

Adam Głaz (red.) 2019: Languages – Cultures – Worldviews: Focus on Translation. (Palgrave Studies in Translating and Interpreting) Cham: Palgrave Macmillan. xiii + 440 s. ISBN: 978-3-030-28508-1; ISBN eBook: 978-3-030-28509-8

Recenzent:

Aleksandra

Niewiara

ORCID:

0000-0002-5230-8547

(Uniwersytet Śląski
w Katowicach)

Kolejny tom serii *Palgrave Studies in Translating and Interpreting* jest pokłosiem seminarium zorganizowanego w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w 2017 r. i zawiera oprócz wprowadzenia i przedmów 17 rozdziałów autorstwa językoznawców, antropologów i translatologów z Europy i Ameryki Północnej, którzy rozważają problemy związku tłumaczenia (jako procesu i jako tworu) z obrazem świata właściwym różnym lingwokulturom. Różnorodność tematyki, ujęć, źródeł, szkół metodologicznych jest spora, nawet trudna do objęcia w jednym tomie. Udało się ją jednak dobrze zorganizować w postaci pięciu części, na które zostało podzielone to obszerne dzieło.

Cześć pierwsza („Setting the Scene: Worldviews Emerging, Worldviews Expressed”) zawiera dwa artykuły, oba należące do nurtu ekologicznego we współczesnej humanistyce. Oba też, wraz z wprowadzeniem autorstwa Adama Głaza („Introduction”), już na wstępie ukierunkowują lekturę w stronę refleksji bardzo szerokich i bardzo różnorodnych, przede wszystkim reprezentujących kulturoznawcze i socjologiczne nurty w teorii i praktyce przekładoznawstwa.

Sean O'Neill („Linguistic Relativity in the Age of Ontology: How Language Shapes Worldview and Ways of Being, Even Going Beyond the Human”), wychodząc od dyskusji na temat relatywizmu języków i kultur wkacza w dziedzinę ontologii. Rozważaniom podlega formuła *consensus gentium*, ale rozumiana nie jako zgodność wszystkich narodów, lecz za Cliffordem Geertzem (2017/1973/) jako zgodność wszystkich gatunków, ludzi, zwierząt i roślin. Autor referuje typologię francuskiego antropologa Philippe'a Descola¹, który wyodrębnia cztery modele pojmowania ontologii w odniesieniu do wszystkich istot²: „animizm” (ludzie i inne byty/rzeczy różnią się wyglądem, ale nie wewnętrzną duchową istotą; ta jest wspólna wszystkim i wszystkiemu); „totemizm” (ludzie utożsamiają się ze zwierzętami i roślinami, m.in. na totemach, łączących rody, klany); „naturalizm” (ludzie i Nieludzie są różni, ci pierwsi są wyjątkowi); „analogizm” (radykalna różnica bytów, każdy byt charakteryzuje własna istota egzystencji). O'Neill przedstawia obecność wymienionych typów w językach indiańskich północnej Ameryki, rdzennej ludności Australii, a także odwołuje się do mitologii egipskiej, tekstów sanskryckich, buddyjskich, deklarując, że interesuje go odpowiedź na pytanie, jaką rolę odgrywa język w ustanawianiu ram ontologicznych (“What role does language play in establishing these ontological frames of reference?”). W tekście jednak nie ma zbyt wielu przykładów *stricto* językowych. Autor pokazuje obecność animizmu w aitiologicznych opowieściach ukazujących pierwotne byty jako inteligentne, porozumiewające się za pomocą słów roślino-zwierzęta o wielkiej mocy. Motyw ich późniejszego przekształcenia się w odrębne gatunki, rozdzielenie, odejście bogów do nieba to objawy ontologii naturalizmu. Totemizm jest widoczny w nadawaniu ludziom imion zwierzęcych w mitach (w nich Pierwsze Osoby to zwykle zwierzęta lub rośliny). W opisanych kulturach indiańskich rozdział między człowiekiem a światem zwierzęcym nie jest ciągle zupełny. Zamazują go rytuały, a język nie ekspozuje. Brak w systemie językowym wyraźnego zróżnicowania na słowa, które odnoszą się tylko do ludzi, a nie także do zwierząt lub przedmiotów, jak np. w polszczyźnie *ręka* (ludzka) versus *łapa* (zwierzęca), czy zaimki *to* ‘o przedmiocie’, *on, ona, ono* ‘człowieku’. W tekstach silna ontologiczna więź między ludźmi, zwierzętami, przedmiotami jest widoczna w równym człowiekowi statusie zwierząt (psa, kojota), przedmiotów (ożywione canoe) jako bohaterów narracji. Pierwotne wyobrażenia o bycie nadają rozumieniu świata/obrazowi świata (*worldview*) inną aksjologię niż obecna w – krytykowanym w artykule – europejskim dualizmie Kartezjańskim i w wizji człowieka jako

1 W artykule znajdują się powołania na angielskie tłumaczenie pracy: *Beyond Nature and Culture* (Descola 2013 [2005]); tytuł oryginalny: *Par-delà nature et culture*.

2 Sam Descola nazywa ją *grand type d'ontologie*, por. https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL28453_UPL31695_descola.pdf (dostęp: 13.07.2020).

bytu unikalnego. Można żałować, że w swym opisie relatywizmu ontologicznego autor pominął średniowieczne procesy sądowe nad zwierzętami, które przypisywały im poczucie moralne (pamięć o wyrokach na zwierzętach i ludziach znamy ze starego powiedzenia: *wieszać psy na kimś*). Ciekawe też, jak w duchu „zgodności gatunków” należałoby spojrzeć np. na „braci mniejszych” św. Franciszka.

Tekst Roslyn M. Frank („Translating a Worldview in the *Longue Durée*: The Tale of “The Bear’s Son”) mieści się w problematyce ontologii animistycznej i dotyczy opowieści ajtiologicznej, której pochodzenie Frank ustala na czasy kultur zbieracko-łowickich, a terytorialnie na obszar Eurazji i potem Ameryki Północnej, wskazując jej przynależność do obrzędowości szamanizmu (ugrofińskiego, syberyjskiego, indiańskiego). Punktem wyjścia rozważań jest zapisana przez autorkę w latach 70. XX w. baskijska bajka o synu kobiety i niedźwiedzia. Historia pół-człowieka pół-niedźwiedzia, który dzięki zwierzęcym pomocnikom pokonuje przeciwności i osiąga cel, została przedstawiona jako bajkowa reprezentacja harmonijnego współdziałania elementów natury, w którym człowiek i zwierzęta uczestniczą na takich samych prawach. Ideą przewodnią jest chęć ukazania funkcjonowania pewnego motywu w tzw. długim trwaniu, a co za tym idzie modyfikacji migrującej bajki ludowej, uzależnionych od opowiadacza i jego publiczności, od kultury, w której bajka powstała, i od kultury, do której ma zostać/została wprowadzona. Autorka pisze wprost o takim podejściu do bajki, w którym poszukuje się nie tylko dobrze widocznych wzorów aktualnej kultury, przechowywania oraz dziedziczenia pewnych elementów obrazu świata wraz z ich modyfikacjami i mutacjami, ale także szuka się roli, jaką ludowe bajki odgrywają w procesie trwania kultury pierwotnej ludów Europy. Dla Frank istotne są „transmisja i translacja” motywu w nowych generacjach (*vertical*) i w kolejnych lingwokulturach (*horizontal*). Dochodzi tu do różnorodnych zmian związanych z wariantywnym przekazem ustnym, na który mają wpływ indywidualne zaniki pamięci, modyfikacja wynikająca z przechodzenia z tekstu mówionego do pisanego w XIX w., adiustacja motywu do przekształcających się norm społeczno-kulturowych. Zmiany mogą dotyczyć nawet elementów podstawowych, jak brak ancestorów niedźwiedzia, usunięcie lub antopomorfizowanie zwierzęcych pomocników bohatera, jak w podanym przykładzie rosyjskim, tj. w bajce o Iwanie Carewiczu. Czy rzeczywiście pozostałe elementy wystarczają do tego, by rozpoznać akurat tę bajkę – jak sugeruje Frank – jako mutację paneuropejskiej baśni o synu niedźwiedzia? Autorka uważa, że tak, że to właśnie kulturowe ograniczenia wywołały zmiany, które powinniśmy umieć zinterpretować.

Część druga („Rethinking Translation”) oferuje propozycje ponownego spojrzenia na teoretyczne podstawy i istotę tłumaczeń, a szczególnie na koncepcje, które pomagają w uchwyceniu społecznego funkcjonowania

i oddziaływania tekstów lub w poszukiwaniach ducha tekstu i kultury. Mowa tu zatem o kulturologicznym i socjologicznym zwrocie w przekładoznawstwie.

Rodzaj podsumowania problematyki znajdujemy w artykule Patrycji Karpińskiej („The Sociological Turn in Translation Studies and Pierre Bourdieu’s Sociology: A Case of Convergence or Divergence?”). Zarysowano w nim historię XX-wiecznej translatologii, zamieszczono wartościową bibliografię. Cezurą są lata 60. Do tego czasu teoria tłumaczeń jest domeną lingwistów, potem powstają studia interdyscyplinarne, z kolejnymi „zwrotami”: kulturoznawczym, antropologicznym, socjologicznym. Karpińska opisuje ten ostatni, najwięcej uwagi poświęcając pracom Pierre’a Bourdieu, a szczególnie jego teorii pola (odpowiednio charakteryzowanego wycinka struktury społecznej) i możliwościom jej zastosowania w translatologii. W takim badaniu wyodrębnia się zatem relacje pomiędzy „polem tłumaczenia” a „polem władzy”, opisuje wewnętrzną strukturę potencjalnego pola (relacje między instytucjami a osobami, które funkcjonują w ramach tego obszaru i biorą w nim udział, np. wydawcami, tłumaczami różnych specjalizacji, zwraca się uwagę na „habitus” i „kapitał” charakteryzujące aktantów pola). Bez zrozumienia struktury pola nie da się pojąć działań jednostek i zachodzących zdarzeń, a ten błąd zwolennicy socjologicznych ujęć w translatologii przypisują ujęciom kulturologicznym, jak teoria polisystemu Itamara Even-Zohara, czy teorii przepisywania André Lefevere’a.

Przykład pracy przekładoznawcy posługującego się scharakteryzowanymi przez Karpińską koncepcjami oferuje artykuł Nigela Armstronga („Bourdieu’s *Distinction*: (Translating) Language as a Means of Expressing Worldviews”). Autor, odwołując się do pracy Bourdieu znanej w języku polskim pod tytułem *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia* (w rozdziale jako Bourdieu 1984 [1979]), zgodnie z teorią Francuza dyskutuje społeczne aspekty realizacji i odbioru środowiskowych, a właściwie „klasowych” odmian języka (na poziomie składni, fonetyki, morfologii). Realizacje językowe, zgodnie ze znaną terminologią Bourdieu, są traktowane jako elementy „habitusu” i tym samym są „stawką w grze” w „polu władzy”, w tym wypadku władzy kulturowej.

Trzeci z zamieszczonych w tej części tekstów, Johna Leavitta („Translation as Philology as Love”), wydaje się przyjemnym powiewem idei z dawnych epok. Oto kilka opinii autora na temat filologii jako umiłowania słowa i pracy tłumacza filologa: „Filologia zakłada długotrwałe zaangażowanie w tekst i jego świat” (s. 83); „Tłumaczenie wymaga intensywnego zaangażowania, jak w miłości” (s. 84); „Nie mówi się w takim tłumaczeniu za kogoś, ale pozwala się z wiernością, przyjemnością, pożądaniem i miłością mówić oryginalnie!” (cytat z Johanna Herdera, s. 104) (tłumaczenie tych i pozostałych fragmentów książki A.N.). A tłem tych konstatacji są z jednej strony słowa i nastawienia dawnych mistrzów (przypomnienia słów Humboldta o przy-

jemności zagłębiania się w studiowanie nowych języków, Tolkiena piszącego o studiowaniu języka walijskiego dla „miłości”, jaką wzbudza, Nietzschego charakteryzującego filologię jako sztukę, która wymaga tempa *lento*: „Filologia [...] uczy, jak dobrze czytać powoli, głęboko patrzeć (...), z delikatnymi palcami i oczami)” (cytat na s. 102). Z drugiej strony jest to praktyka i teoria tłumaczenia, w tym tekstów mówionych. Autor omawia własne doświadczenia translologiczne, m.in. związane z zapisem i przekładami tekstów oralnych śpiewanych) w jednym z języków Indii – kumaoni.

Część trzecia („The Shaping of Worldviews: Focus on Philosophy and Religion”) poświęcona jest ukazaniu zagadnień filozoficznych i teologicznych w kontekście tłumaczenia najważniejszych tekstów naszej cywilizacji i ich mimowolnego lub zaplanowanego wpływu na obrazy świata (*worldviews*) w różnych lingwokulturach.

Piotr Blumczynski („Translational Roots of Western Essentialism”) rozwija tematykę ontologiczną i powraca do zagadnień, które w XX w. były przedmiotem refleksji Martina Heideggera czy Alfreda Northa Whiteheada – nastawionych na wskazanie w istocie bytu procesualności (Heideggerowska „różnica ontologiczna” między bytem a byciem, „filozofia procesu” Whiteheada). Zdaniem Heideggera zachodnia filozofia w kolejnych translacjach Arystotelesowskiego terminu nazywanego byt/istotą, czyli greckiego słowa *ousia*, imiesłowu od *einai* ‘być’ – *będąca*, utraciła sens czasownikowy ruchu, zmiany i skupiła się w swej filozoficznej refleksji na bycie stabilnym, oderwanym od czasu. Blumczynski ilustruje tę kwestię, przypominając starożytne i średniowieczne dyskusje teologiczne na temat dogmatu Trójcy Świętej, boskiej i/lub ludzkiej natury Chrystusa, przeistoczenia w sakramencie Komunii Świętej, ukazując przemiany używanej w nich terminologii: od greckich *ousia*, *homousia*, *hypostasis*, przez łacińskie *substantio*, *transubstantiatio*, *essentia*. Artykuł z pewnością zyskałby, gdyby autor zachował konsekwencję w analizach terminów oryginalnych (mamy greckie terminy z Arystotelesa i Orygenesusa, ale już łacińskie teksty Akwinaty i inne są podawane wyłącznie w tłumaczeniu na angielski). Pozwoliłoby to zauważyć, że na poziomie ściśle językowym element procesualności, działania się, jest jednak zawarty w łacińskich neologizmach *essentia*, czy *quidditas* ‘*quid erat esse*’, których struktury bez skojarzeń z czasownikiem nie sposób ukazać. Może najciekawsze w omawianym materiale jest przesunięcie w znaczeniu terminu *substantia*. Blumczynski odnotowuje, że jest on kalką greckiego *hypostasis*. Jak to się stało, że *sub-stancja* straciła swój sens pod-rzędności? Ten temat nie został rozwinięty.

Terminologia religijna jest też tematem rozdziału autorstwa Tarasa Shmihera („St. Petro Mohyla’s Catechism in Translation: A Term System via the Prism of Axiological Modelling and Cultural Matrix”). Autor omawia zagadnienia związane z tłumaczeniami XVII-wiecznego katechizmu pra-

wosławnego (*Pravoslavne spovidanija viry*), opracowanego przez kijowskich mnichów Ławry Pieczerskiej pod przewodnictwem ówczesnego archimandryty, Piotra Mohyły (dziś świętego prawosławnej Cerkwi). Już u początków powstawania katechizmu zagadnienia wizji świata, a w tym wypadku wizji dogmatów religijnych były istotne, jako że tekst ów powstał jako odpowiedź na prawosławny katechizm Cyryla Lukarisa, zawierający wpływy protestanckie, kalwińskie, zaś sam spotkał się z zarzutami inspirowania się rzymskim katolicyzmem i doczekał się zgody Cerkwi na oficjalną publikację dopiero po poprawkach greckiego teologa Meletiusa Sirigosa³. Shmiher opisuje historię owych poprawek, tj. różnic pomiędzy tzw. *Małym Katechizmem*⁴ (z 1645) a tzw. *Wielkim Katechizmem* wydanym po grecku już z aprobatą Cerkwi (1666). Wynikające z doktryny prawosławnej i kryjących się za nią wartości wymienione zmiany dotyczą szczegółów pisania o sakramentach: chrztu, namaszczenia krzyżmem (np. przy bierzmowaniu i namaszczeniu chorych), eucharystii, małżeństwa, co zostało zrelacjonowane. Ostateczne wnioski autor formułuje jednak nie na temat odmienności terminologicznych wynikających z doktryny dwóch obrządków chrześcijaństwa, ale na temat wizji świata zawartej w obu katechizmach (*Mały... z wpływami katolicyzmu*, został np. oceniony jako „bardziej antropocentryczny”) oraz zasad tłumaczenia i rozumienia tekstów. Jego zdaniem, także w przypadku tekstów religijnych, tłumaczenie powinno się odwoływać do „matrycy kulturowej” odwzorowującej społeczne i religijne modele zachowań w lingwokulturze docelowej i to w jej długim trwaniu.

Marko Pajević („Buber/Rosenzweig’s and Meschonnic’s Bible Translations: Biblical Hebrew as Transformer of Language Theory and Society”) dodaje do przeglądu zagadnień związanych z tłumaczeniami fundamentalnych tekstów naszej cywilizacji artykuł relacjonujący podstawy teoretyczne dwóch wizjonerskich XX-wiecznych koncepcji przekładu Biblii hebrajskiej na języki nowożytny: niemiecki – w pomyśle Martina Bubera i Franza Rosenzweiga oraz francuski – Henriego Meschonnicca. To, co łączy wizje dwóch filozofów dialogu oraz twórcę poetyki społeczeństwa, to – jak podkreśla Pajević – po pierwsze, traktowanie Biblii jako tekstu mówionego, oralnego, do słuchania, a nie tylko do czytania; po drugie – przekonanie, że odpowiedni nowy przekład może i powinien wpłynąć na społeczeństwo docelowe i je zmienić. Podstawą obu tłumaczeń jest wspólne wyobrażenie, iż Biblia jako tekst pierwotnie ustny wyróżnia się szczególnym brzmieniem, rytmem, nie jako tekst literacki, ale jako emanacja konkretnej, specyficznej kultury. To właśnie tę specyfikę opisywani przez Pajevića translatorzy

3 Danych tych autor nie zamieszcza, a i kolejność publikacji wersji omawianego katechizmu jest w artykule podana dość zawile i niezupełnie zgodnie z tym, co piszą inni, por. Melnik (2008).

4 Pierwotnie, jak pisze Melnik (2008), wydanym w Kijowie w 1645 r. po rusku i po polsku jako *Zebrawie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławno katolickiej* (Kijów należał wówczas do Korony Polskiej).

chcą przetłumaczyć, a faktycznie wprowadzić wraz ze swoim tłumaczeniem w przestrzeń kultury docelowej (np. przypomnieć Żydom niemieckim ich własną tradycję, wprowadzać do współczesnej kultury niemieckiej elementy hebrajskie, niechrześcijańskie). Rosenzweig i Buber, zmierzając do wniesienia w „niemieckość” „hebrajskości” stosują w translacji rozmaite zabiegi, pozostawiając np. imiona hebrajskie (dla Ewy *Chava*), wprowadzając aliterację czy reduplikację dobrze oddającą nakładanie się rdzeni hebrajskich (np. *annen anan* jako *Wolken wölken*). Nie archaizując nadmiernie tekstu, dobierają jednak słownictwo nacechowane kulturą żydowską. Wierzą, iż ich tekst ma siłę duchową. Nie inaczej Meschonnic. Pajevič relacjonuje jego poglądy na temat rytmizacji języka biblijnego dokonującej się za sprawą *te'amim*, ponad dwudziestu systemowych akcentów, wpływających – zdaniem francuskiego teoretyka rytmu – na ostateczne znaczenie tekstu i dyskursu w tym samym stopniu co słowa. W swoich tłumaczeniach na francuski oddaje je Meschonnic za pomocą podobnych środków jak Buber i Rosenzweig, wykorzystuje paronomazję, powtórzenia, a dodatkowo stosuje wyróżnienia graficzne („wizualizacja oralności”), pomijając przecinki i wydłużając spacje. W takim ujęciu zadaniem tłumacza jest nie tylko przełożenie tekstu na inny język, ale przekształcenie sposobu odbioru tekstu i świata.

Artykuł Pajeviča wywołuje różnorodne refleksje, w tym pytania o rzeczywisty wpływ opisanych tłumaczeń na społeczeństwa. Projekt Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, zapoczątkowany w latach 20. XX w., dokończony przez Bubera w latach 60., stracił swój sens wobec „zniknięcia” w czasie II wojny światowej grupy docelowych odbiorców – niemieckich Żydów. Projekt Meschonnic, zrealizowany częściowo, raczej w niewielkim stopniu oddziałuje na zsekularyzowane społeczeństwo francuskie.

Przeciwną sytuację, w której (w długim trwaniu kultury) język tłumaczeń Biblii wpłynął na wyobrażenia o świecie, a koncepty w nim nazwane stały się elementem kultury docelowej, prezentuje kończący rozważania części trzeciej artykuł Jerzego Bartmińskiego („Borrowings and the Linguistic Worldview or How to Domesticate Foreignness”). Autor zgłębia problem obecności i funkcjonowania w polszczyźnie leksyki zapożyczony, jej źródła, zasięgu społecznego i różnego stopnia domestykacji na dwubiegunowej skali: obcość *versus* swojskość (począwszy od cytatów wraz z egzotyzmami, przez stopniową polonizację, czyli adaptację fleksyjną, słowotwórczą, fonetyczną, ortograficzną). Ksenizmy, w tym wprowadzone do polskiej lingwokultury za sprawą tłumaczeń Biblii, pierwotnie obce elementy językowe (*Kainowa zbrodnia*, *syn marnotrawny*, imię *Anna*) i interpretacja świata w nich zawarta wnikają w polski język i polską kulturę, stygmat obcości zanika, a one przyjmują własną nową funkcję. Ostatecznie Bartmiński wyznacza funkcjonalne typy „obcości” wyrażen zapożyczonych: może to być obcość udomowiona, zasymilowana i eksponowana. Nie ma więc w tym układzie

wyraźnego przeciwstawienia obcość–swojskość. Przeciwnie, dzięki zwróceniu uwagi na stopniowanie udomowiania obcości autor docenia wagę, znaczenie, rolę i funkcje obu niekiedy nadmiernie polaryzowanych wartości w rodzimej lingwokulturze.

Część czwarta („Translating Worldviews Across Languages and Cultures”) zawiera teksty, w których zaprezentowano przykłady tłumaczeń kluczowych pojęć (SERCE), metafor (w języku polityków), gatunków (żartu) typowych dla różnych lingwokultur i podjęto dyskusję nad sposobami i możliwościami ich tłumaczenia.

Rozważania rozpoczyna James W. Underhill („Do Paradoxes Have a Place in Worldviews? Conceptual Configurations of ‘Heart’ and Their Contradictions in English and Other Languages”) w artykule będącym po części sprawozdaniem z własnych badań autora nad rozumieniem pojęcia *serce* w różnych lingwokulturach, po części dyskusją nad statusem terminu *obraz świata (worldview)* w badaniach etnolingwistycznych. W obu aspektach Underhill zmierza do wykazania, że warto przy próbach wyjaśniania ontologii człowieka oraz jego obecności w świecie uwzględnić wymiary, które ludzkiemu bytowaniu nadaje właśnie *serce*. Powołuje się na wyniki dziesięcioletnich studiów, które przeprowadzał w oparciu o analizę angielskich, francuskich, hiszpańskich i czeskich danych uzyskanych w trakcie lektury tekstów (m.in. wielkich filozofów, począwszy od starożytnych; Biblii; dziełnowiekowych powieściopisarzy i poetów), korpusów językowych dostępnych on-line i tworzonych samodzielnie, nagrywanych osobiście filmów-wywiadów otwartych, piosenek, filmów. Wyniki ukazują *serce* jako cielesny organ podtrzymujący życie; *serce* czujące po ludzku, tj. inaczej niż w przypadku zwierząt; *serce* mające uczucia: marzące, pragnące, pożądlive; *serce* poruszające się między ludźmi (dawane, zdobywane); wreszcie *serce* jako drugie „ja”, utożsamione z duszą intelektualną. Pomocą w tej dyskusji stają się opinie Dawida Naugle’a (2002), w tym obserwacje amerykańskiego badacza na temat zmiany, jaka zaszła w obecności terminu *heart* ‘*serce*’ w literaturze anglojęzycznej (ustalono w wyszukiwarce Google Books, że użycie słowa *heart* spadło o połowę w porównaniu z XIX w.) oraz dominacji w antropologii terminu *worldview*, któremu towarzyszy przyjęcie postawy relatywistycznej. Naugle, prezentowany jako badacz chrześcijański (kalwin) temu się sprzeciwia (jak raportuje Underhill: „Subiektywizm ustępuje relatywizmowi, ten sceptycyzmowi, a ostatecznie sceptycyzm osuwa się w nihilizm”, s. 267). Uważa, za Wittgensteinem, że obrazy świata (*worldviews*) „połykamy” w dzieciństwie podczas akwizycji języka i kultury, ale prawdziwe rozumienie przychodzi później, a pojmowanie świata poprzez *serce* (znane wszystkim ludziom) nadaje temu procesowi cech uniwersalnych. James Underhill wydaje się zgadzać z takim ujęciem, choć – poza prezentacją uwag na temat obserwacji samego pojęcia *serce* – reguł czy zasad nowej „serdecznej” metodologii

w etnolingwistyce nie podaje, w zamian prezentując (nie wiadomo, dlaczego tak nazwane) „paradoksy” i „sprzeczności” serca, do których zalicza to, że serce bywa dobre (np. serce Boga) i złe (np. niektórych ludzi), że w jednych językach słowo bywa zdrabniane i używane jako forma adresatywna, a w innych nie, że bywa siedliskiem odwagi albo dobroci itp.⁵

Rozdział autorstwa Anny Wyrwy („Traces of Speaker’s Worldview in Translations of EU Parliamentary Debate”) wnosi do książki element polski, jako że analizowanym materiałem są wypowiedzi polskich polityków w europarlamencie (od stycznia do grudnia 2011 r.), porównane z ich tłumaczeniem na język angielski (korpus w obu językach liczy w sumie 400 tys. słów). Autorka skupia się na metaforycznych użyciach i pyta, czy obraz świata wyłaniający się z metafor języka źródłowego zostaje – w trakcie tłumaczenia – zachowany czy zmieniony w języku docelowym. Analizy przykładów ukazują możliwości użycia metafor z zasobu internacjonalizmów, metafor konwencjonalnych języka angielskiego o podobnym znaczeniu, ale i wyrażen niemetaforycznych (np. *Budując państwo europejskie – Indeed, the process of constructing a European state; Jeżeli mamy się nad nim [problemem] pochylać – If we are to address it; Najnowsze odsłony tej dysputy obserwujemy... – We have been witnessing the latest developments in this dispute... itp.*). Szczegółowy opis zamyka warta przemyślenia konkluzja, że w specyficznej sytuacji debaty parlamentarnej w tłumaczeniach zwyciężają względy pragmatyczne (priorytetem jest zrozumiałość), a to z kolei sprawia, że wyłaniający się z (tłumaczonej) wypowiedzi parlamentarzysty obraz świata nie przynależy ani do indywidualnej wizji świata mówcy, czy jego lingwokultury, ani do lingwokultury odbiorcy. Jest „hybrydą” dwóch obrazów świata, jak to za Lewandowską-Tomaszczyk podaje autorka. W lekturze recenzenckiej przychodzą jednak na myśl bardziej nacechowane określenia, jak „zlepek” czy „siecinka”. A za tym idzie pytanie, czy politycy, którzy nie rozumieją wzajemnie niedosłownych niuansów swych źródłowych kultur, nie pragną ich zrozumieć, nie stają się nierozumiejącymi nikogo maszynkami do powtarzania łatwo uruchomianych *clichés* i do głosowania?

Carsten Levisen („The Cultural Semantics of Untranslatables: Linguistic Worldview and the Danish Language of Laughter”), można powiedzieć, pisze o czymś dokładnie przeciwnym, o czymś, co dokonuje się w małej grupie towarzyskiej i czego skuteczność pragmatyczna jest w najwyższym stopniu uzależniona od osadzenia uczestników w odpowiedniej lingwokulturze, czyli

5 O sprzecznościach (choć nie paradoksach) aksjologii potocznej napisano już wiele. Niezawodnym przykładem będzie *Polski senniki ludowy* Stanisławy Niebrzegowskiej (1996), w którym interpretacje niemal każdego snu mają według różnych informatorów kwalifikację pozytywną, negatywną i neutralną. W przypadku SERCA problem jest bardziej złożony, ale nie ma chyba powodu rozważać w kategoriach paradoksu faktów takich, jak umiejscowienie w sercu dobrości i złości (*rozszerdzić się*), uczuć radosnych i smutnych. Jest to raczej kwestia rozwoju konceptu w długim trwaniu i międzykulturowych wpływów (szerzej: Niewiara 2015).

o „śmiechu z innymi ludźmi”, „śmiechu towarzyskim” (termin cytowanego przez Levisena Cliffa Goddarda 2018) i o specyficznych gatunkach żartów/humoru. Przykłady zaprezentowane w tekście to duńskie *sort*, odpowiadający polskiemu czarnemu humorowi; *plat*, czyli gruby prostacki żart; *fed*, podobny do angielskiego *laid back*, u nas chyba odpowiadałby rubasznemu poczuciu humoru, swobodnym, luzackim żartom; *tør*, po angielsku *dry humour*, po polsku byłoby to zapewne sarkastyczne poczucie humoru, opowiadanie żartów ze śmiertelną powagą. Reprezentują one to, co w każdej lingwokulturze specyficzne (autor określa to jako lokalne) i bardzo często uważane za nieprzetłumaczalne, ale co może zostać jednak przetłumaczone na pojęcia uniwersalne za pomocą Naturalnego Metajęzyka Semantycznego (złożonego z jednostek elementarnych) Anny Wierzbickiej. Autor zresztą konstruuje definicje wymienionych gatunków według znanego modelu słynnej uczoney. Szkoda jednak, że ograniczył się właściwie do wyjaśniania sensu słów *sort*, *plat*, *fed* i *tør* i ukazania ich możliwych odpowiedników w różnych w odmianach angielszczyzny. Brak tego, co nadaje pracom Wierzbickiej wymiar humanistyczny, czyli tradycji filologicznej, przytoczenia choćby po jednym przykładzie realizacji tekstowej każdego z typów żartów. Prawdopodobnie powiedziałyby nam one wiele o duńskiej wizji świata (*worldview*) i możliwości (lub jej braku) przetłumaczenia ich na żarty śmieszne również w lingwokulturze polskiej.

Część piąta („It’s All About the Details: Focus on Diction, Grammar, and Style”), której tytuł po polsku mógłby brzmieć „diabeł tkwi w szczegółach”, to prezentacja, głównie na przykładach beletrystyki, typowych trudności, z którymi tłumacz boryka się w swej pracy, ale i bardzo interesujących przykładów wpływu tłumaczeń wybranych dzieł na społeczeństwa i kultury docelowe.

Mamy tu dwa artykuły Barbary Gawrońskiej Pettersson. Pierwszy („Cultural References and Linguistic Exponents of Gender in the Norwegian Translation of Michał Witkowski’s *Lubiewo*”) jest jedynym tekstem w całej książce, który dotyczy tłumaczenia literatury polskiej na języki obce. Omówiono w nim norweskie tłumaczenie współczesnej powieści Michała Witkowskiego *Lubiewo*, które Gawrońska Petterson wyrywkowo porównuje z niemieckim, angielskim i szwedzkim. Problemy translatorskie w tym wypadku dotyczą dwóch głównych wyzwań: odwzorowania w norweskim polskiego slangu środowiska homoseksualnych mężczyzn (w którym toczy się akcja powieści) oraz wyboru technik translatorskich oddających słownictwo (przede wszystkim nazwy własne) kodujące w utworze oryginalnym odniesienia do realiów Polski czasów komunistycznych tuż przed przełomu w 1989 r. (*Pewex*, *Baltona*, *Orbis*, *Carmeny*, *Bambino*). Dyskusja przeprowadzona jest w duchu oceny przydatności technik udomowienia i egzotyzacji tekstu tłumaczenia w kontekście teorii monokultury i subkultury.

Drugi tekst, we współautorstwie z Susan Erdmann („Norwegian Translations of *Anne of Green Gables*: Omissions and Textual Manipulations”), omawia zjawiska związane z tłumaczeniem na język norweski kanadyjskiej powieści Lucy Maud Montgomery *Ania z Zielonego Wzgórza*. W szerszym ujęciu kluczowym problemem jest etyka tłumaczenia tekstów literatury dla dzieci i młodzieży, w którym niekiedy dochodzi do modyfikowania tekstów oryginalnych. Zmiany mogą wynikać z dostosowywania języka do poziomu odbiorcy, ale i z powodów natury ideologicznej. Wtedy nieodpowiednie z dydaktycznego punktu widzenia treści bywają niwelowane w tłumaczeniu. Nie odpowiada to współczesnym standardom tłumaczeniowym, ale bywało dopuszczane dawniej. Autorki analizują pod tym kątem wydanie norweskie *Ani z Zielonego Wzgórza* z 1940 r. W tłumaczeniu zawierającym jedynie 48 proc. oryginalnego tekstu badaczki wskazują zabiegi jego skracania, pomijania całych zespołów treści (np. odniesień do życia religijnego i roli społecznej kościoła w Avonlea, ich wpływu na bohaterkę albo charakterystyk jej romantycznej natury) itp. To wpłynęło na norweskie postrzeganie Ani Shirley jako „bardziej nowoczesnej, bardziej feministycznej i mniej przywiązanej do rycerskich i romantycznych ideałów”. Tłumaczenie (a raczej ideologicznie ukierunkowana adaptacja) wpisało się wówczas w toczącą się w społeczeństwie norweskim debatę nad rolą instytucji Kościoła i emancypacją kobiet oraz zostało zaakceptowane przez społeczeństwo norweskie tamtego czasu. Odebrało jednak bohaterce powieści to, co wniosła do kanonu postaci literatury światowej.

Do zagadnienia refrakcji, adaptacji ideologicznej oryginalnego tekstu, odnosi się także tekst Moniki Adamczyk-Garbowskiej („The Many Faces of *Alice*: Twists and Turns of Lewis Carroll’s Classic in Poland”) poruszający zagadnienia polskich tłumaczeń *Alicji w Krainie Czarów* Lewisa Carolla. Autorka wylicza i opisuje pod względem językowym, a także typograficznym, dziesięć wariantów tłumaczenia powieści, poczynając od pierwszego Adeli Silberstein z 1910 r., zatytułowanego *Przygody Alinki w Krainie Czarów*, z akcentem na dwa inne, ocenione przez Adamczyk-Garbowską jako „genialne”: udomawiającą adaptację Antoniego Marianowicza i egzotyzujące tłumaczenie Macieja Słomczyńskiego. Mimo (a może z powodu) tak licznych przekładów, *Alicja...*, zdaniem autorki, nie weszła w skład polskiego polisystemu (zgodnie z terminologią Itamara Even-Zohara), w przeciwieństwie do innej angielskiej pozycji z literatury dla dzieci i młodzieży, czyli *Kubusia Puchatka* Alana Aleksandra Milne’a. Co ciekawe, zdaniem autorki (skądinąd tłumaczki tej właśnie książki, przywracającej płęć żeńską angielskiej misi w przekładzie zatytułowanym *Fredzia Phi-Phi*), reakcja na nowe warianty tłumaczeń obu powieści ma świadczyć o mniejszym stopniu zadomowienia w polskiej lingwoculturze powieści Lewisa Carolla. W przypadku *Alicji...* bowiem postawę czytelników wobec kolejnych translatorskich wariantów powieści można

scharakteryzować jako indyferentną. W przypadku nowego tłumaczenia *Kubusia Puchatka* przeciwnie. *Fredzia Phi-Phi* wywołała burzliwy sprzeciw odbiorców i „obronę płci” ulubionego spolszczonego męskiego *Kubusia*.

Część piątą, a zarazem cały tom, zamyka rozdział autorstwa Elżbiety Tabakowskiej („Historical Narrative as a Culture Text”). Tekst dla polskiego odbiorcy ważny, bo autorka dzieli się spostrzeżeniami z własnej pracy tłumaczki dzieł historycznych Normana Daviesa, a te – jak wiadomo – w pewnym stopniu wpłynęły na wyobrażenia Polaków o ich własnej historii. Autorka sytuje rozważania w kontekście ustaleń na temat typów naukowej historiografii, tj. narracji historycznej „naukowej”, w której gubi się „ja” autora, i „perspektywistycznej”, interpretującej fakty z perspektywy kultury, do której autor należy, jego własnych przekonań i wartości, a zatem, jak ujmuje Hayden White, charakteryzującej się relatywizmem w pisaniu o przeszłości, co traktuje się jako naturalny skutek podmiotowości poznania. Zbliża to piarstwo historyczne do literatury pięknej, czyni też tekst historyka tekstem kultury, którego tłumaczenie wymaga znajomości kultury źródłowej i docelowej. Dyskusję nad tymi zagadnieniami Tabakowska ilustruje przykładami z własnej praktyki tłumaczki tekstów historycznych Normana Daviesa, zwracając uwagę na wcale nierzadkie przypadki konfliktu, zderzenia kultur. A dotyczy to nie tylko pracy konkretnego tłumacza, ale i instytucji, np. reprezentowanych przez wydawcę dzieła, w tym wypadku na rynku polskim. W sumie autorka uznaje, że „w odniesieniu do narracji historycznej modele kulturowe określają wybory językowe tłumacza, a tłumaczenia na język ojczysty konkretnego czytelnika nie tylko zwiększają wiedzę merytoryczną (wizje historyków) o przeszłości, ale także modyfikują docelowe modele kultury. Jest to ruch dwukierunkowy, wzdłuż drogi wyznaczonej przez punkty orientacyjne kultury” (s. 428).

Zamykając omówienie książki *Languages–Cultures–Worldviews* można powiedzieć, że – jak słusznie podkreśla w przedmowie David S. Dahaner oraz recenzenci Bert Peeters i Roberto A. Valdeón – stanowi ona bogaty i różnorodny zbiór i wybór refleksji na temat zagadnień ważnych z punktu widzenia teorii językowego obrazu świata i przekładoznawstwa. Być może nie udało się autorom odpowiedzieć na wszystkie pytania, które inicjator tomu i redaktor, Adam Głaz, postawił we wprowadzającym rozdziale. Dotyczyły one konieczności ponownego zdefiniowania tłumaczenia w kontekście projektu translacji lingwokultur, wpływu dzieł tłumaczonych na kultury docelowe, na pojmowanie świata (w ujęciu potocznym, filozoficznym i religijnym), rozumienia kontaktów i wpływów międzykulturowych, możliwości przetłumaczenia z danej kultury źródłowej na docelową metafor, wartości, sensów itd. Walorem książki zdają się jednak nie tyle odpowiedzi na temat konkretnych rozwiązań metodologicznych (choć i te znajdujemy), ile sama dyskusja, opowieść o najróżniejszych realizacjach prób podejmowanych

przez człowieka zanurzonego w swoim języku i kulturze w celu przekazania swego pojmowania świata innemu człowiekowi.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, Pierre 1984 [1979]: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Tłum. Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul. [*La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit]
- Descola, Philippe 2013 [2005]: *Beyond Nature and Culture*. Tłum. Janet Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press. [*Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard].
- Geertz, Clifford 2017 /1973/: *The Interpretation of Cultures*, with a foreword by Robert Darnton. New York: Basic Books.
- Goddard, Cliff 2018: Joking, kidding, teasing: Slippery categories for cross-cultural comparison but key words for understanding Anglo conversational humor. *Intercultural Pragmatics* 15(4), 487-514.
- Melnik, Marek 2008: Św. Piotr Mohyła – reformator prawosławia w Rzeczypospolitej. *Ethos* 1(81), 99-116.
- Naugle, David K. 2002: *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Niebrzegowska, Stanisława 1996: *Polski senniki ludowy*. Lublin: UMCS.
- Niewiara, Aleksandra 2015: Słowa klucze kultury w sytuacji bliskiego sąsiedztwa kultur i powinowactwa językowego (*dusza – serce*). *LingVaria* 2(20), 291-304.