

PRZETŁUMACZYĆ ŚWIAT. SOCJOTRANSLATOLOGIA WEDŁUG ALICJI IWAŃSKIEJ¹

Abstract

Translating the World. Socio-translation Studies According to Alicja Iwańska

The article focuses on cultural translation and its ethical consequences according to Alicja Iwańska (1918–1996), a Polish sociologist and writer. In her book *Świat przetłumaczony* [*The Translated World*] (1968) Iwańska uses a figure of translator-traitor while trying to translate Mexico conquered by the Spanish to Poland ruined by the Nazis and Stalinists – the book was the literary aftermath of her field work on the culture of Indian Mazahua of a secluded Mexican village. The scientific aftermath of the same research was her anthropological monograph *Purgatory and Utopia. A Mazahua Indian Village of Mexico* (1971). The first book, written in Polish, was described by the author as “a fictionalized account”, “a literary production”; the second, written in English, was designed as “relatively free from the interference of extra-scientific emotional elements”. For Alicja Iwańska, before the Second World War a philosophy student under prof. Tatarkiewicz, translating a culture is an ethical problem; the complex relations between truth, falsity and fiction in intercultural translation are coupled with the issues of expressibility in a specific narrative (literary versus scientific) and a specific language (Polish versus English). Iwańska’s books, read again after 50 years from their creation, seem to be a forgotten link of the Polish translation theory.

¹ Artykuł powstał w ramach badań finansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2015/17/B/HS2/01245).

Keywords: Alicja Iwańska, Translation Studies, sociology, cultural translation, ethics of translation, Mexico

Słowa kluczowe: Alicja Iwańska, przekładoznawstwo, socjologia, przekład kulturowy, etyka tłumaczenia, Meksyk

Badania socjologiczne a socjotranslatologia

Już ponad półwiecze dzieli nas od momentu, w którym Alicja Iwańska (1918–1996), polska socjolożka, lecz także filozofka, poetka i pisarka, jako wysłanniczka amerykańskiej akademii podjęła samotnie badania terenowe wśród rdzennych mieszkańców Meksyku – nie w pełni zasymilowanych, kultuwujących swój język i tradycje Indian z plemienia Mazahua, zamieszkujących odosobnioną wyżynną wioskę położoną o pięć godzin drogi od Mexico City.

Bezpośrednim naukowym efektem badań Iwańskiej prowadzonych w pierwszej połowie lat 60. ubiegłego wieku była anglojęzyczna rozprawa socjologiczna zatytułowana *Purgatory and Utopia. A Mazahua Indian Village of Mexico*, wydana w Cambridge, Massachusetts w 1971 roku (Iwańska 1971). Tytuł tego artykułu – *Przetłumaczyć świat* – czyni jednak aluzję do innej, wcześniejszej jej książki, polskiej, również stanowiącej pokłosie wspomnianych meksykańskich badań: *Świat przetłumaczony*, wydanej przez paryski Instytut Literacki w 1968 roku i wyróżnionej w 1974 Nagrodą Fundacji imienia Kościelskich (Iwańska 1968). Ale jest jeszcze tło autobiograficzne, które dla obu tych książek stanowi intymistyka Iwańskiej – jej *Potyczki i przymierza. Pamiętnik 1918–1985*, wydane w Warszawie w 1993 roku (Iwańska 1993).

Dla literaturoznawcy już samo porównanie formy tych trzech narracji byłoby zajmujące; ciekawe wydaje się choćby to, że pierwszą chronologicznie książkę – *Świat przetłumaczony* – Iwańska określiła jako „sfikcjonalizowaną opowieść o badaniach terenowych”, „produkcję literacką”, podczas gdy druga, naukowa, miała być „możliwie pozbawiona pozanaukowych pierwiastków emocjonalnych” (Iwańska 1971: 4). Która z tych dwu narracji jest prawdziwsza? Pierwsza, polska, ta sfikcjonalizowana, powieściowa i emocjonalna (czy może raczej: impresyjna), ma formę dziennika ujętego w ramę dwóch zrelacjonowanych snów; jest to opowieść rwana, o niepodomykanych wątkach, metaforyczna, migawkowa – „Ale te notatki są dla mnie samej”, jak zapisuje w *Świecie przetłumaczonym* autorka (Iwańska 1968: 60).

Relacja druga, anglojęzyczna, naukowa, miała być w założeniu wolna nie tylko od narratorskich emocji, lecz nawet „literackich opisów przyrody i fiest, tak częstych w monografiach antropologicznych” (Iwańska 1971: 4); zgromadzony w niej materiał został ujęty w karby merytorycznych rozdziałów i podrozdziałów, a kanwą stanowiła *El Libro Del Nopal*, przedrukowana na końcu rozprawy opowieść mieszkańców o historii i teraźniejszości wioski – opowieść dla ich dzieci, wnuków „i tych, którzy przyjdą po nich”, nagrana i spisana przez Iwańską w 1962 roku, a następnie w serii publicznych odczytów oceniona i zatwierdzona przez lokalną społeczność Mazahuańczyków, czy raczej jej męską, decyzyjną część.

W obu książkach Iwańska posługuje się pewnym szyfrem – i w relacji sfikcjonalizowanej, i naukowej natrafiamy na mające chronić tożsamość opisywanych ludzi kryptonimy (tak przynajmniej brzmi argument autorki podany w rozprawie socjologicznej²); ta sama wioska w *Świecie przetłumaczonym* nazywa się Mbayo, a w *Purgatory and Utopia* – El Nopal; żadna z tych nazw nie jest jednak prawdziwa.

Bywa, że przedstawienia tych samych faktów w obu książkach wypadają odmiennie: w rozprawie socjologicznej swoje przeniknięcie do społeczności Mazahuan Iwańska opisuje jako skutek szczęśliwego zbiegu okoliczności; w *Świecie przetłumaczonym* określa je jako żenujące „wtargnięcie” (przyjechała z transportem darów od opieki społecznej) – w tym wypadku o różnym oświetleniu faktów zdecydowała pragmatyka.

Skoro już jesteśmy przy narracjach Iwańskiej o niezidentyfikowanym Mbayo/El Nopal, warto wspomnieć jeszcze, że w przedmowie do rozprawy *Purgatory and Utopia* czytamy, iż autorka poświęciła swej indiańskiej wiosce także kilka wierszy – wciąż nieopublikowanych. Zatem opowieści sfikcjonalizowane o Mazahuanach w piśarstwie Iwańskiej przeważają, najwyraźniej łatwiej jej ujmować rzeczywistość poprzez literackie metafory; skądinąd również na rozwinięciu tytułowych metafor czyścica i utopii jako kluczy do zrozumienia badanej kultury opiera się z założenia asertowana, nieliteracka³ narracja *Purgatory and Utopia*.

Zasadniczym przedmiotem tego szkicu nie jest jednak namysł nad formą narracji, lecz pytanie, co Iwańska, „tłumacząc”, czy wręcz „przetłumaczywszy”, świat, jak twierdzi (w tytule książki mamy przecież formę dokonaną),

² „Zwykle wymyślam pseudonimy dla miejscowości i ludzi, nad którymi prowadzę badania, by chronić prywatność rozmówców i kulturę danej wioski” (Iwańska 1971: 23).

³ W myśl rozstrzygnięć Henryka Markiewicza (Markiewicz 1984: 79).

tak naprawdę robi – usiłuje bowiem przełożyć podbity przez Hiszpanów Meksyk na zrujnowaną przez hitlerowców i stalinistów Polskę, a współczesnych Mazahuan z wyżynnej meksykańskiej wioski przymierzyć do przedwojennych polskich chłopów ze znanego sobie wielkopolskiego Mikorzyna. Rzecz dotyczy więc tyleż metodologii – i treści – badań socjologicznych, co jednostkowych kategorii poznawczych, a problematyka przekładu znajduje się w samym centrum tych rozważań.

Żeby móc naprawdę przetłumaczyć Mbayo na Polskę, trzeba by najpierw stworzyć Stany Zjednoczone Europy i wyobrazić sobie tę całą biurokrację i bezosobowość, która by z tego wynikła. Polska należałaby naturalnie do tych Stanów Zjednoczonych Europy i po „straconych żniwach” (bo każdy kraj miałby autonomię pozwalającą na takie lokalne straty) Polacy wyjeżdżaliby do centrum – Paryża, Brukseli czy Genewy – za pracą, za chlebem, za lepszymi możliwościami. Uważaliby się oczywiście za obywateli tych nowych Stanów Zjednoczonych Europy, ale chyba niezupełnie, bo takie nowe lojalności nie od razu powstają. Ale w każdym razie, prawnie, intelektualnie etc. za takich by się na pewno uważali. Mimo to na zachodzie nazywano by ich „Słowianami” (nie „Polakami”, ale „Słowianami”), tak jak Indian z Mbayo nazywają w Mexico „Indianami”, a nie tak, jak oni sami się nazywają, *Mazahuari* (Iwańska 1968: 15).

Z perspektywy pięćdziesięciu lat, które nas dzielą od publikacji *Świata przedstawionego*, takie ćwiczenie myślowe ze Stanami Zjednoczonymi Europy wydaje się łatwiejsze do przeprowadzenia niż wcześniej – co jednak nie znaczy, że łatwiejszy (i fortunniejszy) staje się sam postulowany przez Iwańską przekład.

Książka *Świat przetłumaczony* jest książką polską, powstałą na emigracji – można by ją więc zapewne włączyć do nurtu polskiego przekładoznawstwa. I w tym nurcie, jak sądzę, stanowi pewne *novum*.

Badania Iwańskiej w dość naturalny sposób nawiązują do praktyk badawczych wypracowanych przez Bronisława Malinowskiego jeszcze przy okazji jego pierwszych wielkich badań terenowych w Nowej Gwinei, prowadzonych w drugiej dekadzie XX wieku i opisanych w *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski 1967). Sam Malinowski jest dla Iwańskiej figurą badacza bliską posągowej – w chwilach zwątpienia narratorka *Świata przetłumaczonego* pyta samą siebie: „może to ja po prostu nie umiem zadawać odpowiednich pytań, (...) może ktoś inny (Malinowski, Radcliffe-Brown – jeden z tych Niewątpliwie Kompetentnych) potrafiłby pytać

tak, aby się dowiedzieć...)" (Iwańska 1968: 110); „jak tu można, w obliczu własnych dziejów, splatających się właśnie z ich [Mazahuan – E.R.] dziejami, zbierać spokojnie i beznamiętnie dane etnograficzne? Może by Malinowski to potrafił... (...) I kto wie, może właśnie tak się powinno, jeśli się jest «prawdziwym naukowcem»?" (Iwańska 1968: 101).

Tradycja badań Malinowskiego pozostaje dla Iwańskiej ważnym kontekstem; jak przyznaje sama badaczka, „konwencjonalna antropologiczna technika obserwacji uczestniczącej” (Iwańska 1971: 13) była jej punktem wyjścia, jednak badania *stricte* etnologiczne czasem ją nużą („tracę czas na rozmowy z Donią Genowefą o jej spódnicach sprzed lat czterdziestu”, Iwańska 1968: 183), wytyczony przez nią cel jest inny: w *Purgatory and Utopia* założeniem Iwańskiej jest zrekonstruowanie światopoglądu Mazahuan postrzeganych jako grupa społeczna, zaś adresatami jej książki mają być socjologowie, antropologowie społeczni oraz filozofowie (Iwańska 1971: 8). Iwańska wspomina o jeszcze jednej grupie adresatów: wykształconych Mazahuanach z El-Nopal oraz innych mazahuańskich wiosek, którzy w ciągu pokolenia lub dwóch sami mogą zostać badaczami nauk społecznych lub filozofami (Iwańska 1971: 8–9). Jej badania mają bowiem wyraźny wymiar etyczny; zgodnie z intencją badaczki oprócz wkładu w rozwój nauki miałyby może przynieść „szczegółowy opis kultury Mazahuan z El Nopal w latach 60., który mógłby dopomóc wykształconym dzieciom i wnukom moich mazahuańskich przyjaciół w bardziej świadomym planowaniu przyszłości swego ludu i w podejmowaniu bardziej realistycznych i mniej bolesnych decyzji dotyczących tego, które elementy ich kultury można i warto zachować, porzucić lub rozwinąć” (Iwańska 1971: 9).

To znacznie więcej niż jej diagnoza założeń Malinowskiego:

Czy antropolog badający „prymitywnych” mieszkańców wysp na południowym Pacyfiku w pierwszym rzędzie próbuje pomóc swym „cywilizowanym” ziomkom lepiej zrozumieć ich autodestrukcyjne uprzedzenia dzięki temu, że przedstawia im konkurencyjną ramę odniesień? Jak czyste są jego intencje? Jak realistyczne jego szanse na to, że pomoże tym, którym chce pomóc? Czy jego rozpoznania są wystarczająco wiarygodne, żeby stanowić podstawę takiej pomocy? Czy swoje kryteria wiarygodności dzieli z tymi, którym chce przedstawić wyniki swoich badań? (Iwańska 1971: 8)

Nota bene *Świat przetłumaczony* Iwańskiej powstał jeszcze przed publikacją przekładu kontrowersyjnego dziennika Malinowskiego na angielski (1967), a *Purgatory and Utopia* – już po niej.

Co dla nas z perspektywy historii przekładu istotniejsze, również refleksje translatologiczne Malinowskiego pozostają do pewnego stopnia zbieżne z rozpoznaniem Iwańskiej. Jednak zderzona z fundamentalną nieprzekładalnością elementów badanej przez siebie rzeczywistości kulturowej, Iwańska poszukuje innych niż Malinowski rozwiązań. Malinowski doradza tłumaczenie lingwistycznych aspektów badanej obcej kultury poprzez ich szczegółową eksplikację kontekstową („Tłumaczenie polega na umieszczeniu symboli lingwistycznych w kontekście kulturowym danego społeczeństwa, a nie na znajdowaniu ich odpowiedników w innym języku”; Malinowski 2013: 46), Iwańska poszukuje elementów paralelnych w innym, bliskim sobie kontekście kulturowym (lecz oboje na końcu swoich książek umieszczają poręczne glosariusze). Ta praktyka, na powierzchni podobna do założeń przekładu funkcjonalnego według Eugene’a Nidy, zbliża rozpoznania Iwańskiej do postulatów zgłaszanych przez formację Translation Studies na przełomie lat 70. i 80. oraz znacznie późniejszych badań spod znaku socjotranslatologii (socio-translation studies) czy translologii kulturalistycznej (cultural studies-oriented translation studies)⁴. W rzeczy samej, chciałoby się powiedzieć, że Iwańskiej chodzi o próbę tłumaczenia konstruktów kulturowych, czy nawet siatki tekstowej [*textual grid*], podścielającej obcą kulturę, o przekład tego „zbioru akceptowalnych sposobów, na jakie można różne rzeczy wyrażać”, o którym piszą Susan Bassnett i André Lefevere (Bassnett, Lefevere 1998: 5), faktycznie zaś: o tłumaczenie kultury na kulturę.

Kultura Indian Mazahua przynależy do uniwersum kulturowego Indian Ameryki Środkowej, pisze Iwańska; Meksyk drugiej połowy XX wieku, mimo proindiańskiej ideologii narodowej, kulturowo przynależy do cywilizacji zachodniej typu europejskiego – której instytucje „są obce i często niezrozumiałe dla populacji indiańskiej” (Iwańska 1971: 26). Sieci tekstowe podścielające kulturę mazahuańską i polską okazują się oczywiście nie w pełni do siebie przystające. Na przykład inaczej kształtują się w nich sfera codzienności i sfera sacrum:

Święte jedzenie to nie zawsze jedzenie świąteczne. W „mojej ziemi” na przykład chleb jest taki nieświętecznie święty. Gdy upadł kawałek chleba na ziemię, trzeba go było potem pocałować, a niektórzy się żegnali, całując, i prosili Matkę Boską o przebaczenie. A dla nich, Mazahuów, chleb jest święteczny

⁴ Por.: Brzostowska-Tereszkiewicz 2004: 307 i 316; Chesterman 2006 oraz Leppihalme 1997.

i nie święty. Dla nich z Mbayo chleb to jak dla nas tort. Kto by tam chciał jeść codziennie tort zamiast chleba! Kto by tam jadł chleb zamiast kukurydzianych *tortiji*! (Iwańska 1968: 43)

Nieprzystawalność, by tak rzec, synchroniczna – to jedno; interesujące rzeczy dzieją się jednak przede wszystkim w perspektywie diachronicznej:

Przyszli mnie odwiedzić w mojej chatce *los señores*, panowie z Mbayo, żonaci mężczyźni na odpowiedzialnych stanowiskach. Przyszli chłodnym rankiem w brązowych *gavanach*, wełnianych pledach w geometryczne wzory. Te wzory to przeważnie motywy z ich starodawnych, odległych i zwykle nieznanych ruin. „Panowie z Mbayo – średniowieczni rycerze”... – pomyślałam, jak zwykle przejęta tą ich dawnością, o której oni sami nic nie wiedzą, równocześnie zdając sobie sprawę z fałszowania w ten sposób ich niepowtarzalnego istnienia. Bo po co mi się znowu myśli terminami „rycerze” i „średniowiecza”... czy takie tłumaczenie ich obcości na mój język nie jest idiotycznie papierowe, niewybaczalne? Ale nie chcieli się ode mnie odczepić ci „średniowieczni rycerze” w geometrycznych *gavanach*, a to przecież nie rycerze, a indiańscy chłopci, nie średniowieczni, lecz współcześni! (Iwańska 1968: 12–13)

Ta całkowita odmiennosc historii społecznej potrafi w narracji Iwańskiej zaowocować nieoczekiwanym zrównaniem doświadczenia historycznego, które jest przede wszystkim doświadczeniem ludzkim:

Czterech panów na dwóch krzesłach, sześciu na łóżku, a ja sama na walizce. Częstuję ich papierosami. Palą trochę się krtusząc i wypytyują mnie, jak zwykle, o rodzinę i o „moją ziemię”. Jeden z nich zapomniał znowu, jak się ta ziemia nazywa. – „Polonia”? – powtarza zdumiony – „tak samo jak moja żona, Apolonia”... I potem wszyscy razem zaczynają mnie pytać, jak tam ze żniwami w „mojej ziemi za morzem”.

– Bo u nas – mówi nagle cicho i monotonna jeden z panów – właśnie straciliśmy żniwa.

Chwilę się tylko mówi o tym, o powodzi, która zatopiła kukurydziane milpy, o tym, że inżynierowie robią, co mogą, aby opanować rzekę, „ale cóż oni tam wiedzą”... i znowu ktoś powtarza tym samym przyciszonym głosem: „Tak, straciliśmy żniwa, cała kukurydza pod wodą...” I więcej się już o tym nie mówi. Oni nie lubią tu mówić o zbyt często powtarzających się katastrofach. Wiadomo, będzie głód, tak jak trzy lata temu. I trzeba będzie przegłodować, i... jakoś tam będzie.

To już nie „średniowieczni rycerze” w ciemnych *gavanach*, to my w zdobytych na Niemcach „panterkach”, my sami po kilku tygodniach Powstania, gdy już

przybladła lub wygasła nadzieja. Wiadomo... za chwilę znowu bomby i jutro nowe pożary, jak wówczas w 1939 roku, ale głośniejsze i większe. A potem? Ci, co przeżyją, będą żyć i... jakoś tam będzie... (Iwańska 1968: 13)

Nie jedyny to raz, kiedy klęska powstania warszawskiego – będącego dla Iwańskiej doświadczeniem formacyjnym – staje się w tej opowieści ważnym punktem odniesienia. Wskazując na upadek powstania i jego konsekwencje dla rysu charakterologicznego polskiego społeczeństwa po wojnie, Iwańska próbuje charakteryzować Mazahuan, czy szerzej: Meksykanów, przypominając upadek Tenochtitlánu obleganego przez wojska Cortésa.

Ci, których Cuauhtémoc [ostatni władca Azteków – E.R.] nie mógł sobie w najbardziej fantastycznych fantazjach wyobrazić (a młody cesarz był intelektualistą), wybudowali mu potem pomnik i teraz po wiekach i latach mówi się, że nasze Beznadziejne Obrony miały „znaczenie symboliczne”... My także mamy swój pomnik w Warszawie. Co roku w rocznicę wybuchu Powstania... dla pomnika wieniec. Co roku w rocznicę poddania się Tenochtitlánu wieniec dla Cuauhtémoca. 1 sierpnia 1944, 13 sierpnia 1521. Dlaczego tu poddanie, a tam wybuch? Jakie znaczenie ma ta nieregularność historii? O ile w ogóle ma jakieś znaczenie? (Iwańska 1968: 10)

Rysuje się tu szczególne sprzężenie zwrotne:

Oni, *Mazahuowie*, potrzebują mnie (...), aby zrozumieć, podtrzymać i przekazać swoje społeczne prawdy. A ja – potrzebuję ich chyba jakoś podobnie: dla przetłumaczenia i rozszerzenia, a więc podtrzymania i przekazania moich społecznych prawd... (Iwańska 1968: 195)

Ale „społeczna prawda” Iwańskiej okazuje się wcale niełatwa do przekazania.

Oto Don Edmundo, przedstawiciel lokalnej starszyny, opowiada narratorce *Świata przetłumaczonego* o historii Mbayo z czasów kolonialnych. Mazahuańczycy, zobowiązani do fizycznej pracy w wielkim majątku potomka konkwistadorów, pokonywali codziennie dziesiątki kilometrów, schodząc do jego hacjendy z siedlisk położonych wysoko w górach.

Ale córka Hiszpana przyszła kiedyś do ojca i powiedziała: „Jakże to ojciec może traktować ludzi w ten sposób! (...) Ojciec powinien im pomóc. Powinni mieszkać gdzieś bliżej i mieć po kawałku własnej ziemi”. I Hiszpan zgodził się.

Powiedział córce, aby wybrała dla nas ziemię i córka wybrała te właśnie pagórki. Tutaj pozwolili się nam osiedlić. Tak powstało Mbayo (Iwańska 1968: 25).

Narratorka rewanżuje się opowiadaczowi legendą o założeniu wsi Mikorzyn, należącej do majątku jej rodziców. Ale bezpośredniego pytania o swoje pochodzenie unika:

nie odpowiedziałam na pytanie Don Edmunda, bo wówczas skończyłyby się z punktu moje badania w Mbayo, skończyłaby się moja wieś obiecana! A zresztą, czy tego rodzaju przetłumaczenie byłoby trafne? Przecież gdybym mu była powiedziała, że mój ojciec miał majątek, Don Edmundo wziąłby mnie za kolonialną Hiszpankę, córkę zdobywców Meksyku! Ale odważnie skłamać też nie potrafiłam (Iwańska 1968: 27).

I tutaj docieramy do sedna, którym jest trafność – i prawdziwość – jej translatorskich wyborów.

Translatorski imperatyw i „kłopoty z prawdą”

Wróćmy jednak do początku, a więc do roku 1961, kiedy Iwańska, świeżo wydoktoryzowana na Uniwersytecie Columbia (dysertacja dotyczyła polskich intelektualistów w nazistowskich obozach koncentracyjnych) azylantka polityczna, rozpoczyna samotne badania terenowe nad kulturą meksykańskich Indian Mazahua na przykładzie odrębnej i pielęgnującej swoją odrębność społeczności osiadłej w niewielkiej wiosce w północno-wschodnim Meksyku, mniej więcej 100 mil od stolicy. Badania trwają – z przerwami – kilkanaście miesięcy (przełom października i listopada 1961 r., luty–maj 1962 r., lipiec–październik 1962 r., lato 1963 r., lato 1965 r.); Iwańska początkowo mieszka w oddalonym o kilka kilometrów meksykańskim miasteczku i codziennie pieszo odwiedza „swoją” wioskę; na wyraźne zaproszenie zaprzyjaźnionych już mieszkańców przenosi się do niej, zupełnie niezrażona brakiem udogodnień: prądu, bieżącej wody, kanalizacji.

Za to wątpliwości natury etycznej opadają ją szybko; daje im wyraz w swoim dzienniku: „Badania takie to przecież najmniej ryzykowna (a więc najgorsza!) forma szpiegostwa! Cóż z tego, że nikomu niczego nie «donoszę»... I kto wie, czy donosicielstwo nie jest lepsze niż podstęp?” (Iwańska 1968: 40), pisze, odwołując się do swoich wojennych doświadczeń w wywiadzie i kontrwywiadzie AK.

Co więcej, obcość tych z każdym dniem coraz bliższych jej ludzi staje się dla Iwańskiej trudna do zniesienia – i rodzi także problemy przekładowe: „czy (...) tłumaczenie ich obcości na mój język nie jest idiotycznie papierowe, niewybaczalne?” (Iwańska 1968: 12). Zderzywszy się z zasadniczą nieprzekładalnością kulturową i ewidentnym ryzykiem fałszywej konceptualizacji, Iwańska dość szybko się rozgrzesza: „Jakoś trzeba dać sobie radę z obcością, jak nie prawdziwie, to fałszywie» – pomyślałam” (Iwańska 1968: 13). Także w *Purgatory and Utopia* pojęcie uczciwości badawczej pozostaje dla niej istotne, Iwańska broni jednak „szczerą subiektywności” [*frank subjectivity*] pojedynczego badacza, relatywnie wiarygodniejszej niż suma subiektywności wieloosobowego zespołu badawczego (Iwańska 1971: 11), i zapowiada: „bycie sobą na tyle, na ile to tylko możliwe, czyli bycie tak uczciwą, jak to możliwe, w ramach naturalnych ograniczeń danego kontekstu kulturowego” (Iwańska 1971: 13).

Jej zdaniem zachowanie jednostkowej perspektywy, nawet przy ryzyku dopuszczenia się zafałszowań, jest niezbywalnym warunkiem dokonania przekładu:

może są „badacze”, którzy potrafią raz na zawsze zapomnieć o swoim życiu podczas takich badań... może... Ale czy unikając w ten sposób mylnych przetłumaczeń, nie zatracają oni jednocześnie raz na zawsze zdolności tłumaczenia z jednego świata na drugi? Nie wiem... (Iwańska 1968: 113)

Iwańska podejmuje decyzję następującą: „Będę notować w tym dzienniku [tj. w *Świecie przetłumaczonym* – E.R.] moje kłamstwa. Kłamstwa nieodzowne, kłamstwa tchórzliwe, kłamstwa litościwe i o tych kłamstwach napiszę kiedyś artykuł. Już wiem, jak się będzie nazywał: *Las mentiras en la investigación sociológica, Les mesonges dans les recherches sociologiques, O kłamstwach socjologicznych*” (Iwańska 1968: 27).

Jak już wiemy, zamiast artykułu powstaje jednak cała książka: *Świat przetłumaczony*, w intrygujący sposób wyzyskująca topos tłumaczki-zdrajczyni. Dla Iwańskiej, przed wojną studentki filozofii u profesorów Kotarbińskiego i Tatariewiczza, oraz przyjaciółki Marii Osowskiej, teoretyczki i socjolożki moralności, tłumaczenie innej kultury to problem etyczny; na skomplikowane relacje między prawdą, fałszem i fikcją w szeroko rozumianym przekładzie międzykulturowym nakłada się jeszcze problematyka wyrażalności w określonej narracji (literackiej i naukowej) i w określonym języku (polskim i angielskim).

A są przecież jeszcze mazahuański i hiszpański.

Tytułem przykładu, swoją własną historię Iwańska opowiada tubylcom tak (w rozprawie socjologicznej po angielsku, w rzeczywistości musiały jednak opowiadać po hiszpańsku, w języku, którego na potrzeby tych właśnie badań dopiero zaczęła się intensywnie uczyć; mazahuańskiego mimo prób nie zdołała opanować):

Powiedziałam im, że pochodzę z dalekiego kraju, z Polski, i że wychowałam się w niewielkiej wiosce, takiej jak El Nopal. Wyjaśniłam, że ponieważ mój kraj ma teraz „zły rząd”, musiałam stamtąd uciec i od pewnego czasu mieszkam w Stanach, które zapewniły mi schronienie. (...) Dodałam, że w czasie wielkiej wojny w Polsce straciłam mojego polskiego męża, a potem wyszłam za Amerykanina, *Gringo* (użyłam określenia, którym nazywają tu Amerykanów), ale dobrego, który mówi po hiszpańsku i kocha Meksyk. Wyjaśniłam, że oboje jesteśmy nauczycielami, ale w naszej szkole nie uczymy dzieci, „tylko dorosłych ludzi takich jak wy”, a że uczymy ich o obcych krajach, to przyjechałam do Meksyku, aby poznać meksykańskie wioski i Mazahuan, i potem opowiedzieć o nich moim studentom (Iwańska 1971: 13).

Ta historia prywatna Iwańskiej przetłumaczona na kategorie kulturowe dostępne Mazahuańczykom jest mocno okrojona, może nawet zinfantylizowana. Wolno więc chyba założyć, że w drugą stronę rzecz działa analogicznie? Tym bardziej że Mazahuanie z Mbayo/El Nopal, niemal wszyscy dwujęzyczni, mówią do Iwańskiej po hiszpańsku, ale bynajmniej nie w każdym przypadku znajdują odpowiedniki (Iwańska 1971: 90).

Andrew Chesterman w swoim kanonicznym już artykule dotyczącym etyki przekładu wskazuje na cztery kardynalne reguły rządzące poczynaniami tłumaczki/tłumacza; wśród nich na „normę odpowiedzialności: tłumacz powinien podejmować takie działania, aby zachować odpowiedzialność względem wszystkich zainteresowanych stron” (Chesterman 1997: 149). Ale czym oczekiwaniom miałyby sprostać przekład Iwańskiej, rzekomo dokonany na jej własny użytek („te notatki są dla mnie samej”)? Nagroda Kościelskich dla *Świata przetłumaczonego* wskazuje, że pewna grupa czytelników (czytelnicza społeczność?) poczuła się tym przekładem usatysfakcjonowana.

U Chestermana na pierwszy plan wybija się jednak „ogólne pojęcie lojalności wobec różnych zaangażowanych stron” (Chesterman 1997: 147). W tym wypadku byłaby to lojalność tłumaczki wobec samej siebie:

trzeba jak najprędzej ten obraz zrekonstruować, porównać z tym innym, nie wiem jeszcze, czy prawdziwym. Dodać, odjąć. Skonfrontować, sprawdzić. Dla nauki? Dla socjologii? Ale skądże! Przede wszystkim dla własnego życia, no i pośrednio dla socjologii, skoro teraz przez nią mówię o życiu... życiu zrozumianym – to trzeba dodać – jako sumienie. Więc ten kłopot z prawdą to po prostu oczyszczanie sumienia. Bo... chociaż to brzmi na pewno naiwnie, jakże tu pisać cokolwiek bez czystego sumienia? (Iwańska 1968: 49)

Być może jest właśnie aspekt, który badania Iwańskiej mogą wnieść do naszego współczesnego rozumienia tego, czym jest przekład – i do *Translator Studies*.

Bibliografia

- Iwańska A. 1968. *Świat przetłumaczony*, Paryż: Instytut Literacki.
- 1971. *Purgatory and Utopia. A Mazahua Indian Village of Mexico*. Cambridge–Massachusetts: Schenkman Publishing Company.
- 1993. *Potyczki i przymierza. Pamiętnik 1918–1985*. Warszawa: Gebethner i Ska.
- Bassnett S., Lefevere A. 1998. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*, Clevedon – Philadelphia – Toronto – Sydney – Johannesburg: Multilingual Matters.
- Brzostowska-Tereszkiewicz T. 2004. *Komparatystyka literacka wobec translatoologii. Przegląd stanowisk badawczych*. „Przestrzenie Teorii” 3–4, s. 279–321.
- Chesterman A. 1997. *Ethics of Translation*, w: M. Snell-Hornby, Z. Jettmarová, K. Kaindl (eds.), *Translation as Intercultural Communication*, Amsterdam: John Benjamins, s. 147–157.
- 2006. *Questions in the Sociology of Translation*, w: J. Ferreira Duarte, A. Assis Rosa, T. Seruya (eds.), *Translation Studies at the Interface of Disciplines*, Amsterdam: John Benjamins.
- Heydel M. 2011. *Import, szmugiel i zdrada*, „Tygodnik Powszechny” 44, s. 6–9.
- Leppihalme R. 1997. *Culture Bumps. An Empirical Approach to the Translation of Allusions*, Helsinki: Helsinki University Press.
- Malinowski B. 1967 (1922). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, red. A. Waligórski, Warszawa: PWN.
- 2001. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, red. G. Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- 2013. *Tłumaczenie słów nieprzetłumaczalnych*, przeł. B. Strassberg, w: P. de Bończa Bukowski, M. Heydel (red.), *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Markiewicz H. 1984. *Autor i narrator*, w: H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 73–96.
- Tatarkiewicz W. 1975. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: PWN.