

Marek M. Dziekan
Uniwersytet Łódzki

ORIENTALISTYKA MIĘDZY „TRADYCYJNĄ” FILOLOGIĄ A POTRZEBAMI WSPÓŁCZESNOŚCI. W POSZUKIWANIU METODOLOGII ORIENTALISTYKI*

ABSTRACT: In the article, the author attempts to describe Oriental studies as a separate and independent discipline of sciences, growing from their philological roots. The analysis and further proposals are based above all on Polish experiences of Oriental studies, which, for historical reasons, have nothing to do with E. Said's 'orientalism'. Classical Oriental studies were determined by their philological character and in some cases until now are understood as a philological discipline. However, contemporary developments in the humanities and in the world require a new approach to the study of Oriental cultures. This new attitude requires, for example, a new methodology. In fact, contemporary Oriental studies embrace such non-philological branches like Buddhist studies, Islamic economy or Chinese philosophy and so on. The author discusses several proposals in this concern, starting from a new definition of Oriental studies, not as an interdisciplinary but a transdisciplinary (in the sense of Welsch's transculturalism) discipline. Such a perspective allows to offer some ideas, which can create a transdisciplinary methodology based on replication of methodologies of other 'traditional' disciplines (like history, anthropology, literary criticism and so on) linked with Feyerabend's epistemological anarchism.

Zanim rozpocznę właściwe rozważania o orientalistyce, ze szczególnym naciskiem na próbę nakreślenia pewnych wskazówek dotyczących jej metodologii, najpierw kilka uwag, dla większości orientalistów będących być może truizmem, dotyczących samej natury naszej dyscypliny¹. Tak, od razu używam świadomie i celowo tego określenia: „dyscyplina”, ponieważ jestem głęboko przekonany o jakościowej i metodologicznej odrębności orientalistyki jako nauki od innych dyscyplin.

Choć w orientalistyce funkcjonuje wiele samodzielnych dziedzin bardziej lub mniej jednoznacznie powiązanych z poszczególnymi językami, w niniejszym tekście nie będę się odnosił do tego faktu, traktując orientalistykę jako jednorodną, bo w kontekście moich rozważań ten aspekt nie odgrywa większej roli. Oczywiście dochodzi tu kwestia samej definicji Orientu. Wiele lat temu, jeszcze jako student, usłyszałem wypowiedź Roberta Stillera, że Orient nie istnieje, ale wiedzą o tym tylko orientaliści. W pełni zgadzam się z tą opinią. Stoję jednak na stanowisku, że choć nie istnieje Orient, to istnieje orientalistyka, jakkolwiek by to paradoksalnie zabrzmiało. Orientalistyka jest nauką obejmującą swoim zainteresowaniem wiele dziedzin (literaturoznawstwo, językoznawstwo, historia, religioznawstwo) – ten aspekt można określić jako jej wewnętrzny podział „pionowy”. Wewnętrzny podział „poziomy” to funkcjonowanie w obrębie tej dyscypliny samodzielnych dziedzin – np. japonistyki, arabistyki, iranistyki, turkologii, sinologii, czasem łączących się ze sobą na podstawie czynników innych niż język, np. islamistyka czy buddologia.

* Tekst referatu wygłoszonego na konferencji naukowej Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN i Wydziału Orientalistycznego UW w dn. 14–15.10.2013 r.

¹ Problematykę tę podjąłem już wcześniej w nieco innym kontekście w artykule *Międzykulturowość a problemy metodologii i interpretacji w teorii i praktyce akademickiej. Uwagi orientalisty*, w druku.

Według oficjalnych rozporządzeń ministerialnych (ostatnie to rozporządzenie z dnia 8 sierpnia 2011 r.) orientalistyka nie istnieje. Podjęte w 2006 r. starania Komitetu Nauk Orientalistycznych o włączenie orientalistyki do wykazu dyscyplin naukowych nie znalazły uznania w oczach członków Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego. Stało się tak, choć od 1915 r. wydawany jest w Polsce „Rocznik Orientalistyczny”, czasopismo o zasięgu międzynarodowym. W 1922 r. powstało Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, w 1932 Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, a w 1951 r. – Komitet Nauk Orientalistycznych Polskiej Akademii Nauk. Pierwsza katedra orientalistyczna powstała na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1919 r. Już po niepowodzeniu wspomnianych starań w 2008 r. na Uniwersytecie Warszawskim największy obecnie ośrodek badań orientalistycznych w Polsce zyskał rangę wydziału, niedługo potem Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego zatwierdziło odrębny kierunek studiów pod nazwą „orientalistyka”. Do tej pory jednak pozostaje faktem, że próbując badać rozmaite aspekty kultur zwanych orientalnymi, przynajmniej formalnie musimy odnosić się do stopni i tytułów naukowych zdobywanych jedynie w zakresie literaturoznawstwa i językoznawstwa. Według mojego wstępnego rozeznania doktoraty w zakresie orientalistyki (*Oriental Studies*, *Orientwissenschaft*, *wostokowiedienije* itd.) można otrzymać na uczelniach w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Belgii, Austrii, Rosji, we Włoszech, Niemczech, na Węgrzech i we Francji².

Aby być w zgodzie z faktami, muszę dodać, że takie jak obecnie umieszczenie orientalistyki popierane jest dalej przez niektórych orientalistów polskich, czego najdobitniejszym, bo utrwalonym w publikacji wyrazem są słowa prof. Andrzeja Zaborskiego, przeciwnika wspomnianej wyżej inicjatywy KNO, który pisze: „Na szczęście ta całkowicie anachroniczna inicjatywa stworzenia fikcyjnej dyscypliny upadła, ale może powrócić, skoro, niestety, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego (...) wprowadził u siebie wiele zmian marginalizujących filologię i promujących «wszystkoizm». Można mieć tylko nadzieję, że tą samą anachroniczną drogą nie pójdzie instytut krakowski”³. No cóż, wydaje się, że nadzieje Pana Profesora legły w gruzach – krakowski ośrodek orientalistyczny pozbył się niedawno ze swej nazwy słowa „filologia”, otwierając się już oficjalnie na coś, co można określić jako orientalistykę „niefilologiczną”. Uważam to osobiście za wielki krok do przodu, bowiem właśnie praktykowanie orientalistyki WYŁĄCZNIE w aspekcie filologicznym jest według mnie anachronizmem.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że sam termin „filologia” nie jest do końca jasny. W polskiej tradycji naukowej filologia pojmowana jest zazwyczaj jako „dział nauk humanistycznych obejmujący badanie języka i jego wytworów, w tym także literatury danego narodu lub kręgu kulturowego”⁴. W niniejszym tekście, pisząc ‘filologia’, to właśnie mam na myśli, choć w różnych tradycjach naukowych Zachodu pojmowanie ‘filologii’ jest nieco inne⁵. Chciałbym jednak wyraźnie podkreślić, że nie chodzi mi o to, że ktoś

² Pomijam w tym momencie rozmaity zakres terminu orientalistyka/*Oriental Studies* w różnych tradycjach naukowych – to zagadnienie wymagałoby odrębnego opracowania i w kontekście niniejszego artykułu nie ma większego znaczenia; istotne jest natomiast, że nie dotyczy ono chyba nigdzie badań o charakterze wyłącznie filologicznym.

³ A. Zaborski, *Koncepcja i praktyka orientalistyki profesora Tadeusza Kowalskiego. Filologie orientalne dawniej i dziś*, w: L. Sudyka (red.), *Orientalia Commemorativa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 24. Błędna nazwa Wydziału Orientalistycznego UW za A. Zaborskim.

⁴ *filologia*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, PWN SA, Warszawa 2002, t. 9, s. 90.

⁵ Por. np. E. Tryjarski, *The Turkic Philology at the Present Time: Do We still Need It?*, „Folia Orientalia” 2002, t. 38, s. 194–196.

z orientalistów swoje badania koncentruje na filologii – to jest KONIECZNE dla naszego funkcjonowania w ogóle. Mam na myśli sytuację, kiedy wszelkie badania orientalistyczne usiłuje się w ową filologię wtłoczyć, pozostając w fikcji naukowej, równie groźnej, jak wspomniany przez A. Zaborskiego „wszystkoizm”. Ale już uczciwości intelektualnej samych badaczy, nie tylko w zakresie orientalistyki, należy zostawić to, w którym miejscu się znajdują pomiędzy „wiedzieć wszystko o niczym” a „wiedzieć nic o wszystkim”⁶.

Podczas nielicznych dyskusji o metodologii badań nad Orientem wyłącznie filologiczne kompetencje usiłują orientalistom wmówić przedstawiciele innych dziedzin nauk humanistycznych i społecznych. A. Zaborski nawiązuje do tych kwestii, omawiając koncepcję orientalistyki prof. Tadeusza Kowalskiego i wzorując się na jego poglądach w tym względzie. Ale należy pamiętać, że poglądy te profesor Kowalski wyrażał grubo ponad pół wieku temu. W sposób jeszcze bardziej jednoznaczny wypowiadał się na ten temat prof. Jerzy Kuryłowicz na III Zjeździe Orientalistów we Lwowie, twierdząc, że „orientalistyka” jako gałąź wiedzy nie istnieje, istnieje tylko lingwistyka, historia literatury, religioznawstwo itd. oparte na źródłach wschodnich⁷. To był rok 1933.

Powstaje bardzo ważne pytanie: Czy od lat 30. XX w. naprawdę nic się w naukach orientalistycznych nie zmieniło? To pytanie tym bardziej uzasadnione, że analogiczne do powyższych stwierdzenia można znaleźć w artykułach prof. Janusza Chmielewskiego z 1977 r.⁸ i prof. Romualda Huszczy z 2006 r.⁹. Dobrą odpowiedzią na to pytanie wydają się słowa prof. Wadima B. Kasewicz z Uniwersytetu Petersburskiego: „Orientalistyka naszych czasów uległa znacznemu skomplikowaniu w porównaniu z jeszcze niedawnymi czasami. (...) Dziś, kiedy orientalista musi pracować nad takimi zagadnieniami, jak «ekonomia muzułmańska», «konfucjański obraz świata», «etyka buddyjska» i wieloma innymi, klasyczne podejścia okazują się niewystarczające. Zwykłe orientalistyczne instrumentarium badawcze uzupełniane jest nowymi podejściami, zapożyczeniami z innych nauk, adaptowanych przez orientalistykę. Pojawia się skomplikowana struktura koncepcji, które nadbudowują się nad klasycznym fundamentem”¹⁰.

Innymi słowy można powiedzieć, że orientalistyka jako całość powinna odchodzić od statusu nauki kontemplatywnej, do czego desygnuje jej zakładany filologiczny charakter, przekształcając się w performacyjną, to znaczy taką, by posłużyć się cytatem z artykułu Ewy Domańskiej, „która dostarcza człowiekowi wiedzy ułatwiającej elastyczne przystosowanie do zmieniających się warunków i radzenia sobie ze zmieniającym się środowiskiem zarówno społecznym, jak i naturalnym (jeżeli takie rozróżnienie jest nadal

⁶ Związane z tym meandry omawia H. Kuijper, *Area Studies versus Disciplines: Towards an Interdisciplinary, Systemic Country Approach*, http://www.asvj91.dsl.pipex.com/Hans_KUIJPER/AREA_STUDIES_Vs_DISCIPLINES_Hans_KUIJPER.pdf (08.09.2013).

⁷ Por. *Zjazdy Orientalistów Polskich. III – Kraków – 1933. IV – Lwów – 1934*, „Collectanea Orientalia” nr 6, Wilno 1934, s. 29. Na tymże zjeździe wystąpił także prof. Olgierd Górka, którego referat dotyczył związków orientalistyki z historią – wywołał on dość duże poruszenie w kręgu orientalistów obecnych na spotkaniu, por. tamże, s. 28–30.

⁸ J. Chmielewski, *Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna*, w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 33–47 i nast.

⁹ R. Huszcza, *Orientalistyka: filologia – nauka o języku – wiedza o kulturze*, „Przegląd Orientalistyczny” 2006, nr 3–4, s. 144–145.

¹⁰ *Predisłowie*, w: *Koncepcji sowriemiennogo wostokowiedienija*, red. E.I. Zieleniew, W.B. Kasewicz, Sankt Petersburg 2013, s. 6. Ciekawostką w tym kontekście jest istnienie od 1993 r. w Moskwie prywatnej uczelni Instytut Praktyczeskogo Wostokowiedienija; strona internetowa: www.ipos-msk.ru.

zasadne)”¹¹. Takiego zadania, w moim przekonaniu, orientalistyka „filologiczna” nie jest w stanie spełnić. Ale też – orientalistyka bez jej filologicznego komponentu również sobie z tym nie poradzi.

Nie ma wątpliwości, że w naukach humanistycznych zmiany paradygmatów następują dużo rzadziej niż w matematyczno-przyrodniczych, ale też humanistyka nie jest absolutnie statyczna. Doskonały przykład można znaleźć w dziejach samej orientalistyki, a konkretnie arabistyki. Do przełomu XVIII i XIX w. arabistyka, wiązana ściśle z islamistyką, uprawiana była w ramach szerszej pojętej semitystyki i miała konotacje przede wszystkim teologiczne, a ukształtowanie się arabistyki jako nauki filologicznej było procesem, który zakończył się mniej więcej w połowie XIX w. Zanim to nastąpiło, w kręgach orientalistycznych też istniały opory, żeby uznać ten przełom¹². Wcale nie było to proste i naturalne, co wskazuje zresztą, że łączenie dyscyplin było w wypadku naszej dziedziny „wrodzone”. Oprócz teologii i (według obecnej taksonomii) religioznawstwa włączyć tu także należy misjologię, która odegrała ważną rolę także w kształtowaniu się np. sinologii. Ważnym punktem ciężkości była też historia.

Można więc uznać, że niemal od samego początku to, co nazywamy orientalistyką było *Manteldisziplin*, według określenia Wolfganga G. Schwannitza¹³. Bo przecież relacje znających języki wschodnie misjonarzy, np. siedemnastowiecznych, mające charakter etnograficzny i historyczny (a w tamtych czasach nawiązywały nawet – znów według współczesnego podziału nauk – do politologii i internacjologii, czyli nauki o stosunkach międzynarodowych), były pracami zaliczanymi do dziejów poszczególnych dziedzin orientalistyki i nikt się nie zastanawiał, czy owi misjonarze byli orientalistami, czy nie.

Orientalistykę otacza zresztą jeszcze więcej niejasności. Przede wszystkim, po ukazaniu się pod koniec lat 70. XX w. książki Edwarda Saïda *Orientalism* zaczęto ją mieszać, a czasem utożsamiać z jednym ze zjawisk opisywanych przez Saïda. W rzeczywistości bowiem opisuje on tam trzy zjawiska: orientalistykę pojmowaną jako naukę o Oriencie, orientalizm jako wewnętrznie zróżnicowane zainteresowanie Orientem, wreszcie orientalistykę na służbie polityki. W kontekście polskiej orientalistyki na szczęście te powiązania pozanaukowe nigdy nie miały istotnego znaczenia. Inna niejasność to taka, jakiej

¹¹ E. Domańska, *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?* „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2, s. 46–47. O tych dwóch modelach wiedzy i nauki por. także: K. Jodkowski, *Kontemplatywny vs. performacyjny model wiedzy a Feyerabendowska krytyka nauki (miejsce nauki w hierarchii wartości i różnych tradycji i form życia)*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10: „Model performacyjny, zaproponowany kilka lat temu przez Gonzalo Munévara, proponuje inne niż tradycyjne rozumienie słowa ‘wiedzieć’ lub ‘znać’. Znam swój pokój nie tylko wtedy, kiedy znam wszystkie o nim fakty – jest to i niemożliwe, i nierozsądne – ale wtedy, kiedy wiem, jak się w nim poruszać realizując swoje cele. Zadaniem nauki nie jest tylko czysta kontemplacja świata. Jej zadaniem jest przede wszystkim pomoc w radzeniu sobie w świecie. Nauka musi być efektywna, skuteczna. Jej istotą jest skuteczność działania na niej opartego (*performance*). I dotyczy to raczej gatunku ludzkiego niż poszczególnych jednostek. Jeśli korzystając z nauki gatunek człowieka może przystosowywać się do zmiennych okoliczności w giętki i innowacyjny sposób, to nauka właściwie spełnia swoją funkcję. Wiedza naukowa jest kluczowym składnikiem w dynamicznym oddziaływaniu gatunku *homo sapiens* ze środowiskiem, w którym on żyje” (s. 101–102).

¹² Doskonale i szczegółowo, na przykładzie Uniwersytetu w Jenie, proces ten opisuje S. Heidemann, *Zwischen Theologie und Philologie: Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik 1770 bis 1850*, „Der Islam” 2008, t. 84, s. 140–184.

¹³ W.G. Schwannitz, rec. książki S. Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft”: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, „H-Soz-u-Kult”, 21.01.2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=5929>, 03.09.2013.

części Wschodu ma dotyczyć orientalistyka. W polskiej tradycji naukowej, sięgającej początków XX w., orientalistyka zawsze obejmowała Azję i Afrykę, o czym świadczyć może zarówno jeden z paragrafów Statutu Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, jak i choćby treść „Rocznika Orientalistycznego” od samego jego początku¹⁴. Podobnie jest z rosyjskim *wostokowiedieniem*. Ale już w Niemczech termin *Orientalistik* oznaczał tradycyjnie nauki o Bliskim Wschodzie, choć obecnie sytuacja ulega wyraźniej zmianie na rzecz objęcia całej Azji, a nawet Afryki. Podobne zjawisko obserwujemy w wypadku anglosaskich *Oriental Studies*. We Włoszech *orientalistica* obejmuje całą Azję oraz część Afryki – Maghreb i Etiopię¹⁵. Obecnie na całym świecie widać intensywne zmiany w tym zakresie i obserwuje się powstawanie tzw. *Asian Studies*, które w rzeczywistości odpowiadają naszej orientalistyce, choć też nie do końca, ponieważ obejmują tylko arabską część Afryki, a polska orientalistyka zawsze ściśle związana była z afrykanistyką. Warto przy tym dodać, że do tej ostatniej terminologicznej zmiany przyczynia się w głównej mierze poprawność polityczna. Po wydaniu wspomnianej wyżej książki E. Saïda i dyskusji, jaką wywołała, określenie „orientalistyka” uznaje się za niestosowne.

Według wspomnianego wyżej ministerialnego wykazu obszarów wiedzy, na podstawie długiego już doświadczenia badawczego i dydaktycznego w zakresie orientalistyki chciałbym podsumować jej wewnętrzne zróżnicowanie. Związana jest ona z trzema obszarami wiedzy: nauk humanistycznych, nauk społecznych i sztuki. W ich ramach zaś badania orientalistyczne obejmują dziedziny: nauk humanistycznych, teologicznych i społecznych. Incydentalnie również w ramach nauk społecznych pewne obszary ekonomii, nauk o zarządzaniu i prawa. Ze wszech miar słuszne jest zatem stwierdzenie, że „granice dyscyplin humanistycznych są jedynie umownymi liniami demarkacyjnymi, rozciągniętymi ponad wspólnym w istocie terytorium poznawczym, jakim jest człowiek i świat wytworów jego kultury”¹⁶.

Takie podejście w zakresie badań nad Wschodem potwierdza jedna z nielicznych w orientalistyce światowej prac, które odnoszą się do kwestii metodologii orientalistyki, cytowana już książka *Koncepcii sowriemiennoj orientalistiki* pod redakcją Ewgienija I. Zieleniewa i Wadima B. Kasewicza wydana przez wydawnictwo Karo w Sankt Petersburgu w 2013 r.¹⁷. Sądzę, że warto zwrócić uwagę na to zbiorowe i kompleksowe opracowanie zagadnienia, ponieważ pozostaje ono poza dyskursem o orientalizmie, który całkowicie zagłusza kwestie orientalistyki i jej metodologii w opracowaniach zachodnich, które, nawet, jeśli podejmują te problemy, już po kilku stronach zostają wchłonięte przez problemy orientalizmu.

Jest to więc niezwykle obszerny zakres dziedzin wiedzy, których oczywiście żaden orientalista nie jest w stanie opanować do końca ani od strony samych faktów, ani też

¹⁴ Cel Towarzystwa w następujący sposób sformułowany został w trzecim paragrafie pierwszego Statutu: „a) przyczyniać się do rozwoju orientalistyki polskiej. b) budzić w Polsce zainteresowanie Wschodem, uczyć znajomości rzeczy wschodnich oraz nawiązywać i podtrzymywać stosunki kulturalno-naukowe z krajami wschodnimi”. Warto przy tym wskazać na „Uwagę” zamieszczoną bezpośrednio pod tym fragmentem: „Wyraz *Wschód* oznacza tu bliższy Wschód Europejski, dalej Azję, Afrykę oraz obszary, objęte językami wschodnimi i wpływem cywilizacji wschodniej”. *Statut Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1928, s. 3.

¹⁵ Por. *Orientalistica*, www.treccani.it/enciclopedia/orientalistica/ (02.09.2013).

¹⁶ *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olaszyn 2006, s. 5.

¹⁷ W 2008 r. ukazała się w tym samym wydawnictwie książka pod redakcją tychże badaczy *Wwiedienije w wostokowiedienije. Obszczij kurs*, będąca podręcznikiem dla studentów studiów licencjackich.

metodologii. Bez względu na to musimy jednak czerpać z dorobku wielu dyscyplin i dziedzin nauki oraz obszarów wiedzy. Takie łączenie rozmaitych dyscyplin, jak wiadomo, nazywane jest najczęściej interdyscyplinarnością. Za odmienny etap tego podejścia uznać można multidyscyplinarność. Chciałbym zatrzymać się nieco nad zagadnieniem interdyscyplinarności. Ryszard Nycz, poruszając się w przestrzeni literatury i kultury, pisze o „utopii interdyscyplinarności” pojmowanej jako badania, podejmowane solidarnie przez przedstawicieli różnych dyscyplin, „które doprowadzić powinny do zintegrowanego opisu całej danej dziedziny przedmiotowej, opisu, który mógłby być współczesną wersją dawnego ideału opisu pełnego, pewnego i obiektywnego. (...) Tymczasem rezultatem interdyscyplinarnych poszukiwań jest wszakże nie tyle zróżnicowanie owych wyników poznania uzyskiwanych z różnych punktów widzenia, co raczej pogłębienie się tendencji do rozproszenia. (...) W tej sytuacji o wiele bardziej obiecującą perspektywę ukazują, jak się zdaje, **badania** nie inter-, lecz **transdyscyplinowe**: zmierzają one, z jednej strony, do identyfikacji powinowactw przedmiotowo-problemowych idących w poprzek (poniżej, powyżej) istniejących granic dyscyplinowych, z drugiej zaś – do uchwycenia historycznych procesów kształtowania i transformacji sztuk i nauk; procesów prowadzących jednocześnie do powolnego wyłaniania się zarówno zarysów nowych dyscyplin, jak i do stopniowej rekonfiguracji dyscyplinowych podziałów całego pola humanistycznej wiedzy”¹⁸.

Odnoszę się do tych rozważań, ponieważ uważam, że orientalistyce udało się ominąć wspomniane przez R. Nycza meandry interdyscyplinarności, a jej rzeczywistą naturą pozostaje transdyscyplinarność, której koncepcję wywodzi się z teorii transkulturowości niemieckiego filozofa Wolfganga Welscha¹⁹. Tak jak (według Welscha) nie ma kultur monolitycznych, wewnątrznie jednorodnych, tak również nie ma takich ujednoliconych dziedzin nauki. Może jednak powstać pytanie, czym interdyscyplinarność ma się różnić od transdyscyplinarności i czy to nie przypadkiem mnożenie bytów ponad konieczność? Natura badań orientalistycznych potwierdza, że nie. Interdyscyplinarność zakłada bowiem istnienie granic pomiędzy dyscyplinami (odrębnych dyscyplin w dyskursie naukowo-urzędniczym), zaś transdyscyplinarność te granice czyni płynnymi, ułatwiając komunikację międzykulturową²⁰.

¹⁸ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, Kraków 2006, s. 29–30 (podkr. autora). Odmienna interpretacja interdyscyplinarności i transdyscyplinarności, z uwzględnieniem dodatkowo multidyscyplinarności por. W.B. Kasewicz, *Obszernie problemy: wstokowiedzenie w krugie drugich nauk*, w: *Koncepcii...*, op. cit., s. 30–34. Rosyjski orientalista uważa, że transdyscyplinarność nie tworzy nowej jakości naukowej, lecz interdyscyplinarność, nazywaną przez niego także neodyscyplinarnością. Wobec przyjętej przeze mnie za punkt wyjścia koncepcji transkulturowości Welscha nie mogę zgodzić się z taką konstatacją. Według mnie przedrostek ‘multi-’ sugeruje wielość bez większego kontaktu, ‘inter-’ zakłada kontakt, ale nie integrację – dopiero ‘trans-’ tworzy w pełni odrębną jakość, nową metodologię i „neodyscyplinę”.

¹⁹ Por. W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, w: *Estetyka transkulturowa* pod red. K. Wilkoszewskiej, Kraków 2004; W. Welsch, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, w: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, red. M. Teatherstone, S. Lash, London 1999; tenże, *Was ist eigentlich Transkulturalität?* w: *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*, red. L. Darowska, C. Machold, Bielefeld 2010.

²⁰ W tym kontekście niezwykle inspirujące są rozważania J. Scheffera o granicach międzykulturowych w artykule *Entgrenzung durch neue Grenzen: Zur Pluralisierung von Kultur*, „Interculture Journal. online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien” 2009, nr 8, <http://www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/77/117>, 05.09.2013.

To samo zjawisko w kontekście orientalistyki należałoby odnieść do metodologii – tutaj również należałoby mówić o metodologii typu „trans”, być może nawet w wersji „anarchizmu epistemologicznego” (*everything goes* – formuła oddana w polskim przekładzie jako „nic świętego”), którego sens zaprezentował Paul K. Feyerabend w swej słynnej pracy *Przeciw metodzie*, co polegało na odrzuceniu wszelkich ograniczeń metodologicznych. „Koncepcja metody jako czegoś, co obejmuje stałe, niezmiennie i absolutnie wiążące zasady uprawiania nauki, napotyka na znaczne trudności w konfrontacji z wynikami badań historycznych. Stwierdzamy mianowicie, że nie ma takiej zasady, bez względu na to, jak wydawałaby się racjonalna i mocno zakorzeniona w epistemologii, której nie naruszano by w jakimś momencie. Staje się oczywiste, że takie naruszenia nie są zdarzeniami przypadkowymi, nie wynikają one z niedostatku wiedzy ani nieuwagi, których można było uniknąć. Wprost przeciwnie, dostrzegamy, że są one niezbędne dla zaistnienia postępu”²¹ – twierdzi filozof.

Wydaje się przy tym, że metody zbliżone do tej właśnie stosowane są w orientalistyce od dawna, choć mało kto się do tego przyznaje. Wszyscy przecież dobrze wiemy, że bardzo rzadko ściśle zastosowanie jakiegokolwiek metodologii badań stworzonej na Zachodzie – zazwyczaj na takim czy innym materiale zachodnim – odpowiada rzeczywistości, którą badamy. Co więcej, takie ściśle trzymanie się metodologii zachodniej może bardzo łatwo doprowadzić do zniekształcenia obrazu kultur Orientu. Dotyczy to zarówno nauk humanistycznych, jak i społecznych.

Podobnie funkcjonować ma zasada integralnokulturowa, zaprezentowana przez Jarosława Utrata-Mileckiego w pracy *Podstawy penologii. Teoria kary*²². Koncepcja ta musi jednak w tym przypadku zostać „wypreparowana” z tekstu. Podsumował ją bardzo trafnie recenzent tej książki, Teodor Szymanowski: „Badania integralnokulturowe można by określić używając innego terminu jako «holistyczne», czyli traktujące badania określonego zjawiska społecznego całościowo, czy też wszechstronnie, uwzględniając wszystkie elementy jego struktury”²³. Wydaje się jednak, że tym razem faktycznie mamy do czynienia z niepotrzebnym mnożeniem bytów – transkulturowość i międzykulturowość moim zdaniem całkowicie wystarczą (trudno jednoznacznie stwierdzić, której z tych metod integralnokulturowość jest bliższa – wydaje się, że należałoby ją umieścić gdzieś pośrodku), a przytaczam ten przypadek dla wyraźniejszego zaznaczenia poszukiwań metodologicznych, w których orientalistyka powinna znaleźć swoje miejsce.

Interesujące badania, w jakimś zakresie potwierdzające sensowność zasady transdyscyplinarności i transkulturowości, przeprowadzili izraelscy psychologowie społeczni Yehuda Aron i Irit Sharon. Postanowili oni poddać weryfikacji ustalone w psychologii zasady reakcji społecznych. W tym celu zrealizowali na Izraelczykach 64 eksperymenty, przeprowadzone wcześniej na Amerykanach, których wyniki znalazły się w opublikowanych pracach. Okazało się, że wyniki tylko 30 spośród tych eksperymentów się potwierdziły. Proces owej weryfikacji nazwali autorzy replikacją. W konkluzji piszą: „Głównym wnioskiem wynikającym z niniejszego studium jest niezbywalna konieczność przeprowa-

²¹ P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Wrocław 2001, s. 23. Krytyczne omówienie jego poglądów w kontekście humanistyki por. R. Kaleśta-Nawrocki, *Przeciw dyscyplinie. Żadnych granic*, w: *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, op.cit.

²² J. Utrata-Milecki, *Podstawy penologii. Teoria kary*, Warszawa 2006, s. 46–81; por. także: *Integralnokulturowe badanie kontaktu kulturowego. Wybrane problemy społeczne i prawne*, J. Królikowska (red.) Warszawa 2009.

²³ T. Szymanowski, *Recenzja książki: Podstawy penologii. Teoria kary*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 2008, nr 59, s. 176, za: J. Królikowska (red.) *Integralnokulturowe...*, op.cit., s. 8.

dzania replikacji rozmaitych studiów w różnych kulturach. Wydaje się nieuzasadnione, żeby teorie i wyjaśnienia ludzkiego zachowania bazowały na badaniach przeprowadzonych [wyłącznie – MMD] na jednej określonej grupie. (...) Jest bardzo prawdopodobne, że wiele zasad funkcjonujących w psychologii społecznej nie działa poza specyficznymi sytuacjami. Aby osiągnąć dalej idące generalizacje, konieczne jest przeprowadzenie dodatkowych replikacji”²⁴.

Ze swej strony jestem przekonany, że praktycznie w wypadku wszystkich metodologii badawczych w kontekście orientalistyki takie replikacje, nazwałbym je transkulturowymi, są konieczne. W ten sposób replikacja metodologii cząstkowych (metodologii „tradycyjnych” dyscyplin nauki) staje się jedną z podstawowych zasad metodologii orientalistyki. Ani literaturoznawstwo, ani religioznawstwo, ani historia itd. nie są w stanie dać orientalistyce wzorów postępowania badawczego i eksplikacyjnego, które można bez obaw zastosować. Aby przytoczyć jeszcze jeden znany nam przykład, zacerpnę go z religioznawstwa. We wszystkich opracowaniach poświęconych „wielkim religiom świata” znajdujemy konfucjanizm i buddyzm. Czy jednak da się te zjawiska jednoznacznie (wedle zachodnich metodologii) określić? Pozostają one praktycznie niekwalifikowalne – konieczne byłoby stworzenie jakiejś odrębnej kategorii pośredniej pomiędzy religią a filozofią. Stąd oceny „naukowości” czy „nienaukowości” naszych badań przez badaczy nieobeznaczonych ze specyfiką orientalistyki, a jednoznacznie pokrewne innym dziedzinom nie zawsze uznają za słuszne. Niejednokrotnie orientalista nie może postępować zgodnie z określoną metodologią, a żeby dostatecznie głęboko zanalizować dane zjawisko, musi stosować metodologię „hybrydową”²⁵. Na przykład nic na to nie można poradzić, że arabista badający prawo muzułmańskie będzie stosował często metody bliższe teologii niż wypracowanej przez Zachód nauce prawa. Prawnicy mogą się „pukać w czoło”, ale to nie zmieni zasad szariatu i natury tego systemu religijno-prawnego. Z tych też powodów tylko do pewnego stopnia mogę się zgodzić z twierdzeniem R. Huszczy, że orientaliści, po nauczaniu się danego języka, muszą przyswoić sobie metodologię jakiejś innej, „nieorientalistycznej” dyscypliny humanistycznej²⁶. Raczej tym metodologiom powinni się przyjrzeć, a następnie przekształcić w taki sposób, żeby nadawały się do badania Wschodu. Bardzo często z upatrzonej metodologii pozostanie niewiele poza jej nazwą²⁷.

Bez wątpienia podstawową zasadą metodologii orientalistyki we wszystkich jej gałęziach – zarówno w aspekcie „pionowym”, jak i „poziomym” jest oczywiście badanie oryginalnych tekstów i rozmaitych innych zjawisk związanych z kulturami szeroko pojętego Wschodu i Afryki w kontekście wiedzy wynikającej ze znajomości języków rodzimych badanych obszarów. W związku z tym jest to wykorzystanie tego, co nazwać by można „wiedzą bezpośrednio dostępną”, nieskażoną przekładem, który, jak wskazuje translatołogia, nigdy nie jest idealny – zawsze pozostaje w mniejszym lub większym (w wypadku języków orientalnych zazwyczaj większym) stopniu interpretacją tłumacza. Właściwy, często wielowarstwowy sens zjawisk czy tekstów wymaga bezwzględ-

²⁴ Y. Amir, I. Sharon, *Are Social Psychological Laws Cross-Culturally Valid?*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 1987, nr 4, s. 468.

²⁵ Taki charakter mają również przedstawiane przeze mnie argumenty zawarte w niniejszym artykule, pochodzące od różnych autorów, przedstawicieli rozmaitych szkół i tradycji metodologicznych – także przez to chcę podkreślić skomplikowanie podjętej problematyki.

²⁶ R. Huszcza, op.cit., s. 144.

²⁷ Nieco podobne procesy w odniesieniu do współczesnego świata arabskiego ukazałem na przykładzie m.in. myśli Marksa i Foucauld w mojej książce *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa 2011.

nie znajomości języków orientalnych. A zatem można powiedzieć, że metodologią badań orientalistycznych w pierwszym rzędzie jest przekład kultury na kulturę, tzw. przekład (między)kulturowy. Już dość dawno metodę tę przyjęli jako swoją antropolodzy kultury, a powstała ona w kręgu uczonych skupionych wokół Edwarda Evansa-Pritcharda (1902–1973)²⁸. W moim przekonaniu orientalistyka ma bardzo wiele wspólnego właśnie z tą dziedziną nauki, szczególnie właśnie w kontekście tej procedury badawczej i przedmiotu badań, którym są często kultury orientalne. Oczywiście w wypadku przekładu kulturowego pamiętać należy o istnieniu, podobnie jak w tłumaczeniu literackim, zjawiska nieprzekładalności²⁹ (w które nie wszyscy tłumacze i translatolodzy wierzą, ale to temat na inną okazję) oraz homonimów kulturowych. Tego ostatniego terminu, zapożyczonego z językoznawstwa, używam na określenie sytuacji pozornego podobieństwa zjawisk, na które zwracali uwagę antropolodzy ze szkoły funkcjonalistycznej, np. Fred Eggan. „Jak przystało na funkcjonalistę sądzi on, że pozornie podobne elementy kulturowe mają w istocie zupełnie odmienny sens w różnych zbiorowościach, a to głównie ze względu na uwikłanie w różne konteksty”³⁰.

Bardzo istotna, moim zdaniem, w tłumaczeniu kultur Orientu homonimia kulturowa została przez Michela Certeau opisana jako idea „wtórnego użycia”. Peter Burke ilustruje ją następująco: „(François) Coillard, założyciel Misji Zambezi, był przekonany, że nawraca «pogan» i wprowadza nowy system wierzeń. Kiedy jednak zmierzał na spotkanie z królem (ludu Bulozzi, Lewaniką), poproszono go o sprezentowanie władcy metra perkalu, na co się zgodził. Nie zdawał sobie sprawy, że jego gest zostanie odczytany jako złożenie ofiary na grobie rodziny królewskiej. Gest ten przemienił go z misjonarza w wodza i pozwolił Lewanice wkomponować go do lokalnego systemu”³¹. Na nic tu mozolnie wypracowane metodologie badaczy, którzy specyfiki afrykańskiej nie znają.

Jak każdy przekład, przekład kulturowy wymaga doskonałej znajomości zarówno kultury wyjściowej, jak i docelowej. Dlatego na orientalistach, będących przekazicielami owej wiedzy i jej interpretatorami, stoi niezwykle ważne zadanie, wiążące się z głęboką znajomością danego obszaru oraz posiadaniem niezbędnej wiedzy pozaźródłowej, którą niejednokrotnie bardzo trudno jest przekazać w sposób bezpośredni osobom niemającym odpowiedniego przygotowania o charakterze orientalistycznym. Istotna jest także szersza wiedza o danej kulturze, którą w wypadku badaczy naszego kręgu kulturowego zdobywają oni choćby w trakcie nauki w szkole. My tę wiedzę też mamy, a wkroczenie w inne kręgi cywilizacyjne pozwala nam bez wątplenia na szerszy ogląd wielu zagadnień. W tym tkwi zresztą sedno naszej pozycji epistemologicznej – sami jesteśmy swego rodzaju granicą pomiędzy kulturami, a jednocześnie „przetwornikiem” informacji. Musimy być transkulturowi.

Dlatego naukowcy, specjaliści z rozmaitych dziedzin nauk humanistycznych, korzystający wyłącznie z interpretacji obcej kultury dokonują w pierwszym rzędzie dalszej in-

²⁸ Por. np.: P. Burke, *Historia kulturowa*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012, s. 138–140; M. Brocki, *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław 2008, s. 173 i nast.; *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, red. S. Budick, W. Iser, Stanford 1996; *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, red. P.G. Rubel, A. Rosman, Oxford-New York 2003.

²⁹ Por. np. na ten temat obszerne rozważania translatologiczne O. Wojtasiewicza w: *Wstęp do translatologii*, Warszawa 1992.

³⁰ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1991, s. 133.

³¹ P. Burke, op.cit., s. 139 – przykład zaczerpnięty z *The Hidden Hippopotamus* Gwyna Prinsa (1980).

interpretacji tego, co już jest w mniejszym lub większym stopniu interpretacją. Stąd nie można w żadnym wypadku orientalistyki potraktować jako dyscypliny „usługowej” wobec innych dziedzin nauki – to sama orientalistyka musi rozwiązywać problemy pozostające w jej kręgu zainteresowań, ponieważ ma świadomość, gdzie te problemy się pojawiają. Być może należałoby się zgodzić z Kasewiczem, że w rezultacie filologia, historia itd. w ramach orientalistyki przekształcić się powinny raczej w ujęcia (*podchody*) określające metody badań, a nie samodzielne nauki, choć, jak podkreśla Rosjanin, zachować one muszą swoją autonomię wewnątrz orientalistyki³². Obawiam się jednak, że to może jeszcze zbyt daleko posunięty wniosek, szczególnie na obecnym etapie debaty o swoistości naszej dyscypliny.

W kontekście języków chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na ważne zjawisko, które wprawdzie nie powstało w ostatnim czasie, ale w ostatnim czasie się nasiliło. Chodzi o skomplikowanie kwestii lingwistycznej i stałości paradygmatu języka orientalnego jako podstawy wszelkich badań orientalistycznych. Od przynajmniej wieku mamy z tym zjawiskiem do czynienia na przykład w wypadku państw arabskich Maghrebu, gdzie wielu twórców pisze wyłącznie po francusku, czy Indii, gdzie powstaje rodzima literatura w języku angielskim. Takim samym przypadkiem są literatury afrykańskie. Z kolei w części byłych środkowoazjatyckich republik radzieckich podstawowym środkiem porozumiewania się i działalności intelektualnej pozostaje język rosyjski. Powstaje także coraz bogatsza literatura pisarzy Orientu na uchodźstwie. Jak traktować to piśmiennictwo? W czyjej kompetencji pozostaje np. twórczość syryjskiego pisarza niemieckojęzycznego Rafika Schamiego, który nie napisał ani jednego opowiadania po arabsku, a jednocześnie jego twórczość w warstwie semantycznej i symbolicznej jest jednoznacznie bliskowschodnia? A co zrobić z filozofem marokańskim Muhammadem Abidem al-Dżabirim, który część dzieł napisał po francusku, a część po arabsku? Czy to jeszcze piśmiennictwo orientalne, czy już zachodnie? To jeden z problemów, z którymi orientalistyka powinna się od strony teoretycznej i metodologicznej zmierzyć w najbliższym czasie – być może będzie musiało nastąpić jakieś przekształcenie kolejnego paradygmatu? Byle nie stało się to całkowicie kosztem języków orientalnych, a tego typu poglądy znaleźć można nawet u uczonych, określających siebie samych mianem orientalistów, jak Norman Itzkowitz, który już w 1958 r. twierdził, że do badania Wschodu nie są potrzebne języki orientalne, ponieważ wszystko, co potrzebne do badania Orientu dostępne jest w językach zachodnich³³. Ale mamy też wielu w tym zakresie sprzymierzeńców. O roli języka w rozumieniu innych narodów, w nieco innym kontekście, tak pisał brytyjski badacz Timothy G. Ash, odnosząc się zresztą do kultur bliskich sobie, wywodzących się z tego samego kręgu cywilizacyjnego: „Przydałoby się również, gdyby brytyjskie dzieci znały drugi język europejski (...). Tylko wówczas, gdy znamy język, możemy zrozumieć Francję, Hiszpanię czy Włochy”³⁴. A cóż dopiero mówić o Chinach czy Iranie.

Oczywiście poruszone przeze mnie problemy nie zostały tu rozwiązane. Jest bowiem niemożliwe, aby samotnie stworzyć metodologię tak wewnętrznie zróżnicowaną, a jednocześnie, paradoksalnie, bardzo spójnej dziedziny. Jestem jednak przekonany, że współczesny świat wymaga od nas transdyscyplinarności, świadomego podejścia replikacyjnego i minimalnej choćby elastyczności metodologicznej. Mówię tu o orientalistach

³² W.B. Kasewicz, *Obszczije...*, op.cit., s. 33.

³³ N. Itzkowitz, *Eighteenth Century Ottoman Realities*, „Studia Islamica” 1958, nr 16, s. 73–94, cyt. za: Z. Lockmann, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, Cambridge 2004, s. 150.

³⁴ T.G. Ash, *Wolny świat*, Kraków 2005, s. 255.

jako społeczności uczonych, nie o każdym z nas. Badacz ma prawo ukształtować swoją drogę naukową wedle własnych upodobań. Każdy ma prawo zamknąć się w swojej wieży z kości słoniowej, zatopiony w kontemplacji, ale wtedy nie możemy wymagać, żeby przedstawiciele innych dziedzin znali Orient tak, jak to tylko my możemy go poznać, ukazać i wyjaśnić.

Jak wspominałem wyżej, orientalistyka niezbyt garnie się do autorefleksji. Chciałbym, żeby było inaczej. Do tej pory bowiem trudno nawet znaleźć przemyślaną, pozytywną autodefinicję orientalistyki. Łatwiej o autodefinicję przez negację – orientaliści wskazują mniej lub bardziej oficjalnie, raczej co nie jest orientalistyką i kto nie jest orientalistą, niż co nią i nim jest. A czy sami wiemy, kim jesteśmy? Na ile i gdzie możemy postawić znaki graniczne między „nami” a „nimi”? Czy mamy ochotę i odwagę na te pytania odpowiedzieć?

BIBLIOGRAFIA

- Amir Y., I. Sharon, *Are Social Psychological Laws Cross-Culturally Valid?*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 1987, nr 4, s. 383–470.
- Ash T.G., *Wolny świat*, Kraków 2005.
- Brocki M., *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław 2008.
- Budick S., W. Iser (red.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996.
- Burke P., *Historia kulturowa*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012.
- Chmielewski J., *Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna*, w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 33–48.
- Domańska E., *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?* „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2, s. 45–50.
- Dziekan M.M., *Międzykulturowość a problemy metodologii i interpretacji w teorii i praktyce akademickiej. Uwagi orientalisty*, (w druku).
- Dziekan M.M., *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa 2011.
- Feyerabend P.K., *Przeciw metodzie*, Wrocław 2001.
- Heidemann S., *Zwischen Theologie und Philologie: Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik 1770 bis 1850*, „Der Islam” 2008, t. 84, s. 140–184.
- Huszcza R., *Orientalistyka: filologia – nauka o języku – wiedza o kulturze*, „Przegląd Orientalistyczny” 2006, nr 3–4, s. 137–146.
- Itzkowitz N., *Eighteenth Century Ottoman Realities*, „Studia Islamica” 1958, nr 16, s. 73–94.
- Jodkowski K., *Kontemplatywny vs. performacyjny model wiedzy a Feyerabendowska krytyka nauki (miejsce nauki w hierarchii wartości i różnych tradycji i form życia)*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10, s. 99–113.
- Kasewicz W.B., *Predisłowie*, w: *Koncepcji sowriemiennogo wostokowiedienija*, red. E.I. Zieleniew, W.B. Kasewicz, Sankt Petersburg 2013.
- Kowalewski J., W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, Olsztyn 2006.
- Królikowska J. (red.), *Integralnokulturowe badanie kontaktu kulturowego. Wybrane problemy społeczne i prawne*, Warszawa 2009.
- Lockmann Z., *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, Cambridge 2004.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1991.
- Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: M.P. Markowski, R. Nycz, *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2006, s. 5–38.

- Rubel P.G., A. Rosman (red.), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford-New York 2003.
- Statut Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1928.
- Szymanowski T., *Recenzja książki: Podstawy penologii. Teoria kary*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 2008, nr 59.
- Tryjarski E., *The Turkic Philology at the Present Time: do We Still Need It?*, „Folia Orientalia” 2002, t. 38, s. 193–201.
- Utrat-Milecki J., *Podstawy penologii. Teoria kary*, Warszawa 2006.
- Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, w: *Estetyka transkulturowa* pod red. K. Wilkoszewskiej, Kraków 2004, s. 31–43.
- Welsch W., *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, w: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, M. Teatherstone, S. Lash (red.), London 1999, s. 194–213.
- Welsch W., *Was is eigentlich Transkulturalität?* w: L. Darowska, C. Machold (red.), *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*, Bielefeld 2010.
- Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002, t. 9.
- Wojtasiewicz O., *Wstęp do translologii*, Warszawa 1992.
- Zaborski A., *Koncepcja i praktyka orientalistyki profesora Tadeusza Kowalskiego. Filologie orientalne dawniej i dziś*, w: L. Sudyka (red.), *Orientalia Commemorativa*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 15–25.
- Zjazdy Orientalistów Polskich. III – Kraków – 1933. IV – Lwów – 1934*, „Collectanea Orientalia” nr 6, Wilno 1934.

Źródła internetowe

- Kuijper H., *Area Studies versus Disciplines: Towards an Interdisciplinary, Systemic Country Approach*, http://www.asvj91.dsl.pipex.com/Hans_KUIJPER/AREA_STUDIES_Vs_DISCIPLINES_Hans_KUIJPER.pdf [08.09.2013].
- Orientalistica*, www.treccani.it/enciclopedia/orientalistica/ [02.09.2013].
- Scheffer J., *Entgrenzung durch neue Grenzen: Zur Pluralisierung von Kultur*, „Interculture Journal. online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien” 2009, nr 8, <http://www.interculture-journal.com/index.php/icj/article/view/77/117> [05.09.2013].
- Schwanitz W.G., *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft”: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, „H-Soz-u-Kult“, 21.01.2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=5929> [03.09.2013].