

Iwona Stanios

## Transkulturowość oryginału w przekładzie (na przykładzie powieści *Derviš i smrt* Mešy Selimovicia)

Gdy do czynienia mamy z przekładem tekstu transkulturowego, jakim z pewnością jest powieść *Derviš i smrt* Mešy Selimovicia, do kultury względnie monokulturowej, jaką jest kultura polska, możemy mówić o oddalaniu się przekładu od swojego prototypu i zubażaniu przekazu transkulturowego. Przenikanie się kultur i ich hybrydyzacja znajduje swoje odbicie w języku, ponieważ jest on „magazynem pamięci kulturowej, w który wpisana jest informacja na temat historii, obyczaju, wierzeń, legend, mitów literatury i sztuki oraz organizacji życia społecznego i politycznego”<sup>1</sup>. Język polski nie może dysponować ekwiwalentami tak samo nacechowanymi kulturowo, jak to ma miejsce w języku serbskim, ponieważ całkowicie inna jest tych dwóch społeczeństw (monokulturowego i transkulturowego) historia, inne są ich obyczaje, a nawet inna jest religia i organizacja życia społecznego. Tłumacz może i powinien dokonywać wyborów, aby jak najbardziej zbliżyć się do prototypu, ale pewne bariery językowo-kulturowe będą mu to utrudniać, a transkulturowość w monokulturowym przekładzie będzie ginąć.

Na początek przyjrzyjmy się pojęciu transkulturowości, które zostało wprowadzone do badań nad wielokulturowymi społeczeństwami przez Wolfganga Welscha. Badacz ten szczegółowo opisał zjawisko transkulturowości, separując je od wielokulturowości i interkulturowości. Wyszedł od krytyki myśli Herde-

---

<sup>1</sup> B. Tokarz: *Spotkania. Czasoprzestrzeń przekładu artystycznego*. Katowice 2010, s. 234.

rowskiej, czyli od rozumienia egzystujących obok siebie kultur jako zamkniętych i osobnych kul, płynnie przechodząc do krytyki wielokulturowości, w której kultury to dalej zamknięte i osobne kule, a jedyna różnica polega na tym, że w tej koncepcji kule te zderzają się z sobą. To ocieranie się o siebie nie pomaga jednak wcale w zrozumieniu czy „transgresji dzielących nas barier”<sup>2</sup>. Jeśli kule (kultury) są zamknięte, to bardzo często starają się podkreślać swoją odrębność, co nie wpływa korzystnie na integrację, a jedynie akcentuje różnice między danymi grupami kulturowymi.

Pod wpływem globalizacji i wynikającej z niej migracji ludności dotychczasowe koncepcje kultury zdezaktualizowały się, dlatego najwłaściwsza w takim kontekście wydaje się transkulturowość. Welsch wyróżnia determinanty kulturowe, które charakteryzują społeczeństwa transkulturowe, ale nie wielokulturowe<sup>3</sup>. Zalicza się do nich między innymi: budowanie sieci kulturowej (dwie kultury są z sobą powiązane np. z uwagi na taki sam styl życia reprezentantów tych samych zawodów), hybrydyzację kulturową (wchłanianie części innych kultur, współegzystowanie z sobą tubylców i obcokrajowców), zanikanie rozróżnienia na obce i nasze (nie istnieje absolutna obcość) oraz rozróżnianie tożsamości kulturowej i narodowej (nie można uznać, że każdego, kto ma polski paszport cechuje również polska tożsamość kulturowa. Welsch twierdzi, że „praca nad własną tożsamością coraz częściej staje się pracą nad integracją wielu komponentów o różnym pochodzeniu kulturowym”<sup>4</sup>).

Choć Welsch, opisując koncepcje transkulturowości, odnosi się głównie do społeczeństw nowoczesnych, argumentując to tym, że Internet i nieograniczona wręcz możliwość podróżowania spowodowała przenikanie się kultur i ich hybrydyzację, to jednak przykłady transkulturowych społeczeństw można odnaleźć również wśród „przednowoczesnych” organizacji społecznych. Przykładem takiego społeczeństwa jest Imperium Osmańskie oraz okupowane przez nie Bałkany, a w szczególności tereny Bośni i Hercegowiny.

Bośnia i Hercegowina od czasów starożytnych leżały na styku kultur, co wpływało na rozwijanie się społeczeństwa transkulturowego. W starożytności na całe Bałkany najbardziej oddziaływała Grecja, położona na południu Półwyspu Bałkańskiego, oraz Rzym, rozciągający się po drugiej stronie Morza Adriatyckiego. Na przełomie I w. p.n.e. i I w. n.e. Rzymianie podbili większość ziem Półwyspu Bałkańskiego (czy Europy Południowo-Wschodniej) na południe od Dunaju<sup>5</sup>. W 395 r. wyznaczona została linia graniczna między Cesarstwem Rzymskim, czyli Zachodnim, a Greckim, czyli Wschodnim. Przebiegała ona od

---

<sup>2</sup> W. Welsch: *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*. W: *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Red. R. Kubicki. Poznań 1998, s. 201.

<sup>3</sup> Zob. ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>5</sup> B. Jelavich: *Historia Bałkanów. Wiek XVIII i XIX*. Tłum. K. Salawa, J. Polak. Kraków 2005, s. 20.

Adriatyku na zachodzie, wzdłuż rzeki Driny, dalej do Sawy i Dunaju (przechodziła zatem przez ziemie dzisiejszej Bośni i Hercegowiny). Wytyczenie tej linii ma znaczenie historyczne i kulturowe, ponieważ stała się ona linią podziału między katolicyzmem a prawosławiem, między Zachodem a Wschodem.

Kolejną datą ważną ze względu na kulturę i religię tych terenów był rok 1054, czyli „największy skandal Kościoła” — tak Norman Davis nazywa wielką schizmę wschodnią, która ostatecznie podzieliła Kościół na katolicki i prawosławny. Nastąpiło wtedy całkowite zerwanie więzi między Bizancjum (Cesarstwo Wschodnie) a Cesarstwem Zachodnim.

W XV w. Bośnia i Hercegowina znów leżały na pograniczu dwóch kultur, tym razem jednak dużo bardziej od siebie odległych. W 1463 r. turecki sułtan Mehmed II zdobył Bośnię, a w 1483 r. — Hercegowinę. Bośnia i Hercegowina znalazły się na styku świata chrześcijańskiego Zachodu i muzułmańskiego Wschodu. Choć nowa władza wykazywała dużą tolerancję wobec istniejących wyznań, wielu bogomilów, katolików i prawosławnych przechodziło na islam, który swoim wyznawcom stwarzał szansę na uzyskanie lepszej pozycji społecznej lub po prostu zachowanie dotychczasowej. Ważniejsze funkcje społeczne w państwie muzułmańskim mogli bowiem pełnić jedynie muzułmanie. Fakt, że w 1565 r. sułtan zaprosił do Bośni Żydów świadczy o tym, jak bardzo wielokulturowy był to kraj, oraz że sułtan miał tego świadomość<sup>6</sup>.

Takie uwarunkowania historyczne spowodowały, że Bośnia i Hercegowina właściwie już od XVI w. może być uważana za kraj transkulturowy, ponieważ poszczególne kultury nie były zderzającymi się z sobą kulami, z tej mozaiki zaś powstała specyficzna hybryda, która kształtowała tożsamości zbiorowe i indywidualne.

W takich transkulturowych warunkach wychował się Meša Selimović, autor powieści *Derviš i smrt*, który często porównywany jest do Ivo Andrić. Autor *Mostu na Drinie* nagrodzony został literacką Nagrodą Nobla za dar epicki, za pomocą którego opisywał losy swojego kraju i swoich pobratymców. Bośnia i Hercegowina nie ma wielu źródeł pisanych traktujących o jej historii. Andrić w dużej mierze przyczynił się do rozwoju historiografii bośniackiej, w swych powieściach opierał się na faktach i wpłatał je w fikcję literacką. Porównywanie twórczości Selimovicia i Andrić nie jest bezpodstawne, ponieważ autor *Derwisza i śmierci* pisze swoje dzieła w sposób bardzo podobny do utworów Ivo Andrić. Zapytany o motywy napisania powieści mówi: „Neposredni povod koji je uticao na stvaranje ideje o Dervišu vjerovatno je nastao prilikom čitanja knjiga i dokumenata o Bosni”<sup>7</sup>. („Bezpośredni powód, który wpłynął na powstanie pomysłu o Derwiszu najpewniej pojawił się przy okazji czytania ksiąg i do-

<sup>6</sup> *Balkany: Bośnia i Hercegowina, Serbia, Macedonia, Albania. Przewodnik turystyczny*. Red. K. Chojnacka. Kraków 2005, s. 31.

<sup>7</sup> M. Selimović: *Pisci, mišljenja i razgovori*. Beograd 2002, s. 255.

kumentów dotyczących Bośni” — I.S.<sup>8</sup>). Badał zatem historię, fakty i stworzył epicką powieść z elementami autentycznymi. Działając w ten sposób, przeniósł do świata przedstawionego swego dzieła transkulturowość społeczeństwa Bośni i Hercegowiny.

*Derviš i smrt* Mešy Selimovicia to skomplikowany prototyp właśnie z uwagi na transkulturowość. Składa się na niego wiele elementów czy raczej wpływów kulturowych, które dla czytelnika oryginału są czymś naturalnym i niezauważalnym. Jest to całość gestaltyczna, ponieważ wszystkie pojedyncze elementy (kultury) łącznie dają całkowity obraz transkulturowości, a badane odrębnie nie są rozumiane w ten sam sposób. Można je jednak badać osobno, a nawet należy ustalić, w jaki sposób poszczególne elementy wpływają na przekładalność, czy pozwalają na zbliżanie się przekładu do prototypu, czy też powodują ich oddalanie się.

Transkulturowość to cecha zauważalna dopiero przy odbiorze dzieła przez członków kultur zewnętrznych. Jest wyjątkowa, ale również trudna do odtworzenia, tym bardziej że przekład następuje z obszaru, na którym występuje wiele kultur, na obszar względnie monokulturowy. Roman Lewicki wyróżnia trzy poziomy odmienności w postrzeganiu obcości w odbiorze przekładu; są to poziomy: językowy, kulturowy oraz religijny i aksjologiczny<sup>9</sup>. Skoro są to poziomy sygnalizujące obcość w przekładzie, który jest bliski prototypowi, czyli oryginałowi, to poziomy te muszą mieć swoje pierwowzory czy raczej prototypy również w oryginale. Jeśli transkulturowość zauważana jest przez odbiorców spoza prymarnego obszaru kulturowego, to można powiedzieć, że transkulturowość może zostać zidentyfikowana na tych samych poziomach, co obcość w odbiorze przekładu. Dlatego też transkulturowość może zostać podzielona na trzy poziomy: językowy, kulturowy oraz religijny i aksjologiczny. Wszystkie one są trudne do odtworzenia w przekładzie, ale najbardziej problematyczny wydaje się poziom językowy, ponieważ stanowi barierę, na którą nie ma żadnego wpływu ani tłumacz, ani odbiorca sekundarny.

W przypadku poziomów kulturowego oraz religijnego i aksjologicznego tłumacz może próbować się odnieść do zasobów wiedzy deklaratywnej odbiorcy sekundarnego i choć efekt, czyli aktywizowanie wyidealizowanych modeli kognitywnych nie będzie przebiegało w ten sam sposób, jak w przypadku odbiorcy prymarnego, to efekt podobny może zostać osiągnięty. Jeśli jednak nie można znaleźć ekwiwalentu słowa lub wyrażenia, które jest tak samo albo nawet jedynie podobnie nacechowane kulturowo, to tłumacz pozbywa się tego elementu, zubażając przekład, nie powodując aktywizowania nawet zbliżonych wyidealizowanych modeli kognitywnych.

<sup>8</sup> Tłumaczenia w nawiasach — I.S.

<sup>9</sup> Por. R. Lewicki: *Obcość w przekładzie a obcość w kulturze*. W: *Przekład — Język — Kultura*. Red. R. Lewicki. Lublin 2002.

Warto wspomnieć, czym są idealne modele kognitywne. Pojęcie wyidealizowanych modeli kognitywnych związane jest ze strukturami poznawczymi, które są „systemem informacji (wiedzy, danych) wewnętrznych utrwalonych w pamięci”<sup>10</sup>. Człowiek koduje pewne informacje, dzięki którym tworzy własną tożsamość i orientuje się w świecie. Trzeba zwrócić uwagę, że im bardziej skomplikowane doświadczenia, np. związane z egzystowaniem w społeczeństwie transkulturowym, tym bardziej złożone są struktury poznawcze danej jednostki. Wiedza zebrana w strukturach dzieli się na wiedzę deklaratywną (wiedza o faktach „wiem, że...”) oraz wiedzę proceduralną („wiem, jak...”). Na podstawie zebranej wiedzy, zarówno deklaratywnej, jak i proceduralnej, człowiek może wytworzyć wyidealizowany model kognitywny, czyli „względnie stabilną umysłową reprezentację »teorii« na temat jakiegoś aspektu rzeczywistości, na tle której funkcjonują wyrazy i inne jednostki języka”<sup>11</sup>. Modele te nie stanowią jednak konkretnych przykładów doświadczeń, ale uogólnienie wielu różnych doświadczeń. W *Leksykonie językoznawstwa kognitywnego*, pod hasłem *wyidealizowane modele kognitywne*, znajdziemy przykład pojęcia „kawaler”, które rozumiane jest w powiązaniu z wyidealizowanym modelem kognitywnym małżeństwa, zatem można powiedzieć, że słowo ‘kawaler’ aktywizuje model ‘małżeństwa’. Model ten zaś zawiera wiele różnych informacji, poczynając od typowego wieku zawierania małżeństwa, przez schemat ceremonii, aż po różne wydarzenia związane z trwaniem małżeństwa. Można stwierdzić, że konkretne wyrazy wywołują pewne wyidealizowane modele kognitywne. Jednak aktywizowane modele mogą być inne dla różnych odbiorców, ponieważ ich struktury poznawcze zawierają inne elementy wiedzy. Przyjrzyjmy się zatem językowemu poziomowi transkulturowości w powieści Meśy Selimovicia i jej przekładzie.

Tereny Bałkanów przez prawie 500 lat okupowane były przez Imperium Osmańskie. Językiem urzędowym w Imperium początkowo był turecki; później, na bazie tureckiego, powstał język osmański, który stał się oficjalnym językiem w państwie osmańskim. W języku tureckim znaleźć można bardzo wiele zapożyczeń z języka perskiego oraz arabskiego. Tak długie wywieranie wpływu kulturowego i językowego sprawiło, że wiele słów tureckich (czasem pochodzenia arabskiego lub perskiego) zadomowiło się w języku serbskim<sup>12</sup>. Nie doszło w tym przypadku do powstania ligi językowej, ale język turecki, mający silniej-

<sup>10</sup> J. Kozielecki: *Koncepcja poznawcza, czyli człowiek samodzielny*. W: J. Kozielecki: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa 1995, s. 193.

<sup>11</sup> V. Evans: *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*. Tłum. M. Buchta, M. Cierpisz, J. Podhorodecka, A. Gicala, J. Winiarska. Kraków 2010, s. 178.

<sup>12</sup> W tym artykule autorka nazywa językiem serbskim język, którym posługuje się w powieści Meša Selimović, ponieważ Selimović nazywał siebie Serbem muzułmańskiego wyznania. Autorka przyznaje, że jest to pewne uproszczenie. Kodyfikacja języka bośniackiego to proces długotrwały i skomplikowany. Na ten temat zob. A. Hofman-Pianka: *Socjolingwistyczne aspekty współczesnego języka bośniackiego*. Kraków 2000.

szą pozycję, mocno oddziaływał na język tamtejszej ludności i pozostawił po sobie wiele śladów.

W język wpisana jest historia i kultura, dlatego gdy mamy do czynienia z językiem serbskim, w którym historia osmańskiej okupacji jest bardzo widoczna, przekład na język, który nie zawiera słów nacechowanych kulturą turecką, staje się wyjątkowo trudny. Nie jest możliwe odnalezienie jakiegokolwiek ekwiwalentu dla takich słów, można je jedynie zastąpić słowami neutralnymi, co jednak przekład zubaża, a przede wszystkim oddala od prototypu.

Słowa pochodzenia tureckiego, perskiego i arabskiego pojawiają się w powieści *Derviš i smrt* bardzo często. Można je podzielić na trzy grupy:

- 1) słowa i wyrażenia nacechowane kulturowo; w tym mające swoje nienacechowane kulturowo odpowiedniki w języku serbskim, oraz te, które takich odpowiedników nie mają;
- 2) słowa i wyrażenia związane z islamem;
- 3) słowa i wyrażenia związane z miejscem akcji.

## Słowa i wyrażenia nacechowane kulturowo

Słowa i wyrażenia tureckiego, perskiego i arabskiego pochodzenia bardzo często pojawiają się przy okazji opisów domów muzułmańskich, meczetów lub sytuacji związanych z obrzędami muzułmańskimi. Bardzo często użyte w takich opisach wyrazy mają swoje nienacechowane kulturowo odpowiedniki, ale zastosowanie słów pochodzenia tureckiego wydaje się bardziej adekwatne, ponieważ wzbogaca dane fragmenty i silniej wpływa na wyobraźnię czytelnika oryginału. Związane jest to z doświadczeniem zmysłowym, które pozostawiło ślady w umyśle odbiorcy prymarnego i doprowadziło do powstania w nim struktur poznawczych. Słowa te wywołują konkretne wyobrażenia, powodują przywoływanie wyidealizowanych modeli kognitywnych związanych z Bośnią i Hercegowiną oraz wpływami tureckimi. W przekładzie modele te nie zostaną przywołane wcale lub bardzo rzadko.

Przytoczony poniżej fragment opisuje meczet. Pojawiają się w nim słowa pochodzenia tureckiego, których nie można przetłumaczyć na język polski, nie zubażając przekładu:

Ovo je moja državina, pohabani **ćilim**, **bakreni** svijećnjaci, **mihrab** gdje klanjam pred ljudima pogruženim na koljenima, moja tišina i sigurnost, godina-ma sam ovdje svoj, znam **ćilimsku** šaru gdje staje moja stopa [...] <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> M. Selimović: *Derviš i smrt*. Beograd 2007, s. 85 [podkr. — I.S.].



To jest moje państwko, zużyty dywan, miedziane świeczniki, mihrab, gdzie biję pokłony przed ludźmi pogrążonymi na kolanach, moja cisza i pewność, od lat jestem tutaj swój, znam wzór dywanu, gdzie staje moja stopa [...].

Słowo *ćilim* to po polsku *dywan*, jednak to tłumaczenie wydaje się dalekie od idealnego, czyli tożsamego ekwiwalentu. Można je przetłumaczyć jako *kilim*, ponieważ taki wyraz występuje w języku polskim, ale prawdopodobnie wtedy wielu odbiorców przekładu będzie go kojarzyło z ozdobą, która co prawda przypomina dywan, ale którą wieszka się na ścianie. W języku serbskim istnieje słowo *tepih*, które choć pochodzenia niemieckiego, jest bardziej neutralne. *Ćilim* aktywizuje model kognitywny związany ze Wschodem, ponieważ jest to dywan wzorzysty, bardzo często barwy czerwonej, z motywami i wzorami, które ludziom Zachodu kojarzą się z Orientem. Słowo *dywan* dezaktywizuje wszystkie te skojarzenia i wręcz zapobiega powstaniu wyidealizowanego modelu kognitywnego dotyczącego meczetu jako miejsca, które swoje korzenie znajduje w Oriencie. *Kilim* spowoduje powstanie modelu kognitywnego związanego z ozdobą ścienną.

Oto jak rozwiązała ten problem tłumaczka polskiego przekładu powieści: „To jest moje państwko, wytarte kobierce, miedziane świeczniki, mihrab, gdzie wybijam pokłony przed klęczącymi ludźmi, moja cisza i bezpieczeństwo, od lat jestem tutaj panem, znam ornament kobierca, na którym staje moja stopa [...]”<sup>14</sup>.

Słowo *ćilim* zastąpiła tłumaczka wyrazem *kobierzec*, który podobnie jak *kilim* również raczej kojarzony będzie z ozdobą ścienną, a nie z dywanem. Ważniejsze było jednak dla niej to, by znaleźć ekwiwalent, który będzie miał swoje korzenie na Wschodzie, dlatego pewną dozę nacechowania kulturowego zdołała zachować. Ten wybór wydaje się mimo wszystko lepszy niż po prostu *dywan*, który jest całkowicie neutralnym określeniem, niepowodującym przywoływania żadnych wyidealizowanych modeli kognitywnych.

Słowo *bakar*, czyli miedź, pochodzi od tureckiego słowa *bakir* i choć nie ma swojego nienacechowanego kulturowo odpowiednika, etymologią przywołuje historię okupacji osmańskiej. W języku polskim słowo *miedź* jest słowem neutralnym, nie będzie więc wywoływało żadnych skojarzeń.

W tym fragmencie pojawia się jeszcze słowo związane z kulturą islamu — *mihrab*, które szerzej omówione zostanie w następnej części artykułu.

W odbiorze fragmentu traktującego o noclegu w zajęździe również aktywowany jest wyidealizowany model kognitywny dotyczący zajazdów tureckich występujących na terenie Bośni i Hercegowiny:

Upitao sam ga zašto nije došao u tekiju, kod nas odsjedaju i nepoznati putnici, a zna kako bi me obradovao. I ljudi će se čuditi, zašto da traži **konak** na dru-

<sup>14</sup> M. Selimović: *Derwisz i śmierć*. Tłum. H. Kalita. Warszawa 1977, s. 86.

gom mjestu, nismo se ni zavadili ni zaboravili. A i nezgodno je u **hanu**, **han** je svačije svratište, dobro za čovjeka koji nema nikoga svoga [...]”<sup>15</sup>.

Zapytałem go, dlaczego nie przyszedł do tekiji, u nas zatrzymują się nawet obcy podróżni, a wie jak by mnie tym ucieszył. I ludzie będą się dziwić, dlaczego szuka noclegu w innym miejscu, przecież nie pokłóciliśmy się ani nie zapomnieli o sobie. A w zajeździe też nie jest wygodnie, zajazd jest miejscem spotkań dla wszystkich, dobry dla człowieka, który nie ma nikogo [...]”.

*Han* można przetłumaczyć na polski jako *zajazd*. Jest to słowo pochodzące od perskiego *hane*, które oznacza *dom*. W języku serbskim istnieje słowo *gostionica*, które jest nienacechowane kulturowo i oznacza miejsce, gdzie mogą przenocować podróżni. *Han* automatycznie przywołuje wyobrażenia związane z Orientem; to specyficzne miejsce spotkań przede wszystkim kupców, którzy przemierzali Cesarstwo Osmańskie wzdłuż i wszerz ze swoimi towarami lub usługami. Sam bohater mówi o tym miejscu, że jest w nim niewygodnie. Jeśli dodamy do tego późniejszą wypowiedź bohatera: „[...] jako se navikao na nered po hanovima [...]”<sup>16</sup> („jak się przyzwyczaił do nieporządku w zajazdach”), to tworzy się bardzo swoisty obraz zajazdu związany z Orientem. Tym bardziej, że występuje w sąsiedztwie słowa *konak* (*nocleg*). Po turecku brzmi to *konmak* i dokładnie oznacza „być gościem”. *Noćenje* to jego serbski odpowiednik nienacechowany kulturowo. Czytając przytoczony fragment, w wyobraźni, w swoim wyidealizowanym modelu kognitywnym, czytelnik przenosi się do kraju, gdzie widoczne są wpływy Orientu. Na Zachodzie nikt nie nazwałby zajazdu *han*, dlatego te wyrazy są ważne dla aktywizowania odpowiednich modeli kognitywnych związanych z przestrzenią, w tym wypadku Bośnią i Hercegowiną. *Zajazd* w żadnym wypadku nie może tego wszystkiego oddać w przekładzie.

Tłumaczka w polskim przekładzie postanowiła dokonać redukcji i nie starała się wyrazu *han* zastąpić ekwiwalentem słowa określającego miejsce, a jedynie stwierdziła, że oznacza to „u obcych”: „Zapytałem, dlaczego nie przyszedł do tekkie, u nas zatrzymują się także obcy podróżni, przecież wie, jaką sprawiłby mi radość. I ludzie będą się dziwić, dlaczego szuka noclegu u obcych, przecież nie pokłóciliśmy się ani nie zapomnieli o sobie”<sup>17</sup>. Słowo *konak* zostało w polskim przekładzie zastąpione neutralnym wyrazem *nocleg*. Z uwagi na te zabiegi powyższy fragment całkowicie utracił swoje orientalne nacechowanie kulturowe.

Kolejnym przykładem aktywizowania przestrzennego modelu wyobrażeniowego jest opis domu Hasana:

<sup>15</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 72.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>17</sup> M. Selimović: *Derwisz...*, s. 72.



Uveo me u veliku sobu, s prozorima na cijeloj prednjoj strani, [...] sa **minder-lucima**, **levhama**, izrezbarenim **dolafima**, sa mnoštvom **čilima**, čitavo jedno zaprašćeno bogatstvo, raskoš o kojoj niko ne vodi računa<sup>18</sup>.

Wprowadził mnie do dużego pokoju, z oknami na całej frontowej stronie, [...] z minderlukami, levhami, rzeźbionymi szafami wbudowanymi w ściany, z mnóstwem dywanów, jedno wielkie zakurzone bogactwo, rozkosz, o którą nikt nie dba.

Czytając zdanie tak przepełnione wyrazami tureckiego pochodzenia, w wyobraźni czytelnik przenosi się do domu z tureckimi elementami kulturowymi, o którym mowa. *Minderluk* ma nienacechowany kulturowo odpowiednik serbski, jest nim *sofa*. W języku tureckim występuje słowo *minder*. *Dolaf* to szafa wbudowana na stałe w ścianę, po serbsku można powiedzieć *ormar uzidan u zidu*, ale w domu muzułmanina powinny znajdować się rzeczy, których nazwy są związane z kulturą osmańską. Powodują one aktywizowanie konkretnych wyidealizowanych modeli kognitywnych, które jednak mogą powstać w umyśle człowieka, pod warunkiem, że jego struktury poznawcze mają ten zasób wiedzy proceduralnej. Wiedzę tę zaś posiadać będzie jedynie ta jednostka, która widziała już kiedyś wspomniane elementy kultury tureckiej.

Polskie tłumaczenie tego fragmentu brzmi następująco: „Wprowadził mnie do wielkiej izby z oknami w całej frontowej ścianie, [...] z minderlukami, levhami, z rzeźbionymi szafami w ścianach, z mnóstwem kilimów, całe to zakurzone bogactwo, przepych, o który nikt nie dba”<sup>19</sup>.

W większości z tych przypadków tłumaczka zdecydowała się na zachowanie form oryginalnych i zastosowanie przypisów. Zakłóca to płynność przekładu, jednak wydaje się wyborem najlepszym, choć pozostawiającym wiele do życzenia. Ostatecznie bowiem ten opis nie wywoła żadnych wyidealizowanych modeli kognitywnych w odbiorcy sekundarnym, z uwagi na fakt, że jego struktury poznawcze nie mają wiedzy na ten temat.

## Słowa i wyrażenia związane z kulturą islamu

We dwóch wcześniej cytowanych fragmentach pojawiają się słowa, które nie tylko są nacechowane kulturowo, ale niosą z sobą bardziej skomplikowane znaczenie — odwołują się do innych tekstów kultury, do prawa, dogmatów, tradycji i wierzeń muzułmańskich. Ich transkulturowość w przekładzie ginie, ponieważ

<sup>18</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 113.

<sup>19</sup> M. Selimović: *Derwisz...*, s. 114.

czytelnik przekładu nie zawsze może uświadomić sobie ich rolę w kulturze oryginału. W kulturze prymarnej, czyli w Bośni i Hercegowinie nie są to egzotyzyacje, ale słowa używane na co dzień, niosące z sobą piętno historii, ale jednak wtopione w swoje środowisko.

*Mihrab* to słowo pochodzenia arabskiego, które właściwie we wszystkich językach brzmi tak samo lub bardzo podobnie, a oznacza „wnękę w ścianie meczetu wskazującą kierunek, w którym znajduje się Mekka”<sup>20</sup>. Tłumaczka zatem nie miała problemu ze znalezieniem jego ekwiwalentu. Utrudniony, lub raczej zakłócony, jest jednak jego odbiór w przekładzie, ponieważ odbiorca sekundarny (pod pojęciem „odbiorca sekundarny” rozumiemy odbiorcę przekładu polskiego) w wielu przypadkach nie ma dostępu do tych samych tekstów kultury, do których ma dostęp odbiorca prymarny. Z kolei czytelnik oryginału nie tylko ma do nich dostęp, ale zna je bardzo dobrze, został w ich otoczeniu wychowany. Ma to bardzo duży wpływ zarówno na aktywizowanie wyidealizowanych modeli kognitywnych, jak i na postrzeganie przekładu w kategoriach my — oni, tzn. my — katolicy, oni — muzułmanie, oraz na egzotyzyzację oryginału.

Przekład winien sygnalizować obcość, ale nie powinna ona być traktowana stereotypowo, nie powinna uprzedzać do treści ani wpływać znacząco na ich odbiór. Inaczej odbierać będzie fragment z użyciem *mihrabu* czytelnik, dla którego meczety są codziennością, a inaczej odbiorca, dla którego są one czymś abstrakcyjnym i odległym. Dzieje się tak głównie ze względu na to, że struktury poznawcze obu czytelników są inaczej zbudowane i zawierają inne treści traktujące o społeczeństwie i kulturze.

Wracając do opisu domu Hasana, niewielu odbiorców sekundarnych może wyobrazić sobie, jak wygląda *lehva*. Tego słowa, podobnie jak słowa *mihrab*, nie da się przetłumaczyć na język polski. W kulturze sekundarnej bowiem brak nazwy, która by to samo oznaczała, gdyż nie było potrzeby jej utworzenia. *Lehva* lub *levha* to wypisane ozdobnym pismem i oprawione cytaty z Koranu, które stanowią dekorację powieszoną na ścianach domów muzułmańskich lub meczetów. W takich wypadkach jedynym, choć niekoniecznie najlepszym, wyjściem dla tłumacza jest amplifikacja, która narusza płynność odbioru oryginału, ale przynajmniej nie zakłóca jego zrozumienia. Tłumaczka w tym wypadku posłużyła się słowem oryginalnym i opatrzyła je przypisem. Jest to także dobry wybór, choć podkreślić należy, że mimo wszystko rozumienie całości i odbiór opisu domu Hasana przez odbiorcę prymarnego będzie inny niż odbiorcy sekundarnego, ze względu na wspomniane wcześniej różnice w strukturach poznawczych obu czytelników. Różnice w odbiorze będą polegały przede wszystkim na aktualizowaniu innych modeli kognitywnych. Dodatkowo odbiorca przekładu nie zawsze będzie mógł dostrzec intertekstualność tekstu, dialogu, w jaki tekst wchodzi (za pomocą tych pojedynczych słów) z tekstami kultury, takimi jak

<sup>20</sup> *Słownik wyrazów obcych*. Red. E. Sobol. Warszawa 1997, s. 719.

tradycja muzułmańska czy obrzędy muzułmańskie. Z tego powodu można powiedzieć, że odbiór z pewnością będzie uboższy.

Przyjrzyjmy się również poniższemu fragmentowi oryginału:

Od dalekog detinjeg **Bajrama** što se već izgubio u pamćenju, ovo je prvi put da mi je neko donio dar, prvi put da je neko mislio na mene<sup>21</sup>.

Od odległego Bajramu, spędzonego jako dziecko, o którym pamięć już zanika, to pierwszy raz kiedy ktoś mi daje jakiś dar, pierwszy raz kiedy ktoś o mnie pomyślał.

*Bajram* to tureckie określenie świąt muzułmańskich. Należy do nich między innymi *kurban bayram*, czyli *wielkie święto*, a jest to „Święto Ofiarowania na zakończenie pielgrzymki do Mekki; pielgrzymi składają ofiarę, najczęściej z barana. Po czym wspólnie spożywają mięso, pozostałość jest przeznaczona dla ubogich”<sup>22</sup>. Słowo *Bajram* w kulturze islamu aktywizuje wyidealizowany model poznawczy, którego odpowiednikiem w kulturze polskiej mógłby być model aktywizowany przez słowo *święta*, np. *Na święta dostałam komputer*. Po przeczytaniu tego zdania w umyśle odbiorcy (polskiego) aktywizowany jest wyidealizowany model poznawczy świąt chrześcijańskich oraz wszelkich tradycji z nimi związanych, a tym samym zrozumienia, że komputer był prezentem świątecznym, mimo że nie jest to powiedziane wprost. Choć substytucja (zamiana *Bajram* na *święta*) może się pozornie wydawać zabiegiem usprawiedliwionym i właściwym, ponieważ będzie aktywizować podobne modele u odbiorców prymarnego i sekundarnego, jednak w takim przypadku nie jest dozwolona z kilku ważnych powodów. Po pierwsze, zakłócać będzie odbiór, ponieważ czytelnik sekundarny nie zidentyfikuje poprawnie kultury prymarnej jako obcej, potraktuje ją jak swoją. Po drugie, co wynika z poprzedniego twierdzenia, nastąpi kolonizacja oryginału, kultura sekundarna zacznie dominować nad kulturą prymarną, znikną ślady obcości. Po trzecie, co wynika z dwóch poprzednich stwierdzeń — tłumacz w ten sposób nie wywiąże się ze swojej roli, która polega na jak najwierniejszym odtworzeniu tekstu oryginału. Tłumacz może podmieniać znaczenia, czyli zmieniać węzły dostępu do sensu, ale jeśli zastąpi *Bajram* *świętami*, to zmieni nie tylko znaczenie, ale również sens, którym w tym wypadku jest tradycja muzułmańska w transkulturowej Bośni i Hercegowinie.

Tłumaczka polskiego przekładu ponownie zastosowała w tej sytuacji przypis i pozostawiła *Bajram* w formie oryginalnej.

Podobna sytuacja może mieć miejsce również wtedy, gdy mowa jest o rytualnym obmyciu części ciała, którego dokonać musi każdy muzułmanin przed modlitwą:

<sup>21</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 105.

<sup>22</sup> *Obyczaje, języki, ludy świata*. Red. S. Żurawski. Warszawa 2007, s. 79.

Prvo je ustajao Mustafa, ako nije spavao kod svoje kuće [...], izlazio u bašču i uzimao **abdest**, duvajući snažno kroz nos, čisteći grlo, trljajući se po širokim prsima, klanjao na brzinu, a onda ložio vatru [...]<sup>23</sup>.

Pierwszy wstawał Mustafa, jeśli nie nocował w swoim domu [...], wychodził do ogrodu i dokonywał abdestu, dmuchając mocno przez nos, czyszcząc gardło, pocierając się po szerokich piersiach, szybko się kłaniał, a następnie rozpałał ogień [...].

*Abdest* to słowo pochodzenia tureckiego, powstałe z połączenia *ab* (woda) i *dest* (ręka). *Abdest* jest rytualnym obmyciem, które jak wiele innych rytuałów w islamie jest ściśle określone: najpierw myje się twarz, ręce do łokci, nogi do kostek, przepłukuje się usta i nos, a następnie mokrą ręką przeciera się szyję, uszy i głowę. W języku polskim jest to słowo mało znane, w przeciwieństwie do słowa *ablucja*. W pewnym sensie jest to najbardziej zbliżony do prototypu ekwiwalent, jednak *ablucja* to pojęcie szersze, ogólniejsze, jest to bowiem „rzeczywiste lub symboliczne obrzędowe obmycie ciała, części ciała lub przedmiotów kultu”<sup>24</sup>. Poza tym *ablucja* pochodzi od łacińskiego *ablutio*, a jeśli mowa o religiach, to język łaciński może być częściej kojarzony z tradycją rzymskokatolicką lub po prostu ogólnie chrześcijańską, tymczasem *abdest* aktywizuje modele kognitywne powiązane z Orientem. W przekładzie zatem *abdest* powinien pozostać w formie oryginalnej, nie powinno się go zastępować *ablucją*; wymagane jednak jest wytłumaczenie czytelnikowi sekundarnemu, co *abdest* oznacza. Taka amplifikacja, podobnie jak we wcześniejszym przypadku, choć będzie ułatwiać zrozumienie, to jednak zakłóci płynność odbioru. Tłumaczka właśnie tak postąpiła — nie zastąpiła *abdestu* słowem *ablucja*, ale zastosowała przypis: „Pierwszy wstawał Mustafa, jeśli nie spał w swym domu [...], wychodził do ogrodu i dopełniał obowiązku abdestu, głośno czyszcząc nos i gardło, trąc szerokie piersi, pospiesznie wybijał modlitewne pokłony, a potem rozpałał ogień [...]<sup>25</sup>”.

W oryginale występuje bardzo dużo słów pochodzenia arabskiego lub perskiego, które albo nazywają urzędy związane z egzekwowaniem prawa i tradycji muzułmańskiej, albo związane są z duchowieństwem muzułmańskim. Przykładem jest tu tytułowy *derwiż*. *Derwiż* to słowo pochodzenia perskiego, oznacza członka muzułmańskiego bractwa. Bractwa zaś nazywane są czasem zakonami, dlatego tłumacz, który nie dostrzega transkulturowości w oryginale, mógłby przetłumaczyć słowo *derwiż* jako *zakonnik*. To drugie jednak bardzo oddalałoby przekład od prototypu. *Derwiż* aktywizuje modele kognitywne związane z tradycją muzułmańską, a o takiej w powieści jest mowa, zatem neutralizowanie tego pojęcia znacząco przyczyniałoby się do zakłóconego odbioru, nieaktywizuje

<sup>23</sup> M. Selimović: *Derwiż...*, s. 57.

<sup>24</sup> *Słownik wyrazów obcych...*, s. 2.

<sup>25</sup> M. Selimović: *Derwiż...*, s. 58.

jącego poprawnych modeli kognitywnych. Tłumaczka, zdając sobie z tego sprawę, pozostała wierna słowu *derwisz*.

## Słowa i wyrażenia związane z miejscem akcji

Jeśli przyjąć, że istnieje kognitywna skala przekładalności wyrazów, to w powieści zidentyfikować można pewną grupę wyrazów, która znalazłaby się najbliższej końca „nieprzekładalne”, czyli w grupie wyrazów najbardziej oddalających przekład od prototypu. Są to wyrazy związane z miejscem akcji powieści, czyli nazwy własne, których nie można przetłumaczyć, gdy brak ogólnie przyjętego odpowiednika danej nazwy własnej w języku kultury sekundarnej (np. *Paris* — *Paryż*, *London* — *Londyn*). W powieści *Derviš i smrt* te wyrazy nie tylko są problematyczne z uwagi na to, że nie mają swojego odpowiednika w języku polskim. Największą trudność w ich tłumaczeniu sprawia fakt, że bardzo często dodatkowo są nacechowane kulturowo i/lub emocjonalnie. W przekładzie wyrazić to można jedynie amplifikacją, jednak taki proces będzie nie tylko zakłócać odbiór, ale również nie przywoła żadnych skojarzeń, które wywoływane są w umyśle odbiorcy prymarnego.

Do tego typu wyrazów należy między innymi *Arnaut* z następującego fragmentu powieści:

Samo su **arnauti-stražari** [...] pjevali otegnutu pjesmu iz svoga zavičaja, i ta strana tužaljka, što je ličila na divlji jecaj, činila je naše ćutanje još težim<sup>26</sup>.

Tylko strażnicy albańscy [...] śpiewali rozciąglą pieśń ze swoich stron, i ta obca smutna melodia, która przypominała dziki szloch, sprawiała, że nasze milczenie stawało się jeszcze cięższe.

*Arnaut* to słowo pochodzenia tureckiego oznaczające Albańczyka. W zmierzaniu się z tym słowem główny problem tłumacza polega na tym, że jest ono nacechowane zarówno kulturowo, jak i emocjonalnie. Bardzo często stosowane jest w kontekstach pejoratywnych. W języku polskim nie ma słowa, które określałoby Albańczyków i równocześnie charakteryzowałoby się nacechowaniem emocjonalnym. W kulturze sekundarnej słowo *Arnaut* musi zostać zastąpione wyrazem neutralnym — *Albańczycy*, lub w tym wypadku — *strażnicy albańscy*. Taki wybór, choć konieczny, nie aktywizuje wyidealizowanych modeli kognitywnych związanych z negatywnym odbieraniem Albańczyków w kulturze bośniackiej.

<sup>26</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 45.

W tym fragmencie tłumaczka zdecydowała się zastąpić nacechowane emocjonalnie i kulturowo słowo *Arnaut* nienacechowanym ani kulturowo, ani emocjonalnie słowem *albańscy*: „Tylko albańscy strażnicy przy tamie w wąwozie zawodzili pieśń swych ojczystych stron i ta obca smutna melodia, przypominająca dziki szloch, czyniła nasze milczenie jeszcze cięższym”<sup>27</sup>. Wpływa to na utratę elementu transkulturowości.

Podobna sytuacja ma miejsce we fragmencie traktującym o Krajinie:

Priznao je čak da je održavao veze sa pobunjecima u **Krajini**, da im je slao pomoć, a njegova kuća je bila stjecište njihovih glasnika i povjerljivih ljudi<sup>28</sup>.

Przyznał nawet, że utrzymywał kontakty z buntownikami z Krajiny, że wysłał im pomoc, a jego dom był miejscem spotkań ich posłańców i ludzi zaufanych.

Krajina od drugiej połowy XVI w. aż do XIX w. nazywano tereny dzisiejszej Chorwacji, sąsiadujące z Bośnią i Hercegowiną, które były częścią Imperium Osmańskiego. Pełna nazwa tego terytorium brzmi Hrvatska Vojna Krajina. Był to region służący obronie przed ewentualnym najazdem Osmanów. Ludzie go zamieszkujący żyli w ciągłej gotowości, ich celem była obrona Chorwacji przed zajęciem jej przez Imperium Osmańskie. Stąd w kulturze bałkańskiej jednoznaczne skojarzenia i aktywizacja wyidealizowanych modeli kognitywnych odnoszących się do specyficznej, napiętej atmosfery (właściwie można powiedzieć wojennej) panującej na tych terenach oraz świadomość, co spotykało ludzi mieszkających na obszarze Imperium i współpracujących z buntownikami z Krajiny. Struktury poznawcze czytelnika sekundarnego nie zawierają tej wiedzy, zatem odpowiednie idealne modele kognitywne nie są aktywizowane.

Nazwa ta powinna pozostać w swojej formie oryginalnej. Tłumacz może posłużyć się w tym wypadku również amplifikacją, ale nie jest to konieczne, ponieważ nawet jeśli odbiorca sekundarny dowie się, gdzie znajdowała się Krajina i czym te tereny były, jego wiedza na ten temat ciągle będzie tylko deklaratywna, a do tego abstrakcyjna, a więc odpowiednie modele kognitywne i tak nie zostaną zaktywizowane. W tej sytuacji jest to słowo sygnalizujące obcość, które będzie wpływać na egzotyzację przekładu. Ponieważ jego funkcja w przekładzie jest całkiem inna niż w oryginale, w tym wypadku przekład znowu będzie oddalał się od swojego prototypu.

Tłumaczka w następującym fragmencie spolszczyła tę nazwę własną: „Przyznał nawet, że utrzymywał kontakt z buntownikami z Krainy, że udzielał im pomocy, a jego dom był miejscem spotkań emisariuszy i ludzi zaufanych”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> M. Selimović: *Derwisz...*, s. 46.

<sup>28</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 99.

<sup>29</sup> M. Selimović: *Derwisz...*, s. 101.



Właściwie nie powinna tego robić właśnie z uwagi na to, że jest to nazwa własna, którą nawet jeśli spolszczy, to i tak jej znaczenia nie przybliży polskiemu czytelnikowi.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu fragmentowi powieści, w którym znajdziemy nazwę własną nacechowaną kulturowo:

[...] vratio se s jednim dubrovačkim trgovcem i njegovom ženom, govorilo se da je zaljubljen u tu bjelokožu **Latinku** crne kose i sivih očiju, što sad živi z mužem u **Latinluku** [...] <sup>30</sup>.

[...] wrócił z jednym dubrownickim kupcem i jego żoną, mówiło się, że się zakochał w tej katoliczce o białej skórze, czarnych włosach i szarych oczach, która teraz mieszka ze swoim mężem w katolickiej części Bośni [...].

*Latinluk* pochodzi od łacińskiego *Latinus* i oznacza katolicką część miast w Bośni. W języku polskim nie znajdziemy słowa, które będzie jego dokładnym odpowiednikiem. Nie jest to jednak słowo, które powinno pozostać w formie oryginalnej, byłoby bowiem całkowicie niezrozumiałe dla odbiorcy sekundarnego, a jego konotacja jest w tym przypadku ważna, ponieważ ujawnia stosunek muzułmanów do katolików — stosunek oni — my. Tłumacz musi się tu zatem posłużyć amplifikacją, mimo że jest to nazwa własna. Wyjaśnienie znaczenia tego słowa w języku polskim powoduje, że czytelnik przekładu potrafi wyobrazić sobie, że miasta w Bośni dzieliły się na części co najmniej muzułmańskie i katolickie (odbiorca prymarny ma szerszą wiedzę, ponieważ wie, że były w nich również części prawosławne i żydowskie).

Tłumaczka kolejny raz dokonuje spolszczenia tych wyrazów i dodatkowo stosuje przypis wyjaśniający, kim jest *latynka* i czym jest *Latinluk*: „Wrócił z dubrownickim kupcem i jego żoną; przebąkiwano, że kocha się w tej białoliciej latynce o kruczonych włosach i szarych oczach, która teraz wraz z mężem mieszka w Latinluku [...]” <sup>31</sup>. I tym razem wyjście to jest najlepszym z możliwych, ale odbiór tych dwóch fragmentów w dwóch różnych kulturach (transkulturowej i monokulturowej) jest zupełnie odmienny. W społeczeństwie kultury prymarnej naturalne jest, że w pewnych częściach miasta mieszka więcej wyznawców danej religii, dlatego też nazywano je w określony sposób. Przez odbiorcę sekundarnego może to być odebrane jako segregacja społeczeństwa z uwagi na wyznawaną religię, prowadzącą do jego negatywnego odbioru.

Językowy poziom transkulturowości to przede wszystkim słowa pochodzenia tureckiego, arabskiego i perskiego, które na stałe weszły do języka, którym mówi się na terenach Bośni i Hercegowiny. Tak bardzo zadomowiły się one

<sup>30</sup> M. Selimović: *Derviš...*, s. 93.

<sup>31</sup> M. Selimović: *Derwisz...*, s. 95.

w tym języku, że w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku między innymi te zapożyczenia stały się podstawą do wyróżnienia języka bośniackiego jako osobnego języka południowoślowiańskiego. Stanowią one barierę językowo-kulturową w procesie tłumaczenia, ponieważ nie można dla nich znaleźć ekwiwalentu, który z jednej strony nie oddalałby przekładu od prototypu, a z drugiej nie zubażał przekładu.

Tłumacz w takich wypadkach ma niewielki wybór: albo stosuje amplifikację, albo redukcję. Choć amplifikacja powoduje zakłócenie płynności odbioru, jest odpowiedniejszym zabiegiem niż redukcja, która pozbawia przekład elementów egzotycznych i udomawia go. Odbiorca sekundarny nie powinien być pozbawiany możliwości rozpoznania, że ma do czynienia z utworem z innej kultury. Poza tym udomawianie utworu to bardzo często pozbawianie go walorów, jakimi są właśnie egzotyzy.

Choć amplifikacja wydaje się najlepszym wyborem tłumacza, jednak ze względu na różnice w strukturach poznawczych odbiorcy prymarnego i sekundarnego fragmenty zawierające wyrazy pochodzenia tureckiego, perskiego czy arabskiego nie będą aktywizowały tych samych wyidealizowanych modeli kognitywnych. Psychologia poznawcza mówi, że dzięki metabolizmowi informacyjnemu (przyswajaniu i przetwarzaniu informacji ze środowiska zewnętrznego) oraz wiedzy deklaratywnej i proceduralnej zawartej w strukturach poznawczych człowiek może lepiej zrozumieć świat i rozsądniej w nim działać<sup>32</sup>. Wiedza zawarta w strukturach poznawczych zależy od środowiska i kultury, w jakich funkcjonuje jednostka. Dlatego struktury poznawcze odbiorcy prymarnego i sekundarnego muszą się różnić od siebie. Różnice te wpływają na odbiór tych samych tekstów kultury, a więc jeśli nawet tłumacz zdołałby znaleźć ekwiwalenty dla wcześniej analizowanych wyrazów, to i tak nie aktywizowałyby one tych samych idealnych modeli kognitywnych.

Jeśli przekład następuje z obszaru transkulturowego na obszar względnie monokulturowy, to transkulturowość zanika z uwagi na zabiegi redukcji oraz ze względu na brak ekwiwalentów i różnice w strukturach poznawczych odbiorcy prymarnego i sekundarnego.

---

<sup>32</sup> Por. J. Koziński: *Koncepcja poznawcza...*

Ivona Stanios

Transkulturalnost originala u prevodu  
(na osnovu romana *Derviš i smrt* Meše Selimovića)

Rezime

U članku je predstavljen problem transkulturalnosti koja se pojavljuje u prototipu (to znači u originalnom delu), ali koja delimično ili potpuno nestaje u prevodu. To se dešava kada je tekst preveden sa transkulturalnog prostora (Bosna i Hercegovina) u monokulturalni prostor (Poljska).

Transkulturalnost Selimovićeg romana *Derviš i smrt* uglavnom je prisutna u jeziku koji se odlikuje pozajmljenicama sa arapskog i turskog. Ove se pozajmljenice mogu podeliti u 3 kategorije: reči sa kulturnim karakteristikama, reči u vezi sa islamom i reči koje se tiču mesta (Bosna i Hercegovina). Svaki jezik obuhvata istoriju i kulturu naroda, tako i jezik Selimovićeg romana obuhvata 500-godišnju tursku okupaciju. Nije moguće da se pronade u poljskom jeziku ekvivalente korištenih pozajmljenica jer u poljskom jeziku ne postoje reči sa takvim emocionalnim i istorijskim karakteristikama. U ovakvim situacijama prevodilac može da koristi redukciju ili amplifikaciju, ali ipak razumevanje romana biće iskrivljeno jer primarni i sekundarni primalac imaju različite kognitivne strukture i neke reči će aktivirati drukčije idealizovane kognitivne modele u njihovim umovima.

Zaključak je da transkulturalnost uzrokuje teškoće kod prevođenja romana. Dešava se tako zbog nemogućnosti da se pronade ekvivalente i zbog razlika u kognitivnim strukturama primarnog i sekundarnog primaoca.

Ključne reči: Bosna i Hercegovina, kognitivne strukture, idealizovani kognitivni modeli, Meša Selimović, transkulturalnost.

Ivona Stanios

Transculturality of the original in its translation  
(based on the Meša Selimović's novel *Derviš i smrt*)

Summary

The article discusses the problem of transculturality that appears in the prototype (that is, the original work), but which partly or completely disappears in its translation. It occurs when a text is translated from a transcultural area (i.e. Bosnia and Herzegovina) into a monocultural area (i.e. Poland).

Transculturality of Meša Selimović's novel *Derviš i smrt* appears mostly in the language that is characterized by borrowings from Arabic, Persian and Turkish. The borrowings can be divided into 3 categories: words with cultural features, words connected with Islam and words connected with the place (Bosnia and Herzegovina). Since every language comprises the history and culture of the nation, the Serbian language is marked with the 500-year-long Ottoman occupation. It is impossible to find equivalents for those borrowings in the Polish language as there are no words with such emotional and historical features. The translator can use either reduction or amplification in these situations, but it will definitely distort the understanding of the novel as the primary

and secondary receivers have different cognitive structures and some words will trigger different idealized cognitive models in their minds.

In conclusion, the transculturality makes the novel difficult to translate because of the impossibility to find equivalents and because of the differences in the primary and secondary receivers' cognitive structures.

Key words: Bosnia and Herzegovina, cognitive structures, idealized cognitive models, Meša Selimović, transculturality