

LESZEK KORPOROWICZ

Bezpieczeństwo kulturowe w rozwoju zrównoważonym

Streszczenie: Zasadniczym celem artykułu jest nakreślenie odmienności ontologicznych, funkcjonalnych i aksjologicznych różnorodnych podmiotów bezpieczeństwa, a tym samym szerokiego zakresu jego definicji, która respektować musi co najmniej dwa dopełniające się kryteria, a więc kogo i w jaki sposób definicja ta dotyczy. Istotnym zadaniem tekstu jest także wskazanie na przyczyny zainteresowania problematyką bezpieczeństwa kulturowego w coraz bardziej wielokulturowym, hybrydalnym i płynnym świecie transformacji społecznych epoki postglobalnej, która bynajmniej nie prowadzi do kulturowej unifikacji społeczności i narodów, a wręcz odwrotnie – do wielowymiarowej ich dywersyfikacji. W analizie atrybutów, fenomenów oraz wyzwań bezpieczeństwa kulturowego przywołana zostaje ponad sześćsetletnia i zapomniana tradycja polskiej szkoły prawa międzynarodowego z początku XV wieku, która powstała na bazie koncepcji prawa narodów Pawła Włodkowica, rektora Akademii Krakowskiej i jednego z najwybitniejszych myślicieli polskiej myśli społecznej w wielokulturowej epoce Rzeczypospolitej doby Jagiellonów. Powstałe wówczas koncepcje mogą być inspiracją aksjologii bezpieczeństwa kulturowego odróżnionego od kultury bezpieczeństwa oraz budować międzykulturową perspektywę zrównoważonego modelu relacji osób, grup i organizacji jako konstrukt generującego bezpieczeństwo kulturowe we współczesnej przestrzeni komunikacyjnej i kulturowej współczesnego świata, wyznaczając rolę, jaką spełniać mają w nim refleksja akademicka, edukacja międzykulturowa i aksjologia zrównoważonego rozwoju.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo kulturowe, wielokulturowość, podmiot bezpieczeństwa, relacje międzykulturowe, rozwój zrównoważony, prawa kulturowe

*Czyż ...można dojść do prawdziwego pokoju z tym,
który idzie bez drogi, nie wiedząc dokąd idzie?
Lub który idzie w ciemnościach bez światła?
[...] A kto ze sobą jest w niezgodzie, jak zgodzi się z drugim?*

Paweł Włodkowic
Do biskupa krakowskiego 1432

*...respect for diversity and cultural rights
is a crucial factor in the legitimacy
and consistency of sustainable development based
upon the indivisibility of human rights*

Cultural Rights. Fribourg Declaration. 2007

Wstęp

Procesy globalizacyjne współczesnego świata ukazują, iż jednym z wielkich wyzwań, które stawiają przed społeczeństwami, narodami, jak i grupami o własnej tożsamości kulturowej, są nie tylko zjawiska unifikacji, ale w równym stopniu narastające zróżnicowania, które są efektem intensywnej mobilności nie tylko osób i grup, ale także informacji, wytworów i wzorów kultury. Konsekwencją narastających zróżnicowań jest również silnie narastająca interakcja wszystkich uczestników procesu, do której niestety nie są oni przygotowani, która tworzy silne napięcia, czasami otwarte konflikty, i stwarza tak stare, jak i nowe rodzaje zagrożeń na każdym możliwym do wyodrębnienia poziomie. Intensywna sieć relacji nie zawsze jednak koresponduje z respektowaniem należnych każdej osobie i społeczności praw, nie zawsze chroni ich tożsamość czy też wspomaga na drodze autonomicznie określonego rozwoju. Powstające w ten sposób napięcia uniemożliwiają wykorzystanie kapitału społecznego i kulturowego konkretnych społeczności o stabilnym lub mobilnym charakterze osiedlenia, jak również potencjału rozwojowego organizacji. Wszystko to zmusza do postawienia wielu pytań o warunki ich konstruktywnego współistnienia, integracji i bezpieczeństwa.

Gdyby wspomniany wyżej „kapitał” i „prawa grup kulturowych” uznać za istotne komponenty *bezpieczeństwa kulturowego*, to warto dookreślić jego specyfikę i wyzwania nie tylko w perspektywie relacji globalnych, między państwowych, czy też relacji dużych grup o charakterze etnicznym i narodowym, ale w równej mierze relacji na poziomie mniejszych wspólnot kulturowych relacji w wymiarze regionalnym i lokalnym, a w końcu w obszarze stosunków międzyludzkich, które zawsze zapośredniczone są poprzez sferę kultury. Celem niniejszego tekstu jest próba wskazania na rosnące znaczenie problemu bezpieczeństwa kulturowego konkretnych grup z uwzględnieniem ich zdolności do samostanowienia, sprawstwa oraz możliwości nie tylko obrony, ale i rozwoju własnej autonomii, z drugiej strony poprzez kryterium

umiejętności angażowania w równoprawne i uczące interakcje. Aby cele te osiągnąć, konieczne są równoległa próba konceptualizacji samego pojęcia bezpieczeństwa kulturowego, wskazanie wielości jego możliwych odniesień poprzez odróżnienie tzw. podmiotów bezpieczeństwa, wynikających z tego faktu konsekwencji o charakterze teoretycznym, ukazanie odmiennych interpretacji i aplikacji przyjętego zakresu znaczeniowego pojęcia i na koniec zaproponowanie porządkującej systematyki zarówno pola semantycznego, ontologicznego, jak i aksjologicznego tej ważnej współcześnie problematyki. Systematyka ta nie ułatwia zbudowania prostej definicji pojęcia, jest jednak konieczna w celu uniknięcia daleko idących uproszczeń. Bardzo pomocna okazuje się w tym przypadku refleksja ontologiczna, która wskazuje na odmienną bytów, które tworzą się w indywidualnej i ponadindywidualnej rzeczywistości człowieka. Z pewnością najłatwiej dostrzec jest byty indywidualne, konkretne jednostki, ich zachowania i działania, trudniej już byty osobowe, które odwołują się do dodatkowych atrybutów ich istnienia. Jeszcze trudniej dostrzec byty społeczne, jak wspólnoty kulturowe czy organizacje, których realność często jest kwestionowana. W rozumieniu „podmiotu bezpieczeństwa” konieczny jest aparat teoretyczny takich dyscyplin, jak: socjologia, filozofia społeczna, etnologia czy politologia. Współczesną komplikację w rozumieniu realności społecznej przynosi trudno „widziana” rzeczywistość wirtualna, która w spektakularny sposób pogłębia to, co Anthony Giddens określił procesem „odcieleśnienia” świata społecznego i co w jeszcze większym stopniu uzasadnia racjonalność zaproponowanego przez niego terminu „bezpieczeństwo ontologiczne” w realiach kultury współczesnej¹ (Giddens, 2001, s. 51; Mamzer, 2008). Ważnym zadaniem nauk społecznych jest unikanie błędów wynikających z psychologicznego redukcjonizmu, które uniemożliwiają widzenie realności tego, co Emile Durkheim określił „faktem społecznym”, ale także realności grupy czy wspólnoty, mylonej z niczym niezintegrowaną, eklektyczną w swej strukturze zbiorowością² (Durkheim,

¹ „Pojęcie bezpieczeństwa ontologicznego – pisze A. Giddens – ściśle wiąże się z niedyskursywną świadomością praktyczną, czy też, w kategoriach fenomenologicznych, z «braniem w nawias», które odpowiada «nastawieniu naturalnemu» życia codziennego. Okazuje się, że alternatywą pozornie całkiem trywialnych aspektów codziennego działania i dyskursu jest chaos.” Co interesujące, poczucie chaosu jest, zdaniem Giddensa, przyczyną braku poczucia realności, prawdziwości i sensu rzeczywistości społecznej.

² „Faktem społecznym – pisze E. Durkheim – jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu, albo

2000, s. 41). Ta ostatnia jest istotnie niczym innym jak sumą swoich członków, którzy nie mają poczucia więzi, tożsamości grupowej, świadomości wspólnotowej i woli przynależenia. To pojedyncza, indywidualna i unikalna osoba ludzka jest w istocie najbardziej adekwatnym odniesieniem dla pojęcia „podmiotu kultury”, ale w niczym nie jest to powodem aby: po pierwsze, nie dostrzegać wspomnianych już cech ontologicznej realności wspólnot i po drugie, aby ignorować wspomniane już atrybuty jej samostanowienia, sprawstwa i autonomii, a więc własne cechy quasi-podmiotowości, które uzasadniają bardzo dramatyczną niejednokrotnie i zintegrowaną walkę jej członków o „wyzwolenie” lub „niepodległość” konkretnych wspólnot narodowych (Schutz, 2008). Jest to fundamentalne zagadnienie w rozumieniu „podmiotów” bezpieczeństwa kulturowego.

Wspólnoty te i podmioty życia społecznego zabiegają o wielorako rozumiane bezpieczeństwo, z troską traktując swoje dziedzictwo i współczesne wyzwania, szczególnie kultury symbolicznej, w realizacji nakreślonych przez siebie planów rozwojowych (Palczyński, 2016). Co istotne, w całości kształcie problematyki bezpieczeństwa kulturowego widzieć trzeba wielką różnorodność zjawisk i wielopoziomowy charakter zarówno zagrożeń, jak i sił wspierających, które wykazują silne powiązania, często nieredukowalne do jednego z możliwych do analizy poziomów. Stąd też wielkie wyzwania metodologiczne, które stają nie tylko przed naukami o bezpieczeństwie, ale i przed innymi naukami, które muszą być wykorzystane do analizy tego wieloaspektowego problemu. W sposób jednoznaczny wskazują one zarówno na wieloraki, ontologicznie złożony charakter samego problemu, jak i na konieczność nie tylko wielodyscyplinarnej, ale także trans- i interdyscyplinarnej jego analizy. Taka postawa badawcza zachęcać musi do wzajemnego uczenia się, tworzenia nowych ujęć i metod powstałych nie tylko z biernego przeniesienia (trans-) czy dopełnienia (multi-) ,ale raczej synergii (inter-) możliwości poznawczych, a więc obustronnych zmian na polu każdej z nauk. We współpracy tej ważne jest, aby tożsamość poszczególnych nauk, przy wszystkich jej zmianach i udziale w wspomnianym powyżej procesie synergii, nie została zignorowana, traktowana w sposób arbitralny i interpretowana pod z góry przyjęte założenia.

Refleksja nad problemem bezpieczeństwa kulturowego w różnorodnych jego obszarach nie jest pozbawiona bardzo dawnych inspiracji. Przywołane

inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”.

odniesienia sięgają wręcz do XV-wiecznej koncepcji „prawa narodów” Pawła Włodkowica. W jego pionierskich koncepcjach relacji między wspólnotami kulturowymi i państwami współczesnej mu Europy daleki był od traktowania ich jako chaotycznych, eklektycznych, choć wielokulturowych zbiorowości. Przywoływane przez niego zasady i „prawa” bazowały na wzajemnym poszanowaniu ich godności i suwerenności. Znajdujemy w nich solidne podstawy aksjologii bezpieczeństwa, które warto są współczesnej kontynuacji i stanowić mogą polskie rodowody problematyki bezpieczeństwa kulturowego. Lepiej wówczas rozumiemy ważne zagadnienia, które przejawiają się w relacjach społeczności silnych i słabych, bogatych i biednych, wpływowych i zmarginalizowanych i to nie tylko w wymiarze narodowym czy państwowym (Łucyszyn, 2014).

Nauki społeczne mają pod tym względem do zaoferowania ogromną wiedzę o poziomie integracji społecznej, jaka istnieje na poziomie społeczeństwa, współcześnie coraz bardziej zróżnicowanego, w którym rodzą się nowe rodzaje zagrożeń, i które może także wypracować własne mechanizmy profilaktyki, które wymaga nowych kompetencji jego obywateli, nowych reguł interakcji jego grup – i to w przestrzeni, która jak w przypadku przestrzeni wirtualnej – nie musi mieć swego terytorium (Jaskuła, 2017). Z tego punktu widzenia analiza problemu bezpieczeństwa kulturowego w konkretnym społeczeństwie, często bardzo wielokulturowym, nie jest sprowadzalna do problematyki określanej jako „bezpieczeństwo narodowe”. Ta przyjęta już zasada terminologicznej konwencji zawiera duży poziom redukcji i nie da się pogodzić z wykorzystaniem wiedzy i konceptualizacji współczesnych nauk społecznych, które odróżniają odmienne ontologicznie byty, takie jak społeczeństwo i naród, które mają charakter grupy oraz państwa. To ostatnie jest organizacją, a więc strukturą formalną o zupełnie innym charakterze. Problem ten jest zresztą często rozwiązywany poprzez użycie znacznie bardziej zintegrowanej kategorii „bezpieczeństwa państwa”, w strukturach którego współistnieją różne narody, wspólnoty i grupy.

Wiedza na temat bezpieczeństwa kulturowego przełożona na współczesne działania w sferze polityki publicznej oraz kompetencje konkretnych osób, zespołów oraz organów życia społecznego prowadzić może nie tylko do diagnozowania i eliminowania zagrożeń, ale także do wyzwalań wartości i postaw sprzyjających ich eliminowaniu. W każdej z dających się wyodrębnić perspektyw, od osobowej, przez wszystkie poziomy wspólnot i instytucji, konieczne jest kształtowanie takiego typu kompetencji kulturowych i międzykulturowych ich uczestników, które chronią zarówno przed alienacją,

jak i dezintegracją tożsamości grupowych, a instytucje życia społecznego – przed utratą wartości wyrażanych misją działań publicznych odpowiedzialnych za bezpieczeństwo całego organizmu społecznego i państwowego jako dobra wspólnego (Korporowicz i Plichta, 2016). Brak wyrazistości wartości integracyjnych w świadomości społecznej i kulturowej tych organizmów to istotny czynnik zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego.

Zagadnienie siły tożsamości konkretnej wspólnoty dalece nie wyczerpuje jednak szerszego, holistycznego wymiaru bezpieczeństwa kulturowego tej samej wspólnoty, która nigdy nie istnieje w społecznej izolacji. Każda z tożsamości wykazuje wiele cech partykularnych. Paradoksalnie, wzmacnianie siły tożsamości konkretnej społeczności może przynosić konsekwencje destrukcyjne, o ile jest to tożsamość „zamknięta” i niszczy umiejętność wchodzenia w interakcje z tożsamością i na swój sposób partykularnością innych grup. Dlatego bezpieczeństwo kulturowe dowolnego podmiotu musi być rozpatrywane kontekstualnie, interakcyjnie i zawsze środowiskowo, jako że jest uzależnione od kompetencji interakcyjnych wielu podmiotów na odpowiednio wyższym poziomie integracji. Poziom ten jest czymś więcej niż sumą świadomości i tożsamości cząstkowych. Dlatego problem bezpieczeństwa kulturowego na dowolnie określonym poziomie rzeczywistości nie sprowadza się do ochrony czy też rozwoju tożsamości równie partykularnie wyodrębnionego podmiotu, czy to osoby, grupy, narodu, społeczeństwa, państwa albo też konkretnej grupy państw. Ten interakcyjny komponent bezpieczeństwa kulturowego jest dopełnieniem fundamentalnych zasad ładu i rozwoju społecznego konkretnych społeczności w realiach świata wielokulturowości i mobilności, nie musi także być sprzeczny z interesem narodowym grup większościowych (Hołyst, 2013).

Bezpieczeństwo kulturowe jako pojęcie synergetyczne

Podobnie jak wiele pojęć w naukach społecznych czy też w grupie nauk o charakterze interdyscyplinarnym, pojęcie bezpieczeństwa kulturowego nie jest łatwo zdefiniować, a poszukiwanie istoty tego, do czego miałyby się ono odwoływać, jest zawsze skazane na mniej lub bardziej partykularne rozstrzygnięcia w zależności od ukrytych często założeń ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych, jakie przyjmują grupy badaczy. Sytuacja ta przypomina trudności, jakie mają nauki społeczne i humanistyczne z wieloma fundamentalnymi dla tych nauk pojęciami, jak: kultura, tożsamość, rozwój, nie wspominając już o tak kardynalnych pojęciach, jak: godność, wol-

ność, czy duchowość. Co interesujące, trudności te nie eliminują jednak tych pojęć z dość powszechnego użycia, być może dlatego, że warto odwoływać się do nich ze względu na wystarczająco ważne aspekty pola semiotycznego tych pojęć, niekoniecznie aspirując do odkrycia i finalnego zdefiniowania ich istoty. Prawdopodobnie z tej właśnie przyczyny nieustające poszukiwania „istoty kultury” ciągle zachowują swój twórczy potencjał i nie odbierają motywacji intelektualnych kolejnym myślicielom i badaczom. Istnieje więc wiele ważnych motywów, dla których warto analizować równie ważne przejawy życia społecznego, z całą świadomością, iż nie wyczerpują one wszystkiego, a określenie ich istoty przerasta możliwości jednej dyscypliny lub z konieczności musi być sprofilowane. Być może z powodu tej właśnie niemożności świat nauki wykazać powinien pokorę wobec rzeczywistości, która nie daje się zamknąć w ciasnych ramach naukowej „dyscypliny” i podporządkować partykularnym celom procesów zarządzania.

Historia nauk o kulturze pełna jest przykładów skrajnego nawet redukcjonizmu, tym większego, im bardziej „naukowo” modelowano jej cele (Korporowicz, 2016). Behawioryzm, funkcjonalizm, strukturalizm czy postmodernizm, podobnie jak wiele innych „izmów”, nigdy nie dotarły do „istoty” kultury, krytykując się nawzajem i popadając w jeszcze większe uproszczenia. Można więc przyjąć, że poszukiwanie istoty bezpieczeństwa kulturowego też jest ideą heurystycznie wartościową, integrującą i inspirującą, ale nie zawsze możliwą do pełnego zdefiniowania (Czaja, 2004; Michałowska, 1997).

Wspomniane powyżej trudności nie eliminują wartości refleksji porządkującej, krytycznej lub też proponującej twórcze odczytanie ważnych dla pojęcia bezpieczeństwa kulturowego aspektów, a jeszcze bardziej dla oznaczanej przez nie rzeczywistości czy fenomenów istniejących w realiach życia ludzkiego, społecznego i organizacyjnego. W dalszej części tekstu próba taka zostanie wszak podjęta.

Już na wstępie warto jednak odróżnić to pojęcie od często zamiennie używanego pojęcia „kultury bezpieczeństwa”. W obu przypadkach pojęcie kultury rozmywa brzegi znaczeniowe tych pojęć i jest swoistym alibi dla odwoływania się do „kulturowych aspektów” problematyki bezpieczeństwa, co jeszcze bardziej zamazuje metodologiczne komplikacje, porzucane w praktyce dalszych analiz. Otóż wbrew sugestii czysto lingwistycznej, podejmując problem bezpieczeństwa kulturowego, nie koncentrujemy się na bezpieczeństwie, ale na sposobie istnienia kultury, tyle że w specyficznej i mającej własne cele perspektywie, z uwagi właśnie na zagwarantowanie jej bytu, rozpoznanie jej zagrożeń, procesów ją dezintegrujących lub też wspierających.

Nie jest w tym ujęciu istotne, w jakim środowisku ją postrzegamy i o jakiej konkretnie kulturze myślimy. Celem niniejszego tekstu nie jest wyspecyfikowanie zasad, wskazań, zagrożeń czy też specyfiki bezpieczeństwa kulturowego w odniesieniu do konkretnych społeczności i narodów Europy, Azji czy Bliskiego Wschodu. Studia takie wymagałyby dalszych, etnograficznie i kulturologicznie zorientowanych badań.

Gdy postawi się natomiast nieco inny problem „kultury bezpieczeństwa”, wbrew pozorom nie konkretna kultura jest w centrum uwagi, a samo zagadnienie bezpieczeństwa, odniesione do różnych sfer życia, analizując to, w jaki sposób, poprzez jakie działania i zachowania, poprzez jakie systemy wartości, kompetencji i przekonań tworzymy „systemy bezpieczeństwa”, w tym także technicznego, organizacyjnego, elektronicznego, bankowego. To właśnie bezpieczeństwo jest centralnym obiektem tego typu analiz, choć widziane poprzez sposób ich wdrażania, a więc poprzez „miękkie” rodzaje ich uwarunkowań i realizacji. W pierwszym przypadku to kultura jest głównym „aktorem” i celem działań wspierających, a bezpieczeństwo jest jedynie skierowaną ku niej służbą; w drugim przypadku – odwrotnie, to bezpieczeństwo jest zasadniczym celem i intencją działania, a kultura jedynie praktyką jego materializacji, „narzędziem” przysposobienia, i w ten sposób czynnikiem realizacji owych działań. Na taką właśnie interpretację powiązanych, aczkolwiek odmiennych intencji znaczeniowych, skłania wykładnia kategorii kultury bezpieczeństwa, której na podstawie koncepcji Mariana Cieślarczyka (2011) dokonuje Juliusz Piwowarski (2016, ss. 297–298):

„Pole kultury bezpieczeństwa pozwala dysponującemu nim podmiotowi realizować:

1. Kontrolę nad grożącymi mu niebezpieczeństwami, celem uzyskania satysfakcjonującego poziomu zagrożeń mentalnych, społeczno-kulturowych i fizycznych.
1. Odzyskanie bezpieczeństwa w sytuacji, gdy zostało ono utracone (obniżyło się).
3. Optymalizację wielosektorowego bezpieczeństwa przez harmonijne, dostosowane do aktualnych potrzeb proporcje rozwoju jego sektorów.
4. Pobudzanie potrzeb harmonijnego rozwoju (mentalny/społeczny/materialny) oraz uaktywnianie motywacji i postaw skutkujących indywidualnym i kolektywnym działaniem na rzecz rozwoju indywidualnych i grupowych podmiotów bezpieczeństwa”.

W przytoczonych słowach ich autor wyraźnie stwierdza, że kultura bezpieczeństwa służy kontroli, odzyskaniu bezpieczeństwa, optymalizacji i po-

budzaniu potrzeb, a więc jest działaniem służebnym, ukierunkowanym na bezpieczeństwo.

Różnice te są pozornie nieistotne i jak można zauważyć w literaturze problemu, często nierozpoznawalne. Z metodologicznego punktu widzenia odmienności te jednak warto widzieć, bo różnicują akcenty, przenoszą intencje i eksponują podmiotowy, a często autoteliczny wręcz stosunek do kultury, jak jest to w przypadku bezpieczeństwa kulturowego, lub też przedmiotowy i w znaczącej mierze instrumentalny, jak jest to w przypadku kultury bezpieczeństwa. Nie ona bowiem stanowi w tym drugim przypadku cel i zasadniczą wartość świadomie podejmowanych zabiegów, ale samo bezpieczeństwo, które może być definiowane i pojmowane w sposób operacyjny, systemowy i parametryczny, ale także społeczny, socjalny czy rynkowy.

Przywołanie kulturowych elementów bezpieczeństwa, a więc swoisty „zwrot kulturowy”, który miał miejsce w naukach o bezpieczeństwie pod koniec ubiegłego wieku, niczego pod tym względem nie wyjaśnia i nie musi być „zwrotem humanistycznym” problematyki bezpieczeństwa. Przywołane nauki społeczne i obecne w nich ujęcia mogą bowiem mieć wspomniany już charakter behawioralny, strukturalny czy funkcjonalny, daleki od traktowania kultury nieinstrumentalnie lub choćby integralnie. Do integralnego ujęcia kultury zbliża się natomiast problematyka bezpieczeństwa kulturowego, podejmując w istotnej swej części zagadnienie rdzennych wartości kultury symbolicznej wszędzie tam, gdzie stanowią one ważny komponent doświadczenia uczestników życia społecznego na różnych jego poziomach. Kategoria „wartości rdzennych” wprowadzona w krąg studiów kulturowych oraz socjologii kultury przez Jerzego Smolicza (1999) jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku rozpoznana rozstała w polskiej, kulturalistycznie zorientowanej socjologii, szczególnie w obrębie szkoły Antoniny Kłoskowskiej, z wielką uwagą i wprowadzona w liczne jej dokonania. Ich celem było podkreślenie wspomnianych powyżej, autotelicznych wymiarów kultury, które koncentrują się wokół wartości rdzennych (Korporowicz, 2011). Podobnie celem działań w sferze bezpieczeństwa kulturowego jest zagwarantowanie możliwie pełnej realizacji wszystkich potencjałów kultury we wszystkich obszarach jej istnienia, w realizacji wszystkich jej podmiotów i w bardzo różnych obszarach ich relacji, komunikacji i wzajemnego oddziaływania.

Próba definicyjnego dookreślenia bezpieczeństwa kulturowego uwzględnić musi zarówno różnorodność jego podmiotów, jak i różnorodność pojmowania samego bezpieczeństwa ze względu na wielość przyjmowanych w tym celu kryteriów. Powstaje w ten sposób obraz możliwej dywersyfikacji zakresu

i obszaru jego przedmiotowych odniesień, powstały ze skrzyżowania kryterium ontologicznego, precyzującego odmienność konkretnych podmiotów bezpieczeństwa i kryterium funkcjonalno-procesualnego, który różnicuje ujęcie statyczne (bezpieczeństwo jako stan), ujęcie dynamiczne (bezpieczeństwo jako proces), ujęcie teleologiczne (bezpieczeństwo jako zestaw celów) czy też ujęcie aksjologiczne (bezpieczeństwo jako zestaw wartości). Powstałe w ten sposób złożenie zdaje sprawę z macierzy istniejących wariantów, które trudno ująć definicyjnie, wymieniając je wszystkie z osobna. Każda z tak budowanych definicji cząstkowych nie zdoła wymienić wszystkiego. Z drugiej strony trudno nie uwzględnić wachlarza i skali istniejących w rzeczywistym świecie sytuacji, choćby z powodu ich wzajemnego oddziaływania. Być może w regule określającej ich mniej lub bardziej ujawniającą się integralność i *synergię* znaczeń i obszarów kryje się „istota” bezpieczeństwa kulturowego. Znacznie bezpieczniej jest jednak pamiętać o wielości nieporównywalnych odmian, w jakich bezpieczeństwo kulturowe może ukazać swe oblicze, zamiast zamazywać hipotetycznym bytem jego „istoty”, tyleż nieokreślonej, co redukującej konkretne pola możliwej do zarysowania macierzy. Powstaje ona, podsumowując powyższe rozważania, ze skrzyżowania kryterium podmiotu bezpieczeństwa kulturowego oraz kryterium określającego sposób jego istnienia, a więc statyczny, dynamiczny, zjawiskowy, celowy itd.

Gdyby więc uwzględnić *kryterium podmiotu bezpieczeństwa kulturowego*, to bezwzględnie należałoby zacząć od podmiotu osobowego. To osoba ludzka jest najpełniejszym podmiotem kultury, który czyni, iż wszystkie jej formy istnienia są tylko jej artefaktem i giną, jeśli podmiot ten staje się nieobecny lub zagrożony. Kolejne podmioty, jak na przykład grupy, nie mają już cech osobowych, ale nie ma powodu, aby nie dostrzegać ich realności. Fakt, iż ontologicznie są one odmienne, nie odbiera im prawa do istnienia, jak również nie eliminuje potrzeby pytania o sposób i cechy tej formy istnienia. Wszelkie próby dyskredytowania wagi tak powstałego pytania podważają także próby pytania o ich bezpieczeństwo, prawo do samodzielnego bytu, budowania swojej tożsamości oraz naturę ich wewnętrznej różnorodności.

Z wielu względów, nie tylko ontologicznych, ale także ze względu na odmienną dynamikę i sposób funkcjonowania odróżnić należy *grupy małe*, jak rodzina, *grupy średnie*, jak kręgi i środowiska kulturowe, subkultury, grupy związane z funkcjonowaniem zrzeszeń i towarzystw społecznych, czy też *grupy duże*, jak grupy etniczne, duże grupy wyznaniowe i narody. Do grup dużych o własnych typach relacji wewnętrznych, na przykład pomiędzy różnymi grupami etnicznymi, a nawet narodowymi, trzeba zaliczyć także społeczeństwa.

W przypadku problematyki bezpieczeństwa kulturowego stanowią one bardzo ważny obszar podmiotowości pomimo dużej często dywersyfikacji wewnętrznej, szczególnie w społeczeństwach wielokulturowych i znaczącej roli mniejszości narodowych, gdyż generują one ważne typy relacji, które stwarzają mogą zarówno potencjał integracji, jak i konfliktów. Co jednak ważne, społeczeństw nie można traktować jako narodów, co często dzieje się w przypadku pojęcia „bezpieczeństwa narodowego”. Takie ujęcie problemu, związane z polityczną koncepcją „narodu”, prowadzić może do znaczących uproszczeń. Niezdolność widzenia rzeczywistości interakcyjnej, wielokulturowości i wielonarodowej struktury współczesnych społeczeństw skutkuje brakiem widzenia poważnych zagrożeń w sferze relacji konkretnych grup, a w konsekwencji w sferze tworzonego przez nie społeczeństwa, ale także odpowiedzialnego za stan ładu społecznego państwa. Państwo bowiem stać ma na straży nie tylko praw i bezpieczeństwa kulturowego swoich społeczności, ale także zasad i reguł ich współżycia niezależnie od ich narodowości, zachowując siłę swojego sprawstwa, potencjał społecznego i kulturowego moderatora, stanowiąc w ten sposób istotny i trudny do zastąpienia podmiot bezpieczeństwa. Natomiast naród, który zajmuje w państwie rolę centralną, buduje swoje bezpieczeństwo kulturowe i prawo do kultywowania własnej „istoty” nie poprzez redukcję bezpieczeństwa kulturowego innych grup, ale poprzez kształtowanie umiejętności, godnych i twórczych relacji pomiędzy wszystkimi, stojąc na straży tak pojętego bezpieczeństwa jako wartości wspólnej (Nikitorowicz, 2009; Bock-Cote, 2017). Tak właśnie budowano „prawa narodów” w tradycji jagiellońskiej, respektując wysokie standardy kultury politycznej i bezpieczeństwa kulturowego w czasach I Rzeczypospolitej, które powinny być przykładem dla praktyki i myśli współczesnej. Dziedzictwo jagiellońskiej szkoły prawa międzynarodowego epoki Włodkowica z pewnością zasługuje na kontynuację.

Powiązania i struktury międzypaństwowe są kolejnym rodzajem podmiotów bezpieczeństwa kulturowego, które – jak dla przykładu ONZ – stają się obiektem wzmożonej krytyki. Ponadpaństwowe i ponadnarodowe organizacje społeczne w różny sposób oddziałują na zastane i tworzone przez siebie treści i sieci relacji poszczególnych państw, ich społeczeństw i narodów, poddając je albo dezintegracji, obniżając siłę tożsamości narodowych, regionalnych lub lokalnych, albo wręcz przeciwnie, działając na rzecz ich wzmocnienia, a więc sprawczego i czynnego animowania jako elementu bezpieczeństwa kulturowego w skali makrosocjalnej.

Tak zbudowaną typologię podmiotów bezpieczeństwa kulturowego odnieść należy do równie odmiennie definiowanego bezpieczeństwa. Może to

więc być konkretny *stan* charakteryzujący się statycznym trwaniem względnie stabilnych struktur zarówno w odniesieniu do podmiotu personalnego, a więc np. struktur osobowości i tożsamości osoby, jak i w odniesieniu do podmiotów grupowych, w postaci stabilnej struktury i tożsamości kulturowej tych grup. Bezpieczeństwo może być jednak charakteryzowane przez podejścia *procesualne*. Wówczas bezpieczeństwo oznaczać może niezakłócone możliwości realizowania bardzo różnego typu potencjału konkretnych podmiotów bezpieczeństwa, w tym państwa lub mniejszych organizacji znajdujących skuteczną metodę i siłę aktualizacji swego istnienia. W kategoriach negatywnych oznacza ono procesy o charakterze przeciwnym. Na tej zasadzie mówić można o procesie tworzenia albo niszczenia świadomości historycznej członków konkretnej wspólnoty, procesie budowania lub niszczenia infrastruktury technicznej konkretnego budynku itd.

Nieco inną metodą wyodrębnienia odrębnych typów istnienia i pojmowania bezpieczeństwa pośród całego spektrum możliwości jest kryterium *celu bezpieczeństwa*, a więc ku jakiemu sposobowi istnienia bezpieczeństwo konkretnej osoby, grypy czy organizacji ma prowadzić. Takie „celowe” rozumienie bezpieczeństwa wskazuje na motywacje ochronne, integracyjne, ale także motywacje rozwojowe, transgresyjne konkretnego podmiotu bezpieczeństwa kulturowego. Jeszcze innym, ważnym kryterium bezpieczeństwa specyfikującym ważne cechy bezpieczeństwa kulturowego w odniesieniu do jego podmiotów jest dominujący typ wartości respektowanych i oznaczanych jako wskazane wektory działania. W tym przypadku możliwa jest radykalna różnica w definiowaniu bezpieczeństwa kulturowego małych grup i dużych grup, społeczeństwa i konkretnych grup narodowych, które składają się na jego zróżnicowaną często rzeczywistość, strukturę społeczną i kolektywne działania jego grup. Na wagę wyróżnienia odmiennych kryteriów rozumienia bezpieczeństwa wskazywano już w latach 90. ubiegłego wieku szczególnie w tzw. szkole kopenhaskiej, odnosząc je do odmiennych podmiotów bezpieczeństwa (Buzan i Hansen, 2009; Stone, 2009).

Dywersyfikacja podmiotów oraz typów rozumienia bezpieczeństwa nakazuje postawić istotny dla niniejszego tekstu problem w zrównoważonym modelu rozwoju państwa i społeczeństwa oraz zrównoważonej polityce bezpieczeństwa kulturowego. Nie może ona abstrahować od skali odmienności w pojmowaniu bezpieczeństwa kulturowego równie odmiennych podmiotów. Koncepcja rozwoju zrównoważonego zakładać będzie konieczne umiejętności negocjacyjne, dialogiczne i interakcyjne jako ważne elementy bezpieczeństwa kulturowego. W tej sytuacji pojęcie „bezpieczeństwa narodowego”, we-

ryfikować musi swój sens społeczny i socjologiczny, ale co istotniejsze – nie może kanonu i języka administracyjnego przenosić na rozważania naukowe, ale i prakseologiczne. Umowność języka nauk o bezpieczeństwie, szczególnie redukcjonizm, jaki kryje się w założeniu o homogeniczności społeczeństwa, które można sprowadzić do „narodu”, a pojęcie bezpieczeństwa państwa sprowadzić do bezpieczeństwa narodu, musi mieć tu swoją tak teoretyczną, praktyczną, jak i zdroworozsądkową granicę, szczególnie gdy zakryje potencjały ważne dla rozumienia i praktykowania rozwoju zrównoważonego, w którym kompetencje interakcyjne różnych grup społecznych i kulturowych są strategicznym elementem bezpieczeństwa kulturowego szerszych całości. Ujmując powyższe rozważania w postaci schematycznej, otrzymujemy następujące zestawienie rozważanych kryteriów oraz ich rezultat:

Rys. 1. Macierz wariantów określających sposób rozumienia bezpieczeństwa kulturowego

		Kryterium podmiotu bezpieczeństwa kulturowego						
		Osoba	Mała grupa	Średnia grupa	Duża grupa	Spoleczeństwo	Państwo	Struktury między państwowe i ponadnarodowe
Kryterium typu bezpieczeństwa	Stan							
	Proces							
	↕ Inne, możliwe kryteria							
	Cel							
	Dominujące wartości							

Każda przestrzeń wyodrębnionej macierzy może posłużyć jako dookreślenie właściwego rodzaju i sposobu rozumienia bezpieczeństwa kulturowego, o własnej, partykularnej, ale wyrazistej „istocie”, często trudnej do porównań i zestawień z innymi. Czyni to pojęcie bezpieczeństwa kulturowego prawdziwie synergetycznym, jeśli wręcz nie hybrydalnym. Problem będzie jeszcze bardziej skomplikowany, jeśli zróżnicujemy rozumienie zasadniczego pojęcia kultury, która jest celem i zasadniczą intencją działań na rzecz jej bezpieczeństwa. Jak dość powszechnie wiadomo, różnorodność istniejących w tym obszarze ujęć jest bardzo duża. Tym, czym jednak można objąć różnorodne oblicza bezpieczeństwa kulturowego i zakreślić definicję pojęcia, jest

kategoria wspierania możliwości i faktycznej realizacji istniejących w kulturze konkretnych społeczności potencjałów, poprzez aktywność wszystkich podmiotów bezpieczeństwa. Aktywność ta polega na wypełnianiu ludzkiego sensu ich kulturowego doświadczenia w równowadze wartości partykularnych i uniwersalnych, instrumentalnych i autotelicznych, przedmiotowych i podmiotowych w relacjach międzyosobowych i międzykulturowych konkretnych społeczności. Równowaga pomiędzy wymienionymi wartościami jest nie tylko warunkiem tworzenia bezpieczeństwa kulturowego, ale w równej mierze trwałego modelu ich zrównoważonego rozwoju, dla którego jest fundamentalnym warunkiem respektowania jego funkcjonalnych i aksjologicznych wyzwań (Korporowicz, 1989).

Być może to jest właśnie droga do poszukiwania istoty bezpieczeństwa kulturowego, a przynajmniej integralności jego bardzo odmiennych obszarów, powiązanych ze sobą poprzez długie ciągi zależności, często zapośredniczonych i odległych. Zaproponowana macierz w przybliżony sposób pokazuje wszak możliwości kreślenia wektorów tych zależności i uświadamia, jak trudno jest uchwycić jednolitą „istotę” bezpieczeństwa kulturowego niezależnie od zaangażowanych w nie podmiotów oraz kryterium definiowania samego bezpieczeństwa. Jedynym rozwiązaniem o charakterze ponadpartykularnym jest poszukiwanie równowagi wymienionych powyżej wartości wokół relacji wiążących jego głównych „aktorów” w realiach konkretnego środowiska.

Historyczne odniesienia aksjologii bezpieczeństwa

Istotne wątki rozumienia bezpieczeństwa kulturowego niekoniecznie upatrywać należy w ewolucji zainteresowania kulturowymi aspektami problematyki bezpieczeństwa i „zwrotu kulturowego”, który dokonał się w naukach o bezpieczeństwie, ale także w teorii stosunków międzynarodowych końca ubiegłego wieku. Inspiracje, o jakich warto tu mówić, nie wyczerpują się także w głośnych wyzwaniach praktyki społecznej ostatniej dekady spowodowanej niebywałym nasileniem ruchów migracyjnych, kryzysem polityki wielokulturowości i naruszeniem zasad „równowagi kulturowej” wielu europejskich społeczności lokalnych zdominowanych aneksją kulturową grup stanowiących kiedyś mniejszości kulturowe. Mało znane i niewykorzystywane idee bezpiecznego trwania i rozwoju kultur, społeczności i narodów tkwią już w późnym średniowieczu, które niesłusznie uważane jest za okres „ciemnych wieków” i intelektualnego застоju. Współcześnie podejmuje się próbę rewitalizacji dorobku intelektualne-

go tych czasów, a szczególnie wielu ośrodków akademickich, w których położono podwaliny pod koncepcje uważane współcześnie za ważne, także w sferze bezpieczeństwa publicznego, międzynarodowego, ale także bezpieczeństwa kulturowego. Dla wielu z tych koncepcji twórcy tamtych czasów mogliby być autentycznymi autorytetami, a nawet patronami.

Uważna analiza przeobrażeń kulturowych, które miały miejsce od końca XIV wieku w okresie i na terenie tworzenia dynastii Jagiellonów, ujawnia wiele interesujących współcześnie inspiracji, na które wskazują współcześni analitycy kultury europejskiej (Joas i Wiegandt, 2012; Hennel-Brzozowska i Jaromi, 2016; Giddens, 2014). Łatwo je dostrzec, jeśli tylko przełożymy archaiczny język uczonych późnego średniowiecza, którym porozumiewali się w europejskiej wspólnocie języka łacińskiego, przejmując od siebie wzajemnie podstawowe pytania rodzącego się humanizmu (Ożóg, 2004). Wiele innych inspiracji w ujmowaniu podstawowych wartości życia wspólnotowego, kultury symbolicznej życia publicznego, o jakich warto mówić współcześnie, znajdujemy także i później w tzw. wieku złotym polskiej myśli politycznej I Rzeczypospolitej, a więc okresie trwającym przynajmniej do końca wieku XVI (Bernacki, 2011). Myśl ta nie zrywała z zagadnieniami uniwersalnymi, ale lokalizowała je w konkretnych warunkach życia i poszukiwała rozwiązywania centralnych problemów relacji pomiędzy ludźmi, wspólnotami i państwami (Wielgus, 1995). Poszukiwano ładu społecznego, trwałych zasad bezpiecznej egzystencji zarówno narodów, ale także małych grup o własnej tożsamości kulturowej. Co ważne, inspiracje te są znacznie wcześniejsze, niż powszechnie się to przyjmuje, lokując je w myśli Hugo Grocjusza (1583–1645), holenderskiego prawnika, filozofa i dyplomaty uznawanego za pioniera teorii stosunków międzynarodowych i prawa międzynarodowego. Wiele z tych problemów, debatowanych na gruncie tzw. teorii wojny sprawiedliwej, było *de facto* przedmiotem dyskusji dwieście lat wcześniej, co wypomnieć należy zarówno europejskiej, jak polskiej historiografii oraz innym naukom społecznym, tak łatwo odwołującym się dzisiaj do narodowych wymiarów bezpieczeństwa. Tym bardziej że nie były to problemy marginalne, ukryte w środowisku lokalnych społeczności uniwersytetów, a wręcz przeciwnie – dyskutowane przez wiele lat na największym w ówczesnych czasach soborze powszechnym Kościoła katolickiego w Konstancji (1414–1418), jak również wiele lat później i szeroko komentowane w świecie polityki, nauki i religii. Kwestie te w zadziwiająco aktualny sposób podnoszą najistotniejsze pytania, które w wielkiej mierze mieszczą się w problematyce określanej współcześnie bezpieczeństwem kulturowym, prawami kulturowymi czy ładem aksjonor-

matywnym w relacjach międzyludzkich, międzykulturowych i między państwowych. Co istotne, stanowią też twórcze odniesienie do koncepcji rozwoju zrównoważonego społeczeństw wielokulturowych i wielonarodowych, dla których bezpieczeństwo państwa jest ogarniającą je klamrą. To, co w sposób inspirujący przenosi te zagadnienia w obszar studiów nad bezpieczeństwem kulturowym, koncentruje się na kilku znaczących w wyobraźni humanistycznej tamtego i współczesnego czasu wartościach. Są to:

- zainteresowanie tym, co w człowieku niepodzielne, nieodłączne, co wynika z prawa naturalnego jako podstawy jego człowieczeństwa, ale zawsze w pełnym wymiarze różnorodności form jego życia, uznając je 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 i narodów,
- przekonanie o konieczności zainteresowania efektami *mobilności* ludzi, idei i wytworów zarówno pojedynczych osób, jak i zbiorowości,
- gotowość do przekraczania przyzwyczajzeń, partykularyzmów, a nawet własnych wzorów wartościowania w celach o charakterze *transgresyjnym*, a więc przekraczających kody kulturowe przyjęte jedynie w obrębie jednego narodu,
- *wielokulturowość w sferze życia publicznego i jej konsekwencje* w postaci uczenia się różnorodności kulturowej oraz nowych umiejętności w praktyce interakcji kulturowych, a więc kompetencji międzykulturowych jako istotnego czynnika bezpieczeństwa,
- otwarcie na wartości równości, wolności i braterstwa w wielu praktycznych sferach życia wspólnotowego, jak np. w sferze kultury akademickiej, życia publicznego czy też w sferze funkcjonowania państwa jako dobra wspólnego,
- *tolerancja religijna* i otwarcie na mniejszości kulturowe, których relacje muszą być przedmiotem zainteresowania badaczy, praktyków, edukatorów oraz twórców polityki kulturowej,
- *dopełnianie* unikalnego, lokalnego i uniwersalnego spojrzenia na problematykę dziedzictwa kulturowego oraz jej znaczenia w rozwoju wspólnot ludzkich i ich instytucji,
- odkrywanie kreatywnego potencjału synergii kulturowych i *otworzenia przestrzeni symbolicznej kultur narodowych*.

Przykładem intelektualnej realizacji wszystkich wymienionych wyżej wartości jest wielowątkowa myśl przywołanego już Pawła Włodkowica (1370–

–1436). Ten wybitny myśliciel znacząco rozwinął koncepcję prawa narodów, zbudował wybiegającą poza swoją epokę aksjologię relacji narodów oraz wiele mniejszych grup (Ehrlich, 1968; Wesołowska, 2001). Powstała tym samym prekursorska koncepcja praw kulturowych, tak indywidualnych, jak i wspólnotowych, podmiotów relacji międzykulturowych. Włodkowiec dobrze rozumiał, że brak przygotowania i umiejętności w sferze interakcji kulturowych może rodzić wielkie zagrożenia ładu społecznego. Trzeba bowiem sobie uświadomić, iż różnicujące się wewnętrznie społeczeństwa nie tworzą jednolitych, homogenicznych wspólnot narodowych, a wręcz przeciwnie – struktury wielonarodowe, które są wszak w stanie tworzyć wspólne państwo, Rzeczpospolitą narodów, pod warunkiem otwarcia i respektowania siebie wzajemnie jako wartości. Aksjologia ta cechuje się kilkoma istotnymi historycznie i współcześnie cechami, jak:

- oparciem na godności osoby i **godności wspólnot** jako nieredukowalnej wartości w rozumieniu praw i bezpieczeństwa kulturowego człowieka,
- **przeniesieniem zasady** poszanowania godności osoby i wspólnot na pojmowanie relacji między narodami i kulturami (Wielgus, 1996),
- pionierskim nakreśleniem podstaw myślenia o „**prawach kulturowych**” jako aspekcie praw człowieka w wymiarze wspólnotowym i międzywspólnotowym (Korporowicz, 2015),
- zaawansowaniem znanej już teorii wojny sprawiedliwej, która w wieloraki sposób inspirować może współczesne koncepcje „**bezpieczeństwa kulturowego**” jako aksjologii prawa do obrony, istnienia i rozwoju wspólnot kulturowych na warunkach analogicznych do „prawa narodów”.

Współczesne procesy dywersyfikacji kulturowej wymusiły niemal zainteresowanie relacjami wspólnot kulturowych o różnym potencjale sprawczości, zasięgu i siły oddziaływania (Rekłajtis, Wiśniewski i Zdanowski, 2010). Wiele problemów współczesnych nie odbiega jednak od zasadniczych dylematów, szczególnie etycznych, jakie charakteryzowały relacje pomiędzy państwami i wspólnotami historycznymi, które istotne były dla ich bezpieczeństwa. Być może dlatego wiele kwestii podejmowanych w teoriach wojny sprawiedliwej zostaje dzisiaj podejmowanych na nowo, choć w innych realiach cywilizacyjnych, we współczesnym świecie wojen hybrydowych, mniej lub bardziej ukrytej, ale intencjonalnej dezintegracji i dekompozycji dominujących wzorów kultury (Walzer, 2010). Koncepcje Pawła Włodkowica wsparła na myśli innego wybitnego uczonego, jakim był Stanisław ze Skabimierza (1365–1431), oraz pozostałych przedstawicieli środowiska Akademii Krakowskiej, wykazują

bardzo niezwykle wprost integralność rozumienia przestrzeni aksjologicznej, w której poruszają się człowiek, wspólnota i państwo, nie redukując ani ich specyfiki, ani zagrożeń. Warto uświadomić sobie, iż były to czasy największej siły i potencjału rozwojowego Rzeczypospolitej w całej jej historii. Fakt ten ukazuje, jak charakter praw, na których opiera się system społeczny, wyznacza poziom jego bezpieczeństwa, nie tyle skala kulturowej różnorodności, ile zasada jej istnienia. Te właśnie czynniki określają bezpieczeństwo kulturowe każdego z uczestników skutecznie zintegrowanego społeczeństwa.

Równowaga praw kulturowych

Już w latach 60. ubiegłego wieku jeden z najwybitniejszych socjologów polskich, Stanisław Ossowski, pisał, iż to nie poziom zaawansowania technologii wyznacza poziom kultury współzycia i ładu społecznego konkretnej społeczności, a z pewnością dotyczy to także bytu państwowego i poziomu jego bezpieczeństwa (Ossowski, 2000). Nie wyznacza go zaawansowanie technologii monitoringu, umiejętność inwigilacji środowisk przestępczych i informatyczne bezpieczeństwo w cyberprzestrzeni, choć o to także warto dzisiaj zabiegać. Rezultatem zainteresowań sposobami tworzenia, czy też nawet realnego wpływu na standardy bezpieczeństwa kulturowego w coraz bardziej różnorodnym, ale i współzależnym świecie, są koncepcje tzw. praw kulturowych. Procesy globalizacji systematycznie generują dywersyfikację kulturową społeczeństw współczesnych, powodując powstawanie nowych grup, które wymykają się klasyfikacji etnicznej, tworząc wszak wyraziste wspólnoty o własnej tożsamości, potrzebach i symbolice. Nie są to grupy narodowe, etniczne, a nawet klanowe, gdyż pojawiają się i giną w sposób względnie szybki, konstytuują się zgodnie z partykularnymi zasadami integracji, ale są istotnymi „graczami” na horyzoncie zjawisk politycznych, środowiskowych czy religijnych obok istniejących już grup narodowych. Przyjmują status grup kulturowych i wchodzą w istotne interakcje z pozostałymi, jak również systemem instytucji i praw publicznych. Część z nich pojawiła się jako efekt ruchów migracyjnych i krzyżowania się kultur osiadłych na konkretnym terytorium, często są to grupy mniejszości etnicznej na terenach pogranicznych (Nikitorowicz, 2012), choć współcześnie grupy te, szczególnie uchodźców, lokalizują się w różnych miejscach konkretnego terytorium państwowego. Nie można także zapominać o grupach powstających poprzez aktywność w przestrzeni wirtualnej, których oddziaływanie na rzeczywistość społeczną może być bardzo duża, czego przejawem są liczne społeczności portalowe o uznanej realności istnienia,

wpływu oraz funkcji w organizacji interakcji społecznych jako ważkiego pola wyznaczającego stan, ale i dynamikę zmian bezpieczeństwa państwa oraz bezpieczeństwa kulturowego jego głównych podmiotów. Praktycznie nie istnieje współcześnie państwo jednonarodowe, a idee typu: „jedno państwo, jeden naród” mają dzisiaj charakter historyczny. Generowało ono sytuację zagrożenia kulturowego dla wielu jego podmiotów, niezależnie od uprawomocnienia centralnej pozycji narodu dominującego jako suwerena. Siła i akceptacja tej suwerenności zależą w znacznej mierze od promowanej zasady integracji, umiejętności zagospodarowania kapitału kulturowego społeczeństwa, które zawsze wykazywać się będzie mniejszym lub większym stopniem etnicznego i kulturowego zróżnicowania. Dlatego dla kwestii bezpieczeństwa państwa, ale także bezpieczeństwa kulturowego, odróżnienie kategorii państwa, narodu i społeczeństwa ma charakter fundamentalny. Brak widzenia tej różnicy powodować może daleko idące napięcia wynikające z zaniku kompetencji interakcyjnych poszczególnych osób, grup i organizacji, zaniku kompetencji międzykulturowych. To one stanowią dzisiaj jedną ze strategicznych umiejętności współistnienia w środowisku wielokulturowym. Edukacja międzykulturowa dla bezpieczeństwa państwa i bezpieczeństwa kulturowego jego podmiotów stanowić musi ważny jego atrybut i nie może być oskarżana o swoisty rodzaj wynarodowiania czy też rozmywania tożsamości kulturowej poszczególnych jego grup. Wprost przeciwnie, brak kompetencji międzykulturowych prowadzi do zagrożenia bezpieczeństwa interakcyjnego i nie sprzyja wypracowaniu równowagi umiejętności komunikacyjnych czy też równowagi aksjologicznej jaką wypracowali kiedyś Jagiellonowie pomimo wielu jej komplikacji i trudności w praktycznej realizacji. Umiejętności komunikacyjne nie redukują bowiem, a wspierają świadomość rdzennych wartości każdej grupy, które nie muszą być ukrywane i degradowane, z drugiej strony nie stają się przyczyną agresywnej repulsji i neurotycznej obrony, jaką znamy z wielu desperackich ruchów kulturowej samoobrony grup zmarginalizowanych.

Grupy kulturowe tworzą się współcześnie w wyniku procesów globalizacji, mobilności społecznej, deterytorializacji, dekompozycji strukturalnej społeczności tradycyjnych, czy w końcu wirtualizacji kultur narodowych (Korporowicz i Jaskuła, 2014). 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 równie nowej przestrzeni kulturowej (Poster, 2006; Murthy, 2008), mentalnej infrastruktury bezpieczeństwa kulturowego.

Jedną z najbardziej usystematyzowanych, rozwiniętych i wypracowanych w szerokim międzynarodowym gronie ekspertów jest propozycja praw kulturowych wypracowana i opublikowana w 2007 roku, zwana „Deklaracją Grupy z Fribourga” (Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2007). 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.
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 nie istnieją poza respektowaniem ich wymiaru kulturowego.
6. Szacunek dla praw kulturowych oraz prawa do różnorodności kulturowej są 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 współpracy (Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2007, ss. 3–4).

Trzeba wyraźnie podkreślić, iż zasadniczo personalistyczny charakter Deklaracji w sposób jednoznacznie wyraźny traktuje o dwóch rodzajach podmiotów zwanych „aktorami” (cultural actors) rzeczywistości kulturowej, co w sposób szczególnie odbija się w przyjętej definicji kultury (Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2007, s. 5)³. Dlatego zwrot *Everyone, alone or in com-*

³ *The term “culture” covers those values, beliefs, convictions, languages, knowledge and the arts, traditions, institutions and ways of life through which a person or a group expresses their humanity and the meaning they give to their existence and to their development”.*

munity with others... w niczym nie eliminuje istotnego przywołania wspólnoty kulturowej (cultural community) jako podmiotu, który aspiruje do praw kulturowych i wszystkich wynikających stąd konsekwencji⁴.

Autorzy Deklaracji Praw Kulturowych wykazują się jednak typowym dla współczesnych nauk społecznych ahistoryzmem, nie korzystając z ogromnego ich dorobku, który powstał na przestrzeni wielu wieków i nie zasługuje na zapomnienie. Nie odwołują się więc nigdzie do pojęcia prawa narodów, a tym bardziej do pionierskich prac Pawła Włodkowica, powstałych prawie dokładnie 600 lat temu, choć przyznają w swoich objaśnieniach i komentarzach w niepublikowanej korespondencji naukowej, iż było to niedopatrzeniem. Włodkowicz 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 na poziomie stanowienia prawa, ale także wydawania wyroków sądowych. Z powodzeniem można więc uznać, iż koncepcje te stanowią aksjologiczne i teoretyczne rodowody nie tylko praw kulturowych, ale także bezpieczeństwa kulturowego. Opisując jagiellońskie idee budowania stosunków nie tylko pomiędzy państwami, ale także wspólnotami kulturowymi i narodowymi, miały się one opierać na następujących zasadach, używając języka współczesnych nauk o kulturze (Świeżawski, 1987):

- rozpoznanie wartości rdzennych poszczególnych kultur,
- rozpoznanie i respektowanie w stosunku do dziedzictwa kulturowego jako „kapitału symbolicznego” konkretnych wspólnot,
- przyjęcie postawy „gotowości interakcyjnej”, tak 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 między wspólnotami,
- zdolność do działań transgresyjnych,
- preferowanie postaw prospektywnych.

Uważna analiza tak projektowanych relacji odsłania wartości, które mają one realizować. Warto uczynić je ważnym odniesieniem refleksji i koncepcji bezpieczeństwa kulturowego ukierunkowanych na jego rozumiejące odczyta-

⁴ “Cultural community” denotes a group of persons who share references that constitute a common cultural identity that they intend to preserve and develop. Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2007, p. 5.

nie zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym. 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 konceptualne w obszarze komunikacji, dialogu międzykulturowego, kultury bezpieczeństwa, ale szczególnie bezpieczeństwa kulturowego (Znaniński, 1988, 2011).

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 kulturowych poszczególnych grup (Hałas, 2001). Przedrostek „inter” odwołuje do takich wartości, jak *wzajemność*, *wymiana* i *współzależność*, przyrostek „akcji” wskazuje na *podmiotowość*, *sprawczość* i *intencjonalność* (Archer, 2013; Stróżewski, 1981). W praktyce relacji międzykulturowych wartości te nie zawsze są respektowane, dlatego znikają z pola widzenia zredukowanych aksjologicznie, ale i epistemologicznie analiz, które bezwzględnie przywołać trzeba z perspektywy bezpieczeństwa kulturowego, stawiając także problem ***bezpieczeństwa międzykulturowego***.

Studia w zakresie bezpieczeństwa międzykulturowego, wypracować muszą sposób postrzegania z jednej strony rozwiniętych i otwierających z drugiej strony ograniczających i degradujących form interakcji kulturowych (Banaś, 2009). Istota wartości jagiellońskich, jako inspiracji w tworzeniu zrównoważonego modelu praw kulturowych; jako warunku bezpieczeństwa kulturowego wymaga środowiska i działań wspierających realizację wszystkich wymienionych powyżej atrybutów komunikacji, które są jednocześnie podstawą ochrony i rozwoju każdej z kultur oraz ich aksjologicznej równowagi. Z tego też powodu uznać można, iż kultury, religie czy też partykularne ich odłamy, które nie wyrażają akceptacji „dekalogu kulturowego bezpieczeństwa”, stanowią naruszenie równowagi kulturowej w konkretnej sytuacji, w której znalazła się społeczność międzypaństwowa, oraz wspólnota narodów, nie tylko zresztą współczesnej Europy. W tym także kontekście możemy adekwatnie i w zgodzie z tradycją nauk społecznych mówić o bezpieczeństwie poszczególnych narodów, które mają prawo do obrony swoich wartości rdzennych, tożsamości powstałych na bazie więzi i dziedzictwa kulturowego jako wartości samoistnych, nienarzucanych wszak innym grupom i niepodporządkowujących sobie wartości innych narodów. Ustanowienie stabilnych i respektujących wzajemne prawa zasad, które nie wykluczają wzajemnego uczenia się i dobrowolnego przenikania, stanowi ważny kom-

ponent bezpieczeństwa kulturowego jako wartości nadrzędnej, *dobra wspólnego*. Zasada integracji, a nie asymilacji, szczególnie wymuszonej, od dawna odkryta jest w długiej historii relacji międzykulturowych różnych regionów świata i niejednokrotnie była przyczyną rzeczywistej siły wspólnot ludzkich, w tym wspólnot narodowych, wybierających podobny kierunek rozwoju. Współczesna konceptualizacja tych zasad, które bezpośrednio wyznaczają sposoby rozumienia bezpieczeństwa państwa, praw kulturowych i bezpieczeństwa kulturowego każdego typu społeczności, nie może ich rozmydlać, zaciemniać, lub wręcz im zaprzeczać.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań przyjąć można ogólną koncepcję wyznaczającą granice praw kulturowych zgodną z aksjologią relacji międzykulturowych i bezpieczeństwa międzykulturowego, która bazuje na myśli Pawła Włodkowica.

Po pierwsze: Prawa kulturowe konkretnej grupy kończą się, jeśli naruszają analogiczne prawa innych grup, szczególnie prawo do obrony ich godności, tożsamości i wartości traktowanych jako rdzenne. Dotyczy to w równym stopniu praw kulturowych mniejszości, jak i praw kulturowych większości etnicznych i narodowych w konkretnej przestrzeni ich interakcji.

Po drugie: Prawa kulturowe nie mogą chronić poszczególnych społeczności, czy też konkretnych działań, jeśli prowadzą one do zamiany ogólnoludzkich, ponadpartykularnych systemów wartości partykularnymi, zmiennymi, egocentrycznymi i kontekstualnymi systemami potrzeb. Zamiana taka ogranicza budowanie mostów ponad szczegółowymi uwarunkowaniami życia odrębnych grupy, realizujących jedynie własne, funkcjonalne dla nich cele, szczególnie te, które wchodzą w otwarty konflikt z celami innych grup i wykluczają możliwości ich moderowania.

Po trzecie: Prawa kulturowe tracą swoją moc, jeśli alienują grupę stanowiącą ich podmiot ze wspólnoty grup, w których pozostaje, i w relacjach z nimi, co osłabia zarówno własną, jak i wspólnotową możliwość rozwoju pojętego jako aktualizację czegoś więcej niż sumy celów partykularnych.

Interakcyjne spojrzenie na prawa kulturowe pokazuje nową jakość oraz nową, do pewnego stopnia autonomiczną rzeczywistość relacji międzykulturowych, która nie tyle jest ubocznym efektem konkretnych rzeczywistości kulturowych każdej grupy, ale w istotny sposób stwarza nową realność i środowisko ich istnienia, a więc nowe wyzwanie bezpieczeństwa międzykulturowego jako ważnego współcześnie czynnika w stosunkach między różnymi podmiotami wymienionymi w przedstawionej powyżej macierzy. Realność tę, jak i wymienione powyżej zasady bezpieczeństwa kulturowego uwzględnić

musi problematyka podejmowana w obszarze nazywanym „bezpieczeństwem narodowym”, jeśli nie ma ono zredukować wyzwań i pytań stawianych nam przez współczesną rzeczywistość.

Zakończenie

Niespotykane w historii ludzkości nasilenie ruchów migracyjnych, technologiczna rewolucja mobilności treści kultury i eskalacja zjawisk wielokulturowości w każdej dziedzinie życia społecznego, którą obserwujemy od kilkudziesięciu lat, spowodowała naruszenie trwałości wielu kultur, czasami ich otwarte zderzenia, i tym samym wygenerowała problem bezpieczeństwa kulturowego na wielu jego poziomach i obszarach. Wraz z wyzwaniem praktycznym pojawiło się równie silne wyzwanie teoretyczne, które mobilizuje nie tylko nauki o bezpieczeństwie, ale także wiele innych nauk, zmuszając je do interdyscyplinarnej współpracy oraz istotnego przewartościowania dominujących często paradygmatów, metodologii, ale także wyobraźni społecznej, która towarzyszy ich realnym zastosowaniom, etycznym problemom, używanej przez nie konceptualizacji i nadrzędnym wartościom ich rozwoju. Obecny poziom refleksji i rozumienia podejmowanych zagadnień ciągle pozostaje niezadawalający pomimo wielu istotnych dokonań i ogromnej redefinicji swoich tożsamości. Zasadniczy przedmiot analizy, jaki podejmuje niniejszy tekst, wskazuje na konieczność większej jeszcze współpracy przedstawicieli nauk o bezpieczeństwie, nauk społecznych i humanistycznych, aby używane w nich pojęcia nie miały zbyt rozbieżnych, często partykularnie tworzonych znaczeń.

Problem bezpieczeństwa kulturowego wyraźnie ukazuje złożoność, dynamikę i wielką różnorodność zagrożeń wspólnot kulturowych i tworzonych przez nie kultur w dynamice transformacji współczesnych społeczeństw i ich narastającej dywersyfikacji wewnętrznej. Przywołana koncepcja „praw narodów” rozwijana przez jednego z najwybitniejszych polskich myślicieli okresu jagiellońskiego, jakim był Paweł Włodkowic, która może być traktowana jako rodowód współczesnych koncepcji praw kulturowych, daje nam wiele inspiracji w porządkowaniu, a przede wszystkim właściwym rozumieniu zasad bezpieczeństwa kulturowego, które zbieżne są z zasadami współcześnie rozumianego rozwoju zrównoważonego. Zasady te zarówno chronią, jak i ograniczają nadmierny i wyalienowany sposób rozumienia praw kulturowych, które rozwój ten poddają daleko idącemu zahamowaniu, albo wręcz destrukcji.

Wyalienowanie praw kulturowych może mieć miejsce na skutek zderzenia

niewspółmiernych skal i typów wartości. Wspomniana równowaga w aksjologicznym usytuowaniu i egzekwowaniu praw kulturowych unikać bowiem musi zarówno redukcji faktycznego zróżnicowania rzeczywistości kulturowej, która jest wynikiem dziedzictwa i aktywnej obecności wielu narodów znajdujących swój dom pod wspólnym dachem organizmu państwowego, jak i unikać łamania porządku aksjonarmatywnego wspólnot kulturowych i państwowych przez dewiacyjne praktyki osób i grup odrzucających ten porządek, tak jak to się dzieje w przypadku grup i ideologii terrorystycznych. Obrona tego porządku jest dzisiaj jednym z podstawowych zadań wszystkich działań na rzecz kulturowego bezpieczeństwa Europy, a odkrycie metody zapewniającej równowagę kulturową wielu uczestników szerszej społeczności, a więc bezpieczeństwa międzykulturowego, może być bezcennym darem na wszystkich kontynentach świata.

Bibliografia

- Archer, M.S. 2013. *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Banaś, M. 2009. Meankieli – most łączący dwa brzegi. Współcześni Tornealdzyczycy w dialogu międzykulturowym. W: Paleczny, T. i Banaś, M. red. Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji. Kraków: UJ, ss. 241–253.
- Bernacki, W. 2011. *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Bock-Cote, M. 2017. *Multikulturalizm jako religia polityczna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Buzan, B. and Hansen L. eds. 2009. *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge: University Press.
- Cieślarczyk, M. 2011. *Kultura bezpieczeństwa i obronności*. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego.
- Cultural Rights, Fribourg Declaration. 2007. www.unifr.ch/iiedh (23.09.2018).
- Czaja, J. 2004. Bezpieczeństwo kulturowe. Aspekty pojęciowe. *Państwo i Społeczeństwo*. 3, ss. 5–24.
- Durkheim, E. 2000. *Zasady metody socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Dyczewski, L. 1996. Naród podmiotem kultury. W: Dyczewski, L. red. *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*. Lublin: KUL, ss. 11–38.
- Ehrlich, L. 1968. *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*. Warszawa: PAX.
- Giddens, A. 2002. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce*

- późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Giddens, A. 2009. *Europa w epoce globalizacji*. Warszawa: PWN.
- Giddens, A. 2014. *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*. Warszawa: PWN.
- Hałas, E. 2001. *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hennel-Brzozowska, A. i Jaromi, S. red. 2016. *Losy nadziei Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe Fides et Ratio, Wydawnictwo „Scriptum”.
- Hołyst, B. 2013. *Zagrożenia ładu społecznego*. Warszawa: PWN.
- Jaskuła, S. 2011. Informacyjna przestrzeń tożsamości. W: Szulich-Kałuża, J., Dyczewski, L. i Szwed, R. red. *Tożsamość i komunikacja*. Lublin: KUL, ss. 11–21
- Jaskuła, S. 2017. Bezpieczeństwo kulturowe w świecie hybrydalnym. W: Kośmider, T. i Kitler, W. red. *Granice tożsamości nauk o bezpieczeństwie. Perspektywa materialna i formalna*. Warszawa: Difin, ss. 202–218.
- Joas, H. i Wiegandt, K. red. 2012. *Kulturowe wartości Europy*. Warszawa: IFiS PAN.
- Korporowicz, L. 1989. Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza. *Studia Socjologiczne*. 3, ss. 109–132.
- Korporowicz, L. 2011. *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*. Kraków: UJ.
- Korporowicz, L. 2015. Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych. *Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*. VII, vol. 2, ss. 18–35.
- Korporowicz, L. 2016. Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury. *Roczniki Kulturoznawcze*. 7, ss. 5–30.
- Korporowicz, L. i Jaskuła, S. 2014. Kultury narodowe w procesie wirtualizacji. *Politeja*. 31 (1), ss. 7–31.
- Korporowicz, L. i Plichta, P. red. 2016. *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*. Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Korporowicz, L., Jaskuła, S., Stefanowicz, M. i Plichta, P. red. 2017. *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Łucyszyn, J. 2014. *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Mamzer, H. 2008. *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Poznań: UAM.
- Michałowska, G. 1997. Bezpieczeństwo kulturowe w warunkach globalizacji procesów społecznych. W: Bobrow, D.B., Haliżak, E. i Zięba, R. red.

- Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe u schyłku XX w.* Warszawa: UW, ss. 132–147.
- Murthy, D. 2008. Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research. *Sociology*. **42** (5), pp. 837–855.
- Nikitorowicz, J. 2009. *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: WAIp.
- Nikitorowicz, J. 2012. Problemy poszukiwania tożsamości w zmiennej i dynamicznej przestrzeni wielokulturowości. *Politeja*. **20** (2), ss. 61–75.
- Ossowski, S. 2000. Ku nowej kulturze. W: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN, ss. 167–188.
- Ozóg, K. 1995. *Intelektualiści w służbie Królestwa Polskiego w latach 1306–1382*. Kraków: UJ.
- Ozóg, K. 2004. *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)*. Kraków: PAU.
- Palczyński, T. 2016. Transgression as a Result of Cultural Context. *Politeja*. **44**, ss. 231–250.
- Piwowarski, J. 2016. *Transdyscyplinarna istota kultury bezpieczeństwa narodowego*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Poster, M. 2006. *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*. London: Durham.
- Reklajtis, E., Wiśniewski, R. i Zdanowski J. red. 2010. *Jedność i różnorodność. Kultura vs kultury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA – JR.
- Schutz, A. 2008. *O wielości światów*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Smolicz, J. 1999. *Współkultura Australii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stone, M. 2009. Security According to Bazan. *A Comprehensive Security Analysis. Security Discussion. Papers Series*. **1** (09), pp. 1–11.
- Stróżewski, W. 1981. *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Szlachta, B. 2016. Problems of Cultural Rights. *Politeja*. **44**, ss. 7–16.
- Świeżawski, S. 1987. *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*. Kraków: Znak.
- Walzer, M. 2010. *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*. Warszawa: PWN.
- Wesołowska, A. 2001. *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*. Płock: Wyższa Szkoła im. Pawła Włodkowica.
- Wielgus, S. 1995. *Z badań nad średniowieczem*. Lublin: KUL.
- Wielgus, S. 1996. Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy. *Człowiek w Kulturze*. **8**, ss. 23–58.

Znaniński, F. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa: PWN.

Znaniński, F. 2011. *Relacje społeczne i role społeczne*. Warszawa: PWN.

Cultural security in sustainable development

Abstract: The main goal of the article is to sketch ontological, functional and axiological differences of various security entities, and thus a wide scope of its definitions, which must respect at least two complementary criteria, it means: to whom and how it applies. An important task of the text is also to explain the causes of interest in the issues of cultural security in the increasingly multicultural, hybrid and fluid world of social transformations of the post-global era. These processes do not lead to cultural unification of communities and nations, quite the contrary – to multidimensional diversification. In the analysis of attributes, phenomena and challenges of cultural security it is worth to recall forgotten tradition of the Polish school of international law from the beginning of the 15th century, based on the concept of the “rights of nations” (*ius gentium*) developed by Paweł Włodkowic, Rector of the Krakow Academy and one of the most prominent thinkers of Polish social thought in the multicultural era of the Polish-Lithuanian Commonwealth of the Jagiellonian community. The concepts created at that time may be an inspiration not only for defining but also for understanding the cultural security concept, its axiology distinguished from the security culture and for building intercultural perspective of a balanced model of relationships between people, groups and organizations in the communication and cultural space of the modern world, defining also the role of academic reflection, intercultural education and axiology of sustainable development.

Keywords: cultural security, multiculturalism, subject of security, intercultural relations, sustainable development, cultural rights

Translated by Leszek Korporowicz