

Jacek Jan Pawlik¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Niezgodność pojmowania kultury w projekcie międzykulturowości z nauczaniem Kościoła

[Incompatibility of the Concept of Culture Used in the Project of Interculturality with the Teaching of the Church]

Streszczenie: Autor koncentruje się na pojęciu kultury w nauczaniu Kościoła oraz w projekcie międzykulturowości. Różnica tych dyskursów zasadza się głównie w pojmowaniu wartości. Przyjęcie prawdy absolutnej z perspektywy religijnej przeciwstawia się relatywizacji normy w projekcie międzykulturowości. Choć oba podejścia są zgodne co do potrzeby harmonijnego życia w społeczeństwie wielokulturowym, to proponowane sposoby realizacji tego zadania różnią się zasadniczo. Jan Paweł II wzywa do tworzenia opartej na ideałach „cywilizacji miłości”, projekt zaś międzykulturowy, do budowania społeczeństwa na zasadach konsekwencjalizmu.

Summary: The article focuses on the concept of culture in the teaching of the Church and of the project of interculturality. The difference between these discourses lies mainly in the understanding of values. Adopting absolute truth from a religious perspective opposes the relativization of the norm in the intercultural project. Although both approaches are compatible with the need for a harmonious life in a multicultural society, the proposed ways of implementing this task differ fundamentally. John Paul II calls for the creation of a „civilization of love” based on the ideals, and an intercultural project, for building a society on the basis of consequentialism.

Słowa kluczowe: koncepcja kultury; Jan Paweł II; wielokulturowość; międzykulturowość; transkulturowość; wartości kulturowe.

Keywords: concept of culture; John Paul II; multiculturalism; interculturality; trans-culturalism; cultural values.

¹ Jacek Jan Pawlik, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, jacek.pawlik@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2142-9976>.

Pojęcie kultury, funkcjonujące w naukach humanistycznych od ponad trzystu lat, sprawia niemało kłopotów. Jego zakres i treść ulegają częstym zmianom wraz z powstawaniem nowych teorii i kształtowaniem przeróżnych tendencji i zwrotów. Z początkiem lat pięćdziesiątych XX w. Alfred L. Kroeber i Clyde Kluckhohn pokusili się o przeliczenie definicji kultury i naliczyli ich kilkaset. Dziś nikt nie odważy się na podobny wyczyn. Okazuje się, że słowo „kultura” może przybierać różne znaczenia i choć w języku potocznym nie stwarza problemów zrozumienia, w nauce spędza sen z powiek niejednemu specjalście.

Słowem „kultura” posługują się nie tylko naukowcy, politycy i animatorzy, ale również przywódcy religijni. W artykule tym ograniczono się tylko do dwóch zakresów występowania tego pojęcia. Pierwszy z nich to dyskurs papieża Jana Pawła II jako głowy Kościoła katolickiego, drugi obejmuje koncepcję międzykulturowości lansowaną jako rozwiązanie impasu, który stwarza różnorodność kulturowa. Czy oba dyskursy posługują się podobnym lub tym samym pojęciem kultury? Jak rozkładane są akcenty przy wskazywaniu na znaczenie kultury dla wspólnego życia? Jaka wartość przypisuje się poszczególnym formom kulturowym? Jaki stosunek mają te dyskursy do kultur zamkniętych i otwartych? Jakie znaczenie ma uniwersalizm i partykularyzm w ocenie kultury?

1. Rozumienie kultury w nauczaniu Kościoła

Już na początku tych rozważań wyłaniają się dwa podejścia do kultury. Filozofia klasyczna, odwołująca się do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, podkreśla prymat bytu nad działaniem, dlatego w ramach tego nurtu kulturę uznaje się za rezultat aktywności człowieka. Podejście to przeciwstawia się filozofii dialektyczno-procesualnej reprezentowanej np. przez Heraklita, Georga W.F. Hegla czy Alfreda N. Whiteheada, która uznaje priorytet działania nad bytem i przyjmuje, że kultura stwarza człowieka. Filozofia klasyczna nie tylko traktuje kulturę jako dzieło człowieka przyczyniające się do jego dobra, ale też ujmuje ją jako działanie twórcze. Człowiek jest rozumnym twórcą nowych form bytu, a więc również kultury. Aktualizacja pełnego człowieczeństwa dokonuje się właśnie przez kulturę.

Słowo „kultura” może być rozumiane w dwóch wymiarach. W ujęciu klasycznym lub humanistycznym, chodzi o właściwości człowieka, osoby kulturalnej, która nabyła ją przez wychowanie i posiada jako określony zespół cech osobistych. Ujęcie to zawiera aspekt normatywny. Drugi wymiar o charakterze antropologicznym pojmuje kulturę jako świadomość zbiorową i style życia charakterystyczne dla danej grupy społecznej. W tym

wymiarze kulturę traktuje się opisowo, jako daną sytuację, która się zdarza (Carrier H., 1990, s. 19–20).

Pierwszy z tych wymiarów znany był już w starożytności, na co wskazuje etymologia słowa „cultura” pochodzącego od czasownika *colere* = uprawiać. Podstawową więc ideą związaną z kulturą byłoby przekształcanie naturalnego stanu zjawisk na inny. Marcus Tullius Cicero nazywa filozofię kulturą ducha (*cultura animi*) (Kłoskowska A., 1991, s. 18). Drugi wymiar spopularyzowała współczesna antropologia kulturowa, mająca za prekursora Edwarda B. Tylora, który w dziele *Primitive Culture* z 1871 r. zaproponował następującą definicję kultury: „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje oraz wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Kłoskowska A., 1991, s. 19).

Zagadnienie kultury było ważnym tematem debat Soboru Watykańskiego II, na co zwraca uwagę Hervé Carrier zaznaczając, że słowo „kultura” zostało użyte w dokumentach soborowych aż 91 razy (Carrier H., 1990, s. 26), Sobór godzi dwa wspomniane wymiary kultury. W „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” czytamy:

„Słowem «kultura» w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postępowanie obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich działaniach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, aby służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego.

Wynika z tego, że kultura ludzka z konieczności posiada aspekt historyczny i społeczny a pojęcie kultura przybiera często znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne. W tym sensie mówi się o wielości kultur. Z różnego bowiem sposobu wykorzystania rzeczy, świadczenia pracy i wyrażania siebie, praktykowania religii, kształtowania obyczajów, ustanawiania praw i instytucji prawnych, popierania rozwoju nauk i sztuk, a także kultywowania piękna powstaje różnorodność form życia i kształtów, w które harmonijnie łączą się wartości życiowe. W ten sposób z przekazywanych tradycją instytucji tworzy się dziedzictwo właściwe każdej społeczności ludzkiej. Tak również powstaje określone środowisko historyczne, w które włączony jest człowiek każdego narodu lub wieku i z którego czerpie wartości pozwalające mu doskonalić kulturę ludzką i obywatelską” (Sobór Watykański II, 2002, s. 570).

Łącząc dwa wspomniane wymiary definicja soborowa przyjmuje jednolitą wizję kultury, która, unikając dualizmu między kulturą

materialną a duchową, łączy w zharmonizowaną całość różnorodne aspekty ludzkiego istnienia. Przywołajmy tu słowa kardynała Paula Pouparda, ówczesnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Kultury:

„Kultura jest ukonstytuowana z tych wszystkich modalności, przez które człowiek wysubtelnia i rozwija liczne zdolności ducha i ciała (wymiar psychosomatyczny), staje się zdolny do podporządkowania kosmosu przez wiedzę i pracę (wymiar kosmiczno-materialny), czyni bardziej ludzkim życie społeczne [...] dzięki rozwojowi obyczajów i instytucji (wymiar społeczny, etyczny i prawny), a w końcu przekłada, komunikuje i zachowuje w dziełach na przestrzeni dziejów wielkie doświadczenia duchowe i wiekopomne aspiracje człowieka (wymiar historyczny i aksjologiczny)” (Poupard P., 1989, s. 12).

Papież Jan Paweł II w swoich oficjalnych wystąpieniach wiele razy wskazywał na istotne miejsce kultury w życiu człowieka. 3 czerwca 1979 r., podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, mówił w Gnieźnie: „Kultura jest wyrazem człowieka, pieczęcią jego człowieczeństwa. Nie tylko człowiek ją stwarza, ale on sam, z kolei, jest przez nią stwarzany” (Poupard P., 1989, s. 19). Rok później, 2 czerwca 1980 r., w siedzibie UNESCO w Paryżu, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu, przypominał, że kultura jest właściwym kształtem bytowania człowieka jako takiego, dlatego człowiek nie może obejść się bez kultury. „Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla niej więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania” (Jan Paweł II, 1986, s. 67). Człowiek jest powołany, aby być twórcą kultury w relacji do świata (Poupard P., 1989, s. 33). Kultura jest bowiem specyficzną modalnością istnienia ludzkiego, które uświadamia sobie zarazem swoje wcielone człowieczeństwo oraz transcendentne przeznaczenie (Poupard P., 1989, s. 93).

Jan Paweł II wskazuje na przenikanie się ducha i materii w kulturze. „Z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś »uduchowieniu« materii, o poddaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej »materializacji« ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi wytworów zdają się w dziełach kultury być równie pierwotne i równie odwieczne” (Jan Paweł II, 1986, s. 69). Kultura różni człowieka od świata pozaludzkiego, jest jednocześnie swoistą nadbudową natury. Człowiek jako osoba tworzy kulturę i sam się przez nią wzbogaca.

A więc dla Jana Pawła II człowiek jest podmiotem i twórcą kultury. Tworząc ją jest jej sprawcą świadomym, wolnym i autonomicznym. Kultura jest dziełem człowieka i tworzona dla człowieka. O kulturze należy myśleć i mówić „przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym

człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów” (Jan Paweł II, 1986, s. 68).

Różnorodność kulturowa jest przedmiotem namysłu Kościoła. Jego stosunek do kultur w rzeczywistości nie przeciwstawia tożsamości chrześcijańskiej wielości sposobów życia. W Przemówieniu na Forum UNESCO w 1980 r. Papież zwracał uwagę, że wielość kultur bierze początek w jedności kultury człowieka. „W wielości człowiek rozwija się nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury” (Jan Paweł II, 1986, s. 67). Podwójne zakorzenienie bytu, religijne i kulturowe, stwarza u chrześcijanina płodne napięcie. Chodzi o integralny wymiar człowieczeństwa w jego pełni, którą objawia nam Słowo Wcielone (Poupard P., 1989, s. 26).

Stosunek człowieka do wielości kultur jest jednoznaczny. „Kościół czuje się swobodnie w każdej kulturze, ale żadną z nich nie uważa ekskluzywnie za swoją. Każda kultura jest ambiwalentna, ma w sobie dobro i zło” (Poupard P., 1989, s. 41). „Kościół odnosi się z największym szacunkiem do wszystkich kultur w całym ich bogactwie i różnorodności, ale jednocześnie zachowuje wobec nich pełną wolność krytycznej oceny i wzywa je do przekraczania siebie” (Carrier H., 1990, s. 33).

5 października 1995 r., na forum Pięćdziesiątej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, Jan Paweł II wypowiedział następujące słowa: „Różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka. Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka. [...] Nasz szacunek dla kultury innych jest więc zakorzeniony w szacunku dla podejmowanych przez każdą wspólnotę prób znalezienia odpowiedzi na zagadnienie ludzkiego życia” (Wojtyła K., 2009, s. 509-510).

Paul Poupard przypomina słowa Papieża wypowiedziane w Salvador de Bahia 7 lipca 1980 r.: „Kultura każdego ludu jest święta i godna szacunku” (Poupard P., 1989, s. 19). Kościół nie idealizuje żadnej kultury, ale podkreśla jedność w różnorodności, tzn. przyjmując wielość historycznych kultur łączy je na płaszczyźnie człowieczeństwa, w kulturze stanowiącej istotę bytu ludzkiego. Stąd, z punktu widzenia Kościoła i myśli Jana Pawła II, wielokulturowość znajduje wypełnienie w człowieku, w pełnym i zasadniczym humanizmie. Kościół nie kładzie nacisku na refleksję na temat wielokulturowości jako spotkania między przedstawicielami różnych kultur, ani na temat różnic kulturowych, które mogłyby stanowić problem, ponieważ wszystkich łączy Kultura pisana przez duże „K”. Rzeczywistość ludzka jest jednak bardziej prozaiczna i coraz liczniejsze przykłady konieczności współżycia przedstawicieli różnych kultur, co rodzi też konflikty, tym

samym skłaniając do całkiem przyziemnej refleksji zawartej w pytaniach: jak żyć, jak ułożyć wspólne życie, jakie przyjąć podstawy działania?

2. Pluralizm kulturowy a projekt międzykulturowości

Koncepcje wielokulturowości podejmują problem wspólnego życia różnych kultur wewnątrz tej samej wspólnoty państwowej. Problem ten jest aż nadto aktualny. Globalizacja gospodarki, intensyfikacja komunikacji oraz tworzenie się dynamicznych sieci społecznych wpływają na kształt ludzkich grup i modyfikują relacje między jednostkami. Trzeba zmierzyć się z różnorodnością kulturową żyjąc w społeczeństwie coraz bardziej wielokulturowym.

Wielokulturowość może odnosić się do: 1) demograficznego opisu społeczeństwa; 2) kulturowej odmienności wyrażającej się przez obchody partykularnych świąt, egzotyczną kuchnię, ludowe stroje itd.; 3) wizji definiującej, jak powinna funkcjonować społeczność zawierająca mniejszości; 4) polityki względem mniejszości etnicznych i narodowych; 5) instytucji mających chronić i promować mniejszości kulturowe (Vertovec S., 1996, s. 50)².

Koncepcja wielokulturowości w punkcie wyjścia zakłada tradycyjne pojęcie kultury, które traktuje kulturę jako opakowanie (*cultural baggage*), składające się z przekazywanych przez pokolenia zachowań, zwyczajów i obyczajów, zasad moralnych i gustu estetycznego. Grupy ludzkie charakteryzuje się według kulturowej esencji, którą ludzie mieliby otrzymać przy urodzeniu. W ten sposób pojęcie wielokulturowości ukazuje obraz społeczeństwa jako mozaiki kilku wyróżnionych i określonych, homogenicznych jednostek kulturowych mniejszości, „które są przypięte do zasłony podobnie scharakteryzowanej kultury większości” (Vertovec S., 1996, s. 51).

Współczesna forma tego pojęcia wywodzi się od Johanna Gottfrieda Herdera. Jego pojęcie kultury zawiera zasadniczo trzy podstawowe cechy: podstawy etniczne, społeczna homogeniczność i odgraniczenie z zewnątrz. Herder opisuje kultury jako kule lub autonomiczne wyspy, które określone są przez terytorialne i językowe rozprzestrzenienie danego ludu. W tej zamkniętej przestrzeni kultura powinna przenikać życie wszystkich mieszkańców, określać ich zachowania i wartości. Zgodnie z tym pojęciem kultura znajduje się zawsze w opozycji między kulturą własną a kulturą obcą. Jako konsekwencja, takie kule kulturowe mogą się tylko wzajemnie odbijać (Herder J.G., 1962).

² Dla punktów 3-5 Wojciech Burszta rezerwuje termin „multikulturalizm” (Burszta W., 1998, s. 152).

Przedłużając obraz kuli, wyobraźmy sobie stół bilardowy. Znajduje się na nim wiele kolorowych kul. Każda z nich przedstawia jedną kulturę. Kule się poruszają. Wielokulturowość stara się nadzorować bieg kul, aby się wzajemnie nie zderzały. Każde bowiem zderzenie może oznaczać odbicie i utratę linii ruchu. Łuzy na rogach stołu przypominają o ryzyku uniecznieniu. Tak pojmowana wielokulturowość może prowadzić do utworzenia zamkniętych enklaw. Przy założeniu istnienia nieprzewycięzalnej różnicy w życiu społecznym, stymuluje konkurencję między kulturowymi wspólnotami i tendencję do separatyzmu. Łączy się z uprzedzeniami i dyskryminacją na bazie różnic kulturowych. Odzwierciedlają to takie określenia, jak: „rasizm kulturowy”, „nowy rasizm” czy „rasizm bez ras”. To już nie kolor skóry, ale „stała kulturowa esencja” (Vertovec S., 1996, s. 56) dzieli wspólnoty.

Choć już w czasach Herdera określenie kultury jako wyrazu ducha narodu nie odpowiadało faktycznemu stanowi rzeczy, jej podstawowe założenia przetrwały po dziś dzień. Dziś kultury są naznaczone zwielokrotnieniem tożsamości. Trudno mówić o homogenizacji kultur, ale podkreśla się ich kompleksowość, która powstaje przez wzajemne powiązania. Nie ma wyraźnych granic, ponieważ kultury włączone są w sieć globalnego systemu. Nie znajdziemy bowiem doskonałej kultury, która stanowiłaby absolutną wartość. Każda kultura jest w stałym procesie transformacji. Oznacza to konstrukcję i zmianę. Ma ona wewnętrzną dynamikę, którą napędzają wciąż nowe doświadczenia. W dynamice tej tradycja, uformowana na doświadczeniach przeszłości, odgrywa ważną rolę, ale pod wpływem ciągłych mutacji również i ona ulega zmianie. Kultura zmienia i dzieje się to niewiarygodnie szybko.

Georges Balandier, przedstawiciel antropologii dynamicznej, ukazuje, w jakim stopniu istnienie kultur zależne jest od wspólnej historii. Spójność kultury jest względna. Można ją określić tylko dla pewnego konkretnego momentu czasu. Każdy system kulturowy jest prowizoryczny, nigdy absolutnie homogeniczny. Kulturę rozumie się jako dynamiczną, a nie doskonale spójną całość. Jej komponenty nigdy nie są całkowicie zintegrowane, ponieważ pochodzą z różnych źródeł w czasie i przestrzeni. Inaczej mówiąc, w systemie istnieje zawsze pewne pole manewru, w którym jednostka może tworzyć nowe formy kulturowe, a jednocześnie rozwijać swoją osobowość. Jest to przestrzeń, w której zawarta jest wolność jednostek i grup, i ta właśnie wolność pozwala na rozwijanie kultury³.

Zamiast więc mówić o kulturze jako o statycznej strukturze, jak to proponuje Claude Lévi-Strauss, lepiej użyć za Georges'em Gurvitchem po-

³ Balandier przedstawia swoją koncepcję w wielu publikacjach, spośród których warto wspomnieć syntezę zawartą w: (Balandier G., 1981).

jęć „strukturyzacji”, „destrukturyzacji” i „restrukturyzacji”, której podlega kultura, ponieważ uwzględniają one dynamikę systemu (Gurvitch G., 1955). Kultura jest w rzeczywistości konstrukcją, która w każdym momencie tworzy się w tym potrójnym ruchu. Podobna koncepcja kultury ma jednak swoje konsekwencje: 1) nie ma żadnych „naturalnych” granic między społeczeństwami albo między kulturami; 2) każda kultura jest wynikiem serii interakcji społecznych; 3) kultury są wzajemnie zależne (Cuhe D., 2002, s. 208–210). Badać jakąś kulturę znaczy rekonstruować i oceniać historię jej relacji z sąsiadującymi kulturami.

Dynamiczna, procesualna koncepcja kultury przeciwstawia się herderskiej koncepcji kultury jako cechy stałej, dziedzicznej, tworzącej „ ducha narodu”. Odrzucając jakąkolwiek „esencję” kulturową lub spychając ją do nieznaczących cech indywidualności, koncepcję tę przyjmuje za podstawę projektu międzykulturowości.

Sytuacja mieszania się kultur wymusza poszukiwanie strategii wspólnego życia, w których najbardziej znaczącą jest projekt międzykulturowości. Międzykulturowość sytuuje się między wiedzą a działaniem. Bazuje na koncepcji wolnego i odpowiedzialnego podmiotu, należącego do wspólnoty sobie podobnych. Położenie akcentu na podmiot powoduje, że jednostka jest coraz mniej zdeterminowana przez kulturę przynależenia, a staje się aktorem, twórcą kultury. Martine Adballah-Preteille, znawca problematyki edukacji międzykulturowej, podkreśla, że dziecko żyjące w środowisku wielokulturowym, bardziej niż w monokulturze różnicuje sposób zachowania i wyrażania się, choć zachowuje swoją narodową tożsamość. Międzykulturowość zrywa z punktem widzenia obiektywistycznym i strukturalistycznym. Kultura nie stanowi ustalonego zbioru wzorów i wytworów, ale jest nieustannie konstruowana przez jednostki będące w interakcji oraz określonej sytuacji (Adballah-Preteille M., 2004, s. 54–56).

Problematyka międzykulturowości bazuje bezpośrednio na analizach interakcyjnych. Podejście międzykulturowe nie ma na celu identyfikacji Innego, włączając go w sieć znaczeń, ani też ustalenia serii porównań według schematu swój/obcy. Akcent położony jest bardziej na relacje niż na kulturę. Różnicę kulturową traktuje się w kategoriach relacji dynamicznej między dwoma jednostkami, które wzajemnie się określają. Znaczenie Innego wiąże się bezpośrednio z podmiotem nadającym sens. Relacje nie są zdefiniowane przez cechy kulturowe, ale to właśnie relacje cechy kulturowe waloryzują. „Między” to sposób patrzenia, percepcji, zrozumienia Innego (Adballah-Preteille M., 2004, s. 57–58).

Postuluje się znalezienie równowagi między całkowitą wyjątkowością Innego a jego wpisaniem w uniwersalność. Nie można poznać Innego bez komunikowania się z nim, bez wymiany spostrzeżeń. Celem międzykultu-

rowości jest doskonalenie spotkania, a nie uczenie się kultury. Tworzy się ona na bazie równowagi między tym, co powszechne, a tym co niepowtarzalne. Spotkać obcego oznacza spotkać osobę, która charakteryzuje się tym, że jest obcokrajowcem (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 59–60).

Rozumienie kultury nie oznacza akumulowania wiadomości i wiedzy na jej temat, ale zakłada działanie, zbliżenie, wzajemne uznanie człowieka przez człowieka, myślenie o Innym bez niszczenia jego Ja, bez dyskursu dominacji i stygmatyzacji. Przy czym należy unikać projekcji obiegowych znaczeń. Różnice kulturowe nabierają sensu w zależności od kontekstu i rodzaju relacji. Cechy kulturowe nie są odbiciem rzeczywistości, ale odbiciem sytuacji. Zmienne sytuacyjne (status mniejszości, stosunki władzy) i strukturalne ząbają się i nie można ich izolować. Przedmiotem badań powinny być wyobrażenia, jakie partnerzy interakcji mają o kulturze. Badania mają ukazać złożone konstrukcje rzeczywistości, uwzględniając kategorie doświadczenia subiektywnego, interakcji, wzajemności, dynamiki i procesu (Adballah-Pretceille M., 2004, s. 61–65).

Milton J. Bennett (1993, s. 21–72) proponuje model rozwoju wrażliwości międzykulturowej, który miałby pomóc w budowaniu osobowości wielokulturowej. Osoba wielokulturowa to ta, której główna tożsamość łączy wzory życia różne od własnych i która doszła psychicznie i społecznie do ładu z wielością rzeczywistości. Ale osoba ta nie jest jedynie wrażliwa na wielość kultur, ale jest zawsze w procesie stawania się częścią kultury, a zarazem poza danym kulturowym kontekstem.

Ostatnią fazą rozwoju miałyby być integracja. Zawieszenie oceny jest warunkiem poprzednich stadiów umiejętności adaptacyjnych. Elastyczność adaptacji kulturowej może mieć swoją cenę – paraliż zaangażowania. Ocena kontekstowa jest krokiem ponad adaptację, kiedy to osoba osiąga zdolność analizowania i oceny sytuacji z jednej lub kilku kulturowych perspektyw. Na etapie oceny kontekstowej jednostka potrafi przechodzić z jednego kontekstu kulturowego do drugiego, zależnie od okoliczności, dokonując oceny tego, co jest relatywnie dobre lub właściwe. Ostatni etap to integracja, która wyklucza identyfikację z jakąkolwiek kulturą, powodując pewien stan zawieszenia.

Marginalność ta charakteryzuje doświadczenie subiektywne ludzi, którzy zmagają się z totalną integracją etnorelatywizmu⁴. Są oni poza wszelkimi kulturowymi ramami odniesienia, dzięki zdolności świadomego przewyciężenia wszelkich założeń. Inaczej mówiąc, osoba marginalna nie ma kulturowej tożsamości, nie uznaje absolutnych stwierdzeń, nie traktuje swojego zachowania za absolutnie właściwe, ani nie ma grupy odniesie-

⁴ Bennett wskazuje na „etnorelatywną etykę” jako konieczną do przyjęcia podstawę integracji, ale nie wyjaśnia, na czym miałyby ona polegać.

nia. Konstruktywna marginalność, którą osiągamy na ostatnim etapie długiego procesu, zakłada stan totalnej autorefleksji, który umożliwia prawdziwą medytację międzykulturową i pozwala na swobodne funkcjonowanie w obrębie różnych światopoglądów (Bennett M.J., 1993, s. 59–64).

Apel o rozwój wrażliwości międzykulturowej ma swoje racje. Podejmuje walkę z uprzedzeniami i stereotypami, walkę z egocentryzmem, walkę z determinizmem i dominacją oraz poszukiwaniem wspólnej bazy porozumienia. Jednocześnie ma również słabe strony: odrzuca specyfikę kulturową narodu, neguje prawo do oryginalności i spycha kulturę na poziom indywidualności. Zaproponowany przez Bennetta i lansowany w pakietach szkoleniowych UE⁵ projekt międzykulturowości uderza w integralność osoby ludzkiej, a przede wszystkim relatywizuje stosunek do wartości.

3. Problem wartości w międzykulturowości

Głęboko osadzona w filozofii personalistycznej myśl Jana Pawła II dotycząca kultury, odwołuje się do wartości, którymi kieruje się twórca kultury – człowiek. Podobnie o wartościach, jako wspólnej płaszczyźnie porozumienia przedstawiciele różnych kultur mówi projekt międzykulturowości. Choć często w obu przypadkach używa się tych samych terminów, ich sens i znaczenie są diametralnie różne.

Filozofia personalistyczna uważa, że w naturze ludzkiej zakorzenione jest prawo naturalne, które nie jest przez człowieka tworzone, ale odkrywane. Moralność polega na urzeczywistnieniu się osoby, która realizuje wartości zgodnie z teleologicznymi założeniami natury człowieka. Analiza ludzkiej natury pozwala określić, co jest dobre dla człowieka. Obraz holistyczny człowieka zakłada integrację elementu biologicznego i duchowego.

Projekt międzykulturowości, o którym mowa, bazuje na specyficznej formie utilitaryzmu, jaką jest konsekwencjalizm. Słuszność moralną określają skutki danego działania i dobrostan świata po tym działaniu oraz porównanie go ze skutkami zaniechania. Zgodnie z tą koncepcją, wartości nie mają charakteru absolutnego. Odróżnia się moralną wartość czynów od moralnej wartości sprawcy danego działania. Określenie dobry lub zły należy do oceny podmiotu, natomiast słuszny lub niesłuszny, do oceny czynu. „To nie akty tworzą etykę, ale przeciwnie, zgoda co do wartości tworzy wartość aktów, zgoda polegająca na wypracowaniu konsensusu podczas komunikacji i dyskusji” (Adballah-Pretceille M., 1999, s. 71).

⁵ Por. m.in. Martinelli S., Taylor M. 2000.

Te dwa podejścia wykluczają się wzajemnie. Dla Jana Pawła II najważniejszym składnikiem kultury są wartości specyficzne dla człowieka. Stanowią one rdzeń kultury i obowiązują wszystkich ludzi. Są to wartości poznawcze, moralne, artystyczne i ideowe (religijne). Kultura to zespół wartości służących integralnie ujmowanemu dobru człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o wartości transcendentalne: prawda, dobro, piękno, o godność osoby ludzkiej, wolność, miłość bliźniego, sprawiedliwość, solidarność i tolerancję (Życiński J., 2000, s. 14), przy czym wartość prawdy ma charakter absolutny.

Relatywizacja normy, o jakiej pisze Martine Abdallah-Pretceille, stawia obserwatora przed dylematem: „z jednej strony absolutne poszanowanie, urastające do normy, a więc akceptacja wszelkich zachowań, nawet tych, które są niezgodne z własnymi przekonaniami i zobowiązaniami; z drugiej strony, negacja wszelkiej różnorodności, której bezpośrednim skutkiem jest odrzucenie wszelkiej innej formy logiki i racjonalności” (Abdallah-Pretceille M., 2004, s. 90). Jak uwzględnić mnożenie się norm, czasem sprzecznych i konkurencyjnych? Jak pogodzić szacunek dla różnorodności z koniecznym uznaniem powszechności? Jakie miejsce zajmuje etyka pomiędzy relatywizmem absolutnym a wizją globalizującą przez niezróżnicowanie?

Wartości stanowią warunek kształtowania tożsamości, indywidualnej i zbiorowej. Istnieje jednak napięcie między niepowtarzalnością sytuacji a uniwersalnością wartości. Zdaniem teoretyków międzykulturowości, odpowiedzialność jednostki względem Innego nie pochodzi wyłącznie z porządku prawnego, ale z etyki odmienności, która odnosi się do Innego uznając jego pełną wartość. Chodzi o Innego jako innego, a nie o jego kulturę lub tożsamość. Etyka ta, to spotkanie Innego jako innego, która opiera się na wymogu wolności drugiej osoby i poszanowaniu jej złożoności, nieprzejrzystości, a czasem wewnętrznej sprzeczności. „Miejscem właściwym etyki różnorodności jest relacja między podmiotami, a nie działanie względem Innego, nawet jeśli byłoby ono wspaniałomyślne, sprawiedliwe i charytatywne. Każdy brak symetrii relacji [...] pociąga za sobą stosunek władzy, powrót do przemocy, potencjalny lub rzeczywisty. Chodzi o działanie razem, a nie względem Innego” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 96).

Nasuwa się pytanie, czy etos jednej kultury może służyć za punkt odniesienia „dla innej”. Trudno dać tu pozytywną odpowiedź, bo w myśl relatywizmu każda kultura stanowi zamknięty system odniesienia. Ale czy tak okrutną praktykę, jaką jest wyrzeczanie dziewcząt, można uznać za zwykły zwyczaj, etycznie neutralny, doskonale uzasadniony we własnym systemie odniesienia? Według Abdallah-Pretceille nie można się ograniczać do poznania i oceny odmienności. „Podejście kognitywne do odmien-

ności jest niewystarczające i etycznie podejrzane” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 69). Jeśli zrozumienie innego wynika z jego znajomości, to nie może się ono ograniczać do samej wiedzy, ale musi uwzględniać komunikację i nawiązanie relacji. Jeśli jednak nie przyjmie się wspólnego systemu odniesienia, to wtedy niepodlegające ocenie wyrzeczenie stanie się zwyczajną praktyką innej kultury.

Czy możliwe jest w społeczeństwie pluralistycznym uznanie norm i wspólnych wartości, na jakich zasada się życie zbiorowe? Abdallah-Pretceille zauważa, że między działaniem normatywnym, zgodnym z systemem odniesienia grupy, a działaniem czysto instrumentalnym ukierunkowanym na adaptację do sytuacji bez odniesienia do jakiegokolwiek wartości, jest niewielki margines manewru. Należy więc mówić bardziej o normach niż o wartościach, jako zasadach lub charakterystykach odnoszących się do różnych rodzajów działalności lub ich wyników, zmierzających do uzyskania w określonym zakresie optymalnego stopnia uporządkowania (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 70).

Teoretycy międzykulturowości postulują zaadaptowanie etyki „zobiektywizowanej i racjonalnej” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 70–71), abstrahującej od norm i moralności „regionalnych”, których paradoks polega nie na definiowaniu norm, ale na odmiennym lub nawet przeciwnym rozumieniu ich aplikacji. Tolerancja, uczciwość i odwaga mogą mieć ekstremalnie różny wydźwięk w zależności od kultury. Proponowana etyka międzykulturowa sytuuje człowieka w sercu akcji i poszukuje uniwersalnych schematów myślowych.

Niekiedy wykorzystuje się prace Georges’a Devereux, aby nakreślić zręby etyki międzykulturowości. Ten francuski etnopsychiatra proponował zastosowanie kanonów psychiatrii do badań kulturowych. Jego zdaniem kryteria normalności są niezależne od jakiegokolwiek kultury, ale odpowiadają kryteriom kultury jako zjawiska uniwersalnego. Dojrzałość emocjonalna, zmysł rzeczywistości, racjonalność i zdolność sublimowania przyczyniają się do adaptacji jednostki do zdrowego społeczeństwa i pozwalają mu przeżyć w społeczeństwie patologicznym. Jakakolwiek by nie była różnorodność kulturowa, fakt posiadania kultury stanowi doświadczenie uniwersalne. Podobnie jak jednostki, kultury różnią się głównie sposobem, w jaki ich czynniki składowe są uporządkowane. Zdaniem Devereux nabywanie kultury jako takiej, które przyczynia się do procesu humanizacji, należy odróżnić od nabywania kultury specyficznej (etniczacji). Dziecko uczące się mówić nabywa cech człowieczeństwa. Natomiast staje się Indianinem z Prerii, kiedy uczy się konkretnie języka grupy etnicznej Siuksów (Devereux G., 1970, s. 371; Policar A., 2003, s. 271). Wynika z tego, że humanizacja i etniczacja utrzymują stosunki komplementarne. Aby zrozumieć za-

chowanie ludzkie, nie wystarczy wyjaśnić jego stronę etniczną. Kiedy już ogarnięto aspekt etniczny, trzeba uchwycić, w czym badane zachowanie przejawia specyfikę ludzką. To, co jest czasowe i zmienne może posłużyć za wyjaśnienie tego, co powszechnie ludzkie.

Nawiązuje to do uniwersalizmu, głoszono m.in. przez Johanna Wolfganga von Goethe, dla którego kultura w liczbie pojedynczej była łączącą wszystkich ludzi domeną ducha. Człowiek nie ma natury, zaś osiąga człowieczeństwo przez odrzucenie determinacji biologicznych, społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. Aby osiągnąć uniwersalność, musi podjąć wysiłek wyrwania się z tradycji i historii (Simard D., Martineau S., 1999, s. 8). Uniwersalność jednak nie jest cechą wlaną. Trzeba przewyciężyć zakotwiczenie umysłu w danej zbiorowości. Edukacja ma uformować człowieczeństwo w człowieku – byt ludzki uniwersalny ponad różnicami.

Opowiadając się za Goethem przeciw Herderowi Alain Finkielkraut przeciwstawia modele kultury w liczbie pojedynczej (uniwersalistycznej, wykorzenia i zerwania) oraz kultury w liczbie mnogiej (zróżnicowania, zakorzenia i kontynuacji). Swoje rozważania konkluduje w następujący sposób: „Jeśli mówi się o kulturze w liczbie mnogiej, to odmawia się ludziom różnych czasów i odległych cywilizacji możliwości porozumienia wokół znaczeń dających się pomyśleć i wartości wyrastających ponad okolice, w których się pojawiły. Czasy nowożytne bynajmniej nie zaprzeczały takiej możliwości, tylko przeniosły ją z religii na kulturę” (Finkielkraut A., 1985, s. 28; 1992, s. 102).

Z pewnością daleko nam do uniwersalizmu średniowiecznego, w którym wszystko podporządkowane było Bogu, panowała identyczna wizja świata i jedność ideałów. Od renesansu do oświecenia próbowano uwolnić człowieka od prawdy objawionej i dogmatów. Człowiek miał odpowiadać tylko przed własnym rozumem. Proces ten trwa do dzisiaj. Jednak, jak zaznacza Finkielkraut, tożsamość kulturowa, oderwana od transcendencji, która ją uprawomocniała, nie może się oprzeć naporowi swych dwóch głównych wrogów, jakimi są indywidualizm i kosmopolityzm (Finkielkraut A., 1992, s. 77).

Dla myśli postmodernistycznej kultura nie jest narzędziem emancypacji. Nie ma możliwości metanarracji, która by wyjaśniała rzeczywistość. Prawdopodobieństwo zajęło miejsce pewności. Liczą się doświadczenia i odczucia, a więc nie ma już prawdy ani fałszu, piękna ani brzydoty, tylko „nieskończona paleta przyjemności” (Finkielkraut A., 1992, s. 119). „Musimy wszystkie obowiązki ery autorytarnej przemienić w opcje” (Finkielkraut 1992, s. 118).

Zdaniem Abdallah-Preteuille, laickość jest ważną cechą międzykulturowości. „Laickość pozwala transcendować partykularyzmy, pozwala się

wyrazić bez utraty zasady ‘pragnienia życia razem’. Chodzi oczywiście o laickość jako wartość, a nie jako ideologia. Laickość narzuca się w imię pluralizmu, w imię ‘pluralności’ powinno się ją podkreślać i odnowić” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 73). Z dalszych rozważań wynika, że religia traktowana jest jako zagrożenie międzykulturowości. Jest ona przeciwieństwem laickości, ale też przynależy, zdaniem teoretyków międzykulturowości, do partykularnego wyrazu kultury, do jej etniczności. Choć religia nie ma miejsca w projekcie międzykulturowości, to jak przyznaje Abdallah-Pretceille, spełnia ona istotną rolę w życiu ludzkości. „Jeśli społeczeństwo obywatelskie i laickie nie będzie starać się zapełnić w projekcie społeczeństwa pustki etycznej, należy obawiać się, że powrót religijności, a także i sekt, będzie środkiem uśmierzającym i zarzewiem konfliktów” (Abdallah-Pretceille M., 1999, s. 71). Autorka postuluje wzmożoną aktywność komunikacyjną, aby ujawniły się wspólne wartości pozwalające na stworzenie więzi społecznej.

4. Człowiek wobec pluralizmu kulturowego

Czy jedynym sposobem na zbudowanie wspólnego życia w społeczeństwie wielokulturowym jest zanegowanie koncepcji kultury Herdera i opowiedzenie się za takim humanizmem, który spycha na marginalną pozycję zarówno religię, jak i kulturę? Przede wszystkim należy ponownie odczytać myśl Herdera. Wychwalając ducha ludu, który się manifestuje w konkretnych kulturach, Herder jest przeciwny wszelkiemu ekskluzywizmowi. Od pobytu w Rydze do śmierci zachowa on pozycję humanistyczną, wroga ślepemu partykularyzmowi, otwartą jedynie na patriotyzm, który otwiera się na uniwersalne. Chce kochać wszystkich ludzi w społeczeństwie, które jest naszą prawdziwą ojczyzną (Caisson M., 1991, s. 21). Uznanie wielości i różnorodności kultur nie łączy się u niego z rezygnacją z idei wspólnej ludzkości. Simard i Martineau podkreślają, że nie ma sprzeczności między wyborem „kultury jako horyzontu” i „kultury jako środowiska” czy też „kultury jako zadanie” i „kultury jako pochodzenie” (Simard D., Martineau S., 1999, s. 10). Te dwa wymiary łączą się w koncepcji kultury Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu Jana Pawła II, który wielokrotnie podkreślał znaczenie kultury pochodzenia.

Zinterioryzowany przez osobę i zaakceptowany jako własny system wartości nabyty przez doświadczenie i proces socjalizacji nie oznacza zamknięcia się osoby na inne systemy. Pozwala ona na docenienie innych, poszanowanie na bazie różnicy, na empatyczną identyfikację z sytuacją innych. Aby jednak móc rozpocząć proces dialogu, konieczna jest otwartość.

Otwartość zakłada pozostawienie we wnętrzu miejsca dla drugiej osoby. Jest zaproszeniem skierowanym do obcego, aby czuł się swobodnie, by mógł wyrazić i zrealizować siebie jak najlepiej. W tym otwartym spotkaniu stereotypowe zachowania ulegają relatywizacji, uprzedzenia uwidaczniają się, własne przyzwyczajenia tracą na absolutności. Prawdziwą przeszkodą jest tu zaborczość i chęć narzucania własnych idei. Otwartość neutralizuje mechanizmy obronne, przekształca wroga w przyjaciela. Pełna otwartość prowadzi do tego, że Obcy czuje się w społeczeństwie przyjęcia jak u siebie, a członkowie miejscowej wspólnoty uważają go za swego, odkrywając jednocześnie bogactwo jego kultury pochodzenia, jakie ma on do zaoferowania. Otwartość jest postawą konieczną do autentycznego dialogu międzykulturowego, który uwzględnia poszanowanie praw człowieka i uznanie jego godności⁶. Po tej linii idzie adhortacja „Ecclesia in Europa”, która stwierdza, że: „Każdy musi przyczynić się do rozwoju *dojrzałej kultury otwartości*, która ma na uwadze jednakową godność każdej osoby i należyta solidarność z najsłabszymi, domaga się *uznania podstawowych praw każdego migranta*” (Jan Paweł II, 2003a, nr 101). Już na początku pontyfikatu Jana Pawła II, w Encyklice „Sollicitudo rei socialis” znalazły się następujące słowa: [Solidarność nie jest tylko] „nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*” (Jan Paweł II, 2003b, s. 487).

Czy konieczne jest zrezygnowanie z wartości, które wypracowała i rozwijała tradycja kulturowa, aby uczynić możliwym życie w społeczeństwie pluralistycznym? Ciekawe rozwiązanie koncepcyjne proponuje tu Wolfgang Welsch, posługując się pojęciem transkulturowości. Kultury przenikają się wzajemnie, zaś jednostki wykazują pluralność możliwych tożsamości. Transkulturowość wyraża wzajemną relacją między kulturami, które powinny wejść w dialog i co najmniej w minimalnym stopniu dążyć do porozumienia. Jest to „cecha procesów historyczno-społecznych i zjawisk, których skutkiem jest przeniesienie wartości właściwych określonej kulturze na grunt innej kultury, która jest zdolna do rozumienia i adopcowania owych wartości” (Kostyrko T., 2004, s. 22). Transkulturowość nie każe zrezygnować z własnej tożsamości, ale wyraża żmudny proces dialogu, w którym rozwija się wzajemne zrozumienie. „Transkulturowe tożsamości, choć różne w wielu aspektach, posiadają także często pewne elementy wspólne. To pokrywanie się elementów zapewnia podstawę do

⁶ Warto podkreślić, że owocny dialog wymaga *tertium comparationis*, które będzie różne w zależności od akceptowanej koncepcji człowieka.

wymiany, rozumienia i wzajemnego przekazywania poglądów. Stąd jednostki o tożsamości transkulturowej są zdecydowanie bardziej zdolne do wzajemnego przenikania się i do tolerancji niż jednostki monokulturowe były kiedykolwiek” (Welsch W., 2004, s. 35).

Autor ten jest świadomy, że ludzie bronią się przed rozplynięciem w globalnej uniformizacji, pragnąc zachować własną specyfikę. Niemniej wszelkie partykularyzmy muszą spełniać wymagania pluralności i transkulturowości. Formy życia nie kończą się na poziomie regionu czy narodu. Trzeba podjąć wyzwanie budowania tożsamości na bazie transkulturowości, aby łącząc wspólne komponenty osiągnąć taką integrację, która nie wyklucza autonomii (Welsch W., 1995, s. 43–44).

Nasza tożsamość kulturowa zmienia się wraz z wiekiem i pod wpływem zachodzących na świecie wydarzeń. Kultura pochodzenia pozostaje punktem wyjścia naszej wrażliwości, ale jak każda kultura musi być prostowana, rektyfikowana i wzbogacana w kontaktach z obcością. Największym darem, jaki przedstawiciele różnych kultur mogą sobie uczynić, jest bowiem danie drugiemu możliwości poznania siebie, własnych stereotypów i uprzedzeń. Wyzbywanie się uprzedzeń nie oznacza relatywizacji wartości podstawowych, ale uświadamia istnienie kulturowej ekspresji, w którą zostały one ubrane.

Papież Jan Paweł II był świadomy napięcia między rzeczywistością partykularną a uniwersalną, które uznawał za nieodłączną cechę istoty ludzkiej. Wskazując, że każda kultura jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia, wzywał do budowania cywilizacji miłości wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości: pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, zwracając uwagę, że utylitaryzm uniemożliwia budowanie kultury wolności (Wojtyła K., 2009, s. 507–517). Świadomi względności zachowań powinniśmy dążyć do promowania wspomnianych wartości, które pozbawione kulturowej otoczki, jawią się jako trwałe, bezwzględne i niezniszczalne. Autorefleksja i świadome zdystansowanie się wobec partykularnych przywiązań mogą stanowić ważny krok do poszanowania Innego. Wymagać to będzie ponadto pokory i ducha dialogu.

Religia odwołująca się do prawdy absolutnej nie poddaje się przymusowi sytuacji. Choć nie jest obojętna na znaki czasu, nie akceptuje jakiegokolwiek modyfikacji wynikającej z okoliczności zewnętrznych. Ponadto, nie może być zapchnięta do poziomu właściwości partykularnych, ponieważ jej żywotność wyraża się podyktowanym przekonaniem religijnymi zachowaniem w każdej sytuacji życiowej. Stąd, dla człowieka wierzącego trudny do przyjęcia jest przedstawiony powyżej projekt międzykulturowości.

BIBLIOGRAFIA

- Abdallah-Pretceille Martine, 1999, *L'Éducation interculturelle*, P.U.F., Paris. 2004 *Vers une pédagogie interculturelle*, Anthropos, Paris.
- Balandier Georges, 1981, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Quadrige/P.U.F., Paris.
- Bennett Milton J., 1993, *Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity*, w: R. Michael Paige (red.), *Education for the intercultural experience*, Intercultural Press, Yarmouth, s. 21–71.
- Burszta Wojciech J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Caisson Max, 1991, *Lumière de Herder*, Terrain 17, s. 17–28.
- Carrier Hervé, 1990, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym.
- Cuche Denys, 2002, *Nouveaux regards sur la culture. L'évolution d'une notion en anthropologie*, w: Nicolas Journet (red.), *La culture. De l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, s. 203–212.
- Devereux Georges, 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, przeł. Tina Jolas i Henri Gobard, Gallimard, Paris.
- Finkielkraut Alain, 1985, *La défaite de Goethe*, w: *Le Passé et son avenir. Essais sur la tradition de l'enseignement*, Gallimard, Paris, s. 17–29.
- , *Porażka myślenia*, 1992, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Gurvitch Georges, 1955, *Le concept de structure sociale*, Cahiers Internationaux de Sociologie, 19, s. 3–44.
- Herder Johann Gottfried, 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. Jerzy Galecki, PWN, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1986, *Wiara i kultura*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym.
- , 2003a, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków.
- , 2003b, *Ecclesia in Europa*, Pallotinum, Poznań.
- Kłoskowska Antonina, 1991, *Kultura*, w: Antonina Kłoskowska, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wiedza o kulturze, Wrocław, s. 17–50.
- Kostyrko Teresa, 2004, „*Transkulturowość*” w ujęciu André Malraux – przyczynek do pojmowania terminu, w: Krystyna Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Universitas, Kraków, s. 21–29.
- Martinelli Silvio, Taylor Mark (red.), 2000, *Uczenie się międzykulturowe*. Pakiet szkoleniowy nr 4 (T-KIT), Rada Europy i Komisja Europejska, Strasburg.
- Policar Alain, 2003, *Particularismes/universalisme*, w: Gilles Ferréol, Guy Jucquois (red.), *Dictionnaire de l'alterité et des relations interculturelles*, Armand Colin, Paris, s. 267–273.
- Poupard Paul, 1989, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et Évangélisation*, Desclée, Paris.
- Simard Denis, Martineau Stéphane, 1999, *Quelle culture à l'école: Goethe ou Hereder?*, Pédagogie collégiale, t. 12, nr 4, s. 8–12.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań.
- Vertovec Steven, 1996, *Multiculturalism, culturalism and public incorporation*, Ethnic and Racial Studies, t. 19, nr 1, s. 49–69.
- Welsch Wolfgang, 1995, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, Zeitschrift für Kulturaustausch, 1, s. 39–44.

- 2004, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, w: Krystyna Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Universitas, Kraków, s. 31–43.
- Wojtyła Karol, 2009, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Życiński Józef, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych. Wprowadzenie*, w: Ryszard Rubinkiewicz, Stanisław Zięba (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości, Lublin, 15–17 września 2000 r.*, TN KUL, Lublin, s. 7–16.