wskazuje pewien sens. W tym sensie człowiekowi w jego bytowaniu nie chodzi o przyjemność ani o pomoc, ale też nie o samourzeczywistnienie. Chodzi mu raczej o wypełnienie sensu. W logoterapii mówimy tu o „woli sensu”³⁹.

Jeżeli więc człowiek „wypełnia sens”, skierowany jest ku czemuś lub też posiada „wolę sensu”, to czynić to może na różne, tyleż wyzwajające, co zniewalające sposoby. Kategoria sensu, podobnie jak szersza kategoria logosu, rozpatrywana być musi w **różnicującym kontekście rozwoju**. Z tych to powodów studia kulturowe muszą budować **wielopoziomowy** model analiz porównawczo ujmujących różne treści logosu oraz odmienne możliwości ich interpretacji w warunkach schematycznej reprodukcji wzorów i treści kultury, w warunkach ich dezintegracji, ale także rewitalizacji

³⁹ V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 80.

potrzeby ich doświadczania, przewartościowań i ponownych reintegracji. Jagiellońskie Studia Kulturowe to jednocześnie próba ukazania związków tego, co w analizach tych może mieć wymiar psychiczny, kulturowy i społeczny i co przejawia się w charakterze kompetencji kulturowych badanych społeczności.

Pojęcie logosu, jako merytorycznej bazy dla analogicznych znaczeń logotwórczych dynamizmów kultury, ma długą i bogatą historię, która nadała mu wiele, pozostających w różnym między sobą związku, znaczeń. Najczęściej współcześnie spotykane rozumienie logosu jako sensu lub zapośredniczonego poprzez wartości rozumowania nie wyczerpuje wszystkich, choćby tylko istotnych, jego znaczeń. Co ważne, nie tworzą one prostych, wykluczających się alternatyw. Historyczna analiza ich ewolucji wymaga niezwykle głębokich i wielostronnych studiów. Odsłaniają one wiele z pewnością nie do końca poznanych jeszcze dynamizmów „pionowego wymiaru kultury”, które wyzwalały hierarchizację jej wartości i kreacyjne zdolności rozwoju⁴⁰.

Największe możliwości interpretacyjne dają bardzo bogate greckie dowody pojęcia logosu. Dla celów teoretycznych i praktycznych zasadne będzie skomasowanie wielości znaczeń terminu w bardziej jednoznacznie (syntetycznie) określone grupy, aby mogły stanowić przedmiot odniesienia dla późniejszych analiz porównawczych. Komasaacji takich dokonują na podstawie obszernych zestawień frazeologicznych autorzy *A Greek-English Lexicon*, ukazując jednocześnie żywą dynamikę nie tyle „poła”, ile „prze-strzeni” semantycznej pojęcia⁴¹. Gdy wybierze się tylko niektóre z wyodrębnionych przez nich co najmniej ośmiu grup znaczeniowych, wyraźnie widać, jak wiele dynamiki, ale również potencjałów wskazują one w rzeczywistości kulturowej człowieka⁴². Trzy grupy odnoszą się szczególnie do zamysłu rozpoznawania i wartościowania dziedzictwa kulturowego w jego twórczych inspiracjach, konfiguracjach, procesie komunikowania oraz

⁴⁰ Por. J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983. Autor pisze: „W człowieku natura wyrasta najwyżej i przekracza prawa ziemskiego ciężenia. Uświadamiamy sobie grozę pozbawienia kultury ludzkiej tego, co znajduje się powyżej dachu owego zaplecza metafizycznego filozofii, etyki, religii” (s. 5–6).

⁴¹ *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968.

⁴² Pełniejsza analiza logotwórczych dynamizmów kultury zawarta jest w pracy mojego autorstwa pt. *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Kraków 2011, s. 15–37.

eksploracji kultury symbolicznej w jej najbardziej zaawansowanych formach. Są to następujące grupy znaczeń:

1. Logos jako **ocena wartości** osób lub rzeczy na podstawie czynionej w tym celu **rachuby**, wynikającej z porównywania, liczenia i badania, która umożliwia poszanowanie logosu tam, gdzie został rozpoznany.

Logotwórczy dynamizm kultury oznaczałby w tym przypadku proces odnajdywania, „szacowania”, hierarchizowania zarówno rzeczy, zjawisk, jak i osób według rozpoznanych wartości. Szczególnie niebezpieczny jest więc zanik tak rozumianego dynamizmu, którego konsekwencją może być utrata zdolności tworzenia czy też świadomej przebudowy tożsamości w świecie hybrydyzacji, pluralizacji, a czasami atrofii znaczeń. Przedmiotem odrębnych badań, jakie postulują Jagiellońskie Studia Kulturowe, jest ustalenie „poziomu” i typu rozpoznawanych wartości: o charakterze głębokim lub powierzchniowym, organicznym lub mechanicznym. Bardziej zaawansowane studia logotwórczych dynamizmów kultury uwzględniają także wiele innych możliwych do wyodrębnienia poziomów, inspirując się wielopoziomą teorią dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, i gruntowniej wnikają w ich konsekwencje rozwojowe i interakcyjne⁴³. Koncepcje te stanowią bogate źródło inspiracji diagnostycznych i badawczych teorii relacji międzykulturowych i co ciekawe, doskonale komponują się z wielopoziomowymi w istocie założeniami myśli Włodkowica, który opisywał przyczyny i przejawy naruszenia ładu społecznego na poziomie aksjologicznych dekompozycji i wskazywał na zasady jego tworzenia na poziomie świadomości wybranych form integracji. Pomimo wszelkich różnic zbieżność ta, stanowiąca o wspólnocie aksjologicznej tego typu koncepcji, nie może pozostać niezauważona. Konsoliduje ona najistotniejsze założenia Jagiellońskich Studiów Kulturowych.

2. Logos jako **wyjaśnienie** czynione poprzez odwoływanie się do **argumentu** uzasadniającego swoją słuszność. Argumentem tym może być przywołana w tym celu **zasada** mająca stanowić **podstawę** wyjaśniania. Ono

⁴³ K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezyntegrację [!] pozytywną*, Warszawa 1975; *idem* (z współautorstwem A. Kawczaka, M. Piechowskiego), *Mental Growth. Through Positive Disintegration*, London 1970. Por. M. Piechowski, *Zdrowie psychiczne jako funkcja rozwoju psychicznego*, [w:] *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, Warszawa 1985, s. 91–128; L. Korporowicz, „Uspołecznienie do osobowości”. Uwagi o teorii dezintegracji pozytywnej w perspektywie procesów kulturalizacji, „Kultura i Społeczeństwo” 32, nr 1, 1988, s. 85–103; T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989.

samo przybierać może złożone formy czegoś w rodzaju **nauki**, której ucieleśnieniem staje się **słowo**. Jest ono jednak czymś więcej niż zwykłą nazwą przedmiotu lub zjawiska, jest elementem i emanacją całego systemu wyjaśniania jako swoistej nauki. Leżąca u podstaw owej nauki zasada przybierać może funkcję **reguły** lub **prawa**, jeżeli wszak jest rezultatem **rozważania**, **rozmyślenia**, co znakomicie ujawnia istotną cechę logosu, zachodzi konieczność czynnego, podmiotowego uczestnictwa zarówno w jego odkrywaniu, jak i „praktykowaniu”, a więc w samej procedurze wyjaśniania.

Wymowne jest w tym kontekście rozumienie, jakie nadał pojęciu Plutarch. Logos jest dla niego **sumieniem**. Ta podmiotowa strona logosu jest również istotna u Heraklita, u którego wspomniana wyżej zasada jako **racja** lub **sens** wszechstawania się rzeczy otwiera przed człowiekiem możliwości rozumnego oglądu i słuchania „mowy świata”⁴⁴. Jest to konieczne, aby ujrzeć prawa tak, jak ukazują się one w życiu świata, wyjaśnić je poprzez ożywiające go zasady.

Logotwórczy dynamizm kultury polegałby w tym przypadku na podejmowaniu wysiłków wyjaśniających, interpretujących lub też uzasadniających określone „stany rzeczy” na podstawie uważanych za słuszne zasad, będących z jednej strony pewną wizją przyczyn, z drugiej – celów owych stanów. Sprawą otwartą pozostaje oczywiście problem, jakie są to zasady, do jakich odwołują się argumentów, na jakie wskazują cele i w jakim stopniu są one wyrazem słuchania „mowy świata”⁴⁵. W tym przypadku analizy logotwórczych dynamizmów kultury ponownie należy wziąć pod uwagę wielopoziomowość rzeczywistości kulturowej. Mechaniczne i powierzchniowe formy komunikacji mają bowiem także swoje reguły i zasady stanowiące uzasadnienie ich istnienia. Z pewnością jednak to nie bezrefleksyjne schematy zachowań, ale będące przedmiotem rozważania i rozmyślenia „prawa narodów” czy „prawa kulturowe” człowieka stanowić mają dynamizm rozwojowy, o który apelował Włodkowiec.

3. Logos jako **dialog** wynikający z faktu mowy i stwarzający możliwość **rozmowy**, relacjonowania, **opowiadania**, a także **dyskusji**, rozważania i debaty filozoficznej.

⁴⁴ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 55 oraz *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982.

⁴⁵ Por. K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej*, [w:] *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987.

Z punktu widzenia dynamizmów logotwórczych kultury moglibyśmy wskazać na procesy i zdolności zmierzające do **negocjowania znaczeń i prawd** podzielanych, odkrywanych lub też dopiero poszukiwanych. Jakie funkcje procesy te pełnić będą w konkretnej sytuacji dialogu: stymulować przedmiotowe czy podmiotowe orientacje swych uczestników – zależy od stopnia ich aktywizacji i przechodzenia w „pionowym wymiarze kultury” do wartości głębokich i organicznych. W koncepcji inspirowanej teorią dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego oznacza to z kolei przechodzenie do wysokich poziomów reintegracji i komunikacji. Bliskie są one opisanym wcześniej wartościom jagiellońskim jako kierunkowi inspiracji w budowaniu relacji międzykulturowych, jednakże bez redukcji wspólnot kulturowych, ich godności i prawa do rozwoju⁴⁶.

AUTOTELICZNE ATRYBUTY DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Wartości autoteliczne to specyficzny, rzadko istniejący typ wartości, który cechuje się ukierunkowaniem na realizację celów uznawanych za wartość samą dla siebie, które przeciwstawiają się wartościom i celom instrumentalnym, a więc podporządkowanym innym i stanowiącym jedynie nieautonomiczny instrument w osiągnięciu celów uznanych za wartości samodzielne. Pojęcie wartości autotelicznych w kulturze symbolicznej spopularyzowała Antonina Kłoskowska; przejęła je od Stanisława Ossowskiego, który opisywał przy pomocy tego właśnie pojęcia specyfikę wartości i przeżyć estetycznych, bazując na Kantowskich inspiracjach rozumienia ich bezinteresowności⁴⁷. Kłoskowska idzie jednak znacznie dalej i odnosi to pojęcie do doświadczania wielu innych obszarów kultury symbolicznej:

Funkcjonowanie tych [autotelicznych – L.K.] wartości zasadza się jednak na ich autonomizacji w stosunku do postulatów kultury bytu i doraźnych norm społecznych oraz sytuacyjnych [...]. Na tym polega ich swoisty charakter, ale w tym też tkwi przyczyna ich możliwego zagrożenia, ich labilności. Ponieważ nie instrumentalna konieczność, ale powinnościowość lub tylko postulatowość jest zasadą ich istnienia, mogą one łatwo ulec zniszczeniu przez odmowę

⁴⁶ T. Paleczny, *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja” 20/2, 2012 (tom: *Współczesna przestrzeń tożsamości*, red. L. Korporowicz, S. Jaskuła), s. 25–44.

⁴⁷ S. Ossowski, *Dzieła*, t. 1: *U podstaw estetyki*, Warszawa 1966, s. 268–275.

ich realizacji, przez niechęć lub niemożność ich przyjęcia. W sytuacji zewnętrznego nacisku może nastąpić łatwo zmiana ich modalności powodująca ich przekształcenie w wartości instrumentalne⁴⁸.

Charakterystyczną cechą wartości autotelicznych jest także ich niezamienność. Trudno znaleźć odpowiednik takich wartości, jak honor, godność czy wolność. W tym sensie są one realizacją wartości – jak pisze Kłoskowska – autonomicznych, powinnościowych. Zyskują one cechy antropologicznie fundamentalne i pomimo realizacji w kontekście konkretnych warunków sytuacyjnych i kulturowych mogą stanowić rodzaj wartości uniwersalizujących, istniejących w różnych kulturach, choć zauważalnych dopiero przy znacznym poziomie kompetencji międzykulturowych badacza czy przedstawiciela kultur odmiennych. Z wielu względów uznać można, iż to właśnie poziom realizacji wartości autotelicznych może charakteryzować rozwój kulturowy konkretnej wspólnoty, przy pominięciu poziomu różnorodności w realizacji wartości kultury bytu, a więc wartości instrumentalnych, uwikłanych na ogół w poziom zaawansowania technologicznego konkretnej cywilizacji.

Ustalenie poziomu realizacji wartości autotelicznych napotyka ogromne trudności metodologiczne, które z trudem uwzględniają odmienności charakteru i treści doświadczeń ludzkich, przeżyć oraz architektury życia wewnętrznego, wspieranego na odmiennych filarach wartości, respektującego inne wymiary przestrzeni duchowej i inaczej definiującego relacje międzyludzkie. Badając relacje międzykulturowe, a nie tylko międzyludzkie, natrafiamy na dodatkowe problemy dotyczące określenia podmiotów tych relacji. Nie są to bowiem już tylko jednostki, ale podmioty o odmiennym sposobie istnienia, a więc wspólnoty lub to, co nazywamy kulturami. Relacje międzykulturowe, w tym komunikacja międzykulturowa, a szczególnie specyficzny jej rodzaj, jaki nazywać chcemy dialogiem, wymagają przy tym odrębnej charakterystyki⁴⁹. Uczestnicy dialogu w szczególny sposób respektują przywołane i analizowane wcześniej atrybuty komunikacji, takie jak wymiana, wzajemność, współzależność, podmiotowość, sprawczość i intencjonalność⁵⁰. To właśnie one mogą

⁴⁸ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 211–212.

⁴⁹ R. Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Warszawa 2016.

⁵⁰ L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1997.

zawierać bardzo poważny komponent wartości autotelicznych⁵¹. I chociaż dialog międzykulturowy może przynieść rozwiązanie bardzo istotnych elementów polityki społecznej jako celowej strategii osiągania wymiernych rezultatów tego typu działania, to należy dostrzec, iż w motywie i sposobie realizacji dialogu tkwią postawy, które nie narzucają instrumentalnych celów komunikacji, a więc wywarcia celowego wpływu, osiągnięcia korzystnych dla konkretnej grupy rezultatów lub zbliżenia do z góry zamierzonego stanu. Dialog zawiera w sobie pole gotowe na otwarcie i wygenerowanie doświadczeń nieprzewidywalnych, często niezastępowalnych i niezamiennych. Zawierają one podkreślane przez Ossowskiego Kantowskie rozumienie bezinteresowności i eksponowaną przez Kłoskowską autonomię, wraz z wpisanym w dialog poczuciem powinności, a nawet deklaratywności. Zadziwia, jak używając innych kategorii, ukazywał te wartości Włodkowic. Być może dlatego, iż budują one propozycję odkrywania transkulturowych mostów, które pokonują różnice nie tylko plemion, wspólnot i narodów, ale także czasów i cywilizacji, wkomponowując się w antropologię dialogu jako wartości ogólnoludzkiej.

Autoteliczne wartości dialogu międzykulturowego warto dostrzec w czasach powszechnej instrumentalizacji działań społecznych, w tym także kulturowych, jako swoistej formie powszechnego zarządzania niemal wszystkim, w tym różnicami kulturowymi, kapitałem kulturowym, edukacją, polityką naukową, sztuką i oczywiście informacją. W sposób jaskrawy, ale niepozostawiający żadnych wątpliwości co do kierunku ewolucji współczesnych „społeczeństw konceptualnych”, przejawia się to w terminie „zarządzania poprzez wartości”. Pragnienie sterowania każdą dziedziną życia poprzez wchodzenie zarówno w jego mikrokomponenty, np. genetykę, jak i makrostruktury gospodarki globalnej i transnarodowej cywilizacji medialnej marginalizuje nie tylko świadomość, ale i wspieranie wartości autotelicznych. W efekcie osłabiamy możliwości komunikacyjne i dialog międzykulturowy oparty nie tyle na partykularnych potrzebach, co na uniwersalizujących wartościach. Te pierwsze zawsze bowiem zachowują swój zmienny, sytuacyjny, relatywny i przedmiotowy charakter „interakcyjnego interesu”. Dopiero zdystansowanie się od ich instrumentalności, oderwanie od oczekiwania na przyniesione przez nie korzyści i wykalkulowane optymalizacje umożliwia wejście na łuk wartości aksjologicznego pomostu, które nawet w lokalnym arsenale dziedzictwa kulturowego widzą człowieka

⁵¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007.

i wspólnoty kulturowego doświadczenia rozwoju. Doświadczenie to buduje się na arsenale doświadczeń majeutycznych, jakie „rodzą się” poprzez odkrywanie wartości autotelicznych, zdolnych do wymiany i stymulowania umiejętności uczenia się poprzez nieużyteczne formy dialogu.

WNIOSKI

Różnorodność istniejących szkół, środowisk, a nawet modeli uprawiania nauk o kulturze powstałych na bazie starszych dyscyplin naukowych, takich jak antropologia, etnologia, lingwistyka czy socjologia, oraz nowych ich aplikacji na gruncie kulturoznawstwa stwarza potrzebę dookreślenia ich tożsamości, które traktować należy jako powiązane, ale względnie odrębne projekty. Kierują się one własnymi odniesieniami, inspiracjami i relatywnie odmiennie określanymi celami, wkomponowanymi w konkretne tradycje i klimat naukowy poszczególnych uczelni. Podobny projekt, z odwołaniem do wielowiekowej historii, ale i współczesnej specyfiki wyzwań kulturowych, metodologicznych i akademickich środowiska intelektualnego Uniwersytetu Jagiellońskiego, proponują autorzy Jagiellońskich Studiów Kulturowych jako działania o komponentach edukacyjnych, badawczych i wydawniczych. Projekt jest próbą wykorzystania inspiracji ciągle żywymi, choć nie zawsze, jak w przypadku Pawła Włodkowica, docenianymi i znanymi koncepcjami z pogranicza nauk teologicznych, prawnych, filozoficznych i humanistycznych, traktowanych jako potencjał dziedzictwa kulturowego, które samo w sobie staje się przedmiotem analiz o charakterze czysto badawczym, jak również kulturotwórczym. W tym celu zasadniczym przedmiotem, ale i perspektywą uczyniono kulturę symboliczną w bardzo różnych jej przejawach, akcentując obecne w niej dynamizmy logotwórcze, wartości autoteliczne oraz realizujące je relacje międzykulturowe, szczególnie procesy komunikacyjne. Elementem konkretyzacji analitycznej są wyodrębnione poziomy i typy tych procesów w postaci komunikacji powierzchniowej i głębokiej, mechanicznej i organicznej, jak również dalej posunięte koncepcje poziomów rzeczywistości kulturowej. Jagiellońskie Studia Kulturowe jako projekt kulturoznawczy są więc propozycją o własnych, choć głęboko zakorzenionych w tradycji polskiej i światowej tradycjach analizy kulturowej, podejmującej wyzwania rewitalizacji podejść aksjosemiotycznych o orientacji humanistycznej, interakcyjnej i rozwojowej w nowej, międzykulturowej przestrzeni współczesnego świata.

JAGIELLONIAN CULTURAL STUDIES AS A PROJECT OF CULTURAL STUDIES

Abstract: Research on culture has never really been a single whole. This results not only from the axiological multiplicities and methodological assumptions adopted by individual disciplines, but also from the ontological diversity of the object of analysis itself, the different ways of existence of what was and is called and defined as “culture”. Probably, it will never be possible to encapsulate in a uniform formula the vitality, spontaneity and even the specific mystery of the essence of culture. Culture reflects the essence of humanity contained in a question, not so much about “what” but “who” is a human being in his/her individual and collective identity.

Key words: Jagiellonian Cultural Studies, identity, culture