

ANNA LEŚNIEWSKA



<https://orcid.org/0000-0001-9696-6253>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

anna.lesniewska@us.edu.pl

CZUŁE MEMBRANY. PRZEKODOWANIA TERMINOLOGICZNE JAKO PROBLEM TRANSLATORSKI

Abstract

Sensitive Membranes: Terminological Recoding as a Translation Problem

The purpose of this article is to present the use of Juri Lotman’s semiotic tools to reflect on the process of translating scientific texts. The article focuses on a text of a special type – an ethnographic material by Eugeniusz Frankowski (1884–1962), a Polish ethnologist of the interwar period. The outbreak of World War I found him in Spain – during his time, he wrote several texts in Spanish, Portuguese and Basque, including the work *La lucha entre el hombre y los espíritus malos por la posesión de la tierra y su usufructo* (translated by the author into Polish as “Zmagania człowieka ze złymi duchami o posiadanie ziemi i jej użytkowanie”). Research fluctuations (both terminological and methodological) are evident in the very “texture” of the text, so translating *La lucha...* into Polish required sensitivity to the mechanisms occurring at the confluence of biographical and textual levels. Using semiotic tools, the author reveals a series of research, textual, and methodological uncertainties for the researcher, resulting from the need to use different scientific languages (Polish, Spanish, French, German, etc.) to describe the newly explored terrain. This is because the awareness of the existence of these uncertainties sensitizes the very work of the translator, who is both an archaeologist, fleshing out successive levels of meaning, and a creator, co-thinking with Lotman’s notion of text as a “generator of meanings”.

Keywords: Eugeniusz Frankowski, semiotics, ethnography, magical thought

Słowa kluczowe: Eugeniusz Frankowski, semiotyka, etnografia, myślenie magiczne

Wstęp

Granica to mechanizm przekładu tekstów cudzej semiotyki na język „naszej”, miejsce transformacji „zewnątrznego” na „wewnętrzne”. Jest to filtrująca membrana, która transformuje cudze teksty na tyle, żeby wpisywały się do wewnętrznej semiotyki semiosfery, pozostając jednakże obcymi (Łotman 2008: 214).

Pracę nad przekładem można opisać jako umiejętność ostrożnego przekraczania granic. Cały ten proces, podążając za słowami Jurija Łotmana, można rozumieć jako działanie transformujące, tj. nadające treściom inną, „własną” formę językową, jak również deformujące – nieubłagane zniekształcające (zakładany) pierwotny sens. Przetłumaczony tekst, figurując w semiosferze, wplątuje się w inne sieci zależności, przy jednoczesnym zachowaniu statusu „obcego”. Praca nad tłumaczeniem tekstu naukowego nabiera w odniesieniu do wyżej zarysowanego procesu szczególnego charakteru. Oscylowanie między granicami dotyczy tu bowiem również, jeśli nie przede wszystkim, problemu uzgodnienia rezerwuaru znaczeniowego pojęć i terminów, ukształtowanych i zakorzenionych w danej kulturze języka naukowego, oraz możliwości wyznaczenia nowej, wspólnej płaszczyzny porozumienia ze słowami będącymi ich (zwykle nietożsamym) ekwiwalentem w drugim języku nauki.

W niniejszym tekście zaprezentuję, w jaki sposób korzystanie z wybranych narzędzi semiotycznych zaproponowanych przez przedstawiciela szkoły tartusko-moskiewskiej może stać się dla tłumacza czułą aparaturą naukową (wbrew narracji sytuującej semiotykę jako narzędzie dekontekstualizujące, wpisujące tekst w sztywne ramy – zob. Żyłko 2022: 111–122), teoretyczną podporą, pozwalającą na wyjście poza problem możliwości „ocalenia” pierwotnego sensu (Barańczak 1990) w stronę uznania procesu przekładu jako koniecznej deformacji. Jej celem jest bowiem dokładne wyłuskanie wybranych znaczeń z heterogenicznej semiosfery obcego języka nauki. Tę strategię opatrzę przykładami z autorskiego tłumaczenia hispanojęzycznego tekstu etnograficznego Eugeniusza Frankowskiego (1884–1962), polskiego etnologa okresu międzywojnia – *La lucha entre el hombre y los espíritus malos por la posesión de la tierra y su usufructo* (przetłumaczonego przeze mnie jako *Zmagania człowieka ze złymi duchami o posiadanie ziemi*

*i jej użytkowanie*¹). Spojrzenie na ten tekst z perspektywy semiotycznej ujawnia jego wewnętrzną niejednorodność, tak na poziomie językowym, wiążącym się z korzystaniem przez autora z terminów o różnej proveniencji, jak na poziomie merytorycznym, tj. powoływaniem się przez niego na szereg niekompatybilnych ujęć teoretycznych. Jak wykażę, praca nad jego przekładem umożliwia uwzględnienie wysiłku tłumacza jako twórcy – „generatora sensów”² (Łotman 2017: 55). Zgodnie z teorią Łotmana samo usiłowanie zrozumienia (deszyfracja) tekstu jest bowiem twórcze. Efekt tego działania staje się zatem nie odtwarzaniem jak największej ilości zakładanych w oryginale sensów, ale nade wszystko nieuchronnym stwarzaniem nowego tekstu. Stąd też pracę nad przekładem rozumiem jako świadome przechwycenie aktu nieuchronnej deformacji tekstu, uznanie jej za konieczność, oraz jako pracę nad ujednoczeniem sensów (która, jak rozwinę poniżej, jest w pewnej mierze nieunikniona). Nie bez znaczenia pozostaje i trzecia funkcja, związana z przywracaniem pamięci kultury. Tekst przestaje bowiem być „biernym nosicielem sensu, lecz występuje w charakterze dynamicznego, wewnętrznie kontradycyjnego zjawiska” (Łotman 2017: 57). Tekst zawsze zachowuje pamięć o zjawiskach kulturowych, „ciąży ku symbolizacji”, a jego treść nigdy nie pozostaje w próżni względem kontekstu. W przypadku omawianego przeze mnie materiału etnograficznego kwestia ta dotyczy szczególnie wyczulenia na kontekstualne znaczenie terminów naukowych w języku hiszpańskim i polskim.

Koncepcja semiosfery jako narzędzie translatorskie

Koncepcję semiosfery Łotmana należy przypisać do etapu „późnego” twórczości badacza, w którym zastępuje ona wcześniejszą koncepcję prymarnych i wtórnych systemów modelujących (słusznie uznanych przez autora za

¹ Wszystkie fragmenty tekstu *La lucha...* podaję we własnym tłumaczeniu.

² Łotman wydziela trzy główne funkcje tekstu: komunikacyjną, znaczeniową oraz związaną z przywracaniem pamięci kultury. O ile funkcja komunikacyjna jest „łatwo uchwytna za pomocą najprostszych metod analizy” (2017: 54), o tyle twórczy aspekt wskazuje, iż odbiorca, stając przed wybranym tekstem (tj. każdym elementem niosącym znaczenie), jest zmuszony do procesu rekonstrukcji kodu pozwalającego na jego zrozumienie. W tym procesie kod nigdy ściśle nie przylega do zakładanych pierwotnych znaczeń.

nadmiernie uniformizujące³). Stanowi ona rodzaj uniwersalnej przestrzeni⁴, która umożliwia samo istnienie jakiegokolwiek semiotyczności – jednocześnie charakteryzuje ją wewnętrzna heterogeniczność, w której „hierarchia języków i tekstów jest stale naruszana; zderzają się one ze sobą [...]. Teksty są zanurzone w nieadekwatnych językach, zaś deszyfrujące je kody w ogóle mogą być nieobecne” (Łotman 1984, cyt. za: Żyłko 2022: 98).

W procesie tłumaczenia *La lucha...* bardzo istotna stała się kwestia serii przekodowań, które zachodziły w momencie próby przełożenia określonych pojęć czy całości znaczeniowych charakterystycznych tak dla hispanojęzycznego piarstwa Frankowskiego (wymienionych w następnej części artykułu), jak i także, szerzej, specyficznych dla tekstów etnograficznych pierwszej połowy XX wieku. Stąd też interpretacji semiotycznej nie mógł podlegać wyłącznie tekst pojmowany jako „konstanta, początek i koniec procesu badawczego” (Łotman 1999: 162), jako że niemożliwe jest wyabstrahowanie terminów od kontekstu ich powstania. W tak ujętej pracy translatorskiej uruchamia się szereg mechanizmów wytwarzających teksty (rozumiane jako elementy stwarzające znaczenie), do których zaliczyć można zarówno prace badawcze Frankowskiego, jak i sam życiorys autora: młodego polskiego uczonego, przedstawiciela określonej epoki w badaniach nad kulturą, charakterystycznych dla polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XX wieku⁵.

W tym miejscu należy wprowadzić również pojęcie „procesów wybuchowych”, omówionych przez Łotmana w ostatniej wydanej za jego życia (w 1992 roku) książce – *Kulturze i eksplozji*. Owe procesy stanowią „realizację jednej z wielu równie prawdopodobnych możliwości” (Łotman 2018: 51), a więc wyczułają tłumacza na sam proces tworzenia tekstu jako niekoniecznie spójny, w przypadku Frankowskiego związany z podróżą do Hiszpanii, która została wydłużona przez wybuch pierwszej wojny

³ Kultura ujęta jako zbiór prymarnych i wtórnych systemów modelujących była modelem statycznym, a jej działanie ograniczało się do przechowywania i przekazywania dalej zamkniętego zbioru danych (zob. Łotman 2008: 23–37).

⁴ Zob. fragment o przestrzeni semiotycznej: „nie jest sumą pojedynczych języków, lecz stanowi warunek ich istnienia i pracy, pod pewnym względem poprzedza je i stale współpracuje z nimi. [...] Poza semiosferą nie ma ani komunikacji, ani języka” (Łotman 2008: 197–198).

⁵ W tym rozgraniczeniu należy mieć jednak na uwadze wprowadzone wcześniej pojęcie granicy jako płynnej „filtrującej membrany” (Łotman 2008: 214), która umożliwia ujęcie myśli Frankowskiego w kontekście jego inspiracji francuskimi i hiszpańskimi tekstami o kulturze.

światowej, zmuszający go do pozostania na Półwyspie Iberyjskim, co znacząco wpłynęło na kształt jego kariery naukowej.

Ujęcie tego procesu jako wybuchowego umożliwia bardziej efektywne zbadanie nieprzewidywalności tekstów i teorii, finalnie składających się na tekst etnograficzny. Z tej perspektywy nie jest on już koniecznym skutkiem przeprowadzonych badań, a staje się wynikiem splotu ścieżek przecinających się w punkcie interpretacji. Uruchamia tym samym wyobraźnię czytelnika-tłumacza, mającego za zadanie nie tyle poskładanie elementów układanki w procesie płynnego ujednoczenia, ale raczej – dokładne prześledzenie tekstów i teorii, jakie towarzyszyły autorowi w trakcie przeprowadzania wywodu. W koniecznej zatem pracy „przygotowawczej” należy wydobyć z tekstu te elementy, które zdaniem tłumacza stanowią o jego niespójności⁶, dynamice, zmianie stosowanych przez autora narzędzi teoretycznych – tak by świadomie poszukiwać możliwych ekwiwalentów w rodzimym języku bądź też uznać ich nieprzekładalność.

W procesie aplikacji metody semiotycznej do pracy translatorskiej istotne jest zatem założenie o nieprzewidywalności tekstu, która jest skutkiem łączenia szeregu tekstów, teorii i jednostkowych wydarzeń. Uważam, że Łotmanowskie rozumienie nieprzewidywalności tekstu⁷ można potraktować znacznie szerzej, niż rozumiał je sam autor, wychodząc poza nieaktualne dziś ramy dzielące teksty na „jednozadaniowe”, informacyjne oraz na artystyczne, stwarzające *novum*. Uwzględnienie pojęcia nieprzewidywalności tekstu naukowego pozwala na wyjście poza wizję semiotyki jako wyabstrahowanego narzędzia teoretycznego, głuchego na niuanse, bo nakładającego gotowe schematy strukturyzujące opisywaną rzeczywistość tekstową. Na przekór temu spojrzeniu traktuję je jako aparaturę czułą na drobne zmiany

⁶ Łotman w tekście poświęconym pojęciu granicy opisuje sytuację, w której reżyser wycina poszczególne kadry w procesie montażu. Bywa, że te analizowane później, okazują się bardziej „dojrzałe”, mniej oczywiste i znormalizowane w stosunku do tych fragmentów, które tworzą spójną całość w gotowym dziele (zob. 2008: 211).

W przypadku pisarstwa Frankowskiego analizowane przeze mnie teksty były, naturalnie, ukończone i zaprezentowane przez autora czy to w formie wykładu, czy też publikacji. Sądzę jednak, że teoria Łotmana dynamizuje wyobraźnię czytelnika-tłumacza, który przestaje spoglądać na tekst jako na gotowe, skończone dzieło, a w zamian skupia się na niespójnościach i mikroeksplozjach, świadczących o wewnętrznej niejednorodności tekstu jako efektu procesów myślowych autora.

⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż rosyjski teoretyk szczególną rolę przypisywał zawsze sztuce lub też tekstowi artystycznemu, który „powiększa przestrzeń nieprzewidywalności – przestrzeń informacji – i jednocześnie kreuje umowny świat, eksperymentujący z tą przestrzenią” (Łotman 1999: 171).

w tekście, na niekonsekwencje i niezgodności teoretyczne – a te stanowią przecież główną troskę uważnego tłumacza. Jak bowiem stwierdza sam Łotman, moment wybuchu, błysk przypadkowości, jest nie tylko impulsem do kreowania tego, co nowe, ale i rekonfiguruje zasoby pamięci kultury (2018: 49–53). Rola dyskursu w kształtowaniu owych mikroeksplozji stanowi zatem zasadniczy punkt odniesienia dla tłumacza. Pozwala spojrzeć na przekładany tekst naukowy nie jako na zamkniętą, obiektywną całość, ale jako na efekt przeplatających się porządków, dyskursów i znaczeń, które z kolei wynikają z określonego kontekstu naukowego oraz indywidualnej ścieżki lekturowej badacza.

Rezonowanie membran: wątki biograficzne i rozterki metodologiczne jako konteksty

Jednym z kilku wątków, które pomagają lepiej naświetlić proces tłumaczenia wybranych terminów wykorzystywanych przez Frankowskiego, jest kontekst biograficzny. Polski etnolog przebywał na terenie Półwyspu Iberyjskiego (głównie na północy Hiszpanii) w trakcie pierwszej wojny światowej oraz dwa lata po jej zakończeniu (dokładnie w latach 1914–1920). Wyjechał jako świeży absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, młody, „nieopierzony antropolog fizyczny z ciągotami do etnografii” (Tomicki 2022: 169–170). Pierwsze lata terenowych eksploracji, które podejmował jeszcze w Polsce w trakcie studiów, dokonywały się pod okiem lekarza medycyny i archeologa Juliana Talko-Hrynczewicza; polegały głównie na bardzo drobnych badaniach antropometrycznych lokalnej ludności Sądeckizny oraz na sporządzaniu dokumentacji fotograficznej poszczególnych osób (Tomicki 2022: 161).

W trakcie pobytu na Półwyspie Iberyjskim znacząco zmieniły się jednak zarówno jego główne zainteresowania badawcze, jak i wykorzystywane narzędzia teoretyczne, co wskazuje na wagę rozpoznania dynamicznie zmieniającego się aparatu pojęciowego badacza. Frankowski coraz mniejszą uwagę poświęcał bowiem antropometrii, skupiając się bardziej na aspektach antropogeograficznych poszczególnych wytworów materialnych. W tym czasie wydał kilka tekstów w językach: hiszpańskim, portugalskim i baskijskim (więcej o działalności Frankowskiego na Półwyspie zob. Tomicki 2000, 2003, 2004). Omawiany tu tekst *La lucha...* był drugim opublikowanym w trakcie tego etapu działalności – został wydany w 1916 roku w „Boletín

de la Real Sociedad Española de Historia Natural”. Zestawiony z pierwszym tekstem – *Cangas e Jugos portugueses de jungir os bois pelo cachaço* (1916), opisującym typologię jarzm i chomąt bydłowych, jak również z późniejszym *Los signos quemados y esquilados sobre los animales de tiro de la Península Ibérica* (1917), zawierającym porównawczą analizę rodzajów znaków wypalanych oraz wystrzyganych na zadach zwierząt pociągowych, ukazuje szerszy obraz ówczesnych zainteresowań Frankowskiego: badania nad kulturą rolniczą oraz pasterską. W ramach tych obszarów badaczka zaczęły interesować przede wszystkim te działania, w których upatrywał funkcji magicznych – zarówno tych obecnych współcześnie, jak i występujących „pierwotnie”. Badacz poszukiwał form, których „szczątki” (hiszp. „restos”) miałyby być dostrzegalne dla człowieka współczesnego w formie zwykłego ornamentu, ozdobnego naddatku czy wytworu artystycznego o świeckim charakterze, a które to szczątki stanowią punkt zaczepienia dla etnologa, poszukującego „prawdziwego” znaczenia badanych elementów kultury za pomocą odpowiednio wykorzystanych narzędzi teoretycznych.

W samym tekście *La lucha...* Frankowski zakłada istnienie uniwersalnej kulturowej potrzeby „stwarzania” bytów uzasadniających poszczególne zjawiska natury („duch ludzki już od zarania dziejów odczuwał potrzebę poszukiwania przyczyny lub sprawcy każdego zdarzenia”; 1916: 408). Wychodząc z takiego założenia, badacz śledzi pozostałości dawnych magicznych obrzędów, mających na celu zwalczenie, udobruchanie bądź przekonanie do współpracy złych duchów zamieszkujących ziemię, tak aby użytkowanie jej np. poprzez uprawę roli czy stawianie budynków nie sprowadziło na człowieka klątwy. W pracy zauważalne jest ściśle powiązanie podejścia archeologicznego, wynikające już z etapu polskiego, z optyką antropologiczną, powodowaną coraz większym zainteresowaniem magią jako elementem kultury duchowej (co szereg badaczy określa jako charakterystyczne dla dwudziestowiecznej antropologii „wytwarzanie” bądź „wymyślanie” magii jako elementu nowoczesnej nauki – por. Styers 2004; Jeyaraja Tambiah 2007; Kuper 2009; Josephson-Storm 2017). Frankowski nigdy jednak nie wykorzystuje w swoich tekstach terminu „magia” – stosuje raczej strategię opisową, unikając terminologicznego osadzenia analizowanych zjawisk. Ta decyzja jest o tyle zaskakująca, że mimo powściągliwości terminologicznej, w jego aparacie teoretycznym są obecne zarówno teorie ewolucjonistyczne (szczególnie teksty Edwarda Burnetta Tylora, Jamesa George’a Fräsera, Johna Lubbocka), psychoanalityczne (Zygmund Freud), jak i metodologie socjologicznej szkoły francuskiej (Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl),

które to nurty wypracowują bardzo konkretne rozumienia magii jako kategorii kulturowej (więcej o teorii myślenia magicznego Frankowskiego zob. Sokolewicz 1987).

Z powodu tej badawczej „niekonsekwencji” Frankowskiego, który z jednej strony inspirował się w tekstach konkretnymi teoriami (choć często nie stosował dokładnych przypisów, mimo iż wybrane fragmenty są cytatem z tekstu innego autora), z drugiej zaś – unikał jasnego definiowania stosowanych pojęć, praca nad tłumaczeniem *La lucha...* wymagała wyczulenia na miejsca, w których myśl autora zbiega się z poszczególnymi koncepcjami. Sytuacja ta okazała się szczególnie ważna w przypadku takich pojęć jak „duch”/„duchowy” („espíritu”/„espiritual”), „dusza” („alma”), „człowiek pierwotny” („hombre primitivo”), „ludy pierwotne” („pueblos primitivos”), „współczesny dziki” („salvaje contemporáneo”), „szczątki” („restos”) i „przeżytki” („supervivencias”). Te pojęcia zostały przeze mnie wyłonione jako najbardziej złożone ze względu na kontekst naukowy i historyczny – szczególnie istotne są wspomniane wyżej gorące dwudziestowieczne dyskusje nad statusem „magii” jako kategorii kulturowej, wykształcenie Frankowskiego, który stosował archeologiczną „metaforykę” w tekstach odnoszących się do kultury wiejskiej, jak również istotne dla tego czasu koncepcje dotyczące pierwotności, prymitywności i dzikości.

Złożoność tego problemu umożliwiła wykorzystanie koncepcji semiosfery jako narzędzia strukturyzującego proces tłumaczenia. W trakcie analizy *La lucha...* pod kątem występowania symbiozy różnych systemów językowych wyłoniły się niespójności występujące na poziomie tekstualnym – Frankowski stosował specyficzną leksykę, nieoczywistą gramatykę i interpunkcję, która wynikała z pisanego w obcym języku nauki, w którym stosowana metaforyka nie współgra z logiką języka hiszpańskiego⁸. Ponadto wymienione wyżej pojęcia wskazały na wagę etymologicznego osadzenia terminów i pojęć, na których opiera się model badania kultury wiejskiej u międzywojennego antropologa. Te problemy skłaniają do refleksji nad pracą translatorską w kontekście jej roli znaczeniowótworczej – a więc wspomnianego wyżej generowania sensów, w którym tłumaczony tekst, „będąc semiotycznie niejednorodny, zaczyna grę z deszyfrującymi go kodami i wywiera na nie deformujący wpływ” (Łotman 2017: 55).

Frankowski nigdy nie usystematyzował do końca swoich refleksji nad magią – już po powrocie do Polski wykorzystał jednak teorię Lévy-Bruhla,

⁸ Por. fragment poświęcony „reliquias” w następnej części artykułu.

by pierwszy raz bezpośrednio użyć terminu „myślenie magiczne”⁹, zaznaczając jednak, iż zachowuje go „z musu, nie chcąc tworzyć dziwolągów językowych” (Frankowski 1924: 55). Niepełna zgoda z koncepcjami magii skłania badacza do dookreślenia charakteru myślenia magicznego poprzez ciąg przykładów zebranych podczas badań terenowych i archiwalnych. Ta opisowa definicja pokazuje, iż proponowany przez niego projekt już na etapie hiszpańskim nie jest wolny od problemów terminologicznych. Owe „kłopoty z magią”, widoczne tak w sporach ewolucjonistów na temat kolejnych stadiów cywilizacyjnych, jak wśród innych szkół teoretycznych wykorzystywanych przez Frankowskiego, różnorako definiujących i kategoryzujących praktyki rytualne i wierzenia, informują o dynamicznych zmianach w zakresie pojmowania i opisywania racjonalności, rezonujących również w tekstach Frankowskiego i widocznych w procesie formułowania przez niego własnych spostrzeżeń badawczych.

„Hombre primitivo”, „reliquias”, „restos”... – próby translacji

Niespójności są widoczne w samej tkance tekstu – jest on z pozoru zbudowany na klasycznym ewolucjonistycznym rozumieniu kultury. Przy głębszej analizie semiosfery ukazują się jednak również inne poziomy znaczeniowe, które udowadniają, iż „jednolitość jest zawsze kwestią umowności tego lub innego kodu oraz ustalenia, co w tekście uważa się za mające znaczenie, a co się wyklucza ze sfery sensów” (Łotman 2018: 44). Kwestią wpływającą na odbiór tekstu jest również jego układ formalny – nie stanowi on ciągłego wywodu, lecz ma formę półzamkniętych myśli, czasem aforyzmów ujętych w jedno- bądź dwuzdaniowe akapity. Nierzadko wewnątrz jednej z całości (złożonej z np. czterech akapitów) występują widoczne powtórzenia struktur gramatycznych, używanego słownictwa lub na poziomie ogólnym – znaczenia całości zdań. Wynika to najpewniej z przeznaczenia tekstu (był przygotowany pod wystąpienie ustne) oraz z kompetencji językowych autora. Choć poziom języka hiszpańskiego jest w nim z pewnością wysoki, występują elementy świadczące o stosowaniu gramatyki języka polskiego.

⁹ Ma to miejsce w pracy *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, opublikowanej w „Ludzie” w 1924 roku. Na wstępie autor zaznacza: „mówiąc o myśleniu magicznym, o zabiegach magicznych itp., odczuwam niejednokrotnie nieodpowiedniość używanego tu pojęcia – magja” (Frankowski 1924: 52).

Frankowski korzysta z metafor i porównań o zabarwieniu archeologicznym już na samym wstępie, pisząc:

Los restos fósiles [wyróż. – A.L.] del hombre primitivo, esparcidos en el globo terrestre comparados unos con otros y con **los restos de hombres contemporáneos** [wyróż. – A.L.], descubren ante nuestros ojos el desarrollo gradual que sufrió durante el transcurso de millones de años, hasta que adquirió su forma presente (Frankowski 1916: 408).

Kopalne szczątki człowieka pierwotnego, rozsiane po całej kuli ziemskiej, zestawione z sobą nawzajem, a następnie z pozostałościami po ludach współczesnych, ukazują naszym oczom stopniowy rozwój, który trwał przez miliony lat, tak by w końcu uzyskać swoją obecną formę.

Choć intuicyjnym wyborem translatorskim terminu „hombre primitivo” byłoby polskie „człowiek prymitywny”, przymiotnik „pierwotny” jest bardziej zasadny właśnie ze względu na archeologiczne wykształcenie badacza¹⁰. Ów wybór jest również podyktowany użyciem tego właśnie terminu przez Frankowskiego w języku polskim we wspomnianym tekście *Zabiegi magiczne...* z 1924 roku. Badacz pisze tam o cechach myślenia magicznego, które, dziś zakryte, momentami jedynie przebijają się do ludzkiej świadomości w wyniku doznania silnych emocji. „Jednak w momentach silniejszego wzruszenia odsłania się ten w głębinach jaźni zalegający czysty żywioł psychiczny, i wówczas człowiek taki w swem rozumowaniu i postępowaniu przejawia cechy umysłu człowieka pierwotnego [podkr. – A.L.]” (Frankowski 1924: 52). Pozycja *Pre-Historic Times: As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages* Johna Lubbocka była przez Frankowskiego gęsto cytowana w omawianej pracy – polskie tłumaczenia tego tekstu również podpowiadają wybór przymiotnika „pierwotny”.

Poprzez owe „szczątki kopalne człowieka pierwotnego” etnolog odkrywa to, co duchowe („espiritual”), tj. „nigdy niewyjaśnione tajemnice życia i śmierci” („los enigmas nunca adivinados de la vida y de la muerte”; Frankowski 1916: 408) za pomocą kodu, którym jest „folklor” („folk-lore”). Owa

¹⁰ Interesujące rozróżnienie na genealogię pojęć „pierwotny” i „prymitywny” opisuje Andrzej Kisielewski w odniesieniu do dwudziestowiecznej moderny artystycznej w pracy *Prymitywizm w sztuce awangardy pierwszej połowy XX wieku. Mitologie i obrazy pierwotności* (2011). Autor słusznie zaznacza różnicę znaczeniową, odnosząc pierwotność do aspektu temporalnego (a więc odnosząc do idei źródła, początku, stanu poprzedniego), prymitywność zaś – do określenia cech stylistycznych dzieła (stąd przyjęte ogólnie określenie sztuki prymitywnej). Z tym spojrzeniem współgra analiza pierwotności i prymitywności w pracy Ewy Klekot – zob. *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność* (2021).

„wiedza ludu” („el saber popular”) jest w tej metaforyce terenem/gruntem, który, poddany odpowiednim badaniom, odsłoni zakopany, można rzec, rezerwuar szczytkowych tekstów, a w istocie reliktyw, czy nawet – relikwii. Frankowski stosuje bowiem następującą grę słowną:

Como la tierra conserva **los remotos restos del hombre** [wyróż. – A.L.] y de su cultura, el saber popular guarda **las reliquias de sus creencias** [wyróż. – A.L.].

Tak jak ziemia zachowuje dawne szczątki człowieka i jego kultury, tak i wiedza ludowa przechowuje relikty jego wierzeń.

Sformułowanie „reliquias de sus creencias” nie jest być może najszcześniejszym wyborem z punktu widzenia gramatyki tekstu, zawiera w sobie jednak tak komponent resztek wierzeń, jak relikwii, świętych pamiątek godnych uczczenia.

Przetłumaczenie „restos” jako „szczątków” jest podyktowane przede wszystkim archeologicznym zapleczem naukowym Frankowskiego. Odnosi się też do terminu „relic” w pismach Johna Lubbocka, bliższych autorowi niż Taylorowska koncepcja „survival” – przywoływana zresztą w innych, teoretycznych tekstach-wykładach Frankowskiego wprost jako „supervivencias” (por. Frankowski 1920, 1987). Jednocześnie sformułowanie „restos de hombres contemporáneos”, widoczne w pierwszym cytacie, przetłumaczyłam jako „pozostałości po ludach współczesnych”, co może być potraktowane jako niekonsekwencja¹¹ – „człowiek współczesny” nie jest tu możliwy ze względu na istniejącą w oryginale formę mnogą, zaś „ludzie współcześni” nie mają w języku polskim zabarwienia naukowego, zbliżając się do tonu języka potocznego. Jako że Frankowski w podanym fragmencie zestawia to, co istnieje w formie szczątkowej (szczątki kopalne), pozostawionej po człowieku pierwotnym, z tym, co jest obecne współcześnie, uważam, że w drugim użyciu „restos” korzysta z potocznego rozumienia słowa (stąd – pozostałości), bądź też decyduje się na nie w celu ułatwienia wywodu.

W następnych partiach tekstu pojawia się uniwersalizująca narracja o prapoczątkach wynajdywania metafizyki; w tych fragmentach styl jest meandrujący, nieskrępowany konkretnymi przykładami czy porównaniami danych zwyczajów. Za pierwszy stan kultury Frankowski uznaje animizm,

¹¹ „Restos” jako „pozostałości” zamiast proponowane nieco wyżej „szczątki”, zaś „hombre contemporáneo” poniżej rozwijam jako „człowiek współczesny”, słowo „ludy” proponując dla „pueblos”.

którego istnienie argumentuje wspomnianą potrzebą dociekania pierwotnych znaczeń. Choć nie używa terminu „animizm” wprost, pisze jednak:

En los fenómenos de la Naturaleza que le rodea, veía el hombre las manifestaciones de seres parecidos a él: **tienen ellos**, según él, **su alma** [wyróż. – A.L.], que rige cada uno de esos fenómenos y las relaciones suyas con otros objetos.

Wśród zjawisk otaczającej go Natury dostrzegął człowiek przejawy działania bytów podobnych do siebie: jego zdaniem miały one własną duszę, która kierowała każdym z tych zjawisk i ich relacjami z innymi przedmiotami.

Refleksje nad strachem i śmiercią jako motorami napędzającymi konieczność „wytworzenia” zaświatów (badacz korzysta bowiem z formy wskazującej na wytwarzanie, odkrywanie „tajemniczych bytów” intencjonalnie, w sposób aktywny) uzasadnia przekład „el alma” na termin „dusza”. Człowiek, pragnąc odpowiedzieć na potrzebę zrozumienia tego, co w świecie nienaturalne (czyli niecodzienne, nieprzewidywalne), wytwarza byty nie-ludzkie, by następnie „przydać im siły” poprzez obserwację i podziw nad kolejnymi zjawiskami natury (będącej tu rodzajem żywiołu-narzędzia, polem manifestacji działania owych bytów). Momenty, w których Frankowski korzysta ze słowa „espíritu” czy „espiritual”, odnoszą się z kolei do świata lub życia duchowego, tj. niematerialnego („mundo espiritual”, „vida espiritual”).

Wspomniany wątek „autentycznej ludowości” („wiedzy ludu”) i modernizującej ją nowoczesności pozbawionej magii jest spleciony z tematyką miasta i wsi. Jak bowiem wynika z podanych wyżej pojęć, Frankowski pośrednio klasyfikuje te kultury jako miejską – logiczną, racjonalną, prostą, oraz wiejską – zachowującą relikty magiczności, skomplikowaną, umożliwiającą odczuwanie głębokich, szczerych emocji.

Gdy bowiem badacz wspomina o „ludach” („pueblos”), wyznacza generalia obejmujące wszystkie grupy ludzkie na ziemi. Nieco podobnie wygląda to w przypadku „człowieka” („hombre”) – w całej narracji dotyczącej rozwoju magii, a później opisu poszczególnych zwyczajów związanych z krwawymi ofiarami czynionymi na przebłaganie duchów, pojawia się właśnie to określenie. Pisząc o „człowieku pierwotnym” („hombre primitivo”), odnosi się do przodków, których szczątki (w postaci szczątków kopalnych, dawnych narzędzi rolniczych, broni i innych artefaktów materialnych) są dziś dostępne naocznie „człowiekowi współczesnemu”, obecnie żyjącemu („hombre contemporáneo”). Ów człowiek współczesny to jednak przede wszystkim osoba badająca kulturę; hasło to występuje bowiem w zestawieniu z możliwością

badania dawnych światów poprzez folklor – największe „duchowe” odkrycie archeologiczne.

Następnie Frankowski wydziela „ludy pierwotne” („pueblos primitivos”) oraz „współczesnych dzikich” („salvajes contemporáneos”), tj. grupy, które (w przypadku kultur nieeuropejskich) Eric Wolf nazwał „ludami bez historii”¹² (Wolf 2009). W przypadku „salvajes contemporáneos” mowa o tych społeczeństwach nieeuropejskich, które w oglądzie ewolucjonistycznym mogły być postrzegane jako żywy, współczesny przykład prymitywnego etapu rozwoju kultury ludzkiej. Współczesny „chłop” („campesino”) jest w tekście polskiego etnologa ujęty raczej marginalnie, jako człowiek „zanurzony w niewidocznej magicznej sieci wierzeń” („envueltos en una invisible red mágica de supersticiones”), dla którego „cały świat wypełniony jest tym, co osobliwe, a Natura żyje jako byt” („para él toda la Naturaleza vive como un ser”) (Frankowski 1916: 425). Z całego tekstu wynika, iż jest on umieszczony w grupie razem z „hombre” podejmującym nieustannie działania magiczne, będące próbą przetrwania w złowrogim świecie opętowanym przez duchy, „panów ziemi” („dueños de la tierra”).

Kultura wiejska znajduje się tu po stronie ludzi żyjących co prawda poza „stanem natury”, ale jednocześnie zachowujących elementy myślenia wypartego już przez prężnie rozwijającą się kulturę miejską. Jej niedookreślenie powoduje jednak, że cała siatka terminów nie wchodzi z sobą w konflikt – szczególnie iż *La lucha...* nie jest klasycznym tekstem etnograficznym. Autor zestawia bowiem materiały z literatury klasycznej antropologii i z tekstów badaczy folkloru hiszpańskiego. Z rysu biograficznego i pozostawionych archiwaliów jasno wynika, że Frankowski prowadził badania terenowe; nie są jednak przedstawione wprost w omawianej pracy.

¹² Wolf we wspomnianej pracy dekonstruuje pojęcie historii, utkane zgodnie z imaginariem kolonialnym. Wedle tego spojrzenia ludy nieeuropejskie nie posiadały swojej historii – były bowiem tak splecione z Naturą, że ich życie społeczne obracało się rytmem kołowym, cyklicznym. Poddawały się zatem repetycji wymuszającej odtwarzanie – nie były zaś zwrócone ku zmianie, nowości, co łączyło się z koncepcją liniowo pojmowanego czasu. Ten sposób myślenia, pisze Wolf, argumentował europejskie poczucie wyższości i potrzebę przywiezienia cywilizacji w ahistoryczne, zastane w Naturze ludy.

Zakończenie – aparatura szczęśliwie deformująca

Praca nad deszyfracją wyżej wspomnianych pojęć jest działaniem, które już wcześniej określiłam jako generujące sens, tj. rekonstruuje hipotetyczny kod na podstawie obecnego tekstu (por. Łotman 2017: 51–58), który tłumacz obserwuje jedynie w szczątkach – m.in. ze względu na zmiany znaczeń pojęć naukowych. Semiosfera w naturalnym toku wypycha pamięć o znaczeniu danego tekstu (tj. elementu posiadającego znaczenie) na peryferia, tak by w końcu zastąpić je innym. Działanie nad rekonstrukcją musi być zatem działaniem twórczym, zniekształcającym – a dzieje się to również poprzez pracę ujednociającą. Teksty poliglotyczne, o różnej kondensacji struktur, są bowiem w procesie translacji umieszczane na jednej osi, co rodzi pytanie o możliwość uwzględnienia wewnętrznego pęknięcia tekstu w tłumaczeniu, tak by nie doprowadzić do jego homogenizacji.

Ta praca ma miejsce na przecięciu granicy-membrany – tekst fluktuuje, przeobraża się i wchodzi w nowe relacje z innymi formami pojęciowymi i tożsamościami języka. Stąd też Frankowski „nie potrafi” ujednoczyć opisanej przeze mnie wyżej siatki pojęciowej, tak by tworzyła ona spójny program. Wykorzystywanie przez niego terminologii ewolucjonistycznej zmusza go do opisywania ludów nieeuropejskich jako „ludy pierwotne” lub też „współczesnych dzikich”, przy jednoczesnej świadomości autora, iż współcześni „chłopi”, należący do kultury wiejskiej, nie mogą stać się częścią dwóch poprzednich grup. Ich „myślenie magiczne” nie umożliwia jednocześnie usytuowania ich na równi z człowiekiem myślącym „logicznie”.

Wynik stosowania przez Frankowskiego różnej metodologii badawczej i terminologii o odmiennej etymologii prowadzi do wewnętrznej niespójności, którą unaocznia wykorzystanie semiosfery jako aparatu teoretycznego. Świadomość istnienia owych wątpliwości u autora i znajomość kontekstu, w którym pracował, wyczulają na samą pracę tłumacza. Ten, po uwzględnieniu tekstu jako projektu będącego efektem „wybuchowych procesów” myślowych autora, a więc serią niekoniecznie zamkniętych myśli, pracuje nad przekładem z innym nastawieniem. Staje się pewnego rodzaju archeologiem, wyłuskującym kolejne poziomy znaczeń z niejednorodnej przestrzeni semiotycznej tekstu. Efekt jego działań nie opiera się zatem na konieczności „ocalenia” jedyne go sensu tekstu w jego oryginalnym kształcie, ale na wypracowaniu takiego języka, który – poprzez nieuniknioną deformację tekstu – będzie w stanie wyznaczyć nową płaszczyznę porozumienia.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Durkheim Émile 2010 [1912]. *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Frankowski Eugeniusz 1916. *La lucha entre el hombre y los espíritus malos por la posesión de la tierra y su usufructo*, „Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural” no. 16, Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales, s. 408–425, <https://bibdigital.rjb.csic.es/records/item/10579-redirect> [dostęp: 16.09.2024].
- Frankowski Eugeniusz 1917. *Exploraciones etnográficas por las Provincias Vascongadas*, w: „Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural” no. 17, Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales, s. 456–457, <https://bibdigital.rjb.csic.es/records/item/10580-redirect> [dostęp: 16.09.2024].
- Frankowski Eugeniusz 1920. *Los métodos de la etnología*, „Eusko-Ikaskuntza” („Sociedad de Estudios Vascos”), Donostia/San Sebastián, <https://dokumeta.gipuzkoa.net/handle/10690/105431> [dostęp: 16.09.2024].
- Frankowski Eugeniusz 1924. *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud” nr 3(23), s. 50–111, <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/15792/edition/13946/content> [dostęp: 16.09.2024].
- Frankowski Eugeniusz 1987 [1916]. *Znaki wypalane i wystrzygane na skórze zwierząt pociągowych na Półwyspie Iberyjskim*, przeł. M. Mróz, „Etnografia Polska” nr 2, s. 89–126.
- Fraser George James 1969 [1890]. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Freud Zygmunt 1993 [1920]. *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk i M. Poręba, Warszawa: KR.
- Lévy-Bruhl Lucien 1992 [1910]. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Lubbock John 1865. *Pre-Historic Times: As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, London: Williams and Norgate.
- Lubbock John 1873. *Początki cywilizacji: stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich współczesnych*, przeł. B. i Z., t. 1–3, Warszawa: nakładem Redakcji „Przeglądu Tygodniowego”, Drukarnia „Przeglądu Tygodniowego”.
- Talko-Hryniewicz Julian 1913. *Człowiek na ziemiach naszych*, Warszawa: Wydawnictwo J. Mortkowicza, Druk. W.L. Anczyca i Sp.
- Tylor Edward Burnett 1898. *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów (z portretem autora)*, t. 2, przeł. Z.A. Kowerska, ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich oraz życiorysem autora przez J. Karłowicza, Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”, Druk. F. Csernáka.
- Tylor Edward Burnett 1997 [1881]. *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, przedm. L. Krzywicki, Cieszyn: Pro Filia.

Opracowania

- Barańczak Stanisław 1990. *Mały, lecz maksymalistyczny Manifest translologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytlumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytlumaczenia*, „Teksty Drugie” nr 3, s. 7–66.
- Jeyaraja Tambiah Stanley 2007. *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (seria: Cultura).
- Josephson-Storm Jason Ānanda 2017. *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kisielewski Andrzej 2011. *Prymitywizm w sztuce awangardy pierwszej połowy XX wieku. Mitologie i obrazy pierwotności*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Klekot Ewa 2021. *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność*, Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, słowo/obraz terytoria (seria: Idee i Etnografia).
- Kuper Adam 2009. *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (seria: Cultura).
- Kutrzeba-Pojnarowa Anna 1963. *Wspomnienie o Eugeniuszu Frankowskim*, „Etnografia Polska” nr 7, s. 425–439.
- Kutrzeba-Pojnarowa Anna 1977. *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Łotman Jurij 1999 [1992]. *Kultura i eksplozja*, przeł. i słowem wstępnym opatrzył B. Żyłko, Warszawa: PIW (seria: Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Niekończoność).
- Łotman Jurij 2008 [1996]. *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. i przedm. B. Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego (seria: Literatura i Okolice).
- Łotman Jurij 2017 [1992; 2000; 2002]. *Kultura, historia, literatura*, wybór, przeł. i wstęp B. Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego (seria: Literatura i Okolice).
- Łotman Jurij 2018 [2010]. *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, przekł. i wprowadz. B. Żyłko, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Mirgos Katarzyna 2017/2018. *Profesor Eugeniusz Frankowski – pionier badań nad kulturą baskijską*, „Etnografia Nowa” 09/2017–10/2018, s. 286–307.
- Sokolewicz Zofia 1987. *Klasyki etnografii polskiej. Eugeniusza Frankowskiego teoria myślenia magicznego i obrzędów przejścia*, „Etnografia Polska” nr 2, s. 11–26.
- Styers Randall 2004. *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, New York: Oxford University Press.
- Tarko Medard 1987. *Badania etnograficzne Eugeniusza Frankowskiego. Zasięg, problematyka, metody*, „Etnografia Polska” nr 31(2), s. 27–59.
- Tomicki Ryszard 2000. *Iberica Frankowszciana. Przyczynki do zainteresowań Eugeniusza Frankowskiego baskijską kulturą ludową*, „Etnografia Polska” nr 44(1–2), s. 15–37.

- Tomicki Ryszard 2003. *Iberica Frankowsciana. Działalność Eugeniusza Frankowskiego na rzecz sprawy polskiej, Madryt 1918–1919*, w: J. Kowalska, S. Szynkiewicz, R. Tomicki (red.), *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, Warszawa: IAI PAN (seria: Biblioteka Etnografii Polskiej, nr 56), s. 299–320.
- Tomicki Ryszard 2004. *Iberica Frankowsciana. W 120. rocznicę urodzin Eugeniusza Frankowskiego*, „Etnografia Polska” nr 1–2, s. 17–36.
- Tomicki Ryszard 2022. *Iberica Frankowsciana. Zabawa w chowanego: jak i dlaczego Eugeniusz Frankowski znalazł się w Hiszpanii w 1914 roku?*, „Etnografia Polska” nr 66(1–2), s. 159–188.
- Wolf Eric R. 2009. *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (seria: Cultura).
- Żyłko Bogusław 2022. *Od Bachtina do Lotmana. Szkice z humanistyki rosyjskiej XX wieku*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.