

Osman Fırat Baş

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Udomowiona *Ferdydurke*

W niniejszym artykule staram się uzasadnić własną strategię translatorską w przekładzie *Ferdydurke*, polegającą na rzekomo „daleko idącej adaptacji” i jednocześnie (być może paradoksalnie) dowieść, że końcowego wyniku nie można nazwać mianem „adaptacji”, ale raczej – „aluzją”.

Słowa kluczowe: strategia translatorska, domestykalizacja i egzotyzacja, *Ferdydurke*

Osman Fırat Baş: dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Słowiańskiej UAM. Ur. 1969 r. w Ankarze. Absolwent Polonistyki Uniwersytetu Ankarckiego. W latach 1998-2017 – pracownik Referatu Polityczno-Ekonomicznego Ambasady RP w Ankarze. W 2006 r. został uhonorowany listem gratulacyjnym MSZ RP za dorobek translatorski. Laureat Nagrody Honorowej Fundacji Kultury Polskiej za promocję polskiej książki w świecie (2014), Odznaki „Zasłużony dla Kultury Polskiej” (2015), Nagrody Translatorskiej dla Tłumaczy Ryszarda Kapuścińskiego za nowy język (2016). Najważniejsze publikacje dotyczące Witolda Gombrowicza: *Gombrowicz İnsanı* (Ankara 2006), *Człowiek Gombrowiczowski* („Pamiętnik Literacki” 95(4): 2004, 27-36), *Gombrowicz ve Biçim* [Gombrowicz i Forma] („Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları” (21): 2012, 115-128), *Ferdydurke'nin çevirisi üzerine*, (<https://t24.com.tr/k24/yazi/ferdydurke,1187>). Tłumaczenia powieści Gombrowicza: *Ferdydurke* (İstanbul 2015; wyd. II 2017) i *Pornografi* (İstanbul 2018). E-mail: osman.bas.@edu.amu.pl

Hau! Hau!

„(...) o ile (...) wiadomo, jak bronić się przed psem i chłopem z osobna, o tyle nie wiadomo, co począć z chłopstwem, które warczy, wyje, szczeka i kąsać chce” (Gombrowicz, 1992, s. 193). Psy od razu można rozpoznać po ich szczekaniu, ale skąd czytelnik mógłby mieć pewność, że osoby zbliżające się do Józia i Miętusa na tej murawie to „chłopi udający własne psy, byle uniknąć wszechobejmującej aktywności czynników inteligencji miejskiej” (Gombrowicz, 1992, s. 193)? Czy wystarczy samo zapewnienie Józia, który – choć mając już trzydzieści lat – nie zdoła przekonać nikogo w powieści, że nie jest żadnym chłoptysiem, tylko – dorosłym mężczyzną?... Gdyby nie było tej gwary, czyniącej ich chłopstwem, którą się odróżniają od Józefa, Miętusa i wszystkich innych „czynników inteligencji miejskiej”? Gdyby nie ich wszystkie te chłopskie – wydobywane w przerwie w ujadaniu – „bierzta, nie bójta się, grzyżta! Huż! huż!” (Gombrowicz, 1992, s. 192)? I jeszcze jedno pytanie

retoryczne: czy właśnie fakt, że chłop po chłopsku gada, kulturalny filolog się wyraża literacko, a nowoczesna pensjonarka ma „Własny nowoczesny język!” (Gombrowicz, 1992, s. 114) – czyli rozwarstwienie językowe poszczególnych społeczeństw, posługujących się określonymi odmianami języka – nie stanowi właśnie jednego z tych uniwersaliów, czyli ogółu pojęć wspólnych dla przedstawicieli różnych zbiorowości, które są, zdaniem Lipińskiego, warunkiem istnienia przekładu i jego przekładalności? (Lipiński, 2000; za: Chłopek-Labo, 2005).

Niemówność

Mój przekład „*Ferdydurke*” (2015), wykonany po raz pierwszy bezpośrednio z języka polskiego na turecki, wywołał sprzeczne oceny: zastosowanie strategii przekładu oswojonego pozytywnie przyjęła znaczna część odbiorców, nie zastanawiając się zapewne zbyt nad przyczyną tego wyboru między dwiema możliwościami, mianowicie egzotyzacją a domestykalizacją (adaptacją), przed jakimi stoi tłumacz według Friedricha Schleiermachera (strategie te zdefiniował w wykładzie z 1813 r. zatytułowanym *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* [O różnych metodach tłumaczenia])¹. Jeśli w ogóle się nad tym zastanawiano, uznano to raczej za przypadkowy wybór zależny wyłącznie od mojej woli. Nie brakowało także zastrzeżeń kwestionujących zabiegi zbyt daleko idącej adaptacji. Krytykowano na przykład sturczenie niektórych antroponimów znaczących w języku oryginału (m. in. Miętus, Gałkiewicz [skojarzenie z oceną niedostateczną], Bładaczka, Młodziakowie) i „mówienie polskich chłopów turecką gwarą chłopską” (Üldes, 2015), przy czym należy jednak podkreślić, że chodziło mi raczej o fonetykę wiejską, stworzoną z połączenia dwóch gwar z myślą, że sam Gombrowicz sztucznie je stworzył, stanowią więc także idiolekt samego autora.

Trudno mi jednak zrozumieć takiego rodzaju krytykę, gdyż żądanie, żeby polscy chłopci nadal posługiwali się polską gwarą w tureckim przekładzie oznaczałoby – chociażby dla mnie – w ogóle nic nie przetłumaczyć, zostawić tekst w oryginalnym brzmieniu. I chyba właściwie to (czyli własna niemożność zrozumienia innych czy niedostateczne ich rozumienie) skłoniło mnie do napisania tego tekstu. Można więc przyjąć, że zaczynam pisać,

¹ Według Friedricha Schleiermachera przed tłumaczem, którego zadaniem jest zbliżyć do siebie dwie odrębne jednostki (autora oryginału i czytelnika przekładu), rysują się zasadniczo dwie możliwości – tłumacz może zbliżyć czytelnika do autora lub zbliżyć autora do czytelnika. Pierwszą możliwość (egzotyzującą) nazywamy współcześnie „przekładem wyobcowanym” (ang. *foreignisation*), w odniesieniu do drugiej (udomawiającej) posługujemy się terminem „przekład oswojony” (ang. *domestication*) (Salich, 2018, s. 50).

słuchając zaleceń Gombrowicza, jako pisarz, który nie oddaje się pisaniu „dlatego, że uważa się za dojrzałego, lecz właśnie ponieważ zna swą niedojrzałość i wie, że nie posiadał formy i że jest tym, kto się wspina, ale nie wylazł jeszcze, i tym, kto się robi, ale jeszcze się nie zrobił” (Gombrowicz, 1992, s. 80).

Ruch

W niniejszym artykule staram się uzasadnić własną strategię translatorską w przekładzie *Ferdydurke*, polegającą na rzekomo daleko idącej adaptacji, a jednocześnie – i być może paradoksalnie – dowodzić, że końcowego wyniku nie można nazwać mianem „adaptacji”, ale raczej – „aluzją”.

Trzeba zacząć od tego, że ujmuję *Ferdydurke* w najwęższym znaczeniu jako jeden ruch Józia, który przeszywa niczym strzała z łuku wszystkie warstwy społeczne przedwojennej Polski – środowiska inteligenckie i literackie, szkołę i rodzinę drobnomieszczańską, dzielnicę robotniczą, wreszcie wieś i ziemiaństwo. Każda z tych grup społecznych wyraża siebie i świat w charakterystycznej dla niej odmianie języka, będącej odzwierciedleniem świadomości, uwarunkowanej życiem społecznie wytwarzanym przez te grupy, gdyż „(...) świadomość jest (...) wytworem społecznym i pozostaje nim tak długo, jak długo w ogóle istnieją ludzie” (Marks i Engels, 1978, s. 10). Odmiany te – gwary ludowe i środowiskowe, żargon uczniowski – można nazwać „socjolektami” w odczuciu odbiorczym (bo dla czytelnika przekładu „dialekt” w ujęciu geograficznym sygnalizuje jedynie obecność w utworze określonej grupy społecznej), ale ja preferuję termin „odstąpienie od normy języka ogólnego (więc standardowego)”, a nacechowanie ich odmienności w przekładzie za pomocą odpowiedników z kultury docelowej uważam za konieczne – i nie tylko dlatego, że to jest bardziej zgodne ze „świadomą autorską decyzją” (Puławski, 2018, s. 107), ale przede wszystkim dlatego, żeby czytelnicy docelowi mogli też „w pełni adekwatnie określić grupę społeczną, z której te postaci pochodzą” (Berezowski, 1997; za: Puławski, 2018, s. 114) i tym samym śledzić ruch bohatera w *Ferdydurke*. Jak widać, trudno raczej mówić o swobodnym wyborze metody przez tłumacza, kiedy właściwości tłumaczonego tekstu narzucają mu metodę. I tu pozostaje mi tylko powtórzyć słowa przekładoznawców:

przekład nie jest wypowiedzią artystyczną w pełni samodzielną (...). Tłumacz bowiem stwarza odbiorcy iluzję obcowania z oryginałem utworu: jego ideą, strukturą i atmosferą. Jako drugi autor ma

on ograniczoną swobodę twórczą, pomimo że czytelnik wymaga od niego talentu, by móc uczestniczyć w przeżywaniu utworu (Tokarz, 1998; za: Górski, 2018, s. 359).

Grzech zaniechania

„Przekład jakiegos utworu obcojęzycznego zawsze ma charakter wypowiedzi jednej z wielu możliwych” (Balcerzan, 1998; za: Puławski, 2018, s. 9). Tak bywa, ponieważ, jak każdy byt, przekład także jest „nawiedzany” przez „nicość” (Sartre, 2007, s. 42)² – przez niebyt adaptacji czy egzotyzacji jeszcze bardziej zaawansowanej niż ta wybrana przez tłumacza. I właśnie dlatego mam pewne wątpliwości, czy turecką wersję *Ferdydurke* można uznać za „adaptację” czy raczej czytelnik ma do czynienia w niej tylko z pewnego rodzaju „aluzją literacką do adaptacji”, dążącej do uwypuklenia „społecznej deiksy” prezentowanych postaci (Berezowski, 1997; za: Puławski, 2018, s. 53) w celu unaocznienia odbiorcom ruchu w powieści.

Istnieje bowiem niewykorzystana możliwość nieco głębszego dostosowania niektórych elementów tekstu *Ferdydurke* do realiów tureckich. Otóż np. lejtmotyw – sparodiowany cytat z poematu *Przedświt* Zygmunta Krasińskiego, przejawiający się zawsze, kiedy „sen napada jawę” (Gombrowicz, 1992, s. 254), np. w szkole, kiedy uczniowie uginają się pod nieistniejącym ciężarem nieistniejącego już języka urzędowego (łacina) nieistniejącego mocarstwa (Wielka Polska – „od morza do morza”) – można było trochę zmodyfikować, przyjmując, że *mehter* (kapela janczarska, tradycyjna osmańska orkiestra wojskowa) nawiązuje do ambicji imperialnych hodowanych przez ideologów „neo-osmanizmu”: „(...) rzeczywistość się pomału zmieniała w świat ideału, daj mi teraz *mehter*, daj!”.

Podobnie, żeby uzyskać możliwie najdokładniejszy ekwiwalent znaczeniowy, można było zastąpić aluzje historyczne i literackie / kulturemy³ zawarte w ciągnącej się w tyradzie Bładaczki tureckimi odpowiednikami odsyłającymi do podobnych skojarzeń: „Konkwistadoryzm, nadzieja uciśnionych narodów, Wielki Chagan, Lozanna, hilal, hidżab, umma, dżihad, szehid i Czerwone Jabłko”⁴, oraz „jesteśmy kimś dla tych nie mających nikogo...”, lub można

² Koniecznym warunkiem, aby można było powiedzieć „nie”, jest ustawiczna obecność niebytu, tak jak w nas, jak i poza nami. Konieczne jest więc, aby nicość *nawiedzała* byt.

³ Czyli „(...) ważne dla samoidentyfikacji jakiejś społeczności słowa kluczowe, charakteryzujące zarówno jej stosunek do tradycji, dziedzicznych wartości, jak i radzenie sobie z czasem teraźniejszym, aktualne przeżywanie świata” (Nagórko i in., 2004; za: Rak, 2017, s. 219).

⁴ Gdzie konkwistadoryzm: ekspansjonizm; Wielki Chagan: sułtan Abdulhamid II; Lozanna: traktat z Lozanny z 1923 r.; hilal: półksiężyc, symbol islamu; hidżab: chusta noszona przez muzułmanki; umma: wspólnota islamska; dżihad: w islamie; obowiązek zbrojnego szerszenia wiary przez muzułmanów, święta wojna; szehid: męczennik za wiarę; Czerwona Jabłko: idea tureckiego panowania nad światem.

by też jeszcze bardziej przybliżyć tureckiemu czytelnikowi przemówienie Pimki – mistrza uwikłania słuchaczy w dialektykę „(...) możliwie najbardziej udzielniającą” (Gombrowicz, 1992, s. 35) – poprzez wykorzystanie retoryki ostatnio bardzo popularnej wśród tureckich polityków:

Hej, mój młody przyjacielu! Niech nikt z was nie powie mnie, że jakoby nie używacie między sobą nieprzyzwoitych i brzydkich wyrazów. Chyba tego nie będę się uczył od was, przecież ja wiem... Ale niech nie martwią się moi młodzi bracia! Co mówimy zawsze? Mówimy, że wasza bezczelność nie naruszyła i nie może naruszyć nigdy mojego głębokiego przekonania na punkcie waszej niewinności... Ach, ach... Mój młody przyjaciel nie pamięta, od lat uczyli ten naród tylko bluźnierstwa... Nie będą mogli odpokutować tego grzechu... Wasza bezczelność, bracia moi, to dzieło chorobliwej ideologii, nie będącej ani krajową ani narodową... Mój młody przyjacielu, w gruncie rzeczy jacy jesteście? Wy wszyscy... jesteście jakby niewinni...

Z powyżej opisanych możliwości tłumaczenia zrezygnowałem na rzecz egzotykcji. Innymi słowy: chłopci posługujący się jakąś stylizowaną gwarą chłopów anatolijskich w tureckojęzycznej wersji *Ferdydurke* stoją nadal na murawie położonej gdzieś w Polsce, albo Bładaczka – choć nosi już przydomek o obcym brzmieniu – nadal nieustannie „recytuje” wielkość Słowackiego...

Podsumowanie

Ferdydurke, tak jak każdy tekst literacki, „zależy od miejsca i czasu, w jakim” powstała (Heydel, 1994; za: Skwara, 2008, s. 55). Dlatego niektóre z poruszanych w niej kwestii oraz symbole muszą – z natury rzeczy – być zbyt „polskie” i powiązane z kilkoma sytuacjami historycznie powstałymi w Polsce. Ponadto Gombrowicz prowadzi dialog (ściślej: intertekstualną „polemikę”) z innymi tekstami kultury polskiej, których treści i funkcje w świadomości zbiorowej Polaków pozostają zawsze obce dla czytelników należących do innych kręgów kulturowych. Trudno jednak wyobrazić sobie, że Gombrowicz nie zdawał sobie z tego sprawy – najprawdopodobniej to wyczuwał i myślał, że czytelnik pochodzący z każdego innego – tureckiego, niemieckiego czy azteckiego – kręgu kulturowego podczas lektury z łatwością znajdzie odpowiedniki z własnej kultury i zastąpi nimi te wszystkie dalekie symbole, które funkcjonują w rękach Pimków niczym dłuto rzeźbiarskie. I właśnie drugą rzeczą, która podnosi *Ferdydurke* do rangi utworu ponadczasowego i uniwersalnego,

jest fakt istnienia człowieka cierpiącego wszędzie i wiecznie pod deformującymi ciosami dłuta Pimków:

Doszedłem do wniosku, że moje „ja” opiera się wyłącznie na mojej woli bycia sobą. Nie wiem, kim jestem, ale cierpię, gdy zostaję zniekształcony, oto wszystko (Cataluccio i Illg, 1991, s. 148).

Mam wiarę w tureckiego czytelnika, sądzę, że potrafi – nie tylko dziś, ale i jutro – czytać turekojęzyczną *Ferdydurke*, podstawiając własnych Pimków w miejsce tych wszystkich dalekich i obcych mu znaków.

Bibliografia

Cataluccio, F. M. i Illg, J. (oprac.) (1991). *Gombrowicz filozof*. Kraków: Znak.

Chłopek-Labo, M. (2013). (Nie)przekładalność a kryteria przyswajalności kulturowej. *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, 8, z. 2, 71–83. doi: 10.4467/20843933ST.13.005.2005.

Engels, F., Marks K. (1978). *O języku*. Wybór tekstów: Bolesław Andrzejewski. Warszawa: Książka i Wiedza.

Gombrowicz, W. (1992) *Ferdydurke*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Gombrowicz, W. (2015, wyd. II 2017). *Ferdydurke*. Przeł. Osman Firat Baş. Sztambuł: Jaguar Kitap.

Górski, P. (2018). „Konotacja obcości” w przekładzie. W: P. P. Chruszczewski, A. R. Knapik (red.), *Między tekstem a kulturą: Z zagadnień przekładoznawstwa* (ss. 357-389). San Diego: Æ Academic Publishing.

Puławski, K. (niepublikowana rozprawa doktorska, 2000). *Techniki i strategie tłumaczenia wyrażeń dialektalnych (na materiale polskich przekładów utworów Jamesa Joyce’a,*

Flanna O'Brien i Johna Millingtona Synge'a. Promotor: prof. UW dr hab. Krzysztof Hejwowski. Warszawa: Wydział Lingwistyki Stosowanej UW. Pobrano z: <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/3244>. Dnia (10.02.2020).

Rak, M. (2017). Kulturemy – nowa perspektywa badań etnolingwistycznych. *Tekst i Dyskurs – Text und Diskurs* 10, ss. 217–227.

Salich, H. (2018). *Techniki i strategie tłumaczenia neologizmów autorskich*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Sartre, J. P. (2007). *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kielbasa i in. Kraków: Zielona Sowa.

Skwara, E. (2008). Eros z patyną. Kilka przykładów z antycznej komedii w sprawie historii przekładu erotyki. *Przekładaniec*, nr 21, *Historie przekładów*, ss. 55-62.

Üldes., E. (2015, 25 czerwca). Modern mabedin teşhiri ve yikilişi: Ferdydurke. *K24*. Pobrano z: <https://t24.com.tr/k24/yazi/modern-mabedin-teshiri-ve-yikilisi-ferdydurke,243>. Dnia (2019.18.08).