

Magdalena Czech<http://orcid.org/0009-0001-0079-2592>

Uniwersytet Jagielloński

magdalena.czech@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.410202.13

Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje różnorodne podejścia do przekładu jako działania społecznego zachodzącego na granicy porządków językowych i kulturowych. Zestawia ze sobą translatorski pesymizm wywodzący się z relatywizmu językowego oraz zdecydowanie bardziej optymistyczną koncepcję tłumaczenia jako dialogu międzykulturowego, mającą swoje źródło w hermeneutyce. Zwraca też uwagę na liczne asymetrie i kłopoty tkwiące w przekładowym dialogu na styku kultur. Ich ilustracją – przedstawioną w końcowej części artykułu – są zagadnienia związane ze strategiami obrony praw kulturowych w ramach przekładu w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym.


SŁOWA KLUCZE: tłumaczenie, socjologia przekładu, relatywizm językowy, dialog międzykulturowy, prawa kulturowe, kolonializm, postkolonializm

ABSTRACT

Translation at the Crossroads of Cultures. From Translator Pessimism to (Asymmetrical) Intercultural Dialogue

The article reveals a variety of approaches to translation as a social activity occurring at the boundary of linguistic and cultural orders. It juxtaposes the translator's pessimism derived from linguistic relativism and the decidedly more optimistic conception of translation as intercultural dialogue, which has its source in hermeneutics. It also draws attention to the numerous asymmetries and problems inherent in translational dialogue at the crossroads of cultures. As an illustration of these – presented in the final section of the article – are issues related to strategies for defending cultural rights within translation in colonial and postcolonial contexts.

KEYWORDS: translation, sociology of translation, linguistic relativism, intercultural dialogue, cultural rights, colonialism, postcolonialism

Sugerowane cytowanie: Czech, M. (2023). Przekład na styku kultur. Od translatorskiego pesymizmu do (niesymetrycznego) dialogu międzykulturowego. ©  *Perspektywy Kultury*, 2/2(41), ss. 181–206. DOI: 10.35765/pk.2023.410202.13

Nadesłano: 31.01.2023

Zaakceptowano: 31.05.2023

Język jako system znaków ma charakter społeczny. Jest wytworem konstruowanym, uzgadnianym, dziedziczonym, kontestowanym i przekształcanym w działaniach społecznych. Podobnie przekład jako forma komunikowania i kontaktu międzyjęzykowego nie jest operacją wyłącznie sprowadzającą się do wymiany kodów zachodzącej w kulturowej próżni. Warunki tłumaczenia to warunki społeczne, taką też naturę miewają jego konsekwencje. W związku z tym przekład może stanowić przedmiot badań nie tylko translatologicznych, językoznawczych i literaturoznawczych, ale również społecznych. Jego analiza może w sposób pożyteczny uzupełniać refleksję m.in. nad procesami globalizacyjnymi, migracjami, instytucjami międzynarodowymi oraz szeroko rozumianą wielokulturowością.

Mówiąc o możliwości zbliżenia analiz przekładoznawczych i socjologicznych, trzeba zwrócić uwagę na niemal jednoczesne pojawienie się nowych paradygmatów zarówno w naukach społecznych, jak i w translatologii. Mam tu na myśli zwrot językowy, datowany w naukach społecznych na lata 60. ubiegłego stulecia. Po upadku opisywanego przez Anthony'ego Giddensa ortodoksyjnego konsensusu (2003, s. 13) zaczęły powstawać koncepcje zawieszające funkcjonalny i strukturalistyczny model myślenia na rzecz analizy bardziej „miękkich” cech społeczeństwa. Zaliczają się do nich zachowania językowe, które staną się istotne między innymi dla analiz makrostrukturalnych – niech przykładem będzie tu koncepcja habitusu Pierre'a Bourdieu (Bourdieu i Passeron, 1990) – czy badań z zakresu socjologii władzy, takich jak teoria kompetencji komunikacyjnej Jürgena Habermasa (1999). Zagadnienia związane z komunikacją zaczęły ponadto służyć za podstawę nurtu socjologicznych analiz dyskursu czerpiącego z dokonań bliskich językoznawstwu.

W podobnym okresie przekładoznawstwo także przechodziło znaczącą zmianę własnych podejść i zainteresowań badawczych (Snell-Hornby, 1988). Teoretycy przekładu, wcześniej zajmujący się w dużej mierze kwestiami warsztatu tłumacza oraz filologiczną krytyką tłumaczenia przy braku formułowania wniosków o charakterze ogólnym, zaczęli zwracać uwagę na społeczno-kulturowy kontekst przekładu. W obrębie nowego paradygmatu, nazwanego później zwrotem kulturowym w teorii przekładu, pojawiły się prace, w których wykorzystywano dokonania filozofii, antropologii, kulturoznawstwa czy wreszcie socjologii.

„Przekładoznawstwo zorientowane kulturowo za zasadniczy przedmiot swoich badań nie uważa już transferu międzyjęzykowego i międzytekstowego, lecz wielowymiarową sferę kontaktów międzykulturowych” pisze Magda Heydel (2009), zwracając uwagę na rosnącą rolę interdyscyplinarności oraz przejście od perspektywy preskryptywnej (przekładoznawstwo jako zbiór wytycznych do oceny tłumaczenia) ku podejściu deskryptywnemu, w którym opisuje się przekłady w kontekstach

ich postawiania, z uwzględnieniem wielorakich norm nimi rządzących (Toury, 1995, s. 70–86). Dlatego też wielowymiarowe różnice między oryginałem i przekładem nie są współcześnie kwitowane jako błąd w sztuce poszukiwania językowej ekwiwalencji, lecz rozpatruje się je z perspektywy rozmaitych społecznych wpływów, jako ślady relacji międzykulturowych, miejsc styku, konfliktu i współdziałania kultur.

Relatywizm językowy – nieprzekładalność absolutna?

Leszek Kołakowski, pisząc o książce *Wstęp do teorii tłumaczenia* autorstwa Olgierda Wojtasiewicza (1957), nazywa ją wstępem do teorii niemożliwości tłumaczenia (Kołakowski, 1957, s. 217). Właśnie w ukierunkowaniu na negatywny aspekt przedmiotu refleksji badawczej (zainteresowaniu brakiem, nieobecnością, niespełnieniem) Edward Balcerzan upatruje charakterystyczny rys świadomości translatologicznej (1998, s. 57). Ingardenowskie miejsca niedookreślenia są w teorii przekładu kluczowe – spór o możliwość tłumaczenia pozostaje główną osią refleksji teoretycznej w tej dziedzinie. Podobnie rzecz się ma z praktyką. Poczucie niemożności i przecucie porażki są wpisane w czynność tłumaczenia. José Ortega y Gasset, charakteryzując praktykę translatorską, pisze o „smutku tłumacza”. Tłumacz – postać tragiczna „jeszcze przed przystąpieniem do boju ma świadomość, że zawsze zakończy się on dla niego klęską” (Ortega y Gasset, 2000, s. 50).

Nieprzekładalność, widziana nie jako reguła, której przeczyłoby codzienne doświadczenie, według Wojtasiewicza „może dotyczyć jedynie pewnych wypadków szczególnych, może nawet bardzo licznych, ale dających się interpretować jako wyjątki od ogólnej zasady przekładalności z jednego języka na drugi” (1957, s. 29). Rozpatruje przypadki nieprzekładalności dwojakiego rodzaju: te wywodzące się ze zróżnicowanej struktury języków oraz takie, które zrodzone są z niemożności oddania w tłumaczeniu pewnych pojęć, a co za tym idzie wywołania u czytelnika przekładu takich samych skojarzeń, jakie towarzyszą czytelnikowi oryginału. Podając przykłady należące do tej drugiej kategorii, wymienia między innymi nazwy narzędzi, lokalnych miar, jednostek monetarnych, budowli, strojów, instrumentów muzycznych, stopni pokrewieństwa, urzędów i obrzędów, tradycji i wierzeń. Nietrudno dopatrzeć się w tym wyliczeniu analogii do enumeratywnych definicji kultury (Sztopmka, 2019, s. 8). Sam autor konstatuje – z nieukrywanym zaskoczeniem – że to właśnie kwestie różnic dotyczących sfery kultury są zasadnicze w dziedzinie przekładu. „Skoro punkt ciężkości zagadnienia leży w różnicach tradycji kulturalnych, to niektóre trudności przekładowe będą zanikać” (Wojtasiewicz,

1957, s. 94) na skutek rozpowszechniania się wiedzy o historii i kulturze różnych społeczeństw.

Taki optymizm traci rację bytu, gdy trudności związane z przekładem zostaną ulokowane nie w sferze wiedzy o tradycjach kulturalnych, rozpatrywanych odrębnie od kwestii językowych, ale gdy pod uwagę weźmie się wyraźny splot charakterystyk językowych i kulturowych danej społeczności. W tym kontekście problem możliwości przekładu stanie się szczególnie jaskrawy, gdy ujmie się go w tradycji wywodzącej się jeszcze z prac Gottfrieda Herdera i Wilhelma von Humboldta, zgodnie z którą „język odgrywa (...) czynną rolę w tworzeniu pojęć, kształtuje bardziej złożone konstrukcje intelektualne, determinuje myślenie ludzkie w różnych jego przejawach” (Boksański, Piotrowski i Ziółkowski, 1977, s. 18). Tradycja ta później najpełniej rozwinęła się w nurcie boasowsko-sapirowsko-whorfowskim opisu lingwistycznego, antropocentrycznego i kulturocentrycznego, którego najbardziej znanym wkładem jest hipoteza relatywizmu językowego Sapira-Whorfa (por. Wierzbicka, 1988, s. 20). W jej świetle ludzie pozostają niejako na łasce języka będącego środkiem wyrazu w społeczeństwach, w których przyszło im żyć.

Iluzją jest wyobrażenie, że przystosowujemy się do rzeczywistości w zasadzie bez użycia języka, który jest tylko niezbyt istotnym narzędziem rozwiązywania specyficznych problemów komunikacji czy refleksji. Prawda wygląda tak, że „realny świat” jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy. Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym innymi etykietkami (Sapir, 1988, s. 88).

Odmienność tę warunkuje nie tylko „etykietujące” doświadczenie słownictwo, dla którego trudno (a nawet próżno) szukać ekwiwalentów w innym języku, ale wpływają także na nią, jak wskazuje Benjamin Whorf, „szablony mówienia”, nieuświadomione reguły leksykalne, syntaktyczne i morfologiczne zespolone w pewną całość (Whorf, 2002, s. 210). Stanowią one o wewnętrznej logice języka i dyktują podstawowe założenia ontologiczne wizjom świata, „interpretacjom makrokosmosu”, w nich konstruowanych, a nawet działaniom podejmowanym w ich ramach.

Skoro języki narzucają ludziom nimi mówiącym nieprzekraczalne ograniczenia, to przekład, który – jak chcą tego twórcy funkcjonalnej teorii tłumaczenia – miałby wywołać taką samą reakcję u czytelnika, jaką wywołuje oryginał, może jawić się wyłącznie jako iluzja (Wille, 2002, s. 50–57). Nie ma miejsca na przekład między całkowicie zreifikowanymi kulturami zbrojnymi językiem jak warowne twierdze. Absolutna

nieprzekładalność – tak niektórzy teoretycy nazywają niemożność wiernego przekładu tekstów silnie nacechowanych kulturowo (zob. m.in. Hejwowski, 2007, s. 71–104). Teresa Bałuk-Ulewiczowa, analizując przekład *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego na język angielski, dochodzi do wniosku, że tłumaczenie w tym przypadku jest blokowane przez „nieprzekraczalną barierę” broniącą dostępu do tych elementów dramatu, „które nie tylko sprawiają, że jest on tak specyficznie polski, ale również są identyfikowane przez polskich widzów jako specyficznie rodzime, specyficznie n a s z e [podkreślenie jak w oryginale – MC]. „Zewnątrzni widzowie obserwujący te elementy, mogą zrozumieć je racjonalnie – tak jak udało się to tłumaczowi w całym tekście poza błahymi sześćdziesięcioma przypadkami” – ironizuje badaczka – „ale nigdy nie doświadczą ich w ten sam sposób jak rodzima widownia” (Bałuk-Ulewiczowa, 2000, s. 72–73). Przytoczony passus, poza sceptycyzmem wobec translatorskich możliwości w obliczu różnic kulturowych, obrazuje mit jednolitości grupy rodzimych użytkowników języka, którzy niejako z urodzenia mieliby być wyposażeni w jednakowe i niedostępne dla innych kompetencje odczytywania i odczuwania symboliki literatury narodowej. „Zaden Polak nie odczuwa *Pieśni o Rolandzie* równie po swojemu jak opowieści o bohaterskiej sławie Juranda” – pisze Bałuk-Ulewiczowa w innym tekście (2003, s. 36).

Warto dodać, że na gruncie nauk społecznych niespodziewanie w sukurs takiemu pesymistycznemu rozumieniu możliwości przekładu wychodzą fenomenologiczne rozważania Alfreda Schütza dotyczące języka. Nawiązując do Williama Jamesa, pisze Schütz, że wszystkie słowa i zdania w danym języku wyposażone są w specyficzne, nieprzekładalne „otoczki” (*fringes*) łączące je z uniwersum dyskursu danej grupy i nadające pojęciom emocjonalną wartość (2008, s. 220). W sposobach mówienia tak ściśle odbija się historia danej społeczności, że są one dostępne tylko jej członkom – nie sposób się ich nauczyć ani przełożyć na inny język.

Na przykład dobrze wykształcony obcy, który znalazł się w kraju anglojęzycznym, jest w o wiele gorszej sytuacji, jeśli nie czytał po angielsku Biblii czy też Szekspira, i to nawet wówczas, gdy wyrastał na ich tłumaczeniach w kraju ojczystym (Schütz, 2008, s. 220–221).

Sugerowałyoby to, że bariera językowa w ujęciu Schütza utrudnia, a być może wręcz uniemożliwia zachodzenie zjawiska, które on sam nazywa przekładalnością perspektyw. Podwaliną tej ostatniej jest uznanie, że inni ludzie mają dostęp do poznania świata w taki sposób, jak my sami, pomimo że wiemy o tym, że te same obiekty są inaczej odbierane i doświadczane przez różnych ludzi ze względu na ich usytuowanie w przestrzeni i determinanty biograficzne (Schütz, 1984, s. 137–192).

Choć Whorf nigdzie nie sformułował jasno swojego stanowiska wobec możliwości tłumaczenia, to można starać się wyczytać je z opisu poświęconego przekładowi niejawnym klas czasowników w języku hopi:

Takie osobliwości (...) każą mi przypuszczać, że mówiący tym językiem wyczuwają jakieś podobieństwa w użyciach czasowników każdej z trzech grup i że wiążą się one z pewną nieuchwytną wprost płaszczyzną ich znaczenia. W takich wypadkach znaczenie tkwi pod poziomem myślenia świadomego, co sprawia, że nie może być ono ujęte w słowa przez użytkownika języka i wymyka się ono tłumaczeniu (Whorf, 2002, s. 138).

Wydaje się zatem, że można ostrożnie postawić tezę, że kompletna niemożliwość przekładu między językami niekoniecznie jest u Whorfa regułą, lecz dotyczy przede wszystkim momentów, w których nawet rodzimy użytkownik danego języka nie jest w stanie „przełożyć” swojej myśli w słowa. Należy też wspomnieć, że dla Whorfa tłumaczenie było narzędziem pracy językoznawczej podczas badań, jakie prowadził w Meksyku. Trudno więc pogodzić się z tezą o całkowitym i bezwyjątkowym odrzuceniu przekładu w prezentowanym przez niego ujęciu.

Hipoteza o względności językowej i wpływie języka na myślenie, przedstawiona w sposób wyjaskrawiony jako zakładająca swoisty automatyzm sprowadzający się do mechanizmu „język określa świadomość”, musi się kończyć konstatacją, że przekład nie może zaistnieć. Należy jednak podkreślić, że nawet Whorf, mimo pewnego radykalizmu swoich tez, nie podzielał takiego poglądu:

Potencjalnie w każdym języku można wyrazić wszelkie treści; nie ma takiej interpretacji doświadczenia, która byłaby nie do pogodzenia z jakimkolwiek językiem. Ale jest istotna różnica między tym, czego dany język „nie uniemożliwia”, a tym, co dany język podsuwa, ułatwia i sugeruje. Jest różnica między myślą potencjalną a myślą „habitualną” (Wierzbicka, 1988, s. 22).

W takim świetle przekład wydaje się możliwy pod warunkiem wykroczenia poza to, co w języku i myśleniu nawykowe i oczywiste. Taka teza mogłaby współbrzmieć z klasyczną już w przekładoznawstwie koncepcją Eugene’a Nidy, zgodnie z którą przekład powstaje dzięki ogólnoludzkiej zdolności przeformułowywania doświadczenia w kategoriach innych systemów konceptualnych (Nida, 1964, s. 55).

Hipoteza Sapira-Whorfa spotkała się z wielopoziomą krytyką (Bokszański, Piotrowski i Ziółkowski, 1977, s. 29). Polemizuje z nią między innymi Steven Pinker, który ewolucyjnie raczej niż kulturowo wyjaśnia fenomen języka, pisząc: „Idea, że język wpływa na sposób myślenia,

zdawała się wiarygodna w czasach, gdy uczeni mieli bardzo słabe pojęcie o tym, jakimi prawami rządzą się procesy myślowe” (Pinker, 1994, s. 59). I choć trudno jest współcześnie na gruncie nauk społecznych (zob. m.in. Muszyński, 1991), a także przekładoznawstwa znaleźć zwolenników jej radykalnej odsłony, to wciąż obecna jest w dyskursach obu nauk. Wydaje się, że funkcjonuje ona w takim rozumieniu, jakie w swojej pracy dotyczącej technologii intelektu zaproponowała Mirosława Marody, która posługiwała się nią w kategoriach heurystycznych korzyści, a zatem nie testując jej prawdziwości *in extenso*, lecz sprawdzając, jakie elementy społecznej rzeczywistości można zrozumieć lepiej, przy założeniu, że język wpływa na postrzeżenie (1987, s. 43). Elżbieta Tabakowska pisze:

Twierdzenie, że język odzwierciedla różnice kulturowe, jest oczywiście trywialne; jest ono dziś powszechnie przyjmowane jako tzw. słabsza wersja hipotezy Sapira-Whorfa (w odróżnieniu od odrzuconej wersji „mocniejszej” sprowadzającej się do postulatu determinizmu językowego) (2002, s. 27).

„Tłumaczenie słów nie dających się przetłumaczyć”, czyli rola kontekstu w ujęciu Bronisława Malinowskiego

Kwestia niemożliwości tłumaczenia rezonuje z koncepcją słowa jako działania ściśle powiązanego z kontekstem sytuacyjnym i kulturowym wypracowaną przez Bronisława Malinowskiego. Pisze on: „W każdym języku można z łatwością znaleźć terminy zupełnie nieprzetłumaczalne” (1987, s. 42–43), podając m.in. przykłady niemieckiego *Weltschmerz*, angielskiego *fair play* czy francuskiego *belles-lettres*. Pojęcia tego rodzaju są tak silnie zakorzenione w określonej kulturze, środowisku fizycznym, instytucjach, systemach wartości i zachowań, że funkcjonują w innych językach reprodukowane, a nie tłumaczone, niosąc ze sobą swój obcy rodowód. Jednakże problemy tłumaczeniowe nie ograniczają się tylko do tak specyficznych słów kluczy (por. Wierzbicka, 2013), dających wgląd w te aspekty danej kultury, które są w niej pielęgnowane w sposób bardziej otwarty lub drobiazgowy niż w innych. Kłopoty z tłumaczeniem – i to nie tylko pomiędzy językiem „tubylców” a językiem „cywilizowanym”, jak podkreśla Malinowski (1987, s. 42) – dotyczą także pojęć zupełnie zwyczajnych, codziennych, technicznych, takich jak nazwy części ciała, określenia pospolitych produktów spożywczych, liczebniki czy przyimki. Trudności te biorą się z pokusy tłumaczenia takich nazw metodą słownikową, szukania w innym języku ich dokładnych ekwiwalentów.

Jeśli przez tłumaczenie będziemy rozumieć stosowanie pełnego zakresu środków zastępczych, zwrotów metaforycznych i idiomów – to tego rodzaju proces jest oczywiście możliwy. Ale nawet wówczas należy pamiętać, że potrzeba czegoś więcej niż manipulowanie słowami i zwrotami, (...) poprawne tłumaczenie musi oznaczać nie tylko stosowanie innych słów, ale także nawiązywanie do innych rzeczywistości kulturowych, w których te słowa funkcjonują (Malinowski, 1987, s. 44–45).

Z powyższego passusu wyłania się krytyka przekładu rozumianego jako proces transkodowania informacji. Wierność tłumaczenia w takiej perspektywie, reprezentowanej przez przekładoznawców-strukturalistów, polega na założeniu, że języki są kodami, i na odnajdywaniu pojedynczej jednostki leksykalnej, która w największym stopniu pozwoliłaby oddać sensy zawarte w słowie-źródle (Majdzik i Słapek, 2015, s. 18). Malinowski twierdzi, że taka metoda mogłaby ewentualnie sprawdzić się w przypadku terminów naukowych (z zastrzeżeniem, że nad ich unifikacją muszą pracować całe międzynarodowe kongresy) albo traktatów międzynarodowych (z sugestią, że język dyplomacji chętnie korzysta z niejasności i nieodpowiedzeń) (Malinowski, 1987, s. 45).

Możliwość tłumaczenia nie może być zatem sprowadzona jedynie do prostego dopasowywania symboli słownych, szczególnie że gdy dwie kultury są tak bardzo odmienne, jak kultury trobriandzka i brytyjska, w których zarówno organizacja społeczna, moralność, wierzenia, jak i poglądy naukowe oraz dorobek kultury materialnej są skrajnie inne, większość słów jednego języka nie znajduje w drugim nawet odległych ekwiwalentów.

Jeśli przez tłumaczenie [*translate*] rozumiemy znajdowanie odpowiedników słownych w dwóch różnych językach, wówczas tego rodzaju zadanie jest niemożliwe do wykonania (...) Tłumaczenie rozumiane jako definiowanie terminu za pomocą analizy etnograficznej [podkreślenie jak w oryginale – MC], to jest przez umieszczenie go w jego kontekście kulturowym, przez zestawienie go z wyrażeniami podobnymi i synonimicznymi, przez porównywanie z wyrażeniami przeciwnymi, przez dokonywanie analizy gramatycznej, a przede wszystkim przez podanie licznych dobrze dobranych przykładów, jest nie tylko możliwe, ale jest jedynym poprawnym sposobem definiowania lingwistycznego i kulturowego charakteru słowa (Malinowski, 1987, s. 49).

O ile szukanie odpowiedników językowych ma dla Malinowskiego znaczenie praktyczne, ponieważ bez tego rodzaju przybliżeń sensu książka etnograficzna byłaby nieczytelna, to właściwy proces przekładu jest umieszczaniem symboli językowych w kulturowym kontekście rzeczywistości społecznej. Czym jest ten kontekst? Składają się nań działania,

wyposażenie materialne, interesy, wartości moralne i estetyczne. Jest on – jak dowodzi Malinowski – tożsamy z kontekstem mowy i to na jego tle powinna być tłumaczona-wyjaśniana każda wypowiedź (Malinowski, 1987, s. 44–46). Słowa, a nawet całe zdania, nie znaczą same w sobie. Ich znaczenia nie są nam dane poprzez czysto językową kontemplację. Znaczenie wypowiedzi możemy zrozumieć jedynie w kontekście danej sytuacji, w kontekście ludzkiego działania i – szerzej – kultury, dlatego też przekład jest możliwy, ale przy jak najszerszym opisanu warunków, w jakich zaistniała dana wypowiedź. Takie podejście do przekładu wynika wprost z podstawowego dla Malinowskiego założenia, że język jest behawioralną realizacją systemu kultury.

Marta Rakoczy, z antropologicznego punktu widzenia badając zagadnienie języka, a co za tym idzie także do pewnego stopnia kwestię przekładu, w dorobku Bronisława Malinowskiego, pisze, wbrew wielu głosom przekładoznawców (zob. m.in. Flynn, 2010, s. 16; de Bończa Bukowski, Heydel, 2013, s. 9; Rubel, 2003), że jego refleksji nad tłumaczeniem nie można uznać za teorię przekładu.

Brak teorii przekładu w koncepcji Malinowskiego świadczyć może o tym, że teoria taka nie jest antropologii niezbędna. Sztywne reguły przekładu (...) mogłyby niweczyć rozmowę, zwłaszcza taką, w której dochodzi do konfrontacji całkowicie odmiennych kultur. Rozmowa ludzi i stojących za ich doświadczeniem porządków kulturowych nie polega na odwzorowaniu przez jednego z nich semiotycznego świata kultury drugiego wedle mniej lub bardziej sformalizowanych reguł. Polega raczej na trudnym procesie negocjacji znaczeń. Jako taka, nie może się opierać na żadnych algorytmach, raz na zawsze ustalonych metodach, pozwalających przewidywać jej przebieg i powodzenie. Być może antropologia rozumiana jako sztuka rozmowy teorii takiej nie potrzebuje. Być może dysponować taką teorią wręcz nie powinna (Rakoczy, 2012, s. 31).

Abstrahując od tego, jakie kryterium powinno decydować o tym, co powinno, a co nie powinno być przedmiotem antropologicznego teoretyzowania, warto zwrócić uwagę na tę opinię, ponieważ wskazuje ona, że nawet w perspektywie antropologicznej, którą przecież należy uznać za szczególnie wrażliwą na kontekst kulturowy (podkreślany przecież tak dobitnie przez samego Malinowskiego), teorię przekładu można rozumieć tylko jako „sztywne reguły”, „algorytmy” i „raz na zawsze ustalone metody”. W takim ujęciu tłumaczenie jawi się jako czynność czysto mechaniczna, a teoretyczne rozprawianie o niej może jedynie sprowadzać się do ustalania reguł jej efektywności. Wydaje się to po pierwsze niezgodne z duchem, w jakim Malinowski pisał o przekładzie, a po drugie – paradoksalnie – wskazuje raczej na potrzebę prowadzenia dalszych badań nad kulturowymi

aspektami tłumaczenia oraz włączenia do dyskursu nauk społecznych tego, co proponuje przekładoznawstwo po zwrocie kulturowym.

Warto zaznaczyć, że dla rozważań przekładoznawczych, poza wkładem związanym z rolą kontekstu kulturowego i sytuacyjnego, cenna może się stać jeszcze inna koncepcja spopularyzowana przez Malinowskiego. Chodzi mianowicie o pojęcie transkulturacji ukute przez Fernanda Ortiza. Malinowski, inspirowany pracami kubańskiego antropologa, przeszedł swoistą „konwersję” terminologiczną.

Każda zmiana kultury lub, jak odtąd powinienem mówić, każda transkulturacja, jest procesem, w którym coś jest zawsze dawane w zamian za to, co się otrzymuje: system „daj i weź”. To proces, w którym obie strony równania się zmieniają, proces, z którego powstaje nowa rzeczywistość, zmieniona i złożona, rzeczywistość, która nie jest mechanicznym zbiorem cech, ani nawet mozaiką, ale nowym zjawiskiem, oryginalnym i niezależnym. (...) słowo transkulturacja (...) sugeruje wymianę między dwiema kulturami, obydwoma aktywnymi, obydwoma wnoszącymi swój udział i obydwoma współpracującymi, by spowodować nową rzeczywistość cywilizacji (Malinowski, 2004, s. 445).

Nawiązując do koncepcji transkulturacji, można traktować przekład jako wynik fuzji elementów już ustanowionych z elementami zapożyczonymi, obszar kontaktu, zderzenia i przekształcenia kultur, którego nie można sprowadzić ani do akulturacji, będącej bierną akceptacją reguł jednej kultury, ani do bezładnego wymieszania elementów należących do obu kultur. W takim ujęciu tłumacz nie jest tym, kto tłumaczy kulturowe różnice. Przypada mu aktywna i twórcza rola mediatora międzykulturowego (por. Katan, 2004, s. 67).

Zarysowana powyżej koncepcja przekładu autorstwa Bronisława Malinowskiego bywa określana zapowiedzią teorii traktujących tłumaczenie jako hermeneutyczną praktykę międzykulturową, w której jednostką przekładu nie jest słowo ani tekst, lecz właśnie kultura. Hermeneutyka, należąca do najważniejszych odniesień dla socjologii tłumaczenia, jako teoria skupiona na dziedzinie interpretacji ukierunkowanej na zrozumienie obcego sensu, jest właściwie w sposób oczywisty związana z zagadnieniem przekładu. Wiedzie do takiego wniosku już sama etymologia słowa *hermeneuein* oznaczającego „wyrażanie”, „wykładanie” polegające na wyjaśnianiu. W ujęciu hermeneutycznym pojęcie tłumaczenia pojawia się w dwóch znanych także z codziennego uzusu znaczeniach – jest „objaśnianiem” i jednocześnie „przekładem” (Balcerzan, 2008, s. 19). Ponadto rozumienie i interpretację można traktować jako niezbywalne fazy procesu tłumaczenia, zaś ich efekt – sam przekład – jako swoistą obiektywizację rozumienia.

Przekład jako dialog międzykulturowy

Wyrastająca z założeń hermeneutycznych optymistyczna wizja przekładu jako płaszczyzny porozumienia i gościnności objawia się w studiach nad przekładem w formule tłumaczenia jako spotkania, dialogu czy też aktu komunikacji międzykulturowej. Podkreśla się tu, że sam fenomen przekładu zrodził się z potrzeby komunikowania się (Legeżyńska, 1985, s. 160). Potrzeba ta jest w tym przypadku szczególnie, bo wychodzi poza własną grupę językową i kulturową. Stąd komunikowanie zachodzące poprzez przekład i dzięki przekładowi ma często charakter międzykulturowy w najszerszym sensie: „zachodzi wtedy, gdy przekaz, który ma być zrozumiany, jest tworzony przez reprezentanta jednej kultury, a jego odbiorcą jest reprezentant innej kultury” (Samovar i Porter, 1994, s. 19). Tłumaczenie jest nade wszystko aktem komunikacji i jeśli jego rezultat jest mylący albo powszechnie niezrozumiały, oznacza to, że przekład jest nieudany, niezależnie od tego, jak dobrze naśladuje strukturę oryginału i że zawiera trafnie dobrane środki leksykalne. Będąc zdarzeniem komunikacyjnym, tłumaczenie nie sprowadza się wyłącznie do tekstu. Jest przekazem, jaki należy odczytać, zdekodować i oddać za pomocą środków odpowiadającym odbiorcom, których pochodzenie, doświadczenie, system wartości i pojęć są niemal zawsze odmienne od odbiorców oryginału. Słowem: „tłumaczenie może być w pełni zrozumiałe tylko jako akt komunikacji między kulturami” (Nida, 1979, s. 101–108), jako warunek ich wzajemnego poznania i zrozumienia.

Nie oznacza to jednak, że komunikacja międzykulturowa zapośredniczona poprzez tłumaczenie jest pozbawiona różnorodnych barier i asymetrii. „Sensem tej przygody (...) jest służba przewodnika, służenie komunikacji między światami” – pisał Karl Dedecius, ostrzegając jednocześnie, że

nonsens tej przygody (...) to nadużycie, które (...) przekłada, aby przekraczać, aby zgarnąć dla siebie obcą rzeczywistość, przytłoczyć, obciąć jej skrzydła, odebrać jej własne życie, zmusić, aby wszystko w niej patrzyło, mówiło i żyło, jak chcemy, a nie tak, jak ona sama chce (Dececius, 1974).

Do tak zasygnalizowanych nadużyć w komunikacji przekładowej odnosi się Lawrence Venuti, wskazując, że przekład jest aktem komunikacji szczególnie problematycznym, ponieważ obce treści nie są w nim po prostu przekazywane, lecz nieuchronnie inskrybowane, „przetrawiane” przez rodzime interesy i sposoby rozumienia (2009, s. 278). Posługując się analogią antropologiczną, można zauważyć, że badacz, nawet kierowany czystym zaciekawieniem obcą kulturą, zawsze wnosi do swoich analiz bagaż kulturowych (przed)śądów – rodzimych, a także wynikających

z wykonywanego przezeń rzemiosła, czyli nauki. Tłumacz, zamiast w przekładzie oddawać upragnioną obcość, przedstawia niejednokrotnie jej wykoślawioną, stereotypową wizję, ale za to zgrabnie wpisując się w reguły uprawianego przez niego zawodu. Uzyskanie całkowitej *mimesis* oryginału i przekładu jest niewykonalne, zatem, jak uważa francuski translatolog i tłumacz, Fortunato Israël, tłumaczenie może być co najwyżej *appropriation du texte* w dwóch znaczeniach tego francuskiego słowa – „przywłaszczeniem” i „uczynieniem właściwym, stosownym do potrzeb” nowego czytelnika (Skibińska, 2008, s. 17). W tym sensie mówi się o entropii w przekładzie, o nieuniknionej, czy wręcz rozmyślnej (Sławek, 2013, s. 280), stracie oraz wskazuje się na to, co w tłumaczeniu musi zostać ocalone.

Izraelski kulturoznawca i jeden z czołowych badaczy przekładu Gideon Toury, pisząc o przekładzie jako akcie komunikacji, zaznaczał, że zachodzi on „poprzez komunikaty przełożone w obrębie pewnego systemu kulturowo-językowego, ze wszystkimi konsekwencjami wynikłymi z rozbioru komunikatu wyjściowego, ustalenia inwariantu, przeniesienia go przez granicę kulturowo-językową i rekonstrukcji komunikatu docelowego” (2009, s. 268). Problem polega na tym, że owo „ustalenie inwariantu” jest szczególnie czułe na wpływy norm kulturowych i historycznie zmienne. Venuti ilustruje tę zmienność, cytując słowa Abbé Prévosta, autora przekładu na język francuski powieści *Pamela* Samuela Richardsona, prekursora angielskiej powieści epistolarnej. Przekład ten, powstały w 1760 r., był krótszy niemal o połowę od ośmiotomowego oryginału. Mimo to tłumacz stwierdził: „Nie zmieniłem niczego, jeśli chodzi o intencję autora, nie zmieniłem też wiele co do sposobu, w jaki intencje te zamknął w słowa” (Venuti, 1992, s. 269). Dyskusja o ścisłości przekładu, jego adekwatności i możliwościach ekwiwalencji była jedną z głównych osi organizujących dyskurs translatologiczny przed zwrotem kulturowym. Zdobyczą tego zwrotu jest wskazanie, że reguły oceniania odpowiedniości oryginału i przekładu mają historyczny i kulturowy charakter.

Odwołując się do kategorii wypracowanych przez Ferdinanda de Saussure’a, Robert Escarpit, pisząc o związkach literatury i społeczeństwa, sceptycznie odnosi się do możliwości przeniesienia w tłumaczeniu pełni znaczeń: „Formuła tłumacz-zdrajca to nie pusty zwrot, lecz stwierdzenie nieuchronnej rzeczywistości. Każdy przekład jest zdradą, jakkolwiek zdrada może być twórcza, jeśli pozwala, by *signifiant* coś znaczyło, nawet wówczas, gdy pierwotne *signifié* już się znaczyć nie daje” (Escarpit, 1980, s. 233). Ten pogląd wiąże się ściśle ze sformułowaną przez Escarpita charakterystyką dzieła literackiego jako podatnego na „zdradę”. Manipulacja dziełem literackim polega na tym, że można spowodować, by nie przestając być sobą, dzieło „mówiło w odmiennej sytuacji historycznej

coś innego, niż mówiło w sposób jawny w sytuacji historycznej, w której powstało” (Escarpit, 1980, s. 234).

Literatura tłumaczona zwielokrotnia tę podatność na „zdradę” z co najmniej dwóch niewspomnianych jeszcze powodów. Po pierwsze, dzieło oryginalne jest jednokrotne – w przeciwieństwie do przekładu, który zawsze jest dziedziną otwartą. „Wszelki przekład jest jedynie pewnym tymczasowym sposobem radzenia sobie z obcością języków. Żadne inne rozwiązanie problemu tej obcości – nie przemijające i tymczasowe, lecz natychmiastowe i ostateczne – nie jest ludziom dane, a w każdym razie nie należy o nie bezpośrednio zabiegać” (Benjamin, 2011, s. 33). Poza tłumaczeniem dokumentów rządzących się procesem uwierzytelnienia, każdy przekład ma charakter prowizoryczny, stanowi, jak to lapidarnie ujmuje Mieke Bal, „tymczasowe ostatnie słowo” (Bal, 2012), które może być zastąpione kolejnym w nieskończonej serii.

Po drugie, twórcza manipulacja w kontekście translacji odbywa się, jak wskazuje Jerzy Jarniewicz, nie tylko na poziomie jednego dzieła, lecz może zachodzić na poziomie reprezentacji całej literatury danego narodu. Jarniewicz pisze o tłumaczach – przede wszystkim poezji – jako twórcach kanonu, rozróżniając dwie grupy: tłumaczy-ambasadorów i tłumaczy-legislatorów. Tym pierwszym, do których zalicza Macieja Słomczyńskiego i Stanisława Barańczaka, przyświeca cel pokazania w języku ojczystym tego, co jest ich zdaniem reprezentatywne dla obcej kultury. Decydują się przekładać autorów piszących w różnorodnych poetykach, o odmiennych poglądach, poruszając się między epokami i kierując się popularnością i uznaniem, jakim autorzy cieszą się we własnych krajach. Tłumacze-legislatorzy, tacy jak Bohdan Żadura czy Piotr Sommer, wybierają teksty do przekładu nie dlatego, że są one reprezentatywne dla kultury, z której się wywodzą, ale dlatego że ich tłumaczenie może wejść w dialog z literaturą rodzimą, dostarczając jej nowych rozwiązań. Dzięki tłumaczeniom Sommera wiersze Franka O’Hary’ego, którego trudno uznać za należącego do parnasu poezji amerykańskiej, do tego stopnia wpłynęły na poezję polską tzw. pokolenia bruLionu, że nurt ten nazwano oharyzmem. Jarniewicz, nie wartościując wyodrębnionych przez siebie postaw tłumaczy, konkluduje, że obraz danej literatury obcej często różni się od jej obrazu w jej kulturze macierzystej i że tworzą go

nie historycy danej literatury, nie filologowie ani nie krytycy, lecz tłumacze. To, co uznajemy za kanon literatury amerykańskiej, angielskiej, rosyjskiej czy niemieckiej, zależy od istniejącego w polszczyźnie repertuaru przekładów dzieł tych literatur. Nic tu nie pomoże filolog czy historyk literatury, który będzie rozpisywał się o znaczeniu poezji, powiedzmy, Basila Buntinga, skoro jego wiersze w polszczyźnie nie zaistniały, Bunting

w oczach polskiego czytelnika nie należy do kanonu literatury brytyjskiej (Jarniewicz, 2002, s. 38–39).

Powyższy przykład ukazuje wyraźnie, że recepcja przekładu może być też swoistą projekcją całej kultury, z której wywodzi się oryginał.

Theo Hermans jako teorię użyteczną do wyjaśnienia napięć obecnych w przekładzie jako akcie komunikacji widzi koncepcję systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna. Hermans ujmuje przekład jako swoisty system składający się z tłumaczeń i dyskursu na ich temat. Funkcją tego systemu, czyli rolą, jaką on sam sobie przypisuje, jest poszerzanie zakresu międzyjęzykowej komunikacji społecznej (Hermans, 2015, s. 138–169). Realizuje ją poprzez produkcję aktów komunikacji, które po przekroczeniu granic językowych uchodzą za reprezentacje innych komunikatów. Za swój kod system przekładu uznaje pojęcie reprezentacji w sensie przedstawicielstwa lub mowy przekazanej (*elegated speech*) i podobieństwa dążącego do odwzorowania międzyjęzykowego. System przekładu wylania się w momencie, gdy gromadzą się akty komunikacji tego samego typu. Kiedy wzrasta ich natężenie (*volume*) i pęd (*momentum*), a system może się wyodrębnić, pojawiają się zespoły norm i oczekiwań, preferencje, zakazy i pozwolenia. Rozwijając się, system wchodzi w interakcje z otoczeniem, do których należy odczuwanie zadrażnień (*irritance*), gdy generowane tłumaczenie nie jest zgodne z oczekiwaniami innych systemów, w tym politycznego. Wówczas, na zasadzie autoreferencyjności i autopojezy, system przekładu może się dopasować do tych oczekiwań.

Jak pisze Hermans, wewnętrzne zróżnicowanie w systemie przekładu odzwierciedla zróżnicowanie jego środowiska i objawia się koniecznością zazębiania się z szeregiem odmiennych systemów klienckich: światem medycznym, prawnym, finansowym, literackim, dziennikarskim itd. Na tym poziomie może dochodzić do tarć, niedopasowania i konfliktu. „System przekładu może wypluwać z siebie dziwactwa, które system kliencki uzna za bezsensowny szum, skandal czy obelgę” (Hermans, 2009, s. 308). Konflikt może dotyczyć kwestii prawidłowej reprezentacji czy też zasad właściwej budowy tekstu, ale równie dobrze mogą wywołać go kwestie etyczne czy normatywne co do tego, jakie powinny być przekłady i co dokładnie mają robić tłumacze.

Komunikację międzykulturową zapośredniczoną przez tłumaczenie literackie można uznać nie tylko za narażoną na wiele różnego rodzaju zakłóceń, ale także za skrajnie niesymetryczną. Hierarchia systemu wymiany przekładowej – jak zauważa holenderski socjolog Johann Heilbron – jest do pewnego stopnia odbiciem stosunków panujących w światowej gospodarce i kulturze. Opierając się na liczbie przekładów książek z danego języka i nawiązując do Wallersteinowskiej koncepcji

systemów-światów, Heilbron zaproponował podział języków na centralne, semiperyferyjne i peryferyjne: im więcej tłumaczy się z danego języka, tym bliższy jest on centrum. W modelu tym w samym centrum znajduje się angielszczyzna, będąca językiem, z którego dokonuje się 55–60% całej światowej literackiej „produkcji przekładowej”. Obok niej występują trzy pozostałe języki centralne: francuski, niemiecki i rosyjski (ok. 10% tłumaczeń), sześć języków ma charakter półperyferyjny: czeski, duński, hiszpański, polski, szwedzki i włoski (1–3%) (Heilbron, 1999, s. 439). Pozostałe języki tworzą kategorię języków peryferyjnych. „W międzynarodowej gospodarce przekładów (...) zachodzi strukturalna nierównowaga między importem a eksportem”, najjaskrawiej zobaczymy ją, sprawdzisz, że na język angielski, będący źródłem ponad połowy tłumaczonych treści, przekłada się tylko 4,4% dzieł (Heilbron, 1999, s. 439).

Heilbron stawia też hipotezę, że pozycja języka w tym międzynarodowym systemie może wpływać na strategie translatorskie. Dowodu na jej poparcie dostarcza z kolei Justine Pas, badając pierwsze tłumaczenie na język angielski powieści Stanisława Lema *Solaris*. Przekład ten powstał w 1970 r. nie na podstawie oryginału, lecz był tłumaczony metodą pośrednią, nazywaną też osiową (*relay*) z przekładu francuskiego. Choć już wówczas Lem był postacią znaczącą na międzynarodowym rynku literatury (w Europie i Japonii dostępnych było wtedy czterdzieści przekładów jego książek, które sprzedawały się w pięciu milionach egzemplarzy), ze względu na niski status języka polskiego w polu przekładowych wymian zdecydowano się na przekład z języka francuskiego, co zaowocowało szeregiem translatorskich błędów (Pas, 2010, s. 157–179) i edycyjnych zmyleń. Tłumaczenie na język angielski, o którym mowa, powielane było w kolejnych wydaniach, także w najnowszym z 2002 r. (Lem, 2002). Na jego stronie redakcyjnej widnieje nota: „Translated from French”. Nie zaznaczono w żaden sposób, nawet wśród informacji o prawach autorskich, że oryginał powstał w języku polskim. Podobne strategie stosowano także przy tłumaczeniu *Ferdydurkę* Witolda Gombrowicza oraz w przypadku książek jednego z najwybitniejszych pisarzy węgierskich, Sándora Máraia.

Francuska badaczka Pascale Casanova dzieli języki na dominujące (o wysokim kapitale, takie jak angielski, hiszpański i francuski) i zdominowane (o niskim kapitale). Te drugie nie tworzą bynajmniej jednolitej całości. Obok języków, które nie mają literatury pisanej (a więc właściwie pozbawionych kapitału literackiego), występują tu też takie, które status języka narodowego zdobyły względnie niedawno (jak język islandzki), o niewielkiej liczbie użytkowników i o względnie „młodej” literaturze. Kolejną kategorią są języki „małych” krajów – mimo bogatej historii i dużego dorobku literackiego mają one niewielką wartość na światowym rynku literackim (należą do nich duński, grecki, niderlandzki – i tu

można by zaliczyć także polszczyznę). Czwartą grupę stanowią języki o wielkiej liczbie użytkowników (arabski, chiński, hindi), które mimo niezwykle bogatej tradycji literackiej – są „nisko notowane” na światowym rynku literackim.

Patrząc na układ sił w międzynarodowym polu literackim z punktu widzenia autora, Casanova stwierdza:

Przekład jest ważną instancją „konsekracji” w świecie literackim. Choć nie dostrzega się tego, bo wydaje się zjawiskiem naturalnym, przekład jest jednak główną drogą umożliwiającą dostęp do literackiego uniwersum wszystkim autorom spoza centrum: jest formą uznania literackiego, a nie tylko po prostu zmianą języka (Casanova, 1999, s. 188).

O „konsekracji” tej decydują zaś różni „aktorzy” rynku literackiego, wśród których tłumacz zdecydowanie nie odgrywa roli pierwszoplanowej. Zanim bowiem dojdzie do publikacji przekładu przez konkretnego wydawcę, dochodzą do głosu różne czynniki, niekoniecznie literackiej natury. Pierwszym z nich jest wybór dzieła, które ma zostać przełożone, pozostawiający jednocześnie w „niebycie” dzieła, które nie spełniły odpowiednich kryteriów kultury docelowej. Dalszymi krokami mogą być: wybór tłumacza, któremu zleci się przekład (jego nazwisko także może stanowić wartość symboliczną i przyczynić się do konsekracji autora), umieszczenie przekładu w pewnym kontekście (np. serii wydawniczej), opatrzenie zestawem peri- i paratekstów (dedykacji, przedmów, przypisów). O konsekracji można mówić przede wszystkim w odniesieniu do przekładu z języków zdominowanych na dominujące. W przypadku odwrotnym Casanova woli mówić o „akumulacji kapitału”. Zachodzi ona szczególnie często w okresach „narodzin” narodów, państw czy literatur.

Przekład w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym

Nierówności w obszarze komunikacji międzykulturowej zapośredniczonej poprzez przekład oraz strategie działań podejmowanych wobec tych asymetrii wyraźnie rezonują z zagadnieniem obrony praw kulturowych grup mniejszościowych bądź na różne sposoby zmarginalizowanych. Szczególnie istotny w tym wypadku jest ten rodzaj praw kulturowych, który dotyczy prawa do wymiany międzywspólnotowej (Art. 3, Art. 5, Cultural Rights, Fribourg Declaration, 2009; Korporowicz, 2015, s. 24). Dzielenie się wartościami poszczególnych kultur – tak przecież można zdefiniować istotę przekładu po zwrocie kulturowym – jak zaznaczono powyżej, nie odbywa się w sposób wolny od napięć. Aktywności podejmowane przez

grupy zdominowane – po pierwsze w celu uczestnictwa w interakcji kultur, a po drugie, aby to uczestnictwo odbywało się niejako na ich własnych zasadach – można zaobserwować szczególnie wyraźnie, przyglądając się zagadnieniu przekładu w kontekstach kolonialnym i postkolonialnym.

Problematyka przekładu w warunkach kolonialnych i postkolonialnych jest bodaj najczęściej eksplorowanym tematem, gdy mowa o związkach kultury i tłumaczenia. Szczególnie często namysł nad postkolonializmem i tłumaczeniem przybiera formę studiów przypadku dotyczących m.in. Egiptu (Venuti, 1992), Filipin (Rafael, 1993), Indii (Niranjana, 1992), Irlandii (Cronin, 1996) oraz państw Ameryki Południowej (Cheyfitz, 1991). Pisze się wręcz, że tematyka postkolonializmu w studiach nad przekładem obejmuje tyle obszarów, kontekstów i odniesień, że jej rozmiary stały się gargantuiczne (Robinson, 1978, s. 78). W tym miejscu zostaną przedstawione jej wybrane wątki.

Naukowa refleksja nad tłumaczeniem jako narzędziem imperium narodziła się z przekonania, że przekład stanowił konieczny element podboju i okupacji. Przedstawiciele metropolii musieli znaleźć sposób komunikacji z nowymi poddanymi oraz – jak wskazuje Douglas Robinson – metodę, by uczynić z nich poddanych „współpracujących” (Robinson, 1978, s. 10). Wiązało się to ściśle z procesem rekrutacji i szkolenia tłumaczy. „System heteronomiczny polega na rekrutowaniu lokalnych tłumaczy i uczeniu ich języka imperialnego. Tłumaczy rekrutuje się albo siłą, albo zachętą. W systemie autonomicznym kolonizatorzy szkolą swoich własnych obywateli w zakresie języka lub języków narodów kolonizowanych” (Cronin, 2002, s. 55, cyt. za: Tryuk, 2014, s. 36). Rozróżnienie powyższe ukazuje, jak istotna jest kwestia zaufania do tłumacza. W administracji Korony Hiszpańskiej, gdzie panował system autonomicznej rekrutacji, w obliczu ogromu podległego terytorium w 1527 r. uznano za konieczne stworzenie specjalnej instytucji zajmującej się pozyskiwaniem tłumaczy. Sekretariat do spraw tłumaczeń przetrwał prawie dwieście lat. W wyniku jego działalności powstały swoiste dynastie zaufanych tłumaczy. Profesję tłumacza przekazywano z pokolenia na pokolenie, a dostęp do niej był ściśle obwarowany sprawdzianem „czystości krwi” – przesłuchiwano świadków, którzy mieli potwierdzić, czy przyszły tłumacz nie ma wśród swoich przodków „Maurów, Żydów i kryminalistów” (Wursig, 2017, s. 11).

W administracjach francuskiej i angielskiej w koloniach w Afryce i Azji stosowano heteronomiczny sposób rekrutacji, lecz stosunek do pochodzących spoza metropolii tłumaczy charakteryzowała ogromna nieufność: „Zatrudnianie tubylców jako tłumaczy, na których lojalności nie można było polegać, okazało się wysoce niebezpieczne”, pisał w XVIII w. William Jones w przedmowie do swojej gramatyki języka perskiego (cyt. za: Niranjana, 1992, s. 47).

Kolonizatorzy raz traktowali swych tłumaczy jako wiernych i sprawnych współpracowników, innym razem jako niegodnych zaufania podrzędnych wykonawców swych rozkazów (...) Z kolei w oczach ludności miejscowej tłumacz cieszył się niezwykłym prestiżem, gdyż znajdował się najbliższej ośrodka władzy (Tryuk, 2014, s. 36–37).

Taka pozycja pozwalała mu na stosowanie swoistych manipulacji, np. co do rzeczywistej znajomości języka, dzięki którym działał w interesie własnej grupy (Rafael, 1993, s. 8). W tym kontekście pracę tłumaczy ustnych w koloniach można potraktować jako katalizator wyłaniania się „strefy kontaktu” w rozumieniu zaproponowanym przez badaczkę kolonializmu, Mary L. Pratt. Strefa ta jest przestrzenią, gdzie ludy oddalone od siebie geograficznie i kulturowo nawiązują relacje w sytuacji asymetrii władzy i konfliktu interesów. Pratt zauważa, że „termin «kontakt» podkreśla interaktywne i improwizacyjne wymiary imperialnego spotkania się kultur, do tej pory tak łatwo ignorowane czy spychane na margines w opowiadanych z perspektywy zdobywców relacjach o podboju i dominacji” (2011, s. 27). Interakcja międzykulturowa jawi się tu nie tylko jako proces mechaniczny, proste zetknięcie kultur dominującej i zdominowanej, lecz jako wartość sama w sobie (Korporowicz, 2015, s. 30).

Homi Bhabha jest autorem najbardziej znanego ujęcia łączącego problematykę postkolonialną i przekład (2010). W prezentowanej przez niego perspektywie postrzega się ten ostatni nie jako operację na tekstach, lecz jako metaforę obejmującą różnego rodzaju procesy komunikacyjne zachodzące w przestrzeni międzykulturowej. W takim sensie mówi się w tym nurcie o „tłumaczeniu kulturowym”. Bhabhę w procesie przekładu najbardziej interesują elementy nieprzetłumaczalne, stawiające opór wobec włączenia jednej narracji w drugą. Zauważa on analogię między sytuacją imigrantów, przybyszy z byłych kolonii, a odmową w procesie tłumaczenia, czyli sprzeciwem wobec asymilacji w nowej kulturze. Procesy migracyjne są wręcz dla niego „przeciwieństwem kolonializmu, który usiłował reprodukować oryginał i narzucać ramy polityczne, społeczne, etyczne i estetyczne oryginału innym kulturom” (Bassnet, 2016, s. 9). Opisując kulturę migrancką, Bhabha podkreśla jej hybrydalność, zmienność i kreatywność. Jest ona przestrzenią ciągłego negocjowania tożsamości, stanowi „nową kartografię międzynarodowej przestrzeni niespójnych rzeczywistości historycznych” (Bhabha, 2010, s. 237). W koncepcji tej dostrzec można znany paradoks wyłaniający się w kontekście wielu teorii translatoryki. Dotyczy on zachodzących jednocześnie zjawisk niemożliwości i powszechności przekładu. Według Bhabhy tłumaczenie w jego tradycyjnym rozumieniu jest – ze względu na dojmujące i permanentne „zmaczenie” kultur i ich hybrydalną naturę – niemożliwe. Jednakże jest ono

też nieuniknione – „sprovincjonalizowany” poprzez kultury migranckie Zachód coraz bardziej przypomina swoje własne kolonie, charakteryzuje się tak daleko idącym zróżnicowaniem, że przekład jest w nim koniecznym narzędziem komunikacji (Bhabha, 2010, s. 29–30).

Pełen rezerwy stosunek do tłumaczenia wyłania się z innej bardzo wpływowej w opisywanym kontekście pracy, czyli eseju *Polityka przekładu* autorstwa Gayatri Chakravorty Spivak (2000). Formuluje ona krytykę postulatu zachodniego feminizmu mówiącego, by oddać głos kobietom z innych części świata, przekładając na język angielski teksty ich autorstwa. Spivak pisze:

W ramach hurtowego tłumaczenia na angielski może dojść do zdrady demokratycznego ideału, który przekształci się w prawo silniejszego. Tak bywa, gdy literaturę Trzeciego Świata tłumaczy się na coś w rodzaju modnego transjczyka (*translatese*), skutkiem czego dzieło literackie kobiety z Palestyny zaczyna swoim klimatem przypominać teksty autorstwa mężczyzny z Tajwanu (cyt. za: Spivak, 2009, s. 408).

Sugeruje też, że miarą prawdziwej feministycznej solidarności byłoby nauczenie się języka kobiety z kraju peryferyjnego. W jej opinii „polityka przekładu” daje ogromną przewagę językowi angielskiemu i innym językom byłych imperiów, podczas gdy tłumacze peryferyjni nie mają możliwości, by w pełni oddać specyfikę lokalnych literatur, nadmiernie przystosowując tekst do zachodnich gustów. Spivak proponuje więc strategię translatorską opierającą się na pogłębionym, „intymnym” rozumieniu tekstu i sytuacji kulturowej, w której powstał (Spivak, 2009, s. 409). W podobnym, choć radykalniejszym tonie wypowiada się Sathya Rao, postulując wręcz „nietłumaczenie”, zaniechanie przekładu, jako wyraz dystansu i obojętności wobec dominacji byłych krajów imperialnych (Rao, 2006). O ile zatem w ujęciu Spivak pierwszeństwo ma prawo kulturowe związane z zasadą poszanowaniem unikalności i tożsamości grupy zdominowanej, to perspektywa Rao wyraźnie ukazuje, że przejawem wolności może być dobrowolna alienacja, odmowa uczestnictwa w interakcji kultur (Korporowicz, 2015, s. 24).

Traktowanie niektórych strategii przekładowych jako etnocentrycznych (Berman, 2004, s. 240–253) ma swoje odbicie między innymi w metaforze tłumacza jako korsarza. Pisze Eric Orsenna:

Kiedy tłumaczowi podoba się obcy statek, przejmuje nad nim kontrolę. Wyrzuca załogę i zastępuje ją przyjaciółmi. Potem na najwyższy maszt wciąga swą flagę narodową. To samo robi tłumacz. Bierze książkę do niewoli, zmienia w niej język i nadaje francuski charakter (1977, cyt. za: Skińska, 2008, s. 12).

W efekcie jego działania „to, co osobliwe, lokalne i jednostkowe, zostanie nie tylko obłaskawione (bo zrozumiałe), ale też – a nawet przede wszystkim – podporządkowane jurysdykcji podmiotu, który odtąd będzie mógł nim dowolnie dysponować w postaci skonstruowanych przez siebie przedstawień” (Markowski, 2007, s. 558). Tak rozumiana władza w przekładzie wpisuje się w nurt rozważań mających odpowiedzieć na Saidowskie pytanie o reprezentację kultur: „orientalizm odcina się w gruncie rzeczy od realnego Wschodu: sens orientalizmu zależy w znacznie większej mierze od Zachodu i opiera się na zachodnich technikach przedstawiania, które czynią Orient jasnym i zrozumiałym w ramach orientalistycznego dyskursu” (Said, 1991, s. 49) i implikuje ujmowanie tłumaczenia jako przejawu kulturowego imperializmu.

Vicente L. Rafael, historyk filipińskiego pochodzenia pracujący na University of Washington w Seattle, zwraca uwagę na splecione ze sobą procesy konwersji wyznaniowej, tłumaczenia i podboju (Rafael, 1993). Hiszpańskie słowa *conquista* (podbój), *conversión* (konwersja) i *traducción* (tłumaczenie) są semantycznie powiązane. Słowniki definiują słowo *conquista* nie tylko jako opartą na przemocy okupację danego terytorium, ale też jako akt uzyskania czyjejs dobrowolnej podległości, także w kontekście miłości czy przyjaźni. *Conversión* – pojęcie określające nawrócenie innej osoby na dane wyznanie – dosłownie oznacza akt przekształcenia się jednej rzeczy w drugą. Konwersja, podobnie jak podbój, argumentuje Rafael, może być uznana za proces przekraczania granicy – terytorialnej, emocjonalnej, religijnej lub kulturowej – a następnie wkraczania w cudzy obszar i uznawania go za własny. Nawracanie Tagalów na chrześcijaństwo oraz hiszpański podbój i kolonizacja Filipin to procesy ściśle ze sobą powiązane i w podobny sposób „przemieniające” tubylców zgodnie z założeniami najeźdźców. Rafael podkreśla, że ze względu na opór podbijanych ludów proces ten nie był mechaniczny ani przewidywalny. Opisuje metody „błędnego tłumaczenia” (*mistranslation*), dzięki którym Tagalowie celowo zaburzali komunikację z przedstawicielami hiszpańskiej administracji, gdy było to w ich interesie. Elementem spajającym oba te procesy stało się według Rafaela tłumaczenie. Nie miałoby ono takiego znaczenia, gdyby Hiszpanie ograniczyli się do eksploatacji gospodarczej podbitych ludów. Katolicyzm nakazywał im też jednak ich ewangelizację, toteż tłumaczenie okazało się tu elementem kluczowym w dwojakim sensie. Po pierwsze najważniejsze teksty chrześcijaństwa musiały zostać przełożone na miejscowe języki, głównie tagalski. Wymagało to od misjonarzy poznania ich na tyle dobrze, by móc nie tylko dokonać pisemnego przekładu, ale też głosić kazania. W efekcie powstawały wokabularze i zbiory reguł gramatycznych, które misjonarze sukcesywnie przekazywali nowo przybyłym współbraciom. W tekstach tych rezygnowano z oryginalnego

sylabicznego zapisu języka tagalskiego na rzecz alfabetu łacińskiego. Po drugie – pisze Rafael – sami Tagalowie poddani byli procesowi swoistej translacji – uczono ich języka kastylijskiego, nawracano na katolicyzm i zakładano instytucje na wzór hiszpańskich (Rafael, 1993, s. 103).

Robinson wskazuje, że choć reguły dyskursu postkolonialnego skłaniałyby do skrajnie negatywnej oceny tych kulturowych transformacji, w efekcie których utracona została rzekoma przedkolonialna jedynolitość i organiczność, to Rafael dostrzega w powstałej w ich wyniku hybrydyczności wartość, która stała się centralna dla współczesnego społeczeństwa filipińskiego, łączącego obecnie nie tylko wpływy kolonizatorów hiszpańskich, ale i amerykańskich. Co więcej, przekład na język hiszpański, język obcego imperium, umożliwił wykrystalizowanie się i popularyzację filipińskiej myśli narodowej, która nie mogłaby zaistnieć w kraju leżącym na ponad siedmiu tysiącach wysp, gdzie mówi się 179 językami (Rafael, 2005).

* * *

Zwrot kulturowy w przekładoznawstwie wytyczył nowe pola badawcze wykraczające poza podejście ordynujące, gdzie formułuje się reguły „najlepszego sposobu tłumaczenia” (Cyceron i in., 2006, s. 110–145), tropi się odstępstwa od norm i błędy w sztuce. Czulość na zagadnienia kulturowe w badaniach nad przekładem daje nowe spojrzenie na absolutną niemożliwość powodzenia tłumaczenia – jak w „mocnym programie” relatywizmu językowego Sapira i Whorfa. Pozwala lepiej zrozumieć opisywane przez Malinowskiego dylematy związane z kontekstualnym zakotwiczeniem języka i przekładalnością pojęć. Umożliwia, z wykorzystaniem perspektywy hermeneutycznej, spojrzenie na tłumaczenie jako oparte na rozumieniu i interpretacji pośrednictwo między tekstem a odbiorcą przekładu, czy wręcz mediację w dialogu z Innym. Zwrócenie uwagi na tłumacza jako aktora społecznego unaocznia ponadto szereg dylematów wiążących się z jego rolą rozpiętą między rzecznikiem praw kulturowych grupy, pośrednikiem i mediatorem, a uzurpatorem i kolonizatorem oryginalnych treści.

Podsumowując różnego rodzaju związki kultury i przekładu – obecne zarówno na poziomie teorii, jak i empirii i sytuujące się na kontinuum translatorskiego pesymizmu i optymizmu – można za Jarniewiczem powiedzieć, że zawsze „translacja łączy z transgresją coś więcej niż przedrostek” (2018, s. 11). Podkreślając transgresyjny wymiar tłumaczenia, pisze się nie tylko o autorskim aspekcie przekładu literatury, ale także m.in. o konieczności wykształcania kompetencji międzykulturowych w procesie

edukacji tłumaczy pisemnych i ustnych (Byram, 2009, s. 321–332). Wydaje się jednakże, że pojęcie transgresji jest użyteczne także w szerszej refleksji nad przekładem, gdy uznamy go nie tylko za praktykę przekraczania granic językowych czy nawet międzykulturowych, ale kiedy dostrzeżemy jego rolę w przemianach kultury. Tłumaczenia mogą mieć potencjał działań nazwanych przez Józefa Koźmieleckiego transgresjami kulturowymi, a więc tego rodzaju aktywności, które „przekraczają dotychczasowe granice materialne, symboliczne i socjetalne, które rozszerzają sferę ludzkich możliwości” (2002, s. 226). Działania te i ich wytwory – jeżeli przejdą proces społecznej selekcji, a więc zostaną uznane za interesujące i nowatorskie – wrastają w kulturę, ale także prowadzą do jej przemian.

Michael Cronin poetycko zauważa, że przekład jest uwolnieniem od konieczności słuchania echa własnych słów, ponieważ wyposaża czytelnika w swoistą wyobraźnię narracyjną, czyli umiejętność wyimaginowania sobie, czym żyje osoba mówiąca innym językiem i należąca do innej kultury (2003, s. 6). Tłumaczenie ma nie tylko wymiar praktyczny, umożliwiający zrozumienie tego, co ktoś inny pisze bądź mówi, ale, co szczególnie ważne w dobie zintensyfikowanych przez globalizację kontaktów międzykulturowych, dzięki niemu zwracamy bacniejszą uwagę na warunki, jakie muszą być spełnione, żeby takie porozumienie mogło zostać osiągnięte.

BIBLIOGRAFIA

- Bal, M. (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych: krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Balcerzan, E. (1998). Czym jest nieprzekładalność – faktem praktyki translatorskiej czy zmyśleniem teoretyków. W: M. Jurkowski, *Przekład artystyczny a współczesne teorie translologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Balcerzan, E. (2008). Słowo wstępne. W: P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, przeł. T. Swoboda, S. Ulaszek. Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Bałuk-Ulewiczowa, T. (2000). Beyond cognizance. Fields of absolute untranslatability. W: W. Kubiński i in. (red.), *Przekładając nieprzekładalne*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Bałuk-Ulewiczowa, T. (2003). Stereotyp a nieprzekładalność bezwzględna. W: U. Kropiwiec i in. (red.), *Między oryginałem a przekładem*, t. 8. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Bassnet, S. (2016). Przekład i postkolonializm, przeł. J. Czernik. *Przekładaniec*, nr 33.

- Benjamin, W. (2011). Zadanie tłumacza, przeł. A. Lipszyc. *Literatura na Świecie*, nr 5/6, 27–41.
- Berman, A. (2004). Translation and the trials of the foreign. W: L. Venuti, *The Translation Studies Reader*. London, New York: Routledge.
- Bhabha, H. (2010). *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bokszański, Z., Piotrowski A. i Ziółkowski M. (1977). *Socjologia języka*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Bourdieu, P. i Passeron J.-C. (1990). *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman. Warszawa: PWN.
- Byram, M. (2009). Intercultural Competence in Foreign Languages. W: D.K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks: SAGE.
- Casanova, P. (1999). *La République mondiale de lettres*. Paris: Seuil.
- Cheyfitz, E. (1991). *The Poetics of Imperialism. Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press.
- Cronin, M. (1996). *Translating Ireland. Translation, Languages, Culture*. Cork: Cork University Press.
- Cronin, M. (2002). The empire talks back. Orality, heteronomy and the cultural turn in interpreting studies. W: M. Tymoczko i E. Gentzler (red.), *Translation and power*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Cronin, M. (2003). *Translation and Globalization*. London, New York: Routledge.
- Cultural Rights, Fribourg Declaration* (2007). Pozyskano z: <https://www.unifr.ch/ethique/en/research/publications/fribourg-declaration.html> (dostęp: 12.03.2023).
- Cyceron i in. (2006). *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł. W. Seńko i in. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Escarpit, R. (1980). Literatura a społeczeństwo, przeł. J. Lalewicz. W: A. Mencwel, *W kręgu socjologii literatury. Antologia tekstów zagranicznych*. Warszawa: PIW.
- Flynn, P. (2010). Ethnographic Approaches. W: Y. Gambier i L. van Doorslaer (red.), *Handbook of Translation Studies*, t. 1. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Habermas, J. (1999). *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. Kaniowski, M. Siemek. Warszawa: PWN.
- Heilbron, J. (1999). Towards Sociology of Translation. Book Translation as a Cultural Worlds-System. *European Journal of Social Theory*, nr 2(4).
- Hejwowski, K. (2007). *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*. Warszawa: PWN.

- Hermans, T. (2009). Przekład, zadrażnienie i rezonans, przeł. M. Heydel. W: M. Heydel i P. Bukowski. *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
- Hermans, T. (2015). *Narada języków*, przeł. A. Dauksza, M. Heydel i in. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Heydel, M. (2009). Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem. *Teksty Drugie*, nr 6, 21–33.
- Jarniewicz, J. (2002). Tłumacz jako twórca kanonu. W: R. Lewicki (red.), *Przekład-język-kultura*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Katan, D. (2004). *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester, Northampton: St Jerome.
- Kołąkowski, L. (1957). Praca o teorii tłumaczenia. *Studia Filozoficzne*, nr 2, 217–218.
- Korporowicz, L. (2015). Komunikacja międzykulturowa w perspektywie praw kulturowych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Sociologica*, 189, VII, vol. 2, 18–34.
- Kozielecki, J. (2002). *Transgresja i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Legeżyńska, A. (1985). Tłumacz, czyli „drugi autor”. W: E. Balcerzan i S. Wyslouch (red.), *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*. Warszawa: PWN.
- Lem, S. (2002). *Solaris*, przeł. J. Kilmartin, S. Cox. London. New York, San Diego: Harvest Books.
- Majdzik, K. i Słapek, D. (2015). *Narzędzia analizy przekładu*. Toruń: Wydawnictwo A. Marszałek.
- Malinowski, B. (2004). Kubański kontrapunkt: tytoń i cukier, przeł. B. Chlebowicz. W: B. Malinowski, *Ekonomia meksykańskiego systemu targowego, Dzieła*, t. 13. Warszawa: PWN.
- Malinowski, B. (1987 [1935]). *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Leś, red. naukowa A. Paluch, *Dzieła*, t. 5. Warszawa: PWN.
- Markowski, M.P. (2007). Postkolonializm. W: A. Burzyńska i M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Znak.
- Marody, M. (1987). *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*. Warszawa: PWN.
- Muszyński, Z. (1991). *Język, znaczenie, rozumienie i relatywizm*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Nida, E. (1964). *Towards a science of translating*. Leiden: Brill.
- Nida, E. (1979). Translating Means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation. *The Bible Translator*, nr 1(30), 101–108.
- Niranjana, T. (1992). *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- Ortega y Gasset, J. (2000). The Misery and the Splendour of Translation. W: L. Venuti (red.), *The Translation Studies Reader*. London: Routledge.

- Osenna, E. (1977). *Deux étés*. Fayard: Paris.
- Pas, J.M. (2010). The Politics of Relay Translation and Language Hierarchies. The Case of Stanisław Lem's *Solaris*. W: M. Albakry (red.), *Translation and the Intersection of Texts, Contexts and Politics*. Basingstoke: Palgrave, 157–179.
- Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. London: Penguin Group.
- Pratt, M.L. (2011). *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturowanie*, przeł. E. Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Rafael, V.L. (1993). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Durham: Duke University Press.
- Rafael, V.L. (2005). *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines*. Durham: Duke University Press.
- Rakoczy, M. (2012). *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Rao, S. (2006). From a postcolonial to a non-colonial theory of translation. W: N. Sakai i J. Solomon (red.), *Translation, Biopolitics, 'Colonial Difference'*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Robinson, D. (2011). *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. London, New York: Routledge.
- Said, E. (1991). *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski. Warszawa: PIW.
- Samovar, L. i Porter, R. (1994). *Intercultural Communication*. Belmont: Wadsworth.
- Sapir, E. (1988). *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand. Warszawa: PIW.
- Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania, przeł. D. Lachowska. W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii*, t. 1. Warszawa: PIW.
- Schütz, A. (2008). Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej. W: A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, red. nauk. A. Manterys. Kraków: Nomos.
- Skibińska, E. (2008). *Kuchnia tłumacza. Studia o polsko-francuskich relacjach przekładowych*. Kraków: Universitas.
- Sławek, T. (2013). Kanibalizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia. W: P. de Bończa Bukowski i M. Heydel (red.), *Polska myśl przekładoznawcza*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Snell-Hornby, M. (1988). *Translation Studies. An Integrated Approach*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Spivak, G.Ch. (2009). Polityka przekładu, przeł. D. Kołodziejczyk. W: P. Bukowski i M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
- Sztompka, P. (2019). O pojęciu kultury raz jeszcze. *Studia Socjologiczne*, nr 1(232), 7–23.

- Tabakowska, E. (2002). Bariery kulturowe są zbudowane z gramatyki. W: R. Lewicki (red.), *Przekład – język – kultura*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Toury, G. (1980). *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press.
- Toury, G. (1995). Constituting a Method of Descriptive Studies. W: G. Toury (red.), *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 70–86.
- Tryuk, M. (2012). „Ty nic nie mów, ja będę tłumaczył”: o etyce w tłumaczeniu ustnym. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Venuti, L. (1992). *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. New York, London: Routledge.
- Venuti, L. (2009). Przekład, wspólnota, utopia, przeł. M. Heydel. W: P. Bukowski i M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Kraków: Znak.
- Whorf, B.L. (2002). Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem. W: B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wierzbicka, A. (1988). Sapir a współczesne językoznawstwo. W: E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz i R. Zimand. Warszawa: PIW.
- Wierzbicka, A. (2013). *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Wille, L. (2002). *Uniwersalistyczne implikacje teorii przekładu*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Wojtasiewicz, O. (1957). *Wstęp do teorii tłumaczenia*. Wrocław, Warszawa: Wydawnictwo im. Ossolińskich.
- Wursig, C. (2017). Interpreters in History: A Reflection on the Question of Loyalty. W: C. Valero-Garcés i R. Tipton (red.), *Ideology, Ethics and Policy Development in Public Service Interpreting and Translation*. Bristol: Multilingual Matters.

Magdalena Czech – doktorat z socjologii uzyskała na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie dysertacji o uwarunkowaniach przekładu w instytucjach Unii Europejskiej. Redaktorka inicjująca w Wydawnictwie Uniwersytetu Jagiellońskiego i tłumaczka. Laureatka nagrody im. Floriana Znanickiego. Interesuje się translatoryką, komunikacją międzykulturową i problematyką nacjonalizmu.