

Maksymilian Wolf Wrześniowski
Uniwersytet Warszawski
m.wrzesniowski@student.uw.edu.pl

**„Imię Małgorzata, które znaczy jadeit”
tłumaczenie chrześcijaństwa na przykładzie
„Żywota Świętej Małgorzaty” w języku nahuatl**

Wstęp

Niniejszy artykuł został napisany na podstawie niepublikowanego dotychczas fragmentu *Santoral en Mexicano*, zbioru tekstów w języku nahuatl, znajdującego się aktualnie w Bibliotece Bancrofta przy Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley. Fragment ten to dziesięciostronicowy manuskrypt zatytułowany *Inemilitzin Santa Margarita ichpochtli ihuan martir* („Żywot Świętej Małgorzaty, dziewicy i męczennicy”)¹, opatrzony datą 20 lipca. Zdaje się on tłumaczeniem życiorysu Świętej Małgorzaty z Antiochii ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine. Różnice między europejską a nahuatlą wersją ukazują proces chrystianizacji w miniaturze – na przykładzie jednego dokumentu i jego twórcy.

¹ Ortografia ujednolicona; wszystkie tłumaczenia fragmentów *Santoral* w poniższej pracy są mojego autorstwa.

Chryścianizacja

„Żywot Świętej Małgorzaty” z *Santoral en Mexicano* powstał najprawdopodobniej w pierwszych dekadach XVII wieku [Burkhart 2001]². Oznacza to, że w kontekście chryścianizacji Meksyku jest to tekst późny, relacjonujący raczej rezultat tego procesu – w postaci utrwalonych zapożyczeń i konwencji – niżli obrazujący jego przebieg. Aby jednak dokładniej zilustrować ten proces, poniżej szkicowo opiszę kluczowe momenty pierwszych dekad chryścianizacji, z jednej strony przybliżając jej skalę czasową, z drugiej – wskazując kilka wydarzeń prawdopodobnie mających wpływ na ostateczną formę „Żywota Świętej Małgorzaty” z *Santoral*.

Zwyczajowo za początek procesu chryścianizacji ludności Mezoameryki uznaje się militarną klęskę największego podmiotu politycznego w regionie, *altepetlu* Tenochtitlan, w 1521 roku. Forpocztą chrześcijaństwa byli zakonnicy ze względu na przewagę logistyczną nad duchowieństwem diecezjalnym oraz bullę papieską nadającą im znaczącą sprawczość i autonomię pod nieobecność biskupa [Schwaller 2011: 55-61]. Pierwsi zakonnicy, franciszkanie, przybili do Meksyku w 1524 roku, a ich przyszli rywale, dominikanie, dotarli tam dwa lata później. Pierwszym biskupem w Meksyku został w 1533 roku Juan de Zumárraga [Graniczka 2018: 35], zaś piętnaście lat później w kraju funkcjonowało już sześć biskupstw.

David Tavárez opisuje okres od przybycia duchownych do zakończenia obrad soboru trydenckiego (1563) jako w znacznej mierze eksperymentalny [2000: 28]. W tym czasie kształtowała się strategia chryścianizacji. O heterogeniczności tego etapu może świadczyć chociażby fakt, że początkowo planowano prowadzić ewangelizację w języku hiszpańskim [Wasserman-Soler 2016: 703], szybko jednak pomysł ten zarzucono na rzecz działania w językach rdzennych.

Spośród licznych języków rdzennych obecnych w centralnym Meksyku w momencie zwycięstwa Hiszpanów nahuatl zajmował wyjątkową pozycję. Jako język grupy etnicznej zamieszkującej Tenochtitlan stanowił on narzędzie politycznego centrum, hegemonia, zwycięskiej potęgi militarnej. Struktury, których Mexikowie używali do sprawowania kontroli nad regionem, po konkwiście zostały przejęte przez Hiszpanów bez znaczących modyfikacji. Stąd też wartość nahuatl jako języka chryścianizacji wynikała nie tyle z liczby jego rodzimych użytkowników, ile z faktu, że posługiwało się nim wiele osób, dla których był drugim czy dalszym językiem

² Więcej na ten temat w kolejnym rozdziale.

ze względu na jego status *lingua franca* pod hegemonią Meksyków [Olko i Sullivan 2015: 193].

Źródło

„Żywoć Świętej Małgorzaty” pochodzi ze zbioru tekstów nazywanego *Sermones y santoral en mexicano*³. Obecnie jest on przechowywany w Bibliotece Bancrofta, przynależącej do Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley. Przewodnik po kolekcji manuskryptów tejże biblioteki zawiera następujący opis zawartości *Santoral*:

Zbiór napisany w języku nahuatl, zawierający biografie świętych i różne inne teksty natury religijnej. Zawiera także indiańskie przysłowia i metafory z hiszpańskimi tłumaczeniami, kilka bajek Ezopa oraz inne opowieści [Hammond i Morgan 1963, tłum. M.W.W.].

Według Louise M. Burkhart [2001] jest to druga część jezuickiego rękopisu znajdującego się w zbiorach Biblioteki Narodowej Meksyku (BNM). Badaczka ustaliła także przybliżone datowanie na podstawie porównania stylu pisma z dwoma innymi manuskryptami przechowywanymi w BNM: opracowanym przez Bierhorsta *Cantares mexicanos* z datą 1597 rok oraz historią pasyjną *Sermones y ejemplos en mexicano* z datą 1617 rok na stronie tytułowej. Burkhart, opierając się na tych i innych przesłankach, określiła jego powstanie na lata 1600-1620, z zastrzeżeniem, że nie jest to datowanie do końca precyzyjne [ibidem: 19].

Mimo że *Santoral* nie doczekał się jeszcze obszernego opracowania, kilka istotnych informacji zawdzięczamy badaniom Burkhart. W monografii *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature* [Burkhart 2001] przytacza wiele fragmentów manuskryptu, z czego większość pochodzi z części przechowywanej w BNM (łącznie jedenaście tekstów), jeden zaś z Biblioteki Bancrofta. Przy ustaleniu datowania oraz formułowania dalszych wniosków Burkhart posługuje się charakterem pisma jako wskaźnikiem autorstwa. Na podstawie fotografii tekstu, na którym pracowała badaczka [ibidem: 86], i dokumentacji własnego

³ Ten rozszerzony tytuł podany jest przez Burkhart w *Before Guadalupe: The Virgin Mary in early colonial Nahuatl literature* [2001: 138], mimo że zarówno przewodnik Biblioteki Bancrofta, jak i katalog Biblioteki Narodowej Meksyku opisują go jako *Santoral en Mexicano*. Dalej będę posługiwał się skróconą nazwą *Santoral*, ponieważ jest to tytuł przyjęty wśród badaczy i badaczek tego źródła.

manuskryptu przyjąłem hipotezę o odmienności charakteru pisma autora „Żywota Świętej Małgorzaty” zarówno od jezuickiego redaktora nadzorującego proces powstawania tego zbioru i glossującego jego fragmenty, jak i od rdzennego autora fragmentu analizowanego przez Burkhart. Wnioski te są zgodne z ustaleniami badaczki dotyczącymi udziału wielu rdzennych autorów w powstawaniu tekstów z tego zbioru.

Szczególnie ważnym dla analizy jest spostrzeżenie, że autor *Santoralu* korzysta z dużej liczby źródeł, często opierając na nich znaczne partie tekstu. Burkhart identyfikuje co najmniej dwa z nich napisane w języku nahuatl: *Psalmody Christiana* Bernardino de Sahagúna i *Sermonario* Juana de la Anunciación [ibidem: 108]. Badaczka podczas analizy środków stylistycznych użytych w opowieściach maryjnych zauważyła toposy głęboko zakorzenione w tradycjach europejskich (na przykład połączenie Marii Panny z *Pieśnią nad pieśniami*). Przypisuje je jednak korzystaniu ze źródeł zakorzenionych w tych tradycjach, a nie osobistemu wkładowi autora [ibidem: 25]. Z drugiej strony w *Santoralu* pojawiają się dodatkowe elementy, których obecność może wskazywać na osadzenie autora w kulturze rdzennej. Podczas gdy Sahagún nie określa koloru kwiatów okalających ciało Marii, autor *Santoralu* przypisuje im białą barwę. Ważna funkcja kwiatów w sferze *sacrum* kultury prekolonialnej Meksyku jest obszernie opisana [por. Hill 1992]. Białe kwiaty wiązano z Zachodem oraz z kobietami zmarłymi w połogu, a przez to otaczanymi szacunkiem. Burkhart [2001: 108] podkreśla, że w XVII wieku te znaczenia mogły być już w dużej mierze zapomniane. W tekstach pojawia się jednak więcej takich przykładów, które – choć nie pozwalają jednoznacznie określić systemu przekonań autora *Santoralu* – wskazują pewien możliwy kierunek badań.

Podsumowując obecny stan wiedzy na temat tego źródła: obie części *Santoralu* – ta z Biblioteki Narodowej Meksyku oraz ta z Biblioteki Bancrofta w Kalifornii – pochodzą najpewniej z początku XVII wieku. *Santoral* jest dziełem współtworzonym przez rdzennych autorów, mających dostęp do materiałów stworzonych przez zakonników i chętnie z nich korzystających. Wstępna analiza charakteru pisma wskazuje na to, że „Żywot Świętej Małgorzaty” napisał rdzenny autor, inny od tego, który napisał teksty analizowane przez Burkhart. Mimo że dzieło jest w dużej części kopią innych pism, zachodzą w nim różnice w stosunku do „oryginałów” mogące wskazywać na zakorzenienie autora w kulturze prekolonialnej.

Uwagi wstępne do analizy

Przed przejściem do szczegółowej analizy dokumentu chciałbym poruszyć kilka kluczowych kwestii. Pierwszą jest miejsce tego fragmentu w korpusie kolonialnych tekstów chrześcijańskich. Posługując się typologią zaproponowaną przez Marka Z. Christensena [2013], zaklasyfikowałem „Żywot Świętej Małgorzaty” jako tekst Kategorii Drugiej. Oznacza to, że znajduje się on „pomiędzy” sztywnie cenzurowanymi tekstami ukazującymi się w druku (Kategoria Pierwsza) oraz lokalnie przygotowywanymi tekstami powstałymi poza nadzorem duchownych (Kategoria Trzecia). Teksty podobne do „Żywota Świętej Małgorzaty” odznaczają się śladami rdzennego autorstwa, „równoważonymi” przez wyrażnie silne wpływy europejskiej kultury. Często powstawały one jako odpisy, tłumaczenia lub adaptacje opublikowanych dzieł.

Drugą kwestią jest problem terminologiczny związany z określeniem osoby odpowiedzialnej za powstanie tej wersji „Żywota Świętej Małgorzaty”. Już we wstępie zaznaczyłem, że traktuję ten tekst jako tłumaczenie *Złotej legendy*, a jednak tłumacza nazywam tu autorem. O ile teksty są miejscami jednobrzmiące – co dowodzi, że tłumacz miał w rękę kopię dzieła Jakuba de Voragine – o tyle w innych momentach drastycznie się rozchodzą. Zdecydowałem się pozostać przy określeniu „tłumaczenie”, aby w pierwszym rzędzie postawić nacisk na podobieństwo tych dwóch tekstów, a później dopiero – w części analitycznej – skupić się na różnicach. Żeby podkreślić znaczne i świadomie wprowadzone zmiany w stosunku do oryginału, pochodzące niewątpliwie od autora manuskryptu, postanowiłem tytułować tę osobę w sposób, który podkreśla jej sprawczość – „autorem” właśnie.

Trzecią kwestią jest porządek, w którym prowadzona będzie poniższa analiza. Nade wszystko będzie to analiza porównawcza, w której skupię się na różnicach pomiędzy tekstami – z europejską *Złotą legendą* jako pierwotnym wzorem i tekstem w języku nahuatl jako efektem działania autora. O ile to możliwe, różnice te będę interpretował jako świadomie zastosowane środki wyrazu, wprowadzone przez autora, wynikające z jego intencji – czy to ze względu na docelową grupę odbiorców, czy na osobistą wrażliwość. Tam, gdzie nie jestem w stanie zaproponować satysfakcjonującego wytłumaczenia w kategoriach wolicjonalnych, będę odwoływać się najpierw do szeroko rozumianej sytuacji kulturowej, na samym zaś końcu interpretować różnice jako „błąd” autora, który także poddaje się eksplikacji. Takie

podejście czerpię z nurtu Nowej Filologii⁴, szczególnie w reinterpretacji Katarzyny Granickiej, która stosuje tę metodę badania dokumentów w analizie źródeł religijnych [por. Lockhart 2007; Granicka 2018].

Dublety

Założywszy, że znaczna część „Żywota Świętej Małgorzaty” powstała jako tłumaczenie *Złotej legendy*, trzeba przyjrzeć się tym elementom, które z pewnością nie są przekładem. Do tej kategorii należy kilka zjawisk językowych występujących w języku nahuatl i nieobecnych w hipotetycznym hiszpańskim lub łacińskim oryginale.

Pierwszym z tych zjawisk są dublety (ang. *couplets*, hiszp. *difrasismos*). Składają się one z dwóch leksemów tworzących wspólnie pewną całość bądź to generującą nowy sens, bądź to stanowiącą ramę kompozycyjną. W „Żywocie Świętej Małgorzaty” występują oba rodzaje dubletów.

Krytycznej analizy roli dubletów w tekstach kolonialnych dokonuje badaczka Mercedes Montes de Oca Vega [2017], wymieniając przy tym ich trzy główne funkcje: wzrost rangi tekstu, wzrost przystępności dla docelowej grupy odbiorców oraz uniknięcie nieporozumień przy transferze ważnych pojęć na pole języka nahuatl. Według Granickiej [2018] dublety składające się ze słowa w języku hiszpańskim i jego odpowiednika w języku nahuatl łączą funkcję drugą i trzecią. Rdzenne „wyjaśnienie” jest tu natychmiast modyfikowane przez europejski, obcy dodatek, w ten sposób oddając od rozumienia całości tylko w rdzennych kategoriach.

Dobrym przykładem takiego dubletu z „Żywota Świętej Małgorzaty” jest:

iyolia yanimantzin [237r] | jej serce, jej dusza

Yolli oznacza serce, *yoli-ya* – „to, za pomocą czego się żyje”. Burkhart [1996: 172-174] tłumaczy ten termin jako rodzaj życiowej siły, choć słowo to jest już związane dubletem z hiszpańską *anima*. Widać tutaj typowy dublet stworzony na potrzeby chrystianizacji: *anima*, termin obcy, połączony zostaje z opisowym terminem w języku docelowym.

⁴ W rozumieniu nurtu metodologii badań dokumentów w językach rdzennych, wywodzącego się ze środowiska badaczy i badaczek Ameryki Łacińskiej z USA, powstałego w latach 1960-1970 i rozwijanego do dziś.

Z drugiej jednak strony w tekście pojawiają się także klasyczne (podążając za terminologią Montes de Oca Vega: semantyczne) dublety. Przykładem może być:

yn cuitlapilli atlapalli [238v] | ogon ptaka, skrzydło ptaka

Właściwie słowa te mówią o częściach ciała ptaka, metaforycznie zaś – a więc jako całość, dublet – odnoszą się do grupy społecznej nazywanej *macehualtin*, a tłumaczonej często jako „wasale” lub „pospólstwo” [Andrews 2003]. W tekście w ten sposób określona jest gawiedź patrząca na tortury, które spotykają Małgorzatę.

Znaleźć tu można także dublety kompozycyjne, właściwe poetyce języka nahuatl:

yn tlahuelilocatlatohuani mopinauhcahua
przebiegły władca pozostaje we wstydzie

auh yn tlatecolotl mommauhcacahua
i diabeł pozostaje w strachu
[239v]

Elementem wiążącym jest tutaj czasownik *cahua*, którego znaczenie z prefiksem zwrotnym (*mo-*) to „pozostać, przetrwać”. Pomiedzy powtórzeniami zmienia się podmiot (z *tlahuelilocatlatohuani* na *tlatecolotl*) i element modyfikujący *mo-cahua* (ze słowa *pinahua*, „wstydzić się”, na *mauhca*, formę czasownika *mahui*, „bać się” [Lockhart 2001: 224]). Pomiedzy samymi *mo-cahua* nie wytwarza się więc bezpośrednio dodatkowa treść, ale wiążą one te dwa zwycięstwa Małgorzaty w jeden większy czyn, którego opis można znaleźć tuż przed fragmentem: „Raduj się, ponieważ pokonałaś swoich wrogów”.

Mikropoematy

Kolejnym elementem warstwy językowej „Żywota Świętej Małgorzaty” swoistym dla języka nahuatl, a więc niewystępującym w źródłowym, europejskim tekście, są mikropoematy. Na podstawie innych form poezji w języku nahuatl, będących niekiedy o wiele bardziej zwięzłymi niż to, co zazwyczaj określa się mianem poezji w zachodnim kręgu kulturowym, oraz z uwagi na możliwości tworzenia w języku nahuatl wielosylabicznych, „hipertroficzných” słów stworzonych z wielu powiązanych ze sobą

leksemów wejściowych Ben Leeming [2015] konceptualizuje grupę „nie-naturalnie” długich słów w języku nahuatl, określając je jako samodzielne poematy.

W „Żywocie Świętej Małgorzaty” występują dwie konstrukcje spełniające warunki Leeminga. Wymieniam je poniżej w konwencji zapisu zaproponowanej przez Leeminga:

Przykład pierwszy [237r]:

W tekście: *ycenquizcachipahuacanemiliznepielitzin* (15 sylab)

W formie mikropoematu:

y		jej
cenquizca		całkowicie
chipahuaca		czyste
nemiliz		życie [w]
nepielitzin		cnocie

Przykład drugi [237r]:

W tekście: *tlaçoepyyollochipahuacanepielitzli* (13 sylab)

W formie mikropoematu:

Ø		
tlaço		drogocenna
epyyollo		perłowo
chipahuaca		czysta
nepielitzli		cnota

Pominę tutaj szczegółową analizę językową na rzecz opisu kulturowego znaczenia tego fenomenu. Sama decyzja o tym, aby skorzystać z możliwości języka nahuatl do tworzenia tak okazałych konstrukcji zawartych w jednym słowie, mówi coś o autorze. Leeming odwołuje się bezpośrednio do trzech kategorii tekstów Christensena. Mikropoematy nie pojawiają się raczej w tekstach drukowanych, rzadko kiedy też osiągają okazałe rozmiary w tekstach Kategorii Trzeciej. Ponadto jest to narzędzie pochodzące z czasów po konkwiescie [ibidem: 183-185]. Na podstawie zarówno tych, jak i dalszych przesłanek Leeming proponuje dwudzielne rozumienie zjawiska mikropoematów: po pierwsze jako odpowiedź na niezwykle szybko zmieniającą się rzeczywistość późnego XVI wieku, po drugie zaś jako furtkę dającą badaczom wgląd nie tylko w poetykę użytkowników języka nahuatl, lecz także we fragment kultury oralnej, której odbicie można znaleźć w dynamice mikropoematów [ibidem: 185-186].

Chciałbym podkreślić tutaj pierwsze podejście badawcze: mikropoematy jako imaginatywny powrót do bogatej, prekolonialnej tradycji oratorskiej języka nahuatl.

Powyższe uwagi stanowią w odniesieniu do tekstu *Santoralu* kolejne potwierdzenie hipotezy o jego przynależności do Kategorii Drugiej według podziału Christensena oraz datowania Burkhart (początek XVII wieku). Tezy o rdzennej genezie tego zjawiska nie stanowią mocnego argumentu za rdzennym pochodzeniem autora. Zastanawia jednak uwaga Leeminga o tym, że mikropoematy pojawiają się w tekstach religijnych, które próbują naśladować rdzenny gatunek *cuicatl*. To, że mikropoematy są obecne w pierwszej, wprowadzającej i omawiającej części „Żywota Świętej Małgorzaty” może świadczyć o większej dowolności autora w tym segmencie. Mikropoematy nie pojawiają się już we właściwej narracji, co może z kolei świadczyć o większym przywiązaniu do materiału źródłowego.

Zapożyczenia

Oprócz religijnego słownictwa i nazw własnych w „Żywocie Świętej Małgorzaty” pojawia się *de facto* jedno zapożyczenie rzeczownikowe: *ce palomas* – „jedno gołębie” bądź też „pewien gołębie”. Hiszpańska pluralizacja kłóci się tutaj z nahuaskim *ce*, liczebnikiem „jeden”. Możliwym wytłumaczeniem takiego zabiegu, jako niebędącego winą nieznamomości języka ze strony autora, byłaby utarta forma zapożyczenia tego słowa w języku nahuatl (por. „jeden chips”).

Uważam, że autor w strategii tłumaczeniowej skłaniał się ku rdzennym odpowiednikom i zabiegom udomawiającym. Poniżej przedstawię dwa argumenty uzasadniające tę tezę.

Po pierwsze, we fragmencie, w którym w *Legendzie* pojawia się smok, autor *Santoralu* zamiast wyrazu „smok” używa opisowego określenia *huey cohuaatztlacapale* [239r], „wielki posiadacz węzowych skrzydeł”. Zdaje się to sugerować, że o ile autor zakłada u potencjalnego odbiorcy znajomość podstawowego hiszpańskiego słownika religijnego (*angelome*, *santo*, *Dios*), o tyle niekoniecznie już oczekuje zaznajomienia z folklorystycznymi elementami jak *dragón*. Sam jednocześnie musiał znać przedstawienia smoków, aby opisowo oddać jego wygląd⁵.

⁵ Szczególnie biorąc pod uwagę, że obraz latającego jaszczura w Mezoamerykańskiej kulturze kieruje w stronę Quetzalcoatl, pierzastego węża. Autor więc wskazuje tu istotną różnicę.

Po drugie, w tekście pojawia się dublet *necuiltonoli* – *gloria* [239v], łączący nahuaskie słowo oznaczające materialne bogactwo z chrześcijańskim konceptem chwały. Jest to przykład dubletu mającego za zadanie rozszerzyć pole semantyczne rdzennego określenia; część procesu, który Montes de Oca Vega [2004] nazywa *semantic bleaching*. Co ciekawe, wcześniej w tekście można zaobserwować wynik tego procesu, ponieważ część fabularną „Żywota Świętej Małgorzaty” otwiera nagłówek „1 *necuiltonoli*”, „pierwsze bogactwo”. Posługując się oryginalnym znaczeniem tego słowa, trudno byłoby zrozumieć takie wprowadzenie. Jeśli jednak wziąć pod uwagę powiązanie z *gloria*, na pierwszy plan wychodzi religijny charakter. W rezultacie tłumaczenie powinno brzmieć raczej „pierwsze bogactwo **duchowe**”, aby przekazać myśl o wysokiej wartości opowieści o cierpieniach Małgorzaty dla dusz słuchających.

Dwa pęknięcia

Warstwa fabularna strukturalnie zgadza się ze *Złotą legendą*. Małgorzata z Antiochii jest córką pogańskiego kapłana, w której zakochuje się rzymski „władca” Olibriusz. Postawiona przed wyborem między odrzuceniem wiary chrześcijańskiej a śmiercią w kaźni, wybiera to drugie, zaś w celi, pomiędzy sesjami tortur, zwycięża nawiedzającego ją diabła. Pojawiają się pewne przesunięcia i przeinaczenia w porządku pomniejszych zdarzeń, przekaz jednak pozostaje ten sam.

Zamiast zajmować się tymi niewielkimi zmianami, chciałbym skupić się na dwóch przesunięciach, którym przypisuję większą wagę. Nie dość, że stanowią one odejście od oryginału, to zdają się także mówić coś o autorze przekładu i jego pozycji w kolonialnym świecie.

Po pierwsze, etymologia imienia Małgorzata. Pojawia się ona w otwarciu zarówno *Złotej legendy*, jak i żywota w *Santoralu*, podczas wstępnej charakterystyki świętej. Zakorzeniona w europejskiej kulturze czytelniczka wie doskonale, co na ten temat ma do powiedzenia Jakub de Voragine – wywodzi on bowiem imię Małgorzata od greckiego słowa μαργαρίτης oznaczającego perłę. Autor *Santoralu* także przywołuje obraz perły, aby opisać czystość i cnotę Małgorzaty, kiedy jednak przechodzi do etymologii imienia bohaterki, niespodziewanie używa zupełnie innego określenia. Píše wówczas: „ytocatzin Margarita in quitznequi tlaçochalchiuhtzintle” [237r], co znaczy: „jej imię, Małgorzata, przez które chcę powiedzieć drogocenny jadeit”. Burkhart tłumaczy *chalchiuhtl* jako „jadeit, nefryt

lub inne zielonkawe minerały, które rdzenni mieszkańcy Mezoameryki wysoko cenili” [2001: 52, tłum. M.W.W.]. Autor powinien – o ile chciałby trzymać się *Złotej legendy* bądź przyjętej etymologii imienia Małgorzata – użyć w tym miejscu słowa *epyllotli*, oznaczającego perłę, które to słowo przywołuje też w innych miejscach. Wybrał jednak jadeit.

W tekście pochodzącym z przechowywanej w Meksyku części *Santoralu* perła i jadeit także pojawiają się blisko siebie, tym razem jako apostrofa do Maryi Panny: „tecepyllotzintle, chalchiuhtzintle Santa Mariae”, czyli: „święta perło, jadeicie, Święta Mario!” [ibidem: 56, tłum. M.W.W.]. Niekoniecznie musi świadczyć to o nawykach autora „Żywota Świętej Małgorzaty” (Burkhart mówi o co najmniej dwóch autorach *Santoralu*), jednak pokazuje jedno możliwe źródło pomyłki: w bliskim środowisku autora (tj. pośród ludzi pracujących nad tekstami, które trafiły do tego samego zbioru) perła i jadeit służyły do opisu świętych kobiet.

Nie leży w zakresie moich kompetencji ani też w zakresie tego artykułu dowodzić, że jadeit był w prekolonialnej kulturze Mezoameryki cenniejszy niż perła, choć istnieją takie głosy pośród badaczy [Turner 2022: 10]. Nawet gdyby postawić taką tezę, znaczna odległość czasowa dzieląca upadek Tenochtitlanu od momentu powstania *Santoralu* mocno osłabia wszelkie wysnute na tej podstawie wnioski. Chciałbym jednak zaproponować odmienną od poprzedniej interpretację, wedle której autor, zupełnie świadomy treści *Złotej legendy*, wybiera powiązanie imienia Małgorzaty z jadeitem zamiast perły, ponieważ w kulturze rdzennej używany był jako określenie na „coś cennego” (podobnie do słowa *quetzalli*, nazywającego pióra szmaragdowego ptaka), a jednocześnie – jako modyfikator wskazujący na znaczącą wartość. Taki zabieg potwierdzałby, że grupą docelową w założeniu autora byli rdzenni mieszkańcy Meksyku. Szczegółowa jednak analiza znaczeń – zarówno prekolonialnych, jak i tych współczesnych *Santorali* – drogocennych przedmiotów w charakteryzacji Małgorzaty pozostaje pracą do wykonania.

Podobne przesunięcie zachodzi w scenie walki ze smokiem. *Legenda* podaje dwa opisy, jeden z nich określony jako apokryf. W oficjalnej wersji smok rusza na Małgorzatę, która pokonuje go za pomocą znaku krzyża. W apokryficznej wersji bestia połyka Małgorzatę, ta jednak z pomocą potęgi krzyża rozsadza smoka od środka. W *Santoralu* mamy do czynienia z osobliwą syntezą. Opis sceny jest tutaj niemal dosłownym tłumaczeniem *Legendy*, ozdobionym kilkoma dubletami – bestia rusza w kierunku Małgorzaty, jakby chciała ją pożreć, jednak Małgorzata, wsparta swoją

wiarą, wznosi znak krzyża... Do tego momentu teksty są zgodne co do joty. Problemem jest opis destrukcji smoka, który dosłownie znaczy „być rozsadzonym przez brzuch”⁶, jak gdyby coś z tego brzucha dynamicznie uciekało. Taki opis nie ma sensu w świetle akcji zaprezentowanej w *Santoralu*, ale za to jest oczywistą pomyłką jeśli czytelnik zna także tekst *Legendy*. W tym fragmencie zostaje obnażone zmaganie autora *Santoralu* z matką pierwowzoru. Nawet jeśli jest to błąd wynikający z nieuważnej lektury, w kontekście badawczym dostarcza on mocnych dowodów na tezę, że autor miał w ręku kopię *Legendy*.

Podsumowanie

Ten niewielki tekst zaplątany jest w sieć, której nici prowadzą daleko w głąb niejednolitego krajobrazu kulturowego Meksyku z XVII wieku. Poprzez porównanie *Santoralu* ze *Złotą legendą* można dostrzec liczne elementy, które pojawiły się w tekście dzięki interwencji autora manuskryptu: elementy świadczące o docelowej grupie odbiorców (osób zakorzenionych w rdzennym słowniku kulturowym) i te zdające sprawę ze zmagania tłumacza z pierwowzorem. Autor sprawnie poruszał się w sferze starszego języka nahuatl, o czym świadczą kunsztowne kompozycje. Jednocześnie dobrze opanował nowy słownik chrześcijaństwa i wykazywał wrażliwość przy wyjaśnianiu potencjalnie obcych pojęć, choć czasami sam się gubił w europejskim tekście.

Starałem się umieścić decyzje anonimowego autora w kontekście jego kultury i czasów, analizując jego zabiegi w warstwie zarówno językowej, jak i narracyjnej „Żywota Świętej Małgorzaty”. Zaklasyfikowałem ten tekst do Kategorii Drugiej wedle typologii Christensena, opierając się na ustaleniach Burkhart oraz wskazanych przeze mnie miejscach przecięcia nahuaskiej i europejskiej kultury. Pokażne części *Santoralu* nadal czekają na opracowanie, toteż mam nadzieję, że opisane tu zjawiska staną się inspiracją dla przyszłych badaczek i badaczy.

Bibliografia:

Burkhart, L.M. (1996), *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

⁶ Czerpię tutaj tłumaczenie z anglojęzycznego źródła, w którym podane jest jako „burst through the belly”.

- Burkhart, L.M. (2001), *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, University of Texas Press, Albany.
- Christensen, M.Z. (2013), *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Stanford University Press, Stanford.
- Granicka, K. (2018), *Confronting Cultural Difference. The 1548 Doctrina as a Vehicle for Contact-Induced Change in Nahua Language and Culture*. Niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Hammond, G.P., Morgan, D.L., red. (1963), *A Guide to the Manuscript Collections*, Vol. 2: *Manuscripts Relating Chiefly to Mexico and Central America*, University of California Press, Berkeley.
- Hill, J.H. (1992), „The Flower World of Old Uto-Aztecan”, *Journal of Anthropological Research*. 48(2): 117-144.
- Leeming, B. (2015), „‘Micropoetics’: The Poetry of Hypertrophic Words in Early Colonial Nahuatl”, *Colonial Latin American Review*. 24(2): 168-189.
- Lockhart, J. (2001), *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*, Stanford University Press, Stanford.
- Lockhart, J. (2007), „Introduction: Background and Course of the New Philology”, [w:] James Lockhart, Lisa Sousa, Stephanie Wood, red. *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*, University of California, Los Angeles.
- Montes de Oca Vega, M. (2004), „Semantic Couplets as an Expression of Cultural Identity”, *Collegium Antropologicum*. 28(1): 191-199.
- Montes de Oca Vega, M. (2017), „The impact of language contact in Nahuatl couplets”, [w:] Karen Dakin, Claudia Parodi, Natalie Operstein, red. *Language Contact and Change in Mesoamerica and Beyond*, John Benjamins, Amsterdam, *Studies in Language Companion Series*.
- Olko, J., Sullivan, J. (2013), „Empire, Colony, and Globalization. A Brief History of the Nahuatl Language”, *Colloquia Humanistica*. 2: 181-216.
- Schwaller, J.F. (2011), *The history of the Catholic Church in Latin America: from conquest to revolution and beyond*, New York University Press, New York.
- Tavárez, D. (2000), „Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771”, *Colonial Latin American Review*. 9(1): 21-47.
- Turner, A.D. (2022), „The Olmec Spoon Reconsidered: Material Meanings of Jade, Nacreous Shells, and Pearls in Ancient Mesoamerica”, *Ancient Mesoamerica*. 33(2): 261-277.
- Voragine, J. de (2012), *The Golden Legend: Readings on the Saints* (tłum. Eamon Duffy), Princeton University Press, Princeton.

Wasserman-Soler, D.I. (2016), „Lengua de los indios, lengua española: Religious Conversion and the Languages of New Spain, ca. 1520–1585”, *Church History*. 85(4): 690-723.

Słowniki:

Andrews, J.R. (2003), *Introduction to Classical Nahuatl*, University of Oklahoma Press, Norman.

Karttunen, F.E. (1992), *An analytical dictionary of Nahuatl*, University of Oklahoma Press, Norman.

Wood, S., red. (2000), *Online Nahuatl Dictionary*, University of Oregon.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule autor bada niepublikowany dotychczas tekst źródłowy „Żywot Świętej Małgorzaty” pochodzący ze zbioru *Santoral en Mexicano*. Przyjmując założenie, że jest to tłumaczenie historii ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine, autor analizuje zastosowane środki językowe i narracyjne, by prześledzić decyzje tłumaczeniowe autora manuskryptu i umieścić jego sylwetkę w szerszym kontekście chrystianizacji Meksyku.

SŁOWA KLUCZOWE: chrystianizacja, Święta Małgorzata, *Santoral en Mexicano*, nahuatl

ABSTRACT

The Name Margaret, Which Means Jade: Translating Christianity in Life of Saint Margaret's Translation into Nahuatl.

This paper concerns as an yet unpublished primary source, *The Life of Saint Margaret* from the collection *Santoral en Mexicano*. Assuming it to be a translation of Voragine's *Legenda Aurea* into the Nahuatl language, the author strives to analyze both linguistic and narrative strategies used by the translator. The translator's actions are further contextualized within the framework of Christianization efforts in Mexico, in a case-study of this process.

KEYWORDS: Christianization, *Santoral en Mexicano*, Saint Margaret, Nahuatl