

Andrzej Zieniewicz

Literatura i ramy pamięci historycznej Literaturoznawstwo w procesie nauczania kultury polskiej (współczesnej) : kilka uwag

Acta Universitatis Lodziensis. Kształcenie Polonistyczne Cudzoziemców 17, 91-98

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Zieniewicz
Uniwersytet Warszawski

**Literatura i ramy pamięci historycznej
Literaturoznawstwo w procesie nauczania kultury polskiej
(współczesnej). Kilka uwag**

W rozważaniach badaczy identyfikowanych z nurtem krytyki postkolonialnej, jak choćby Ewa Thompson czy (na polskim i francuskim gruncie) M. Masłowski, coraz częściej pojawia się teza, wedle której współczesną świadomość kulturową narodów Europy Środkowej i Wschodniej urabiały inne czynniki, niż zwykle się przyjmować jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Zgodnie z tymi poglądami kultury narodowe Polski, Czech, Ukrainy, Słowacji lub Węgier, przy wszystkich odmiennościach, uzyskały nowoczesną postać (nowoczesną w sensie tzw. wielkiego modernizmu) w tych samych procesach, które formowały mentalność Niemców, Francuzów czy Anglików. Idiomatyczność i odmiennosc świadomości polskiej, czeskiej albo ukraińskiej tłumaczono zaburzoną lub opóźnioną oddziaływaniem tych właśnie procesów. Szło, mówiąc najkrócej, o przemiany ekonomiczne i polityczno-cywilizacyjne społeczeństwa mieszczańskiego, a swoistości nadwiślańskie objaśniano jako wynik techniczno-cywilizacyjnych zapóźnień, prawie nieobecności potężnego nacisku europejskiego rynku produkcji i wymiany, wynikającej stąd słabości mieszczaństwa, partykularyzmów, zacofania oraz oczywiście geopolityki, spychającej Polskę, Słowację czy Węgry do roli prowincji wielkich monarchii.

Wywodom podobnym krytyka postkolonialna zarzuca jednak nie tylko grupy socjologizm, ukształtowany na kanwie prac Lukása i Goldmanna, lecz także absolutyzowanie „zachodniego” punktu widzenia, traktowanie kultury krajów Europy Wschodniej i Środkowej jako realizacji – względem wzorców niemieckich czy francuskich – cywilizacyjnie „młodszych” lub obarczonych dysfunkcjami. Tymczasem, powiadają badacze postkolonialnej orientacji, jeśli Zachód wiąże świadomość narodową przede wszystkim z identyfikacją socjalną, geopolityczną i historyczno-państwową (*state* i *nation* w tych ramach to bardzo bliskie pojęcia), to w krajach Europy Wschodniej taką świadomość określały

zupełnie inne identyfikacje. Wytwarzały ją i podtrzymywały instytucje kultury, ryty obyczaju, religia, sztuki piękne, opowieści historyczne, genealogie, klechdy domowe, legendy militarne, marzenia wyzwolenicze, mity początków, tradycje dynastyczne, i oczywiście literatura, poezja, kultura języka (Mencwel 2006: 213–236).

Stwarza to sytuację ważnej odmienności, rzadko rozważanej przez badaczy z Europy Zachodniej – odmienności samego substratu, z którego może wyrastać świadomość narodowa. Otóż nad Wisłą ów substrat mniej jest modernistyczną samowiedzą mieszczaństwa, wpisaną w ekonomiczny, polityczny, obyczajowy ład społeczności, w której żyjemy, a bardziej samowiedzą zbiorowości ze strefy konfliktu, z dziejowego pogranicza. Tamta pierwsza samowiedza jest – mówiąc w metaforycznym uproszczeniu, mającym pretensję do poważnej formuły – raczej *zbiorem reguł*, zasad, prawd, powinności zakorzenionych w tym, co trwałe i stabilne, w pomnikach kultury materialnej, w strukturze socjalnej wspólnoty, w poziomie życia, w sile obyczaju. Ta druga jest raczej *konstelacją wyjątków*, przekazywanych historii, pamiątek, symboli, ikon, narracji, odniesionych do momentów przełomowych, do tego, co niestabilne właśnie, co zburzone, odebrane, przemieszczone. Ta pierwsza uformowana bywa na fundamentach europejskiego Rozumu, w jego modernistyczno-racjonalistycznym kształcie. Siedliskiem drugiej jest matecznik wspólnotowych opowieści o tym, co zawsze spadało niespodziewanie, wbrew rozsądkowi, rachubom, więc są to opowieści wobec racjonalistycznych kalkulacji często nieufne lub sceptyczne. Jeśli Miłosz w *Traktacie poetyckim* kończy fragment o zburzonej w Powstaniu Warszawie dystychem: „Na znak, że tylko mowa jest ojczyzną / mur twój obronny u twoich poetów”, to ten paradoks – słowo trwalsze od murów – powtarza przecież Mickiewiczowskie „pieśń ujdzie cało”, a w tle tych słów mamy mesjaniczną koncepcję polskości jako duchowej misji, realizowanej przeciwko „obcej przemocy” militarnej, ekonomicznej, politycznej, której fizycznie i rozumowo przeciwstawić się nie zdołamy. W artykule *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych* Mickiewicz (1991: 196–200) prównuje „szalonego” Kościuszkę z „rozsądnym” Stanisławem Augustem. Ten drugi racjonalistycznie *rozumkował* (tak u Mickiewicza), że sprzeciw wobec Rosji nie ma szans i został pochowany w Petersburgu. Ten pierwszy porywał się na rzeczycy wedle racjonalistycznych strategów niemożliwe i pochowany został na Wawelu, wśród królów polskich. *rozumkował*, powiada Mickiewicz, nauczyli nas myśliciele francuskiego Oświecenia; wedle racjonalistycznych kalkulacji sprzeciw wobec rozbiorów nie miał sensu, potęga zaborców była zbyt wielka.

Myśl zatem o Polsce niepodległej, kształtująca wszak narodową samoświadomość Polaków, musiała żywić się koncepcjami przewyciężającymi racjonalistyczne rozważania przez prawie dwa stulecia: od mesjanizmu począwszy, przez różne warianty sporów z pozytywizmem, prometejskie idee, rozmaite postacie marzeniowego planowania, patriotycznych utopii, wiary w cuda („jeden tylko,

jeden cud, z szlachtą polską polski lud”). Przestrzeń dla ich kulturowego wyrazu otwierała się gdzie indziej niż w domenach myślenia spekulatywnego – w literaturze, poezji, w sferze symboli, misteriów, pamiątek narodowych, w świecie wiary, obrzędów, spektakli... Do dziś w strukturze głębokiej polskiej świadomości historycznej i narodowej umocowana jest (choćby jako kult „wieszczów”) myśl o literaturze, poezji jako sposobach artykulacji tych treści, które konserwują i konsekrują polskość niby pewną esencję, sekretność, nie do wysłowienia w języku rozsądkowym i skalkulowanym. Tak jest do dziś, np. półwiekowa z górą dyskusja o słuszności czy niesłuszności Powstania Warszawskiego toczy się wciąż, ponieważ rekonstruuje zasadniczy dla polskiej świadomości narodowej konflikt myślenia racjonalnego, które jednak nas jako naród unicestwia, i szaleństwa, które jakoś ocala.

Te kwestie są ważne, ponieważ sama świadomość „bycia Polakiem” prawdopodobnie nie tylko „zawartością” różni się od świadomości bycia np. Niemcem czy Francuzem, ale „obsługiwana” jest przez odmienny w sensie gatunkowym zestaw tekstów i kodów kultury. Podczas zorganizowanej w 2006 r. w Niemieckim Instytucie Historycznym w Waszyngtonie konferencji poświęconej perspektywie wytworzenia „wspólnej pamięci” w krajach historycznie sobie wrogich, niemiecka badaczka, Aleida Assmann, zajmująca się problematyką pamięci, sformułowała pogląd, że wspólna pamięć jest możliwa, wszakże pod warunkiem przerwania martyrologicznych rywalizacji i solidarnej troski o wytworzenie „ram znaczeniowych”, w których można by umieszczać pamięć indywidualną jednostek czy grup. Te ramy znaczeniowe – formatujące nową wspólnotową tożsamość Europy – miałyby zostać oparte na założeniu, że źródłem prawdy jest rozum w sensie kartezjańskim, czyli że owa wspólnotowa pamięć tłumaczy się i objaśnia w świetle oświeceniowego racjonalizmu. Z tej perspektywy Aleida Assmann dość kontrowersyjnie zdefiniowała polską pamięć historyczną. Jej zdaniem wejście w owe wspólnotowe ramy utrudnia nam fakt, że „Polska zamroziła swoją pamięć w stadium ofiary, w czym pomogło jej kulturowane przez wieki przekonanie, że jest Chrystusem narodów”¹.

Rzecz wydaje się symptomatyczna jako przykład współczesnego kolonizowania (i to chyba nieświadomego) pamięci narodów Europy Wschodniej przez konkurencję pamięci, więc taki wykład historii, w którym własne dzieje przedstawiane są w procesach rozwoju, stałego pogłębiania i ulepszania swego wizerunku świata, natomiast dzieje Innych esencjalizuje się, tzn. chwytą w statyczne formuły (np. katolicki antysemityzm albo Polska jako Chrystus narodów), wskazując, że są to „zamrożone” formy historycznego myślenia o sobie, poza które owi Inni nie potrafią wyjść. Tym samym na nas spada niejako obowiązek steoretyzowania Ich historii, bo oni są niezdolni do autorefleksji. Jak wykazał Edward Said w słynnym studium *Orientalizm*, ten

¹ Informacje i fragmenty tego wystąpienia w artykule Thompson 2008: 44–48.

„europejski”, a w istocie kolonialny sposób myślenia wykreował wspólny stereotyp dla kultur Bliskiego Wschodu i Azji, od Egiptu po Japonię, choć między owymi kulturami istnieją fundamentalne różnice. Z perspektywy jednak kolonizatora owych różnic nie widać, bo przesłania je „rozsądkowa” wiedza o tym, że wszystkie te „orientalne” kultury toną w absolutyzmach i pozahistoryczności, niezdolne do wytworzenia demokratycznych form zarządzania (Said 2005). Wedle tej samej wykładni, mesjanizm polski to rodzaj bardzo nieracjonalistycznej idei, jaką Polakom spodobało się mieć, choć byłoby lepiej, gdyby się jej pozbyli. Badaczce nawet nie świata myśl, że ów mesjanizm był koncepcją szaloną zapewne, ale konieczną dla ocalenia tożsamości narodowej przeciw racjonalistycznym rozumowaniom właśnie, przeciw kolonizacyjnym stereotypom, pozbawiającym Polskę szans istnienia. W tym sensie myśl mesjaniczna – choć niekoniecznie czytelna w dosłownym brzmieniu – odżywa w każdym Polaku, gdy tylko posłyszysz on sądy, wyrażane np. w cytowanym przez E. Thompson zdaniu generała von Seeckt z czasów drugiej wojny światowej: „Istnienie Polski jest nie do przyjęcia, jest nie do pogodzenia z życiowymi interesami Niemiec. Musi ona zniknąć i zniknie przez własną słabość oraz dzięki Rosji – z naszą pomocą”.

Uwagi powyższe są najdalsze od propagowania stereotypu romantyczno-narodowego jako sposobu nauczania cudzoziemców polskiej historii i literatury. Pragnąłbym jednak wskazać, że właśnie w literaturze i historii „bycie Polakiem” wyraża się, być może, silniej niż w naszej architekturze, instytucjach politycznych czy socjalnej strukturze wspólnoty. Nie jest to po prostu *rich point*, w rozumieniu M. Agara, czyli szczególnie skomplikowany idiom linguakulturowy, ani problem kompetencyjny, w sensie konieczności rozpoznania zdarzenia linguakulturowego w kulturze wysokiego kontekstu (Zarzycka 2000: 45–50). Sprawa sięga głębiej – idzie raczej o to, że ta uwarunkowana historycznie przeciw-racjonalistyczna składowa polskiej świadomości narodowej bywa pojmowana jako pewna sekretność, ezoteryka, która „nie umie” wyrazić się wprost, a więc w pomnikach, obyczajach czy instytucjach kultury, mających wszak racjonalistyczne fundamenty, poszukuje sobie zatem nośników zdolnych figuralizować, a nie objaśniać ów zasadniczy konflikt rozumowania i szaleństwa w funkcji znaku świadomości narodowej.

Mickiewicz powiada o tym w wykładach z literatury słowiańskiej, że duch „nie wciela się w szkoły, składające się z jednostek różnej wartości moralnej i charakteru; nie wyraża się przez książki, bo piszący książkę może powodować się egoizmem lub żądzą osobistych rozkoszy”. Ani traktaty zatem, ani teorie... Wieszcz mówi: „nie systemat ukazuje się nagle oczom człowieka, ale jakeśmy powiedzieli s ł o w o” (Mickiewicz 1955: 18). Takie słowo przeciwstawione systemowi to oczywiście literatura, religia, misterium wtopione w polską codzienność. Tę misteryjność, ten obrzęd *Dziadów*, tę powszednią inkarnację

romantycznego mitu dobrze ilustruje przypowieść Tadeusza Konwickiego o polskich rozmowach pijackich.

Ten z niedopiętym rozporkiem przewodził powstaniu, tamten z obwisłym brzuchem umarł i zmartwychwstał w piecu krematoryjnym, ów z gilem u nosa kierował Intelligence Service. Opowiadają sobie zmyślane iliady, snują apokaliptyczne science-fiction, cierpią za miliony trzymając się poręczy baru. Ale jeśli zechcesz ich schwycić za rękę i przygwoździć na kłamstwie, okaże się, że choć nie przywodzili powstaniom, to jednak w powstaniu stracili rękę, że choć nie umarli w piecu, to jednak zostawili tam żonę i dzieci, że choć nie kierowali angielskim wywiadem, to przesiadali dziesięć lat w więzieniu za ten wywiad. Bo u nas historia lub też może zły los, a najpewniej my sami zdeptaliśmy tę ledwo widoczną granicę między tragicznością a śmiesznością, między sielanką i horrorem, między krzykiem alkoholika i krzykiem umierającego (Konwicki 1976: 91).

W oparciu o podobne spostrzeżenia można uwyraźnić przeświadczenie, że z perspektywy Innego, np. Niemca czy Brytyjczyka, idiomatyka samoświadomości polskiej w jej centralnym zagadnieniu patriotyczno-niepodległościowym może lokować się w polu strukturalnej niedyskursywności, poza możliwościami opisu w *lingua mentalis* albo w wielkiej niechęci do podobnych racjonalizacji. Z podobnymi zjawiskami spotykamy się w ostatnich dekadach i latach coraz częściej w sytuacjach, w których to my jesteśmy Innymi, np. przy okazji kontaktów z ludźmi Bliskiego Wschodu, nawiedzającymi Europę i Polskę szeroką falą emigracji, podróży, poszukiwania pracy, uchodźstwa politycznego, pragnienia zamieszkania w świecie Zachodu. Nie pojmujemy różnych odmienności w myśleniu Irakijczyków, Ormian czy Turków, ponieważ nie potrafimy ich w ogóle zauważyć, gdyż nie mamy w strukturze naszej świadomości żadnych odpowiedników, na które moglibyśmy tamtejsze standardy samowiedzy „przełożyć”. W tym sensie nie są one dla nas „rzeczywiste”, gdy za Arturem Danto przyjmujemy, że nie tylko przedstawienie odpowiada rzeczywistości, lecz także odwrotnie – za rzeczywiste uznajemy to tylko, co odpowiada jakimś naszym możliwościom przedstawienia². W interpretatywnej teorii kultur Clifforda Geerta³ „aksjomat Malinowskiego” – możliwe empatyczne uczestnictwo w odmiennej niż rodzima kulturze – został zdecydowanie zanegowany. Odmienności przewyciężyć się nie da. Zawsze pozostajemy wobec innej kultury kimś obcym i są nam dostępne tylko interpretacje, przybliżenia, zastępniki. Podobnie nasze ezoterie nie są wprost czytelne dla innych, mogą być tylko ekwiwalentyzowane. Jeśli tak, to żadne „wspólne ramy” pamięci, żaden *frameing* nie jest możliwy inaczej niż jako procedura kolonizująca. Na pewno jednak tym, co będzie nas określało w Unii Europejskiej, w perspektywie XXI w. są starania o de-esencjalizację kultury i historii Polski, o jej wyjęcie ze stereoty-

² Danto 2006, zwł. rozdz.: *Interpretacja i identyfikacja*, s. 141–158.

³ Geertz 2005, zwł. rozdz.: *Opis gesty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, s. 17–49.

pów post-zależnościowych, „zamrażających” naszą historyczność. W tych procesach konkurowania różnych modeli pamięci nie uda nam się nie uczestniczyć. Pytanie tylko, czy będziemy uczestnikiem świadomym polityczności zjawiska konkurencji pamięci, czy zrozumiemy, że aby uniknąć „zamrażania” w stereotypach pamięci cudzej, musimy zaproponować intelektualnie i źródłowo atrakcyjną opowieść własną? Wydaje się, że warto wskazać przynajmniej trzy, cztery studia historyczne i literaturoznawcze, które w tej materii mówią coś bardzo istotnego.

Monumentalna praca Normana Davisa ukazała amerykańskiemu czytelnikowi Powstanie Warszawskie, które w konkurencji pamięci wyparte zostało – na pewno w Ameryce i w Europie Zachodniej, choć może nie w Niemczech – przez powstanie w getcie. Podobnie jak znacznie wcześniejsza książka Davisa, *Boże igrzysko*, jest próbą zaproponowania wzoru opowieści; historii Polski, którą da się pamiętać, która ma wymiar tragiczny, ale nie jest szeregiem konwulsyjnych zrywów między Wschodem a Zachodem, wśród pielęgnowanych wzorców ofiary i misji bez sensu. Najnowsza zaś rozprawa Davisa, *Europa walczy*, zmierza do opowiedzenia dwóch lat wojny światowej, które ze wspólnotowej pamięci wypadły, tak, że początek II wojny światowej zaczyna się wiązać z czasem uderzenia Niemiec na Rosję, a pierwsze dwa lata walki Europy skrywa mgła niewiedzy.

Studium Marii Janion *Niesamowita słowiańszczyzna* wskazuje, że w świadomości historycznej i literackiej nadwiślan przez całe wieki utrzymuje się stan traumatycznego milczenia o naszej prasłowiańskiej identyfikacji. Chrzest Polaków, dokonywany ogniem i mieczem, doprowadził do wymazania z pamięci legend i mitów prasłowiańskich i ten brak stanowi do dziś „czarną dziurę” w naszym historycznym samookreślaniu, a przez np. romantyków wypełniany był wciąż fantazmatami mitycznej prasłowiańszczyzny, stanowiącej tło dla ludowych wierzeń.

Książka Karola Modzelewskiego *Barbarzyńska Europa* to opowieść o czasach po podboju Rzymu przez Longobardów i o tym, jak przenikały się prawa rzymskie z legendami i prawami barbarzyńców – Germanów, Bałtów i Słowian. W stanie przenikania żyjemy do dziś, bo korzenie świadomości europejskiej są nie tylko grecko-rzymskie i judeo-chrześcijańskie, ale i nasze, „pogańskie”.

Jerzy Jedlicki w opracowaniu pt. *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują?* stawia kwestie wybijania się Polski na niepodległość i mesjańskich obietnic w perspektywie pytań o różnice przebiegów cywilizacyjnych w centrum i na peryferiach. Jego wizja nowoczesnej historii Polski jest opowieścią o procesie europeizacji polskiej „kwestii narodowej” właśnie przez wychodzenie z międzypowstaniowej historii Polski, w której na tle klęsk powstań i zacofania gospodarczego zarysował się w polskiej kulturze rozpad na dwa słabo przenikające się wzajemnie języki – ekspresywny język poezji i przedmiotowy język prozy życia.

Tych kilka rzuconych haseł może wskazywać rolę literaturoznawstwa w glottodydaktyce współczesnej. Chodzi o pracę nad kanonem, o konstruowanie współczesnego kanonu – w najszerszym rozumieniu tego słowa – więc o wytwarzanie obrazów, historii, wizualizacji, będących w konkurencji pamięci rodzajem przeciw-stereotypów, propozycjami nowoczesnych alternatywnych opowieści o świadomości „bycia Polakiem”, o dziejach Polski, o jej kulturze.

Nota:

Przykład strukturalnej niedyskursywizacji, niemożności dokonania przekładu z kultury na kulturę w polsko-tureckim dialogu o literaturze. Na czwartym roku filologii polskiej na Uniwersytecie w Ankarze, w ramach zajęć z przekładu, omawiamy wiersz Zbigniewa Herberta *Prolog* z tomu *Napis*. Pod rozwagę bierzemy następujący fragment:

Rów w którym płynie mętna rzeka
nazywam Wisłą. Ciężko wyznać:
na taką miłość nas skazali
taką przebodli nas ojczyzną.

Otóż wszystkie studenckie interpretacje tego czterowiersza krążyły wokół problemów niedostatków wody w Turcji i utwór jawił się Ankarczykom jako wstrząsający. Poeta powiedział wprost to, co wszyscy wiemy: Wisła jest zatruta. Musimy kochać swój symbol narodowy, a cośmy z niego uczynili? To samo, co Turcy w Stambule, który z wolna staje się ruiną w wyniku rabunkowej eksploatacji, jego osmańska i bizantyjska tradycja jest niszczonea...

Niemożliwe okazało się wytłumaczenie tureckiej grupie, że w polskiej tradycji literackiej nazywanie Wisły świętą rzeką uchodzi za normę i powiedzenie o Wiśle „rów z wodą” – to straszne (i celowe) bluźnierstwo wobec całej polskiej romantyczno-niepodległościowej mitologii patriotycznej. Zrozumiała nieobecność w strukturze świadomości studentów Turków całej rozległej konstelacji pojęć, toposów i odniesień tekstowych do kanonu romantycznych lektur, mitów, sekretów zupełnie uniemożliwiła słuchaczom rozpoznanie ezoterycznego sensu prostych słów o mętnej rzece. Inaczej mówiąc, nie mieli oni żadnej możliwości zidentyfikowania tych słów jako figury poetyckiej. Wytłumaczenie im wszystkich „nienazywalnych” idiomów romantycznego myślenia Polaków przekraczało moje możliwości. Studenci pytali wprost: dlaczego poeta nie powiedział otwarcie, że bluźni przeciw romantynom, tak jak turecki poeta oświadcza, że odrzuca ze wstrętem tradycje osmańskie?

Uświadomienie sobie tego rodzaju „strukturalnych luk w świadomości” jest ważne w obcowaniu z inną niż własna kulturą; pozwala przeczuć to, czego „gołym okiem” nie widać; zauważyć, że np. my w kontakcie z kulturą islamu, Bliskiego Wschodu, możemy w stu miejscach dostrzegać oczywiste „proste słowa” i ani nam świta, jakie głębokie i sekretne odniesienia mogą one mieć dla

osoby wychowanej na Koranie. Żaden przekład na *lingua mentalis* nie pomoże, gdy głębinowe znaczenie nie zaczepta się o żadną dosłowność, skryte w matecznikach stylu, rytuałów, świętych symboli...

Bibliografia

- Danto A., 2006, *Świat sztuki: pisma z filozofii sztuki*, przeł. L. Sosnowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geertz C., 2005, *Interpretowanie kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Konwicky T., 1976, *Kalendarz i klepsydra*, Czytelnik, Warszawa.
- Mencwel A., 2006, *Wyobraźnia antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mickiewicz A., 1955, *Literatura słowiańska*, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 11, Warszawa.
- Mickiewicz A., 1991, *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych*, [w:] *Idee programowe romantyków polskich. Antologia*, oprac. A. Kowalczyk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Said E., 2005, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Poznań.
- Thompson E., 2008, *Postmodernizm, pamięć, logocentryzm*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwacka, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Zarzycka G., 2000, *Dialog międzykulturowy. Teoria oraz opis komunikowania się cudzoziemców przyswajających język polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.