

Maciej Czerwiński

Rola stereotypu w kształtowaniu polifonicznego uniwersum literackiego i kulturowego na przykładzie oryginału i polskiego przekładu *Mostu na Drinie* Ivo Andrića

Przystępując do badania przekładu, przyjmuję tezę, że w każdym tłumaczeniu pewne jednostki języka wyjściowego są tylko ich pozornymi ekwiwalentami w języku przyjmującym. Wynika to z tego, że semioza znaków uwikłana jest zarówno w sieć kodów kulturowych i ideologicznych¹, jak i zjawiska natury pozajęzykowej. Obie te płaszczyzny, językowa i pozajęzykowa, wpływają na znaczenia słów². Znaki zatem nie powstają i nie są używane w następstwie obiektywnej obserwacji świata zewnętrznego, lecz stanowią pochodną działalności umysłu ludzkiego. Semioza jest więc zawieszona między podmiotem a przedmiotem. W rezultacie myślenie, najczęściej zdeterminowane czynnikami zewnętrznymi wobec języka, odciska piętno na słowach, wskutek czego są one „zasobem wie-

¹ Por. M. Czerwiński: *Dyskursy i ich porządek w społecznej heteroglosji*. „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2007, T. 42, s. 247—268; Idem: *Kultura jako znakotwórcza przestrzeń spotkania języków*. „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2008, T. 43, s. 217—237.

² Niewykluczone zresztą, że oba te aspekty, tutaj umownie nazwane *językowymi* (kody) i *pozajęzykowymi* (kontekst), stanowią w istocie to samo zjawisko. Kody ideologiczne bowiem — narzucając systemowi *langue* ograniczenia dotyczące doboru elementów językowych i profilowania semantycznego — można potraktować jako mechanizm ogólny, który przetwarza rzeczywistość pozajęzykową na dyspozycje wewnątrzjęzykowe. Ów problem teoretyczny — w swojej istocie filozoficzno-lingwistyczny — nie jest jednak przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

dzy o rzeczywistości”, czyli „zmagazynowaną” w języku wiedzą³ lub — inaczej rzecz ujmując — stanowią „zbiorową pamięć użytkowników języka i nośnik wiedzy zawartej w świadomości społecznej”⁴. Tego rodzaju „kulturowe matryce semantyczne” są — zdaniem Bożeny Tokarz — „utrwalone w języku w postaci pojedynczych leksemów, związków frazeologicznych, metafor, słów kluczy, retorycznych figur argumentacyjnych, konstrukcji gramatyczno-składniowych oraz gatunków tekstowych”⁵.

Z tego, że różne kultury w odmienny sposób konceptualizują świat, wynika niepełna przystawalność omawianych ekwiwalentów w różnych językach. Ów problem na ogół umyka oku przeciętnego czytelnika przekładu, gdyż różnice są najczęściej generowane na poziomie głębokich konotacji, w pierwszej chwili niezauważalnych, albo czytelnik — zwykle nieobyty — ulega presji analogii, która odczytaniu książki tłumaczonej narzuca zmodyfikowany model poznawczy.

Najczęściej pozorna ekwiwalencja realizuje się na poziomie najbardziej podstawowych jednostek znaczących. Uwzględniając tę uwagę, można by przystąpić do konfrontacji tekstu oryginału i przekładu powieści Andrićia *Most na Drinie* (dokonanego przez Halinę Kalitę) i do sporządzenia leksykonu słów pozornie tożsamyh lub, ewentualnie, słów niemających swych odpowiedników w polszczyźnie. Drugi z wymienionych typów analizy byłby szczególnie uzasadniony, gdyż w przypadku tej konkretnej powieści — osadzonej w zupełnie innych realiach społecznych i kulturowych, na pogranicznym obszarze hybrydycznym — można by rozważyć modele ich adaptacji lub egzotyzacji w języku przekładu. Idąc tym tropem i wybierając tę technikę, moglibyśmy jednak spłyć problem refleksji nad transferem sensu z oryginału do przekładu. Proponuję zatem spróbować rozważyć tę kwestię w kontekście szerszym, a więc zacząć od rozpatrzenia ekwiwalencji w systemach zbiorowej wyobraźni i w kontekście, w jakim świat przedstawiony Andrićia jest zakotwiczony, a w jakim został umieszczony za sprawą przekładu. Ponieważ każda wyobraźnia narodowa jest z gruntu wybiórcza, potraktuję ją jako swoisty obraz stereotypowy, naznaczony jakąś zredukowaną przez punkt widzenia wizją. Dopiero w dalszej kolejności przystąpię do omówienia niektórych problemów językowych, będących zresztą pochodną zjawisk kulturowych.

Świat *Mostu na Drinie* jest głęboko zanurzony w uniwersum kulturowym nie tylko Bośni i Hercegowiny, ale także całego obszaru byłej Jugosławii, zwłaszcza Serbii i Chorwacji. Sam Andrić jest zaś — jak zauważa Maria Dąbrowska-Partyka — pisarzem pogranicza⁶. Już choćby z tego powodu przekład powie-

³ W. Doroszewski: *Elementy leksykologii i semiotyki*. Warszawa 1970, s. 156.

⁴ S. Gajda: *Propozycja systematyki gatunków naukowych*. W: *Akty i gatunki mowy*. Red. J. Bartmiński. Lublin 2004, s. 21.

⁵ B. Tokarz: *Zamiast wstępu*. W: „Przekłady Literatur Słowiańskich”. T. 2, cz. 1: *Formy dialogu międzykulturowego w przekładzie artystycznym*. Red. B. Tokarz. Katowice 2011, s. 16.

⁶ M. Dąbrowska-Partyka: *Ivo Andrić albo paradoksy pogranicza*. W: *Literatura pogranicza — Pogranicza literatury*. Kraków 2004, s. 69—82.

ści, nawet najbardziej „właściwy”, skazuje ją na „życie” zupełnie odmienne niż w kulturze wyjściowej. Jest tak dlatego, że każdy przekład wyrывa dzieło z jego korzeni, z jego — jakby powiedział Antoine Berman — „językowej gleby”⁷ i przystosowuje je do życia w nowych okolicznościach. Dekodowanie przekładu literackiego przez adresatów o innych kompetencjach językowych niż czytelnicy rodzimi ustanawiać musi naturalnie odmienne relacje między światem a dziełem, a więc także odmienne przebiegi semiozy. Trzeba odnotować już teraz, że na ostateczny odbiór przekładu wpływ mają nie tylko sami jego czytelnicy, wyposażeni w inną wiedzę i kompetencję kulturową, ale również tłumacz, który — będąc zanurzony w obu kulturach — narzuca dziełu piętno własnego odczytania. Odczytanie to — będące swoistym filtrem między oryginałem a przekładem — w taki czy inny sposób zawsze wynika z tego, w jakim stopniu tłumacz jest obciążony piętnem kultury przyjmującej. Im trudniej mu się go pozbyć, tym adaptacja dzieła do warunków kultury nowej będzie wyraźniejsza. Dzieło będzie wówczas gruntowniej oswojone przez kulturę przyjmującą. Jeśli zaś jest odwrotnie, tzn. jeśli tłumacz jest głębiej zanurzony w kulturze wyjściowej, to może się zaznaczyć silniejsza obecność pierwiastka zewnętrznego względem owej kultury przyjmującej.

Bez względu na stopień oswojenia dokonany przez tłumacza, przyległość świata przedstawionego do kultury wyjściowej w dziele oryginału będzie zawsze inna niż przyległość świata przedstawionego przekładu do kultury przyjmującej. W pierwszym przypadku ów świat z kultury tej wyrasta, w drugim zaś — jest doń wprowadzony z zewnątrz, a więc jest w jakimś stopniu obcy, choć oswojony. Mówiąc inaczej, odbiorca — jako depozytariusz odmiennego systemu wyobrażeń (stereotypowej wiedzy), jako człowiek z innego świata — w akcie interpretacji powieści odnosi ją do innych, czasem zupełnie odmiennych, systemów pojęć i kategorii znanych mu z jego świata. Pomaga mu w tym tłumacz. W tym sensie własny zespół stereotypów służy owemu czytelnikowi do przetwarzania komunikatu językowego, ale nierzadko zatarciu ulega stereotyp rodzimy funkcjonujący w języku wyjściowym. Stereotyp jest bowiem, za Utą M. Quasthoff, „werbalnym wyrazem przekonania skierowanego na grupy społeczne lub na jednostkę jako członka tej grupy. Ma formę logiczną sądu, który w sposób niezwykły, z tendencją do wartościowania emocjonalnego, przypisuje pewnej klasie osób określone właściwości lub sposoby zachowań, ewentualnie odmawia jej jakichś cech. Językoznawczo jest opisywany jako zdanie”⁸.

⁷ A. Berman: *Przekład jako doświadczenie obcego*. W: *Współczesne teorie przekładu*. Antologia. Red. P. Bukowski, M. Heydel. Tłum. A. Skucińska. Kraków 2009, s. 249—264.

⁸ U. Quasthoff: *Etnocentryczne przetwarzanie informacji. Ambivalencja funkcji stereotypów w komunikacji międzykulturowej*. W: *Język i kultura. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*. Red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński. Wrocław 1998, s. 13.

W proponowanym tutaj ujęciu stereotyp nie będzie dotyczył tylko osób lub grup ludzi, lecz także innych bytów występujących w świecie, względem których człowiek zajmuje jakieś stanowisko i narzuca im swoją, kulturowo zdeterminowaną, interpretację. Jak stereotypowo patrzymy na grupy narodowe, tak stereotypowo interpretujemy np. religię, Kościół czy organizacje polityczne.

Problem ów będzie przedmiotem rozważań w następnej części niniejszego artykułu. Skonfrontuję odmiennosc dwóch uniwersów kulturowych — uniwersum wyjściowego i przyjmującego. Spróbuję pokazać, w jaki sposób odmiennosc stereotypy, rozumiane jako generowane w akcie odbioru presupozycje semantyczne, wpływają na interpretację powieści. Interesuje mnie zatem przede wszystkim stereotyp generowany w odbiorze przekładu, w mniejszym zaś stopniu sam przekład stereotypu.

Odmienność modeli kulturowych

Czytelnik w akcie interpretacji książki odnosi realia świata przedstawionego w powieści do realiów znanych mu z rzeczywistości, w której bytuje, a także do tekstów uprzednio przeczytanych. Mówiąc ogólnie, każdy odbiorca ma pewną bazę kognitywną — pewną stereotypową wiedzę o świecie, reprezentację mentalną, umożliwiającą mu przetwarzanie dyskursu. To na jej podstawie właśnie ‘przepuszczane’ są nowe dane, a więc i nowe teksty. Obcowanie z przekładem z języka obcego jest zatem zawsze pewną konfrontacją z już ustalonymi ramami poznawczymi. Pytanie, czy nowy tekst — i nowy w nim przedstawiony świat — może ustabilizowane ramy zrelatywizować, czy też może je ugruntować w postaci zastanej, jest pytaniem zupełnie innego rodzaju. Tutaj chcę pokazać, w jakich konkretnie momentach dochodzi do konfrontacji dwu odmiennych modeli poznawczych: jednego będącego „na wyposażeniu” interlokutora języka wyjściowego, drugiego — języka przyjmującego. Czytając przekład, a nie mając wiedzy dotyczącej kultury wyjściowej, skazani jesteśmy na użycie własnego aparatu poznawczego w odczytywaniu dzieła powstałego w kulturze obcej. Już tłumacz na potrzeby nowych czytelników — i zgodnie ze swoim modelem poznawczym — świat ów przetwarza, a więc interpretuje. Tak właśnie oswojone dzieło trafia do rąk czytelnika, który narzuca mu kolejne odczytanie. Za sprawą tych czynników narażamy się zawsze na niebezpieczeństwo niewłaściwego — tj. niezgodnego z intencją nadawcy — dekodowania tekstu (Katarzyna Wołek-San Sebastian określa to mianem „niebezpieczeństwa prostych utożsamień”⁹).

⁹ K. Wołek-San Sebastian: „Trzecia kultura” a problemy przekładu nowszej literatury chorwackiej. Kraków 2011, s. 19.

Konfrontując jedno i drugie uniwersum kulturowe, rodzime (bośniackie) i przyjmujące (polskie), z łatwością dojdziemy do wniosku, że różne jest w obu systemach wyobraźni zbiorowej doświadczenie wielokulturowości. Zrozumienie tego problemu stanowi kwestię zasadniczą w analizie przekładu powieści Andricia, gdyż właśnie wielokulturowość jest tłem i chronotopem wydarzeń w niej opisywanych. Konzeptualizowany obszar jest pod każdym niemal względem z perspektywy polskiej egzotyczny. Półwysep Bałkański w ogólności, w tym oczywiście Bośnia i Hercegowina, ma zupełnie inne doświadczenia historyczne niż dawna i współczesna Rzeczpospolita. Od końca XIV w. aż do drugiej połowy XIX w. Bośnia była okupowana przez Turcję osmańską. Ziemie dotychczas chrześcijańskie zostały poddane systematycznej i wielowiekowej islamizacji. W Bośni — co do dziś wywołuje kontrowersje, także w kontekście analizowanej tu powieści Andricia — znaczna część ludności słowiańskiej przeszła na islam. Co więcej, liczni jej przedstawiciele pełnili w administracji osmańskiej ważne funkcje. Stanowili najwyższe, kulturotwórcze warstwy w hierarchii społecznej Imperium; tworzyli osobiwą, bo nie do końca analogiczną do tej z europejskiego Zachodu, arystokrację. Stąd w Bośni niemal równie rodzimo brzmią takie wyrazy, jak: *beg*, *paša*, *vezir* czy *sultan*, oraz *grof* („hrabia”), *knez* („książe”) czy *car* („car/cesarz”). W odniesieniu do tej warstwy słownictwa tłumaczka wybiera jedyne dostępne rozwiązanie — egzotyzację: „bej”, „pasza”, „wielki wezyr” i „sultan”. Taki wybór pociąga za sobą jednak pewne konsekwencje. Urzędy tureckie oddane po polsku ewokują poczucie obojętności lub jakiejś bliżej nieokreślonej obcości. W języku rodzimym zaś są powszechnie rozpoznawalne i konotują warstwę wyższą oraz jej znaczenie w kulturze bośniackiej. Taka konotacja odpowiadałaby w języku polskim warstwie szlacheckiej. Polski czytelnik zapewne nawet posługuje się analogią w celu oswojenia generowanej przez słowa tureckie obcości (np. „pasza” to taki polski „hrabia”), jednak tym samym przystosowuje do swojego systemu wyobrażeń system z gruntu inny, bo oparty na zupełnie odmiennych fundamentach aksjologicznych. Warto odnotować, że np. słowo *beg* jest zachowane w nazwiskach potomków niektórych rodzin możnowładczych, np. Izet**beg**ović, Rizvan**beg**ović, co naturalnie umknie polskiemu czytelnikowi, a czego nie przeoczy czytelnik rodzimy.

Oprócz muzułmańskiej warstwy rządzącej, w Bośni osmańskiej żyli również chrześcijanie (katolicy i prawosławni), których status już w pierwszym etapie najazdów był niższy, a od początku XVII w. zaczął się jeszcze bardziej pogarszać. Rządzący określali ich pogardliwym mianem *rai*. W przekładzie powieści pojawia się egzotyzm *raja*, opatrzony przypisem tłumaczki, a polski czytelnik zapewne utożsamia go z polskim odpowiednikiem „lud”. Tym samym ‘nagina’ świat bośniacki do polskich realiów. Jest to jednak ponownie analogia pozorna, gdyż w polskim słowie „lud” (który przecież ma swoje rodzime ekwiwalenty w języku Słowian zamieszkujących Bośnię, jako *narod* lub *puk* niebędące synonimem *rai*) konotuje czynnik klasowy, podczas gdy w języku bośniackim kono-

tacja dotyczy czynnika wyznaniowego i klasowego jednocześnie, ponieważ od XVII w. rają byli niemal wyłącznie chrześcijanie¹⁰.

Chociaż polska kultura — historycznie rzecz biorąc — jest, podobnie jak bośniacka, głęboko uwikłana w kontekst wielokulturowości, w wyobraźni przeciętnego Polaka dawna Rzeczpospolita funkcjonuje niemal wyłącznie jako państwo narodowe, czego dowodzi np. — choć nie tylko — nagminne używanie słowa „Polska” na określenie państwa wielonarodowego. Co równie istotne, doświadczenie wielokulturowości jest w polskim przypadku naznaczone wizją oceny formułowanej z perspektywy kultury dominującej, nie zaś zdominowanej. Cała elita wschodnich obszarów Rzeczypospolitej, w ogromnej większości pochodzenia rusińskiego lub litewskiego, ulegała z czasem stopniowej polonizacji, czego skutkiem był niemal zupełny zanik warstw wyższych wśród Litwinów i Rusinów. Dopiero zabory zepchnęły polskość na margines i — choć w zupełnie innej postaci — stała się ona kulturą zdominowaną. Zabory przyszły bowiem dopiero w drugiej połowie XVIII w., kiedy wszelkie instytucje państwowe i kultura w języku narodowym były silnie zakorzenione w świadomości elit. W tym samym okresie Bośnia była już w dużej mierze skolonizowana i zislamizowana, działały w niej instytucje państwa Osmanów. Polska podległość była więc zupełnie inną podległością, a wszelkie próby narzucenia Polakom rosyjskiego lub niemieckiego uniwersum kulturowego prowadziły raczej do szerzenia bilingwizmu i podwójnej lojalności niż do utraty polskości (np.: Adam Jerzy Czartoryski, Mieczysław Ledóchowski, Agenor Gołuchowski i wielu innych). Muzułmanie w Bośni wraz z religią przyjęli zupełnie inny model kultury.

Co więcej, i co paradoksalne, zabory „zakonserwowały” dominujący status szlachty w polskim społeczeństwie, także w stosunku do jego niepolских mieszkańców. Polacy — choć przecież nie wszyscy — byli elitą (jeśli już w mniejszym stopniu polityczną, to na pewno kulturalną), podczas gdy pozostałe narody stanowiły lud (to one byłyby analogonem bośniackiej rai). Dominacja polskiej kultury i katolicyzmu w wielonarodowym organizmie politycznym (najpierw niezależnym, później politycznie rozbitym) nie została nigdy zakwestionowana. W rezultacie, w polskiej wizji dotyczącej dawnej Rzeczypospolitej — mam na uwadze większość kodów kulturowych — dominuje skrajna idealizacja tamtego okresu. I wreszcie najważniejsze: polska kultura — za sprawą tejże idealizacji — jest ufundowana na monolitycznym, etnocentrycznym postrzeganiu własnych dziejów. Doświadczenie wielokulturowości, jakże głęboko wrosłe w polską glebę, jest wskutek tego zatarte i sprowadza się do pamięci o wielkości Polski, zapominając o wielonarodowym składzie Rzeczypospolitej.

¹⁰ Z tego zapewne powodu w komunistycznej nowomowie nie używano słowa *raja* na określenie warstw niższych, „uciskanych przez burżujów i feudałów”, lecz właśnie *narod*. *Raja* do dzisiaj jednak występuje w różnych rejestrach potocznych, np. w znaczeniu „ekipa”, „grupa”.

Jest jeszcze inny wymiar wielokulturowości bośniackiej, zupełnie egzotyczny w kontekście polskim. Otóż współistnienie czterech religii charakteryzował wyjątkowy — niespotykany w Rzeczypospolitej — synkretyzm językowy. Wszyscy mieszkańcy Bośni — nawet napływowi i asymilujący się Żydzi — posługiwali się tym samym lub bardzo podobnym językiem (w powieści Andricia przykładem jest Żydówka z Krakowa — Lotika). W świetle obecnych sporów niełatwo ów język nazwać imieniem któregoś z narodów, by nie narazić się na uproszczenie. Nazewnictwo nie jest jednak w tej chwili najistotniejsze. Najważniejsze jest to, że wszyscy mieszkańcy wielokulturowej Bośni (wyjąwszy tureckich urzędników czy później konsulów, opisanych przez Andricia w innej powieści) posługiwali się tym samym lub tożsamym językiem. Różnice sprowadzały się najczęściej do leksyki związanej z życiem religijnym, a co za tym idzie — także społeczno-politycznym (stąd muzułmanie używali turcyzmów, prawosławni hellenizmów i rusycyzmów, katolicy zaś — latynizmów). Ivan Lovrenović, w swoich pracach dotyczących historii Bośni, podkreśla, że wielokulturowy świat bośniacki był podzielony nieprzekraczalnymi granicami religijno-cywilizacyjnymi, ale tylko na poziomie kultury wysokiej; w sferze kultury niskiej (codziennej) panowało nie tylko podobieństwo, ale nawet wielowymiarowe i daleko posunięte wzajemne przenikanie się. Ten fenomen określa mianem **niekanonicznej komunikacji**¹¹. Powieść Andricia dostarcza wielu dowodów na potwierdzenie tej koncepcji.

Także, oczywiście, sama kolonizacja turecka jest z perspektywy kultury polskiej obca. Dla Polaków Turcja osmańska (której najczęściej nie odróżnia się od Turcji jako państwa narodowego powstałego na początku XX w.) znana jest z kilku dosłownie źródeł, przede wszystkim zaś z odsieczy wiedeńskiej. Zdarzenie to — zapewne również za sprawą płótna Jana Matejki — funkcjonuje w polskiej świadomości jako wyidealizowany i gloryfikowany akt obrony świata chrześcijańskiego przed islamem. Stereotyp *antemurale christianitatis* utrwalił taką właśnie wizję tej religii w polskiej kulturze, a umocnił ją Henryk Sienkiewicz. W powieści *Ogniem i mieczem* po wrogiej stronie Bohdana Chmielnickiego staje przywódca Tatarów krymskich Tuhaj-bej (uwieczniony ponownie przez Matejkę w obrazie pt. *Bohdan Chmielnicki i Tuhaj-bej pod Lwowem*), w *Panu Wołodyjowskim* zaś występuje jego niecny syn — Azja Tuhajbejowicz. Obu postaciom przypisuje się negatywny znak wartości, co więcej — obaj występują jako symbole dzikiego Wschodu i niezrozumiałej obcości w ogóle. Nie są oni jednak, podkreślmy wyraźnie, Turkami, ale polski czytelnik — pod nieobecność lepszych wzorców — byłby zapewne skłonny potraktować ich jako model bohaterów opisywanych przez Andricia. Jednakże w *Moście na Drinie* to mu-

¹¹ Zob. I. Lovrenović: *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokul-ture*. Zagreb 2002; Idem: *Ivo Andrić. Paradoks o šutnji*. „ARS” [Cetinje] 2008, god. 13, br. 1—2, s. 1—36.

zułmanie nabijają chrześcijanina na pal, a w *Panu Wołodyjowskim* — odwrotnie, muźulmanie stają się ofiarą bestialstwa.

Jak widzimy, odbiór *Mostu na Drinie* musi być więc z perspektywy czytelnika polskiego odmienny niż z perspektywy czytelnika rodzimego. Trzeba jednak wyjaśnić, że koncept „czytelnika rodzimego” jest tutaj umowny i do-
tąd — w analizach podstaw tła kognitywnego — miał swoje uzasadnienie, ale teraz należy go uszczegółowić. Naturalne jest, że *Most na Drinie* inaczej będą czytali członkowie różnych grup narodowych w Bośni: inaczej prototypowy Boszniak (muźulmanin), inaczej Serb (prawosławny), inaczej jeszcze Chorwat (katolik). W tym kontekście musimy się zastanowić, czy kultura turecka nie ma czasem w oryginale i w przekładzie statusu tzw. trzeciej kultury, czyli kultury zewnętrznej zarówno wobec tekstu wyjściowego, jak i docelowego. Status kultury tureckiej — i uznanie jej za swojską bądź obcą — zależy jednak od odbiorcy dekodującego tekst. Dla Boszniaka będzie ona kulturą rodzimą, dla Serba czy Chorwata z Bośni będzie tylko w pewnym stopniu kulturą obcą, z kolei dla Serba z Serbii czy Chorwata z Chorwacji — niemal kulturą zupełnie nieznaną. Kategoria obcości jest więc stopniowalna. Dla samego pisarza, pochodzącego z rodziny katolickiej, ale urodzonego w bośniackim Travniku, a wychowanego w Višegradzie — miejscach wielokulturowych ze znaczącym odsetkiem mieszkańców wyznania muźulmańskiego — kultura islamska była tylko w jakimś sensie nieznaną. Obcował z nią i wyrastał w jej otoczeniu, ale nie mógł jej w pełni poznać¹². Dla współczesnego Chorwata czy Serba, który w Bośni nigdy nie był, a minarety zna tylko z hollywoodzkich filmów czy sensacyjnych wiadomości telewizyjnych, kultura islamska będzie o wiele bardziej obca, choć chyba jednak nie aż tak, jak z perspektywy kultury polskiej.

Gdy zatem widzimy, że miejsce kultury tureckiej jest w oryginale powieści sprawą nie tyle autora, ile przede wszystkim czytelnika, należy powrócić do kwestii recepcji powieści. U podstaw odmiennych interpretacji dzieła Andrića leżą, rzecz jasna, odmienne przekonania ideologiczne, a co za tym idzie — także odmienne stereotypy przypisywane poszczególnym elementom świata przedstawionego, w tym również grupom etnicznym. Boszniacy — zastrzegam po raz kolejny, że mówię o postawie prototypowej, charakterystycznej dla większości kodów kulturowych — będą pozytywnie oceniali kulturę islamską i administrację turecką, a w ślad za tym także bohaterów ją reprezentujących (jest ona bowiem dla nich kulturą rodzimą). Serbowie i Chorwaci z kolei, jako przedstawiciele cywilizacji chrześcijańskiej, będą z nieufnością patrzyli na is-

¹² O swoim doświadczeniu islamu tak opowiedział Andrić Ljubie Jandrićowi w książce *Sa Ivom Andrićem*: „Ja sam o Muslimanima mnogo pisao, ali sam se čuvao da ne diram u njihov intimni život, odnose u porodici i slično. Ja jednostavno za to nisam bio sposoban, njihov život poznat mi je samo do avlije, dalje — jok. Zato sam često govorio Skenderu Kulenoviću, pokojnom Hamzi Humi, Zuki Džumhuru i još nekim: napišite štogod o muslimanskoj porodici, jer mi iz hrišćanskih kuća nismo sposobni da to uradimo”. Ibidem, s. 36.

lam, gdyż uformował ich, pochodzący z różnych porządków uniwersum kulturowego, topos walki antytureckiej. Postawę bardziej antyturecką przyjmują Serbowie, ponieważ powieść *Andricia* funkcjonuje w serbskiej kulturze, i nie tylko w niej, jako dzieło patriotyczne i z gruntu antyislamskie. Pozostawiamy na boku tę zaskakująco uproszczoną interpretację, ale rozważmy, jakie to ma konsekwencje dla *Andricia* jako pisarza w obrębie kultury rodzimej (czy lepiej chyba powiedzieć: w kulturach rodzimych) i w kulturze polskiej.

Ze względów wcześniej wyeksplikowanych wynika jasno, z jakiego powodu pisarz stał się w ostatnim dwudziestoleciu przedmiotem gorszących sporów o przynależność narodową. Dla Serbów, bez względu na orientację ideologiczną, *Andrić* jest pisarzem serbskim i funkcjonuje jako symbol patriotyzmu. Aby rzecz była bardziej paradoksalna, zarówno nacjonałiści boszniaccy, jak i chorwaccy zgodnie tę tezę akceptują. Dopiero niedawno chorwacka kultura próbuje ponownie traktować *Andricia* jako pisarza własnego. Z kolei po stronie boszniackiej spór jest zaciekły i dzieli elity wzdłuż linii podziałów światopoglądowych. Prawica chętniej widzi w *Andriciu* islamofoba¹³, lewica zaś jest skłonna do interpretacji jego dzieł w kluczu polifonicznym, czyli *par excellence* artystycznym¹⁴. W ostateczności jednak i to odczytanie ma charakter ideologiczny.

Przeciwny polski czytelnik przekładu — z powodów wcześniej zaprezentowanych — nie może sobie zdawać sprawy z kontrowersji wokół osoby pisarza. Być może stanowi to nawet jego przewagę nad czytelnikiem rodzimym, gdyż ma większą szansę dostrzec ogólnoludzki i humanistyczny przekaz tej książki. Czytelnicy zdeterminowani (i zdeformowani!) ideologicznymi interpretacjami twórczości *Andricia* w kulturach rodzimych nie przeoczą żadnego z wątków powieści, który potwierdzałby zasadność ich narodowo ukształtowanych odczytań. Ich wiedza o *Andriciu* jako o „serbskim patriocie” będzie się aktywowała w każdym akapicie powieści i bezpośrednio wpływała na jej odczytywanie. Z uwagi na takie tło kognitywne, uruchomione zostają odpowiednie operacje mentalne, które mają na celu „udowodnienie”, lub przynajmniej zweryfikowanie, z góry założonej tezy.

Aby wskazać, jak istotny jest to problem, przytoczmy pewien przykład. Niejednokrotnie dowodzone, że „odpowiednikiem” Ivo *Andricia* w powieści, jego *alter ego* w świecie przedstawionym, jest niejaki Toma Galus, poeta i działacz

¹³ W imię takiej interpretacji muzułmański nacjonalista zniszczył na początku wojny pomnik *Andricia* w Višegradzie. Z tego samego powodu Serbowie, którzy stanowią w tym mieście po ostatniej wojnie większość, pomnik odbudowali, a Emir Kusturica — deklarujący podglądy skrajnie nacjonalistyczne — buduje *Andrićgrad*, kiczowate miasto mające upamiętniać wielkiego Serba i noblistę.

¹⁴ Zob. E. Kazaz: *Univerzalnost političkog romana*. In: *Ivo Andrić — 50 godina kasnije*. Red. Z. Lešić, F. Duraković. Sarajevo 2012, s. 39—52; Z. Lešić: *Pripovjedač Ivo Andrić*. In: *Ivo Andrić — 50 godina kasnije...*, s. 53—72.

rewolucyjnej nacjonalistycznej organizacji młodzieżowej. Oto jak referuje jego poglądy narrator:

On je živošću koja mu je bila urođena i rečnikom koji je tada vladao u omladinskoj nacionalističkoj literaturi nabrajao planove i zadatke revolucionarne omladine. Sve žive snage rase biće probuđene i stavljene u dejstvo. Pod njihovim udarcima raspašće se Austro-Ugarska Monarhija, ta tamnica naroda, kao što se raspala evropska Turska. Sve antinacionalne i reakcionarne sile koje danas sputavaju, dele i uspavljaju naše nacionalne snage biće pobeđene i potisnute. Sve će to moći biti izvedeno, jer je duh vremena u kome živimo naš najbolji saveznik, jer su i naponi ostalih malih i porobljenih naroda sa nama. Savremeni nacionalizam trijumfovaće nad konfesionalnim razlikama i zastarelim predrasudama, oslobodiće narod stranih nenarodnih uticaja i tuđinske eksploatacije. I tada će se roditi nacionalna država. (s. 289¹⁵)

Ideologia propagowana przez tę postać odpowiada w znacznej mierze programowi politycznemu Młodej Bośni — organizacji, która zaplanowała i zrealizowała zamach na następcę tronu austro-węgierskiego Franciszka Ferdynanda w Sarajewie w 1914 r. Jak wiadomo, Andrić był jej członkiem. Właśnie ten fakt jest zdaniem wielu serbskich i boszniackich badaczy powodem, aby uznać pisarza za zwolennika serbskości, a jego *Most na Drinie* — za powieść *par excellence* patriotyczną i antyislamską¹⁶. Jednakże utożsamianie którejkolwiek postaci powieści, dzieła w swojej istocie polifonicznego, z jej autorem jest praktyką karkołomną, o czym może się przekonać każdy wnikliwy czytelnik, a czego dowiódł w badaniach wybitny znawca Andricia — Zdenko Lešić¹⁷. Jeśli jednak czytelnik skłania się ku takiej interpretacji, to należy pamiętać, że dzieło to powstawało w czasie drugiej wojny światowej, a więc przeszło ćwierć wieku po dacie zamachu w Sarajewie. Jest to już na pewno inny Andrić — człowiek z innymi doświadczeniami. Zresztą warto w tym miejscu odnotować pewien fakt, który apologetom patriotycznej interpretacji najczęściej umyka. Powieść kończy się sukcesem ideologii Tomy Galusa — to fakt niezaprzeczalny: wybucha wojna światowa, a więc realizuje się marzenie patriotów serbskich. Tymczasem tonacja ostatnich sekwencji narracji w książce wcale nie jest tryumfalistyczna. Nie ma radości zwycięzców. Przeciwnie, panuje atmosfera przygnębiająca i apokaliptyczna. Czytelnik zostaje skonfrontowany z ostatnim tchnieniem jednej z najbardziej pozytywnych postaci, muzułmanina Alihodży, na oczach którego, w ostatnim momencie jego życia, umiera pewien świat. Alihodża, dodajmy i to,

¹⁵ W nawiasach podaję stronę, odpowiednio — oryginału (*Na Drini ćuprija*. In: *Sabrana djela Ive Andrića*. Zagreb 1963) i przekładu (*Most na Drinie*. Tłum. H. Kalita. Warszawa 1956).

¹⁶ Przyczyniła się do tego również rozprawa doktorska Andricia, którą obronił w Grazu w 1924 r., pod tytułem *Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft*.

¹⁷ Zob. Z. Lešić: *Pripovjedač Ivo Andrić...*

jest bohaterem wywarzonym i nieskłonny do przewrotów społecznych. Jest więc przeciwieństwem młodobośniaków.

Polski czytelnik nie potrafi jednak w pełni zrozumieć tego złożonego problemu, uwikłanego w spory ideologiczne wokół powstania i funkcjonowania państwa Słowian południowych. Co więcej, nie może w pełni zrozumieć denotacji terminów pojawiających się w przytoczonym wcześniej fragmencie. W przekładzie występują bezpośrednie ekwiwalenty słów *nacionalizam* i *nacionalna država*, a więc „nacjonalizm” i „państwo narodowe”. Dla polskiego odbiorcy jednak odnoszą się one do narodu w sensie etnicznym, nie zaś ponadetnicznym, jak definiowali to młodobośniacy, i jak rozumie to Toma Galus. Zwolennicy Młodej Bośni bowiem państwo narodowe uważali za państwo wielowyznaniowe, naród zaś — rozumiany w kategoriach wspólnoty języka i pochodzenia — za model przewyciężający podziały religijne. Toma Galus jest zatem patriotą, ale patriotyzm ów zakłada orientację jugosłowiańską, która nie jest bynajmniej neutralną nadbudową nad wielowyznaniową mozaiką, lecz serbskim wariantem takiej orientacji. Według młodobośniaków zatem, wyzwolenie spod władzy austro-węgierskiej nie ma na celu niepodległości Bośni, lecz jej włączenie do Serbii, a samo zjednoczenie to skupienie Słowian wokół Serbii. Powtórzmy więc: interpretacja książki bez tej wiedzy, bez takiego tła kognitywnego, jest — przynajmniej na tym poziomie — uboższa. Można jednak rozważyć, czy zatarcie poziomu ideologicznego w przekładzie nie pozostaje bez wpływu na zrozumienie innych płaszczyzn powieści, takich jak jej uniwersalny wymiar, który w oryginale — przez natrętną obecność tła kognitywnego — zostaje zminimalizowany.

Omówienie problemu nieprzystawalności obu uniwersów kulturowych prowadzi nas do pytania o język wyjściowy i język przyjmujący. Tak jak uniwersa kulturowe nie są do siebie przystawalne, tak środki językowe będą nośnikami różnych znaczeń¹⁸.

Pozorna ekwiwalencja znaków

Višegrad, w którym rozgrywa się akcja powieści, jest miasteczkiem, na określenie którego Andrić używa aż trzech słów pospolitych: najczęściej turcyzmu *kasaba* (296 razy), rzadziej hungaryzmu *varoš* (131 razy) i incydentalnie rodzimego wyrazu *grad*, zachowanego zresztą w nazwie (Višegrad). Tłumacz-

¹⁸ M. Czerwiński: *Dialog znaków i kodów: między oryginałem a polskim przekładem powieści Miljenko Jergovicia „Ruta Tannenbaum”*. W: „Przekłady Literatur Słowiańskich”. T. 2, cz. 1..., s. 83—105.

ka stosuje wobec tej warstwy słownictwa dwoistą strategię — egzotyzację i adaptację. Zachowuje turcyzm w oryginale (tłumacząc w pierwszym przypisie: „Kasaba — miasteczko”), natomiast hungaryzm i rodzimy *grad* tłumaczy jako miasto/miasteczko. Polskie słowo „miasto” konotuje raczej dużą aglomerację, podczas gdy Višegrad był (i wciąż jest) osadą, może grodem, ewentualnie miasteczkiem, co subtelnie oddaje użycie turcyzmu i hungaryzmu oraz unikanie słowa rodzimego (bardziej odpowiednie dla tych realiów byłoby deminutivum *gradić*). Można się zastanawiać, dlaczego tłumaczka zdecydowała się na egzotyzację turcyzmu przy jednoczesnej adaptacji hungaryzmu. Wydaje się, że wybór taki podyktowany był konsekwentną egzotyzacją większości istotnych turcyzmów, takich jak: *čaršija*, *kapija*, *džezva*, *neimar*, *sejmen* itd. Tłumaczka chciała tym samym oddać koloryt i atmosferę bliżej nieznannej cywilizacji — osady tureckiej i skierować uwagę czytelnika polskiego na egzotyczną kulturę islamską (wprowadzanie hungaryzmów, zresztą wcale nie najważniejszych z punktu widzenia świata przedstawionego, mogłoby ten model zakłócić). Jest jednak w stosowaniu tej strategii niekonsekwentna. Turcyzm *ćuprija*, zawarty w tytule powieści i stanowiący symboliczny ośrodek narracji, zostaje oddany za pomocą polskiego odpowiednika „most”. Adaptacja pozbawia ten desygnat opisywanego wcześniej kolorytu, choć przecież egzotyzacja nie mogłaby pełnić tych samych funkcji na poziomie skojarzeń i konotacji semantycznych, co w języku oryginału. W oryginale bowiem słowo to ewokuje asocjacje związane z orientalnym uniwersum kulturowym, a zdaniem Krunoslava Pranjića — nawet traumy polityczne („leksem *ćuprija* dla każdego średnio wykształconego Jugosłowianina skojarzeniowo przywołuje 4—5 wieków osmańskiej okupacji”¹⁹). Co więcej, zastosowanie inwersji *Na Drini ćuprija* zamiast bardziej neutralnego *Ćuprija na Drini* ewokuje bohaterską epikę ludową, która pod nieobecność piśmiennictwa wysokoartystycznego, jak w Polsce pełniła funkcje kulturotwórcze i więziotwórcze.

Rozważmy teraz znaczenie innych wyrażeń — nazw własnych i pospolitych — używanych na określenie grup etnicznych oraz stereotypów im przypisywanych. Jak już wspomnieliśmy, w pejzażu Višegradu pojawiają się przede wszystkim chrześcijanie (Serbowie), muzułmanie określane mianem „Turków” oraz Żydzi. Pozostajemy przy relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich, gdyż to wokół nich narasta największe napięcie.

Polski czytelnik — nie znając realiów społecznych i kulturowych, o których była wcześniej mowa, przede wszystkim faktu, że znaczna część Słowian bośniackich przyjęła islam, pozostając przy własnym języku — może nie rozumieć, w jaki sposób chrześcijanie porozumiewają się z muzułmanami. A w książce w wielu miejscach dochodzi do ich bezpośrednich spotkań, nawet do współ-

¹⁹ K. Pranjić: *Ivo Andrić u prijevodima*. In: *Jezikom i stilom kroza književnost*. Zagreb 1986, s. 125 — tłum. M. Czerwiński.

pracy (zapewne o tym właśnie myślał Lovrenović, pisząc o niekanonicznej komunikacji). Niezrozumienie tej relacji potęguje jeszcze używane przez autora słowo *Turci* (oddane jako „Turcy”), które denotuje słowiańskich muzułmanów, nie zaś — jak zapewne zakłada polski czytelnik — Turków mówiących po turecku. Osobliwością języka w Bośni jest fakt, że etnonim *Turčin* (*Turci*) zaczął pełnić funkcję rzeczownika pospolitego desygnującego muzułmanina²⁰ (co ciekawe, w komunistycznej Jugosławii doszło do zjawiska odwrotnego — to słowo „muzułmanin” zaczęło pełnić funkcję etnonimu jako *Musliman*, pisane dużą literą). Co więcej, w niemal wszystkich kontekstach oryginalne słowo *Turci* jest nacechowane negatywnie: określając Słowianina mianem Turka, nie tylko podkreśla się jego religię/wiarę, lecz również — lub może przede wszystkim — jego niegodną i niehonorową zdradę wiary przodków²¹ (stereotyp ów powrócił w czasie ostatniej wojny, co skrzętnie odnotowała literatura, zob. np. powieści Josipa Mlakicia). W przekładzie tłumaczka nie podaje informacji ani o modyfikacji semantycznej, ani o wartościowaniu słowa. Polski czytelnik widzi więc w „Turkach” raczej niesłowiańskich mieszkańców Bośni, bliżej niezidentyfikowaną grupę niewiernych. Za Słowian zaś jest więc skłonny uznawać jedynie Serbów. Odnotujmy jeszcze, że Andrić używa czasem określenia *domaći Turci*, które w przekładzie zostaje oddane jako „tutejsi Turcy”, co dla polskiego czytelnika — niezgodnie z realnym stanem rzeczy — może oznaczać przyjezdnych, ale na stałe osiadłych w kasabie.

Polski odbiorca, nie rozróżniając homonimicznego i niezwykle pojemnego w języku rodzimym słowa „Turcy”, może wpaść w konfuzję, czytając fragmenty relacjonujące rozmowę pierwszego pełnomocnika wezyra do spraw budowy mostu, bezwzględego Abidagi, z jednym z jego podwładnych — Plevljakiem. Abidaga mówi:

— Słuchaj no, zakuta pało! Znasz tych świniopasów, znasz ich mowę i szalbierstwa, a mimo to nie umiesz wykrzyć tego łotra, który się porwał na budowę wezyra. A to dlatego, że ty też jesteś takim samym wisielcem jak oni, tylko że znalazł się większy hultaj niż ty, co zrobił ciebie dowódcą i przełożonym, a nie znalazł się jeszcze nikt, kto by cię stosownie do twoich usług nagroził. (s. 52)

²⁰ Boszniacki historyk Husnija Kamberović — krytyczny także wobec mitów swojego narodu — tak opisuje ten proces: „U srpskoj je mitološkoj svijesti na početku procesa njihove nacionalne integracije stvorena slika drugog kao stranog tijela, slika muslimana kao Turaka koji su kao osvajači došli sredinom 15. stoljeća, dok se neprekinuta nit srpske prisutnosti ovdje može pratiti »od praiskona«. Kako su, prema toj mitološkoj slici, Srbi ovdje najstariji, to su oni i najveći i jedini pravi, historijski vlasnici zemlje Bosne”. zob. H. Kamberović: „Turci” i „kmetovi” — *mit o vlasnicima bosanske zemlje*. In: *Historijski mitovi na Balkanu. Zbornik radova*. Sarajevo 2003, s. 68.

²¹ Tak o konwersji swoich przodków mówi reżyser Emir Kusturica (który, nawiasem mówiąc, planuje nakręcić adaptację powieści Andricia): „To fakt. Byliśmy muzułmanami przez 250 lat, ale wcześniej byliśmy prawosławni i zawsze w głębi duszy zostaliśmy Serbami. Nowa wiara tego nie może zmienić. Staliśmy się muzułmanami tylko po to, aby przeżyć turecką niewolę” (fragment wywiadu).

Plevljak Polakowi musi się jawić jako tłumacz z serbskiego — zapewne Turrek z urodzenia, który nauczył się języka rodzimego. Tymczasem odbiorcy umyka bardzo istotna kwestia, a mianowicie, że Abidaga nie może się porozumiewać z lokalnymi „Turkami”, bo nie są oni Turkami w znaczeniu „narodowym” i najczęściej nie znają języka tureckiego, lecz są Turkami w znaczeniu religijnym. Umyka mu również fakt, że Plevljaka, podobnie jak innych zislamizowanych Słowian, łączy z lokalnymi chrześcijanami wspólne pochodzenie, a więc i wspólny język. Jest to jedna z najważniejszych okoliczności powielanych w dziele Andrić. Tak więc stosunki między chrześcijanami a muzułmanami noszą piętno nie tylko różnic religijnych, ale także — definiowanej z perspektywy chrześcijan — zdrady wiary przodków na rzecz uprzywilejowanej w państwie Osmanów wiary w Allacha. Stąd zresztą wyrósł inny stereotyp, nieobecny *explicite* w powieści, ale jej przypisywany w „patriotycznych” interpretacjach — a mianowicie stereotyp o konieczności powrotu muzułmanów *u veru pradedovsku*²². Narrator w pewnym momencie mówi:

Turcy z kasaby pilnie przestrzegają przepisów Koranu, tym bardziej, że dopiero od niedawna są Turkami i nie ma chyba ani jednego, który by nie pamiętał ojca lub dziadka jako chrześcijanina albo świeżo upieczonego poturczeńca. [s. 43]

Pojawiające się w tym cytacie słowo *poturčenjak* ewokuje jeszcze bardziej negatywne konotacje niż tożsame denotacyjnie słowo *Turci*. W przekładzie, jak widzimy, zostaje ono oddane za pomocą słowa „poturczeniec”, a więc wyrazu historycznie występującego w polszczyźnie, a oznaczającego analogiczne konwersje na islam w I Rzeczypospolitej. Trzeba jednak nadmienić, że słowo to występuje w języku polskim i w polskiej wyobraźni historycznej rzadko i raczej jest mało zakorzenione. Tymczasem w rodzimej tradycji jest to wyraz częsty, niemożliwy do pominięcia w jakiegokolwiek syntezie historycznej czy podręczniku szkolnym, obecny w kanonicznych dziełach literackich, takich jak przede wszystkim *Górski wieniec* Petra II Petrovicia Njegoša czy *Śmierć Smail-agi Čengicia* Ivana Mažurancića. Co więcej, w książkach tych — i dzięki nim! — skrajnie negatywny stosunek Słowian chrześcijańskich do islamu został wbudowany w fundamenty kultur narodowych. Niektóre utwory nawet — w tym poemat Njegoša — słały zemstę nad poturczeńcami, uznając ich za wrogów bardziej perfidnych niż samych Turków-kolonizatorów. W tym konkretnym przypadku różnica między przekładem a oryginałem nie sprowadza się zatem do nieożsamer denotacji czy konotacji słowa „poturczeniec” (w obu językach jest to wartościowane ujemnie). Różnica sprowadza się do zakorzeniania słowa i jego frekwencji w dyskursie. W języku dawcy wyraz ten sytuuje się w obrębie

²² Takie przekonanie towarzyszące serbskim nacjonalistom w czasie ostatniej wojny mobilizowało ich do ostatecznej rozprawy z „Turkami” i „zemsty za 500 lat niewoli”.

słownictwa aktywnego (i znajduje się — używając instrumentarium kognitywistycznego — w centrum dyskursu tożsamościowego), w przypadku języka biorcy — raczej pasywnego²³ (na peryferiach). A ma to znaczenie niebagatelne, gdyż słownictwo używane często ma na ogół większy potencjał sensotwórczy, w tym głęboko tutaj zakodowany — aksjologiczny.

Leksyka denotująca prawosławnych chrześcijan (Serbów) jest również różnorodna. Dominuje etnonim *Srbi*, a także nazwa pospolita *hrišćanin*. To ostatnie słowo przełożone zostaje na polski — co oczywiste — jako „chrześcijanin”. Jest to jednak kolejny przykład ekwiwalencji pozornej, ponieważ słowo rodzime denotuje — czego polski czytelnik wiedzieć nie może — chrześcijanina wyznania prawosławnego. Na określenie katolików w Bośni, zgodnie z tradycją chorwacką, używa się słowa *kršćani* (chorw. *Isus Krist* wobec serb. *Isus Hristos*). Interesujące w aspekcie translatorskim jest również użycie słowa *vlah* jako pogardliwego określenia na Słowian, formułowanego z perspektywy wyznawców Allacha. Tłumaczka stosuje w tym przypadku zabieg egzotyzyacji, wprowadzając słowo *Wlah* (i w przypisie komentarz: „pogardliwa nazwa dawana chrześcijanom przez Turków”). Zastanawia zasadność zastosowania egzotyzyacji w tym właśnie przypadku, gdyż słowo *Vlah* występuje w powieści zaledwie 11 razy, a ponadto może być dla polskiego czytelnika mylące z dwóch powodów. Po pierwsze, jest ono w kulturach południowosłowiańskich niezwykle wieloznaczne i uwikłane w złożony kontekst kulturowy (zob. też *vlah* w negatywnym znaczeniu „nomada” czy *vlij* w miejskiej Dalmacji w znaczeniu *morlak*). Po drugie, etymologicznie wywodzi się z tego samego korzenia, co polskie „Włoch” i „Wołoch”. Bliskość fonetyczna i odmienność znaczenia mogą prowadzić do konfuzji. Być może należało pomyśleć o zabiegu adaptacji, który tłumaczka zastosowała w innych sytuacjach, np. *Osmanlije* (s. 23) — „jeźdźcy tureccy” [s. 35]. Czy jednak w tym ostatnim przypadku potrafimy nie ulec presji obrazu narzuconemu przez Sienkiewicza w *Trylogii*?

Warto w tym kontekście zatrzymać się na moment przy nazwach własnych, których obecność w oryginale i przekładzie stanowi niezwykle istotny czynnik sensotwórczy, i to co najmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze, nazwy własne umożliwiają generowanie dodatkowych znaczeń konotacyjnych, w tym metonimiczny mechanizm utożsamiania jednostki z grupą (*pars pro toto*) lub grupy z jednostką (*totum pro parte*). Po drugie zaś, wspomniane nazwy współtworzą na mapie dzieła literackiego spektrum kategorii mniej lub bardziej obcych/swojskich. W kontekście analizowanej książki Andricia oba te mechanizmy są wyraźnie obecne. W pierwszym przypadku chodzi przede wszystkim o użycie

²³ Na polskich blogach skrajnej prawicy znalazłem teksty — niestety, niepodpisane — w których *per analogiam* do sytuacji serbskiej (*sic!*) słowo „poturzeniec” używa się jako synonim określeń „utrwalacz władzy ludowej” czy „komuch”. Zob.: „Wystarczyło jednak 40 lat PRL, by pojawili się ONI — duża grupa uprzywilejowanych „poturzeńców”, potocznie zwanych komuchami” (Dostępne w Internecie: <http://niepoprawni.pl/blog/1055/iii-rp-obojska-narodowe> [Data dostępu: 31.10.2012]).

imion i nazwisk bohaterów, gdyż są one w kulturze bośniackiej nośnikami znaczeń umożliwiających klasyfikację jednostek według przynależności konfesyjnej/narodowej. Dla czytelnika rodzimego naturalne jest, że tylko Serbowie mogą nosić imiona *Radisav, Mile, Jelisije, Đorđe, Milan*, gdy tymczasem muzułmanie posługują się imionami: *Tahir, Hajrudin, Alija, Suljaga*. Czytelnik polski, co oczywiste, takiej wiedzy nie ma.

W drugim przypadku sprawa jest bardziej złożona, gdyż dotyczy przede wszystkim toponimów i etnonimów, które pełnią w kulturach — zarówno języka dawcy, jak i biorcy — istotne funkcje znaczące. Każda kultura narodowa ma swoją wewnętrzną mapę aksjologiczną, na której znajdują się aksjologicznie usytuowane nazwy własne, a także nazwy neutralne/obojętne. W analizowanej powieści występują słowa będące kulturowymi ‘drogowskazami’ dla czytelnika rodzimego, np.: *Sarajevo, Užice* czy *Stambol*. W języku polskim oddane w polskich wariantach jako „Sarajewo”, „Użice” i „Stambuł”, mają tę samą denotację (są wszakże nazwami własnymi), ale inny sens i nie wywołują zamierzonych przez autora skojarzeń semantycznych. Stolica Osmanów jest w polskiej tradycji na tyle obca, że próbuje się ją w niektórych kontekstach zamienić na nazwę obowiązującą przed pojawieniem się Turków — Konstantynopol (zob. miejsce śmierci Adama Mickiewicza).

Wróćmy do warstwy słownictwa pochodzenia tureckiego lub, za pośrednictwem tureckiego, zapożyczonego z arabskiego. Odnotować należy, że w polszczyźnie występuje niewiele turcyzmów i najczęściej są one egzotyzmami (np. *jasyr, buzdygan*), gdy tymczasem w językach południowosłowiańskich stanowią one pokaźny zasób leksykalny. Co istotne, niektóre z nich są na tyle zaadaptowane, że nie konotują obcości i często nie mają alternatywy w żywym słownictwie rodzimym (np.: *soba* — „pokój”, *sat* — „godzina”, *rakija* — „rakija/wódka”). Inne z kolei są odczuwane jako obce, ale różnią się stopniem nacechowania obcości, ewentualnie pełnią funkcję historyzmów (np.: *bej* — „Beg”, *pasza* — „Pasza”, *sevdah* — „miłość/nostalgia”) lub regionalizmów i nazw na określenie specyficznych zjawisk kulturowych/wyznaniowych (np. *ćuprija* — „most”, *čaršija/pazar* — „plac”, *barjak* — „flaga”, *efendija* — „efendi”, *vakuf* — „fundacja islamska”). Stopniowalność nacechowania tego rodzaju słów stwarza naturalnie ogromne możliwości w budowaniu atmosfery świata przedstawionego. Co więcej, turczyzmy w przedstawicielach różnych grup etnicznych wywołują inne skojarzenia wartościujące²⁴. Tłumaczka stosuje, jak już powiedzieliśmy, strategię dwoistą — czasem przekłada turczyzmy na polski, rzadziej sięga po zabieg egzotyzacji i używa słów oryginalnych, tłumacząc ich znaczenie w przypisie. Egzotyzacja wywołuje w odbiorcy zupełnie inny rodzaj obcości niż

²⁴ Leszek Małczak zauważa, że turczyzmy w języku Serbów czy Chorwatów mogą wywoływać zarówno negatywne, jak i pozytywne konotacje (np. *sevdah* czy *melem*). Zob. L. Małczak: *Obraz katolików i muzułmanów w polskich przekładach opowiadania Ivo Andrića „U musafirhani”*. W: „Przekłady Literatur Słowiańskich”. T. 2, cz. 1..., s. 113.

w czytelnikach rodzimych: obcości nieuchwytniej, niepodobnej do niczego znanego i bez dodatkowych skojarzeń konotacyjnych. Tymczasem odbiorca rodzimy 'odczuwa' te asocjacje i w ten sposób, w akcie czytania, współtworzy atmosferę uniwersum świata przedstawionego.

Z podobnym mechanizmem mamy do czynienia na poziomie wyboru podstawy stosowanego przez autora dialektu sztokawskiego. Jak wiadomo, większość swoich książek — bo nie wszystkie — pisał Andrić po ekawsku, co najczęściej traktuje się jako wyraz orientacji proserbskiej. Tymczasem w Bośni, z której się wywodzi, dominuje forma (i)jekawska (ewentualnie ikawska). Mamy więc do czynienia z sytuacją paradoksalną. Narrator w *Moście na Drinie* mówi wariantem ekawskim (kojarzonym z Serbią północną, wielkomięską lub wiejską z bardziej na wschód wysuniętych obszarów), podczas gdy postacie mówią po (i)jekawsku (nacechowanie pierwiastkiem wiejskim, ludowym), co wprowadza pewien rodzaj napięcia językowego. To z kolei wymusza na odbiorcy przyjęcie wielu dodatkowych presupozycji dotyczących miejsca pisarza w literaturach i kulturach południowosłowiańskich, a więc uwzględnienie wszystkich okoliczności, o których była mowa.

Odnotujemy na zakończenie, że pozorna ekwiwalencja może dotyczyć nie tylko podstawowych jednostek języka, takich jak słowa czy wyrażenia, lecz również innych — bardziej złożonych — poziomów organizacji dyskursu. Istotną funkcję w odbiorze tekstu pełni wzorzec gatunkowy i bliski mu aspekt stylistyczny. Gatunki mowy, zgodnie z koncepcją Bachtina, mogą być elementem generującym sens dyskursu. Weźmy na przykład gawędę szlachecką, tak podstępnie wykorzystaną przez Gombrowicza w rozprawie z polskością w *Trans-Atlantyku*. Niepodobna oddać ów generowany w akcie interpretacji zespół znaczeń w jakimkolwiek innym języku słowiańskim, gdyż — z przyczyn kulturowych i społeczno-politycznych — nigdzie gatunek ów nie występował w takiej formie; nigdzie też nie zostały spełnione warunki pozajęzykowe dla jego zaistnienia. Problem gatunkowy pojawia się również w przypadku twórczości Ivo Andrića, zwłaszcza zaś w kontekście wykorzystania przezeń epiki ludowej czy kronik bośniackich franciszkanów. Epika ewokuje bohaterstwo w walce z Turkami, a więc sytuuje powieść w określonym horyzoncie interpretacyjnym. Z kolei kroniki umieszczają ją w uniwersum tradycji franciszkańskiej, zatem w optyce świata Zachodu. Oddanie w przekładzie tych subtelnych znaczeń jest, oczywiście, niemożliwe. Warto jednak odnotować, że również czytelnik rodzimy bez odpowiedniego wyrobienia literackiego nie będzie potrafił zdiagnozować roli kroniki franciszkańskiej w powieści Andrića (prędzej wychwyci 'znaczenie' fragmentów wywodzących się z epiki ludowej). Być może więc należałoby — na kolejnym etapie badań nad przekładem dzieła pisarza z Bośni — wprowadzić dwie instancje odbiorcy: odbiorcę specjalistycznego i potocznego.

Maciej Czerwiński

Uloga stereotipa u oblikovanju polifonog književnog i kulturnog univerzuma
na primjeru originala i poljskog prijevoda
Na Drini ćuprija Ive Andrića

Sažetak

U članku se analizira pitanje stereotipā koji se javljaju u originalnom tekstu Ive Andrića *Na Drini ćuprija* i u poljskom prijevodu Haline Kalite. Kako je svijet Andrićevog romana smješten u izuzetno hibridno, pogranično tlo, transfer smisla u okvir novog jezika, ovdje: poljskog, mora se realizirati u adaptaciji određenih kulturnih matrica i jezičnih jedinica. U istraživanju se pokušava obratiti pozornost na neprikladnost obaju imaginarija (bosanskohercegovačkog i poljskog) te na prividnu ekvivalenciju leksičkih jedinica, a također i na ulogu različitih čitatelja koji, imajući na raspolaganju vlastite kulturno determinirane predožbe/stereotipe, na drugačije načine pristupaju interpretaciji književnog djela.

Ključne riječi: Ivo Andrić, prijevod na poljski, stereotip u prijevodu, imaginarij kulture.

Maciej Czerwiński

The role of stereotypes in shaping the polyphonic literary and cultural
universe based on the example of the original and Polish translation
of Ivo Andrić's novel *The Bridge on the Drina*

Summary

In this article, the question of various stereotypes present in the original and Polish translation (translated by Halina Kalita) of Ivo Andrić's novel *The Bridge on the Drina* is taken into consideration. Since the universe of Andrić's book is located in the extraordinarily complex hybrid borderland of Bosnia, the very transfer of semantic sense into the new language, here: the Polish language must be realized within the adaptation of certain cultural matrixes and linguistic items. In this research article, several questions are analyzed: the lack of similarity between the Bosnian and Polish cultural universes, the apparent equivalence of linguistic items, and the role of various readers who — bearing their own cultural imaginations/ stereotypes — interpret the book in different ways.

Key words: Ivo Andrić, translation into Polish, stereotypes in translation, the imaginary aspect of culture.