

■ MARCIN MICHALSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
marcinmichalski@yahoo.es

ODZYSKAĆ SIEBIE Z INNEGO – ARABOWIE I ISLAM WE WSPÓŁCZESNYCH ARABSKICH PRZEKŁADACH LITERATURY EUROPEJSKIEJ

Abstract

Recovering the Self from the Other: Arabs and Islam in Contemporary Arabic Translations of European Literature

When a work of European literature is translated into Arabic, the language of a predominantly Islamic culture, terms referring to Arabs as a people or Muslims as a religious community, the name of Muhammad as the Prophet of Islam, etc., cease to be foreign and exotic, to become local and familiar. The present analysis of contemporary Arabic translations of Dante's *Divine Comedy*, Cervantes' *Don Quixote* and Scott's *Ivanhoe* shows that these elements are not always simply returned to their native culture if the original text represents them in a negative, Eurocentric way, which can even be considered blasphemous by Muslims, but are subject to more or less significant ideologically motivated transformations. Instead of straightforward restitution to the native culture, what takes place is a kind of annexation of texts which consists in replacing the negatively portrayed 'Other' by a positively, or at least neutrally, represented 'We'. Such manipulations may be explicit, i.e. signalled in footnotes, or tacit. In some cases, anti-Islamic passages become even sympathetic towards Islam when translated into Arabic. In this way the authors of Arabic translations liberate the texts from the dominating Western perspective and adapt them to their own vision of the world. What appears as manipulation and censorship from the 'Western' point of view may be perceived in an entirely different manner inside the Arabo-Islamic culture, for instance as a correction of obvious factual errors.

Key words: translation, manipulation, domestication, Arabic, Arabs, Islam

Słowa kluczowe: przekład, manipulacja, udomowienie, język arabski, Arabowie, islam

Odkąd Europa – rozumiana tu, w oczywistym uproszczeniu, jako świat chrześcijański bądź Zachód – zetknęła się z islamem, a przez to bliżej także z Arabami, w jej literaturach pojawiały się różne obrazy Arabów i muzułmanów. Niektóre były dalekie od rzeczywistości, co czasem wynikało z niedostatecznej wiedzy albo niedbałości o fakty. Działo się tak między innymi wtedy, gdy Arabów utożsamiano z muzułmanami, często klasyfikując ich wspólnie z Turkami i nazywając ten konglomerat Saracenami. Często jednak przyczyną tworzenia odbiegających od prawdy obrazów Arabów i wyznawców islamu było negatywne nastawienie autorów, którzy dążyli do przedstawienia wrogich ludów i wyznań jako ludzi gorszych: heretyków, pogan, barbarzyńców, ludzi pozbawionych zasad moralnych.

Wiele takich zniekształconych obrazów znaleźć można w dziełach literatury europejskiej, których sława przekroczyła granice Starego Kontynentu. Jako takie są one obiektem zainteresowania świata arabskiego – będącego, jak wiadomo, w większości światem muzułmańskim¹ – który szczególnie w XX i XXI wieku intensywnie tłumaczy piśmiennictwo, między innymi beletrystyczne, innych narodów na swój język. Kładzie przy tym nacisk na teksty, które dotyczą jego samego – jego historii, religii, kultury itd. Richard Jacquemond (1992: 146), którego analiza dotyczy wprawdzie kontekstu egipskiego, lecz można ją rozciągnąć na inne nacje arabskie, zauważa, że w wielu wypadkach tego rodzaju wybór dzieł do tłumaczenia nie tyle wynika z potrzeby zdobycia dostępu do zachodniej produkcji myślowej, ile pozwala przyjrzeć się sobie w zwierciadle innego i w ten sposób się pokrzepić. Szukając wiedzy o tym, jak widzą ich inni – w tym przypadku Europejczycy – Arabowie i muzułmanie nierzadko napotykać obraz przedstawiający ich w nieprzychylnym świetle. Obraz taki ma jednak możliwość dotrzeć do odbiorcy arabskiego i muzułmańskiego tylko, jeśli dzieło jest czytane w oryginale albo jeśli jest on zachowany w tłumaczeniu.

W wielu wypadkach obraz rysowany przez przekład nie odpowiada oryginalnemu, bywa bowiem tak, że któryś z podmiotów przyczyniających się do powstania przekładu – tłumacz, wydawca, mecenas – powodowany własnymi przekonaniem i własną wrażliwością albo uwzględniając przekonania i wrażliwość pewnych grup, a czasem całej społeczności, wprowadza

¹ Z tego powodu, a także dlatego, że autorzy omawianych w niniejszym artykule dzieł utożsamiali Arabów z muzułmanami, w kilku miejscach posłużę się kategorią „Arabowie i muzułmanie”, obejmującą dwie heterogeniczne grupy. Nazewnictwo to nie powinno oczywiście przesłonić faktu, że w dzisiejszym świecie Arabowie to w większości muzułmanie, a muzułmanie to w większości nie-Arabowie.

do niego punkt widzenia kultury języka docelowego. Dotyczy to przede wszystkim kwestii związanych z religią, głównie wartości nienaruszalnych, takich jak ortodoksyjne wyobrażenia o Bogu czy proroku Muhammadzie/Mahomecie, aczkolwiek manipulacje przekładowe mogą dotyczyć także spraw mniejszej wagi. Tego rodzaju bliżej lub dalej idące modyfikacje negatywnego obrazu Arabów i muzułmanów w przekładzie na język arabski zostaną w niniejszym artykule zaprezentowane na przykładzie tłumaczeń trzech dzieł literatury europejskiej: *Boskiej komedii* Dantego, *Don Kichota* Cervantesa oraz *Ivanhoe* Waltera Scotta.

1. *La Divina Commedia* Dantego Alighieri

Poniższa analiza uwzględni dwa dostępne autorowi tego artykułu arabskie przekłady *Boskiej komedii* Dantego Alighieri (*DA*)²: *Al-kumidija al-ilahijja*³ autorstwa Hasana Usmana (Egipt) z 1959 roku (*HU*) oraz noszące ten sam tytuł tłumaczenie Kazima Dżihada (Irak) z 2002 roku (*KDż*). Oba przekłady poprzedzone są obszernymi wstępami, w których Dante jest chwalony jako myśliciel i pisarz, mimo że dzieło to możemy nazwać jawnie antymuzułmańskim. Autor bowiem, zgodnie z duchem swojej epoki, uznawał Mahometa za schizmatyka, który spowodował rozdarcie w łonie chrześcijaństwa (Samarrai 1999: 137). W pieśni 28 (w. 22-64) prorok Mahomet, a także jego kuzyn i zięć, a jednocześnie czwarty kalif Ali, który przyczynił się do powstania rozłamu w łonie islamu, jako „siewcy zgorzsenia i schizmy” (*seminator di scandalo e di scisma*, w. 34) są skazani na turpistycznie opisane męki polegające na rozdzieraniu ich ciał. Obie postaci wymienione są z imienia:

vedi come storpiato è Maometto!
Dinanzi a me sen va piangendo Ali (*DA* 283–284)

Oto ci widne Mahometa szczęty;
Przedemną, spojrzysz, płacząc idzie Ali (*EP* 127)

² Lista analizowanych utworów i rozwinięcia inicjałów ich autorów lub tłumaczy znajdują się na końcu artykułu.

³ Wyrażenia arabskie, zapisywane tu w polskiej transkrypcji uproszczonej dla tego języka, należy odczytywać zgodnie z zasadami pisowni polskiej z następującymi wyjątkami: w odczytywie się jako *l*; *gh* jak francuskie *r* (paryskie); *i* nie zmiękcza poprzedzającej spółgłoski.

W obu przekładach arabskich ten obraźliwy dla islamu obraz został usunięty. Tłumaczenie Usmana nie uwzględniła 42 istotnych tu wersów, natomiast Dżihad pominął lub zmodyfikował wszystkie elementy wskazujące na to, że chodzi o Mahometa i muzułmanów:

wa-kala li: „ana (...), unzur kajfa utlaf! [wykropkowanie oryginalne]
unzur kajfa butirat ada 'i!
wa-ibn ammi jamdi bakijan amami (KDż 368)

I rzekł mi: „Jam jest (...) – patrz, jak jestem niszczoney!
Patrz, jak okaleczono moje ciało!
Przedemną kroczy, płacząc, mój kuzyn⁴

Imię Mahometa wykropkowano, natomiast imię Alego zastąpiono wyrażeniem *ibn ammi* ‘mój kuzyn’. Zamiast Mahometa, który pojawia się ponownie w wersie 62 oryginału, w przekładzie figuruje abstrakcyjny *al-mu'azzab* ‘udręczony’ (KDż 370). Ponieważ te zmiany nie są w żaden sposób sygnalizowane w tekście arabskiego przekładu, przeciętny czytelnik nie będzie wiedział, o kogo tu chodzi. W stosunku do innych postaci kultury arabskiej i muzułmańskiej, Saladyna, Awerroesa i Awicenny, umieszczonych w Przedpieklu (pieśń IV) wraz z wybitnymi postaciami świata niechrześcijańskiego, w przekładach nie poczyniono podobnych zmian (HU 117 i 118; KDż 169 i 170). Jeśli dodamy, że Usman zauważa w nocie 77 (HU 124), iż umieszczenie Saladyna razem ze starożytnymi mędrkami świadczy o szacunku, jakim darzył go Dante, czytelnik tej wersji arabskiej może odnieść wrażenie, że autor *Boskiej Komедii* był przychylnie nastawiony do islamu.

2. *Don Quijote* Miguela Cervantesa

Powieść Cervantesa *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (MC) jest ze światem arabskim i muzułmańskim związana w sposób szczególnie. Jej autor brał udział w bitwie pod Lepanto (1571) przeciw muzułmańskim Turkom osmańskim i spędził pięć lat w niewoli w Algierze. Mimo to, jak zauważa Emilio González Ferrín (2007: 556), na jej kartach daje się wyczuć współczucie dla muzułmanów (morysków), tęsknota za „Hiszpanią wypędzoną”. Warto też zaznaczyć, że według narratora powieści większa

⁴ Wszystkie tłumaczenia z języka arabskiego – M.M.

jej część pierwotnie napisał po arabsku (MC 146–147) arabski historyk Cide Hamete Benengeli⁵, a hiszpańska wersja jest tłumaczeniem (przekład *Don Quijote* na arabski byłby zatem retranslacją na język „oryginału”). Mimo to w dziele tym znaleźć można treści antymuzułmańskie i antyarabskie. Omówię tu dwa związane z tym zagadnienia, które w przekładzie arabskim z 1998 roku (AB), autorstwa Abd ar-Rahmana Badawiego (1917–2002), wybitnego humanisty egipskiego, zostały poddane modyfikacji: kwestię wizerunku Mahometa oraz zmiany wiary.

Imię proroka islamu, w hiszpańskiej formie *Mahoma*, użyte jest w utworze cztery razy, z tego trzy razy w sposób, który fałszuje wizerunek islamu. Pierwsze takie jego użycie sugeruje, że muzułmanie czczą posągi swojego proroka:

robó aquel idolo de Mahoma que era todo de oro (MC 88)
wykradł bałwana Mahometa, który był szczerozłoty cały (AZCz 29)

li-jasrik timsal Muhammad [...] wa-kana haza at-timsal min chalis az-zahab
(AB I, 35)
żeby ukraść posąg Muhammada, a posąg ten był ze szczerzego złota

Tłumacz przełożył ten fragment wiernie, ale dodając komentarz w przypisie. Objasnia w nim, że w czasach Cervantesa, naznaczonych konfliktami chrześcijan z muzułmanami, takie wyobrażenia były w Hiszpanii na porządku dziennym i że przejawy mentalności odzwierciedlającej fanatyzm chrześcijański (*at-ta'assub al-masíhi*), niestroniący od fabrykowania kłamstw o islamie, można znaleźć w różnych fragmentach tekstu. Po raz drugi Mahomet występuje w MC jako fałszywy cudotwórca:

historia [...] no más verdadera que los milagros de Mahoma (MC 112)
tyle w niej [historii –MM] prawdy, co w cudach Mahometa (AZCz 53)

hikaja [...] lajsat asdak min bad al-mudżizat (AB I, 60)
historia nie bardziej prawdziwa niż niektóre cuda

⁵ O ile można odszyfrować *Cide Hamete* jako (prawdopodobnie) *as-Sajjid Hamid*, pozostała część tego nazwiska do dziś pozostaje zagadką. Badawi dokonuje jej rearabizacji jako Ibn al-Ajjili ‘Syn Jeleniego’ (AB I, 95), od arabskiego *ajjil* ‘jeleń’, idąc za propozycją José Antonio Condego, którą w swoim wydaniu *Don Quijote* podaje Clemencin (MCS 201). Według niej *Benengeli* jest aluzją do nazwiska Cervantesa, wywodzącego się od hiszpańskiego *ciervo* ‘jeleń’. Inną hipotezę (którą Badawi również przytacza w komentarzu) wysunął Eguilaz y Yanguaz (1899: 132) – według niego nazwisko to wiąże się z hiszpańskim słowem *berenjena* ‘bakłażan’. Istnieją też inne propozycje rozwiązania tego problemu.

Tym razem tłumacz usunął imię Mahometa i objaśnił w przypisie: „poprawiliśmy tekst, usuwając nieprzyzwoite (!) słowo” (*addalna fi an-nass bi-hazf kalima nabija*). Podobnie postąpił w trzecim przypadku, gdzie Mahomet jest nazwany fałszywym prorokiem:

si no deja primero la ley de su falso profeta Mahoma (MC 217)

póki ten nie odrzeknie się wiary swego fałszywego proroka Mahometa (*AZCz 154*)

illa iza tachalla an szari'at nabih (*AB I, 161*)

tylko jeśli porzuci prawa swojego proroka

Ten zabieg tłumacz również sygnalizuje w przypisie, dodając, że oryginał zawiera wyrażenia wypływające ze „zbrodniczego fanatyzmu”, które czytelnicy powinni zignorować.

Drugą kwestią w znacznej mierze zmanipulowaną w przekładzie arabskim jest zmiana wiary, zwłaszcza przejście z chrześcijaństwa na islam. W oryginale hiszpańskim akt przejścia na islam określany jest czasownikiem *renegar* ‘wyprzeć się wiary’, a osoba dokonująca go nazywana jest renegatem – *renegado*. W *MC* renegatami są osoby, które w niewoli tureckiej z różnych względów – często tylko pozornie – przyjęły islam. Słowo to ma, zwłaszcza z punktu widzenia współczesnych Cervantesowi, wydźwięk jednoznacznie pejoratywny. W przekładzie Badawiego jest ono jednak albo zneutralizowane, albo tłumaczone w sposób melioratywny. Neutralizację ilustrują następujące tłumaczenia:

renegó (MC 461)

stał się poturczęncem (*AZCz 424*) [dosł. ‘wyparł się wiary’]

tahawwala an dinihi wa-itanaka al-islam (AB II, 69)

odszedł od swojej wiary i przyjął islam

alguna cristiana renegada (MC 465)

jaka poturczona chrześcijanka (*AZCz 428*) [dosł. ‘chrześcijanka renegatka’]

nasranijja aslamat (AB II, 71)

chrześcijanka, która przyjęła islam

Z tłumaczeniem melioratywnym mamy do czynienia wtedy, gdy akt będący w tekście oryginalnym wyparciem się wiary przedstawiany jest w tekście przekładu jako przejście na wiarę prawdziwą. Dzieje się to wówczas,

gdy tłumacz oddaje wyrazy *renegar* i *renegado* za pomocą czasownika *ihtada* i jego imiesłowu czynnego *muhtadi*. Czasownik ten ma znaczenie ‘być właściwie prowadzonym’, ‘wstąpić na dobrą drogę’, ‘nawrócić się na prawdziwą wiarę’⁶. W jednym z autorytatywnych słowników jako jedno ze znaczeń *muhtadi* podaje się wprost: ‘konwertyta na islam’ (*converso al islam*, Corriente, Ferrando 2005: 1231). Niekiedy tłumacz dookreśla te słowa wyrażeniem *ila al-islam* ‘na islam’, i tak na przykład *cristiana renegada* (MC 465) ‘chrześcijanka poturczona’ (AZCz 427) [dosł. ‘chrześcijanka renegatka’] tłumaczy jako *nasranijja ihtadat ila al-islam* ‘chrześcijanka, która wstąpiła na dobrą drogę islamu’ (AB II, 71)⁷. Czytelnik arabskiej wersji otrzymuje więc nie obraz renegata, odstępcy, lecz aprobujący obraz człowieka, który się wreszcie nawrócił – obraz ten może dziwić, jeżeli wziąć pod uwagę, że w tekście utworu jest on odmalowywany przez chrześcijanina. Przekład ten nie jest jednak pod tym względem konsekwentny. W czterech miejscach dokonano zaskakującego wyboru: *muhtadi* występuje w oksymoronicznym połączeniu z wyrazem *murtadd*, który znaczy właśnie ‘renegat, odstępcza, apostata’ (MC 482/AB II, 85, trzykrotnie, i MC 488/AB II, 89).

Powszechnie używanym w tekście MC określeniem Arabów jest, obok rzadko stosowanych terminów *arábigo* czy *alárabe*, słowo *moro*. Oznacza ono Arabów – w praktyce również Berberów⁸ – zamieszkujących zwłaszcza tereny leżące w sferze zainteresowania Hiszpanów i zasięgu akcji powieści Cervantesa, a więc Półwysep Iberyjski i kraje Afryki Północno-Zachodniej⁹. Tłumacz zazwyczaj przekłada *moro* jako *Maghribi* ‘Maghrebczyk, mieszkaniec Maghrebu (tj. zachodniej części świata arabskiego)’, rzadziej jako *muslim*

⁶ ‘to be rightly guided, be led on the right way’, ‘to find one’s way back (...) to the true faith’ (Wehr 1974:1023).

⁷ Tłumacz dokonał manipulacji również wtedy, gdy mowa jest o zmianie religii w odwrotnym kierunku. Przejście jednej z bohaterek z islamu na chrześcijaństwo opisane jest w oryginale jako źródło jej szczęścia, wyjście z ciemności ku światłu, ze śmierci do życia, z cierpienia w chwałę (MC 483) – w przekładzie arabskim wszystkie te aprobatywne symbole przyjęcia chrześcijaństwa są pominięte (AB II, 85).

⁸ W wyraźnym przeciwstawieniu do Turków, którzy określane są słowem *turco*, por. *no se dejan ver de ningún moro ni turco* (MC 473) ‘nie pokazują się żadnemu Maurovi czy Turkowi’ (AZCz 436) i *el miedo que los moros a los turcos tienen* (MC 476-77) ‘naturalny jest lęk Maurów przed Turkami’ (AZCz 440).

⁹ Z tego względu hiszpańskiemu *moro* nie odpowiada znaczeniowo polskie *Maur*, używane m.in. w AZCz. Choć pochodzi z tego samego źródła, ma ono węższy zasięg znaczeniowy: „w średniowieczu: muzułmański mieszkaniec Półwyspu Iberyjskiego” (USJP 2004; pomijam tu dwa inne znaczenia pozbawione bezpośredniego związku z analizowanym problemem).

‘muzułmanin’ lub *Marrakuszi* ‘Marokańczyk’. Możemy tu zaryzykować następujące uogólnienie: ilekroć w *MC* Arabowie przedstawiani są w złym świetle, tłumacz dąży do zdystansowania się od tego obrazu w przekładzie w ten czy inny sposób. I tak w jednym wypadku łagodzi krytykę wymierzoną w ogół Arabów:

sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos (MC 148)

to chyba tylko, że autor był Arabem, a właściwością tej nacji jest skłonność do łgarstwa (*AZCz 84*)

anna mu'allifaha min al-Arab, wa-al-kizb sza'i džiddan bajnahum (AB I, 96)

że ich autor jest Arabem, a kłamstwo jest wśród Arabów bardzo rozpowszechnione

O ile bowiem z wersji oryginalnej wynika, że kłamią wszyscy Arabowie, o tyle wersja arabska mówi, że kłamstwo jest wśród nich bardzo rozpowszechnione, a więc kłamie znaczna ich część.

W tym samym kontekście oskarżeń kierowanych pod adresem Cide Hamete Benengelego tłumacz uznał za stosowne dodać przypis, w którym usprawiedliwia się z zachowania w tekście inwektywy *al-kalb* ‘pies’, oddającej hiszpańskie *galgo* ‘chart’:

y si algo bueno en ella faltare, para mí tengo que fue por culpa del galgo de su autor; antes que por falta del sujeto (MC 148)

i jeśli czego dobrego jej [historii – MM] nie dostaje, uważam, że stało się to z winy jej pieskiego autora raczej niż z winy przedmiotu (*AZCz 85*).

wa-iza kan jankusuhu szaj hasan, fa-itikadi ana anna al-ghalta fi zalika lajsat ghaltat al-maudu, bal ghaltat haza al-mu'allif al-kalb (AB I, 96)

i jeśli jej czegoś dobrego brakuje, uważam, że to nie z winy przedmiotu, lecz z winy tego psa autora

W przypisie tym tłumacz objaśnia, że Cervantes nawiązuje w ten sposób do zwyczajnych w owych czasach obelg, którymi obrzucali się wzajemnie hiszpańscy chrześcijanie i muzułmanie.

W innym miejscu, nie tłumacząc się ze swojej decyzji, Badawi przełożył z kolei *moro* jako *Maghribi* ‘Maghrebczyk’, zamiast na przykład *Arabi* ‘Arab’ czy *muslim* ‘muzułmanin’:

no te fies de ningún moro, porque son todos marfuces (MC 467)
nie ufaj żadnemu Maurowi, wszyscy są zdraдлиwi (AZCz 430)

la tasik bi-ajj Maghribi, fa-sa-jachda 'unaka dzami 'an (AB II, 73)
nie ufaj żadnemu Maghrebczykowi, bo wszyscy cię oszukają

W ten sposób zasięg zarzutu o przyrodzoną zdraдлиwość zawężił do mieszkańców tylko jednej – zachodniej – części świata arabskiego (wskutek czego poza oskarżeniem znaleźli się m.in. Egipcjanie, rodacy tłumacza).

Podsumowując rozważania na temat decyzji translatorskich Badawiego, można stwierdzić, że tłumacz ten w komentarzach sygnalizuje, iż tekst jest miejscami antymuzułmański i antyarabski, co jego zdaniem nie powinno jednak przekreślać wartości całego dzieła, odzwierciedla ono bowiem ówczesne relacje między światem chrześcijaństwa a światem islamu, Europą a Arabami. W przypadku treści dotyczących religii tłumacz czuł się jednak uprawniony do dalej idących ingerencji, z których nie wszystkie sygnalizował.

3. *Ivanhoe* Waltera Scotta

Fabula powieści historycznej *Ivanhoe (WS)* Waltera Scotta z 1820 roku osadzona jest w dwunastowiecznej Anglii. Arabowie i muzułmanie pojawiają się w niej w dwóch kontekstach: jako wrogowie, z którymi chrześcijanie walczą w Palestynie, oraz jako jeńcy sprowadzeni do Anglii przez templariusza. Ogólna wymowa dzieła jest antyarabska i antyislamska. Arabski przekład (*MZ*) autorstwa Murada az-Zumara nie ma wstępu ani przypisów, w którym tłumacz informowałby czytelnika o zmianach w stosunku do oryginału, a jest ich niemało.

Arabowie są nazywani przez Waltera Scotta zazwyczaj Saracenami (*Saracens*). Termin ten, przynajmniej ze współczesnego punktu widzenia, oznacza kombinację tożsamości, na którą składa się głównie tożsamość religijna (Saraceni to muzułmanie), ale też językowa – mowa jest o „języku saraceńskim”, *the Saracen language (WS 72)*. W przekładzie arabskim odpowiednikiem terminu *Saracen* jest na ogół wyraz *Arabi* ‘Arab’, w liczbie mnogiej – *Arab* ‘Arabowie’. Czasami jednak, zwłaszcza gdy w oryginale mowa jest o dominacji krzyżowców nad Arabami-muzułmanami, w miejsce Saracenów pojawia się ogólniejsze *ada* ‘wrogowie’ lub odniesienie do nacji bądź wyznania zostaje pominięte całkowicie. Oto kilka przykładów:

has slain three hundred Saracens (WS 198)
zabił trzystu Saracenów (TT 205)

katala salasami'a min al-ada (MZ 268)
zabił trzystu wrogów

fierce destroyer of the Saracens (WS 340)
srogiego wroga Saracenów (TT 351)

szirrir mudammir (MZ 493)
srogi pogromca

sweet savour as the death of a Saracen (WS 341)
równie słodką ofiarą jak śmierć Saracena (TT 351)

mazakan hulwan wa-sawaban amiman (MZ 493)
słodki smak i wielka zasługa

whose trade is to slay Saracens (WS 258)
którego rzemiosłem jest zabijanie Saracenów (TT 271)

jahtarif al-kital fi Filastin (MZ 364)
jego rzemiosłem jest walka w Palestynie

Przekład arabski pomija także obraźliwą peryfrazę odnoszącą się do Saracenów:

The blood of these accursed dogs (WS 353)
Krew tych przeklętych psów (TT 362)

inna dima 'ahum (MZ 512)
ich krew.

W *WS* pojawia się w trzech miejscach odniesienie do koloru skóry Arabów (jeńców templariusza), którzy są charakteryzowani jako *black* ‘czarni’ lub *swarthy* ‘śniadzi, smagli’. W arabskim przekładzie we wszystkich tych miejscach odniesienie to usunięto (*WS 36/MZ 21*, *WS 207/MZ 281* i *WS 209/MZ 284*). Smagłość bądź czarność zachowano jednak wówczas, gdy charakteryzuje ona Żyda (*WS 90/MZ 101*), Turków (*WS 235/MZ 324*) i templariusza (*WS 63/MZ 62*) – choć w innym miejscu wzmiankę o śniadości templariusza także pominięto (*WS 38/MZ 23*). Zabieg ten jest interesujący z tego względu, że w kulturze arabskiej tradycyjnie wyraźnie odgranicza się Arabów od czarnoskórych, którzy ze względu na kolor skóry i fakt, że często przypadała im

rola niewolników¹⁰, byli traktowani jako gorsi. Archetypowy przykład znajdujemy w początkowej scenie *Księgi tysiąca i jednej nocy*, w której wyraźnie zaznacza się fakt, że niewolnik, z którym żona zdradza króla Szachzamana, jest czarny – czego efektem ma być spotęgowanie rozpacz króla (*KTiJN* 16). Zagadnienie to dobrze pokazuje relatywizm w postrzeganiu obcych społeczności ze względu na kolor skóry, a zabieg tłumacza polegający na eliminacji odnośnych treści świadczy o wrażliwości Arabów na tym punkcie.

Wyrażenia odnoszące się jednoznacznie do religii muzułmańskiej – *Moslems* (*WS* 59), *Mahomedans* (*WS* 65), *Mussulman* (*WS* 72) i *Moslemah* (*WS* 363) – występują w powieści jednorazowo i wszystkie zostały przełożone jako *muslimun* ‘muzułmanie’ (*MZ* 57, 64, 74 i 528, odpowiednio). Oprócz tych terminów, które brzmią względnie neutralnie¹¹, Scott używał w stosunku do wyznawców islamu także wyrażen nacechowanych negatywnie: *infidels* ‘niewierni’, *heathen* ‘poganie’ i *Paynim* ‘poganie’. W *MZ* ten ładunek pejoratywny został zachowany w niektórych miejscach, w których muzułmanie określani są jako *kuffar* ‘niewierni, bezbożnicy’ (w liczbie pojedynczej *kafir*), np. (*WS* 55/*MZ* 50), (*WS* 58/*MZ* 54), (*WS* 361/*MZ* 524) – a więc terminem odpowiadającym wyrażeniom oryginalnym, także pod względem negatywnych konotacji. W wielu przypadkach ładunek ten jest jednak znacznie złagodzony, ponieważ często zamiast pejoratywizmów pojawiają się wyrażenia neutralne z punktu widzenia religii, na przykład:

predominating over heathen Turks and infidel Saracens (*WS* 39)
rządził nad pogańskimi Turkami i niewiernymi Saracenami (*TT* 21)

musajtiran ala al-ada (*MZ* 26)
panując nad wrogami

against two armed heathens (*WS* 77)
przeciw dwóm uzbrojonym poganom (*TT* 63)

¹⁰ Interesujące w tym kontekście są różnice znaczeniowe wyrazu *abd* w standardowym (ogólnym) języku arabskim i jego dialektach. O ile w pierwszej odmianie znaczy on ‘sługa, niewolnik’ (por. imię *Abd Allah* ‘Sługa Boży’), o tyle w dialektach takich jak syryjski, egipski czy marokański ma on, oprócz powyższego, także znaczenie ‘Murzyn’ (z negatywnymi konotacjami) (el'-Massarani, Segal' 1978: 329 dla dialektu syryjskiego, Hinds, Badawi 1986: 559 dla egipskiego i Harrell 1966: 254 dla marokańskiego). Pokazuje to, jak w tych dialektach nastąpiło pojęciowe skojarzenie stanu niewolniczego i koloru skóry.

¹¹ „Względnie”, ponieważ zarówno angielski termin *Mahomedans*, jak i polski *mahometanie* są przez wielu muzułmanów odrzucane jako zawierające sugestię, jakoby osoba Mahometa była głównym bądź jedynym obiektem kultu w islamie.

didda szirrirajn jahmilan silahan (MZ 82)
przeciw dwóm uzbrojonym łotrom

heathen Saracens (WS 60)
saraceńskich pogan (TT 46)

al-arabijjan (MZ 58)
dwaj Beduini

a Paynim (WS 173)
niewierny (TT 175)

wahid min al-ada (MZ 228)
jeden z wrogów

O ile w kwestii wizerunku muzułmanów arabski przekład *WS* nie jest konsekwentny, raz zachowując ich negatywną reprezentację, a raz modyfikując ją na korzyść, o tyle dwa elementy związane z religią muzułmańską zostały w *MZ* poprawione konsekwentnie: imię *Mahound* i zwyczaj obrzezania.

Mahound to angielska zniekształcona postać imienia *Mahomet*, zlatynizowanej wersji imienia proroka islamu, która po arabsku brzmi *Muhammad*. W średniowiecznej Europie uważano, że Mahund jest bożkiem muzułmanów. Koncepcja, wedle której Muhammad – pod jakimkolwiek imieniem – miałby być bogiem lub bożkiem, godzi w naczelny dogmat islamu o jedności Boga i prorocत्वie Muhammada jako człowieka. Imię *Mahound* niesie negatywne konotacje islamu jako prymitywnej religii bałwochwalczej, i z tego powodu, jak można przypuszczać, nie zostało zachowane w przekładzie. W jednym miejscu element ten został pominięty:

the houris of old Mahound's paradise (WS 41)
hurys z rajy Mahometa (TT 23) [dosł. 'z rajy starego Mahunda']

hawari al-dżanna (MZ 29)
rajskie hurysy

W dwóch innych miejscach tłumacz posłużył się substytucją. W jednym przypadku polegała ona na zastąpieniu wyrażenia naruszającego wartości islamu – sugerującego, że Mahund-Muhammad był czarnoksiężnikiem – przez wyrażenie nieodnoszące się do proroka tej religii:

Mahound's spell (WS 173)

wróźby Mahound proroka (TT 175) [dosł. 'czary Mahunda']

sihr sahiratihi (MZ 228)

czary jego [tj. sułtana] czarownicy

Drugi przypadek substytucji mający na celu uczynić treść utworu zgodną z wartościami kultury docelowej, polegał na zastąpieniu imienia *Mahound* formą *Muhammad*. Tej zmianie, aby miała sens, musiały towarzyszyć dwie inne ingerencje: „czciciele” stali się „zwolennikami”, a imię innego rzekomego bóstwa muzułmańskiego, Termaganta, zostało w przekładzie pominięte:

the worshippers of Mahound and Termagaunt (WS 59)

wyznawcy Mahometa i Termagaunta (TT 45) [dosł. 'czciciele Mahunda i Termaganta']

atba Muhammad (MZ 57)

zwolennicy Muhammada

Drugim elementem, który w przekładzie stał się obiektem manipulacji ze względów religijnych, jest obrzezanie. Niektórzy bohaterowie *WS* odnoszą się do tego zwyczaju, kiedy chcą wyrazić się o kimś z pogardą. W ustach chrześcijan obelgą jest „obrzezany”, natomiast w ustach żyda (a wyjątkowo także w ustach chrześcijańskiego mnicha, który najwyraźniej używa tego słowa przenośnie, w znaczeniu 'nieczysty, niereligijny') obelgą jest „nieobrzezany”. Najprawdopodobniej dlatego że zwyczaj obrzezania jest praktykowany przez muzułmanów i ma w islamie doniosłe znaczenie, przekład arabski wykazuje w tym względzie odstępstwa od oryginału polegające na zastąpieniu określeń przydawkami innego rodzaju, choć z zachowaniem pierwotnego elementu wartościującego, lub na ich usunięciu. Tak więc 'obrzezany niewolnik' *circumcised slave* staje się w wersji arabskiej 'nędznym niewolnikiem' *al-abd az-zalil* (WS 146/MZ 187), 'obrzezany Hebrajczyk' *circumcised Hebrew* staje się 'podłym Żydem' *Jahudi dani* (WS 378/MZ 505), 'nieobrzezane łapy' *uncircumcised hands* tłumaczone są jako '(ich) brudne łapy' *ajdihim ad-danisa* (WS 259/MZ 265), a 'nieobrzezany Filistyn' *uncircumcised Philistine* zamienia się w 'Filistyna' *al-Filastini* (WS 107/MZ 127)¹².

¹² Warto w tym miejscu wspomnieć o podobnej ingerencji Chalila Mutrana, tłumacza Szekspirowskiego *Otella* na język arabski. Opuścił on w nim (*ChM* 853) wyrażenie

Podobnie jak w przypadku *AB*, w arabskim przekładzie *WS* zmanipulowano kwestię zmiany wiary, a dokładniej rzecz ujmując – powrotu do islamu. W oryginale jest on opisany czasownikiem *relapse* ‘popaść ponownie (w jakiś zły stan), wrócić (do jakiejś złej praktyki)’, sugerującym, jakoby islam był religią błędną:

he condemned to the stake Hamet Alfagi, a convert who relapsed to the Moslem faith (WS 357).

skazał na stos Hameta Alfagi, nawróconego mahometanina, który powrócił potem do wiary przodków (*TT* 366) [dosł. ‘konwertyte, który wrócił do (złej praktyki) wiary muzułmańskiej’]

W *MZ* mamy w tym miejscu sformułowanie nieocenające:

bi-ihrak Hamid al-Fadżdži li-itinakihi ad-din al-islami

spalenie Hamida al-Fadżdżiego za to, że przyjął wiarę muzułmańską (*MZ* 518).

Tłumacząc *Ivanhoe* na język arabski, Murad az-Zumar poczynił daleko idące ingerencje zmierzające do usunięcia z tekstu praktycznie wszystkich elementów przedstawiających islam w negatywnym świetle i znacznej części tego rodzaju treści wymierzonych przeciwko Arabom (Saracenom), eliminując nawet wzmianki o ich ciemniejszym kolorze skóry. W odróżnieniu od autorów dwóch tłumaczeń omówionych wyżej ingerencji tych nigdy nie sygnalizował. Czytelnicy wersji arabskiej, do których rąk trafił utwór oczyszczony w ten sposób z treści brzmiących antyarabsko i antymuzułmańsko, jeśli nie zajrzą do oryginału, nie będą zatem świadomi, że w procesie przekładu pozbawiono ich istotnych informacji dotyczących obrazu ówczesnego świata – wypowiedzi które padły ofiarą ingerencji tłumacza powieści, brzmia przecież zrozumiale w ustach jej bohaterów i współtworzą ich charakterystykę.

circumcisèd dog ‘obrzezany pies’ (Akt 5, scena 2, *WSh* 364) odnoszące się do Turka, *ipso facto* muzułmanina. Taką samą decyzję podjął autor innego przekładu tej sztuki, Dżabra Ibrahim Dżabra (Dahbur 2006). Należy zaznaczyć, że zarówno Mutran, jak i Dżabra byli chrześcijanami.

Podsumowanie

Podjęmowane w przekładach arabskich analizowanych tu utworów interwencje dotyczące treści jawnie antyislamskich, nieprzychylnych muzułmanom czy choćby niezgodnych z duchem islamu¹³, w rzadszych wypadkach godzących w dobre imię Arabów, mogą polegać na (i) usunięciu tych treści, (ii) zastąpieniu ich treściami neutralnymi lub nawet dowartościowującymi kulturę języka docelowego lub (iii) zasygnalizowaniu ich na metapozioście przekładu, w przypisie. Usuwanie ich lub zastępowanie treściami wygodniejszymi dla czytelnika arabskiego i muzułmańskiego, zgodnymi z panującymi w jego kulturze poetyką i ideologią (zjawisko znane w świecie arabskim znacznie wcześniej, por. Jacquemond 1992: 141–142), czy to z własnej decyzji autorów przekładu, czy też pod naciskiem wywieranym przez patronat, tj. siły (osoby, instytucje) narzucające literaturze danej kultury, jak ma wyglądać (Lefevere 1992: 11–25, szczególnie 14–15), to zabiegi o konsekwencjach negatywnych, jeśli nadrzędnym kryterium uczynimy kryterium wierności. W ich rezultacie odbiorca przekładu otrzymuje fałszywe wyobrażenie o tłumaczonym dziele i jego autorze – na przykład nastawiony wrogo wobec islamu Dante staje się twórcą przychylnym tej religii¹⁴. Następuje tu poważne zubożenie poznawcze: czytelnik nie ma szansy się dowiedzieć, jak wygląda prawdziwy stosunek do jego kultury przedstawiony w danym dziele literackim. Taka niewierność w stosunku do oryginału pozwala jednak zachować wierność wobec własnego systemu wartości kształtujących tożsamość narodową, etniczną bądź religijną. Ten ostatni wymiar odgrywa największą rolę: można odnieść wrażenie, że obawa autora przekładu (lub wydawcy) przed posądzeniem o bluźnierstwo w stosunku do otaczanej wybitną czcią osoby, jaką jest prorok Mahomet, jest tak wielka, że bez znaczenia jest, iż obraźliwa treść pochodzi z ust

¹³ O puryfikacjach motywowanych religijnie, aczkolwiek w kontekście chrześcijańskim, wspomina Schreiber (1993: 278).

¹⁴ Jeśli pod uwagę weźmiemy także dzieła powstałe poza Europą, z opracowania Einboda (2013: 45–72) dowiemy się, że podobne manipulacje miały miejsce m.in. w arabskim przekładzie *Life of Mahomet* (1850) Washingtona Irvinga. Autor tego tłumaczenia, zatytułowanego *Hajaj Muhammad* (Życie Muhammada), Ali Husni al-Charbutli, ingerował w tekst tak dalece, że zmienił wymowę całego dzieła, które z ambiwalentnego w wielu miejscach wobec proroka islamu stało się mu konsekwentnie życzliwe. Za zwrócenie uwagi na ten arabski przekład dziękuję Jacqueline Jondot z Uniwersytetu w Tuluzie.

bohatera utworu literackiego, a jego autor wcale nie musi się z nią zgadzać lub jej aprobować, albo że trafia do odbiorcy muzułmańskiego jako element tekstu w przekładzie, niejako w cudzysłowie. Bez względu na to wszystko, treści godzące w Mahometa lub w islam są w przekładach analizowanych utworów albo usuwane, albo łagodzone.

Tego rodzaju zabiegi tłumaczeniowe świadczą o tym, że podejmująca je kultura języka docelowego czuje się na tyle silna, niezależna i pewna siebie, że sama kształtuje obraz dotyczących swoich własnych wartości w tekstach przyswajanych w procesie przekładu. Manipulacyjne ingerencje w tekst tłumaczonych dzieł można by w takim ujęciu wyjaśniać w ten sposób, że Arabowie i muzułmanie, świadomi tego, iż w przeszłości byli dla Europejczyków Innym – schizmatykiem, poganinem, barbarzyńcą – w przekładzie na swój język chcą mówić własnym głosem, przedstawić się w nim zgodnie z własnymi wartościami, uwalniając się z niewygodnego kostiumu skrojonego im przez Europę. Przekład staje się w ten sposób areną wyrównywania rachunków za historyczne zaszłości, poczynając od oskarżeń o herezję, poprzez krucjaty, na kolonializmie kończąc. W tej walce o odzyskanie własnej wizji świata i własnej reprezentacji siebie, zgodnej z własnym skryptem kulturowym¹⁵, kryterium wierności schodzi na dalszy plan. Zasadne jest jednak pytanie o skuteczność strategii polegającej na wypieraniu faktu, że otrzymało się ciosy.

Patrząc na problem z innej strony, można też twierdzić, że „poprawianie” tekstu polegające na jego aksjologicznym udomowieniu umożliwiło niektórym dziełom literatury światowej wejście do obiegu w świecie arabskim i muzułmańskim, co bez tych ingerencji mogłoby być utrudnione przez konserwatywny patronat. Modyfikacje tekstu w przekładzie można więc postrzegać jako nieuniknione ustępstwa – wierność w szczegółach poświęca się po to, by móc przyswoić dzieło w ogóle. Możliwa jest jeszcze inna interpretacja takich ingerencji – jako poprawianie błędów rzeczowych popełnionych niezamierzenie przez autora. Zmiana pewnych treści byłaby wówczas postrzegana przez tłumaczy nie jako „naginanie” rzeczywistości, lecz raczej jako podejmowane w dobrej wierze prostowanie błędów twórców,

¹⁵ Pojęcie użyte przez Lefevere’a (1992: 87–98) w opisie manipulacji podyktowanych nieprzystawalnością skryptów kulturowych w przekładach Homera na języki francuski i angielski. W tym kontekście por. także Amin-Zaki (1995: 223–234) na temat sposobów tłumaczenia przysięg i obscenów w dramatach Szekspira na arabski oraz Michalski (2007: 174–179 i 180–182) o dostosowaniu treści Szekspirowskiego *Hamleta* do muzułmańskiego skryptu kulturowego.

którzy, wyrósłszy w określonym środowisku, nie mogli mieć dostatecznej wiedzy o pewnych fragmentach rzeczywistości: Dante po prostu grubo się pomylił, umieszczając Muhammada w piekle, Cervantes nie mógł znać się tak dobrze na kulturze arabskiej jak Arabowie, Scottowi brakowało wiedzy na temat islamu i tylko z tego powodu bohaterowie jego powieści wypowiadają się o nim krzywdząco. Poprawienie, a przynajmniej zasygnalizowanie ich błędów byłoby w takim ujęciu obowiązkiem tłumacza.

Dzieła literackie

Wersje oryginalne

- DA: Alighieri Dante. 1991. *La divina commedia; Inferno*, oprac. P. Gallardo, Torino: Petrini.
- MC: de Cervantes Miguel. 1982. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha I*, J. Jay Allen (red.), Madrid: Ediciones Cátedra.
- MCS: de Cervantes Saavedra Miguel. 1833. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, cz. I, t. III, oprac. D. Clemencín, Madrid: D.E. Aguado.
- WS: Scott Sir Walter. 1945. *Ivanhoe*, London: J.M.Dent & Sons Ltd.; New York: E.P. Dutton & Co. Inc.
- WSh: Shakespeare William. 1994. *Othello*, w: William Shakespeare, *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*, S. Wells, C. Taylor (red.), Oxford: Oxford University Press, s. 819–853.

Przekłady arabskie

- MZ: Skut Sir Waltir. 1966. *Ajvanhu*, przeł. M. az-Zumar, Al-Kahira: Dar Nahdat Misr.
- AB: Sirbantis. 1998. *Dun Kichutih*, t. I–II, przeł. A. Badawi, Dimasz–Bajrut–Nicosia: Dar al-Mada.
- HU: Alidżiri Danti. 1988. *Al-kumidija al-ilahijja: al-Dżahim*, przeł. H. Usman, Al-Kahira: Dar al-Ma’arif.
- KDż: Alidżiri Danti. 2002. *Al-kumidija al-ilahijja*, przeł. K. Dżihad, Bajrut: Al-Mu’assasa al-Arabijja li-ad-Dirasat wa-an-Naszr.
- ChM: Sziksibir Wiljam. 1991. *Utajl*, przeł. Ch. Mutran, [Bejrut]: Dar Nazir Abbud.

Przekłady polskie

- EP: Alighieri Dante. 1977. *Boska Komedia (Wybór)*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i komentarze K. Morawski. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- AZCz: de Cervantes Saavedra M. 1972. *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, cz. I, przeł. A.L. Czerny, Z. Czerny, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- KTiJN: *Księga tysiąca i jednej nocy. Wybór*. 1987. Wybór i wstęp W. Kubiak, przeł. A. Czapkiewicz, A. Kmietowicz, W. Kubiak, K. Skarżyńska-Bocheńska, wiersze przeł. J. Ficowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- TT: Scott W. *Ivanhoe*. 1972. Przeł. T. Tatarkiewicz; wiersze i motta przeł. W. Lewik, Warszawa: Nasza Księgarnia.

Bibliografia

- Amin-Zaki A. 1995. *Religious and Cultural Considerations in Translating Shakespeare into Arabic*, w: A. Dingwaney, C. Maier (red.), *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, s. 223–243.
- Corriente F., Ferrando I. 2005. *Diccionario avanzado árabe/Kamus arabi muwassa*, tom I (árabe-español), Barcelona: Herder.
- Dahbur A. 2006. *Dżabra Ibrahim Dżabra*, <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article5938> (dostęp: 30.03.2016).
- Eguílaz y Yanguas L. 1899. *Notas etimológicas á El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, w: *Homenaje á Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado; Estudios de erudición española con un prólogo de D. Juan Valera*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, s. 121–142.
- Einboden J. 2013. *Nineteenth-Century U.S. Literature in Middle Eastern Languages*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- González Ferrín E. 2007. *Historia general de Al Ándalus*, [Córdoba]: Almuzara.
- Harrell R.S. (red.). 1966. *A Dictionary of Moroccan-Arabic: Moroccan-English*, Washington: Georgetown University Press.
- Hinds M., Badawi E. 1986. *A Dictionary of Egyptian Arabic: Arabic-English*, Beirut: Librairie du Liban.
- Jacquemond R. 1992. *Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation*, w: L. Venuti (red.), *Rethinking Translation*, London–New York: Routledge, s. 139–158.
- Lefevere A. 1992. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London–New York: Routledge.
- el'-Massarani M., Segal' W.S. 1978. *Arabsko-russkij słowar' sirijskogo dialekta: Okolo 12000 słow*. Moskwa: Russkij jazyk.
- Michalski M. 2007. *Hamlet. Emir Danii – o jednym z przekładów dramatu Szekspira na język arabski*, w: M.M. Dziekan, I. Kończak (red.), *Arabowie – islam – świat*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, s. 169–185.
- Samarrai A. 1999. *Arabs and Latins in the Middle Ages: Enemies, Partners, and Scholars*, w: D.R. Blanks, M. Frassetto (red.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, New York: Saint Martin's Press, s. 137–145.

- Schreiber M. 1993. *Übersetzung und Bearbeitung: zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*, Tübingen: Narr.
- USJP. 2004. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, S. Dubisz (red.), wersja 1.0, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wehr H. 1974. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cowan (red.), Beirut: Librairie du Liban, London: MacDonald & Evans Ltd.