

TOMASZ BILCZEWSKI

---

*Imagi-natio.*

## Przekład a wspólnota wyobrażona

### 1. Poza narodem?

W prowadzonej przez Judith Butler i Gayatri Chakravorty Spivak dyskusji nad ideą państwa narodowego pada następująca diagnoza:

Jesteśmy dziś świadkami schyłku państwa narodowego w obliczu globalizacji. Trzeba jednak zauważyć, że jego genealogiczna siła działa nadal wyraźnie. Ogólnie rzecz biorąc, schyłek ten wynika z ekonomicznej i politycznej restrukturyzacji państwa w imię globalnego kapitału. [...] Pomimo iż kapitał ma charakter postnarodowy, abstrakcyjna struktura polityczna wciąż ulokowana jest w państwie<sup>1</sup>.

Konstatacja — towarzysząca drobiazgowej interpretacji *Korzeni totalitaryzmu* Hanah Arendt<sup>2</sup> — łączy się w *Who Sings the Nation-State*, i to w sposób otwarty, z kwestiami szczególnie interesującymi najnowszą komparatystykę, zwłaszcza z pytaniami o rolę języka i przekładu w procesie wspólnototwórczym. Choć można by szczegółowo śledzić, jak prowadzona rozmowa odnosi się do niedawnych, a także dużo wcześniejszych prób udzielenia odpowiedzi na tego rodzaju pytania, chciałbym przypomnieć tylko dwa teksty wskazujące pewien chronologiczny horyzont, w ramach którego powyższe rozpoznanie zyskuje swój szerszy literaturoznawczy kontekst. W opublikowanym w roku 1952 eseju *Filologia literatury światowej* Erich Auerbach<sup>3</sup> sięga

---

<sup>1</sup> J. Butler, G.Ch. Spivak, *Who Sings the Nation-State. Language, Politics, Belonging*, London – New York – Calcutta 2010, s. 76. Tłum. – T.B.

<sup>2</sup> Zob. H. Arendt, *Zmierzch państwa narodowego i koniec praw człowieka*, w: eadem, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2012, s. 376–422.

<sup>3</sup> E. Auerbach, *Filologia literatury światowej*, tłum. A. Szewczukowa, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976, s. 180–193.

do pism Johanna Wolfganga Goethego, by pokazać okoliczności narodzin *Weltliteratur*, zjawiska mającego stanowić reakcję na pojawienie się nowej przestrzeni, swoistego rynku, na którym narody coraz bardziej ochoczo eksponują swe kulturowe dobra. Jak przekonuje Auerbach, Goethe nie brał pod uwagę przyszłej, radykalnej przemiany, która strefę cyrkulacji przekładów, czasopism i idei przekształca w obszar, gdzie „wewnętrzne podstawy narodowego istnienia ulegają wszędzie rozpadowi”<sup>4</sup>. W wypowiedzi Spivak i poprzedzającym ją o ponad pięćdziesiąt lat eseju Auerbacha daje znać o sobie podobny paradoks, polegający na współistnieniu sił osłabiających spoistość narodowych wspólnot z wciąż mocną potrzebą wypowiedzania się w ich imieniu. W tym krótkim tekście, z którego wywodzi się wielokrotnie przywoływana Auerbachowska kategoria *Ansatzpunkt* i w którym mowa o dialogu dyscyplin, możliwościach filologicznej syntezy, losach tradycyjnych podziałów świata materialnego, odnajdujemy formułę równie mocną jak cytat przywołany na wstępie: „[...] naszą filologiczną ojczyzną jest ziemia, nie może już nią być naród”<sup>5</sup>. Mamy oczywiście świadomość, że tak jak wielu wypędzonych z Europy polihistorów autor *Mimesis* wypowiadał swój sąd w perspektywie wygnania, na zgliszczach powojennego świata żyjącego nadzieją, że intelektualny wysiłek pozwoli wyłonić się z ruin uniwersalnemu człowiekowi (by przypomnieć wizję wieńczącą wpływowy tekst René Welleka z lat 50. poświęcony kryzysowi badań porównawczych). W takiej perspektywie dość łatwo zrozumieć, dlaczego w tym samym miejscu Auerbach odwołuje się do tradycji średniowiecznej ekumeny, na czele z frazą przypisywaną Hugonowi od świętego Wiktora: *perfectum vero cui mundus totus exilium est*.

Zapewne najbardziej drogocennym i niezbędnym dziedzictwem filologa – pisze – jest język i kultura własnego narodu, ale dopiero poprzez dystans i przewyciężenie stają się one płodne. Musimy w zmienionych okolicznościach wrócić do tego, co posiadała już przednarodowa kultura średniowieczna, do poznania, że duch [Geist] nie jest narodowy<sup>6</sup>.

Choć trzeba pamiętać, że to, co dla augustyńsko-platońskiej filozofii i mistyki Hugona było drogą do oderwania od spraw świata, dla Auerbacha stało się wyrazem jego, momentami nazbyt bolesnej, bliskości. Ponadto mimo iż ważny jest historyczny kon-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>6</sup> Ibidem.

tekst, w którym autor daje wyraz przywiązaniu do kultury wieków średnich, jedno wydaje się szczególnie uderzające: Auerbach bez wątpienia zdaje sobie sprawę z gwałtownego postępu zmian cywilizacyjnych wprowadzających powojenne kultury narodowe w stan swoistego kryzysu. Jego charakter znakomicie opisze po latach inny komparatysta, Bill Readings, w swojej wciąż inspirującej książce *The University in Ruins*<sup>7</sup>. Wyjaśni on, w jaki sposób nowoczesna kultura łączy się z globalnymi przepływami kapitału przy jednoczesnej rezygnacji z narodu jako podstawowego węzła kapitalistycznej sieci. Pokaże, jak ewoluuje jeden z zasadniczych celów nowoczesnego państwa, polegający na ujawnieniu tożsamości podmiotu narodowego. Osiągnięcie tego celu wymaga zasadniczo przefiltrowania każdego „ja” przez wyobrażone „my”, zapośredniczenia go we wspólnocie, wytwarzającej instytucje umożliwiające podmiotową formację i identyfikację. Readings koncentruje się na jednej instytucji, a mianowicie na Humboldtowskim modelu uniwersytetu kultury, którego kontynuacją okazał się uniwersytet doskonałości, działający w rzeczywistości, w której narodową produkcję i konsumpcję wypiera idea globalnego konsumeryzmu, gdy ponadnarodowe instytucje kontrolujące przepływ kapitału nie zważają na narodowe granice (traktując je za ledwie jako punkty orientacyjne na mapie mechanizmów nadzoru finansowego, podtrzymujących globalną sieć ekonomicznych zależności i przepływów). Zamiast wzmacniania poczucia przynależności narodowej oferują przynależność korporacyjną lub menadżerską, wspieraną rozwojem nowoczesnych technologii i systemów informacyjnych, promują *modus vivendi* oparty na zarobkowej migracji jednostek. Mocne diagnozy Readingsa znajdują potwierdzenie i szczegółowo rozwijają inne prace. Dla przykładu, Eric Hobsbawm w swojej książce *Nations and Nationalism since 1780*<sup>8</sup> twierdzi, że narody i grupy etniczne będą nadal stawiać pewien opór postępującym procesom ponadnarodowym, nie będą jednak w stanie oprzeć się tendencjom zmierzającym do włączenia ich w nowy transnarodowy porządek. Warto przy tym zauważyć, że wnioski towarzyszące próbom rewizji idei kształtujących funkcjonowanie obecnych wspólnot narodowych – podejmowanym również w licznych pracach literaturoznawczych ostatnich dwóch dekad, zwłaszcza o komparatystycznym nastawieniu – dalekie są od oczywistości, wymagają

<sup>7</sup> B. Readings, *The University in Ruins*, Cambridge – Massachusetts – London 1996.

<sup>8</sup> E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990, s. 182–183.

ostrożnego i nieufnego spojrzenia, stawiania pytań o ich geograficzne, historyczne bądź ideologiczne uwarunkowania.

Ulf Hannerz w książce *Powiązania transnarodowe*<sup>9</sup> bardzo mocno podkreśla rolę znaku zapytania, jakim opatrzył tytuł jednego z rozdziałów: *Ginięcie narodu?*. Korzystając z kategorii rezonansu kulturowego proponowanej przez Benneta Bergera oraz prac Anthony'ego D. Smitha, zwraca uwagę na powierzchowność, dekontekstualizację, kapryśność i sztuczność wielu kulturowych procesów transnarodowych, których skutkiem jest zalewający nas potok standardowych towarów masowej produkcji, stwarzających pozory postępującej modernizacji. Sygnalizowane przez Readingsa procesy wpływające na charakter współczesnej kultury opisał Hannerz w kontekście dwóch książek pozwalających uporządkować panoramę transnarodowych doświadczeń: *Pracy narodów* Roberta Reicha<sup>10</sup> oraz *The Borderless World* Kenichi Ohmae<sup>11</sup>. Pierwszy koncentruje się na kategoryzacji pracy, produkcji rutynowej, usługach osobistych i symboliczno-analitycznych, obejmujących działalność ludzi kultury, nauki, sztuki, bankierów czy łowców głów. Pokazuje ich połączenie siecią globalnej przedsiębiorczości, zamykającą jej poszczególnych członków we własnych centrach konferencyjnych, parkach badawczo-technologicznych i chronionych enklawach. Drugi z kolei przedstawia korporację jako alternatywne transnarodowe źródło solidarności i tożsamości zbiorowej, wytwarzającej korporacyjną *lingua franca*. Jej przeciwwagą, wskazuje Hannerz, byłoby pielęgnowanie mitów, przekonań, praw, instytucji i języków wzmacniających przekonanie o jedności narodowej wspólnoty, oferującej swoim przedstawicielom, jak z kolei pisał Smith, trzy rodzaje wsparcia: ochronę przed zapomnieniem, powierzoną jako zadanie dla przyszłych pokoleń, poczucie wspólnotowej godności wynikającej z istnienia chwalebnej przeszłości, stwarzającej szansę na jej reaktywację, oraz poczucie braterstwa łączącego poszczególnych przedstawicieli wielkiej narodowej rodziny. Choć dla Hannerza przyszłość narodowych formacji to kwestia otwarta, trudno nie zgodzić się z dominującym przekonaniem nowszych prac poświęconych rozwojowi wspólnot narodowych, również tego autora, podkreślających radykalne zmiany w ich funkcjonowaniu, wynikające ze wzrostu świadomości istnienia budzących groźbę wyzwań (ekonomicznych, ekologicznych, mi-

<sup>9</sup> U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Franek, Kraków 2006.

<sup>10</sup> R.B. Reich, *Praca narodów: przygotowanie się do kapitalizmu XXI wieku*, tłum. L.A. Zyblikiewicz, Toruń 1996.

<sup>11</sup> K. Ohmae, *The Borderless World*, New York 1990.

litarnych, politycznych, a nawet kulturowych), wykraczających daleko poza granice narodowe i wzmacniających pewność, że nie da się im skutecznie przeciwstawić w ramach tych granic<sup>12</sup>. W ich obliczu rodzą się ponadnarodowe porozumienia gospodarcze i polityczne, organizacje i instytucje handlowe, militarne sojusze; z drugiej jednak strony, jak pokazują socjologowie, pomimo tych unifikujących tendencji, państwa narodowe nadal stanowią główny element równowagi politycznej, nadal posiadają broń atomową, nadal przekazują władzę w górę i w dół zgodnie z zasadą powierzonych kompetencji. Niezależnie od tego, jak potoczą się losy narodowych formacji, nie ulega dziś wątpliwości, że obserwowane zmiany w funkcjonowaniu państwa narodowego, na czele z wciąż rosnącą liczbą migrantów, a dalej – kulturową kontaminacją i hybrydyzacją, skłaniają do poszukiwania nowych sposobów definiowania formacji narodowych. W tego rodzaju poszukiwaniach przydatne okazały się dwa pojęcia: wyobraźnia i przekład.

## 2. Wyobraźnia, przekład, wspólnota

Naszą wiedzę o domniemanych początkach i perypetiach narodu ukształtowało kilka konkurujących ze sobą teorii<sup>13</sup>. Stanowisko historyczne zakłada, że naród pojawił się w określonych okolicznościach kulturowo-politycznych. Dla jednych będzie to okres podziału imperium Karola Wielkiego, dla innych, jak dla Marca Blocha, wiek XII i XIII, a więc epoka wypraw krzyżowych, Charles Tilly wskaże na dokonującą się w wieku XV centralizację państwa, jeszcze inni badacze skierują naszą uwagę w stronę renesansu, kiedy to miarą dojrzałości języka i narodu miały być lokalne przekłady Biblii. Najczęściej jednak zwykło się mówić o XIX-wiecznej konsolidacji wspólnot narodowych w kontekście rewolucji francuskiej, schyłku społeczeństwa stanowego, walk o prawa warstw plebejskich, postępującego procesu modernizacji gospodarczej, rozwoju kapitalizmu, uprzemysłowienia i urbanizacji. Do nieco innego spojrzenia przyzwyczaili nas prymordialiści – uważający, że narody, istniejąc od niepamiętnych czasów, zmieniają jedynie swą formę, że dostosowują się do nowych warunków i wyzwań.

<sup>12</sup> Zob. H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007.

<sup>13</sup> M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010.

Wśród rozmaitych koncepcji postrzegania procesu narodotwórczego można dostrzec dwie wyraźne tendencje: z jednej strony twierdzi się, że naród to swoisty byt pierwotny, pradawny i dany, z drugiej, zwłaszcza w świetle prac Ernesta Gellnera<sup>14</sup>, utrzymuje się, że naród ma charakter przygodny i konstrukcyjny, a więc wytworzony. Przekonanie o jego starożytnym charakterze zawdzięczamy w ogromnej mierze, jak pisał Adam Smith, hebrajskiej Biblii. Pojęcie narodu stało się „częścią słownika europejskich elit od ponad tysiąclecia, a na Bliskim Wschodzie dużo dłużej”<sup>15</sup>. Jednym z ciekawszych świadectw *imaginarium* wykształconego pod patronatem Księgi jest opublikowany w Londynie w roku 1628 emblemat do dzieła Richarda Verstegana *A Restitution of Decayed Intelligence*, którego lemma sprowadza się do krótkiego: *Nationum origo*. Emblemat przedstawia wieżę Babel oraz rozproszone wspólnoty językowe uformowane w wyniku konsekwencji nieposłuszeństwa wobec Stwórcy. Ten fundamentalny obraz biblijny, analizowany niedawno przez Jacques’a Lezrę<sup>16</sup>, podkreśla wagę językowej tradycji i zakorzenienie procesu narodotwórczego w akcie translacji.

Socjologowie niejednokrotnie wskazywali, że istniejące różnice w podejściu do kwestii narodu nie tyle wzajemnie się wykluczają, ile opisują kolejne fazy rozwoju narodowych formacji; dodajmy również, że w mniej lub bardziej oczywisty sposób wiąże się z problematyką językowego różnicowania i mogą wskazywać poszczególne jego etapy: najpierw średniowieczne zjawisko językowo-światopoglądowej unifikacji, następnie rozszczelnienie kulturowego polisystemu i pojawienie się przekładu Biblii na języki wernakularne wspierane przez rozwój drukarstwa, wreszcie wykształcenie, także za sprawą języka, poczucia więzi przekraczającej granice struktur feudalnych.

Refleksja nad mechanizmami językowego różnicowania w dobie nowożytnej stanowi integralny element zwrotu, jaki nastąpił w dyskursie zogniskowanym wokół idei narodu wraz z pojawieniem się dwóch w zasadzie komplementarnych wobec siebie publikacji: zbioru tekstów redagowanych przez Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera *Tradycja wynaleziona* oraz książki *Wspólnoty wyobrażone* Benedicta Andersona<sup>17</sup>, w której analiza procesu

<sup>14</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991.

<sup>15</sup> A.D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2008, s. 233.

<sup>16</sup> J. Lezra, *Nationum Origo*, w: *Nation, Language, and the Politics of Translation*, red. S. Bermann, M. Wood, Princeton – Oxford 2005.

<sup>17</sup> *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków – Warszawa 1997.

formacyjnego narodów doprowadziła do pytań o ich status ontologiczny<sup>18</sup>. Choć zapewne Anderson wiele ważnych dla siebie wątków odnalazłby w pracach Gellnera czy nawet Ernesta Renana, wszystkie istniejące definicje narodu wiązały się z poznawczymi niedostatkami, wobec czego postanowił zaproponować własną formułę antropologiczną: naród „to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”. Co jednak znaczy: wyobrażona? „Jest wyobrażona – tłumaczy Anderson – ponieważ członkowie nawet najmniej licznego narodu nigdy nie znają większości swoich rodaków, nie spotykają ich, nic nawet o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty”<sup>19</sup>. Taka wspólnota ma charakter odczuwalny, wiąże się z pewną powtarzalnością praktyk społecznych, dbałością o podtrzymanie określonego zespołu przekonań, mitów, wartości, które powstają w swoistym akcie wyobraźni. Łatwo go sobie przedstawić na tle rodzimego paradygmatu romantycznego, przekonania o przeznaczeniu i wybraniu etnicznym, pamięci o złotym wieku, ideału koniecznej ofiary i świętości ziemi ojczystej, figury cierpiącej matki, która poświęca swoje dzieci. Anatomia narodowej wyobraźni odzwierciedla się w granicach wspólnotowego języka, jego strukturach pamięci i zapomnienia, ma charakter wytworzony, a nie dany, wspólnota rodzi się jako swego rodzaju artefakt, powstający raczej jako swoiste dzieło w toku niż jako jednorazowy akt.

Paradoksem wydawać się może, że obiekty wszelkiego rodzaju przywiązania są „wyobrażone” – anonimowi, osobiście nieznani rodacy: Tagalogowie, wyteńpione plemiona, Matuszka Rosija czy *tanab air*. Ale *amor patriae* nie różni się pod tym względem od innych afektów, w których uczestniczy zawsze w jakimś stopniu wyobraźnia. Dlatego oglądanie albumu fotograficznego z cudzego wesela jest czymś w rodzaju archeologicznego studium planu Wiszących Ogrodów Babilonu. Czym dla kochającego jest oko – to zwykłe oko, z którym człowiek się rodzi, tym dla patrioty jest język – ten, który na mocy przypadku historycznego jest jego językiem ojczystym. W tym języku, wyuczonym na matczynych kolanach, towarzyszącym aż do grobu, odtwarza przeszłość, wyobraża sobie przynależność i marzy o przyszłości<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> W kontekście książki Andersona ciekawe wydają się również koncepcje „wspólnot ochronnych” Barriego Newmana oraz „nowoplemion” Michaela Mafesolego (zob. M. Dmochowska, *Nowe wspólnoty w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2012).

<sup>19</sup> B. Anderson, op.cit., s. 19.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 152.

Język – postrzegany w swej jedności jako przeciwwaga dla innych języków, wchodzący w strefę spotkania swojego z cudzym, dialektykę przynależności i wyobcowania stanowiącego fundament przekładu – i wyobraźnię uczynił Anderson dwiema kluczowymi kategoriami wyjaśniającymi historyczny proces rozpadu wspólnoty opartej na spójności i wyłączości porządku sakralnego, umacnianego przez centralną pozycję łaciny, tworzącego swoistą kosmiczną łączność z pozaziemskim, boskim „tam”. Łacina pełniła funkcję wyróżnionego i unikatowego systemu reprezentacji i tak jak koraniczny język arabski lub mandaryńska chińszczyzna długo stanowiła jedyną bramę prowadzącą do prawdy organizującej życie wspólnoty. Wielowymiarowy rozpad tej ekumeny, wspierany wynalazkiem druku i logiką kapitalizmu każącego zwrócić się w stronę chłonnego rynku ludności jednojęzycznej, dokonał się w symbolicznym akcie przekładu, reprezentatywnym dla szerszego zjawiska przejmowania władzy przez języki narodowe, wzmacniane przekonaniem, że każdy z nich odnosi się do świata i do prawdy w równie wartościowy sposób i że obcowanie z *sacrum* nie wymaga dwujęzycznej kompetencji.

Jak skrupulatnie odnotowuje Anderson, tezy sformułowane w języku lokalnym i przybite przez Lutra do drzwi katedry wittenberskiej w roku 1517 już po piętnastu dniach były dostępne w całym kraju. W ciągu dwudziestolecia 1520–1540 ukazało się po niemiecku trzy razy tyle książek, co w poprzednich dwu dekadach. Dokonany przez Lutra w latach 1522–1546 przekład Biblii miał czterysta trzydzieści wydań pełnych oraz częściowych, a jego korpus otworzył nową płaszczyznę komunikacji, która dzięki utrwalającej sile druku pozwalała znaleźć wspólny mianownik dla konkurujących ze sobą dialektów niemieckich i tworzyć podstawę rozwoju kanonicznej wersji niemieczyny<sup>21</sup>. Te załączki narodowych wspólnot, jakie powstały w wyniku rozpadu języka sakralnego, posiadają dość skomplikowaną historię, którą Anderson szczegółowo śledzi. Ostatnie lata przyniosły również jej ściśle literaturoznawczą wersję w postaci książki Pascale Casanovy *La République mondiale des lettres*<sup>22</sup>, pokazującej mechanizmy przepływu kapitału symbolicznego powstającego z rozbitcia strefy wpływów łaciny i francuszczyzny, tworzącej swoistą archeologię Goethe’owskiej idei *Weltliteratur*, a zarazem częścią archeologii procesu globalizacji, uwydatniającej kulturotwórczą rolę przekładu. Zarówno w książce Casanovy, jak i Andersona, na którego zresztą badaczka się powołuje, jednym z najważniej-

<sup>21</sup> Zob. *Translators through History*, red. J. Delisle, J. Woodsworth, Amsterdam – Philadelphia 1995, s. 25–66, zwłaszcza s. 45–50.

<sup>22</sup> P. Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris 1999.



szych wydarzeń historycznych decydujących o kształcie obecnych wspólnot narodowych była „herderowska rewolucja”, związana z przewrotem filologicznym, odkryciem hieroglifów przez Champolliona (1835), narodzinami nowych badań kontrastywnych, leksykograficznych, kształtujących bezpośrednio narodziny komparatystyki literackiej. To ważny moment również dlatego, że właśnie wówczas, jak przekonują historycy i socjologowie, naród stał się „normą międzynarodową”.

Jak w czasach działalności Lutra, tak i w XIX stuleciu ujawniła się wyraźnie rola tłumaczenia w procesie formacyjnym wspólnot wyobrażonych. Obok znakomitej książki Antoine’a Bermana *L'épreuve de l'étrangère*<sup>23</sup>, poświęconej roli translacji w kulturze niemieckich romantyków, warto wspomnieć tutaj dwa znane studia Vladimira Macury i Martina Procházki<sup>24</sup>, pokazujące kulturo-, czy wręcz narodowotwórczy charakter translacji w ramach czeskiego odrodzenia narodowego, podczas gdy przekład z niemieckiego służył demonstrowaniu możliwości drzemających w rodzimym języku, budowaniu językowego prestiżu. Zadaniem twórczego podmiotu – pisał Procházka – jest „przekładać, przystosować fakty historyczne i kulturowe pochodzące z innych źródeł, aby mogły tworzyć nowe całości w wyobrażonym świecie odrodzeniowej kultury”<sup>25</sup>, kultury, której fundamenty, mocno nadwątlone przez wcześniejsze stulecia, usiłowano wzmacniać słynnymi literackimi fałszerstwami. Tego rodzaju zadanie zarówno wpisywało przekład w rozmaite praktyki kanonotwórcze, jak i ujawniało jego rebelianckie oblicze, co pokazywał swego czasu André Lefevere, a całkiem niedawno Lawrence Venuti, opisując w tomie *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, w jaki sposób Wiktor Hugo wykorzystuje translację do walki z nacjonalizmem i literacką ksenofobią, jaką rolę odgrywa ona w myśli idealistów niemieckich i tworzeniu tożsamości katalońskiej<sup>26</sup>.

Rzecz jasna, o kulturowych funkcjach przekładu sporo dowiedzieliśmy się już wcześniej, choćby od polisystemowców,

<sup>23</sup> A. Berman, *L'épreuve de l'étrangère. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris 1984.

<sup>24</sup> V. Macura, *Culture as Translation*, w: *Translation, History, and Culture*, red. S. Bassnett, A. Lefevere, London 1992; M. Procházka, *Cultural Invention and Cultural Awareness: Translational Activities and Author's Subjectivity in the Culture of the Czech National Revival*, „New Comparison”, Autumn 1989, s. 57–65.

<sup>25</sup> M. Procházka, op.cit., s. 62. Thum. – T.B.

<sup>26</sup> L. Venuti, *Local Contingencies: Translation and National Identities*, w: *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, red. S. Bermann, M. Wood, Princeton – Oxford 2005, s. 177–202.

ktorzy – warto pamiętać – zaczęli od prac dotyczących roli translacji w systemie literatury hebrajskiej, by dopiero później zmierzać ku odkrywaniu pewnych praw międzykulturowego transferu (ich propozycje metodologiczne sprawdziły się szczególnie w tych krajach, gdzie proces wspólnototwórczy jest wyjątkowo złożony, jak choćby w Belgii czy Kanadzie). Oczywiście nie zamierzam w tym momencie szerzej przedstawiać ich dorobku, zwłaszcza że w interesujących mnie tutaj kwestiach, polisystemowcy nie mieli ostatniego słowa<sup>27</sup>.

### 3. Przekład kulturowy

Warto wrócić jeszcze do zjawisk, które tak wielu literaturoznawcom i kulturoznawcom każą mówić o słabnącym oddziaływaniu idei narodu i wyobrażać sobie wspólnoty inne niż narodowe. Jak piszą Hastings Donnan i Thomas M. Willson – dzisiejsi studenci, finansiści czy turyści, użytkownicy Facebooka i korzystający z YouTube wprawiają w ruch wyobraźnię w sposób, który świetnie pasuje do dyskursu proponowanego przez Benedicta Andersona:

We współczesnym świecie nowe technologie pozwalają nam na wgląd w międzynarodowe praktyki, zanim jeszcze fizycznie znajdziemy się w miejscu określanym jako „zagranica”, a w drodze powrotnej pozwolą nam pozostawać w kontakcie i kontynuować rozmowy z tymi wieloma grupami ludzi, którzy zbyt często i zbyt gładko określanymi są przez badaczy kultury, nie tylko antropologów, mianem „innych”. W rezultacie powstania tych nowych form wyobrażonych transnarodowych wspólnot granice międzypaństwowe stały się strefami przygranicznymi, które rozszerzają się w sensie fizycznym, jak i przenośnym<sup>28</sup>.

Nowe formy wyobrażone zachęcają również do radykalnego przemieszczenia samej kategorii narodu, jego swoistej kultu-

<sup>27</sup> Zob.: I. Even-Zohar, *Aperçu de la littérature israélienne*, „Liberté” 1972, t. 14, nr 4–5, s. 104–120; G. Toury, *Translational Norms and Literary Translation into Hebrew, 1930–1945*, Tel Aviv 1977 (w języku hebrajskim); idem, *Translation, Literary Translation and Pseudotranslation*, „Comparative Criticism” 1984, nr 6, s. 73–85; idem, *Translating English Literature via German – and Vice Versa. A Symptomatic Reversal in the History of Modern Hebrew Literature*, w: *Die Literarische Übersetzung. Stand und Perspektiven ihrer Erforschung*, red. H. Kittel, Berlin 1988, s. 139–157.

<sup>28</sup> H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007, s. 208.

rowej translacji, testowania w różnych ramach epistemicznych, historycznych i cywilizacyjnych. Nie chodzi tu nawet o taką aplikację teorii Andersona, która prowadziłaby do powstania prac pokroju kontrowersyjnej książki Shlomo Sanda<sup>29</sup> poświęconej „wynalezieniu” narodu żydowskiego, mogącej służyć do swego rodzaju przewartościowań kwestii społecznych i politycznych na terenach dzisiejszej Palestyny i Izraela. Myślę raczej o tym, że owo przemieszczenie polegające na testowaniu tej kategorii w różnych kontekstach kulturowych pokazuje w ciekawy sposób jej wieloaspektowe uwarunkowania, czego znakomitym przykładem są prace Naoki Sakai. Jedna z nich koncentruje się na problemach graniczności i zwrotu translacyjnego. Wychodząc z założenia, że jak proces wyznaczania granic nie jest jedynie sprawą demarkacji ziemi, tak kwestia translacji nie jest tylko sprawą języka, spogląda on na przekład w kategoriach pracy politycznej, porównuje oddziaływanie idei jedności poszczególnych języków narodowych do funkcjonowania Kantowskiej „idei regulatywnej”<sup>30</sup>. Dzięki niej potrafimy uporządkować naszą wiedzę o języku w sposób nowoczesny i systematyczny, pozwala ona również dyskursywnie naturalizować początek wspólnoty wraz z całym jej *imaginarium*. To ona mówi nam, co czyste, a co zmacone, co hybrydyczne, a co zniekształcone. Wyznacza granice przynależności. Ponadto kształtuje również nasze wyobrażenia o mechanizmach działania przekładu, który przedstawiamy sobie w postaci dwóch figur oddzielonych od siebie granicą. Sakai, modyfikując nieco te wyobrażenia, pokazując pęknięcia owych figur, a więc wpisana w nie, a nie tylko pomiędzy nie, graniczność, wprowadza nas w świat Imperium Qing, w świat tzw. dynastii mandżurskiej, panującej przed ukonstytuowaniem się (w wieku XVIII) ruchu intelektualnego spod znaku *Kokugakusha*, w ramach którego rozprawiano o czymś na kształt wspólnoty narodowej. Przed jego pojawieniem się pojęcia narodu i narodowego charakteru w zasadzie nie istniały. Klasycy związani z tradycją buddyzmu czy konfucjanizmu nie mieli potrzeby odróżniania tego, co chińskie, od tego, co japońskie. Podobnie jak nie mówimy o narodowości Biblii lub Koranu, o narodowości matematyki lub biologii. Warto dodać, że w świecie dynastii mandżurskiej nie istniało też pojęcie przekładu, ani interlingwalnego, ani intralingwalnego. Dopiero niejaki Motoori Norinaga pokazał tradycję *Kojiki*, *Manyōshū* oraz *Genji Monogatari*, opierając się na tezie, że łączy je fenomen naro-

<sup>29</sup> S. Sand, *Kiedy i jak wymaleziono naród żydowski*, tłum. H. Zbonikowska-Bernatowicz, Warszawa 2011.

<sup>30</sup> Zob. N. Sakai, *Translation and the Figure of Border: Toward the Apprehension of Translation as a Social Action*, „Profession” 2010, s. 25–33.

dowego języka japońskiego. Literackie i intelektualne przedsięwzięcia *Kokugakusha* zapoczątkowały narodziny nowoczesnego narodowego *imaginarium*.

W takim stopniu, w jakim zapominamy o nowoczesnych porządkach czytania, pisania, recytacji czy przekładu – pisze Sakai – zakładamy, że podtrzymywany przez nie *modus operandi* jest uniwersalny. Gdy zaczynamy projektować go na przeszłość, pozbawiamy się możliwości wyobrażenia sobie porządków innych niż te oparte na narodowym homolingwalizmie<sup>31</sup>.

Pojęcie przekładu kulturowego, do którego zmierzam, zawdzięczamy jednak nie Sakai, lecz Homiemu Bhabhie, u którego, w *Miejscach kultury*, nieustannie odnajdujemy odwołania do prac Andersona<sup>32</sup>. Bhabha traktuje naród jako formę afiliacji społecznej i tekstualnej, nie odbierając mu przy tym historii i znaczeń wyrażanych w różnych dyskursach politycznych, w różnych językach krytycznych. Obserwuje on, w jaki sposób jednolity obraz wspólnoty, łączący rozmaite skrawki i strzępy życia, ulega rozszczępieniu, w jaki sposób rodzi się napięcie między próbą uspołnienienia tych skrawków a potrzebą artykulacji kulturowej różnicy, która z rozmaitych perspektyw – rasy, płci, klasy – stawia opór jedności, wyraża heterogeniczność w obrębie populacji. Interesują go „kontrnarracje, które bezustannie tworzą i zacierają [...] totalizujące granice – zarówno rzeczywiste, jak i konceptualne – paralizują te wybiegi ideologiczne, które nadają «wspólnotom wyobrażonym» esencjalistyczne tożsamości”. Są one szczególnie ważne, gdy zewnętrzne granice narodu uległy już pewnej stabilizacji. Stawia się wówczas pytania o granice wewnętrzne, zewnętrzna inność staje się kwestią „inności narodu-jako-jedności”<sup>33</sup>. Analityczna praca Bhabhy stanowi nieustanną próbę ostrzeżenia i zabezpieczania się przed intelektualnym zawłaszczeniem kultury, przeciwstawia się absolutnemu uogólnieniu wiedzy lub doświadczenia, pozwala ujawnić, jak „hybrydowe obszary znaczenia rozwierają szczelinę w języku”<sup>34</sup>, wprowadzając do niego potężny ładunek inności (co w praktyce pokazują analizy poezji Dereka Walcotta czy powieści Salmana Rushdiego).

<sup>31</sup> Ibidem, s. 31. Tłum. – T.B.

<sup>32</sup> H. Bhabha, *Dyseminalizacja: Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu* oraz *Jak nowe przychodzi do tego świata: Przestrzeń ponowoczesna, czasy postkolonialne i problemy przekładu kulturowego*, w: idem, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 145–182, 231–260.

<sup>33</sup> H. Bhabha, op.cit., s. 156 i 158.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 173.

Homi Bhabha poszukuje głosów wymykających się ustabilizowanym wyobrażeniom kultury narodowej i jednobrzmiącemu dyskursowi, będących „śladami zmiennego obrzeża alienującego granice nowoczesnego narodu”<sup>35</sup>. Chodzi mu zwłaszcza o głosy emigrantów, które przez odmienność języka różnicują monolity patriotyzmu, stając się tym samym inną możliwością wypowiedzenia języka ojczystego, wytwarzając nowe formy życia i pisania, uświadamiające, że pamięć narodowa jest zawsze obszarem wielu historii i przesunięcia różnych narracji.

Autor *Miejsc kultury* zwraca uwagę na graniczność doświadczenia emigracyjnego, jego przejściowy, translacyjny charakter, zadaje pytania o naturę transformacji dokonującej się w akcie przeniesienia, o to, czy dawna tożsamość emigranta jest kwestią przeszłości, czy może pulsuje pod proteuszowymi formami powierzchownej zmiany. Zarówno prace Sakai, jak i Bhabhy zwracają uwagę na charakterystyczne znamiona pejzażu kulturowego doby technicyzacji i globalizacji, kierują w stronę pytań o to, w jaki sposób literatura reaguje na zmiany opisywane przez socjologów, antropologów, demografów, na kondycję wspólnot narodowych, o której była mowa na wstępie.

Kondycja tego typu wspólnot stanowi także punkt wyjścia prac Rebeki Walkowitz, proponującej interesującą lekturę tego, co określiła mianem **literatury porównania**, a więc tekstów literackich konstruowanych na takiej zasadzie, by stawiały opór próbom przypisania ich do konkretnych narodowych czy językowych tradycji. Właściwe im zabiegi kompozycyjne i typograficzne, sposób ich publikacji – *Zapiski ze złego roku* Johna M. Coetzego pojawia się niemal jednocześnie w kilku obszarach językowych, a proces jego powstawania i tłumaczenia staje się przedmiotem uwagi w toku narracji – wymagają wyobrażenia sobie nowych geografii produkcji literackiej, nowych wspólnot, w które się wpisują, nowych pomysłów na odczytanie, uwzględniających historię poszczególnych wydań i przekładów. Walkowitz przypisuje tego rodzaju eksperymenty ponadnarodowej beletrystyce Kazuo Ishiguro, Winfrieda G. Sebald, Tima Parksa, Caryl Phillips, Jamaici Kincaid, Davida Peace’a, Kiran Desai, wytwarzanej przez nowe międzynarodowe rynki i skupiska emigrantów. Mają one pomagać w wyobrażeniu sobie alternatywnych paradygmatów identyfikacji i przynależności, konkurencyjnych tudzież komplementarnych wobec narodowych modeli wspólnotowości. Walkowitz umieszcza je ponadto w kontekście szerszego zwrotu w stronę przekładu, jaki obserwować można w różnych obszarach

<sup>35</sup> Ibidem, s. 175.

humanistyki, podejmuje między innymi te wątki, które nie tylko uzupełniają, ale też uatrakcyjnijają historycznoliteracki dyskurs zaproponowany przez Casanovę.

Omawiane przez badaczkę fenomeny literackie – odznaczające się tym, że nie tyle ukazują się w przekładzie, ile świadomie są dla niego tworzone (*written for translation*), czy też w szczególny sposób poddają mu się w momencie powstania (*born-translated*) – zachęcają przy tym, by pytać o wagę translacji w procesie wspólnototwórczym z trzech perspektyw: historycznego wykorzystania przekładu w procesie komunikowania się kultur; miejsca przekładu w ramach wspólnot narodowych; wreszcie metod ujawniania jego złożonej natury oraz obecności w ramach konkretnych aktów mowy, o czym rozmawiały ze sobą Spivak i Butler.

Piszący o związkach przekładu i globalizacji Michael Cronin (odwołując się do prac Marthy Nussbaum i Gerarda Delanty) przypomina, że pielęgnowanie tego, co ludzkie, w złożonym, pogmatwanym świecie wiąże się z koniecznością rozumienia, jak pewne potrzeby i cele postrzegane są w różnych okolicznościach. Nasza narracyjna wyobraźnia – Spivak określa ją mianem *teleo-poiesis*, a Butler sytuuje w kontekście dystansu wpisanego w akt przekładu – pozwalająca wyobrazić sobie,

jak to jest być kimś ze sfery innego języka, innej kultury, wspólnoty lub innego kraju – pozostaje czczym wytworem wyobraźni, jeśli nie mamy jak czytać książek, oglądać przedstawień, filmów tworzonych przez innych.

Dalej Cronin dodaje:

[...] jeśli obywatelstwa nie postrzega się już jako czegoś określanego wyłącznie przez narodowość lub państwo narodowe, wówczas jakiegokolwiek poczucie globalnego obywatelstwa musi wiązać się z translacją jako jego kluczowym elementem. Tyle że translacji nie powinno się traktować w kategoriach czysto instrumentalnych. Nie jest ona ważna po prostu dlatego, że pozwala nam ze sobą rozmawiać, że pozwala każdemu z nas czytać, co inni napisali, lecz dlatego, że daje nam wgląd w to, dlaczego czasem tak trudno nam ze sobą rozmawiać i dlaczego akurat nie lubimy lub nie rozumiemy tego, co napisali inni<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> M. Cronin, *Translation and Globalization*, London – New York 2003, s. 6. Tłum. – T.B.

TOMASZ BILCZEWSKI

*Imagi-natio*. Translation and imagined community

The article proposes a short review of studies presenting the development and intellectual background of the notion of national community from the perspective of major civilizational transformations of the last fifty years (including books by Ulf Hannerz, Robert Reich, and Kenichi Ohmae). In this perspective, the discussion focuses on historical and theoretical aspects of functioning of translation in community making process. The discussion also explores relations between translation and imagination, especially in the context of the notions of imagined communities by Benedict Anderson, and cultural translation by Homi Bhabha. Both notions stress the dimensions of translational and translational activity, which can be discussed in the categories of critical activity and a sort of political activity.

**Keywords:** imagination, translation, nation, community.

**Tomasz Bilczewski** – adiunkt, dyrektor Centrum Studiów Humanistycznych na Wydziale Polonistyki UJ. Autor książki *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translologii* (2010); redaktor antologii *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki* (2010). W latach 2002–2005 sekretarz Rektora UJ, w latach 2005–2007 wykładowca w Indiana University. Stypendysta, między innymi MNiSW, FNP, Tokyo Foundation, Fundacji Karoliny Lanckorońskiej, Tygodnika „Polityka”. Laureat Nagrody Premiera RP za rozprawę doktorską (2009) oraz Nagrody Rektora UJ (2011). W roku 2012 otrzymał stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla wybitnych młodych naukowców. Kierownik grantu *Literatura narodowa wobec nowoczesnej komparatystyki: reprezentacje, interpretacje, translacje* prowadzonego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (2013–2018). Zainteresowania naukowe: komparatystyka literacka, teoria literatury, translologia, nauczanie języka polskiego jako obcego.  
e-mail: t.bilczewski@uj.edu.pl