

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Nauk Humanistycznych
Instytut Literaturoznawstwa

Klara Frąkała
Nr albumu 140462

Ks. Sebastian Nuceryn jako tłumacz pism św. Teresy z Ávila

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee

Lublin 2025

Spis treści

Wstęp.....	2
Część I: Z Ávila do Krakowa – żywoty nierównoległe.....	16
Rozdział I: Św. Teresa z Ávila – reformatorka i pisarka.....	17
Rozdział II: Sebastian Nuceryn i jego środowisko.....	39
Rozdział III: Drobne prace literackie i pierwsza etiuda translatorska Nuceryna.....	62
Część II: Przekłady pism św. Teresy – w poszukiwaniu polskiego języka mistycznego.....	86
Rozdział I: <i>O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...] księgi</i> (1623).....	87
Rozdział II: <i>Droga doskonałości przez świętą Teresę [...] napisana</i> (1625).....	123
Rozdział III: <i>Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej</i> (1633).....	158
Rozdział IV: Dalsze dzieje przekładów Nuceryna.....	207
Zakończenie.....	229
Bibliografia.....	236
Summary.....	263

Wstęp

Wysoko położona Ávila, jedno z najlepiej zachowanych średniowiecznych miast Hiszpanii, otoczona jest imponującym pierścieniem romańskich murów. Wśród dziewięciu bram okalających miasto szczególne miejsce zajmuje ta o nazwie Puerta del Alcázar, gdyż zachowała ona swój dawny, monumentalny charakter w stanie niemal nienaruszonym. W krajobraz Ávila doskonale wpisują się również pasmo niewielkich wzniesień Gór Kastylijskich, wąskie, strome uliczki i szerokie, kamienne place wbudowane w architekturę zabytkowych pałaców. To właśnie tutaj w 1515 roku przyszła na świat Teresa de Cepeda y Ahumada, znana światu jako św. Teresa od Jezusa – mistyczka, pisarka i reformatorka zakonu karmelitańskiego. Pisane przez karmelitankę dzieła – z jednej strony oparte na doświadczeniu mistycznym, z drugiej mające cechy głęboko osadzonej w tradycji literatury duchowej – w krótkim czasie przekroczyły granice Półwyspu Iberyjskiego, znajdując odbiorców w Europie Środkowo-Wschodniej¹.

Blisko trzy tysiące kilometrów dzieli to niezwykle miasto św. Teresy od niedużego miasteczka Skalbmierz nieopodal Krakowa, które – podobnie jak Ávila – znajdowało się na trasie pielgrzymów zmierzających do Santiago de Compostela. Nie tylko to jednak łączy te dwie tak niepodobne do siebie miejscowości, ale przede wszystkim to, że w Skalbmierzu, równo pół wieku po narodzinach Świętej, przyszedł na świat pierwszy polski tłumacz jej dzieł, Sebastian Nuceryn². Kilkanaście lat później, gdy Teresa dożywała już kresu swego jakże pracowitego życia, Sebastian rozpoczął studia w krakowskiej wszechnicy, które w dużej mierze przygotowały go do pracy pisarskiej.

Niniejsza rozprawa wyrasta z fascynacji piszącej te słowa ową literacką i duchową koniunkcją, która znalazła swój wyraz w twórczości translatorskiej Nuceryna. Wizyta w Ávila stała się dla mnie niegdyś impulsem do podjęcia badań nad obecnością pism Teresy w kulturze staropolskiej. Konfrontacja z dziedzictwem hiszpańskiej mistyczki, a zwłaszcza odwiedzenie klasztoru św. Józefa,

¹ Zob. J. R. Yamamoto-Wilson, *Seventeenth Century Translations into English of the Works of Santa Teresa de Jesus: Crypto-Catholics, Catholic Sympathisers and the Protestant Readership*, „English Literature and Language” 37 (2000), s. 40. P. Tyler, *St. Teresa of Avila: Doctor of the Soul*, London 2014, s. 22–24; S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycy hiszpańscy w przekładach polskich od w. XVI do czasów obecnych*, w: *eadem*, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, s. 132-160.

² H. Barycz, *Nucerynus Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. XXIII, s. 406.

miejsca kluczowego dla reformy karmelitańskiej, skłoniła do tego, by pytać nie tylko o wymiar duchowy myśli św. Teresy, ale również o jej zdolność do oddziaływania poza rodzimym kontekstem kulturowym. Zainteresowanie recepcją twórczości mistyczki z Ávila w dawnej Polsce oraz specyfiką jej tłumaczeń na język polski w epoce nowożytnej doprowadziło do wyboru tematu tej dysertacji. Jej celem jest analiza i opis warsztatu translatorskiego Sebastiana Nuceryna – jako pierwszego tłumacza pism św. Teresy z Ávila w Rzeczypospolitej. W literaturze przedmiotu od dawna obecne jest przekonanie, że wraz z dojrzewaniem kultury potrydenckiej oraz intensyfikacją katolickiej reformy literatura ascetyczno-mistyczna Półwyspu Iberyjskiego – ze szczególnym uwzględnieniem pism św. Teresy – stawała się dla polskich odbiorców istotnym narzędziem formacji duchowej oraz przewodnikiem w zakresie życia wewnętrznego³. Rzadko jednak stawia się pytania o to, jakimi drogami i w jaki sposób była ona recypowana.

Choć nieco uwagi poświęcę charakterystyce całościowej ujętej twórczości literackiej Nuceryna, to głównym przedmiotem analizy będą trzy sporządzone przez niego przekłady dzieł św. Teresy: *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych św. Teresy, obojga fundatorki, księgi* (1623)⁴, *Droga doskonałości* (1625)⁵ oraz *Zamek wewnętrzny abo Gmach dusze ludzkiej* (1633)⁶. Tłumaczenia te zostały później włączone do pełnego wydania ogłoszonego drukiem przez krakowskich karmelitów bosych w latach 1664–1665 pod tytułem *Księgi duchowne świętej matki Teresy od Pana Jezusa*⁷.

Wybór tematu podyktowany został potrzebą wypełnienia luki badawczej w zakresie historii przekładu literatury religijnej doby staropolskiej, jak również chęcią zrozumienia, w jaki sposób teksty mistyczne – mające przy tym tak wyraźne odniesienia do kontekstu kulturowego, w którym powstały – mogą być adaptowane do zupełnie innej rzeczywistości religijno-kulturowej. Przypadek twórczości Sebastiana Nuceryna jest tutaj nadzwyczaj interesujący, stanowi on bowiem świadectwo spotkania dwóch religijnych tradycji – hiszpańskiej i polskiej, oraz ukazuje, w jaki sposób kształtował się polski język mistyczny. Co istotne, translacje Nuceryna pozostawały w użyciu aż do XIX wieku, przez co w ogóle miały istotny wpływ na formowanie się polskiej terminologii mistycznej. Już z tego względu zasługują na uwagę.

³ Zob. K. Kaczor-Scheitler, *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávili na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 21 (2021), s. 48–74.

⁴ *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...] księgi*, tłum. S. Nuceryn, Kraków 1623, druk. Macieja Andrzejowczyka.

⁵ *Droga doskonałości przez świętą Teresę zakonu karmelitańskiego reformatorkę z rozkazania starszych duchownych napisana*, tłum. S. Nuceryn, Kraków 1625, druk. Andrzeja Piotrkowczyka.

⁶ *Zamek wewnętrzny abo Gmach dusze ludzkiej*, tłum. S. Nuceryn, Kraków 1633, druk. Franciszka Cezarego.

⁷ *Księgi duchowne świętej Matki Teresy od Pana Jezusa, fundatorki karmelitanek i karmelitów bosych*, t. 1-2, Kraków 1664-1665, druk. Balcera Smieszkwica.

Choć wpływ duchowości św. Teresy z Ávila na rozwój religijności nowożytnej Europy był niezaprzeczalny, a jej pisma chętnie tłumaczono na wiele języków europejskich, stan badań nad przekładami twórczości hiszpańskiej mistyczki pozostaje wciąż niekompletny. Najwięcej opracowań powstało na temat przekładów francuskich i włoskich. Jak wynika z przeprowadzonych przez Josepha Baudry'ego badań, w samym XVII wieku pojawiło się we Francji aż osiemdziesiąt wydań tłumaczeń pism Teresy na język francuski, a ich głównym ośrodkiem wydawniczym był Paryż⁸. Jako pierwsze – w 1601 roku – ukazało się wydanie zbiorowe twórczości hiszpańskiej świętej w przekładzie Jeana de Brétigny. Baudry, dokonując statystycznego zestawienia wszystkich wydań dzieł Teresy opublikowanych do roku 1967 (1212), wyraźnie zaznacza, że oprócz edycji hiszpańskich, których było 467, największą liczbą szczył się edycje francuskie – 270, o wiele mniej ukazało się edycje włoskich – 160, angielskich – 134 czy też niemieckich – sześćdziesiąt pięć, najmniej zaś powstało wydań niderlandzkich – czterdzieści trzy, portugalskich – dwadzieścia dziewięć i innych – czterdzieści cztery⁹. Z jego porównań wypływa konkluzja, że jako nośnik myśli terezyjańskiej język francuski zajmuje drugie miejsce, zatem – wyłączając czytelników hiszpańskich – to właśnie na odbiorców francuskojęzycznych pisma św. Teresy wywarły największy wpływ. Wśród najważniejszych wczesnonowożytnych tłumaczy dzieł mistyczki na język francuski wymienić można: Arnaulda D'Andilly i Jeana de Brétigny oraz tłumaczy znanych jako abbé J. A. Emery i P. Cyprien¹⁰.

Głębszej analizy francuskich translacji dzieł Teresy podjął się Daniel-Henri Pageaux, traktując przekład jako zjawisko kulturowe. Badacz twierdzi, że tłumaczenie ukazuje swój pełny wymiar jako „fakt kulturowy”, w ścisłym powiązaniu z innymi kontekstami, które je warunkują oraz współtworzą. W tym przypadku jest to kontekst Francji XVII, który otwiera nowe perspektywy refleksji nad dialogiem między Francją a Hiszpanią w długofalowej perspektywie historycznej. Pageaux twierdzi jednak, że rozpowszechnienie — a więc dystrybucja i recepcja — tłumaczeń dzieł św. Teresy z Ávila można uznać za zjawisko peryferyjne i marginalne. Choć przekłady jej pism były liczne i nierzadko odznaczały się wysoką wartością literacką, to jednak nigdy nie osiągnęły takiej rangi ani prestiżu, jakie stały się udziałem tekstów Luisa de Granada czy Alfonso Rodrígueza. Badacz przypomina o wielokrotnie formułowanych zastrzeżeniach wobec jej dzieł, zarówno w sferze teologicznej, jak i literackiej, a także o ich instrumentalnym wykorzystywaniu w licznych sporach

⁸ J. Baudry, *Notes statistiques sur les traductions françaises des œuvres de Sainte Thérèse d'Avila (1601–1967)*, „Le Carmel vivant” 27 (1982), s. 54.

⁹ *Ibidem*, s. 54-55.

¹⁰ *Ibidem*, s. 56.

religijnych (zwłaszcza w kontekście kontrowersji wokół idei „czystej miłości” czy w polemikach związanych z kwietyzmem)¹¹.

Problemem przekładów pism św. Teresy na język francuski w szerszym kontekście kulturowym, z uwzględnieniem związków hiszpańsko-francuskich zajęli się również Pierre Groult¹², Tomás Álvarez¹³, Alphonse Vermeyleylen¹⁴ czy Carmel Clamart¹⁵. Zagadnienie francuskich XX-wiecznych translacji dzieł mistyczki zostało uwzględnione m. in. w pracach Pierre’a Mandonnet¹⁶, Silveria de Santa Teresa¹⁷ oraz Günthera Shütza¹⁸.

Jedną z najważniejszych prac w zakresie najstarszych włoskich tłumaczeń twórczości kastylijskiej mistyczki jest monografia Elisabetty Marchetti¹⁹. Dzięki jej ustaleniom wiadomo, że pierwszymi włoskimi translatorami dzieł Teresy byli: Francesco Bardini, Francesco de Soto i Cosimo Gacci²⁰. Marchetti szczególną uwagę zwraca na warsztat translatorski de Sota, oratorianina i muzyka. Analizując jego przekłady, zauważa, że mają one wiele cech adaptacji. Tłumacz ten, jak podkreśla badaczka, wielokrotnie modyfikował tekst, wprowadzając synonimy oraz powtórzenia, które miały na celu zwiększenie przejrzystości przekazu. Zmiany te dotyczyły głównie warstwy leksykalnej, jednak w wielu miejscach Soto ingerował również w strukturę zdań, stosując dopowiedzenia i wyjaśnienia ujęte w nawiasy, co miało ułatwić odbiór dzieła. Mimo że głównym celem tłumacza była większa klarowność, zdaniem Marchetti, jego przekład pozbawił twórczość Teresy świeżości i żywości charakterystycznej dla stylu mistyczki.

O włoskich tłumaczeniach tekstów mistycznych, w tym pism św. Teresy z Ávila, pisze również, acz z perspektywy tłumaczki, Rosa Rossi w artykule *Alcuni problemi della traduzione dei mistici spagnoli*²¹. Autorka wskazuje, że przekład tego rodzaju utworów stanowi szczególne wyzwanie, gdyż mają one wysoce subiektywny charakter, a mistyk, usiłując oddać niewyrażalne doświadczenie duchowe, zwykle wykorzystuje pełne spektrum możliwości języka. Buduje w ten

¹¹ Zob. D. H. Pageaux, *Traducción y recepción de Santa Teresa en Francia*, w: *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, red. M. L. Donarire y F. Lafarga, Oviedo 1991, s. 167-174.

¹² P. Groult, *Les courants spirituels dans la Péninsule Ibérique*, „Les Lettres romanes” 9 (1955), s. 208-225.

¹³ T. Álvarez, «*El libro de las Fundaciones*». *Última versión francesa*, „ABC” 2 (1957), s. 258-264.

¹⁴ A. Vermeyleylen, *Les traductions françaises de Sainte Thérèse*, „Les Lettres romanes” 11 (1957), s. 277-290.

¹⁵ Karmelitanki z Clamart, *Mère Marie du Saint-Sacrament, La traduction des oeuvres de Thérèse*, „Vie Spirituelle” 149 (1996), nr 718, s. 103-114.

¹⁶ P. Mandonnet, *Une nouvelle traduction des Lettres de Ste. Thérèse*, „Chronica Carmelitana” 13 (1901), s. 258-264.

¹⁷ Silverio de Santa Teresa, *Nueva versión francesa de las obras de Sta. Teresa de Jesús*, „Monte Carmelo” 9 (1908), s. 111-113.

¹⁸ G. Shütz, *Nueva edición francesa de Teresa de Ávila*, „Teresianum” 46 (1995), s. 265-270. *Idem*, *A propos d'une édition franco-équatorienne des oeuvres de Thérèse d'Ávila*, „Teresianum” 53 (2002), s. 521-539.

¹⁹ E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù, nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001.

²⁰ *Ibidem*, s. 199-219.

²¹ R. Rossi, *Alcuni problemi della traduzione dei mistici spagnoli*, „SSLM – Annuario – Nuova Serie” 2 (1987), s. 99-109.

sposób szerokie pola semantyczne, w których każde słowo może przybierać wiele odcieni znaczeniowych, zależnych od kontekstu oraz wewnętrznej logiki dzieła. Tłumacz musi zatem mierzyć się nie tylko z koniecznością wiernego przekładu terminów ściśle związanych z mistyczną tradycją, ale także z polisemantycznością słownictwa, której nie sposób jednoznacznie odwzorować w języku docelowym.

Temat włoskich translacji dzieł Teresy w sposób ogólny omawiają także m.in. Ettore de Giovanni²², Domenico Mondrone²³ czy Ludovico Saggi²⁴. Przekłady konkretnych, pojedynczych tekstów Teresy analizują zaś m.in. Filippo della Trinità²⁵, Carlo Delcorno²⁶, Encarnación Sánchez García²⁷ oraz wspomniana już wcześniej Elisabetta Marchetti²⁸.

Najwcześniejsze translacje pism reformatorki Kamelu na język angielski badał John Yamamoto-Wilson²⁹. W poświęconym temu zagadnieniu artykule badacz analizuje trzy anonimowe i opatrzone jedynie inicjałami XVII-wieczne tłumaczenia *Libro de la vida* Teresy od Jezusa, są nimi: *The Lyf of the Mother Teresa of Iesvs* (Antwerpia, 1611), *The Flaming Heart; or, the Life of the Glorious S. Teresa* (Antwerpia, 1642) oraz *The Works of the Holy Mother St. Teresa of Jesus* (3 części, 1669–1673). Pierwszy z tych przekładów przypisuje się Williamowi Malone'owi, jednak Yamamoto-Wilson dowodzi, że jego autorem był Michael Walpole, który miał silne związki z Hiszpanią i tłumaczył również dzieło Ribadeneiry *Life of St. Ignatius of Loyola* (1616). Cechy stylistyczne drugiego przekładu zadają się wskazywać, jak twierdzi Yamamoto-Wilson, na Tobie'go Matthew jako tłumacza, a trzeci przekład był dziełem Abrahama Woodheada³⁰. Analizę porównawczą tych translacji Yamamoto-Wilson wpisuje w refleksję nad dwoma skrajnymi postawami tłumaczy katolickich i protestanckich względem pism mistyków hiszpańskich. Temat pierwszych przekładów

²² E. de Giovanni, *I «Sospiri» dell'anima*, „Il Carmelo” 19 (1920), s. 31-33.

²³ D. Mondrone, *Santa Teresa d'Avila nell'edizione critica del suo carteggio*, „La Civiltà Cattolica” 109/II (1958), s. 489-501.

²⁴ L. Saggi, *L'edizione italiana delle opere di S. Teresa*, „Carmelus” 11 (1964), s. 308-316.

²⁵ Filippo della Trinità, *Santa Teresa di Gesù scrive lettere*, „Rivista di vita spirituale” 11 (1957), s. 456-487.

²⁶ C. Delcorno, *La prima traduzione italiana del Libro de la Vida di S. Teresa d'Avila*, w: *La cupola fra le Torri. Scritti in onore di Mons. Luciano Ghepari nel 50.mo di ordinazione sacerdotale*, red. G. Matteuzzi, S. Ottani, Bologna 1992, s. 59-70.

²⁷ E. Sánchez García, *Nàpoles por Santa Teresa: la edición partenopea de las «Obras» y otras iniciativas*, w: *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla 2005, s. 473-493.

²⁸ E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle teresiane «Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio»*, „Annali di storia dell'esegesi” 18 (2001), nr 1, s. 345-372.

²⁹ J. R. Yamamoto-Wilson, *Seventeenth Century Translations into English of the Works of Santa Teresa de Jesus: Crypto-Catholics, Catholic Sympathisers and the Protestant Readership*, „English Literature and Language” 37 (2000), s. 33-44.

³⁰ *Ibidem*, s. 42-43.

oraz recepcji dzieł św. Teresy na język angielski okazjonalnie podejmowali również m.in. Allison Peers³¹, Anthony Francis Allison³² oraz Anne Elisabeth Clem³³.

Stan wiedzy nad staropolskimi przekładami twórczości hiszpańskiej mistyczki prezentuje się w tym kontekście zaskakująco skromnie. Najobszerniejszym i najbardziej kompletnym opracowaniem poświęconym temu zagadnieniu pozostaje do dziś klasyczna rozprawa Stefanii Ciesielskiej-Borkowskiej *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*³⁴, w której autorka jako pierwsza dokonała systematycznego przeglądu recepcji literatury duchowej hiszpańskiego Złotego Wieku w kulturze polskiej. Badaczka omówiła tu m. in. sylwetki pierwszych tłumaczy pism Teresy, z uwzględnieniem również Sebastiana Nuceryna. Doceniając jego rolę dla upowszechnienia literatury i duchowości mistycznej w dawnej Polsce, sformułowała jednak dość krytyczną ocenę jego warsztatu translatorskiego, podkreślając niedostatki stylistyczne przekładu i brak głębszego przyswojenia treści mistycznych. W przekonaniu Ciesielskiej-Borkowskiej, w przekładach Nuceryna brak świadectw przyswojenia przeżyć mistycznych i „odczucia liryzmu” czy też odpowiedniego sposobu argumentacji, które mogłyby potwierdzać pełne zrozumienie tekstu źródłowego³⁵. Cenna monografia Ciesielskiej-Borkowskiej nie jest jednak pracą analityczną, oceny formułowane są dość arbitralnie, a sam problem kulturowej tożsamości przekładów Nuceryna nie został w niej podjęty.

Poza książką Ciesielskiej-Borkowskiej, która do dziś pozostaje punktem odniesienia dla badań nad polską recepcją pism św. Teresy, zagadnienie dawnych przekładów dzieł mistyczki podejmowano jedynie marginalnie. Krystyna Niklewiczówna w artykule *Piśmiennictwo hiszpańskie w Polsce w okresie staropolskim* zarysowuje ogólne ramy kontaktów polsko-hiszpańskich na tle literackim i politycznym, wspominając również o tłumaczeniach Nuceryna, choć bez pogłębionej analizy tekstologicznej³⁶. Również Katarzyna Kaczor-Scheitler w monografii *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku* ogranicza się do ogólnego stwierdzenia, że przekłady staropolskie, w tym dzieła Nuceryna, odegrały znaczącą rolę w formacji duchowej i piśmiennictwie karmelitańskim³⁷. Temat ten porusza także w stosunkowo niedawno opublikowanym artykule *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávili na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, zaledwie wspominając o Nucerynowych translacjach dzieł reformatorki i powielając opinię

³¹ Zob. E. Allison Peers, *Introduction*, w: *eadem, The Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, London 1946, t. 1.

³² Zob. A. F. Allison, *English Translations to the Year 1700 from the Spanish and Portuguese*, London 1974.

³³ A. E. Clem, *On the Occasion of a New Translation on Theresa's «Interior Castle»*, „*Studia Mystica*” 5 (1982), s. 71-78.

³⁴ S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939.

³⁵ *Ibidem*, s. 183.

³⁶ K. Niklewiczówna, *Piśmiennictwo hiszpańskie w Polsce w okresie staropolskim*, w: *Literatura staropolska w kontekście europejskim. (Związki i analogie). Materiały konferencji naukowej poświęconej zagadnieniom komparatystyki (27–29 X 1975)*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1977, s. 91-110.

³⁷ K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005, s. 56.

Ciesielskiej-Borkowskiej: „polskie przekłady z języka hiszpańskiego i włoskiego były uboższe w szacie językowej i artystycznej od oryginałów, co wynikało z nieprzygotowania «psychiki polskiej» do odbioru wysublimowanych treści duchowych”³⁸. O tłumaczeniach Nuceryna wspomina również Anna Nowicka-Struska, podkreślając, iż translacje Skalbmierzanina – szczególnie *Żywot św. Teresy* – służyły głównie „popularyzacji nieznanego społeczeństwu polskiemu postaci, patronującej nowemu zakonowi”³⁹.

Uwagi dotyczące recepcji hiszpańskich dzieł mistycznych w dawnej Rzeczypospolitej pojawiają się także w pracach Stanisława Wędkiewicza, Joanny Partyki, Adama Kucharskiego, Jana Kieniewicza i Jadwigi Miszańskiej, lecz twórczość Nuceryna nie jest w nich tematyzowana⁴⁰. Jest pewnym paradoksem, że tłumaczenia i adaptacje drobnych utworów lirycznych Teresy bardziej absorbowały badaczy niż obszerne przekłady jej fundamentalnych pism prozą. Staropolskim przekładom utworów poetyckich Teresy z Ávila, choć oczywiście translacji tych nie można już przypisać Nucerynowi, poświęciły osobne artykuły Mirosława Hanusiewicz⁴¹ i autorka niniejszej dysertacji⁴². Radosław Grześkowiak w aneksie do książki *Karmelitańskie adaptacje „Pia desideria”* zaproponował krytyczną edycję jednego z zachowanych przekładów *Glosy*⁴³.

Na temat samej osoby Nuceryna wiadomo bardzo niewiele, a dotycząca go literatura przedmiotu sprowadza się do haseł słownikowych i encyklopedycznych. Wzmianki o nim pojawiają się jedynie marginalnie w źródłach dawnych: Franciszek Siarczyński wspomina Nuceryna w *Obrazie wieku panowania Zygmunta III*⁴⁴, Hiacynt Pruszczyk w *Fortecy duchowej Królestwa polskiego*⁴⁵, zaś Szymon Starowolski zalicza go do „tylnej straży” zasłużonych mówców Rzeczypospolitej,

³⁸ Eadem, *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávila na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 21 (2021), s. 60.

³⁹ A. Nowicka-Struska, *Duchowość i piśmiennictwo karmelitańskie w Polsce XVII i XVIII wieku*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 359.

⁴⁰ Zob. S. Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich za granicą a w Polsce*, „Przegląd Współczesny” 1928, s. 283-320; J. Partyka, *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, w: *W przestrzeni Południa. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2016, s. 430-448; A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków. Wrażenia z podróży i pobytu od XVI do początków XIX wieku*, Warszawa 2007; J. Kieniewicz, *Hiszpania a Rzeczypospolita*, w: *W przestrzeni Południa.*, s. 387-404; J. Miszańska, *Z ziemi włoskiej do Polski. Przekłady z literatury włoskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, Kraków 2015.

⁴¹ M. Hanusiewicz, *Polskie barokowe przekłady i adaptacje „Glosy” św. Teresy z Ávila* w: *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15-17 września 2003 roku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, Warszawa 2005, s. 241-257.

⁴² K. Frąkała, *Pośród ozdób i śliczności. O barokowym polskim przekładzie „¡Oh hermosura que excedeñis...” św. Teresy z Ávila*, „Inter Artes” 1 (2019), s. 66-78.

⁴³ *Karmelitańskie adaptacje Pia desideria Hermana Hugona z XVII i XVIII wieku*, wyd. R. Grześkowiak, J. Gwioździk, A. Nowicka-Struska, Warszawa 2020, s. 602-609.

⁴⁴ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedzkiego, zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem, znamienitych przez swe czyny pokoju i wojny, cnoty lub występki dzieła piśmienne, zasługi użyteczne i cele sztuki*, Kraków 1828, t. 2, s. 20.

⁴⁵ H. Pruszczyk, *Forteca duchowna Królestwa polskiego*, Kraków 1662, druk. S. B. Lenczewskiego, s. 229-230.

eksponując jego talent kaznodziejski⁴⁶. W perspektywie domniemanej świętości i gorliwości religijnej sylwetkę tłumacza zarysowuje Florian Jaroszewicz w *Matce świętych Polsce*⁴⁷, a jego zasługi dla zakonu karmelitańskiego opisuje Katarzyna a Christo w biografii jego protektorki – Konstancji Bużeńskiej⁴⁸. Na podstawie tych oraz innych źródeł próbę rekonstrukcji biografii Nuceryna podjął Henryk Barycz⁴⁹. Badania te uzupełnił o nowe ustalenia Edward Ozorowski, podkreślając znaczącą rolę Nuceryna w sprowadzeniu karmelitanek bosych do Polski w 1612 roku⁵⁰. Natomiast Jolanta Marszalska⁵¹ przedstawiła jego sylwetkę w sposób zwięzły, opierając się na wcześniejszych opracowaniach i nie wnosząc nowych informacji.

Wciąż brakuje pogłębionych studiów nad życiem i działalnością translatorską skalbmierskiego tłumacza, co sprawia, że jego postać pozostaje w dużej mierze nieznaną. Tym bardziej uzasadniona wydaje się potrzeba wnikliwej analizy jego biografii, warsztatu pisarskiego jako pierwszego tłumacza pism św. Teresy na język polski oraz interpretacji jego dorobku w kontekście kultury religijnej Rzeczypospolitej. Niniejsza praca ma zatem zmierzyć się z tym deficytem badawczym i ukazać ważnego, a niemal zapomnianego tłumacza, kluczowego promotora polskiej recepcji Teresy z Ávila jako pisarza oraz jako znaczącego uczestnika dynamicznego procesu kulturowej transmisji idei. Studium praktyki tłumaczeniowej Nuceryna ma odsłonić, jakimi drogami tekst hiszpański dotarł i został wprowadzony do staropolskiego kręgu kulturowego, ma także służyć zbadaniu strategii językowych i ideowych zastosowanych przez tłumacza. Główne problemy badawcze koncentrują się wokół decyzji translatorskich podejmowanych przez Nuceryna. W swej rozprawie szukać będę zatem odpowiedzi na następujące pytania: czy i jakiej transformacji kulturowej ulegały dzieła hiszpańskiej mistyczki w procesie ich przenoszenia nie tylko do polskiej materii językowej, lecz także do realiów staropolskiego doświadczenia religijnego?; w jakim stopniu Nucerynowe przekłady pism Teresy służyły „oswojeniu” i zakorzenieniu w rodzimym języku religijnym tekstu źródłowego, a w jakim respektowały jego kulturową obcość?; wreszcie – co na temat religijności Rzeczypospolitej czasów Wazów – jej otwartości na nurty kontemplacyjne i mistyczne – mówią owe translacje? Ważnym aspektem badania będzie również analiza wpływu tych

⁴⁶ S. Starowolski, *O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przekł. E. J. Głębička, Warszawa 2002, s. 71-72.

⁴⁷ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek*, Kraków 1767, druk. S. Stachiewicza, s. 459

⁴⁸ Katarzyna a Christo, *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fundatorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie*, w: K. Górski, *Żywoty pierwszych karmelitanek polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 6 (2020), s. 372 [12].

⁴⁹ H. Barycz, *Nuceryn Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. 23, s. 405-407.

⁵⁰ E. Ozorowski, *Nuceryn (Nuceryn, Nuceryn, Orzeszek, Orzeszko) Sebastian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982, t. 3, s. 235-236.

⁵¹ J. M. Marszalska, *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, t. 14, s. 108.

tłumaczeń na kształtowanie się terminologii mistycznej w języku polskim – obszaru wciąż wyłaniającego się i niestabilnego na początku XVII wieku.

Choć problematyka przekładu w dobie staropolskiej doczekała się wartościowych opracowań⁵², pozostaje nadal relatywnie słabo rozpoznana. Dotyczy to głównie kwestii świadomości translatorskiej dawnych tłumaczy, ich strategii, metod i celów pracy. Tłumacze w dawnej Rzeczypospolitej stosowali różne praktyki – od ścisłego literalizmu, bez uwzględnienia głębszego sensu przekazu i proponowania własnych rozwiązań, przez tłumaczenie retoryczne, mające służyć lepszemu wyrażeniu treści, stosownie do zaleceń Cycerona sformułowanych w *De optimo genere oratorum*, aż po interpolowaną adaptację. Uwagi Piotra Tryzny (w istocie zaś jezuita Jana Alanda, który użył nazwiska Tryzny jako pseudonimu) w przedmowie do *Mów tajemnych* pseudo-Augustyna (1617), cytowane w znanej pracy Lucylli Pszczołowskiej i Jadwigi Puzyniny, wskazują na dylemat dotyczący tłumaczenia *ad sensum* w jego dwóch odmianach (retorycznej i adaptacyjno-interpretującej), najbardziej charakterystycznego dla przekładu pism świeckich, oraz *ad verbum*, znamiennego dla translacji biblijnych czy – szerzej – pism religijnych⁵³.

Tłumacze jednak, dążąc do idealnego przekładu, borykali się z wieloma trudnościami. Przeszkodę stanowiło przede wszystkim ubóstwo języka ojczystego, zwłaszcza w zakresie terminologii specjalistycznej – prawniczej, medycznej, filozoficznej, teologicznej⁵⁴. Problem stawał się szczególnie drażliwy w wypadku przekładu Biblii i pism religijnych, gdzie niewłaściwe decyzje translatorskie mogły przecież prowadzić do omyłek natury doktrynalnej. Pewne kłopoty sprawiały również idiomy, homonimy, a także odmienne struktury gramatyczne języków obcych w zestawieniu z językiem polskim. Szukano zatem rozwiązania owych trudności zarówno w zapożyczeniach z

⁵² Zob. m.in. L. Pszczołowska, J. Puzynina, *Tłumacze Odrodzenia o swoich przekładach*, „Poradnik Językowy” 1954, z. 9, s. 14-26; J. Ziętańska, *Sztuka przekładu w poglądach literackich polskiego Oświecenia*, Wrocław 1969; J. Ślaski, *Tłumaczenia w Polsce doby renesansu oraz pogranicza baroku*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, s. III, red. J. Pelc, Wrocław 1978, s. 147-186; *idem*, *Wokół literatury włoskiej, węgierskiej i polskiej w epoce renesansu. Szkice komparatystyczne*, Warszawa 1991; L. Marinelli, *Polski Adon: O poetyce i retoryce przekładu*, Izabelin 1997; *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia. XVI-XVIII secolo*, red. G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, M. Piacentini, Alessandria 1999; J. Łukaszewicz, *Dramaty Franciszka Zabłockiego jako przekłady i adaptacje*, Wrocław 2006; *eadem*, *Peryteksty polskich przekładów oświeceniowych z języka włoskiego: przestrzeń edukacji czy manipulacji?*, „Przekładaniec” 2018, nr 36, s. 44-59; J. Miszańska, „Koloander wierny” i „Piękna Dianea”: polskie przekłady włoskich romansów barokowych w wieku XVII i w epoce saskiej na tle ówczesnych teorii romansu i przekładu, Kraków 2003; M. Wojtkowska-Maksymik, „Gentiluomo cortigiano” i „dworzanin polski”: dyskusja o doskonałości człowieka, Warszawa 2007; E. Balcerzan, E. Rajewska, *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005*, Poznań 2007; *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, Warszawa 2005; J. Miszańska, „Tragicznych igrzysk pieśń uczy nas cnoty”. *Przekłady z języka włoskiego jako źródło polskiej dramaturgii poważnej do końca XVIII wieku*, Kraków 2013; *eadem*, *Z ziemi włoskiej do Polski. Przekłady z literatury włoskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, Kraków 2015; *Przekład jako aneksja kulturowa dzieła*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Michał Fijałkowski, Wyd. UW: Warszawa 2021. Najnowszym przedsięwzięciem w tym zakresie jest *Encyclopedia of Jesuit Translations Culture in Poland-Lithuania, 1564-1820* (red. M. Hanusiewicz-Lavallee i Robert A. Maryks) sukcesywnie publikowana od roku 2025 w wersji cyfrowej <https://referenceworks.brill.com/display/db/ejtc>.

⁵³ L. Pszczołowska, J. Puzynina, *op. cit.*, s. 18.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 21.

innych języków, w dialektyzmach z innych części Rzeczypospolitej, a także – ostatecznie – w różnorodnych neologizmach. Tłumacze mieli jednak świadomość wagi oraz celu swojej pracy, przekłady bowiem traktowano jako najpewniejszy i najszybszy sposób do zwiększenia podaży książek religijnych w języku polskim.

Na przełomie XVI i XVII wieku wiodącym językiem wernakularnym, z którego tłumaczono, był język włoski. Przekłady utworów włoskich w epoce renesansu miały charakter oficjalny i „misję kulturotwórczą”, służąc humanistycznemu programowi *translatio studii*, później główną przyczyną tych translacji były prywatne zainteresowania literackie lub trendy mody, preferencje ideowe oraz artystyczne⁵⁵. Język włoski co najmniej do połowy wieku XVII pozostał jednak ważnym pośrednikiem w dostępie do dzieł powstających w innych przestrzeniach wernakularnych, co wynikało z faktu, iż znaczna część polskich elit odbywała studia we Włoszech: w Padwie, Bolonii, później w jezuickim Collegium Romanum lub w rzymskiej Sapienzy. Zjawiskiem niezwykle częstym były zatem przekłady pośrednie (*relay translations, indirect translations*), będące częścią bardziej lub mniej złożonych i skomplikowanych łańcuchów translacji. W polskiej literaturze przedmiotu dotyczącej przekładu staropolskiego zagadnienie to jest rzadko omawiane, szczególnie zaś w zakresie literatury religijnej. Niemalże zupełnie brak opracowań monograficznych bądź analitycznych tego problemu. Niedawne prace Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee zwracają uwagę na to niezwykle powszechne zjawisko, rzucając światło na kilka przekładów staropolskich zakorzenionych w mediacji innych języków⁵⁶. Spektakularnym przykładem okazuje się powiastka alegoryczna *Desiderosus* Kaspra Wilkowskiego, tłumaczona (i kompilowana) z włoskiego oraz z wersji łacińskiej opartej na przekładzie niemieckim, który z kolei zapośredniczony był w kastylijskim tłumaczeniu tekstu katalońskiego⁵⁷. Do tego typu przekładów pośrednich (choć wykorzystujących tylko jedną mediację) należą właśnie tłumaczenia Sebastiana Nuceryna.

Dominującą tendencją w przekładzie staropolskim, podobnie jak we wczesnonowożytnym przekładzie europejskim w ogóle, była „naturalizacja” czy też „udomowienie” tekstu źródłowego, czyli dopasowanie go do przewidywanych oczekiwań czytelników oraz zadomowionej tradycji⁵⁸. Przekład stawał się tym samym procesem transformacji, ujawniającym różnice kulturowe nie po to

⁵⁵ A. Nowicka-Jeżowa, M. Fijałkowski, *W kręgu badaczy, krytyków i autorów przekładu literackiego*, w: *Przekład jako aneksja kulturowa dzieła*, s. 10.

⁵⁶ M. Hanusiewicz-Lavallee, *Spill de la vida religiosa in Slavic literature*, „Scando-Slavica” 69 (2023), nr 2, s. 284-301; eadem, *The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and Polish-British Literary Links in Poland-Lithuania, 1567-1775*, Leiden 2024.

⁵⁷ Eadem, *W łańcuchu translacji: „Desiderosus” Kaspra Wilkowskiego*, w: *Przekład jako aneksja kulturowa dzieła*, s. 25-42.

⁵⁸ Zob. A. Nowicka-Jeżowa, M. Fijałkowski, *op. cit.*

jednak, by je eliminować, lecz by odkrywać ich produktywność w kulturze docelowej⁵⁹. Oczywiście to dostosowanie oraz „iluzja naturalności” były świadomymi strategiami translatorskimi. Świat obcych tekstów wyrażano w kategoriach właściwych kulturze przyjmującej za pomocą adaptacji, znajdowania nowego słownika dla wyrazu idei i emocji.

Ta orientacja kulturowa wyznacza także trop badawczy podjęty w niniejszej dysertacji, osadzonej w paradygmacie kulturowej historii przekładu (*cultural translation history*), ze szczególnym uwzględnieniem propozycji metodologicznych Petera Burke’a⁶⁰. Termin „przekład kulturowy”, przejęty przez Petera Burke’a, został pierwotnie opracowany przez antropologów z kręgu Edwarda Evansa-Pritcharda w celu opisu procesu, jaki zachodzi podczas konfrontacji kulturowych, gdy jedna ze stron próbuje nadać sens działaniom drugiej. Pojęcie to zostało podjęte przez literaturoznawców zajmujących się tłumaczeniem tekstów. Zwraca się uwagę, że w istocie każdy akt rozumienia i interpretacji jest rodzajem tłumaczenia, gdyż znajduje ekwiwalenty dla pojęć i praktyk innych ludzi w nowym, odmiennym „słowniku”⁶¹.

W perspektywie kulturowej termin „tłumaczenie” rozumie się jako proces swoistych „negocjacji” – pojęcie to, niegdyś związane głównie z handlem i dyplomacją, obecnie obejmuje także wymianę myśli oraz wynikającą z niej transformację znaczeń. W takim ujęciu przekład nie jawi się jako ostateczne rozwiązanie, lecz raczej jako kompromis, nierozzerwalnie związany z pewnymi stratami bądź wyrzeczeniami i pozostawiający możliwość dalszych renegocjacji. W refleksji nad translacją kulturową akcentuje się również podwójny proces „dekontekstualizacji” i „rekontekstualizacji”: najpierw zawłaszczenia elementu obcego, a następnie jego „oswojenia” w nowym otoczeniu. Z punktu widzenia odbiorcy jest to wartość dodana, wzbogacająca kulturę przyjmującą dzięki umiejętnej adaptacji. Natomiast z perspektywy kultury źródłowej przekład może oznaczać stratę, a nawet rodzaj kulturowej „przemocy” wobec oryginału⁶².

W swojej dysertacji będę korzystała – jak już wspomniałam – z metod wypracowanych w studiach nad tzw. kulturową historią przekładu, zainicjowanych właśnie przez Burke’a. Perspektywa kulturowa nie unieważnia jednak procedur filologicznych, które okażą się niezbędne dla ustalenia tekstu źródłowego, stanowiącego podstawę tłumaczenia, oraz translatologicznych, pozwalających określić podstawową relację między badanymi tekstami w wymiarze ich relatywnej ekwiwalencji. Należy wziąć pod uwagę w tej analizie specyfikę przekładu wczesnonowożytnego, który niemal

⁵⁹ P. Burschel, *Cultural Affiliations and Society*, w: *Übersetzen in der Frühen Neuzeit–Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, red. Regina Toepfer, Peter Burschel, Jörg Wesche, Berlin 2021, s. 367.

⁶⁰ Zob. P. Burke, *Cultures of Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007.

⁶¹ *Ibidem*, s. 8.

⁶² *Ibidem*, s. 9.

zawsze łączy cechy tłumaczenia między- i wewnątrzjęzykowego, wedle terminologii Romana Jakobsona (*interlingual and intralingual translations*)⁶³. Przekład dawny, a więc także przekład staropolski, rządzi się – jak zaznaczyłam wcześniej – prawem „oswojenia”, „udomowienia” (*domestication*) tłumaczonego tekstu, który z jednej strony okazuje się w jakimś stopniu czynnikiem kulturowej zmiany, z drugiej zaś zostaje dostosowany do kodu kultury przyjmującej. W badaniach podjętych w niniejszej dysertacji kluczowy zatem okazuje się kwestionariusz pytań badawczych sformułowanych przez Petera Burke’a: kto tłumaczył? z jaką intencją? co? dla kogo? w jaki sposób? jakie to miało konsekwencje? Kwestionariusz ten zostanie zaaplikowany do badań nad translacjami Nuceryna.

W epoce wczesnonowożytnej, jak już wspomniałam, przekład bardzo często odbywał się nie z języka oryginału, lecz dzięki mediacji tzw. języka pośredniego (*relay language*), najczęściej łaciny, języka francuskiego lub włoskiego. Translacja była więc nie tyle prostą transmisją sensu, ile skomplikowanym procesem przekształcania, adaptowania i przefiltrowywania tekstu przez różne systemy językowe i kulturowe. Znaczącą rolę w studiach nad *relay translation* odgrywają badania Caya Dollerupa, który – omawiając translacje pośrednie, proponuje wprowadzenie terminu *relay* (‘przekaznik’) nie tylko w odniesieniu do odbiorców docelowych przekładu, ale również w kontekście samego procesu tłumaczenia⁶⁴. Dollerup twierdzi, że zjawisko *relay translation* wiąże się z opóźnieniami i kumulacją zmian – każdy kolejny tłumacz, korzystając z translacji pośredniej, dodaje własne modyfikacje do wcześniejszych. „Przekaznik”, czyli tekst pośredniczący, staje się głównym źródłem tych zmian wynikających przede wszystkim z różnic kulturowych. W tłumaczeniu literackim „translacja przekaznikowa” osłabia więź z oryginalnym autorem, a komunikacja na linii nadawca-odbiorca nie jest kompletna i spójna. W przekonaniu Dollerupa, *relay translation* wskazuje zatem na ograniczoną skuteczność tradycyjnych modeli translacji, zakładających liniowy i bezpośredni przebieg komunikacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą.

W nowszych badaniach wskazuje się jednak na fakt, że w okresie wczesnonowożytnym ekwiwalencja (czyli tzw. wierność) nie była wcale najbardziej pożądanym i oczekiwanym efektem translacji. Jak zauważa Jörg Wesche, tego typu przekłady były szczególnie rozpowszechnione we wczesnym okresie nowożytnym dzięki takim czynnikom jak popularyzacja druku jako międzynarodowego sposobu dystrybucji dzieł literackich, stopniowy spadek znaczenia łaciny i związany z tym wzrost znaczenia języków ojczystych, których nauczanie stało się bardziej dogłębne

⁶³ Zob. R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, w: *The Translation Studies Reader*, red. Laurence Venuti. London 1959, s. 127-131.

⁶⁴ Zob. C. Dollerup, *Relay and Support Translations*, w: *Translation in Context. Selected Contributions from the EST Congress, Granada 1998*, red. A. Chesterman, N. Gallardo San Salvador, Y. Gambier, Amsterdam–Philadelphia 2000, s. 17-26.

i świadome⁶⁵. Poza Polską studia w zakresie *relay translation* cieszą się w ostatnich latach rosnącą popularnością, co owocuje znaczącymi publikacjami⁶⁶.

W niniejszej pracy paradygmat metodologiczny Burke'a, krótko scharakteryzowany powyżej, zostanie zastosowany do przedstawienia samego tłumacza jako podmiotu określonej zmiany kulturowej, uwikłanego w znaczącą i złożoną sieć relacji społecznych, oraz jego dzieła analizowanego w aspekcie odniesień do tekstów źródłowego i wyjściowego, a także w aspekcie mechanizmów kulturowego transferu i recepcji. To podejście pozwoli, mam nadzieję, lepiej zrozumieć, w jaki sposób tekst mistyczny, zakorzeniony głęboko w hiszpańskiej duchowości karmelitańskiej, ulegał transformacji w drodze do polskiego odbiorcy i jaką rolę odegrał w kształtowaniu rodzimej kultury religijnej. Przekłady Nuceryna zostaną przedstawione jako świadectwo specyficznej otwartości religijności staropolskiej na wpływy zewnętrzne – zwłaszcza z obszaru kultury hiszpańskiej, w której ukształtowała się rozbudowana tradycja mistyczna. Mistyka Teresy z Ávila, z jej koncepcją czterech stopni modlitwy i doświadczeniem zjednoczenia z Bogiem, znalazła w Polsce podatny grunt dzięki obecności reformowanych zakonów karmelitańskich oraz duchowej atmosferze reformy katolickiej. Przekład tych pism miał więc realny wpływ na rozwój języka religijnego, duchowości i stylu modlitewnego w Rzeczypospolitej XVII wieku. Celem tejże dysertacji będzie zatem nie tylko filologiczna analiza przekładów Nuceryna, ale także próba uchwycenia ich roli w procesie kulturowej mediacji między hiszpańskim światem mistyki a staropolską religijnością epoki potrydenckiej. Badania te, prowadzone na materiale dotąd pomijanym w szerszych opracowaniach, mają wypełnić lukę w studiach nad dawną kulturą translacyjną i zarazem przyczynić się do lepszego rozumienia relacji między językiem, religią i tożsamością w epoce nowożytnej.

Niniejsza dysertacja ma strukturę dwudzielną. Część pierwsza inspirowana jest poszukiwaniem odpowiedzi na cztery spośród kwestionariusza pytań sformułowanych przez Burke'a: kto tłumaczył? co? dla kogo? z jaką intencją? Część ta ukazuje więc „żywoty nierównoległe” samej Teresy od Jezusa oraz polskiego tłumacza jej dzieł, przedstawionego w rozległym społeczno-kulturowym kontekście. Składa się ona z trzech paragrafów. W pierwszym zaprezentowana zostanie

⁶⁵ *Gegenläufigkeiten / Contrarities: Subversives Übersetzen in der Frühen Neuzeit*, red. J. Wesche, R. Toepfer, P. Burschel, t. 4: *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit*, Berlin 2025.

⁶⁶ Zob. M. Ringmar, *Roundabout Routes: Some Remarks on Indirect Translations*, „Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice” 14 (2006), nr 1, s. 18-26; A. Pym, *Translation and Text Transfer: An Essay on the Principles of Intercultural Communication*, Frankfurt am Main 1992; *idem*, *Translation Research Projects 3*, Tarragona 2011; H. Pięta, *Theoretical, Methodological and Terminological Issues Regarding Indirect Translation: A Critical Annotated Bibliography*, „Translation Studies” 10 (2017), nr 2, s. 198-216; F. Pöchhacker, *Relay Interpreting: Complexities of Real-time Indirect Translation*, „Target” 34 (2022), nr 1, s. 63-86. Istnieje również strona internetowa poświęcona badaniom nad tłumaczeniami pośrednimi: *IndirectTrans network*: <http://www.indirecttrans.com/> [dostęp dn. 30.06.2025].

sylwetka, działalność reformatorska i literacka kastylijskiej mistyczki, ze szczególnym uwzględnieniem tych pism, które zainteresować miały polskiego tłumacza. Paragraf drugi kieruje uwagę już na jego osobę. Za pomocą metody prozopograficznej podjęta zostaje próba rekonstrukcji biografii Nuceryna, środowiska, w którym się obracał i które go ukształtowało, przedstawiony zostaje jego profil intelektualny. Ogólna charakterystyka jego twórczości – za wyjątkiem przekładów dzieł św. Teresy – oraz debiut translatorski Nuceryna, czyli przekład żywota św. Teresy napisanego przez Francisca de Riberę (*Vida de la madre Teresa de Jesús*), przedstawione zostaną w ostatnim paragrafie części pierwszej, tak by można było w ten sposób unaocznic ujawniające się już na wczesnym etapie twórczości tłumacza cechy jego warsztatu i sposób myślenia o przekładzie.

Część druga dysertacji wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytania dotyczące sposobu przekładu pism Teresy oraz konsekwencji wprowadzenia tych dzieł do polskiego kontekstu kulturowego. Analiza dotyczy tu tłumaczeń trzech fundamentalnych dzieł św. Teresy – *Libro de las fundaciones*, *Camino de perfección* oraz *El castillo interior o Las Moradas*, przedstawionych w trzech pierwszych paragrafach, a także dalszych dzieł Nucerynowych translacji (na podstawie dwóch tekstów: XVII-wiecznych *Ksiąg duchownych* oraz XIX-wiecznego *Summariusza abo Zebrania*). Zbadane zostaną w tym segmencie pracy źródła przekładów Nuceryna – wiadomo bowiem, że tłumaczył za pośrednictwem języka włoskiego, co oznacza istnienie dodatkowego filtra językowego mającego wpływ na ostateczny kształt tekstu. Analiza ta wymaga zatem konfrontacji wersji hiszpańskiej, włoskiej i staropolskiej omawianych dzieł oraz identyfikacji edycji, które stanowiły podstawę tłumaczenia. Omówione zostaną najważniejsze decyzje translatorskie Nuceryna, zwłaszcza w odniesieniu do kluczowych pojęć teologii mistycznej, takich jak: *castillo interior* (zamek wewnętrzny), *grados de oración* (stopnie modlitwy), *arrobamiento* (zachwycenie), *éxtasis* (ekstaza), *unión con Dios* (zjednoczenie z Bogiem). Wreszcie ostatnim elementem refleksji będzie próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Nucerynowe tłumaczenia wpłynęły na decyzje kolejnych siedemnastowiecznych translatorów dzieł św. Teresy.

W niniejszej pracy cytaty zaczerpnięte z tekstów staropolskich podawane są w zmodernizowanej transkrypcji, zgodnie z regułami określonymi dla edycji typu B zawartymi w *Zasadach wydawania tekstów staropolskich*⁶⁷. Ponadto wszystkie przekłady cytatów, jeżeli nie oznaczono inaczej, pochodzą od autorki tejże rozprawy.

⁶⁷ K. Górski, *Zasady wydawania tekstów staropolskich*, Wrocław 1955.

Część I: Z Ávila do Krakowa – żywoty nierównoległe

Rozdział I: Św. Teresa z Ávila – reformatorka i pisarka

Teresa de Cepeda y Ahumada urodziła się 28 marca 1515 roku w Ávila jako córka Alonsa Sancheza de Cepedy (Toledo) i Beatriz de Ahumady (de Olmedo). Jej rodzina należała do warstwy kupieckiej społeczeństwa jak większość mieszkańców Ávila¹. Początki miasta sięgają czasów rzymskich, jednak jego obecny kształt uformował się w epoce rekonkwisty, kiedy to w XI wieku król Alfons VI Mężny odbudował i ponownie zasiedlił Ávilę, nadając jej charakter twierdzy granicznej chrześcijaństwa². Od tego czasu pełniła istotną rolę militarną i religijną, a w wiekach średnich stała się siedzibą diecezji i ośrodkiem licznych zakonów. W XVI stuleciu obok duchowieństwa i niższej szlachty (*hidalgos*) coraz większą rolę odgrywała aktywna warstwa mieszczańska, nadająca ton życiu gospodarczemu i politycznemu³. Miasto wyróżniało się stosunkowo wysokim poziomem kultury i wykształcenia mieszkańców, co znajdowało wyraz w obecności instytucji edukacyjnych i w piśmienności miejscowych elit, sprzyjającej rozwojowi życia religijnego i intelektualnego. Istotnym elementem porządku społecznego była także doktryna „czystości krwi” (*limpieza de sangre*), ograniczająca możliwości awansu społecznego rodzin pochodzenia żydowskiego czy muzułmańskiego i kształtująca system zależności stanowych⁴. W rezultacie Ávila z czasów św. Teresy jawi się jako średniej wielkości, ale znaczące miasto o charakterze religijnym i szlachecko-mieszczańskim, w którym nakładały się na siebie tradycja obronna, rozwój gospodarczy oraz intensywne życie duchowe, a jego specyficzny klimat społeczny i kulturowy stanowił kontekst działalności i twórczości karmelitańskiej mniszki.

Przodkowie Teresy należeli do grupy *conversos* – Żydów nawróconych na chrześcijaństwo (głównie pod presją inkwizycji). Dziadek przyszłej świętej został w 1485 roku zmuszony do odbycia publicznej pokuty w Toledo, aby udowodnić autentyczność swojej wiary. Po pogodzeniu się z Kościołem przeniósł się wraz z rodziną do Ávila i zajął się handlem⁵. Teresa w swoich pismach nie

¹ E. McCaffrey, *Pisma św. Teresy z Ávila. Wprowadzenie*, tłum. B. Moderska, Poznań 2014, s. 21.

² Zob. A. Scavo, *Ávila – warowne serce Hiszpanii. Miasto świętej Teresy*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 77-80.

³ Zob. S. de Tapia Sánchez, *Ávila, la ciudad que conoció Santa Teresa*, „Revista de Estudios” 59 (2014), s. 27-44.

⁴ *Ibidem*, s. 30-33.

⁵ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 30.

wspomina o żydowskim rodowodzie. Swoich rodziców opisuje zaś dosyć zdawkowo w swojej autobiografii: „miałam prawych i bojących się Boga rodziców” (Ż 1, 1)⁶. Tak rysuje obraz ojca: „mój ojciec miał wielkie zamiłowanie do czytania dobrych książek”; „Był człowiekiem wielkiej miłości względem ubogich” (Ż 1, 1). Matkę – dużo młodszą od ojca – charakteryzuje następująco: „skromna i powściągliwa. [...] była osobą wyjątkowej urody. [...] Była pogodna i bardzo inteligentna” (Ż 1, 2). Teresa wychowywała się w wielodzietnej rodzinie, miała dwie siostry i dziewięciu braci, i od najmłodszych lat starała się jak najgorliwiej praktykować wiarę⁷. Jako siedmiolatka pod wpływem lektury żywotów świętych męczenników wraz ze swoim starszym bratem próbowała udać się do ziemi Maurów, jak pisze: „zebrząc po drodze w imię miłości Boga, aby tam ucieli nam głowę” (Ż 1, 4). Dzieci bawiły się również w pustelników, budując w ogrodzie małe pustelnie z kamieni, a także w zakładanie klasztorów, w których odprawiały pobożne praktyki (Ż 1, 5-6).

W 1528 roku, kiedy przyszła święta miała niecałe czternaście lat, zmarła jej matka, ona sama zaś silnie przeżywała kryzys młodzieńczy, dużo czasu trawiąc na lekturę romansów rycerskich. Wiele uwagi jako młoda dziewczyna poświęcała również swojej urodzie: „Zaczęłam nosić wytworne stroje i pragnąc zadowolenia z powodu dobrego wyglądu, dbając o dłonie, fryzurę i perfumy oraz wszystkie inne próżności” (Ż 2, 2). Po latach czyniła sobie wyrzuty, że przebywała w towarzystwie, które miało na nią negatywny wpływ. Z tego właśnie powodu ojciec postanowił oddać córkę do pensjonatu sióstr augustianek: „Przebywałam w tym klasztorze przez półtora roku, znacznie się poprawiając. [...] odczułam większą skłonność do bycia zakonnica” (Ż 3, 2). W 1532 roku Teresa musiała jednak opuścić ten klasztor z powodu ciężkiej choroby. Jej rekonwalescencja odbywała się m.in. w domu wuja Don Pedra w Hortigosa, gdzie Teresa rozważała swoje powołanie: „Jego majestat przygotowywał mnie do stanu, w którym chciał się mną posłużyć, i On – choć ja tego nie chciałam – przymusił mnie, abym ja zmusiła samą siebie” (Ż 3, 4). Dzięki lekturze *Listów* św. Hieronima, podsuniętych jej przez wuja, powzięła decyzję pójścia do zakonu.

A zatem na początku listopada 1535 roku Teresa wstąpiła do klasztoru Wcielenia w Ávila:

⁶ W rozdziale I niniejszej rozprawy polskie cytaty z pism św. Teresy pochodzą z niżej wymienionych wydań współczesnych i oznaczone są następującymi skrótami: Dd – *Droga doskonałości* (tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2016); F – *Księga fundacji* (tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2012); K – *Konstytucje* (w: *Dzieła*, t. 3, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1995); L – *Listy* (tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2008); M – *Zamek wewnętrzny* (D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2015); Mm – *Myśli o miłości Bożej, Rozważania nad Pieśnią nad pieśniami* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); O – *Odpowiedź na wyzwanie* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); P – *Poezje* (tłum. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2015); S – *Satyra* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); Sd – *Sprawozdania duchowe* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); W – *Wolania duszy do Boga* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); Wk – *Wizytowanie klasztorów* (w: *Dzieła*, t. 3, dz. cyt.); Ż – *Księga mojego życia* (tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2015). W kolejnych rozdziałach, ze względu na wymogi analizy filologicznej, cytaty zarówno z wersji hiszpańskiej, jak i włoskiej są tłumaczone przez autorkę niniejszej dysertacji i lokalizowane w odpowiednich edycjach.

⁷ Zob. J. Pérez, *Teresa de Ávila: y la España de su tiempo*, Madrid 2007.

gdy wyszłam z domu mojego ojca, doświadczyłam takiego odczucia, że nie sądzę, aby w chwili śmierci mogło być ono silniejsze. Zdawało mi się, że każda z moich kości oddzielała się w swoją stronę, gdyż – jako że nie miałam miłości do Boga, która zajęłaby miejsce miłości do ojca i krewnych – to [...] jeśliby Pan nie wspomógł mnie, same moje rozważania nie wystarczyłyby, aby iść dalej (Ż 4, 1).

Teresa trwała jednak nieugięcie w swoim postanowieniu, wreszcie po dwóch latach przyjęła habit i złożyła śluby zakonne⁸. Wkrótce jednak, wycieńczona surowymi praktykami i osłabiona z powodu zmiany sposobu odżywiania, znów zachorowała. Po drodze do siostry, u której miała odbywać rekonwalescencję, Teresa ponownie odwiedziła wuja, on zaś – jako zagorzały czytelnik ksiąg duchowych – podarował jej dzieło Francisca de Osuny, *Tercer Abecedario*, które odegrało fundamentalną rolę w jej życiu wewnętrznym: „Mając tę książkę za nauczyciela, zaczęłam praktykować chwile samotności, często spowiadać się i podążać tą drogą” (Ż 4, 7) – drogą „modlitwy skupienia”, jakiej uczył Osuna. Choć choroba mniszki pogłębiała się, prowadząc nawet do przejściowego paraliżu, Teresa powróciła do klasztoru Wcielenia, gdzie, jak pisze, dzięki wstawiennictwu św. Józefa doświadczyła uzdrowienia z choroby:

kazałam zawieźć się do klasztoru Wcielenia. I tak siostry otrzymały z duszą tę, na którą oczekiwały jako na martwą; ale ciało gorzej niż martwe [...]. Tak więc w tym stanie pozostawałam ponad osiem miesięcy; a stan paraliżu – choć stopniowo poprawiał się – trwał prawie przez trzy lata”. [...] Tak więc, on [św. Józef] dał wyraz tego, kim jest, sprawiając, że mogłam podźwignąć się i chodzić, i nie być sparaliżowaną (Ż 6, 2.8).

Po pierwszych latach życia w klasztorze – pełnych zapału i gorliwości – Teresa podupadła jednak na duchu, zaprzestała modlitwy i zaniedbała obowiązki zakonne, oddając się światowym rozrywkom. Wstrząsem, który raptownie przebudził ją z tego stanu, była śmierć jej ojca w 1544 roku, która sprawiła, że, choć wciąż zanurzona w sprawy tego świata, wróciła jednak do praktyki modlitewnej i częstych sakramentów.

Momentem przełomowym w jej życiu duchowym stał się Wielki Post 1554 roku. Pewnego dnia, wchodząc do klasztorowego oratorium, stanęła przed figurą Chrystusa ubiczowanego i doznała całkowitej przemiany: „upadłam tuż przy Nim cała zalana łzami, błagając go, aby mnie już raz na zawsze umocnił, abym Go nie obrażała” (Ż 9, 1). To wydarzenie splotło się z jej lekturą *Wyznań* św. Augustyna, które pozostawiły na Teresie niezatarte wrażenie, a także z pierwszymi doświadczeniami mistycznymi:

nieoczekiwanie pojawiało się we mnie tak silne odczucie obecności Boga, że w żaden sposób nie mogłam wątpić, że On jest wewnątrz mnie, albo ja cała zatopiona w Nim. Nie było to w formie wizji. Zdaje mi się, że nazywają to teologią mistyczną. Działanie duszy zostaje tu zawieszane, tak że cała zdaje się znajdować poza sobą (Ż 10, 1).

⁸ Zob. Efrén de la Madre de Dios, O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968.

Pierwszych wizji duchowych św. Teresa zaznała w 1560 roku. Wtedy to przed jej oczami uobecnił się zmartwychwstały Jezus wskazujący na swoje rany. Niezwykle znaczącą wizją, która wpisała się wyraźnie i trwale w jej duszę, był obraz anioła przebijającego jej serce:

Widziałam go [anioła] trzymającego w dłoniach długą złotą strzałę, a na samej końcówce jej grotu zdawał się żarzyć płomyk ognia. Zdało mi się, że on kilkakrotnie zanurzał się w moje serce i docierał nią we mnie aż do wnętrzości. Gdy ją wyciągał, wydawało mi się, że wyciąga je wraz z nią, a mnie pozostawał całą rozpaloną wielką miłością Boga (Ż 29, 13).

Doświadczenie przebitego serca strzałą serafina będzie towarzyszyło jej przez całe życie. Było ono tak silne, że najpewniej pod jego wpływem Teresa ułożyła utwór poetycki nazywany *Głosą* oraz swoje pierwsze *Relaciones y mercedes*, czyli *Sprawozdania duchowe* (1560-1581). Teksty te są pierwszymi utworami, jakie wyszły spod pióra św. Teresy. To trzy krótkie sprawozdania z życia duchowego przeznaczone dla spowiedników karmelitanki. Zapewne były one poprzedzone innymi tekstami przyjmującymi formę spowiedzi generalnej.

Relaciones y mercedes nie mają penitencyjnego charakteru. Te „autoanalizy ducha”, jak nazywa je Tomás Álvarez⁹, miały pomóc mniszce w rozumieniu własnej duszy, w obserwowaniu zmian, jakie w niej zachodzą, odczytywaniu – we współpracy z opiekunami duchowymi – swego wewnętrznego stanu. Zapiski te pełne są szczegółów dotyczących osobistego życia Teresy, jakich nie zawiera jej wyżej cytowana autobiografia – *Libro de la vida*, którą spíše dopiero w wieku około 50 lat. Przykładami są chociażby: relacja ze stanów ekstatycznych mających miejsce w Salamance (Sd 15), notatka o zaślubinach duchowych (Sd 35) czy o przyrzeczeniu posłuszeństwa o. Graciánowi (Sd 40). Stąd założenie, że właściwe byłoby rozpatrywanie *Relaciones y mercedes* jako kontynuacji bądź uzupełnienia autobiografii świętej karmelitanki¹⁰. Te trzy sprawozdania powstały przed ukończeniem *Libro de la vida*, dlatego wydawcy często traktują je jako prolog do żywota. Do wspomnianych tekstów doszły kolejne, jeszcze krótsze, obejmujące zaledwie kilka linijek, mające charakter albo notatki z danego dnia, albo opisu konkretnych łask i darów od Boga. Niektórzy edytorzy pism świętej odbierali je jako epilog do autobiografii. Sprawozdania te, składające się w sumie z sześćdziesięciu pięciu fragmentów, powstawały w latach 1560-1581, z początku były zapisywane na przypadkowych skrawkach papieru, ale od 1572 roku ich miejsce znalazło się w zeszycie, który niestety się nie zachował¹¹.

Poza ekstatyczną wizją przebitego serca strzałą anioła, tym, co zupełnie odmieniło bieg wszystkich działań i dążeń w życiu św. Teresy, była zatrwajająca wizja piekła. Po tym widzeniu

⁹ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa, mistrzyni rozwoju duchowego*, red. W. Ciak, Poznań 2014, s. 92.

¹⁰ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 51.

¹¹ *Ibidem*, s. 52.

mniszka zdecydowała się założyć zreformowany klasztor: „I pomyślałam, że pierwszą rzeczą będzie pójście za tym powołaniem do zakonu, którym Jego Majestat mnie obdarzył, zachowując moją Regułę z największą doskonałością, z jaką zdołam” (Ż 32,9).

Po wielu trudnościach związanych z powziętymi planami reformy Karmelu w 1562 roku Teresie udaje się ostatecznie uzyskać papieskie *breve* zezwalające na fundację klasztoru św. Józefa w Ávila. Od tej chwili przez kolejne dwadzieścia lat swojego życia mistyczka będzie nieustrudzenie zakładała kolejne domy zakonne w hiszpańskich miastach¹². Klasztor św. Józefa został uroczyście otwarty 24 sierpnia 1562 roku, a sama Teresa została zaproszona do sformułowania konstytucji dla zreformowanego Karmelu¹³. Rok po fundacji pierwszego domu napisała zatem *Las Constituciones* (zatwierdzone papieskim dekretem w 1565 roku). Generał zakonu, Juan Bautista Rubeo, wizytując klasztor w Ávila, zaakceptował je jako konstytucje wszystkich karmelitańskich domów, które miały być założone w przyszłości. Ten żywy tekst rozwijał się i ewoluował przez ostatnie dwadzieścia lat życia Teresy. Ulegając ciągłym przekształceniom, to rozrastał się, to skracał poprzez nowe uwagi lub wykreślenia dokonywane przez kolejnych wizytatorów, o. Graciána, czy samą świętą. Ostatecznie rok przed śmiercią mistyczki – w 1681 roku – konstytucje zostały zaaprobowane przez kapitułę w Alcalá i opublikowane.

W pierwszej edycji dzieło miało niewielką objętość. Poruszało następujące problemy: porządek spraw duchowych, liturgia eucharystyczna, modlitwa chóralna, czytanie ksiązek, codzienna praca, cnota ubóstwa, posty, posagi, klauzura, nowicjat, skromne zawody, choroby, jedzenie i rekreacja; modlitwa za zmarłych, urzędy we wspólności, kapituła win. Święta szczególną uwagę zwracała na modlitwę i formację duchową, miłość braterską, wspólnotowość i równość, bez różnic klasowych (przeorysza ani żadna z siostr nie może nazywać się „doña”: K 9, 13), z równym podziałem posług (kolejność sprzątnia rozpoczyna się od matki przeoryszy, aby we wszystkim dawała dobry przykład siostr: K 8,1). Reformatorka¹⁴ dużą wagę przywiązywała do miłości między mniszkami – miłości, która jest ponad władzą (K 10,1). Od kandydatek do zakonu wymagała umiejętności czytania oraz przestrzegania obowiązku modlitwy chóralnej (K 6,1) i pracowitości (K 9,1). Teresa pragnęła również, aby w klasztorze czytano książki (K 2,7). Jako absolutną innowację wprowadza dwie godziny

¹² Zob. A. Alvar Ezquerra, *Tiempos de Santa Teresa, tiempos de reformación*, w: *Santa Teresa o la llama permanente*, red. E. Borrego, J. Olmedo, Madrid 2017.

¹³ Zob. O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965.

¹⁴ Teresa z Ávila nigdy w swoich pismach nie nazywała siebie „reformatorką”. Tytuł ten, podkreślający reformatorską działalność świętej, pojawił się wiele lat później – w kolejnych pismach poświęconych mistyce (P. Alonso bodaj jako jeden z pierwszych użył tego tytułu w odniesieniu do Teresy w swojej książce *Peligros y reparos [...]*, Alcalá 1625). W dokumentach kościelnych – *breve* beatyfikacyjnym (1614 r.) oraz w bulli kanonizacyjnej (1622 r.) tytułowano Teresę jeszcze mianem „fundatorki”: zob. I. Moriones, *Santa Teresa, ¿fundadora o reformadora?*, „Teresianum” 41 (1990), s. 669-684; T. Álvarez, *Santa Teresa, Fundadora de los Descalzos en los primeros lustros de nuestra historiografía*, w: *Historiografía del Carmelo Teresiano*, red. D. Zuazúa, Roma 2009, s. 51-72.

modlitwy na przemian z dwiema godzinami rekreacji – stanowiącymi wyjątek od czasu milczenia ustanowionego w Regule (K 9,6 i 8). Konstytucje, napisane precyzyjnym, klarownym stylem, miały za zadanie skodyfikować i zunifikować funkcjonowanie terezjańskich klasztorów, ale przede wszystkim przekazać istotę i ducha Karmelu Bosego.

W latach 1566-1567 Reformatorka zdecydowała się napisać również podręcznik duchowy na prośbę dwunastu sióstr z klasztoru św. Józefa. Tak oto powstała pierwsza wersja *Camino de perfección (Drogi doskonałości)*. Z punktu widzenia niniejszej rozprawy jest to jedno z trzech kluczowych dzieł, gdyż należy do korpusu tekstów przetłumaczonych na język polski przez Nuceryna. Z tego względu poświęcę tu *Camino de perfección* nieco więcej uwagi.

Znane są aż trzy redakcje tego dzieła. Pierwsza – ukończona ok. 1565-1566 roku – napisana jest stylem swobodnym, potocznym. Fundatorka kieruje pismo bezpośrednio do swoich córek duchownych i nie troszczy się o zbyt uporządkowaną, klarowną formę. Rękopis ten od miejsca przechowywania go nosi nazwę: „manuskrypt z Escorialu” dla odróżnienia drugiego rękopisu i zarazem drugiej redakcji utworu – „manuskryptu z Valladolid” (1567-1569) oraz trzeciej wersji – „autoryzowanej kopii z Toledo” (1579)¹⁵. Pierwsza redakcja *Camino de perfección* nie posiada tytułu, mistyczka nadała mu jedynie tymczasową, opisową nazwę: „Ta księga omawia wskazania i rady, których Teresa od Jezusa udziela siostrom zakonnym i swoim córkom z klasztorów [...]”. Ten manuskrypt, jak inne rękopisy karmelitanki, zapisany jest tzw. hiszpańską kursywą, nie posiada podziału na akapity, rozróżnienia wielkich i małych liter ani tytułów poszczególnych części. Wydaje się, że autorka tworzyła dzieło w pośpiechu, pragnąc jak najwięcej myśli przelać na papier w możliwie najkrótszym czasie¹⁶. *Camino de perfección* przypomina żywy dialog – Teresa ma przed oczami konkretną grupę odbiorców – dwanaście uczennic ze swojego klasztoru, przewiduje więc ich pytania bądź wątpliwości i próbuje z góry na nie odpowiedzieć. Przyjmuje rolę nauczyciela-pedagoga, udzielając siostrom lekcji duchowości i moralności oraz wyjaśniając najtrudniejsze zagadnienia z zakresu modlitwy¹⁷. Swoje „wykłady” prowadzi w domowej, przyjaznej atmosferze, dlatego jej język jest dynamiczny, pełen dygresji i niedokończonych zdań. Na etapie końcowym mistyczka podzieliła księgę na siedemdziesiąt trzy rozdziały i oddała ją do oceny cenzorowi i przyjacielowi – dominikaninowi o. Garcíi de Toledo. Z początku nie miała zamiaru jej publikować, chciała jedynie, aby dzieło nadawało się do czytania przez mniszki z Karmelu i było zgodne z nauczaniem Kościoła.

¹⁵ W. Ciak, D. Wandzioch, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości (Księga „Ojciec nasz”)*, tekst rękopisu z *El Escorial i Valladolid oraz autoryzowanej kopii z Toledo*, przyp., marg. Silverio de Santa Teresa, T. Álvarez, M. Herráiz, Daniel de Pablo Maroto, O. Rodríguez, W. Ciak, D. Wandzioch, tłum. W. Ciak, D. Wandzioch, Poznań 2016, s. 7-11.

¹⁶ *Ibidem*, s. 7.

¹⁷ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa, mistrzyni rozwoju duchowego*, red. W. Ciak, Poznań 2014, s. 98.

O. García naniósł na manuskrypt liczne poprawki i zalecił Teresie napisanie drugiej wersji książki.

Teresa, tworząc tekst od nowa, wykorzystała pierwszą redakcję. Zasadniczo respektowała uwagi i skreślenia cenzora, jednak nie wszystkie – w niektórych przypadkach zdała się na własną intuicję. Poprawioną wersję, zwaną „manuskryptem z Valladolid”, z dopisanym tytułem *Camino de perfección*, przesłała do sprawdzenia dwóm teologom – pierwszym z nich był o. García (który zaproponował kolejne znaczące zmiany), a drugim Guitierre Ortiz (który zgodził się na rozpowszechnienie książki nie tylko wśród karmelitanek, ale także wśród innych zakonów). Po ostatecznej korekcie autorka dostała pozwolenie, aby przekazać księgę mniszkom i rozprowadzać jej kopie w innych zreformowanych Karmelach. Utwór w tej postaci pozbawiony jest licznych aluzji, dygresji, tonu polemicznego oraz treści, które można by uznać za kontrowersyjne.

Redakcja nazwana „manuskryptem z Toledo” powstała na podstawie jednej z autoryzowanych przez świętą kopii książki. Teresa, obserwując jak wiele rękopiśmiennych odpisów tekstu, przeinaczonych i w dużej mierze niezgodnych z jej myślą, krąży po klasztorach, zdecydowała się wydrukować dzieło. W tym celu poprosiła kaligrafa o przepisanie kopii z Toledo. Otrzymałszy ją, naniósł swoje poprawki i wysłał do Portugalii w 1579 roku. Tzw. „wydanie portugalskie” ukazało się dopiero w 1585 roku w Salamance¹⁸.

Camino de perfección, ten „mały traktat doktrynalny”, jak nazywa go Álvarez¹⁹, dotyczy przede wszystkim tematu modlitwy i ćwiczenia się w cnotach. Teresa pisze: „Sprawa modlitwy jest tym, o co prosiłyście mnie, abym coś wam powiedziała” (Dd 4, 3). Podejmując więc tę kwestię, zaczyna od wyjaśnienia, na czym polega życie Karmelu Bosego i jaką wartość ma modlitwa kontemplacyjna w Kościele katolickim (rozdz. 1-3). W kolejnych rozdziałach (4-15) mistyczka omawia postawy, które należy kształtować, aby wejść na drogę modlitwy, a zatem takie cnoty jak: wzajemna miłość, rezygnacja z pokus świata i pokora. W dalszej części (rozdz. 16-26) rozwija tę myśl oraz wyjaśnia istotę modlitwy. Rozdziały 26-36 są wprowadzeniem do modlitwy myślniej (*oración mental*) za pomocą analizy modlitwy ewangelicznej *Ojczy nasz*. Teresa w słowach ułożonych przez Jezusa widzi fundament życia kontemplacyjnego: „Zdumiewa mnie widok tego, że w tak niewielu słowach jest zawarta cała kontemplacja i doskonałość” (Dd 37,1). Ostatnie rozdziały książki (37-42) traktują o potrzebie rozeznawania, czy dusza znajduje się na właściwej drodze, czy nie uległa pokusom oraz czy dary duchowe, które otrzymuje, pochodzą prawdziwie od Boga: „Pan zaczyna już przybliżać nam skutki, gdy są to Jego dary” (Dd 37,1).

„Medytacja”, a inaczej „modlitwa myślna”, na jakiej skupia się św. Teresa w *Camino de perfección*, stanowi najbardziej powszechny i podstawowy stopień modlitwy. Aby nauczyć swoje

¹⁸ W. Ciak, D. Wandzioch, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości...*, s. 12.

¹⁹ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa...*, s. 98.

siostry tego sposobu rozmowy z Bogiem, Fundatorka zaleca na początek uważne i dokładne odmawianie modlitw ustnych – w całkowitej ciszy i bez rozpraszania uwagi. Kolejnym etapem jest wzbudzenie myślenia o Chrystusie Mistrzu (Dd 24), a następnie prowadzenie dialogu z Nim, cieszenie się Jego obecnością i towarzyszenie Mu w Jego męce i zmartwychwstaniu, a wszystko to z wykorzystaniem obrazów Chrystusa i ksiąg medytacyjnych. Wszystkie te mechanizmy aktywizacji umysłu i zmysłów można uznać za specyficzną „terezjańską” metodę modlitwy²⁰. Dla świętej karmelitanki nie ma jednak modlitwy bez radykalnego życia chrześcijańskiego, w którym realizuje się cnoty ewangeliczne, czyli: wzajemną miłość, oswobodzenie ze wszystkiego, co stworzone, i pokorę. Na drodze chrześcijańskiej modlitwy mistyczka wymienia więc jeszcze jedną cnotę – „*determinada determinación*” (zdeteterminowana determinacja), jak określa ją św. Teresa w swoim dziele (Dd 21, 2). Chodzi tutaj o postawę niezłomną i zdecydowaną, odważną i wytrwałą w budowaniu przyjaźni z Bogiem²¹. Determinacja jest punktem wyjścia dla wszystkich, którzy pragną zacząć drogę modlitwy, dlatego Teresa przywiązuje do niej tak wielką wagę. Należy mieć odwagę, by stawić czoła pokusom i przeciwnościom oraz całkowicie zawierzyć się Bogu. „Zdeteterminowana determinacja” oznacza również wierność, oddanie się w ręce Boga oraz poddanie się Jego woli. Teresę bez reszty porusza to, że Bóg jest wierny człowiekowi i oddaje mu się cały, dlatego zasługuje On na to, aby człowiek był wierny i oddany Jemu²². Reformatorka zachęca więc swoje córki duchowe do określonej postawy: „bardzo ważna jest tu, i wszystko [od tego zależy], wielka i wielce zdeteterminowana determinacja co do niezatrzymywania się, aż dotrze się do [wody życia]. Niech przyjdzie, co ma przyjść, niech się wydarzy, co ma się wydarzyć, niech wymaga trudu, jakiego ma wymagać” (Dd 21, 2).

Styl, w jakim Święta pisze swoją książkę, jest odzwierciedleniem jej postawy – pełnej prostoty, pokory i ascetycznego umartwienia. Teresa, próbując opisać zawile zagadnienia modlitwy, szuka jak najjaśniejszego i najbardziej komunikatywnego języka. Sposób pisania mniszki ściśle wiąże się ze sposobem jej mówienia. Jest zatem daleki od uczonej mowy retorów XV-, XVI-wiecznej Hiszpanii, takich jak: Santillana, Juan de Meha, czy Fernando de Herrera. To, co udawane, wymyślne, przesadzone, czyli to, co miało w sobie choćby nutę fałszu, było obce Teresie, gdyż było przeciwne pokorze, którą się kierowała²³. Kastylijska pisarka wolała zatem używać języka *castellano*, pełnego kolokwializmów, ludowych zwrotów i przysłów, niż przeznaczonej do religijnych tekstów łaciny nie

²⁰ D. de Pablo Maroto, *La oración de 'recogimiento' en el Camino de Perfección. Franciscanismo y teresianismo*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 547.

²¹ P. Huerta Román, *La «determinada determinación» teresiana*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 85.

²² *Ibidem*, s. 98.

²³ J. Domínguez Berrueta, *El estilo de santa Teresa en su Camino de perfección*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 53.

tylko ze względu na pokorę, ale również, aby być w pełni zrozumianą przez siostry ze swojego klasztoru – główne czytelniczki tegoż dzieła²⁴.

Camino de perfección jest jednym z najważniejszych pism św. Teresy i pierwszą opublikowaną książką, w której wydanie tak mocno zaangażowała się Święta. Tomás Álvarez tak opisuje tę księgę:

Sens apostołski modlitwy, cnoty ewangeliczne modlącego się, pragnienie wody żywej doświadczania Boga, „zdeteminowana determinacja” i waleczne usposobienie jej czytelniczek, skupienie, komentarz do Modlitwy Pańskiej w szeregu uniesień tworzą osnowę pedagogii dzieła²⁵.

Utwór często nazywany jest przez badaczy „ewangelią terecjańską”²⁶, jako że stanowi elementarną lekturę zreformowanego Karmelu. Ale nie tylko w tym widzi się podobieństwo książki Teresy do Ewangelii. Kastylijska pisarka niewątpliwie inspirowała się czterema najważniejszymi księgami Nowego Testamentu. Przyznaje wprost: „Ja zawsze byłam zafascynowana i bardziej skupiałam się na słowach z Ewangelii, niż bardzo metodycznie²⁷ [zredagowane] książki. A zwłaszcza jeśli ich autor nie był wielce aprobowany, to nie miałam chęci do czytania ich” (Dd 21, 4). Według Teresy zatem w tym Ewangelie są lepsze od innych pobożnych ksiąg wyjaśniających tajemnice wiary, że są niemalże bezpośrednim źródłem słów Boga²⁸. Mniszka była niezwykle zadowolona, gdy pewnego dnia usłyszała, że jej dzieło przypomina Pismo Święte. Przypomina je nie tyle pod względem bogactwa cytatów biblijnych (tak jawnych, jak i ukrytych), ile przede wszystkim pod względem struktury tekstu o charakterze *stricte* ewangelicznym, w którego centrum jest Jezus i doświadczenie spotkania z Nim²⁹. Droga duchowa, którą proponuje mistyczka, to droga ku źródłu, jakim jest modlitwa *Ojciec nasz*, sformułowana przez Jezusa w Ewangelii³⁰.

²⁴ Na temat języka i stylu św. Teresy piszą m.in.: G. Mancini, *Tradición y originalidad en el lenguaje coloquial teresiano*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, red. T. Egido López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, Salamanca 1983 t. 2, s. 479-493; A. Egido, *Los prólogos teresianos y la «Santa Ignorancia»*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, t. 2, s. 581-607; V. García de la Concha, *«Sermo humilis», coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano*, w: B. Powell, H. Santiago Otero, i in., *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid 1986, s. 251-278; G. Vega García-Luengos, *Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX*, w: *Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista* (Ávila, 20-26 IX 1996), *Separata de: 'La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz'*, Universidad Pontificia de Salamanca, red. S. Ros García, Salamanca 1997, s. 135-152.

²⁵ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa...*, s. 101.

²⁶ O. Rodríguez, *The Teresian Gospel: An Introduction to a Fruitful Reading of The Way of Perfection*, Darlington 1993, s. 4.

²⁷ *bardzo dobrze metodycznie [zredagowane]* = dosł. *muy bien concertados*; wprowadzające w określoną metodę modlitwy i przybliżające tajemnice wiary na bazie określonej metody modlitwy (przyp. pochodzi z edycji krytycznej *Drogi doskonałości* [tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Flos Carmeli, Poznań 2016]).

²⁸ S. Castro, *¿Es Camino de perfección un evangelio?*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 465.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 489.

W 1566 roku św. Teresa oprócz podręcznika do modlitwy rozpoczęła również pisanie pierwszej wersji własnego komentarza do *Pieśni nad Pieśniami* – *Meditaciones sobre los Cantares*. Druga redakcja tego dziełka powstawała w latach 1572-1575. Tekst za życia mistyczki nie posiadał tytułu, nagłówek ani podziału na rozdziały. Dopiero o. Gracián przy pierwszej, brukselskiej, edycji utworu z 1611 roku nadał mu tytuł *Conceptos de amor de Dios* (*Podniety miłości Bożej*), ale został on zmieniony przez późniejszych wydawców na *Meditaciones sobre los Cantares* (*Rozważania o Pieśni nad Pieśniami*) ze względu na czytelniejszy, bardziej zgodny z intencjami Świętej, przekaz³¹. Zanim jednak ogłoszono książkę drukiem, musiała przejść przez wiele perturbacji. Z początku dominikanin, Domingo Báñez, oficjalnie zatwierdził utwór Teresy 10 czerwca 1575 roku, na krótko przed akceptacją *Libro de la vida* (7 lipca 1575 roku). Sporządzono zatem kilka kopii dziełka i rozprowadzono je wśród karmelitańskich mniszek. Pięć lat później spowiednik Teresy – Diego de Yanguas – dowiedziawszy się o tym tekście, kazał je spalić wraz ze wszystkimi odpisami, ponieważ autorce groziło potępienie przez Inkwizycję, której aktywność w Hiszpanii w tym czasie znacznie się zaostrzyła. W więzieniu przebywał augustianin, późniejszy wydawca dzieł Teresy, Luis de León, z powodu przekładu *Pieśni nad pieśniami* z języka hebrajskiego na kastylijski. Poruszenie delikatnego i zniuansowanego problemu głębokiej miłości intymnej, na którym oparta jest ta biblijna księga, było nader śmiałym przedsięwzięciem w XVI wieku. Mistyczka jednak nie zawahała się podjąć te rozmyślenia, apelowała nawet o to, „aby kobietom wolno było radować się bogactwem zawartym w Słowie Bożym i rozważać tak subtelne tematy”³². Prowadzenie refleksji nad *Pieśnią nad pieśniami* wciąż groziło niebezpieczeństwem i budziło podejrzenia. Z obawy przed tym, że utwór Teresy trafi na indeks, kopie tekstu zostały zniszczone. Mimo to niektóre się zachowały dzięki temu, że ukryły je siostry. Do dzisiaj ani jedna z tych kopii nie przetrwała w całości, mamy zatem dostęp wyłącznie do fragmentów *Meditaciones sobre los Cantares*.

15 sierpnia 1567 miało miejsce otwarcie drugiego zreformowanego klasztoru w Medina del Campo. Co prawda, dom dla sióstr był jeszcze w trakcie remontu, ale karmelitanki już rozpoczęły życie zakonne w zamkniętej klauzurze. Podczas pobytu w tejże nowo powstałej fundacji św. Teresa spotykała po raz pierwszy św. Jana od Krzyża:

Przez cały ten czas, gdy tutaj byłam, nadal odczuwałam zatroskanie o klasztory zakonników, a ponieważ nie miałam żadnego kandydata [...] nie wiedziałam, co robić [...]. Nieco później przybył tam [...] pewien ojciec w młodym wieku, który odbywał wówczas studia w Salamance; przybył z drugim, który mu towarzyszył, a który opowiedział mi wspaniałe rzeczy o życiu, jakie prowadził ten ojciec. Nazywa się ojciec Jan od Krzyża [...]. Gdy zobaczyłam, że mam już

³¹ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 66.

³² *Ibidem*, s. 67.

dwóch zakonników na rozpoczęcie, zdało mi się, że to przedsięwzięcie jest już zrealizowane (Ż 3,16).

Tego samego roku, w którym odbyło się otwarcie klasztoru w Medina, reformatorka dostała od swoich spowiedników (Pedra Ibáñeza OP, Dominga Báñeza OP, Gaspara Dazy, Baltasara Álvareza SJ, Garcii de Toledo OP³³) szczególne polecenie. Poprosili ją, aby spisała dzieje swojego życia duchowego. Oprócz przynaglenia ze strony duchownych, Teresa czuła również wewnętrzny impuls do opisania swoich przeżyć: „Pan żąda tego od wielu dni, a jedynie ja nie ośmielam się na to” (Ż prol, 2). Pisanie *Libro de la vida* zajęło jej trzy lata. Treść książki, zawarta w czterdziestu rozdziałach, obejmuje życie mistyczki od okresu dzieciństwa aż do 1562 roku, w którym odbyło się otwarcie klasztoru św. Józefa w Ávila. Głównym tematem, jaki karmelitanka podejmuje w swym dziele, są doświadczenia mistyczne, które miały największy wpływ na jej życie, a także sposoby modlitwy praktykowane i zalecane przez nią. Adresatami autobiografii są przede wszystkim wspomniani wcześniej spowiednicy i kierownicy duchowi, ale również osoby świeckie (Francisco de Salcedo, doña Guiomar de Ulloa), św. Jan z Ávila i inkwizytor, Francisco de Soto y Salazar³⁴. Obecność konkretnych odbiorców dzieła silnie oddziaływała na styl, strukturę i redakcję książki³⁵. Szczególnie pierwsza wersja *Libro de la vida* (niezachowana do czasów dzisiejszych) skierowana była do „sędziów”, którzy mieli rozstrzygnąć, czy to, czego doświadczyła mistyczka, jest zgodne z nauczaniem Kościoła. W drugiej redakcji – znacznie poszerzonej – mniszka traktuje już swoich czytelników jak uczniów, którym chce klarownie przekazać swój wykład na temat życia wewnętrznego³⁶. Tekst ten, ukończony w 1565 roku, nie został wydrukowany. W formie rękopiśmiennej dostał się w ręce inkwizycji dziesięć lat później³⁷. Obecnie – zachowany w bardzo dobrym stanie – znajduje się w bibliotece El Escorial w Madrycie³⁸.

Opisując swój żywot, Teresa pragnęła uporządkować swoje doznania mistyczne, zrozumieć z szerszej perspektywy swoją drogę duchową i rozeznac jej sens dzięki sugestiom czy wskazaniom spowiedników. W całym dziele zauważyć można pewien wybijający się dwudzielny rytm, o czym pisze Tomás Álvarez³⁹: inicjuje go dialog z odbiorcą, a kończy akt strzelisty skierowany do Boga. Schemat ten powtarza się wielokrotnie w każdym rozdziale. W niektórych fragmentach dzieło Teresy przyjmuje formę listu prywatnego do głównego adresata: „potraktuj to jako prywatny list do ciebie”

³³ T. Álvarez, *Wprowadzenie do Prologu*, w: św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, wpraw., przyp. i marg., T. Álvarez, D. Wandzioch, Poznań 2015, s. 10.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Zob. M. Herráiz, *Wprowadzenie do Księgi mojego życia św. Teresy od Jezusa*, tłum. W. Ciak, Poznań 2014, s. 85.

³⁶ *Ibidem*, s. 86.

³⁷ Zob. Enrique del SDO Corazón, *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española „Ephemerides Carmeliticae”* 13 (1962), s. 518-565; E. Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid 1972.

³⁸ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 48.

³⁹ *Ibidem*.

(Ż 16,8); listu o treści sekretnej, zastrzeżonej, przeznaczonej tylko dla odbiorcy. Jej wolą jest, aby „pozostało tajemnicą to, co napisze” (Ż 10, tyt), dlatego też pozwala sobie na pełną swobodę i osobisty ton w charakteryzowaniu darów mistycznych.

Kolejne – po napisaniu *Libro de la vida* – istotne wydarzenia w życiu Teresy to założenie klasztoru w Malagón w kwietniu 1568 roku, następnie 15 sierpnia – w Valladolid, a w czasie adwentu tegoż roku – pierwszego domu ojców karmelitów bosych w Duruelo. Budynek, w którym mieli oni zamieszkać, nie nadawał się do użytkowania, był lichy i podniszczony: „została odprawiona pierwsza Msza św. w owej sieni mizernej niczym stajenka w Betlejem, gdyż nie wydaje mi się, aby była ona w lepszym stanie” (F 14, 6). 14 maja 1569 roku odbyło się otwarcie kolejnej fundacji – w Toledo. Karmelitanki musiały zaznać – podobnie jak ojcowie – wielkiego niedostatku, a ich nieodłączną towarzyszką w trudach i niedoli była sama założycielka. 23 czerwca tego roku został także utworzony klasztor w Pastranie. Niedługo po założeniu tych domów – 1 listopada 1570 roku – Teresa zaangażowała się w budowanie fundacji w Salamance. Zaledwie dwa miesiące później książę Alby i jego żona poprosili Teresę o założenie Karmelu w ich mieście, zapewniając klasztorowi stały dochód.

Ten okres dynamicznego i intensywnego zakładania klasztorów Karmelu Bosego – a więc lata 1572-1582 – był najbardziej płodnym pod względem korespondencji okresem życia Reformatorki. Jej dorobek epistolograficzny jest ogromny – spod jej pióra wyszło, jak szacują badacze, ok. 10-15 tysięcy listów⁴⁰. Niestety do naszych czasów przetrwało niecałe 500, w tym ponad 268 rękopisów – niektóre w formie pełnej, inne w postaci fragmentarycznej. Aby być w stałej łączności z nowo powstałymi domami zakonnymi, Teresa rozwinęła sieć kontaktów z przedstawicielami wszystkich fundacji. Za pomocą listów doglądała spraw organizacyjnych, starała się rozwiązywać codzienne problemy, konflikty w władzę, a także wydawała siostrom polecenia i rady dotyczące modlitwy, duchowości oraz funkcjonowania karmeli. Oprócz korespondencji z karmelitankami utrzymywała również listowną relację z rodziną (szczególnie z bratem, Lorenzem), ważnymi osobistościami (w tym z królem Filipem II, Wielkim Inkwizytorem, generałem zakonu, biskupami), z przyjaciółmi, opiekunami duchowymi i spowiednikami (m. in. z o. Graciánem).

Dla Teresy istotne były relacje międzyludzkie, które pozwalały na rozwój duchowy i dawały możliwość dzielenia się swoim życiem wewnętrznym. Jak pisała: „Wielkim nieszczęściem jest, gdy dusza jest sama pośród tak wielu niebezpieczeństw. Wydaje mi się, że jeśli ja miałabym z kim omówić to wszystko, pomogłoby mi to, abym nie powracała do upadania, choćby ze wstydu przed tą osobą” (Ż 7, 20). Dlatego też tak często pisała do swoich przyjaciół i kierowników duchowych z intencją

⁴⁰ J. A. Calero, *Mistyka i realizm w okresie Reformy terezańskiej. Święta Teresa w świetle jej korespondencji (1576-1579)*, tłum. Elżbieta Strach, Poznań 2014, s. 25.

omówienia trudnych kwestii teologicznych czy nadprzyrodzonych darów, jakich doświadczała. Najwięcej listów o tym charakterze, bo aż 114, skierowanych było do o. Graciána⁴¹. Kiedy korespondencja Teresy była zagrożona przechwyceniem ze strony inkwizycji czy też wrogo nastawionych do Reformatorki karmelitów trzewiczkowych, Teresa posługiwała się specjalnym szyfrem, aby zmylić swoich przeciwników⁴². Siebie przedstawiała jako „Aniele”, „Lorencję” lub „Laurencję”, swoje mniszki nazywała „motylami”, karmelitów bosych „orłami”, a karmelitom trzewiczkowym nadawała tytuły: „koty”, „Egipcjanie”, „nocne ptaki” bądź „wilki”⁴³.

W roku 1573 Teresa rozpoczęła prace nad *Libro de las fundaciones* – księgą opisującą dzieje utworzonych przez nią klasztorów. Jest to również jedno z trzech dzieł Świętej przełożone przez Nuceryna, a zatem i ono zostanie tu omówione nieco obszerniej. Podobnie jak w przypadku autobiografii, do napisania *Libro de las fundaciones* św. Teresa została zobowiązana przez swoich spowiedników, o. Garcíę de Toledo i o. Jerónima de Ripalda (F Prol., 2). Sprawozdanie z fundacji domów karmelitów i karmelitanek bosych powstawało w przeciągu dziesięciu lat. Mniszka przystąpiła do tego zadania pod wpływem zaleceń o. Ripalda: „On, gdy zobaczył tę księgę o pierwszej fundacji⁴⁴, doszedł do przekonania, że byłoby służbą Naszemu Panu, gdybym napisała o pozostałych siedmiu klasztorach” (F Prol.,2). Proces pisania *Libro de las fundaciones* można zatem podzielić na trzy etapy. Pierwszy z nich trwał niecałe pół roku – od sierpnia 1573 do stycznia 1574. Św. Teresa napisała dziewięć rozdziałów na temat życia w klasztorach karmelitańskich, zaleceń i przestróg dla siostr, a także fundacji karmeli w Medina del Campo (1567) i Malagón (1568). Myślała tym samym, że to już całość zdanej relacji. Powróciła jednak do pisania w 1576 roku w czasie przymusowego pobytu w klasztorze w Toledo. Zlecił jej tę pracę spowiednik – o. Gracían. Był to okres niezwykle trudny dla Teresy i zreformowanego przez nią Karmelu. Karmelici trzewiczkowi podjęli bowiem walkę przeciw karmelitom bosym, chcąc zahamować wzrost ich fundacji. Sama święta została pozbawiona przez generała zakonu pozwoleń na zakładanie kolejnych klasztorów i wysłana na przymusowy spoczynek do jednego ze swoich domów zakonnych⁴⁵. Podczas tego etapu pisania wychodzi spod pióra Teresy dziesięć następnych rozdziałów *Libro de las fundaciones* (10-19) traktujących m.in. o fundacjach w Valladolid, Doruelo, Toledo, Pastranie i Salamance. Nie czekając zbyt długo, poczęła spisywać dzieje następnych klasztorów – w Alba de Tormes (1571), Segowii

⁴¹ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 81.

⁴² T. Álvarez, *Święta Teresa od Jezusa. Mistrzyni rozwoju duchowego*, red. W. Ciak, Poznań 2014, s. 108.

⁴³ O kryptonimach w epistolografii św. Teresy piszą m.in.: C. Cuevas, *Las criptónimos en el spistolario teresiano, Actas del Congreso Internacional Teresiano*, t. II, Salamanca 1982; A. Calero, *Mistyka i realizm w okresie Reformy terezańskiej. Święta Teresa w świetle jej korespondencji (1576-1579)*, tłum. Elżbieta Strach, Poznań 2014, s. 67-89.

⁴⁴ Chodzi tu o fragmenty dotyczące klasztoru św. Józefa w *Libro de la vida* (rozdz. 32-36).

⁴⁵ W. Ciak, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, wpraw., przyp. i marg. T. Álvarez, Cristina Fiallega, D. Wandzioch, Poznań 2013, s. 7-17.

(1574), Beas (1575), Sewilli (1575) i Caravaca (1576) – które składają się na rozdziały 20-27. Wspomniane segmenty historii fundacji Teresa pisała w sposób retrospektywny i – co się z tym wiąże – z dystansem do opisywanych zdarzeń. Na trzecim etapie zaś – w latach 1580-1582 – opowiada o zakładaniu klasztorów prawie na bieżąco. Tę relację podejmuje od wyjaśnienia powodów czteroletniej przerwy w otwieraniu nowych domów: „Przyczyną tego było rozpoczęcie się – całkiem niespodziewanie – wielkich prześladowań bosych ojców i sióstr, a choć już wcześniej było ich sporo, to jednak nie były one o takim natężeniu jak wówczas” (F 28, 1). W czterech rozdziałach (28-31) charakteryzuje klasztory powstałe w Villanueva de la Jara (1580), Palencji (1580), Sorii (1581) i Burgos (1582).

Fundatorka pisała swą kronikę, bądź jak nazwał ją Álvarez: „księgę podróży”, na wzór monastycznych kronik z okresu średniowiecza, z tym, że w wydaniu domowym, prywatnym⁴⁶. W dziele tym Teresa prowadzi żywą narrację na temat tworzonych klasztorów, tłumaczy zagadnienia modlitewne, udziela rad swoim córkom duchowym, a także zdaje relację z postępów reformy i podpowiada siostrze w sprawach finansowych czy organizacyjnych. O stylu Teresy w *Libro de las fundaciones* tak pisze Eugene McCaffrey:

Zasadniczo księga przypomina serię listów [...]. Pisana jest stylem gawędziarskim, nieformalnym, pełnym zachwycających detali i żywych portretów ludzi spotykanych po drodze. Teresa pisze jak matka opowiadająca swym córkom historię każdej fundacji, relacjonuje zarówno to, co prywatne, jak i wielkie⁴⁷.

W *Fundaciones*, jak i w innych pismach Teresy można zauważyć pewnego rodzaju „egocentryzm narracyjny”, czyli skupienie się na sobie jako głównym „punkcie odniesienia w układzie współrzędnych” opowieści⁴⁸. Dzięki takiej narracji otrzymujemy swoistą „kronikę jaźni” autorki, która notuje swoją osobistą opinię na temat niemalże każdej napotkanej osoby czy przedstawionej sprawy. Teresa jest nie tylko narratorką wszechobecną, ale również narratorką-bohaterką, dzięki zastosowaniu metody autobiograficznej⁴⁹. W ten sposób zbliża się do czytelnika, a czytelnik może bardziej identyfikować się z opowiadaną historią. Ale ta księga to nie tylko kronika – jest to dzieło pełne elementów biograficznych i duchowych refleksji, ukazujące atmosferę zreformowanego zakonu oraz duchową i społeczną wrażliwość Hiszpanii XVI wieku na nowe zjawisko, jakim był Karmel Bosy. W historii dziejów fundacji autorstwa Teresy pojawiają się również elementy powieści przygodowej (szczególnie obecność antagonistów i przeszkód) oraz traktatu

⁴⁶ T. Álvarez, *Święta Teresa od Jezusa. Mistrzyni rozwoju duchowego*, red. W. Ciak, Poznań 2014, s. 97.

⁴⁷ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 65.

⁴⁸ J. Antonio Marcos, *El arte de narrar en las Fundaciones de Teresa de Jesús. 'Vivir para contarlo'*, „Revista de espiritualidad” 71 (2012), s. 453.

⁴⁹ *Ibidem*.

dydaktycznego (zwłaszcza mowy pouczające dedykowane karmelitankom). Tak oto Teresa zintegrowała w swojej prozie narrację z traktatem i kroniką oraz wykazała się nie tylko talentem pedagogicznym, ale również umiejętnością tworzenia opowieści pełnych intryg i suspense, a tym samym utrzymywania narracyjnego napięcia⁵⁰.

Ważnym problemem, który często przewija się w *Fundaciones*, jest temat posłuszeństwa w powołaniu – spaja on niejako całą księgę i tworzy z niej integralną całość. Zagadnienie powołania Bożego, opisane dogłębnie w *Libro de la vida* oraz ze „zdeteterminowaną determinacją” ukazane w *Camino de perfección*, w tejże kronice również znajduje swoje miejsce⁵¹. Dla Teresy posłuszeństwo to nic innego jak poddanie się woli Bożej. Nigdy nie jest ono celem samym w sobie, ale raczej środkiem i najszybszą drogą do zjednoczenia z Bogiem, do pełnego „posłuszeństwa miłości” („posłuszeństwo [...] jest najlepszym środkiem, jaki istnieje, aby dojść do tego szczęśliwego stanu” [F 5, 11]). Wynika ono z nawrócenia serca, przemiany, a także z osobistej relacji z Jezusem. Jest konieczne, aby przeżywać je jako ofiarę, która się podoba Bogu („Boga bardziej zadowala posłuszeństwo niż ofiara” [F 6, 22]). Posłuszeństwo jest także ćwiczeniem odpowiedzialności i wolności, reguluje relacje człowieka z Bogiem i z innymi. Staje się również fundamentem rozeznania i jego kluczowym elementem (F 6,12). Dlatego też Teresa tak często pisze swoim siostrom – domyślnym czytelniczkom kroniki – o istocie posłuszeństwa w ich życiu zakonnym⁵².

Rękopis *Libro de las fundaciones*, pozostawiony w Alba de Tormes, po śmierci mistyczki został przekazany przez Anę de Jesús – karmelitankę, uczennicę Teresy – Luisowi de León. Nie znalazł miejsca jednak w przygotowanym i wydanym przez edytora zbiorze dzieł św. Teresy z 1588 roku. W 1591 roku manuskrypt dotarł do don Francisca Sabrino, biskupa Salamanki. Za staraniem Filipa II i zgodą przełożonego karmelitów o. Nicolása Dorii rękopis znalazł się w królewskiej bibliotece w El Escorial⁵³. Książkę ogłoszono drukiem dopiero w 1610 roku w Brukseli. Edycję przygotowali o. Jerónimo Gracián i Anna de Jesús, nadając dziełu tytuł: *Libro de las fundaciones*.

W roku, w którym Teresa rozpoczęła pracę nad *Libro de las fundaciones*, napisała również niewielki tekst satyryczny zatytułowany *Respuesta de un desafío* (ok. 1573). Karmelici z Pastrany wysyłali list z pewnym wyzwaniem skierowanym do klasztoru Wcielenia w Ávila, gdzie Teresa sprawowała funkcję przeoryszy, a św. Jan od Krzyża był kierownikiem duchowym⁵⁴. Wyzwanie miało polegać na podjęciu radykalnej, surowej pokuty i ekstremalnych wyrzeczeń na wzór

⁵⁰ *Ibidem*, s. 454.

⁵¹ A. Álvarez-Suárez, *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, „Teresianum” 62 (2011), s. 383.

⁵² *Ibidem*, s. 384.

⁵³ W. Ciak, *op. cit.*, s. 32.

⁵⁴ *Desafío espiritual*, w: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, edición electrónica: <https://archive.org/details/santa-teresa-de-jesus.-obras-completas-b.-a.-c.-epl-fs-1967-2021/page/1/mode/2up?view=theater>, ePub r1.0, 11.07.2021, s. 2179.

pustelniczego życia, jakie prowadziła Catalina de Cardona (1519-1577)⁵⁵. Cały Karmel w Pastranie był wówczas silnie zafascynowany postacią katalońskiej pustelniczki i praktykował zalecane przez nią rygorystyczne metody pokuty. Św. Teresa jednak sprzeciwiała się tego typu umartwieniom ciała: „Ja nie znajduję żadnego zysku w tym osłabieniu cielesnym” (F 6,5). W ten sposób pojawił się we wspólnotach terezańskich podział na dwie antagonistyczne grupy: jedna trwała wiernie przy regule Matki Założycielki i stosowała się do jej wskazań, druga zaś wzorowała się na pustelniczym, pokutnym modelu życia Cataliny de Cordona. Nie znamy co prawda tekstu wyzwania napisanego przez mnichów z Pastrany, ale dzięki zachowanym fragmentom *Respuesta de un desafío* autorstwa Teresy możemy domyślić się, jaką propozycję przedstawiał pastrański klasztor (na czele z Jerónimo Graciánem) fundacji z Ávila. „Duchowe wyzwanie” miało być konkursem przypominającym turnieje rycerskie, z tym, że rywalizujące ze sobą strony zamiast walki na polu podejmują się heroicznych pokut i nadzwyczajnych dyscyplin. Wyłoniony zwycięzca zaś miał przejąć łup pokonanego przeciwnika. Święta w swojej wypowiedzi odrzuca wyzwanie braci z Pastrany i w błyskotliwy sposób krytykuje ich podejście do turnieju. Sugeruje to, by ze sztucznie wykreowanego „pola” ekstremalnych pokut przejść do takiego, na którym rozgrywa się prawdziwe życie⁵⁶. Dlatego modyfikuje zasady gry i zamiast praktykowania skrajnych wyrzeczeń proponuje ćwiczenie prostych cnót chrześcijańskich.

Mistyczka z Ávila, mierząc się z wieloma trudnościami natury politycznej i biurokratycznej, kolejny swój klasztor założyła w Segowii 19 marca 1574 roku, a niecały rok później – 24 lutego 1575 roku – otworzyła klasztor w Beas. 29 maja tego samego roku podjęła się jeszcze utworzenia karmelitańskiego domu w Sewilli. Była to dla Teresy fundacja najcięższa ze wszystkich. Mówiła o niej: „moje Getsemani”, gdyż natknęła się na wiele problemów zewnętrznych i wewnętrznych związanych z przeprowadzeniem tego przedsięwzięcia. W 1576 roku wybudowano również klasztor w Caravace, karmelitanka nie uczestniczyła jednak w tym osobiście. Ten rok poświęciła bowiem na napisanie *Modo (Tratado) de visitar los conventos (Wizytowanie klasztorów)*.

Tekst ten powstał na zlecenie o. Graciána jako narzędzie pomocne wizytatorom nawiedzającym karmelitańskie klasztory. W wyniku ustaleń Soboru Trydenckiego domy zakonne miały być odwiedzane i kontrolowane przez osoby do tego wyznaczone. Reformatorka bez zapału i z pewnym trudem zabrała się do pisania *Modo de visitar los conventos*, przyznając szczerze: „ta praca wzbudzała we mnie niechęć i była największym umartwieniem” (Wk 1). Niewielkich rozmiarów dziełko mistyczka zadedykowała o. Graciánowi; zawarła tu również uwagi i adnotacje skierowane

⁵⁵ Zob. J. Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid 2007.

⁵⁶ Zob. Editorial Monte Carmelo, *Respuesta de un desafío*, <https://teresavila.com/respuesta-a-un-desafio/>, [dostęp dn. 05.07.2023].

bezpośrednio do niego. W książce Teresa wyjaśnia, w jaki sposób należy przeprowadzać inspekcję domów zakonnych i jakimi kryteriami się kierować, aby je odpowiednio i sprawiedliwie ocenić. Po śmierci mistyczki rękopis trafił do biblioteki Escorialu. Dopiero po trzydziestu latach został odkryty i ogłoszony drukiem – co prawda w wersji ocenzurowanej, bo bez wzmianki o o. Graciánie (który w tym czasie popadł w niełaskę Inkwizycji)⁵⁷.

Na przełomie 1576 i 1577 roku powstawała również *Satyra (Ocena czterech pism duchowych)* w Toledo jako ironiczna odpowiedź Teresy na rozmyślania czterech pobożnych, bliskich jej osób: jej brata – Lorenza de Cepeda, kapelana klasztoru św. Józefa – Juliána de Ávila, neoprezbitera – Francisca de Salcedo oraz kapelana klasztoru Wcielenia – Jana od Krzyża⁵⁸. Mniszka zadała swoim adwersarzom pytanie dotyczące znaczenia słów, które usłyszała od Pana na modlitwie: „Szukaj siebie we mnie”. Lorenzo zorganizował dyskusję, w której wzięli udział wyżej wymienieni, a także siostry z klasztoru w San José. Zapiski z tego spotkania wysłano św. Teresie przebywającej w tym czasie w Toledo. Mistyczka napisała odpowiedź na otrzymane „pisma duchowe” zachęcona przez biskupa – Alvara de Mendozę. Tego typu tekst w ówczesnym żargonie literackim był określany mianem „vejamen”; jego odpowiednikiem w literaturze polskiej byłaby satyra. Święta formułuje tu ironiczny osąd duchowych rozważań swoich przyjaciół, komentując z przekorą i humorem ich wzniosłe, zawile wypowiedzi. Ocenia z przymrużeniem oka każdą z osób snujących owe dywagacje: Francisca de Salcedo, Juliána de Ávila, św. Jana i Lorenza de Cepeda i wytyka wady w sposobie ich rozumowania. Pisze: „Niech mię Bóg broni od tego rodzaju ludzi tak wysoko duchownych, że wszystko, o czymkolwiek z nimi mówić, naciągają do kontemplacji doskonałej!” (S 7).

W 1577 (od 2 czerwca do 29 listopada) święta z Ávila pracowała nad jednym ze swych najważniejszych dzieł – *Castillo interior o Las Moradas*. To trzecia księga Teresy, którą przełożył na język polski Sebastian Nuceryn, ona też wymaga zatem szerszego omówienia.

Pracę nad tym dziełem Teresa rozpoczęła w czasie, gdy – wskutek uchwał Kapituły Generalnej Zakonu w Palencji w 1575 roku – została zmuszona do zaprzestania fundacji i zamieszkania w jednym ze swoich klasztorów. O. Gracián, z którym często rozmawiała przy kracie rozmównicy, polecił jej wówczas napisanie na nowo własnej autobiografii, gdyż książka *Libro de la vida* była w tym okresie skonfiskowana przez Inkwizycję⁵⁹. W drugiej wersji swej autobiografii autorka więcej miejsca miała poświęcić tematowi modlitwy – ze szczególnym ukierunkowaniem na oczekiwania siostr z jej klasztorów. Spowiednik mistyczki, Alonso Velázquez, przyłączył się do tego żądania. Tak oto w 1577 roku w Toledo Teresa zabrała się do ponownego spisywania historii swojego

⁵⁷ *Ibidem*, s. 70.

⁵⁸ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 75.

⁵⁹ W. Ciak, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, wpraw., przyp., marg. T. Álvarez, D. Wandzioch, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2015, s. 5.

życia wewnętrznego. Okazało się to jednak niełatwym zadaniem, jak wyznaje w pierwszym zdaniu Prologu: „Niewiele rzeczy, które nakazało mi posłuszeństwo, stało się dla mnie tak trudne do wykonania jak opisanie spraw modlitwy (M Prol., 1)”. Swoje dzieło adresuje do mniszek z klasztorów Góry Karmel, starając się wejść z nimi w dialog: „I dlatego w tym, co będę pisała, zamierzam prowadzić rozmowę z nimi, gdyż absurdem wydaje mi się mniemanie, że może to przydać się innym osobom (M Prol., 4)”. Po sześciu miesiącach Fundatorka zakończyła prace nad książką, przebywając w domu zakonnym w Ávila.

Teresa napisała swoje dzieło „w pełni dojrzałości osobowej i duchowej”, jak twierdzi Álvarez. Jest to jego zdaniem „synteza jej doświadczenia i nauczania”⁶⁰. McCaffrey uważa tę księgę za „mistrzowskie dzieło Teresy i ukoronowanie jej twórczości”, która stanowi „klasykę literatury z zakresu teologii duchowej”⁶¹. Rękopis *Castillo interior* powstawał w czasie niezwykle niebezpiecznym, pełnym napięcia i konfliktów dla reformy terecjańskiej. Karmelitanka na ponad dwa miesiące musiała przerwać pisanie, ale wróciła do niego i po trzech miesiącach skończyła dzieło. Święta buduje swoją księgę na symbolu zamku i siedmiu mieszkań, dzięki czemu zachowuje ona jednolitą formę i spójną, przemyślaną kompozycję. W przeciwieństwie do innych pism Reformatorki utwór jest prawie całkowicie wyzbyty dygresji odwołujących się od głównej myśli autorki.

Metaforę zamku Teresa zaczerpnęła przede wszystkim z obrazu, jaki otrzymała podczas modlitwy. Kiedy prosiła Boga o pomoc w pisaniu dzieła, przyszło jej na myśl, „aby rozpocząć od czegoś, na czym można się oprzeć: to znaczy od uważania naszej duszy za zamek, cały z jasnego diamentu lub bardzo przezroczystego kryształu, gdzie jest wiele pokoi, tak jak w niebie jest wiele mieszkań” (1M 1, 1). Teresa urodziła się i wychowała na terenie Kastylii – już sama nazwa tego regionu – *Castilla* – pochodząca od dużej liczby zamków obronnych znajdujących się na jej terytorium – zawiera w sobie słowo zamek – *castillo*. Podczas swoich podróży odwiedzała liczne zamki, wiele lat spędziła w otoczonych potężnymi murami Ávila i Toledo, zamki były też częścią krajobrazu tak często przedstawianego w powieściach rycerskich, w których Teresa zaczytywała się w młodości. Obraz zamku występował również w jej lekturach duchowych, w dziełach Bernardina de Laredo i Francisca de Osuna, oraz w samej Biblii (w przywoływanych przez nią Ewangelii św. Jana czy Apokalipsie)⁶².

Koncepcja zamku, którą posłużyła się Teresa jako osnową swego dzieła, odnosi się do najintymniejszej głębi człowieka. Znajduje się w nim siedem „mieszkań”, „komnat”, ale każde z nich może mieścić w sobie jeszcze wiele innych pomieszczeń⁶³. Antoni Maria Sicari, omawiając

⁶⁰ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa*, s. 101.

⁶¹ E. McCaffrey, *op. cit.*, s. 59.

⁶² Zob. W. Ciak, *Wprowadzenie*, w: *św. Teresa od Jezusa, Zamek wewnętrzny...*, s. 12-14.

⁶³ *Ibidem*, s. 17-18.

wnikliwie metaforę zamku św. Teresy, tak wyjaśnia znaczenie owych miejsc w duszy człowieka: „«Siedem mieszkań» znaczy zatem siedem fundamentalnych sposobów miłowania Boga. «Nieskończone komnaty, fontanny, ogrody i labirynty» znaczą, że miłość jest tak bogata, iż nie znajdujemy słów na jej opisanie i każda dusza może stanąć przed Bogiem i wyrazić się w sposób jedyiny”⁶⁴. Trzy pierwsze mieszkania koncentrują się na dwóch podstawowych celach: rozpoczęciu życia duchowego i przeżywaniu chrześcijaństwa w życiu codziennym. Mieszkania od czwartego do siódmego prowadzą do znacznie głębszego i intensywniejszego przeżywania wiary. Zbudowana jest ona na podwalinie pierwszych trzech komnat i wzrasta w miłości Chrystusa. *Castillo interior* to droga ku miłości dorosłej, której wzorem jest miłość ludzka w jej pełnym wymiarze, jakim jest małżeństwo. Teresa nie postrzega jej jako pełnej wzlotów, szaleńczej miłości młodzieńczej, ale jako miłość opartą na wzajemnym poznaniu, czasami trudną i bolesną, ale trwałą, prawdziwie wartościową⁶⁵. Głównym bohaterem „zamku duszy” jest Jezus Chrystus, który pragnie komunikować się z człowiekiem i nieustannie, na różne sposoby wzywa go, aby poddał się Jego miłości. Najpierw zaprasza go do wejścia do zamku, później zachęca do poznania Go przez modlitwę ustną, modlitwę skupienia, a na końcu do zachwycenia i zjednoczenia z Nim. Przechodząc przez pierwsze trzy mieszkania, czytelnik zaczyna więc poznawać najświętsze człowieczeństwo Chrystusa, a wraz z nim cechy przyjaciela, który później stanie się mężem. Miłość zatem rozwija się stopniowo, aby później zapłonąć w mistycznym zespoleniu duszy z Bogiem. Rozpoczyna się od decyzji – tej „zdeteterminowanej determinacji”, o której mowa w *Camino de perfección* – wejścia w głąb swojej duszy i odkrycia w niej obecności Boga. Następnie przeradza się w jedność z Bogiem wyrażaną w działalności na rzecz Kościoła i bliźniego. „Mistycyzm terecjański nie stąpa po dywanie, lecz po błocie”, jak pisze Antonio Arrondo, czyli im bardziej schodzi w głębinę duszy, tym bardziej wkracza w rzeczywistość⁶⁶.

Św. Teresa nie pisze o tym, czego nie doświadczyła. To w jej osobie i twórczości mistycyzm opisowy i doświadczony osiąga swój szczyt⁶⁷. A jej najważniejsze dzieło – *Castillo interior* – jest manifestacją najbardziej intymnych przeżyć mistyczki. Sam pomysł zobrazowania duszy jako zamku wynika z osobistych doznań Teresy. Jej doświadczenie miłosnego zjednoczenia z Bogiem jawi się w tekście jako wzór dla dusz pragnących osiągnąć mistyczną unię. Mistycyzm oblubieńczy, jaki ukazuje nam dzieło, jest sposobem poznania i zgłębienia tajemnicy objawionej – tajemnicy Trójcy Świętej, pełnej komunii z Chrystusem w duchowym małżeństwie i przemiany w nowe stworzenie.

⁶⁴ A. M. Sicari, *Od Franzy Kafki do św. Teresy od Jezusa. Wprowadzenie do „niedostępnego” zamku*, tłum. siostry karmelitanki bosc z Tarnowa, Poznań 2015, s. 94.

⁶⁵ A. Mas Arrondo, *El itinerario espiritual en el Castillo Interior*, „Revista de espiritualidad” 72 (2013), s. 480.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ F. Bailo, *Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús entre la enseñanza doctrinal y la reescritura vivencia*, „Cuadernos de teología” vol. VI, 2 (2014), s. 38-39.

Teresa pragnie, aby jej córki zawarły małżeństwo duchowe z Jezusem, a nie cieszyły się tylko subiektywnym, krótkotrwałym doznaniem. Typowe dla mistyków, w tym też kastylijskiej świętej, jest wykorzystywanie swoich doświadczeń w służbie innym. Teresa opisuje zatem swoje najgłębsze przeżycia duchowe, aby siostry mogły wyciągnąć z nich naukę dla siebie i podobnie rozwinąć relację z Bogiem w zamku swojej duszy.

Pewnym świadectwem treści modlitw św. Teresy jest niewielki zbiór wyjątkowych tekstów – *Exclamaciones o meditaciones* (*Wołania duszy do Boga*). Ten mały modlitewnik zawierający siedemnaście modlitw, nazywany był niekiedy „psalterzem terezańskim”. Dziełko wydane zostało w postaci psalmów – intymnych, lecz pełnych wzniosłości. Teresa nie nadała mu tytułu. Rękopis nie zachował się do dzisiejszych czasów, wszystkie wydania opierają się na pierwszej edycji z 1588 roku, którą opracował Luis de León. Wydawca w zbiorze pism świętej umieścił *Exclamaciones o meditaciones* zaraz po *Castillo interior*. Utwór wyróżnia się na tle innych pism Teresy tym, że jako jedyny został napisany dobrowolnie i spontanicznie. Układ tych eksklamacji nie jest z góry ustalony. Wszystkie te teksty, pisane w formie monologu – wołania do Boga, poruszają temat tęsknoty duszy za umiłowanym Stwórcą. Wypełnione są aluzjami biblijnymi – od Psalmów i Pieśni nad Pieśniami przez Księgę Izajasza, Ezechiela oraz księgi mądrościowe po Ewangelię, Listy św. Pawła i Apokalipsę. Modlitwy te, układane w sposób swobodny i nieskrępowany, wyrażają namiętność, gwałtowność i żywiołowość relacji mistyczki z Bogiem: „O rozkoszy moja, Panie wszystkiego stworzenia i Boże mój! Dopókiż jeszcze będę czekała szczęśliwości oglądania Twego oblicza? Jaki dasz ratunek duszy, która nie może znaleźć na tej ziemi odpoczynku poza Tobą?” (W 6, 1). To poczucie nieobecności Boga wzmaga pragnienie doświadczenia Go i wyzwala tym samym ogromną gamę niepojętych uczuć. Odtąd będą się one pojawiać zarówno w monologach wewnętrznych, wołaniach do Pana, jak i zwrotach do bezimiennego adresata. W modlitwach obecne są również motywy grzeszności człowieka, zdumienia wielkością Boga i tajemnicą ludzkiego życia, śmierci oraz tęsknoty za życiem w pełni zgodnym z wolą Bożą.

Środkiem wyrazu głębokich przeżyć wewnętrznych była dla Teresy również poezja. Dorobek poetycki mniszki, jaki zachował się do dnia dzisiejszego, nie jest obszerny, obejmuje zaledwie trzydzieści jeden utworów. Choć mistyczka nigdy nie nazywała siebie poetką, to często sięgała do liryki, chcąc wyrazić swoje duchowe poruszenia. Angel Custodio Vega wyodrębnia wśród poetyckich tekstów świętej pięć kategorii: a) liryczno-mistyczne, b) dydaktyczno-ascetyczne, c) pochwalno-nabożne, d) okolicznościowe oraz e) *villancicos*⁶⁸. Najbardziej znane i doceniane są liryki mistyczne Teresy, będące nierzadko owocem ekstatycznych doświadczeń podczas modlitwy. Do utworów

⁶⁸ A. C. Vega, *Producción poética de Santa Teresa*, w: *La poesía de Santa Teresa*, Madrid 1972, s. 38.

liryczno-mistycznych możemy zaliczyć dziewięć liryków. Jednymi z najbardziej znanych są: *¡Oh hermosura que excedéis...* (Piękności, ty, co przewyższasz...), *Vivo sin vivir en mí* (Żyję, już w sobie nie żyjąc) oraz *Nada te turbe* (Lękom i troskom przystępu nie daj)⁶⁹. Do wierszy ascetyczno-dydaktycznych należą trzy teksty (*Cruz, descanso sobroso* / Krzyżu, bądź pozdrowiony; *En la cruz está la vida* / W tym krzyżu jest nasze życie; *Abrazadas a la cruz* / Uchwyćmy się krzyża), w których podejmowana jest problematyka duchowego rozwoju oraz dążenia do świętości. Rzeczywistość w nich opisywana wiąże się bardziej z intelektualnym pojmowaniem świata niż z percepcją zmysłową czy uczuciową, charakterystyczną dla liryków mistycznych. Do tekstów pochwalno-nabożnych należą trzy utwory (*A San Andrés* / Do świętego Andrzeja; *A San Hilarion* / Do świętego Hilariona; *A Santa Catalina mártir* / Do świętej Katarzyny męczenniczki) poświęcone poszczególnym świętym, pod których duchową opieką znajduje się zakon karmelitański oraz Kościół w Hiszpanii. Do tekstów okazjonalnych, komponowanych na specjalne uroczystości klasztoru, zalicza się siedem wierszy (m. in. *A la vestición de la Hermana Jerónima de la Encarnación* / Na obłóczyny siostry Hieronimy od Wcielenia; *Al velo de la Hermana Isabel de los Ángeles* / Na obłóczyny siostry Izabeli od Aniołów; *Ale velo de la Hermana Isabel de los Ángeles* / Na profesję zakonną siostry Izabeli od Aniołów). Opisują one takie okoliczności jak obłóczyny, profesja zakonna, odnowienie ślubów, czy święto klasztoru.

Strofy reprezentujące hiszpański gatunek poetycki, jakim jest *villancico* (czyli siedem wierszy, m.in.: *Pastores que veláis* / Hola, pasterze; *Al Nacimiento de Jesús* / Na narodzenie Jezusa; *En la festividad de los Santos Reyes* / Na święto Trzech Króli) Teresa przesłała swojemu bratu w liście z początku stycznia 1577 roku. Mistyczka pisała wówczas, że wiele z tych załączonych utworów to właśnie *villancicos* („piosenki ludowe”), które – choć nie posiadają właściwej, tradycyjnej budowy, są chętnie śpiewane w zakonie⁷⁰. Tempo w owych pieśniach jest dość dynamiczne i żywiołowe, tematyka zaś lekka i radosna. Z pewnością pieśni te nadawały się nie tylko do śpiewu, ale i tańca, na co wskazuje ich melodyczność i rytmiczność⁷¹. Utwory te wywoływały żywy entuzjazm wśród sióstr i pobudzały do radości, czym diametralnie różniły się od twórczości innych poetów religijnych, takich jak św. Jan od Krzyża, Alonso de Ledesma, Juan López de Ubeda lub Jose de Valdivielso⁷².

⁶⁹ Wszystkie tytuły tekstów poetyckich św. Teresy pochodzą z niniejszego wydania: Św. Teresa od Jezusa, *Poezje*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2015.

⁷⁰ Por. B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2017, s. 31.

⁷¹ Zob. R. Zafra, *Las coplas descalzas: música y poesía en santa Teresa y sus carmelitas*, „Scripta theologica” 47 (2015), s. 748.

⁷² C. Brian Morris, *The Poetry of Santa Teresa*, „Hispania” 69 (1986), nr 2, s. 244.

W 1580 roku – po czterech latach przerwy – św. Teresa powróciła do zakładania następnych fundacji. Czternastym z kolei domem był ten w Villanueva de la Jara. Podczas uroczystości inauguracji, na której obecni byli mieszkańcy miasta oraz inni zaproszeni goście, odbyły się obłóczyny dziewięciu dziewcząt. Niektóre z nich czekały one na ten moment aż siedem lat, gdyż w tym okresie spadły wielkie prześladowania na karmelitów bosych – zabroniono im budować nowe fundacje i przyjmować do klasztorów. Dopiero po decyzji papieża o powołaniu dla nich oddzielnej prowincji naciski te ustały, a kandydaci mieli możliwość przystąpienia do zreformowanego Karmelu.

Teresa, zniechęcona prześladowaniami i problemami, jakie ją spotykały w ciągu ostatnich lat, a także złym stanem swojego zdrowia, zamierzała zrezygnować z dalszych fundacji. Na modlitwie jednak usłyszała wezwanie od Boga, żeby kontynuować zaczęte dzieło. Dzięki wsparciu przełożonej z Valladolid oraz swojego dawnego spowiednika – ojca Ripaldy, wyruszyła na poszukiwania odpowiedniej posesji i utworzyła klasztor w Palencji w 1580 roku, w kolejnym zaś roku w Sorii. Po powrocie stamtąd do Ávila Teresa została przeoryszą klasztoru św. Józefa. Tam odwiedził ją Jan od Krzyża, nalegając, aby wyruszyła z nim na fundację do Grenady. Teresa jednak pragnęła raczej doprowadzić do końca rozpoczęte już starania o dom zakonny w Burgos. Schorowana i zmęczona, pokonując sprzeciw arcybiskupa, doprowadziła do utworzenia tej fundacji w kwietniu 1582 roku. Gdy prace nad nią były już zakończone, Teresa otrzymała od Boga takie słowa: „Skoro jest to już zakończone, możesz spokojnie odjechać” (F 31, 49). Okazały się one prorocze. Wycieńczona, opadła z sił Święta przybyła do Alby 20 września 1582 roku. Tutaj, w założonym przez siebie jedenaście lat temu klasztorze, przeżywała swoje ostatnie dni. Po raz ostatni wyspowiadała się u ojca Antonia de Jesús, następnie przyjęła Eucharystię i sakrament namaszczenia chorych. 4 października oddała ducha w ramionach opiekującej się nią siostry Anny od św. Bartłomieja. Została pochowana w Alba de Tormes. Beatyfikowano ją w 1614 roku, zaś wyniesiono na ołtarze w 1622 roku⁷³. Rok później, w odległym Krakowie, skromny ksiądz kanonik wydał drukiem pierwszy polski przekład jej dzieła. Sylwetkę tego właśnie tłumacza przedstawi kolejny rozdział.

⁷³ Zob. *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*, red. Julen Urkiza, Burgos 2015, t. I.

Rozdział II: Sebastian Nuceryn i jego środowisko

Sebastian Nuceryn (1565-1635), właściwie Orzeszek, urodził się w średnio zamożnej rodzinie mieszczańskiej w Skalbmierzu. Jak pisze Franciszek Siarczyński, „rodem ze Szkalbmierza w Krakowskiem, właściwą polską nazwę miał od Orzecha”¹. Skalbmierz był bogatym miastem rzemieślniczo-kupieckim usytuowanym na ważnym szlaku handlowym łączącym Kraków z Sandomierzem. Jego granice od strony północnej wyznaczała rzeka Nidzica, od strony południowej zaś odgradzał go łańcuch niewielkich wzniesień. W dziejach miasta, którego początki związane są z rodem Awdańców, wiek XVI był złotym okresem. Skalbmierz uzyskał wtedy pokaźną liczbę przywilejów, które wskazują na jego znaczącą rolę jako ośrodka handlowego. Świadectwem zamożności miasta był ufundowany w XV wieku nowy kościół kolegiacki, który przetrwał do dzisiejszych czasów. Skalbmierz stał się również jednym z poważniejszych w Małopolsce ośrodków edukacyjnych. Szkołę skalbmierską zaliczano nawet do wyższych szkół typu klasztornego, katedralnego i kolegiackiego mających na celu kształcenie kapłanów; mogła się tutaj uczyć także młodzież świecka. Przypuszcza się, że szkoła ta stanowiła rodzaj studium przygotowawczego dla edukacji uniwersyteckiej, co świadczyłoby o jej wysokim poziomie nauczania. Potwierdza tę tezę odnotowana duża liczba studentów Akademii Krakowskiej, najprawdopodobniej absolwentów owej szkoły, pochodzących właśnie ze Skalbmierza. Bywali oni często bakałarzami w krakowskiej bursie dla żaków².

Jest więcej niż prawdopodobne, że jednym z uczniów skalbmierskiej szkoły, a następnie bakałarzem w Akademii był również Sebastian Orzeszek. Rodzina jego musiała zatem posiadać dosyć wysoki status w mieście, skoro po zakończeniu edukacji w szkole kolegiackiej posłano go na dalsze studia do Krakowa. Przyszły tłumacz studia te rozpoczął w 1581 roku, o czym świadczy wpis

¹ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedzkiego, zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem, znamienitych przez swe czyny pokoju i wojny, cnoty lub występki dzieła piśmienne, zasługi użyteczne i cele sztuki*, Kraków 1828, t. II, s. 20.

² S. Romanowski, *Dzieje miasta Skalbmierza*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” 3 (1965), s. 211-304.

na kartach *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*: „Sebastianus Joannis Orzessek Scarmiriensis (Nucerinus S. T. D.), dioc. Cracouiensis, gr. 4”³. W Krakowie Nuceryn uzyskał bakalaureat sztuk wyzwolonych. Jego kilkuletnie kształcenie we wszechnicy jagiellońskiej przypada zatem na przedostatnią dekadę XVI wieku, czas rządów Stefana Batorego. Stosunki Akademii ze świeżo obejmującym tron królem z początku były względnie przyjazne. Monarcha zgodził się przyjść z pomocą materialną uniwersytetowi, który w czasie bezkrólewia poniósł znaczne straty finansowe. Co prawda, cieniem na tejsze sympatii położyły się wydarzenia roku 1577, w którym doszło do ataku zgrai scholarów na kalwińskiego ministra Daniela Bielińskiego. Batory w związku z tym incydem udzielił Akademii ostrej reprimendy, ganiąc agresywne zachowania studentów, a także bezczynność profesorów⁴.

Dopiero rok po owym incydencie król na nowo zainteresował się losem uniwersytetu. Na prośbę rektora i starszyny akademickiej nadał on uczelni długo wyczekiwaną prepozyturę św. Floriana, na prepozyta ustanawiając Stanisława Sokołowskiego. Ponowne nawiązanie kontaktu Batorego z Akademią wprowadziło ożywienie w „zatechnie zakamarki lektoriów uniwersyteckich” oraz zaktywizowało niektórych profesorów do reform organizacyjnych i zmian w programach naukowych⁵. Tak oto zamysł reformy uniwersytetu powoli był wcielany w życie, a Jakub Górski jako nowy rektor rozpoczął w tej sprawie konkretne działania. A zatem już siedem lat przed przybyciem Nuceryna w Akademii zaszły wyraźne zmiany w systemie nauczania *artes liberales*. Ograniczono wykłady z Arystotelesa i zgodzono się też oficjalnie na czytanie – zamiast urzędowej lekcji filozoficznej – *De oratore* Cyserona, aby zaspokoić żądania młodzieży. W 1577 roku wprowadzono kolejne reformy – Akademia, zapewne za namową Jana Zamoyskiego, włączyła do programu wydziału filozoficznego stosunkowo nowy podręcznik znanego francuskiego arystotelika, Jacques’a Charpentiera, w miejsce archaicznego kompendium fizyki Alberta Wielkiego. Największą przebudowę wydział filozoficzny przeżył jednak dwa lata później, kiedy zrównano wykłady humanistyczne z dawnymi wykładami filozoficznymi⁶. Skutkiem tej decyzji znacznie poszerzyła się lista dozwolonych i poleconych do czytania dzieł humanistycznych, uzupełniono także wykaz podręczników do gramatyki, matematyki i fizyki o nowe pozycje m.in. Wojciecha ze Szczebrzeszyna,

³ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. III: *Ab anno 1551 ad annum 1606*, wyd. A. Chmiel, Kraków 1904, s. 121.

⁴ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, t. III, s. 471. Na temat sytuacji na uniwersytecie w ostatnich dekadach XVI wieku zob. również: W. Urban, *Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji (1549-1632)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 253-307; A. Wyczański, *Uniwersytet Krakowski w czasach złotego wieku*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. 1, s. 224-228; J. Sondel, *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*, Kraków 2006.

⁵ *Ibidem*, s. 584.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 485.

Mikołaja Clenarda lub Gemmy Frizjusza. Reforma Górskiego, jak zaznacza Barycz, „nie potrafiła jednakowoż zmienić najważniejszej rzeczy, mianowicie usunąć z programu naukowego przemożnego znaczenia dialektyki i filozofii” – wciąż znajdowały się one w centrum edukacji uniwersyteckiej, były przedmiotami fundamentalnymi, bez których niemożliwe było zdobycie stopni naukowych⁷.

W roku 1581, w którym immatrykułował się w uczelni Sebastian Orzeszek, Górski wygłosił słynną mowę do nowo promowanych magistrów filozofii⁸. W swoim wystąpieniu rektor zmierzył się z dwoma zarzutami stawianymi uniwersytetowi, jakimi były: brak dyscypliny wśród młodzieży oraz niski poziom nauczania akademickiego. Nie ma podstaw, by przypuszczać, że Nuceryn był obecny podczas tej uroczystości, jednakowoż – skoro wypowiedź Górskiego odbiła się tak szerokim echem wśród młodzieży akademickiej – jej treść choćby we fragmentarycznej postaci musiała również dotrzeć do Skalbmierzanina. Mowa Górskiego miała na celu zwrócenie uwagi na zagrożenia, z którymi mierzył się uniwersytet, a także podkreślenie, że krakowska Akademia w niczym nie ustępuje szkołom zagranicznym, różni się jedynie wysokością wynagrodzenia dla profesorów (w Rzeczypospolitej płace były tak niskie, że uczeni Akademii Krakowskiej ledwo mogli się utrzymać)⁹.

Niewiele wiemy na temat czasu studiów Nuceryna. Zwykle promocję do stopnia magistra w Akademii Krakowskiej otrzymywano po siedmiu bądź ośmiu latach kształcenia, byli jednak studenci nadzwyczaj zdolni, którym udawało się to już po trzech latach studiów (jak na przykład Andrzej Schoneus)¹⁰. O tym etapie edukacji Nuceryna tak pisał późniejszy hagiograf, Hiacynt Pruszc, zwracając uwagę na wykładowcę, który miał wywrzeć największy wpływ na formację intelektualną młodego żaka: „udał się do Krakowa, wiedząc, że Akademia wielu pobożnych ludzi rodzi; podał się w posłuszeństwo Marcinowi Szlachcińskiemu, filozofijej doktorowi”¹¹. Szlachciński był wybitnym i ówczesnie dobrze znanym erudytą, hellenistą, filozofem i poetą. Paprocki, opisując początki Akademii Krakowskiej, umieszcza jego nazwisko w katalogu ważnych uczonych związanych z uniwersytetem: „Z tej akademii co za pożytek to królestwo miało, szeroko-ć to potem historyja ukaże, wiele uczonych synów przedniejszych familij wychodziło, którzy potem jako roztropnie Rzeczpospolitą opatrowali”¹². Przy imieniu bliskiego Nucerynowi humanisty Paprocki umieszcza

⁷ *Ibidem*.

⁸ Na temat Jakuba Górskiego zob. K. Morawski, *Jakub Górski. Jego życie i dzieła*, Kraków 1892, s. 6; W. Madyda, *Jakub Górski, filolog-humanista w Akademii Krakowskiej w XVI wieku*, „Meander” 1964, nr 11; W. F. Murawiec, *Jakub Górski (ok. 1525 – 1585)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, red. S. Piech, Kraków 2000.

⁹ Zob. H. Barycz, *op. cit.*, s. 487-488.

¹⁰ H. Barycz, *op. cit.*, s. 541-547.

¹¹ H. Pruszc, *Forteca duchowna Królestwa polskiego*, Kraków 1662, druk. S. B. Lenczewskiego, s. 229-230.

¹² B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego. Na pięćoro ksiąg rozdzielone*, Kraków 1584, druk. Macieja Garwólczyka, s. 767.

lapidarny komentarz: „*m[agister] Martinus Slachczinski, philosophus et poeta egregius*”¹³ (wybitny filozof i poeta).

Michał Wiszniewski wspomina o Szlachcińskim jako o znawcy literatury greckiej i łacińskiej oraz tłumaczu i krzewicielu kultury greckiej wśród młodzieży Akademii Krakowskiej¹⁴. Zainteresowanie greką w środowisku uniwersyteckim wynikało oczywiście w dużej mierze z „humanistycznego postulatu trójjęzyczności” wymagającego znajomości, poza łaciną i hebrajskim, języka greckiego. Studia grezystyczne w Rzeczypospolitej sięgają połowy XV wieku, przy czym szczytowy ich rozwój datuje się właśnie na wiek XVI, w XVII zaś stuleciu znacznie i na długo przygasają. W złotym okresie grezystyki w Polsce sporym powodzeniem cieszyły się mniejsze formy poetyckie takie jak epigramat, anakreontyki czy bukoliki. W dziedzinie prozy największe zainteresowanie budzili Plutarch, Lukian, Izokrates, mniej Demostenes¹⁵. Wiszniewski zaznacza, że krakowski humanista tłumaczył właśnie m.in. Plutarcha: „P. Kośmian, zacny miłośnik literatury ojczyznej, posiada w zbiorze swoim dzieło Plutarcha; tu nad każdym wierszem greckiego tekstu znajduj[uje] się łacińskie tłumaczenie własnoręczne tego Marcina Szlachcińskiego¹⁶. Niestety, te przekłady nie są dziś znane. Interesujące, że sława Szlachcińskiego dotarła także do wybitnego weneckiego drukarza i humanisty, Alda Manucjusza. Świadectwem tego jest skierowany do Jana Zamoyskiego list dedykacyjny do improwizacji Stanisława Niegoszewskiego, którą ten miał wygłosić w 1584 roku w kościele św. Jana i Pawła jako swojego rodzaju popis retoryczny podczas „wielkiej dysputy”. Ten niewielki utwór wydano w drukarni Alda Manucjusza. Aldo – prawdopodobnie na prośbę Niegoszewskiego – zadedykował ów druczek kanclerzowi i hetmanowi, Zamoyskiemu. W liście dedykacyjnym wprawdzie Manucjusz wyraża głównie pochwałę Stanisława Niegoszewskiego, ale wymienia także kilku innych humanistów polskich w nader pochlebnym kontekście. Szlachciński jest wśród nich:

Jest to właściwością nieba polskiego, że obfituje ono szczególnie w talenta. Któż nie cieszy się wspomnieniem Stanisława Orzechowskiego? Któż nie podziwia pism Jakuba Górskiego? Któż nie wysławia pod niebiosami tych boskich prawie mężów, Stanisława Sokołowskiego, Andrzeja Patrycego, Marcina Szlachcińskiego? Do rzędu owych sławnych ludzi przybywa teraz nadzwyczajny młodzieniec, przyjaciel Alda, Niegoszewski¹⁷.

W karierze uniwersyteckiej Szlachciński zdobył stopień magistra *artium* i urzędy sentencjariusza teologii oraz kanonika świętofloriańskiego¹⁸. Był też, jak się zdaje, dziekanem

¹³ *Ibidem*, s. 769.

¹⁴ M. Wiszniewski, *Historyja literatury polskiej*, Kraków 1844, t. VI, s. 188.

¹⁵ Zob. J. Czerniatowicz, *Z dziejów grezystyki w Polsce w okresie odrodzenia*, Wrocław 1965, s. 5-11.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cyt. za: S. Łempicki, *Manucjusze weneccy a Polska. Karta z dziejów humanizmu w Polsce*, Lwów 1926, s. 57.

¹⁸ T. Graff, *Teologowie uniwersyteccy w kapitule kolegiaty św. Floriana na Kleparzu u schyłku XVI i na początku XVII w.* „Perspektywy kultury” 4 (2023) nr 1 (43), s. 159.

wydziału *artium*. Należał do szkoły poetyckiej Andrzeja Schoneusa jako „przygodny” poeta uniwersytecki. Był również autorem dwóch tomów poetyckich w języku łacińskim: w 1586 roku ogłosił drobny zbiorek poezji, poświęcony lekarzowi biskupa Myszkowskiego i kanonikowi kapituły krakowskiej, Tomaszowi Nataleusa (*In insignia rev. et exc. viri di Thomae Rhacusani epigrammata*), oraz w roku 1587 przywitał swym tomikiem przyjeżdżającego do Krakowa Zygmunta III (*In felicem Cracoviam ingressum Ser. Principis ac Domini Sigismundi Tertii carmen gratulatorium*). Ostatni ze zbiorów powstał pod wyraźnym wpływem równocześnie wydanych przez Schoneusa *Ode tres ad ill[ustrem] et mag[num] virum I[oannem] Zamoscium*¹⁹. Wiersz otwierający tomik Szlachciński skierował do hetmana Zamoyskiego, głosząc pochwałę jego zwycięstw militarnych. Część główną dziełka poświęcił zaś nowemu królowi, Zygmuntowi III, w usta legendarnych władców, Lecha i Kraka, wkładając liczne pochwały polskiej ziemi i jej szlacheckich mieszkańców. Nie zabrakło w tym miejscu również wyrazów podziwu dla Akademii i jej założyciela, Władysława Jagiełły. Zbiór zamknięty jest dziesięciowersowymi epigramatycznymi laudacjami na cześć przodków Zygmunta III²⁰.

Bliski kontakt z tak znaczącym humanistą – tłumaczem, filozofem i poetą – miał zapewne duży wpływ na edukację i być może również na ukształtowanie warsztatu pisarskiego Nuceryna. Prawdopodobne jest, że to właśnie pod okiem Szlachcińskiego doskonalił on swój kunszt literacki i językowy, szczególnie w zakresie języków starożytnych. Można przypuszczać również, że dzięki krakowskiemu humaniście Orzeszek poznawał też wybitnych twórców greckich, choć przyznać trzeba, że w jego twórczości nie znajdziemy śladów zainteresowania tradycją helleńską.

W czasie edukacji w Akademii Krakowskiej Nuceryn poznał zapewne swojego rówieśnika, Jana Foxa (ok. 1566 – 1636), którego losy potoczyły się w dużej mierze podobnie jak jego własne i z którym miał w przyszłości współpracować. Fox, tak jak Nuceryn, wywodził się z rodziny mieszczańskiej, z tym, że urodził się i wychowywał w Kazimierzu koło Krakowa. Jego ród prawdopodobnie pochodził ze Szkocji lub Niemiec²¹. W latach 1577 – 1581 Fox uczył się w szkole parafialnej Bożego Ciała w Kazimierzu²². Na uniwersytet zapisał się w roku 1588 wraz ze swoim bratem, Joachimem. Siedem lat później uzyskał magisterium sztuk wyzwolonych za dziekanatu Marcina Szlachcińskiego, a po kolejnych dwóch latach został profesorem „novorum iurium” (czyli prawa nowych dekretów) w swojej *alma mater*, gdzie wcześniej, na Wydziale Filozoficznym,

¹⁹ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków, 1935, t. III, s. 546.

²⁰ *Ibidem*, s. 547.

²¹ T. Słowikowski, *Fox (Foxius) Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. J. Firlej, K. Girdwoyń, Kraków, 1948-1958, t. VII, s. 70.

²² J. Szczepaniak, *Duchowieństwo diecezji krakowskiej w XVIII wieku. Studium prozopograficzne*, Kraków 2010, s. 582.

prowadził już wykłady na temat Cyserona i filozofii Alberta Wielkiego²³. Prawo studiował najpierw w Krakowie, wyróżniając się spośród innych studentów Mikołaja Dobrocieskiego talentem i zdolnościami, po czym kontynuował studia we Włoszech – w tym punkcie jego życiorys znowu zbiega się z historią Nuceryna. Promocja doktorska Foxa odbyła się już w Krakowie, 27 października 1593 r. w kościele Mariackim. Kolejne lata przyniosły mu ważne funkcje i beneficja kościelne – obejmował urząd audytora biskupiego oraz altarysty ołtarza Bożego Ciała w kościele N.M. Panny. W 1594 został plebanem w Raciborowicach, później zaś kanonikiem i scholastykiem skalmierskim. Po pięciu latach jego protektor, biskup Radziwiłł, uczynił go kanonikiem krakowskim²⁴. Fox nie poprzestał jednak na tym – piął się coraz wyżej po szczeblach kariery kościelnej. W 1607 roku został protonotariuszem papieskim, potem archidiakonem katedry krakowskiej i sekretarzem królewskim. Posłował do Rzymu trzy razy: z ramienia biskupa Piotra Tylickiego do papieża Pawła V (1610), jako oddelegowany przez synod krakowski (1628) oraz posłany przez Jana Wężyka (1631)²⁵. W roku 1634 brał udział w synodzie piotrkowskim w zastępstwie za Jana Alberta Wazę. Bywał także pisarzem; wśród opublikowanych przez niego czternastu utworów przeważają mowy okolicznościowe, tworzone na cześć mężów Kościoła, m.in. kard. Jerzego Radziwiłła, bp. Bernarda Maciejowskiego, bp. Marcina Szyszkowskiego, bp. Jakuba Zadzika, kard. Jana Alberta Wazy oraz prymasa Jana Wężyka²⁶. Oracje te – według Edwarda Ozorowskiego – „służyły za wzorce do tego rodzaju wystąpień i stanowią źródło do poznania historii wymowy kościelnej w naszym kraju”²⁷. Fox, podobnie jak Nuceryn, był tłumaczem z języka włoskiego na polski. Przełożył i wydał dziełko Andrei Victorella zatytułowane *Krótką nauką do dostąpienia jubileuszu przez D. Andrzeja Victorella w Rzymie roku świętego przeszłego w druk wydana, z włoskiego na polski przełożona i terazniejszemu jubileuszowi krakowskiemu przystosowana*²⁸. Opracował również wraz z Marcinem Kłocińskim i Sebastianem Nucerynem rytuał kościelny (1631)²⁹ będący obecnie skarbnicą wiedzy na temat historii liturgii w Polsce. Tej pracy poświęcę więcej miejsca w kolejnym rozdziale.

Fox wydaje się jedną z najbardziej charakterystycznych osobistości w środowisku, w którym funkcjonował Nuceryn, i można dostrzec wiele paralel między pochodzeniem, edukacją i ścieżkami kariery kościelnej obu tych pisarzy, humanistów doby potrydenckiej, którzy swą niewątpliwą

²³ M. Mikuła, *Fox Jan*, w: K. Ożóg, K. Fokt, M. Mikuła, D. Wójcik-Zega, M. Zdanek, K. Kuras, *Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, red. W. Uruszczyk, Kraków, 2015, s. 60-61.

²⁴ T. Słowikowski, *op. cit.*, s. 69-71.

²⁵ M. Mikuła, *op. cit.*, s. 61.

²⁶ K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, t. XVI, s. 271–273.

²⁷ E. Ozorowski, *Fox Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa, 1981, t. 1, s. 480-481.

²⁸ J. Fox, *Krótką nauką do dostąpienia jubileuszu przez D. Andrzeja Victorella w Rzymie roku świętego przeszłego w druk wydana, z włoskiego na polski przełożona i terazniejszemu jubileuszowi krakowskiemu przystosowana za staraniem [...]*, Kraków 1626, druk. Franciszka Cezarego.

²⁹ K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, t. XVI, s. 271–273.

erudycję i talent angażują w służbie struktur Kościoła, ale zdradzają też pewne zainteresowanie praktyką przekładu. Obaj też pozostają blisko związani z kręgiem uniwersyteckim.

Podobnie jak Fox, również Nuceryn po zakończeniu nauki w Akademii wybrał drogę kariery duchownej, lecz na tym wczesnym etapie zabrakło mu możliwego protektora, który sponsorowałby jego dalsze studia. Niemniej jednak dzięki swym talentom retorycznym dał się poznać wkrótce jako wzięty kaznodzieja kolegiaty krakowskiej. Starowolski włączył nawet jego nazwisko do „tylnej straży” zasłużonych mówców Rzeczypospolitej:

Wspomnę tylko chętnie o ozdobie naszych czasów i naszej sarmackiej krainy, Sebastianie Nucerynie, i natychmiast zakończę, nie żebym się zdawał mniej cenić jego wyjątkowe cnoty [...] niż zalety innych, lecz umieszczam go w tylnej straży dlatego, by i tam mieć dzielnego wojaka, który z odwagą maszeruje na końcu kohorty, człowieka dobrze zasłużonego tak dla ksiąg, jak i Kościoła Bożego [...] któremu cała Polska nie może się nadziwić ze względu na zapał, z jakim przemawia, i wzniosłość stylu³⁰.

Uwaga ta podkreśla nie tylko retoryczne kompetencje Skalbmierzanina, ale także jego zaangażowanie i zasługi dla Kościoła. Dodać można, mając już na uwadze charakter twórczości Nuceryna – dla Kościoła ożywianego duchem reformy potrydenckiej i otwierającego się na nowe nurty duchowości, w czym pisarz będzie miał niemały udział.

To właśnie talenty kaznodziejskie Nuceryna sprawiły, że ściągnął na siebie uwagę zamożnej starościny dobczyckiej, Konstancji z Myszkowskich Bużeńskiej. Ta „rodu zacnego dostatnia pani”³¹, późniejsza protektorka karmelitów, zanim „wiele dusz do służby Bożej przychęciła i Panu Bogu pozyskała, nie tylko do kapłaństwa albo do zakonu, ale i z heretyctwa powinnyich swoich wiele”³², sama doświadczyła nawrócenia z protestantyzmu na wiarę katolicką. Wychowywana była bowiem w rodzinie kalwinistów. Spisany w trzeciej dekadzie XVII wieku przez karmelitankę s. Katarzynę a Christo *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fundatorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie* mówi: „Ociec jej był Wojciech z Mirowa Myszkowski, starosta oświęcimski i zatorski, matka z Przeręba Przerębska, oboje dobremi katolikami pierwej będąc, od wiary św. odstąpili, a za kłamliwym Kalwinem udali się”³³. Jak zauważył już wydawca tego tekstu, Karol Górski, informacja ta jest nieściśła, gdyż rodzicami Konstancji byli Beata Przerembska i Zygmunt Myszkowski z Przeciszowa³⁴. Myszkowski był rzeczywiście jednym z najpotężniejszych patronów małopolskiego Kościoła ewangelików reformowanych, cieszącym się przychylnością

³⁰ S. Starowolski, *O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przekł. E. J. Głębička, Warszawa 2002, s. 71-72.

³¹ H. Pruszcz, *op. cit.*, s. 260.

³² *Ibidem*.

³³ Katarzyna a Christo, *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fundatorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie*, w: K. Górski, *Żywoty pierwszych karmelitanek polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 6 (2020), s. 372 [12].

³⁴ *Ibidem*.

kolejnych monarchów³⁵. Jego rodzonym bratem był jednak Piotr Myszkowski – najpierw biskup płocki, a następnie krakowski, znany historykom literatury już choćby jako mecenas Jana Kochanowskiego, który dedykował mu *Psalterz Dawidów*. Ta różnica konfesji powodowała w rodzinie znaczne napięcia, choć przyczyniała się także do tego, że i pod adresem biskupa kierowano oskarżenia o brak żarliwości religijnej.

Konstancja, za sprawą rodziców, „od których z młodości w bojaźni Bożej wyćwiczona, niż sobie zakonny żywot obrała”³⁶, chowana była w sposób surowy i wymagający. W wieku siedemnastu lat wydano ją za męża za kalwinistę, Piotra Bużeńskiego, starostę dobrzyckiego i brzeźnickiego – „w stanie sobie równego i wiary takiej człowieka”³⁷. Co ciekawe, młoda para wzięła ślub w obrządku katolickim, w Krakowie, właśnie za sprawą stryja Konstancji, Piotra, który od trzech lat był już wówczas biskupem krakowskim³⁸. W starostwie, w którym zamieszkali małżonkowie, nie było też zboru ewangelickiego, dlatego małżonkowie często chadzali do kościoła katolickiego „tylko dla zabawki”³⁹. Zapewne wskazywało to jednak również na co najmniej brak przywiązania do konfesji ewangelickiej. Po czterech latach zgodnego małżeństwa mąż Konstancji zmarł. Pozostawił ją z dwiema córkami: „jedna jej umarła, a drugą powinni męża jej do opieki wzięli, tak że widzieć jej nigdy nie mogła”⁴⁰. To głównie z powodu niemożności wychowywania własnego dziecka Bużeńska zaczęła usilnie rozważać kwestie wiary: „Będąc ona w tym utrapieniu, że nie mogła córki mieć, Panu Bogu ją porzuciwszy, poczęła o wierze katolicki[ej] bardzo sama myśleć”⁴¹. Pomagały jej w tym lektura duchowa oraz udział w kościelnych nabożeństwach. Wreszcie w Niedzielę Kwietną, gdy usłyszała poruszające kazanie pewnego duchownego i ujrzała tłumy ludzi przystępujące do spowiedzi, nastąpił przełomowy moment w jej życiu duchowym: „onego kaznodzieję przyzwawszy, wszystkiego mu się zwierzyła. On, jako dobry pasterz, zaraz począł się starać, aby czyniła spowiedź, żeby była rozwiązana i do Pana Boga przywiedziona, i tak za staraniem kapłana onego dostateczną spowiedź uczyniła dożywotnią. [...] Z takiego nabożeństwa i nawrócenia rewokowała tedy publicznie w miasteczku swoim, Żabnie nazwanym, które kiedy była objęła, nie miało tylko 9 katolików, a wszystko w heretyctwie było. Zaraz tedy ono wszystko miasteczko wespół z nią rewokowało i wiarę przyjęło”⁴². Bużeńska zatem nie tylko przeszła na katolicyzm, ale i przyczyniła się do konwersji (niekoniecznie dobrowolnej) innych mieszkańców miasta, w którym żyła. Fakt ten może świadczyć

³⁵ H. Kowalska, *Myszkowski z Przeciszowa h. Jastrzębiec, Zygmunt*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1977, t. 22, s. 403-404.

³⁶ H. Pruszczyk, *op. cit.*, s. 260.

³⁷ s. Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 373 [13].

³⁸ H. Kowalska, *op. cit.*

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 374 [14].

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 375 [15] – 276 [16].

o sile jej charakteru, charyzmie, ale też pewnie apodyktyczności. Starościna była kategoryczna w swoich poglądach i radykalna w przedsięwzięciach, jakie podejmowała. Zostawszy wdową, zdecydowana była trwać we wdowim stanie aż do śmierci:

Katoliczką zostawszy, listy św. Pawła zawsze rada czytała i z nich ten pożytek wzięła, że w stanie wdowim żyć umyśliła. Jednego czasu przyszedł ją nawiedzać minister i począł namawiać, żeby ten stan porzuciła i odmieniła. Zbywała go, że św. Paweł pisze o tym. On się jej naprzykrzał, wywracając ono Pismo, coś jej niewstydlwego powiedział, a ona plunawszy nań, w gębę mu dała z żarliwości do wiary św., że tak Pismo jako chcą, wywracają⁴³.

Ta anegdota również odsłania pewne cechy charakteru samej Bużeńskiej. Ukazuje osobę stanowczą, zacieklą, porywczą i żywiołową, która nie tylko obstaje wytrwale przy swoich decyzjach, ale i zapalczywie, z niesłychanym uporem ich broni. Swoją energię, gorliwość i przedsiębiorczość – jak podaje żywot pióra s. Katarzyny a Christo – Konstancja wykorzystywała w służbie ludziom: „sama po wsi chodziła, dowiedziawszy się, że kto z poddanych choruje, opatrowała potrzeby ich”⁴⁴ i Kościołowi: „kościół naprawiła, aparatów nasprawiła, we wszystko kosztownie kościół on ozdobiła, na muzykę fundusz uczyniła, plebanowi Grebosowskiemu trzech kmieci do plebanii przyłączyła”⁴⁵. Starościna zakupiła nawet część wsi, gdzie znajdował się kościół, a następnie ulokowała w nim wielu zacnych kapłanów. W tym właśnie czasie poznała ks. Sebastiana Nuceryna, którego chętnie zapraszała do swojego domostwa i z którym pragnęła utrzymywać stały kontakt: „Oną [wieść] kupiwszy, zaraz uczonymi kapłanami osadziła, bo z takimi rada sprawę miała, jako się jej przydało, gdy usłyszała księdza Nuceryna, który był kaznodzieją natenczas w Tarnowie, zaraz z onego kazania poznała, jaki miał mieć z niego pożytek Kościół Boży, choć niedawno kapłanem i kaznodzieją został. Starła się znajomość z nim wziąć i potym go w domu zawsze mieć jako za syna własnego, takż i on sam pokazywał to, matką i dobrodziejką swoją zwał ją. Jej dobrodziejstwa opisuje w przemowach ksiąg, które jej przypisował [...]. Był potym ks. Nuceryn kaznodzieją wielkim i prawie apostolskim, bo w katedrze krakowskiej, na zamku przez lat 24 kazał, nauką i życiem świątobliwym wszystko Królestwo Polskie oświecał”⁴⁶. Z tej relacji jasno wynika, że młody Nuceryn, nim został kaznodzieją kolegiaty krakowskiej, sprawował posługę w Tarnowie i że tam właśnie usłyszała jego kazania Bużeńska⁴⁷. Dalszy rozwój jego kariery będzie już silnie związany z jej osobistą protekcją.

Około 1595 roku, dzięki wsparciu finansowemu Konstancji, Nuceryn wyjechał na dalsze studia do Włoch. Jeśli przyjąć, że jego studia krakowskie, rozpoczęte w 1581 r., trwały ok. siedmiu-ósmiu lat, to wypada uznać, że posługę kaznodziejską w Tarnowie i w kolegiacie krakowskiej

⁴³ *Ibidem*, s. 374 [14].

⁴⁴ *Ibidem*, s. 377 [17].

⁴⁵ *Ibidem*, s. 378 [18].

⁴⁶ *Ibidem*, s. 376 [16].

⁴⁷ H. Barycz, *Nucerynus Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. XXIII, s. 406.

sprawował w latach 1589-1595. Pod koniec tego okresu był już – na co wskazuje powyższy cytat – także rezydentem w domu Bużeńskiej, która postanowiła zainwestować w jego dalszą edukację. Nie bez znaczenia była też rekomendacja uczonych krakowskich, o czym mówi Pruszc: „za zaleceniem akademików wzięła go na swoją opiekę i do włoskich krajów własnym kosztem zaszła, wiele dobrego o nim tusząc, na czym się nie zawiodła”⁴⁸. Nauki pobierał w Rzymie, raczej nie w Collegium Romanum, lecz na Uniwersytecie La Sapienza, gdzie najprawdopodobniej uzyskał doktorat teologii⁴⁹. Możliwe, że starościna posłała Nuceryna właśnie do Rzymu z tego powodu, iż utrzymywała listowny kontakt z tamtejszymi karmelitami: „Z ojcami też starszemi w Rzymie miała znajomość przez listy, które do niej przysyłali, mianowicie ociec Ferdynand od św. Matki, generał o. Benigna, definitor generalny, którzy w swoich listach przypominają jej to widzenie [o karmelitach bosych] i utwierdzają do zakonu”⁵⁰. Być może zresztą, roztaczając opiekę nad młodym i obiecującym duchownym, Bużeńska poniekąd naśladowała swego stryja Piotra, który sam odebrał edukację w Padwie i bawił w Rzymie przeszło pół wieku wcześniej. Barycz wspomina o przyszłym biskupie diecezji krakowskiej jako jednym z wielu scholarów, którzy przybyli nad Tyber jeszcze w pierwszej połowie XVI wieku⁵¹. Myszkowski już jako biskup płocki sam finansował naukę w Wiecznym Mieście młodym, zdolnym ludziom, m.in. Marcinowi Szyszkowskiemu, który „po ukończeniu Kolegium Jezuickiego w Pułtusk wyjechał [...] na koszt biskupa P. Myszkowskiego w r. 1579 do Rzymu”⁵². Nie można zapomnieć również o mecenacie biskupa wobec pisarzy humanistycznych, w tym – jak już wspomniałam – Kochanowskiego⁵³. Zarówno sam Myszkowski, będący najpierw podkanclerzym, a później kolejno biskupem dwóch zamożnych diecezji, jak i jego bratanica, Konstancja, dysponowali bardzo znacznymi środkami finansowymi. Ojciec Bużeńskiej, a brat biskupa, Zygmunt Myszkowski, sprawujący funkcję starosty oświęcimskiego i zatorskiego, przepisał swój majątek dzieciom, Piotra czyniąc opiekunem swoich licznych dóbr⁵⁴.

Wydaje się zatem, że to Konstancja, hojna i żarliwie pobożna konwertytka, a zarazem protektorka Nuceryna, która, jak wiemy, utrzymywała kontakt listowny z karmelitami włoskimi (choć nie wiemy dokładnie, w jakim okresie), była kluczową postacią dla skierowania jego zainteresowań ku twórczości św. Teresy z Ávila. Nuceryn, wspomagany funduszami starościny, wyjechał do Rzymu, gdzie – zapewne po raz pierwszy – zetknął się z dziełami reformatorki Karmelu. Swojej zamożnej

⁴⁸ H. Pruszc, *op. cit.*, s. 229.

⁴⁹ F. Siarczyński, *op. cit.*, s. 20.

⁵⁰ s. Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 381 [21].

⁵¹ H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440-1600)*, Kraków 1938, s. 99-100.

⁵² *Ibidem*, s. 211.

⁵³ L. Hajdukiewicz, H. Kowalska, *Myszkowski Piotr*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. 22, s. 386.

⁵⁴ H. Kowalska, *op. cit.*, s. 403.

dobrodziejce, w wyrazie wdzięczności za okazaną pomoc, zadedykował najwcześniejszy przekład własnego autorstwa. Był nim właśnie *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...] z włoskiego na polskie przełożony i skrócony*, ogłoszony drukiem w 1608 roku, a oparty na dziele jezuita Francisca de Ribery. Tekst ten, który szerzej omówię w kolejnym podrozdziale, był jednym z pierwszych dzieł służących propagowaniu kultu św. Teresy w Rzeczypospolitej⁵⁵. Przedmowę Nuceryna do tego przekładu wieńczy znamienita uwaga o charakterze osobistym, skierowana do Bużeńskiej: „Na ostatek niech tą jakąkolwiek pracą swą wdzięczność powinna pokazać, żeś Wasza Miłość mnie na naukach kapłańskich w cudzych stronach będącego znacznie ratowała. Co ja pamiętając, starać się chcę, abym mógł Waszej Miłości, swej Miłościwej Paniej, zawsze to zasługować”⁵⁶.

Z innych źródeł wiadomo, że beneficjentami hojności Bużeńskiej byli także inni duchowni. Jak pisze jej karmelitańska biografka: „Prawie w tym miała serce św. matki naszej Teresy, kiedy widziała kogo służyć Kościołowi sposobnego, a uciekł się do niej, pomogła mu chętnie. Tak i księdzu Ostrowskiemu do kapłaństwa i do kanoniej krakowskiej pomogła, poznawszy, iż mógł być użyteczny Kościołowi Bożemu”⁵⁷.

W ostatnich dekadach XVI wieku Wieczne Miasto było nader często odwiedzane przez Polaków – nie tylko jako cel chrześcijańskich peregrynacji, lecz także jako siedziba zyskującego na znaczeniu uniwersytetu oraz jezuickiego Collegium Romanum. Barycz, badając historię naukowych podróży polskich studentów do Rzymu w latach 1440–1600, rozróżnia cztery zauważalnie odrębne epoki. W okresie pierwszym (1440–1500) większość tych wypraw miała cel praktyczny – uzyskanie możliwie jak najszybciej doktoratu prawa kanonicznego⁵⁸. Wysuwały się wtedy na pierwszy plan nauki prawnicze, w których kształcili się przede wszystkim mieszczanie, w zdobyciu stopnia naukowego upatrujący szanse podwyższenia rangi społecznej i uzyskania dochodowych beneficjów. W okresie drugim (1500–1560) zaś istotną pobudką była chęć poznania świata starożytnego i podjęcia wolnych studiów humanistycznych, którą wyrażała głównie szlachta średniozamożna. Wielu scholarów przyjeżdżało wtedy do Rzymu z powodów, które nazwalibyśmy dziś poznawczo-turystycznymi, a więc po to, by zapoznać się z zabytkami starożytnej cywilizacji. Okres trzeci (1560–1575) wprowadza nowy wzór kulturalno-wychowawczy, akcentujący wagę studiów teologicznych. W Rzymie pojawia się wówczas niewielkie grono jezuitów pochodzenia mieszczańskiego, jak np. Jakub Wujek. W okresie czwartym (1575–1600), który stanowi punkt szczytowy polskich

⁵⁵ Zob. S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, s. 134.

⁵⁶ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów I karmelitanek bosych fundatorki [...] z włoskiego na polskie przełożony i skrócony*, Kraków 1608, druk. wdowy Jakuba Sibeneychera, k.)5^r.

⁵⁷ s. Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 377 [17].

⁵⁸ H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440-1600)*, Kraków 1938, s. 207.

peregrynacji do Rzymu, uległy scaleniu dwa imperatywy: „humanistyczno-literacki oraz nowy – religijny – streszczający się w haśle: *litterarum pietatisque causa*”⁵⁹. Pobyt Nuceryna w Wiecznym Mieście przypada właśnie na ten czas.

Kiedy głową Kościoła zostaje Grzegorz XIII (1572) – wybitny uczyony, prawnik, profesor uniwersytetu w Bolonii – Rzym na nowo przeradza się w ważny ośrodek naukowy dla całego świata katolickiego. Tym razem edukacja, literatura i sztuka miały stanowić istotne narzędzie reformy katolickiej i odnowy Kościoła. Tak oto w naukach filologicznych prym wiodli Aldo Manucjusz młodszy i Marc-Antoine Muret, którzy badali starożytności chrześcijańskie, w naukach ścisłych zaś wyróżnił się m.in. niemiecki jezuita, Christopher Clavius, pracujący nad reformą kalendarza. W tym czasie również kształtowały się nowe dziedziny wiedzy – archeologia chrześcijańska i korzystająca z narzędzi krytyki źródeł historia Kościoła. Według Barycza „obie były wytworem z jednej strony historycznego ducha Rzymu, nierozłącznie związanego z jego znakomitą przeszłością, z drugiej nowych tendencji, jakie wniosła epoka restauracji katolickiej⁶⁰”. Dotychczasowe stare uniwersytety we Włoszech (Padwa czy Bolonia), jako że nie umacniały scholarów w przekonaniach katolickich, nie zaspakajały też potrzeb ludzi nowej epoki, dążących do połączenia wychowania religijnego z edukacją i rozwojem umysłowym. Najlepszym miejscem, w którym cel ten można było osiągnąć, okazywało się Wieczne Miasto⁶¹.

Uniwersytet rzymski, zwany Studium Urbis albo La Sapienza, powstał w 1303 r., lecz nie rozwijał się zbyt dynamicznie i aż do wieku XVI miał rangę raczej regionalną⁶². Na początku szesnastego wieku syn Lorenza De’ Medici, papież Leon X (pontyfikat w latach 1513–1521), dał tej uczelni silny impuls do rozwoju, wzywając do Rzymu sławnych uczonych z całej Europy⁶³. Niestety w wyniku Sacco di Roma – doszczętniej grabieży Wiecznego Miasta przez wojska Karola V w 1527 roku – Sapienza popadła ponownie w głęboki kryzys. Dopiero za sprawą papieża Pawła III (pontyfikat w latach 1534–1549), papieża-humanisty i mecenasa, uniwersytet rzymski został odnowiony i dofinansowany⁶⁴. Na podstawie sporządzonych statystyk można zauważyć wzrastającą liczbę studentów szczególnie na kierunku obojga praw⁶⁵. Jednak już kilkanaście lat później uniwersytet, w tym zwłaszcza wydział teologiczny, musiał konkurować z jezuickim Collegium

⁵⁹ *Ibidem*, s. 207-208.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 178.

⁶¹ *Ibidem*, s. 179.

⁶² C. Carlsmith, *The Three Rs: Education in Early Modern Rome*, w: *A Companion to Early Modern Rome*, ed. P. M. Jones, B. Wisch, S. Ditchfield, Leiden 2019, s. 490-491.

⁶³ F. M. Renazzi, *Storia dell'università degli studi di Roma detta comunamente La Sapienza che contiene anche un saggio storico della letteratura romana dal principio del secolo 13. sino al declinare del secolo 18.*, druk. Nella Stamperia Pagliarini: Roma 1805, t. III, s. 3.

⁶⁴ G. Falcone, *La Sapienza e i suoi studenti*, w: *Roma e lo studium urbis. Spazio urbano e cultura dal quattro al seicento*, red. P. Cherubini, Roma, 1989, s. 42.

⁶⁵ *Ibidem*.

Romanum, które przyciągać zaczęło najlepszych studentów. Nie zmieniała tego nawet obecność wśród kadry profesorskiej wybitnych humanistów, takich jak wspomniani tu już Manucjusz młodszy czy Muret⁶⁶. Paweł III wspierał zwłaszcza rozwój fizyki i anatomii, dając rozgłos rzymskiej szkole medycznej; Pius V (pontyfikat w latach 1566–1572) przyzwolił na badania anatomiczne na zwłokach, zrekonstruował katedrę matematyki, a także ufundował katedrę języka hebrajskiego; Grzegorz XIII (pontyfikat w latach 1572–1585) zaś ustanowił katedrę prawa karnego, ponadto nakazał, aby absolwenci Sapienzy urodzeni w Rzymie lub pochodzenia rzymskiego, po wygłoszeniu prelekcji w obecności kardynałów i rektora, byli upoważnieni do nauczania publicznego za roczną pensją 25 skudów⁶⁷. Na skutek tych różnorodnych działań pozycja uniwersytetu zaczęła się wyraźnie poprawiać już w ostatniej dekadzie wieku XVI, a kolejne stulecie miało mu przynieść rozkwit, zwłaszcza w zakresie nauk ścisłych i przyrodniczych.

Nuceryn rozpoczął studia w Rzymie być może w ostatnich miesiącach pontyfikatu Sykstusa V (pontyfikat w latach 1585–1590), a kontynuował je za krótkiego pontyfikatu Grzegorza XIV (pontyfikat w latach 1590–1591) i następnie Klemensa VIII (pontyfikat w latach 1592–1605). Pierwszy z nich wykładał teologię w uniwersytecie rzymskim oraz hojnie wspomagał go wysokimi donacjami. Co więcej, papież nie ograniczał się jedynie do wsparcia finansowego, ale też bezpośrednio ingerował w organizację uczelni. Wprowadził kilka reform – przede wszystkim najwyższym autorytetem obdarzył nie rektora, a kardynała przez siebie wyznaczonego. Powołał również Kongregację Kardynałów mającą czuwać nad funkcjonowaniem uczelni⁶⁸. Klemens VIII w znacznej mierze kontynuował politykę Sykstusa V względem uniwersytetu⁶⁹.

W szesnastowiecznym uniwersytecie rzymskim prawo do nadawania stopnia doktora miały trzy kolegia: prawników, medyków i teologów. Stopień ten wiązał się nie tylko z prestiżem społecznym, ale także z konkretnymi korzyściami ekonomicznymi⁷⁰. W okresie pontyfikatu (1550–1555) Juliusza III ustanowiono w konstytucji *Cum sicut* z 6 lutego 1552 roku rygorystyczne zasady dotyczące całej procedury. Kandydat do stopnia po uiszczeniu odpowiedniej kwoty musiał zwrócić się z pismem procesowym do prawników konsystorskich, którzy zlecali przeprowadzenie procesu w celu uzyskania zgody na jego udział w konkursie. Następnie scholar powinien przygotować dokument przedstawiający swą sytuację ekonomiczną oraz zaświadczenie o odbyciu wcześniejszych studiów. Proszony był o podpisanie odpowiedniego protokołu, aż wreszcie komisja na podstawie wyników postępowania podejmowała decyzję o dopuszczeniu go do egzaminu. Ze względu na uciążliwy proces

⁶⁶ C. Carlsmith, *op. cit.*, s. 491.

⁶⁷ G. Falcone, *op. cit.*, s. 42.

⁶⁸ N. Spano, *L'università di Roma, con prefazione di Pietro de Francisci*, Roma 1935, s. 23.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 24.

⁷⁰ M. Rosa di Simone, *«La Sapienza» romana nel settecento*, Roma 1980, s. 47.

rekrutacji liczba kandydatów każdego roku zmieniała się, czasem nawet zdarzało się, że wszystkich odrzucano podczas egzaminu. Chętnych jednak nie brakowało. Uzyskanie doktoratu w Sapienzy miało bowiem dużą wartość – otwierało drzwi do kariery w administracji państwowej lub kościelnej na najwyższych stanowiskach⁷¹.

Rzymscy doktorowie teologii stanowili dosyć pokaźną grupę scholarów. Promocje rzymskie wyznaczały najkrótszą drogę do zdobycia wyższego stopnia w hierarchii kościelnej, a także otwierały drzwi do kapituł katedralnych. W czasie studiów doktorskich Nuceryna naukę w uniwersytecie rzymskim odbywał m. in. wspomniany tu już poeta humanistyczny, Andrzej Schoneus, który do Włoch przybył ok. 1597 roku jako wychowawca trzech młodych wojewodzców krakowskich. Wystarczyły mu niecałe dwa lata, aby zdobyć dwa doktoraty – obojga praw i teologii. W podobnym okresie doktoryzował się w Sapienzy Daniel Czerny z Krakowa, który zdobył stopień doktora rok później⁷².

W Rzeczypospolitej wciąż brakowało odpowiednich struktur akademickich dla prowadzonych w nowym duchu studiów teologicznych. Wydział Teologiczny Akademii Krakowskiej, ulegający tradycjom scholastycznym, był niedostosowany do nowych zadań związanych z ideą reformy katolickiej. Instytucje kształcenia teologicznego zainspirowane świeżym duchem zaczęły w Rzeczypospolitej dopiero powstawać, na czele z jezuicką Akademią w Wilnie⁷³. Jak się okazuje, na pewien czas Rzym stał się niemalże wyłącznym miejscem edukacji dla wyższego duchowieństwa, stąd też prawie cały episkopat polski z okresu panowania Zygmunta III i Władysława IV wywodzi się z wydziału teologicznego Sapienzy.⁷⁴

Można przypuszczać, że to właśnie w Wiecznym Mieście, podczas studiów odbywanych w latach 1590–1603, Nuceryn mógł po raz pierwszy zetknąć się z niektórymi włoskimi przekładami fundamentalnych pism hiszpańskiej mistyczki, tłumaczeniu których poświęci później wiele lat swego życia, przyczyniając się w wielkim stopniu do propagowania jej duchowości, tak ważnej dla Kościoła potrydenckiego. W przedmowie do *Drogi doskonałości*, będącej po części listem dedykacyjnym skierowanym do Bużeńskiej, napisze: „dostała mi się posługa, abym św. Teresie, kochanej słudze Twojej, w Polsce był tłumaczem i tak do budowania zakonu Twego, jakoby wapno do pobielania, gotował”⁷⁵.

To bardzo znamienne, że rzymskie studia Nuceryna przypadają dokładnie na tę dekadę, w której dzieła św. Teresy zaczynają być tłumaczone i propagowane wśród czytelników włoskich.

⁷¹ *Ibidem*, s. 55.

⁷² H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia*, s. 220.

⁷³ *Ibidem*, s. 8.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, Kraków 1625, druk. A. Piotrkowczyka, s. 6.

Pierwszym były *Las constituciones*, opublikowane przez dziedziców Girolama Bartoliego w 1593 roku w Genui, w tłumaczeniu anonimowym⁷⁶. W 1598 roku zaś – tym razem we Florencji – ogłoszono drukiem translację Giulia Zanchiniego tekstu *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios escritas por la Madre Teresa de Jesús*⁷⁷. Edycję wznowiono rok później również we Florencji, dołączając do niej dodatek w postaci krótkiego tekstu pod włoskim tytułem *Ricordi della Madre Teresa di Jesus*, którego autorstwo mylnie przypisywano św. Teresie⁷⁸. W tym samym roku w Rzymie doczekała się publikacji duchowa autobiografia Reformatorki, *Libro de la vida*, w przekładzie Francesca Bordiniego. Co ciekawe, dołączono do niej *Relaciones y mercedes* oraz trzy rozdziały biografii Teresy napisanej przez Francisca de Ribere⁷⁹. W XVII wieku pojawiło się już znacznie więcej włoskich tłumaczeń pism świętej. *Libro de la vida* drukowano wielokrotnie – zarówno w Rzymie, jak i innych włoskich miastach: we Florencji (1601), Vicenzy (1602) oraz w Padwie (1602)⁸⁰. W 1603 roku ukazała się w przekładzie włoskim jedno z najważniejszych dzieł św. Teresy – *Camino de perfección* – w tłumaczeniu Francesca Sota⁸¹. Edycja ta zawierała również inne przełożone przez niego dzieła: *Castillo interior o Las moradas*, *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios* oraz wspomniane wcześniej *Ricordi della Madre Teresa di Giesu*. Rok później dwa razy jeszcze opublikowano translacje Sota – w Rzymie⁸² i w Wenecji⁸³. W 1605 roku we Florencji ogłoszono zaś drukiem nowy przekład tych pism świętej (*Camino de perfección* oraz *Castillo*

⁷⁶ *Regola e Costituzioni delle Religiose Primitive Scalze dell'Ordine della gloriosa Vergine Maria, del Monte Carmelo*, Genua 1593, druk. gli heredi di Gir. Bartoli.

⁷⁷ *Sclamazioni o meditazioni dell'anima a Dio. Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua spagnuola dal cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionco Spedalengo di Santa Maria Nuova di Firenze*, Firenze 1598. Na ten temat zob. E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle teresiane „Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio”*, „Annali di Storia dell'Esegesi” 18 (2001), s. 345-372.

⁷⁸ *Sclamazioni o meditazioni dell'anima a Dio. Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua spagnuola dal cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionco Spedalengo di Santa Maria Nuova di Firenze*, Firenze 1599, druk. Michelangelo Sermartelli.

⁷⁹ *Vita della M. Teresa di Giesu. Fondatrice delli Monasteri delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi della Prima Regola. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, dal Revenderissimo Monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell'Oratorio Arcivescovo e Vicelegato d'Avignone*, Roma 1599, druk. Guglielmo Facciotto. Wydanie zawiera również: *Trattato sopra le Rivelazioni e la Vita della m. Teresa di Giesu che contiene in se tre capitoli tolti dal Libro del molto R. P. Dottor Francesco Ribera della Compagnia di Giesu*.

⁸⁰ Zob. E. Marchetti, *Repertorio delle edizioni italiane delle opera di Teresa di Gesu (1590-1700)*, w: *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesu, nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001, s. 199-202.

⁸¹ *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesu. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1603, druk. Stefano Paolini.

⁸² *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesu. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1604, druk. Stefano Paolini.

⁸³ *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesu. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Venetia 1604, druk. Nicoló Misserino.

interior), którego podjął się Cosimo Gaci – kanonik z San Lorenzo in Damaso⁸⁴. Tłumaczenie to prawdopodobnie nie zostało docenione przez Włochów, preferowali oni bowiem przekłady Sota, co potwierdza wznowienie edycji tego drugiego w Wenecji w roku 1619⁸⁵.

Kolejne bardzo istotne dzieło mistyczki *Libro de las fundaciones* w translacji włoskiej sporządzonej przez anonimowego karmelitę zostało wydane w 1622 roku w Rzymie. Nadano mu tytuł: *Relatione delle cose più notabili occorse nelle Foundationi de' Monasteri che fece Santa Teresa di Giesu Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Scritta dall'Istessa per ordine delli suoi Confessori*⁸⁶.

Nuceryn podczas swoich studiów rzymskich z pewnością nie mógł poznać jeszcze zbyt wielu tłumaczeń pism świętej, gdyż – jak nietrudno zauważyć – dopiero pierwsze z nich zaczęły się ukazywać w Rzymie. Jednakże mógł mieć dostęp do *La vita della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice delli Monasteri [...] tradotta dalla lingua Spagnuola nell' Italiana [...] dal Francesco Bordini [...] z 1599 roku* (w którym znajdują się trzy rozdziały książki Ribery), a już z pewnością do *La vita della B. Madre Teresa di Giesu, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani [...] trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci [...] z roku 1603* – całościowego przekładu żywotu mistyczki autorstwa Francisca de Ribery. W kolejnym rozdziale bardziej szczegółowo omówię sporządzone przez Nuceryna tłumaczenie tego tekstu, będące zarazem jego debiutem w sztuce przekładu.

W 1603 roku, po powrocie Nuceryna do Polski, biskup krakowski, Bernard Maciejowski, powierzył mu stanowisko prefekta w nowo założonym seminarium duchownym w Krakowie. Wygłoszona na otwarciu tej instytucji mowa stała się pierwszym samodzielnym drukowanym tekstem autorstwa przyszłego tłumacza: *Oratio in coeptione lectionum in Domo ordinandorum*. Wcześniej bowiem (w 1601 r.) Orzeszek napisał jedynie drobny epigramat łaciński i dodał go do dziełka Foxa *Oratio in laudem Georgii Cardinalis Radzivilli* już pod zlatynizowanym nazwiskiem Nucerinus.

Według Pruszcza, Nuceryn „skoro się do Krakowa wrócił, pracowicie i żarliwie w winnicy Pańskiej robił, przykładem, pobożnością, kazaniem w kościele katedralnym krakowskim i w wielu innych, wszystkim świecił Słowem Bożym i dowodem Pisma Świętego wielu od grzechów

⁸⁴ *Il Cammino di Perfezione e Il Castello Interiore. Libri della B. M. Teresa di Giesu Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Per tutte le persone Spirituali, Religiose, e Contemplatiue, e particolarmente per le Monache di somma utilità. Trasportati dalla Spagnuola della lingua Italiana dal Signor Cosimo Gaci, Canonico di San Lorenzo in Damaso, Firenze 1605, druk. Giunti.*

⁸⁵ *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto, Sacerdote della Cong. dell'Oratorio di Roma, Venetia 1619, druk. Giorgio Valentini.*

⁸⁶ *Relatione delle cose più notabili occorse nelle Foundationi de' Monasteri che fece Santa Teresa di Giesu Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Scritta dall'Istessa per ordine delli suoi Confessori. Doue insieme si danno molti documenti utili per la vita spirituale. Tradotta nuouamente dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso del medesimo Ordine de' Scalzi, Roma 1622, druk. Giacomo Mascardi.*

odwiódł”⁸⁷. W kolejnych latach był oficjałem biskupim („został kanonikiem i ordynaryjnym kaznodzieją w katedrze krakowskiej, na którym pracowitym urzędzie, zostając lat dwadzieścia cztery, wielki w duszach czynił pożytek”⁸⁸) oraz cenzorem ksiąg duchownych („30 ksiąg w druk idących był cenzorem”⁸⁹). Po pewnym czasie został również kanonikiem kolegiaty skalbmierskiej, kanonikiem sandomierskim, a potem także proboszczem w Żabnie, które należało do dóbr Bużeńskiej⁹⁰. Jako cenzor był zaangażowany w wydanie pism m.in. Mikołaja Dobrocieskiego, znanego profesora i rektora Akademii Krakowskiej oraz kanonika katedry krakowskiej, z którym wiązała go przyjaźń, datująca się być może jeszcze z czasów uniwersyteckich. Z tego względu warto i jemu poświęcić tu nieco uwagi.

Dobrocieski, zapisawszy się na uniwersytet, studiował głównie literaturę klasyczną pod kierunkiem Stanisława Sokołowskiego. W 1577 uzyskał bakalaureat, a sześć lat później został magistrem sztuk wyzwolonych. Prowadził wykłady skupiające się przede wszystkim na objaśnianiu pism Cycerona. Podjął również studia na wydziale prawa, które zwieńczył doktoratem. Jak ujmuje rzecz Henryk Barycz: „Dzięki niezwyklej obrotności, dużej inicjatywie i energii wyrobił sobie rychło wielkie znaczenie w Uniwersytecie i decydujący głos we wszystkich jego ważniejszych sprawach”⁹¹. Jako pełen zapału i charyzmy działacz polityczny, zaangażowany w życie społeczne Akademii, wziął udział w 1589 roku w synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie, podczas którego wystąpił z gorącą obroną praw Uniwersytetu. Podczas dyskusji znacznie poróżnił się w tej sprawie z prymasem Karnkowskim. Wybrany na rektora, rozpoczął walkę przeciw uchwale tegoż synodu, zgodnie z którą część katedr na wydziale filozoficznym i teologicznym miała być przydzielona jezuitom. Dobrocieski dzięki swojemu sprytowi i zdolności przemawiania zdołał przekonać episkopat, jak również – wskutek umiejętnie prowadzonej na sejmikach agitacji – zjednać sobie przedstawicieli szlachty. Ostatecznie rozpoczął w kurii rzymskiej starania o unieważnienie uchwały, które przyniosły Akademii niespodziewanie korzystny rezultat. Dobrocieskiemu też w XX wieku Henryk Barycz przypisał autorstwo wydanego anonimowo prowokacyjnego i kąśliwego pamfletu antyjezuickiego *Equitis Poloni in Iesuitas actio prima*, choć już Bronisław Natoński wyrażał wątpliwości co do tej atrybucji, a najnowsze badania Michała Nowakowskiego zdecydowanie ją kwestionują⁹².

⁸⁷ H. Pruszczyk, *op. cit.*, s. 230.

⁸⁸ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek*, Kraków 1767, druk. S. Stachewicza, s. 459.

⁸⁹ F. Siarczyński, *op. cit.*, s. 21.

⁹⁰ H. Barycz, *Nucerinus Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. 23, s. 406.

⁹¹ Zob. *Idem*, *Dobrocieski Mikołaj*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. 5, s. 242.

⁹² Zob. *Idem*, *Geneza i autorstwo „Equitis Poloni in Iesuitas actio prima”*, Kraków 1934; B. Natoński, *Jezuici a Uniwersytet Krakowski w XVI wieku*, Kraków 2002, s. 101: „Jest mało prawdopodobne, że paszkwil napisał Mikołaj Dobrocieski”. M. Nowakowski dowiódł, że Dobrocieski z całą pewnością nie jest autorem tegoż tekstu. Jedynym prawdopodobnym twórcą paszkwilu według niego może być Jan Drohojewski. Wywód atrybucyjny na ten temat przeprowadził w artykule pt. *Investigating an Anti-Jesuit Crime: The Reattributed Equitis Poloni in Iesuitas actio*

Niezależnie jednak od tego pozostaje niewątpliwe, że Dobrocieski w konflikcie między Towarzystwem Jezusowym a Akademią opowiadał się przeciwko jezuitom i można przypuszczać, że zaprzyjaźniony z nim Nuceryn zapewne również z dystansem się do nich odnosił.

Na początku XVI wieku uniwersytet krakowski przechodził poważny kryzys. Nie posiadał bowiem wystarczających środków na swoje utrzymanie i godną płacę dla wykładowców. Ubóstwo Akademii historycy upatrywali w wielu czynnikach takich jak nierówny podział dochodów (profesorowie teologii i prawa otrzymywali nieproporcjonalnie większe wynagrodzenie od profesorów medycyny i filozofii), nieumiejętne zarządzanie nieruchomościami, klęski publiczne, wojny, a także duże koszty licznych procesów z biskupami⁹³. Z tego powodu wieść o tym, że jezuita zamierza zakładając swoje kolegium w Krakowie, wydawała się dla Akademii zapowiedzią zupełnego zubożenia i upadku. Słusznie stwierdził Stanisław Załęski, „walka z jezuitami o akademię poznańską, o szkoły krakowskie, to kwestyja chleba”⁹⁴. Gdyby Akademii zabrakło uczniów, nie miałyby też wystarczających dochodów. Szkoły jezuickie zaś okazywały się propozycją niezwykle kuszącą, gdyż nie wymagały żadnych opłat, szczyły się zaś wysokim poziomem nauczania⁹⁵. Jezuita – z polecenia papieża wielokrotnie i z uporem ubiegali się u biskupa krakowskiego – Piotra Myszkowskiego – o możliwość utworzenia otwartego dla młodzieży świeckiej kolegium w Krakowie. Myszkowski z jednej strony próbował ułagodzić jezuitów zapewnieniami i obietnicami, które nie miały odzwierciedlenia w rzeczywistości, a z drugiej zaspokoić żądania akademików, którzy usiłowali zapobiec założeniu kolegium⁹⁶. Po kilku latach starań Towarzystwa Jezusowego na wspomnianym wcześniej synodzie piotrkowskim w 1589 roku miała wejść w życie korzystna dla jezuitów uchwała o reformie Akademii (ujęta w osobną konstytucję o numerze 18) mówiąca między innymi o dopuszczeniu do nauczania w Akademii jezuickich profesorów teologii i filozofii. Wyraźnie i w gwałtownych słowach sprzeciwił się temu wówczas Dobrocieski, obecny na synodzie. Konflikt między Akademią a Towarzystwem Jezusowym miał się pogłębiać w kolejnych dekadach, co znalazło wyraz w licznych drukach ulotnych o charakterze paszkwili, lecz ostatecznie tryumfowała w nim Akademia, która w 1634 r. doprowadziła do zamknięcia uruchomionych już w 1622 r. otwartych kursów dla młodzieży świeckiej. Jediną zatem instytucją edukacyjną jezuicką w Krakowie pozostało seminarium dla członków Towarzystwa Jezusowego⁹⁷.

prima (1590) and Its Impact on the Anti-Jesuit Sentiment in Poland–Lithuania and Europe, który zostanie opublikowany pod koniec roku 2025 w „The Polish Review”.

⁹³ J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań, 1851, t. III, s. 36-41.

⁹⁴ S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, Lwów, 1901, t. 2, cz. 1, s. 128.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Zob. B. Natoński, *op. cit.*; M. Komorowska, *In the Eye of the Storm: Books in the Conflict between the Jesuits and the University of Kraków (1622-1634)*, w: *Publishing Subversive Texts in Elizabethan England and the Polish-Lithuanian Commonwealth*, red. T. Bela, C. Calma, J. Rzegocka, Leiden 2016, s. 56-71.

⁹⁷ B. Natoński, *op. cit.*, s. 100-101.

W dobie narastających sporów między Akademią Krakowską a Towarzystwem Jezusowym również Nuceryn zdecydowanie opowiedział się za uniwersytetem, choć nigdy otwarcie przeciwko jezuitom nie wystąpił⁹⁸. W 1615 roku wszedł nawet do komisji śledczej powołanej przez biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego w sprawie ustalenia autora kolejnego pamfletu antyjezuickiego *Monita secreta*. Ponadto duchowny utrzymywał bliskie stosunki z dominikanami, przeciwnikami jezuitów, oraz z karmelitankami krakowskimi i lubelskimi. Dobrocieski wyróżnił się nie tylko jako aktywny działacz społeczny, ale również – acz skromnie – w dziedzinie piśmiennictwa. Opublikował łacińską orację powitalną na ingres biskupa Maciejowskiego (1600) oraz broszurę *Informacyja o niektórych artykułach między duchownym a świeckim stanem*, Kraków 1607, 1620, 1632) będącą odpowiedzią na kazanie Piotra Skargi w katedrze wawelskiej przeciw dziesięcinom. Aprobację do drugiego wydania tego tekstu napisał sam Nuceryn.

Przez cały ten czas po powrocie do Polski Nuceryn utrzymywał bliskie kontakty ze swoją protektorką. Bużeńska darzyła go serdeczną przyjaźnią, ale i niezwykłą estymą dla jego rozległej wiedzy oraz głębokiej pobożności. Uczyniła go nawet swoim spowiednikiem i kierownikiem duchowym. To jemu zwierzała się z wszelkich wątpliwości, postanowień czy planów związanych z życiem wewnętrznym. Gdy zastanawiała się nad powołaniem do zakonu, nie omieszkała zapytać go o radę:

[...] już myślała sama siebie oddać Panu Bogu i do stanu zakonnego, ale nie wiedziała kędy i nie śmiała się tego nikomu zwierzyć, rozmyślając się koło tego długo i uważnie [...]. Dobrze się tedy namyśliwszy, oznajmiła spowiednikowi swemu, ks. Nucerynowi, którego ona zwykła ojcem dusze swojej nazywać, radząc się go w tym, kędy by miała wstąpić. Ale ją zaszły trudności, bo córkę jej, onę kochaną, jedyną, pod ten czas opiekunowie w stan małżeński bez jej wiadomości dali⁹⁹.

Pracując nad umocnieniem pobożności starościny, Nuceryn jako kierownik duchowy był bardzo restrykcyjny, wymagający, bezkompromisowy i często strofujący. Upominał Bużeńską nawet za nieznaczące uchybienia i drobne niedoskonałości. Jego surowość dobrze ilustruje poniższa anegdota:

[...] w najmniejszej rzeczy przestrzegał jej uczciwości, za co ona Panu Bogu osobliwie dziękowała i mawiała „żem nie godna tego, jakiego mi Pan Bóg dał ojca duszy mojej”. O jako ją z najmniejszej rzeczy srodze strofował! Raz obaczył u niej trzewiki białe – tak ją bardzo gromił, powiedziała, iż „nie pomnię, żeby kiedy bardziej”, choć ona tego nie czyniła z żadnej dworności, jeno że wygodne były i lekkie. Tak i w najmniejszej niedoskonałości ostro z nią poczynał, a bardzo jej ten spowiednik do postępu duchownego wiele pomagał¹⁰⁰.

⁹⁸ J. Marszalska, *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, oprac. E. Gigilewicz, J. Warmiński, Lublin 2010, t. XIV, s. 108.

⁹⁹ s. Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 378 [18].

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 382 [22].

Konstancja, zafascynowana mistyczną duchowością i działalnością reformatorską św. Teresy, postanowiła zaangażować się w sprowadzenie jej „córek duchowych” do Rzeczypospolitej. Zanim to jednak nastąpiło, Bużeńska – według późniejszej relacji Floriana Jaroszewicza – przyczyniła się do przybycia karmelitów bosych do Krakowa. Dopiero później, zachęcana przez braci, postanowiła posłać również po siostry zakonne:

Gdy zaś za staraniem Konstancji o.o. karmelici bosci przyjechali z Rzymu do Polski, skoro ich powitała w Krakowie i oni ją wzajemnie, taką do niej uczynili przemowę: To jest wola Jezusa Chrystusa, jeżeli się chcesz Najświętszej Pannie dobrze przysłużyć, abyś Waszmość do Niderlandów posłała po zakonnice i one stamtąd przyprowadziła do Polski, żebyś była pierwszą tego zakonu fundatorką i dobrodziejką w tym Krakowie. Co za głos Boski przyjąwszy, posłała do Niderlandu po zakonnice¹⁰¹.

Oczywiście w stwierdzeniu, iż Konstancja miała decydujący wpływ na sprowadzenie karmelitów do Polski, byłoby wiele przesady. Z całą pewnością jednak w wielu wypadkach starościna służyła pomocą. To ona bowiem, jak twierdzi Czesław Gil, „pozyskała dla ich sprawy podkanclerzego koronnego i biskupa przemyskiego Macieja Postrokońskiego”¹⁰², którego poparcie na królewskim dworze było bardzo pożądane podczas poszukiwań miejsca na fundację klasztoru oraz – później – nabycia go. Ponadto Konstancja przyczyniła się też niepomrotnie do sprowadzenia sióstr św. Teresy do Polski, pokrywając całkowite koszty przedsięwzięcia¹⁰³. Inicjatorami tego dzieła byli wspomniani wcześniej bracia zakonni, jak i Nuceryn¹⁰⁴. W żywocie Konstancji Bużeńskiej (w zakonie nazwanej później matką Beatą) autorstwa Krystyny a Christo znajduje się taka charakterystyka Nuceryna:

[...] po ojcach naszych on najprzedniejszym był dobrodziejem tej fundacyi [...]. Osobliwe, iż troje ksiąg św. matki naszej Teresy pracą i kosztem wielkim nam przetłumaczył, jeszcze za żywota matki Beaty i za jej prośbą i staraniem. Tego tedy kapłana jęła używać i prosić pilno, żeby się starał o jaką osobę po siostry posłać aż do Niderlandu, co on z wielką pilnością i pracą, sam na różne miejsca chodząc i szukając, czynił z wielkiej miłości; aż mu Pan Bóg dał znaleźć niektórego mieszczanina statecznego w Krakowie, niepośledniego, który był dobrze świadom tamtych dróg [...], w czym ją Pan Bóg wielce pocieszył, że trafiono na człowieka takiego, którego wyprawivszy po matki nasze, dała

¹⁰¹ F. Jaroszewicz, *op. cit.*, s. 257; również według Katarzyny a Christo Konstancja Bużeńska przyczyniła się do sprowadzenia karmelitów do Polski: „Nasi zaś ojcowie jako do matki uciekali się, albowiem niektórzy z jej powinnych najprzód ojców naszych do króla jegomości polecił, to jest przewielebny sławny pamięci ks. Pstrokoński, bywszy biskupem i podkanclerzem litewskim, człowiek wielkich cnót. Jako ona do inszych powinnych swych ojcom pomogła i co czyniła w tej fundacji pierwszej, ojcowie to lepiej wiedzą, iż przez nią obie fundacje stanęły, tak ojców jako i matek naszych w Krakowie” (*Żywoty...*, s. 382 [22]).

¹⁰² C. Gil, *Karmelici bosci w Polsce 1605-1655*, „Nasza Przeszłość” 48 (1977), s. 22.

¹⁰³ Zob. C. Gil, *Historia Karmelu terezańskiego*, Kraków 2002, s. 104.

¹⁰⁴ Jak pisze J. Wanat: „Jeśli inicjatorami sprowadzenia karmelitanek do Polski byli karmelici z ks. Nucerynem, to realizatorką była osoba świecka – Konstancja z Myszkowskich Burzyńska (Bużeńska), starościna dobrzycka i brzeźnicka” (*Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 622).

mu pieniędzy dostatek na drogę dla wszystkich, że je z dostatkiem i wczasem wszelkim przywieziono¹⁰⁵.

Nuceryn zatem miał swój znaczny i osobisty udział w przygotowaniu przyjazdu karmelitanek do Polski – znalazł osobę, która stała się przewodnikiem i opiekunem sióstr podczas całej podróży. Jeśli chodzi o kwestię sprowadzenia karmelitanek do Krakowa, to, jak twierdzi Wanat, „Było to życzenie króla i biskupów, którzy chcieli widzieć w karmelitankach żywy obraz św. Teresy i polecać ich modlitwom sprawy Ojczyzny”¹⁰⁶.

Pierwszymi siostrami przybyłymi do Rzeczypospolitej były towarzyszki św. Teresy rezydujące wówczas w Belgii. Pod przewodnictwem o. Sebastiana od św. Franciszka oraz za wsparciem finansowym starościny przyjechały do Krakowa cztery karmelitanki: s. Maria od Trójcy Św. z Brukseli, s. Małgorzata od Jezusa i s. Teresa od Jezusa z klasztoru w Mons, a także s. Krystyna od św. Michała z Lowanium¹⁰⁷. Ale Konstancja nie tylko była fundatorką owego projektu, decydowała również o tym, skąd i w jaki sposób siostry zostaną sprowadzone do Polski, a także w jakim duchu ma być realizowany ideał nowo powstałego krakowskiego zakonu. Starościnie – jak się okazuje – szczególnie zależało na tym, aby reguła św. Teresy wdrażana była w polskim klasztorze w ścisłej, niezmiętej postaci. Dlaczego zatem do utworzenia nowego klasztoru w Krakowie zaproszono siostry z Belgii? Na mocy *breve* papieża Klemensa VIII z 1600 roku reformowane zakony karmelitańskie podzieliły się na dwie kongregacje – hiszpańską i włoską. Tylko ta druga mogła zakładać klasztory na terenie całego świata, poza Hiszpanią i jej koloniami. Karmelici bosci starali się zatem – zgodnie z decyzją papieża – sprowadzić siostry z Włoch. Bużeńska jednak nie zgodziła się na to. Pragnęła niezbitę pewności, że ideał św. Teresy będzie wiernie realizowany także w polskich klasztorach. Nie mogąc sprowadzić sióstr bezpośrednio z Hiszpanii, zwróciła uwagę na Niderlandy, gdzie klasztory organizowały najbliższe współpracownice Teresy od Jezusa: Anna od Jezusa (Lobera) i Anna od św. Bartłomieja (García), a zatem można było zakładać, iż tradycja duchowości założycielki trwa tam w niezmiętej formie¹⁰⁸. Głos Konstancji miał istotną wagę w dyskusji na temat sprowadzenia córek duchowych św. Teresy do Rzeczypospolitej. Skoro sprzeciwiła się zdaniu karmelitów i musiano ją przekonywać, aby przystała na kompromisową propozycję, oznacza, że bez jej decyzji nie można było podjąć żadnego działania w tej sprawie. Dbałość Konstancji o przekazanie polskim siostronom nieskażonej duchowości św. Teresy świadczy o przemożnym pragnieniu dotarcia do samych jej źródeł.

¹⁰⁵ s. Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 382 [22].

¹⁰⁶ J. Wanat, *op. cit.* s. 622.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 623.

¹⁰⁸ C. Gil, *Karmelitanki bose w Polsce*, Kraków 2011, s. 23.

Po sześciu latach od przybycia karmelitanek bosych do Polski Bużeńska sama postanowiła wstąpić do zakonu: „w odstąpieniu woli własnej, głębokiej pokory i prostego posłuszeństwa dobrze założyła fundamenta, pierwiej niż weszła do klasztoru r. 1618 1 grudnia, w kościele odprawiwszy spowiedź i komunią”¹⁰⁹. Niestety, tego roku, kiedy miała wyjść z nowicjatu, „dopuścił Pan Bóg powietrze na Kraków”, dlatego też siostry musiały „wyjechać z klasztoru na wielką nędzę i niewczas wszystkie, którego matka Beata najwięcej doznała, nie tylko dla swej słabości, ale też dla chorób. [...] serca drzenie, puchlinę, a nadto i gorączki powietrznej zachwyciła”¹¹⁰. Choć zatem zaraza nie oszczędziła wówczas Bużeńskiej, udało się jej jednak na kilka kolejnych lat odzyskać zdrowie, a śmierć miała przyjść dopiero w 1627 r.: „Umarła tedy wielebna m. Beata roku Pańskiego 1627, dnia 14 maja, przeżywszy lat 63 i miesiące 6, w zakonie pół dziewięta lata, w piątek o godz. 5 po południu, jako sama niegdyś z objawienia powiedała. Na jej pogrzebie miał kazanie ks. Sebastian Nuceryn, kaznodzieja zamkowy, jako swej matce, na temę wzięwszy one słowa z psalmu: *Ne proicias me in tempore senectutis, cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*. Nie odrzucaj mnie w starości mojej, Panie, a gdy będzie ustawała dusza moja, nie opuszczaj mnie. Których też słów wielebna matka Beata w podeszłym wieku zwykła była używać”¹¹¹.

Sam Nuceryn zmarł osiem lat później, w Krakowie 23 września 1635 roku, w opinii świętości („jako też po świętym życia biegu świątobliwie umarł [...], a Bóg cudy sławić imię jego zaczął”¹¹²). Ciało jego złożono w kaplicy Matki Boskiej kościoła karmelitów bosych pod wezwaniem św. Michała. Pamięć zmarłego uczcili Jan Rachtamowicz Cynerski, znany orator i panegirysta ze środowiska Akademii¹¹³, oraz Jakub Vitellius, kanonik kościoła św. Anny i również profesor Akademii w katedrze wymowy¹¹⁴. W ogłoszonej później drukiem mowie pogrzebowej Vitellius wspominał wczesną edukację humanistyczną Nuceryna pod czujnym okiem Szlachcińskiego, ale też podkreślił, że młodzieniec ze Skalbmierza dokonał podówczas świadomego wyboru, by „nie śpiewać sobie samemu i Muzom”, lecz by ofiarować swe talenty Kościołowi („se non sibi duntaxat et Musis [...] sed Ecclesiae et populo legem Dei [...] narrare”)¹¹⁵. Nadmieniał też, co brzmi dość tajemniczo w kontekście tego, co wiemy o twórczości u Nuceryna, o artystycznym wyrafinowaniu skomponowanych przez niego pieśni kościelnych¹¹⁶. Vitellius, opowiadając o posłudze

¹⁰⁹ K. Górski, *Żywoty...*, s. 386 [26].

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 390 [30].

¹¹¹ *Ibidem*, s. 394 [34].

¹¹² F. Jaroszewicz, *op. cit.*, s. 459.

¹¹³ Zob. H. Barycz, *Cynerski-Rachtamowicz Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 124-128.

¹¹⁴ Na temat twórczości Vitelliusa, pełniącego funkcję oficjalnego panegorysty Akademii, zob. Z. Głombiowska, *Pośrednia recepcja Pindara, czyli Jakuba Vitelliusa epinikion dla króla Władysława IV*. „Terminus” 24 (2022), nr 4, s. 383-405.

¹¹⁵ J. Vitellius, *Lucerna splendens super candelabrum sanctum*, Kraków 1635, druk. Franciszka Cezarego, k. A3^r.

¹¹⁶ *Ibidem*, k. A3^v.

kaznodziejskiej w katedrze krakowskiej, również zwracał uwagę na szczególne uznanie, jakim cieszył się Nuceryn wśród wiernych: „Słuchano jego słów nie jak pochodzących od człowieka, lecz od anioła; powiedziałbym raczej: od Boga, którego głosił nie tylko swym głosem, ale i swymi czynami”¹¹⁷. Cynarski-Rachmanowicz zaś upamiętnił Nuceryna (a przy okazji także zmarłego w tym samym czasie nieznanego bliżej młodzieńca, Jana z Dębian Dembińskiego) krótkim poematem łacińskim *Modesti Phaleuci*, w którym porównywał Nuceryna do najwybitniejszych mówców Sarmacji i podnosił jego zasługi dla Kościoła¹¹⁸. Dwanaście lat po śmierci Nuceryna Hiacynt Pruszczyk w *Klejnotach stołecznego miasta Krakowa*, charakteryzując krótko kościół św. Michała Archanioła i św. Józefa, nie omieszkał wspomnieć: „Odpozywa tu też ciało wielce pobożnego i świątobliwie pracowitego ks. Sebastiana Nuceryna, w Piśmie św. doktora i profesora Akademii Krakowskiej, kaznodzieje zamkowego, który roku 1635 dnia 23 septembra umarł, 1 octobra pogrzebiony. W pięć lat potem było widziane ciało jego najmniej nienaruszone, któremu Pan Bóg niech uczynki jego dobre i prace wielkie płaci niebem”¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibidem*, k. B3^r.

¹¹⁸ J. Cynarski-Rachmanowicz, *Modesti Phaleuci, in funere admodum Reverendi Domini Sebastiani Nuceryni [...] ac optima spei Iuveni, Joanni à Dembiany Dembienski, piae memoriae causa*, Kraków 1635, druk. M. Andrzejowczyka.

¹¹⁹ H. Pruszczyk, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego przez Piotra Hiacynta Pruszcza krótko opisane*, Kraków 1861, s. 20.

Rozdział III: Drobne prace literackie i pierwsza etiuda translatorska Nuceryna

Pisma Nuceryna niebędące tłumaczeniami wiążą się przede wszystkim z jego zaangażowaniem w działalność dydaktyczną, administracyjną, a także kościelną. Należy do nich m.in. wspomniana łacińska oracja wygłoszona jako wykład inauguracyjny z okazji otwarcia seminarium dla kleryków. Utwór zadedykowano Bernardowi Maciejowskiemu – biskupowi krakowskiemu i fundatorowi tegoż seminarium. Jak nadmienia Nuceryn we wstępie do mowy, Maciejowski kilka razy napominał go, żeby wydał drukiem swoją orację. Nastąpiło to jednak dopiero w 1603 roku, czyli dwa lata po synodzie diecezjalnym, na którym powołano do istnienia seminarium w Krakowie. W swojej mowie orator podkreśla wartość kształcenia księży, opisując wielkie znaczenie i doniosłość instytucji takiej jak seminarium duchowne. Do seminarzystów kieruje przestrozę, iż nie wystarczy tylko chcieć zdobyć wiedzę, lecz należy włożyć pracę i trud w swoje kształcenie¹.

Wśród pomniejszych dzieł pisarza jest również *Monitum sacerdotale in synodo dioeciesana Cracoviensi*, czyli ekshortacja zawierająca sformułowane w duchu potrydenckiego zalecenia dla kapłanów. Druk ten zawiera dedykację do Jana Wężyka, arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa polskiego, który w 1634 roku zwołał synod prowincjalny w Warszawie. Głównym tematem mowy jest jednak nałożenie na kler obciążeń finansowych. Nuceryn utyskuje na złe traktowanie duchowieństwa przez świeckich, co przynosi szkodę wszystkim stanom. Radzi duchownym, by w tych trudnych okolicznościach świecili przykładem i wypełniali jak najsumienniejszą swoją posługę². Dużo większe znaczenie w twórczości Nuceryna miał wspomniany już wcześniej rytuał piotrkowski, który pisarz opracował wraz z Janem Foxem i Marcinem Kłocińskim³. Michał Wiszniewski wspomina o tym tekście w *Historii literatury polskiej*: „Jan Foxius, Marcin Kłociński i Sebast.

¹ S. Nuceryn, *Oratio in incoptione lectionum in domo ordinandorum*, Kraków 1603, druk. A. Piotrkowczyka.

² *Idem, Monitum Sacerdotale, in Synodo Dioeciesana Cracoviensi, 1634 die 18 Octob. clero congregato*, Kraków 1634, druk. Franciszka Cezarego.

³ *Rituale sacramentorum ac aliorum ecclesiae ceremoniarum ex decreto Synodi provinciae Petricoviensis*, Kraków 1631, druk. A. Piotrkowczyka.

Nuceryn, teologowie z polecenia Jana Wężyka arcyb. gnieź. ułożyli *Rituale sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum...* Crac. in officina Andr. Petricovii 1631”⁴. Współautorstwo rytuału przyznaje też Nucerynowi Karol Estreicher⁵. W późniejszych omówieniach nazwisko Nuceryna jako członka komisji formułującej dokument jest jednak niekiedy pomijane. Wilhelm Wrona na przykład w swoim artykule na temat kształtowania się rytuału pisze jedynie: „W skład komisji wchodził: Jan Fox, archidiakon krakowski, Franciszek Zajerski, prepozyt łucki, dziekan pułtuski i archidiakon sandomierski, Marcin Kłociński, prepozyt kanoników lateraneńskich na Kazimierzu pod Krakowem i Mikołaj Skierniewicki, kanonik łowicki – wszyscy doktorowie obojga praw”⁶.

Rytuał piotrkowski jest rytuałem rzymskim przygotowanym do przeniesienia go na grunt polski. Zgodnie z postanowieniami soboru trydenckiego kościołom lokalnym zalecono reformę ksiąg liturgicznych, aby zachować jedność obrzędową w Kościele katolickim. Rytuał rzymski opublikowano w 1614 roku za pontyfikatu papieża Pawła V, który zatwierdził go w breve *Apostolicae sedi*. W przedmowie do wydania wyraził gorące życzenie, aby rytuał został on przyjęty w całym Kościele. W Rzeczypospolitej jednak przed synodem prowincjonalnym w 1621 roku w Piotrkowie nikt jeszcze o nim nie wspominał. Dopiero w uchwałach tego synodu stwierdzono, że winien on zostać jak najprędzej ogłoszony drukiem z zaznaczeniem, że należy wprowadzić w nim dwie niewielkie zmiany – z uwzględnieniem obrządku prowincjonalnego podczas udzielania sakramentu małżeństwa oraz chrztu. Jak się okazało w kolejnych latach, rytuał piotrkowski został wydany dopiero w 1631 roku, z uwzględnieniem czterdziestu pięciu modyfikacji⁷. Celem tak licznych przekształceń była dbałość o zachowanie zwyczajów prowincji. Agenda opracowana przez Hieronima Powodowskiego, którą do tej pory najczęściej posługiwano się w Rzeczypospolitej, była głównym źródłem tych odrębności. Ponoć praca komisji nie była aż tak wyłożona, Wrona podkreśla, że komisja opracowała zaledwie kilkanaście z tych różnic, a resztę zaczerpnęła z innych polskich agend. Z pewnością uznać jednak należy, że rytuał piotrkowski spełnił dwa istotne zadania: przyjął zasady liturgii Kościoła powszechnego, a także utrwalił polskie najstarsze zwyczaje obrzędowe.

W 1628 roku ukazało się po raz pierwszy *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta*, skomponowane dla uczczenia zwycięstwa nad Turkami pod Chocimiem w roku 1621⁸. Powstanie tego nabożeństwa wiąże się z ustanowionym w 1623 przez papieża Grzegorza XV – na prośbę króla Zygmunta III i polskich biskupów – świętem dziękczynnym upamiętniającym tę

⁴ M. Wiszniewski, *Historja literatury polskiej*, Kraków 1857, t. 9, s. 202.

⁵ K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, t. 16, s. 271–273.

⁶ W. Wrona, *Dzieje rytuału piotrkowskiego*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 339.

⁷ *Ibidem*, s. 355.

⁸ *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta*, Poznań 1628, druk. Jana Wolraba.

wiktorię. Oficjum jest dziełem Foxa i Nuceryna, którzy tworząc je, wypełniali zadanie powierzone im przez synod piotrkowski. Zatwierdzone przez papieża w roku 1628, zyskało ono wielką popularność i było wydawane jeszcze trzykrotnie w wieku XVII (1629, 1635, 1683) oraz wielokrotnie w kolejnych stuleciach, wykorzystywane aż do 1963 roku⁹. Uważa się, że było ono owocem współpracy Foxa i Nuceryna jako autorów hymnów. Hipotezę tę sformułował Bronisław Gładysz, obalając wcześniejsze propozycje atrybucyjne, na podstawie których przypisywano oficjum Stanisławowi Sokołowskiemu bądź Maciejowi Kazimierowi Sarbiewskiemu¹⁰.

Hymny zawarte w tym oficjum wyróżniają się głębokim zakorzeniem w Biblii, a zwraca też uwagę poprawna forma wiersza hymnodycznego i oryginalna w układzie doksologia¹¹. Talenty poetyckie Nuceryna w zakresie wiersza łacińskiego potwierdza jedynie epigramat jego pióra dołączony do oracji Foxa na cześć zmarłego Jerzego Radziwiłła¹², niemniej jednak, jak już wcześniej zauważyłam, Vitelius w swej mowie pogrzebowej również zaznaczał, iż Nuceryn tworzył hymny, a nawet – rzekomo wprawny w muzyce – adaptował je do wykonania wokalnego¹³. Zapewne zatem studia krakowskie pod opieką Marcina Szlachcińskiego nie pozostały bez efektów. Nuceryn, ćwicząc się pod okiem znamienitego poety, wprawił się w sztuce pisania wierszy łacińskich.

Jak można zauważyć, Nuceryn swymi talentami literackimi służył przede wszystkim programowi reformy katolickiej – przez udział w opracowaniu rytuału piotrkowskiego czy też oficjum na uroczystość zwycięstwa pod Chocimiem, najważniejszym jednak wkładem, jaki wniósł w to dzieło, było aktywne promowanie nowatorskiego nurtu duchowości, jakim była mistyka św. Teresy z Ávila. Choć najważniejsza działalność Skalbmierzanina koncentruje się wokół przekładów jej pism, które stanowią główny przedmiot niniejszej dysertacji i zostaną omówione w kolejnych rozdziałach pracy, nie można pominąć dzieła, które z jednej strony stało się pierwszą etiudą translatorską pisarza, z drugiej zaś wprowadziło go w problematykę duchowości terezańskiej. Mowa tu o przekładzie biografii św. Teresy od Jezusa, *Vida de la madre Teresa de Jesús* (1590), pióra

⁹ B. Bodzioch, *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta zachowane w antyfonarzach rodziny Piotrkowczyków (cz. I)*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 13, s. 41-53.

¹⁰ B. Gładysz, *Kwestia autorstwa hymnów w Officium in gratiarum actione pro victoria chocimensi*, „Przegląd Teologiczny” 7 (1926), s. 257. Zob. także *idem*, *Officium in gratiarum actione pro victoria Chocimensi w historycznym rozwoju przedstawione z uwzględnieniem dwóch nieznanych druków liturgicznych z XVII w.*, Poznań 1928.

¹¹ *idem*, *Kwestia autorstwa hymnów*, s. 254.

¹² J. Fox, *Oratio in laudem Georgii Cardinalis Radziwilli [...]*, Kraków 1601, druk. A. Piotrkowczyka. Oto epigramat Nuceryna:

Penniger ut pullos Aquila alis scindere ventos
Provocat, atque illis praevolet ipse prior.
Sic superas ut monstret iter Radivilus ad aedes
Ovibus, en Praesul, praesilit ipse prios.
Idcirco vexilla Crucis, Soleamque Tubasque
Defert, caelestis conscia viae.

¹³ J. Vitelius, *op. cit.*

hiszpańskiego jezuitę, Franciszka de Ribery (1537-1591) – jednego ze spowiedników św. Teresy, redaktora i wydawcy jej pism.

Dzieło de Ribery powstało w okresie pełnym wewnętrznego napięcia w zakonie jezuitów, w którym ścierały się tendencje ascetyczno-metodyczne, promowane przez włoskich generałów zakonu, Everarda Mercuriana, po nim zaś Claudia Acquavivę, z oryginalnie hiszpańskimi nurtami mistyczno-kontemplacyjnymi, które już u schyłku lat pięćdziesiątych wieku XVI zaczęły podlegać krytyce (zwłaszcza ze strony dominikanów), kojarzone z herezją *alumbrados*. Już w latach siedemdziesiątych zwrot antymistyczny zdawał się brać górę w duchowości jezuickiej. Napisany przez Ribere żywot Teresy miał godzić oba nurty – z jednej strony dowartościowywał modlitwę kontemplacyjną i poznanie mistyczne, przenosząc zarazem wewnątrzzakonny w istocie spór w bardziej uniwersalizowaną przestrzeń eklezjalną i odnosząc go bezpośrednio do doświadczeń karmelitanki z Àvila, z drugiej zaś strony rekomendował ostrożność w podejściu do terminologii mistycznej jako niemającej należytej doktrynalnej i teologicznej ścisłości¹⁴. Ribera wykazywał łączność między duchowością terezańską i ignacjańską, występując tym samym poniekąd jako apologeta nurtów mistycznych w łonie Towarzystwa Jezusowego.

Podstawą translacji Nuceryna był przekład włoski tekstu Ribery, zapewne edycja *La vita della B. Madre Teresa di Giesu, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani [...] trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci [...]*, ogłoszona w weneckiej oficynie Giulia Burchioniego w 1603 roku¹⁵. Nuceryn wydał swój *Żywot s. Teresy zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki* pięć lat później (1608) – jeszcze przed beatyfikacją i kanonizacją Reformatorki. Jego translacja była zatem nie tylko pierwszym polskim świadectwem kultu Teresy w czasach toczących się kontrowersji wokół jej osoby, lecz także posłużyła transmisji odważnych idei teologicznych Ribery, wyłożonych w *Vida de la madre Teresa de Jesús*. Ten interesujący i nie badany dotychczas przekład rzuca światło na charakterystyczną i niedocenianą otwartość religijności polskiej początku XVII wieku, nie stroniącej od nurtów i idei, które w innej przestrzeni kulturowej budziły kontrowersje¹⁶.

¹⁴ F. S. Macías, *Hagiography as a Platform for Internal Catholic Debate in Early Modern Europe: Francisco de Ribera's La Vida de la Madre Teresa de Jesus (1590) and the Defense of a Contemplative Way Inside the Jesuit Order*, „Church History” 89 (2020), s. 288–306.

¹⁵ *La vita della B. Madre Teresa di Giesu, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani, composta dal reverendo Padre Francesco Riviera della Compagnia di Giesu, trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci, canonico di San Lorenzo in Damaso*, Venetia 1603, druk. Giulio Burchioni.

¹⁶ Analizę tegoż przekładu przedstawiłam w artykule: K. Frąkała, „*Vida de la madre Teresa de Jesús*” Franciszka de Ribery w przekładzie ks. Sebastiana Nuceryna, „Tematy i Konteksty” 13 (2023), nr 18, s. 260-281, w tym zaś rozdziale wykorzystuję zaprezentowane tam ustalenia.

Francisco de Ribera urodził się w 1537 r. w Villacastin w Segowii. Wykształcenie odebrał na Uniwersytecie w Salamance, gdzie uzyskał stopień doktora teologii¹⁷. Interesował się przede wszystkim studiami biblijnymi, łaciną, greką oraz językiem hebrajskim. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1570 r. w wieku trzydziestu trzech lat¹⁸. Jako nowicjusz kontynuował formację duchową w Medina del Campo, gdzie Baltasar Álvarez (1534-1580) – jeden z pierwszych i najdłużej sprawujących swą funkcję spowiedników i kierowników duchowych św. Teresy (w latach 1558–1566) – był jego nauczycielem¹⁹. Álvarez pozostawił niezatarte wrażenie na swoim uczniu; Ribera najwyraźniej wykazywał się nie tylko wiedzą teoretyczną, ale także praktycznym zaangażowaniem w modlitwę milczenia i medytacji oraz podążał tropem swojego jezuickiego mistrza. Ten zaś głosił ideę modlitwy, która koncentruje się na wewnętrznym spotkaniu z Bogiem w całkowitej ciszy, a w dziele *Relación acerca del modo de oración* (ok. 1578 r.) wyjaśniał, na czym polega „modlitwa milczenia” (*oración de silencio*)²⁰. Álvarez był daleki od jakiegś jednolitej koncepcji modlitwy; bronił wielorakich dróg, którymi Stwórca może prowadzić dusze. To wsparcie dla różnorodności (widoczne również u św. Teresy, jak i u samego św. Ignacego Loyoli) było pierwszą zasadą Álvareza w podejściu do modlitwy, „aby dusze nie porzuciły ścieżki, którą dał im Bóg, ani też, aby nikt ich od niej nie odłączył”²¹. Choć prezentował on kontrowersyjne, jak na te czasy, poglądy religijne, do końca życia zajmował wysokie stanowiska w strukturach zakonnych²². Pragnął dla swojego ucznia, Ribery, poza rozwojem duchowym i ćwiczeniem się w modlitwie, również wzrostu intelektualnego. Dlatego też przeznaczył go do nauczania i pogłębiania studiów biblijnych na uniwersytecie w Salamance²³. Z czasem również Ribera został spowiednikiem i kierownikiem duchowym św. Teresy. Po jej śmierci (1582) zaczął intensywniej rozwijać pracę pisarską i wówczas właśnie powstało dzieło *Vida de la madre Teresa de Jesús*.

Ribera ukończył je już w 1587 r., lecz musiał poczekać trzy lata do czasu, aż ujrzało światło dzienne. Powodem tego opóźnienia był sprzeciw, jaki napotkał pisarz ze strony generała zakonu, Claudia Acquavivy²⁴, który najbardziej obawiał się fragmentów dotyczących ekstaz, zachwyty i

¹⁷ T. Ice, *Ribera, Francisco*, w: *Dictionary of Premillennial Theology*, red. M. Couch, Grand Rapids 1997, s. 378-379.

¹⁸ L. E. Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*, vol. II, Washington 1948, s. 489.

¹⁹ F. S. Macías, *op. cit.*, s. 289. Na temat jezuickich spowiedników św. Teresy zob. m.in. C. de Dalmases, *Santa Teresa y los jesuitas: Precisingo fechas y datos*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 35 (1966), s. 347-378; T. O’Reilly, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, Leiden 2020, s. 258-276.

²⁰ F. S. Macías, *op. cit.*, s. 295.

²¹ B. Álvarez, *Relación acerca del modo de oración*, Madrid 1880, s. 608: „Para que no declinen las ánimas el camino que Dios las ha puesto, ni haya quien los aparte dél”; cyt. za F. S. Macías, *op. cit.*, s. 296.

²² Na ten temat zob. M. R. Jurado, *A Controversial Mystic: Father Baltasar Álvarez*, w: *A Companion to Jesuit Mysticism*, red. R. A. Maryks, Leiden 2017, s. 36–53.

²³ L. E. Froom, *op. cit.*, s. 489.

²⁴ Zob. L. Lopetegui, *Censura de la Orden de la Vida de Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, SJ, „Manresa”* 60 (1944), s. 261–274.

objawień, jakich doświadczała zakonnica. Ribera najprawdopodobniej musiał wprowadzić kilka znaczących zmian lub, jak utrzymuje Lopetegui, na wszelki wypadek dodać dwa początkowe rozdziały książki (w których przekonuje o prawdziwości objawień matki Teresy)²⁵. Ostatecznie zatwierdzono publikację dzieła 11 czerwca 1590 r. i niemalże natychmiast odniosło ono ogromny sukces czytelniczy. Co więcej, zostało dosyć szybko przetłumaczone na kilka języków europejskich²⁶, m.in. na francuski²⁷, niderlandzki²⁸, a także włoski. Niestety, Ribera zmarł rok po wydaniu żywotu i nie mógł już widzieć powodzenia swoich wysiłków²⁹.

Vida de la madre Teresa de Jesús ukazała się w Salamance w drukarni Pedra Lassa³⁰. Książka mogła być pomyślana jako swojego rodzaju podręcznik do nauki modlitwy według metody św. Teresy, na co wskazują liczne transkrypcje, cytaty, parafrazy i syntezy pism mistyczki koncentrujące się na kwestiach modlitewnych. Być może dzieło Ribery miało zastąpić czytelnikowi utwory oryginalne bądź też stanowić wprowadzenie do lektury tekstów karmelitanki, stanowić apologię nie tylko samej mistyczki, ale też modlitwy kontemplacyjnej oraz przekonać do niej władze jezuickie i szerszy krąg wiernych³¹.

Dzieło składa się z pięciu ksiąg, z których każda poprzedzona jest osobnym prologiem. Księgi te posiadają odpowiednio: pierwsza – 17 rozdziałów, druga – 18, trzecia – 16, czwarta – 26, piąta – 8. Przed częścią zasadniczą książki znajduje się zaś dość obszerny paratekst, a w nim: pozwolenie na wydanie w Kastylii, pozwolenie na wydanie w Aragonii, aprobata ks. Inigo de Bolea, imprimatur prowincjała jezuickiego, Gila Gonzalesa, wizerunek matki Teresy wraz z łacińskim wezwaniem, sonet ku czci matki Teresy, rozbudowana pieśń pochwalna, list dedykacyjny do Pedra Carezo Pardo oraz streszczenie wszystkich rozdziałów. Ponadto po spisie treści znajdziemy wstęp skierowany do czytelnika oraz – co ważne – bullę Papieża Sykstusa V, w której zatwierdza on naukę Reformatorki Karmelu.

Księga pierwsza, poprzedzona prologiem na temat pożytku z czytania żywotów świętych, skupia się na dzieciństwie oraz młodości św. Teresy. Opisuje wstąpienie przez nią do zakonu karmelitańskiego oraz ideę założenia własnego klasztoru, a także pierwsze próby wcielenia jej w życie. W księdze drugiej Ribera relacjonuje okoliczności i przebieg fundacji ośmiu klasztorów na terenie Kastylii. Kolejna część traktuje o poszerzaniu reformatorskiej działalności św. Teresy i

²⁵ L. Lopetegui, *op. cit.*, s. 267.

²⁶ *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*, red. C. Sommervogel, t. 6, Bruxelles–Paris 1985, s. 111.

²⁷ *Le vie de la mere Terese de Iesus Fondatrice de Carmes deschavsés [...]*, Paris 1602, druk. la veuve Guillaume de la Nouë.

²⁸ *Het leven van de H. Theresia van Jesus, door eenen prester der Societeyt Jesu*, Brussel 1609, druk. R. Velpius.

²⁹ M. J. Pérez, *op. cit.*, s. 299.

³⁰ P. Francisco de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Salamanca 1590, druk. Pedro Lasso.

³¹ F. S. Macías, *op. cit.*, s. 305.

tworzeniu klasztorów w innych regionach Hiszpanii – głównie w Andaluzji i Katalonii, a także o chorobie i śmierci mistyczki. W czwartej księdze ukazano wszelkie przymioty i cnoty założycielki, wyłożono jej naukę na temat rodzajów modlitwy na podstawie jej pism, a także przedstawiono niektóre z jej objawień i prorocत्व. Ostatnia zaś księga mówi o cudach dziejących się za pośrednictwem ciała św. Teresy i za jej przyczyną.

Ribera dostosował się do zdystansowanego stanowiska zakonu w kwestii modlitwy kontemplacyjnej. Jest też ostrożny w podejściu do najbardziej dyskusyjnego zagadnienia w misticzce św. Teresy, jakim są objawienia i ekstazy. Owszem, dużą wagę przywiązuje do stopni modlitwy, których – jego zdaniem – czytelnik powinien się nauczyć, nie po to jednak, by koncentrować się na nadzwyczajnych, ekstatycznych stanach, ale aby wychwalać Boga. Jego pracy przyświeca intencja rozpowszechnienia terezańskiego modelu modlitwy, ale też, ukazując modlitwę jako źródło wszystkich cnót, zachęca czytelnika do naśladowania samej Teresy jako wzoru doskonałości³². Co więcej, hiszpański jezuita traktuje modlitwę nie tylko jako rozmowę z Bogiem, ale także widzi w niej (śladem samego św. Ignacego) narzędzie do wykorzenienia herezji. Modlitwa umacnia miłość, a miłość pozwala przezwyciężyć podziały³³.

Z pewnością żywot autorstwa Ribery przyczynił się do zwiększenia popularności postaci mistyczki z Ávila także poza granicami Królestwa Hiszpanii. Choć reformatorka Karmelu budziła początkowo wiele kontrowersji, a jej autobiografia – *Libro de mi vida* – trafiła nawet w ręce inkwizycji³⁴, to jej postać fascynowała hagiografów. Oprócz Ribery autorami jej najwcześniejszych żywotów byli hieronimita Diego de Yepes (1606) oraz trynitarz Juan de Jesús María (1609)³⁵. W roku 1590, w którym Ribera wydał swoje dzieło, miała się pojawić również biografia Teresy pióra kolejnego wybitnego jezuita, Pedra de Ribadeneyry. Po utworze nie ma jednak śladu, współcześni badacze utrzymują nawet, że mógł on nigdy nie powstać³⁶.

Jak już na to wskazałam w rozdziale II, we Włoszech jeszcze przed śmiercią karmelitanki zaczęły pojawiać się pierwsze tłumaczenia jej pism, a początki jej kultu związane były zapewne z wczesnym wyodrębnieniem się kongregacji włoskiej zakonu karmelitanek bosych³⁷. Niektóre z tych pierwszych translacji uzupełniano ekscerptami zaczerpniętymi z dzieła Ribery. Do wydanego w Rzymie *La vida de la Madre Teresa de Jesús* (1588) dołączono na przykład *Trattato sopra le*

³² Zob. *ibidem*, s. 306.

³³ *Ibidem*, s. 301.

³⁴ Zob. E. del SDO. Corazón, *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española* „Ephemerides Carmeliticae” 13 (1962), s. 518–565.

³⁵ Zob. T. Álvarez, *Santa Teresa, fundadora de los Descalzos en los primeros lustros de nuestra historiografía*, w: *Historiografía del Carmelo teresiano. Actas del Simposio Internacional*, red. D. Zuazua, Roma 2009, s. 51–72.

³⁶ M. J. Pérez González, *Pedro de Ribadeneyra, ¿autor de una Vida de la Madre Teresa de Jesús?*, „Revista de espiritualidad” 78 (2019), s. 297–310.

³⁷ C. Gil, *Karmelitanki bose w Polsce*, Kraków 2011, s. 23.

Rivelazioni e la Vita della m. Teresa di Giesù [...], zawierający trzy rozdziały zaczerpnięte z żywota Teresy autorstwa Ribery w tłumaczeniu Francesca Bordiniego (ok. 1536–1609) – uczonego, poety i hagiografa, jednego z najbardziej wykształconych członków Oratorium Filipa Neri z San Giovanni dei Fiorentini³⁸. Dwa pierwsze rozdziały żywota zamieszczonego w *Trattato* odpowiadają tu dwóm początkowym rozdziałom dzieła Ribery. Pierwszy z nich, co prawda, łączy prolog z główną treścią rozdziału, ale dotyczy tej samej materii, czyli korzyści z czytania *rivelazioni* (objawień) świętych, a szczególnie tejsze książki, drugi zaś opowiada o autentyczności spisanych objawień, którym bezsprzecznie należy dać wiarę. Trzeci zaś rozdział w kompilacji Bordiniego, traktujący o grzechach matki Teresy, jest przekładem rozdziału ósmego z oryginalnego dzieła kastylijskiego jezuitę. Stanowi on obronę mistyczki przed domniemanymi zarzutami – szczególnie w kwestii nieczystości. Podkreśla się tu fakt nienaruszonej cnoty przyszłej świętej zachowanej od czasów młodości oraz Bożą ochronę od niebezpieczeństwa grzechu śmiertelnego. Teresa zostaje ukazana jako brzydząca się wszelką nieprawością i radykalna w odpięaniu pokus cielesnych.

Kolejny włoski przekład dzieła Ribery pojawił się cztery lata później. Sława karmelitanki z Àvila docierała już wówczas do większej rzeszy wiernych, a zatem tłumacz, Cosimo Gaci (ur. 1550), będzie nazywał ją w przedmowie: „beata Madre Teresa di Giesù”, choć mistyczka zostanie ogłoszona „błogosławioną” dopiero w 1614 r. (Bordini pisał po prostu – podobnie jak Ribera – „Madre Teresa di Giesù”). Translacja Gaciego, pisarza i kanonika w rzymskim kościele San Lorenzo in Damaso, zatytułowana *La vita della B. Madre Teresa di Giesu, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani [...]*, została ogłoszona w weneckiej oficynie Giulia Burchioniego w 1603 roku³⁹. Inaczej niż Bordini, Gaci tłumaczy całość utworu Ribery, nie tylko wybrane rozdziały. Nie oznacza to jednak, że nie stosuje licznych redukcji oraz modyfikacji w tekście. Gaci przede wszystkim zmienia strukturę rozdziałów oryginalnego dzieła: rezygnuje z rozdziału drugiego, a prolog i rozdział pierwszy zespala w jedno, przez co księga pierwsza nie jest poprzedzona wstępem i ma tylko szesnaście rozdziałów. Włoski tłumacz pomija rozdział, w którym wyjaśnia się i opisuje prawdziwość objawień Teresy od Jezusa; być może, w jego przekonaniu, nie był on już potrzebny. Zapewne kontrowersje wokół postaci hiszpańskiej mistyczki osłabły po ogłoszeniu bulli papieża Sykstusa V, w której uznano teologię Teresy za zgodną z nauką Kościoła, oraz opinii poważanych teologów, wśród których był m.in. Ribera. Niemal w tym samym czasie, co przekłady włoskie, powstawały też francuskie tłumaczenia żywota

³⁸ *Vita della M. Teresa di Giesu, Fondatrice degli monasteri delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi della Prima Regola. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell’Italiana, dal Reverendissimo Monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell’Oratorio Arcivescovo e Vicelegato d’Avignone*, Roma 1599, druk. Guglielmo Facciotto.

³⁹ *La vita della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani, composta dal reverendo Padre Freancesco Riviera della Compagnia di Giesù, trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci, canonico di San Lorenzo in Damaso*, Venetia 1603, druk. Giulio Burchioni.

Ribery (1602, 1607), przyczyniając się do propagowania wczesnego kultu Teresy z Àvila. Wszystkie kolejne przekłady tego dzieła na języki wernakularne – oprócz niderlandzkiego (1609) – pochodziły już z kolejnych dekad wieku XVII⁴⁰. Przekład polski, sporządzony przez Sebastiana Nuceryna i oparty na włoskiej translacji Gaciego, był zatem jednym z pierwszych.

Nuceryn opublikował swoje tłumaczenie dzieła Ribery cztery lata przed sprowadzaniem karmelitanek do Polski. Podczas swojej pierwszej podróży do Włoch mógł spotkać się już z kompilacją Bordiniego (zawierającą trzy rozdziały książki Ribery), ale także ze sporządzonym przez Gaciego pełnym przekładem żywotu Teresy. Ta wersja stała się podstawą jego własnej translacji. Publikacja zawiera aprobatę Dobrocieskiego, który potwierdza, iż żywot ten „nie ma w sobie nic wierze katolickiej i obyczajom dobrym przeciwnego i jako w innych narodach, tak i w naszym może być na utwierdzenie i pociechę ludzi chrześcijańskich pożytecznie czytany”⁴¹.

Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki Nuceryna opublikowano w 1608 r. w Krakowie, w oficynie wdowy po Jakubie Siebeneycherze. Już sam układ treści zaświadcza o tym, że Skalbmierzanin posłużył się włoskim przekładem Gaciego. Tekst składa się z pięciu ksiąg. Polski tłumacz, podobnie jak Gaci, opuszcza rozdział drugi oryginalnego utworu oraz łączy ze sobą prolog i pierwszy rozdział. Struktura rozdziałów odzwierciedla więc tłumaczenie Gaciego. Wygląda to następująco:

Lp.	<i>La vita della B. Madre Teresa di Giesu [...]</i>	<i>Żywot ś[w.] Teresy [...]</i>
	Il primo libro	Księgi pierwsze
1	Del profitto che apportano le vite de' Santi, e di quello, che in questo libro s' hà da ragionare (s. 1-6)	Co za pożytek czytania żywotów świętych (s. 1-2)
2	Della patria, padri e nascimento della Madre Teresa di Giesù (s. 6-8)	O ojczyźnie i rodzicach św. Teresy (s. 2-3)
3	Della sua pueritia e creanza (s. 8-10)	O wychowaniu i młodych leciech św. Teresy (s. 3-4)
4	Come vennero e disturbari questi buoni prncipij, e come il Signore la cavò de'pericoli, ne' quali andava (s. 8-10)	O życiu świeckim św. Teresy i jako ją P. Bóg niebezpieczeństwa uchował (s. 4-5)
5	Come pigliò l'habito di Nostrs Donna del Carmine, e fece professione (s. 12-14)	Jako wstąpiła do zakonu karmelitańskiego i profesyję uczyniła (s. 5-7)

⁴⁰ C. Sommervogel, *op. cit.*, k. 1762–1764.

⁴¹ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...]* z włoskiego na polskie przełożony i skrócony, Kraków 1608, druk. wdowy Jakuba Siebeneychera, k.)6(.

6	Dell'infermità che hebbe, e come ne guarì: e come ritornò alle prime vanità e lasciò l'oratione, e tornò poi a ripigliarla (s. 14-18)	O chorobie św. Teresy i zaniechaniu zaczętej bogomyślności (s. 7-10)
7	Di quanto quardi furono i peccati della Madre Teresa di Gesù (s. 18-22)	O grzechach św. Teresy (s. 10-12)
8	Della sua conversione, e come d'alhora andò puoi sempre acquistando, e dell'occasione che hebbe per cominciare e trattare con quelli della Compagnia di Gesù (s. 22-26)	O mocnym a potym nieustawającym św. Teresy zaczęciu żywota duchownego (s. 12-16)
9	Come il padre Francesco Borgia, che fù poi Generale della Compagnia di Gesù, approvò il suo spirito, e come il Signore le parlò due volte e'l grà srutto che cavò da questo parlare (s. 16-29)	O uznaniu, że św. Teresę Duch Św. sprawował i o darach jego (s. 16-18)
10	Come per obbedire a'suoi confessori resisteva a'favori di Dio, e'l Signore la favoriva maggiormente: e della verità d'una gran visione che hebbe (s. 29-35)	Jako św. Teresa z posłuszeństwa darom Bożym sprzeciwiała się, a jako ich Pan Bóg jej przyczyniał (s. 18-20)
11	Come diede conto di se al Padre Frà Pietro d'Alcantara l'afsicuro che era mossa dallo spirito di Dio, e di molte tenta tioni, dalle quali sù travagliata (s. 35-37)	Jako św. Teresa dała sprawę o duchu swym ojcu Piotrowi z Alkantary, który ją upewnił, iż był od Boga (s. 20-21)
12	Del principio e occasione che hebbe per fondare il primo monasterio di Scalza che sù San Gioseppe d'Avila, e come il Signore gliele comandò molte volte, e delle per secutioni che perciò patì, e come già una volta si sturbò il negotio del monasterio (s. 37-41)	Jako św. Teresa napierwszy klasztor założyła, a jako wiele koło jego zakładania ucierpiała (s. 21-26)
13	Come il suo cofessoro le impedi la fondatione e'l Signore la con solò, comandandole che aspettasse fino a suo tempo: e diede poi ad intendere al Padre della Compagnia, che la confessa va, che voleva che si facesse: e ella tornò a trattarne, e d'una cosa notabile che in questo accadette (s. 41-44)	Jako jej spowiednik własny fundacją przeszkodził, a jako ją Pan Bóg potym pocieszył (s. 26-28)
14	Come l'opera si faceva, ed alcune cose maravigliose, che in quel tempo le accaderono (s. 44-47)	Jaki postępek był jej fundacyjjej i jakie cuda przy niej się stały (s. 28-31)
15	Come i demoni rovinarono parte della casa, che s'era fatta e per comandamento del Signore andò ella a Toleso e ritornò al tempo che bisognava per la fondatione (s. 47-51)	Jako szatan część zbudowanego klasztoru obalił i jako z rozkazania Pana Chrystusowego św. Teresa jechała do Toletu (s. 31-33)
16	Come vanne il Breve e'l ve scovo ammesse l'obbedienza e si mise nel monasterio Santiscimo Sacramento e si diede l'habito alle prime monache (s. 51-55)	O przyniesieniu listu papieskiego i jako je biskup pod rząd swój przyjął, i o obleczeniu pierwszych zakonnic (s. 33-36)

	Il secondo libro	Księgi wtore
	Prologo (s. 55-57)	Przemowa (s. 37-39)
1	Del fine che hebbe la Madre Teresa di Giesù nel fondare questi monasteri, e quanto sia alto, e perfetto, e quanto valore dia alla religione (s. 57-60)	Jakim umysłem św. Teresa klasztory zakładała (s. 39-40)
2	Come la Madre Teresa di Giesù fece che s'osservasse ne' suoi monasteri la primitiva regola del suo ordine, e che cosa in essa si contiene, e quello che ella di più aggiunse (s. 60-64)	O zachowaniu pierwszej reguły zakonu karmelitańskiego w klasztorze św. Teresy (s. 41-45)
3	Come ella ordinò, che il suo monasterio non havesse alcuna entrata ma vi si vivesse di limosina (s. 64-67)	O postanowieniu św. Teresy, aby jej klasztor nie miał intryty żadnej, aby tylko z jałmużny żywność miał (s. 45-46)
4	Del rivolgimento interiore e esteriore che si sollevò dopo l'haver già fondato il monasterio (s. 61-71)	O jednym zamieszanu, które się wsczeło po założeniu klasztoru (s. 46-49)
5	Del molto che durò la contraditione, e come andò la Madre al nuovo monasterio e'l tutto si quierò, cominciandosi ad avere molta devotione a quella cosa (s. 71-74)	O uspokojeniu wsczętego zamieszania i o przeniesieniu św. Teresy do nowego klasztoru (s. 49-50)
6	Di quello che la Madre fece nel suo monasterio, e del principio che cominciò avere la fondatione de gli altri, che ella fondò da poi: e come per ciò fare dal suo generale le furono dare parenii (s. 71-78)	O tym co św. Teresa w swoim klasztorze czyniła i o początku zakładania innych klasztorów (s. 50-52)
7	Come la Madre cominciò à trattare, che si facessero monasteri di Scalze Carmelitani, e come si partì per andare a fondare nella Terra di Medina del campo il secondo monasterio di Scalze (s. 83-86)	O starania św. Teresy, aby były stanęły klasztory ojców karmelitów i o jej odjeździe do Mediny dla fundacyjnej drugiego klasztoru sióstr bosych (s. 52-54)
8	Come ella arrivò a Medina, e fondò quivi il monasterio di San Gioseppe (s. 83-86)	O przyjeździe św. Teresy do Mediny i o założeniu klasztoru s. Józefa w tymże mieście (s. 54-57)
9	Della grave tentatione che le venne dopo il raccontato, e come si tramutarono in altra casa, e pagarono, e accomodarono quella dove prima stavano (s. 86-89)	O wielkiej pokusie, która św. Teresę napadła i o wyprowadzeniu się do inszego domu (s. 57-58)
10	Come la Madre passò avanti nella fondatione de gli Scalzi Carmelitani, e come le fù offerto luogo per fondare monasterio in Vagliadolid, e andò a Alcalà al monasterio delle Scalze (s. 89-	O dalszym jej przemyślawaniu z strony fundowania ojców karmelitów bosych (s. 58-59)

	91)	
11	Come ella fondò nella Terra di Maragone il terzo monasterio di Scalze, che si chiamò San Giuseppe (s. 91-94)	Jako św. Teresa w Malagonie założyła trzeci klasztor swoich zakonnicek bosych (s. 60-61)
12	Della fondatione del quatro monasterio, che fù la concettione di Nostra Donna del Carmine in Vagliadolid, e della buona ricompensa, che Dio diede al Cavaliere che donò la casa, e giardino per farlo (s. 94-97)	O założeniu czwartego klasztoru w Waliadolid (s. 61-62)
13	Della fondatione del quinto monasterio, che fù San Giuseppe in Toledo (s. 97-101)	O założeniu piątego klasztoru w Tolecie (s. 62-63)
14	Come si fornì questa fondatione, e delle difficoltà che v' hebbe poi, e come il Signore in ogni cosa l'accrebbe (101-105)	O zakończeniu założenia abo fundacyjej klasztoru toletańskiego i o niektórych trudnościach, które się potym wsczęły (s. 63-65)
15	Del sesto monasterio di Nostra Donna della Concettione, che fondò la Madre nella Terra di Pastrana (s. 105-107)	O założeniu boskiego klasztoru w Pastranie (s. 66-67)
16	Della fondatione dell settimo monasterio, che fù San Giuseppe in Salamanca (s. 107-112)	O założeniu siódmego klasztoru w Salamance (s. 67-69)
17	Della fontadione dell'ottavo monasterio, che fù la Nuntiata in Alva de Tormes (s. 112-116)	O założeniu ósmego klasztoru w Alwie (s. 69-71)
18	Del modo di camminare che teneva la Madre Teresa di Giesù quando andava a queste foundationi, e come Dio le comandava che facesse que' viaggi (s. 116-119)	O sposobie, którego w drodze wzywała św. Teresa, kiedy na zakładanie klasztorów jeździła (s. 71-73)
	Il terzo libro	Księgi trzecie
	Prologo (s. 119-121)	-
1	Come comandarono alla Madre che tornasse all'Incarnatione, e quello che in tal tempo avvenne (s. 121-126)	O przeprowadzeniu św. Teresy z swego klasztoru nowo założonego do klasztoru, w którym pierwiej była, za rozkazaniem ojca wizytatora (s. 74-75)
2	Come escendo ella Priora dell'Incarnatione fondò il nono monasterio, che fù San Giuseppe del Carmine in Segovia, e come si disfece il monasterio di Pastrana (s. 126-129)	Jako, będąc przeoryszą w klasztorze Wcielenia Pańskiego, założyła klasztor nowy w Sagowiej (s. 76-77)
3	Della fondatione del decimo monasterio, che fù San Giuseppe del Salvatore in Veas (s. 129-134)	O założeniu dziesiątego klasztoru w Weas (s. 77-78)
4	Della fondatione de' gli Scalzi Carmelitani, e particolarmente de' due primi monasteri do Manzera, e Pastrana (s. 134-137)	O fundacyjej ojców karmelitanów bosych, a osobliwie o założeniu dwu klasztorów w Mandzere i w Pastranie (s. 78-80)

5	Della fondatione dell'undecimo monasterio che fù San Giosepe del Carmine in Siviglia (s. 137-140)	O założeniu jedenastego klasztoru w Siwigliej (s. 81-82)
6	Di quello che la Madre pascò/ passò in Siviglia, e come prima che si partisse lasciò le sue monache in casa propria (s. 140-144)	O tym, co św. Teresa w Siwigliej czyniła (s. 82-83)
7	Della fondatione del duodecimo monasterio in Caravacca (s. 144-146)	O założeniu dwunastego klasztoru w Karawace (s. 83-84)
8	Come cessarono le fondationi per lo spatio di quatr'anni, e quello che in tal tempo la Madre fece, e patì (s. 146-150)	O zaniechaniu zakładania klasztorów przez cztery lata i o tym, co przez ten czas czyniła św. Teresa (s. 84-85)
9	Della fondatione del terzodecimo monasterio che fù Sant'Anna in Villanuova della Xara (s. 150-155)	O założeniu trzynastego klasztoru w Villanuova (s. 85-86)
10	Della fondatione del quattodecimo monasterio che fù San Giosepe nostra Donna della strada in Palencia (s. 155-158)	O założeniu czternastego klasztoru w Palencie (s. 86-89)
11	Della fondatione del quintodecimo monasterio, che fù la Trinità in Soria (s. 158-159)	O założeniu piętnastego klasztoru w Soriej (s. 89)
12	Come la Madre fù eletta in Avila per Priora, e di quivi mandò a fondare il sestodecimo monasterio in Granata (s. 159-160)	Jako św. Teresę jej zakonniki obrały sobie za przeoryszę w Awili i jako ona stamtąd wysłała na założenie szesnastego klasztoru w Sranacie (s. 89-90)
13	Della fondatione del decimosettimo monasterio che fù San Giosepe di Sant'Anna di Burgos (s. 160-164)	O założeniu siedemnastego i ostatniego klasztoru w Burgos (s. 90-92)
14	Della contraditione che hebbe nel fondarsi in monasterio, e come ella fine si fondò, e si trovò per lui casa molto à proposito (s. 164-168)	O jednej trudności, która była w zakładaniu tego klasztoru (s. 92-94)
15	Come la Madre si partì di Burgos, e venne a Alva, e come quivi morì (s. 168-171)	O odjeździe św. Teresy z Burgos do Ulwy i o jej śmierci (s. 94-97)
16	Della maniera che rimase il suo corpo dopo la morte, e del suo funerale, e delle cose che si videro prima della sua morte, e in lei (s. 171-176)	Jakie jej ciało było po śmierci i o jego pogrzebie (s. 97)
	Il quatro libro	Księgi czwarte
	Prologo (s. 179-187)	Przemowa (s. 98-101)
1	Delle parti naturali che Dio pose nella Madre Teresa di Giesù (s. 187-191)	O przymiotach przyrodzonych, którymi Pan Bóg św. Teresę obdarzył (s. 101-103)
2	De' gradi per li quali Dio la sublimò à così alta oratione come haveva (s. 191-195)	O stopniach, przez które ją Pan Bóg prowadził do tak wysokiej bogomyślności,

		jaka miała (103-106)
3	Dove maggiormente si dichiara la oratione della per parole, che ella lasciò scritte in una relatione fuori de'suoi libri (s. 195-200)	W której się jaśniej pokazuje bogomyślność św. Teresy z niektórych słów na piśmie od niej zostawionych (s. 106-109)
4	Del gran conoscimento delle cose celesti, che il Signore la comunicò per mezzo dell oratione (s. 200-204)	O wielkim poznaniu rzeczy niebieskich, którego przez bogomyślność św. Teresa od Pana Boga dostała (s. 110-113)
5	Dello spirito di profetia, che hebbe (s. 204-211)	O duchu prorocstwa, którego miała św. Teresa (s. 114-115)
6	De'libri spirituali, che scrisse (s. 211-214)	O księgach, które napisała (s. 115-117)
7	Di quanto fù esaminato, e approvato il suo spirito (s. 214-220)	O próbie i doświadczeniu ducha św. Teresy (s. 117-118)
8	De gli auvertimenti che dava per l'oratione (s. 220-228)	O naukach do bogomyślności służących (s. 118-124)
9	Della gran fede c'haveva (s. 228-230)	O wielkiej wierze św. Teresy (s. 124-125)
10	Del grand'amore che portava à Dio, e della sua profetione (s. 230-238)	O wielkiej jej miłości ku Panu Bogu i wielkiej doskonałości (s. 125-129)
11	Della sua gran charità ver soi proscimi, e del frutto ammirabile della sua oratione, e de'beni che con quella fece toro (s. 238-244)	O wielkiej jej ku bliźnim miłości i o dziwnych pożytkach jej modlitwy, i jako wiele dobrego przez swoją modlitwę bliźnim czyniła (s. 129-132)
12	Della gran devotione che haveva al Santissimo Sacramento dell'altare (s. 244-247)	O wielkim jej nabożeństwie ku Naświetszemu Sakramentowi Ciała i Krwie Pańskiej (s. 132-135)
13	Della gran devotione che portava à Santi, e come fù grandimente favorita da loro (s. 247-249)	O wielkim jej nabożeństwie ku świętym i jako wielkie łaski od nich odnosiła (s. 135-136)
14	Della gran confidenza che haveva in Dio, e della grandezza del suo animo (s. 249-252)	O wielkiej jej ufności w Panu Bogu i wielkim serca jej męstwie (s. 136-137)
15	Della profonda humiltà interiore, che haveva (s. 252-256)	O głębokiej pokorze wewnętrznej św. Teresy (s. 137-139)
16	Dell'humiltà esteriore che hebbe, che é di quanto s'essercitò in questa virtù, e della sua mortificatione (s. 256-260)	O zwierzchownej pokorze św. Teresy (s. 139-141)
17	Della patientia che hebbe nè travagli, e quanto gustava di patire per l'amor di Dio (s. 260-267)	O cierpliwości wielkiej a ochotnej św. Teresy (s. 141-145)
18	Della penitenza che fece (s. 267-269)	O pokucie św. Teresy (s. 145-146)
19	Di quanto fù amica della santa povertà, e insieme quanto larga, e liberale (s. 269-272)	O ubóstwie św. Teresy, wespół i szcudrości (s. 146-148)
20	Della grande obbedienza che sempre hebbe (s. 272-277)	O wielkim św. Teresy posłuszeństwie (s. 148-150)

21	Della forza c'haveva nelle sue parole (s. 277-288)	Jako wielką moc miały słowa św. Teresy (s. 150-151)
22	Della gratia c'haveva di sanare (s. 278-280)	O mocy do uzdrawiania chorób, którą miała św. Teresa (s. 151-152)
23	Della gratitudine c'haveva (s. 280-281)	O wdzięczności dobrodziejstw, którą św. Teresa każdemu pokazywała (s. 152-153)
24	Della sua gran prudenza (s. 281-289)	O roztropności św. Teresy (s. 153-159)
25	Del dono c'haveva del conoscere gli spiriti (s. 289-290)	Jaki miała dar św. Teresa do rozeznania duchów (s. 159-161)
26	Dove si pongono alcune relationi che scrisse la Madre à certi suoi confessori (s. 290-302)	O niektórych relacjach, które do swoich spowiedników św. Teresa pisała (s. 161-173)
	Il quinto libro	Księgi piąte
	Prologo (s. 302-303)	Przemowa (s. 174)
1	Come in capo di qualche tempo fù ritrovato intero, e senza corrvutione il corpo della Madre Teresa di Giesù, e come fù portato à San Gioseppe d'Avila (s. 303-306)	O znalezieniu ciała całego św. Teresy po niemałym czasie i o jego przeniesieniu z Alwy do Awile (s. 174 – 176)
2	Come si cominciò à pubblicare il miracolo del santo corpo e come fu riportato ad Avila (s. 306-310)	O rozgłoszeniu cudownego ciała św. Teresy i o jego przeniesieniu nazad z Alwy do Awile (s. 176-178)
3	Dove si dà conto come stanno il braccio e'l corpo (s. 310-311)	O pochowaniu ramienia i ciała św. Teresy (s. 188)
4	Come molte volte è apparita dopo la sua morte (s. 311-316)	Jako się częstokroć św. Teresa po śmierci pokazywała (s. 179-181)
5	De'miracoli che si son fatti con reliquie del suo corpo, e con pannicelli tinti del suo sangue (s. 316-322)	O cudach, które się przez ciało św. Teresy stały (s. 181-183)
6	De'miracoli che si son fatti co' suoi habiti, e vestimenti (s. 322-330)	O cudach, które się stały przez jakie szaty św. Teresy (s. 183-185)
7	D'alcuni miracoli che nostro Signore hà fatti co'l ritratto della Madre Teresa di Giesù ed uno d'una sua lettera (s. 330-332)	O cudach, które Pan Bóg przez obraz św. Teresy czynił (s. 185-187)
8	De'miracoli che nostro Signore hà fatti in persone che si sono raccomandate alla Madre Teresa di Giesù ed uno d'una sua lettera (s. 332)	O cudach, które Pan Bóg pokazywał w tych ludziach, co się do przyczyny św. Teresy uciekali (s. 187-188)

Jak widać na podstawie porównania samych tytułów i objętości rozdziałów, polski tłumacz stosuje wyraźne redukcje. Nie ukrywa tego zresztą, przyznaje się do nich otwarcie, nadając tytuł autobiografii karmelitanki: *Żywot św. Teresy [...] z włoskiego na polskie przelożony i skrócony.*

Książka zatem od początku zakłada znaczne skróty w tekście, dlatego nie powinny dziwić ograniczenia składniowe, takie jak np. pominięcia ostatniego zdania w wypowiedzeniach złożonych (np. *Della maniera che rimase il suo corpo dopo la morte, e del suo funerale, e delle cose che si videro prima della sua morte, e in lei // Jakie jej ciało było po śmierci i o jej pogrzebie*), lub leksykalne, jak opuszczenie pełnej nazwy klasztoru (np. *Della fondazione dell settimo monasterio, che fù San Gioseppe in Salamanca // O założeniu siódmego klasztoru w Salamance*). Zmiany w tytułach rozdziałów nie zawsze jednak idą w parze z podobnymi redukcjami w treści. W księdze piątej włoski tytuł rozdziału *D'alcuni miracoli che nostro Signore hà fatti co 'l ritratto della Madre Teresa di Giesù ed uno d'una sua lettera* Nuceryn przełożył jako: *O cudach, które Pan Bóg przez obraz św. Teresy czynił*, pominał więc element dotyczący listu św. Teresy, którego opis znalazł jednak swoje miejsce w treści rozdziału. Podobnie rzecz ma się z nagłówkiem *De 'miracoli che si son fatti con reliquie del suo corpo, e con pannicelli tinti del suo sangue (O cudach, które się przez ciało św. Teresy stały)*, w którym polski translator unika wzmianki o cudzie związanym z płótnem skąpanym we krwi świętej, ale w samej narracji nie zapomina o relacji z tego wydarzenia. Co prawda, w polskiej wersji historia zostaje przedstawiona w zaledwie kilku zdaniach, w oryginale zaś jest nieznacznie dłuższa, ponadto Nuceryn wprowadza własną numerację cudów w tym rozdziale (ten dotyczący płótna ma numer czwarty), mimo to opowieść relacjonowana jest w podobny sposób. Traktuje o kapelanie karmelitanek bosych, który owo „płócienko we krwi św. Teresy zmoczone” przyłożył do czoła umierającego chłopca, a „dziecię zaraz-że ku sobie przyszło i rączką za ono płócienko uchwyciło, prosząc, aby go z łoża wzięto”⁴².

Największą chyba zmianą wprowadzoną przez Nuceryna jest rezygnacja z prologu do księgi trzeciej (mówiącego o szacunku, który należy się zasadom i konstytucjom nadanym przez Reformatorkę oraz o wybranym przez nią sposobie postępowania), lecz w istocie każdy rozdział w jego książce nosi ślady obszernych redukcji. Chodzi tu nie tylko o pominięcie niektórych słów bądź zdań, ale o opuszczenie całych, rozbudowanych akapitów. Widać to wyraźnie chociażby w rozdziale drugim księgi pierwszej traktującym o ojczyźnie i rodzicach Teresy. Ribera, a za nim Gaci, opisuje w tej części dość szczegółowo historię imienia „Teresa”, wyjaśnia, dlaczego mniszkę nazywano „Teresą od Jezusa”, a także kreśli kilka słów na temat ówczesnej sytuacji w Hiszpanii, rodziny Teresy, miasta Ávila oraz narodzin przyszłej świętej. Cały rozdział u Nuceryna składa się zaś tylko z czterech zdań; wydaje się, że polski tłumacz nie zakładał, iż informacje historyczno-geograficzne dotyczące Kastylii mogą zainteresować jego polskich czytelników. Z wielu wątków polski tłumacz wybiera zaledwie dwa – nieco uwagi poświęca charakterystyce rodziny mistyczki (wspominając miejsce

⁴² *Ibidem*, s. 182.

zamieszkania, nazwiska rodziców i liczbę rodzeństwa), następnie rozwija myśl dotyczącą szerzącego się w Królestwie Hiszpanii protestantyzmu: „Urodziła się [...] za panowania w Kastyliej matki Karla Piątego cesarza chrześcijańskiego, dwiema laty przed tym, niż wszeteczny Luter odkrywać swe heretyckie nauki począł, aby stąd każdy dziwną Boską opatrność uznawał, iż pod ten czas, kiedy Luter wszeteczny z klasztoru białogłowy uwodził, ta Święta przeciwnym sposobem do klasztoru wiele świątobliwych osób na oddanie i poświęcenie się Panu Bogu przywodziła”⁴³. Jest to względnie wierne tłumaczenie tekstu Gaciego: „Il suo nascimento fu [...] nell’anno 1515 regnando ne’ regni di Castiglia Donna Giovanna, madre dell’ Imperatore Carlo Quinto, e governando per lei suo Padre il Rè Cattolico Don Fernando, risedendo nella sedia di San Pierro Leone X, essendo Imperatore Massimiliano Avo dell’ Imperatore Carlo, dui anni prima che il maledetto Lutero cominciasse à follevarsi contra la Chiesa. Cosa ben convenevole alla divina providenza, perche come colui haveva da cavar le monache da’sacri Chiostrì, nascesse prima questa Santa, per lo qui mezzo venissero in tutte le parti tante à racchiudersi in questi, e consecrarsi à Dio”⁴⁴.

Możemy dostrzec, iż Nuceryn niemalże w całości (opuszczając tylko bardziej szczegółowe informacje dotyczące imion i wzajemnych relacji władców) tłumaczy te dwa zdania. Są one dla niego zatem istotniejsze od pozostałych informacji na temat pochodzenia czy rodziny mistyczki, a także od szczegółowego usytuowania życia Teresy w planie historii świeckiej. Widzieć je chce raczej w perspektywie providencjalnej, w perspektywie zmagania dobra i zła, religijnej prawdy i herezji. Dlatego, postępując za Gacim, podkreśla fakt, iż działalność Teresy – w przeciwieństwie do poczyną Marcina Lutera – szczęśliwie sprowadziła wiele osób na drogę zakonną. Protestanci zresztą pozostają projektowanymi odbiorcami tej lektury (z kalwinizmu przecież konwertowała protektorka Nuceryna, starościna Bużeńska). W przedmowie do dzieła tłumacz pisze: „Heretycy na ostatek w wielu tajemnicach wiary katolickiej mogą się z tych nauk sprawić. Albowiem ta święta nie z swego rozumu białogłowskiego, ale z Boskiego oświecenia głębokie nauki [...] podaje”⁴⁵.

Obszerne redukcje polski duchowny poczynił szczególnie w pierwszym rozdziale książki czwartej. Część tę rozpoczyna bardzo szczegółowa, rozszerzona charakterystyka wyglądu Teresy. Jest to fragment dość dobrze znany i często przywoływany w kontekście analiz przedstawień artystycznych Świętej, która – o czym świadczy jej autobiografia – była świadoma swej urody i z wielką przykrością przyjęła nieudany (a jedyny namalowany za jej życia) portret autorstwa brata Juana de la Miseria (1526–1616)⁴⁶. Ribera, który dobrze znał mistyczkę, starał się wiernie przedstawić każdy element jej aparycji, zewnętrzne piękno karmelitanki bowiem miało

⁴³ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁴ C. Gaci, *Vita della M. Teresa di Giesu*, s. 7.

⁴⁵ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy*, k. 3 r.

⁴⁶ M. Salinger, *Representations of Saint Teresa*, „The Metropolitan Museum Art Bulletin” 8 (1949), nr 3, s. 97–108.

odzwierciedlać piękno jej duszy. Jezuita drobiazgowo opisuje zatem: jej ciało masywne i białe („el cuerpo abultado y muy blanco”), twarz okrągłą i pełną („el rostro redondo y lleno”), włosy czarne i kręcone („el cabello negro y crespo”), szerokie, równe i piękne czoło („frente ancha, igual y hermosa”), brwi koloru blond, nieco przypominającego czerń, duże i dość gęste, niezbyt wygięte, lecz raczej płaskie („las cejas, de un color rubio que tiraba algo á negro, grandes y algo gruesas, no muy en arco, sino algo llanas”), oczy czarne, okrągłe i lekko opuchnięte, nieduże, ale bardzo dobrze osadzone, żywe i pełne wdzięku („los ojos negros y redondos, y un poco papujados [...], no grandes, pero muy bien puestos y vivos y graciosos”), mały, niezbyt zadarty nos („la nariz pequeña y no muy levantada”), usta nie za małe, nie za duże („la boca ni grande ni pequeña”), wargi u góry węższe i proste, u dołu obfite i lekko opadające („el labio de arriba delgado y derecho, el de abajo grueso y un poco caído”), bardzo dobre zęby („los dientes muy buenos”), uszy nie za małe, nie za duże („las orejas ni chicas ni grandes”) i drobne urocze dłonie („las manos pequeñas y muy lindas”). Ten niezwykle precyzyjny portret wieńczy zdaniem: „Toda junta parecía muy bien, y de buen aire en el andar, y era tan amable y apacible, que á todas las personas que la miraban comúnmente aplacía mucho”⁴⁷ [Cała prezentowała się bardzo dobrze, była pełna gracji, dostojna w ruchach, była tak miła i spokojna, że zjednywała sobie wszystkich ludzi, którzy na nią patrzyli]. Gaci adekwatnie tłumaczy ten opis z języka hiszpańskiego na włoski, nie pomijając żadnego elementu. Nuceryn zaś w przekładzie polskim radykalnie skraca tekst. Opuszcza nawet podniosły fragment na temat piękna boskiego stworzenia oraz doskonałości zewnętrznej Teresy i od razu przechodzi do zdawkowego omówienia owych „przymiotów przyrodzonych, którymi Pan Bóg św. Teresę obdarzył”, gdyż, jak twierdzi, „żywy obraz spraw i cnót wszelakich św. Teresy od darów przyrodzonych od Pana Boga jej ciału danych początek się wziąć może. Była ta święta wzrostu niemałego, w młodości twarzy urodziwej, okrągłej, białej, rumianej, zwłaszcza na modlitwie zawsze się więcej rumiana pokazywała”⁴⁸. Na tym kończy opowieść o wyglądzie zewnętrznym świętej, a zaczyna przekład kolejnego i znacznie bardziej rozbudowanego fragmentu tekstu Ribery dotyczącego jej charakteru i osobowości. Najwidoczniej cechy wyglądu zewnętrznego nie wydawały się polskiemu duchownemu ważne, pożyteczne, a tym mniej budujące, aby poświęcić im tak wiele uwagi. Sam bowiem – jako spowiednik i kierownik duchowy – krytykował przecież u płci niewieściej nadmierne skupianie się na błahostkach służących urodzie, o czym świadczy przywołana wyżej, a pochodząca z relacji s. Katarzyny a Christo, anegdota o trzewikach Konstancji Bużeńskiej.

⁴⁷ F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús. Nueva edición aumentada con una introducción, copiosas notas y apendicés por el P. Jaime Pons*, Barcelona 1908, s. 357–358.

⁴⁸ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy*, s. 101-102.

Jak można zauważyć na przykładzie oryginalnego fragmentu dzieła Ribery, w hiszpańskiej tradycji literackiej i hagiograficznej cielesność świętych nie stanowi problemu teologicznego ani estetycznego: ciało może być piękne, konkretne, a nawet nacechowane zmysłowością, pozostając jednocześnie pełnoprawnym „nośnikiem” świętości. W tekście Ribery postać Teresy z Ávila jest wyraźnie obecna także poprzez swoje ciało – jej wygląd, sposób poruszania się i cielesna ekspresja zostają ukazane jako odzwierciedlenie wnętrza, a tym samym stają się integralnym elementem budowania jej wizerunku duchowego. W polskim przekładzie dokonany przez Nuceryna wymiar cielesny zostaje niemal całkowicie usunięty. Portret fizyczny świętej ulega redukcji, a w miejsce konkretnej, osadzonej w ciele kobiety otrzymujemy figurę niemal wyłącznie duchową, abstrahującą od materialnej kondycji człowieka. Pojawia się zatem pytanie, czy jest to jedynie efekt skrótów translatorskich, czy też raczej świadomy wybór uwarunkowany teologiczno-kulturowym kontekstem polskiej recepcji. Możliwe, że tłumacz uznał cielesność świętej za element, który mógłby rozproszyć odbiorcę lub wywołać niewłaściwe emocje, a tym samym nie służyłby budowaniu wzorca pobożności. W takim ujęciu rezygnacja z opisu ciała staje się próbą swoistego „oczyszczenia” wizerunku Teresy, w którym pozostaje wyłącznie duchowość, oderwana od formy cielesnej. Warto rozważyć, czy nie mamy tu do czynienia także z formą kontroli nad reprezentacją świętej kobiety: ukazanej jako postać czysto wewnętrzna, skoncentrowana na duszy, a nie na ciele. Taki obraz współbrzmi z patriarchalnym modelem kobiecej pobożności – skromnej, powściągliwej i nieeksponującej cielesności. Z tej perspektywy decyzja Nuceryna nie jawi się jedynie jako zabieg skracający oryginał, lecz jako świadectwo specyficznej duchowości, nacechowanej ascetyzmem i charakterystycznej dla polskiego kontekstu religijnego XVII wieku.

Nuceryn, co warto podkreślić, największą wagę przywiązuje do tych fragmentów dzieła Ribery, które odnoszą się do modlitwy. Twierdzi, że nauka zawarta w księdze czwartej jest najważniejsza i czytelnicy powinni ją czytać ze szczególną uwagą; pisze: „Smaczne są pierwsze księgi, smaczniejsze wtóre, jeszcze smaczniejsze trzecie, najsmaczniejsze czwarte, które rad bym, aby każdy na palcach, jak mówią, umiał”⁴⁹. To właśnie księga czwarta szeroko opisuje naukę Świętej, jej objawienia, doświadczenia mistyczne, przynosi wykład o czterech stopniach modlitwy, a także przedstawia liczne cnoty i głęboką wiarę karmelitanki.

Sporządzone przez Nuceryna polskie tłumaczenie *Vida de la madre Teresa* jest pierwszą próbą zmierzenia się z terezjańską terminologią mistyczną. Jak polski duchowny poradził sobie z przekładem tych treści? Pewne spostrzeżenia na temat jego przymiarek do roli tłumacza mistycznego możemy sformułować na podstawie ustępu żywota świętej dotyczącego stopni modlitwy. Ribera

⁴⁹ *Ibidem*, k. 5 r.

cytuje tutaj w głównej mierze samą Teresę z jej autobiografii (*Vida*, 1588), w której karmelitanka wyjaśnia, na czym polegają *grados de oración*. Mistyczka wyróżnia cztery poziomy modlitwy: 1 – *la oración ascética* (modlitwa ascetyczna); 2 – *la oración de quietud* (modlitwa w ciszy); 3 – *la oración fuerte / éxtasis* (żarliwa modlitwa / ekstaza), 4 – *mística unión* (mistyczne zjednoczenie). Te dwa ostatnie etapy, tak często ze sobą mylone, używane zamiennie i trudne do jednoznacznego wyodrębnienia, stanowią nie lada wyzwanie dla tłumaczy literatury mistycznej, gdyż opisują niezwykle subtelne i dynamiczne stany duchowe. Z tym zadaniem również mierzy się Nuceryn. W poniższym fragmencie przedstawionym dla przykładu w trzech wersjach językowych ukazana jest próba translacji terminologii mistycznej podjęta przez polskiego duchownego.

<p><i>Vida de la madre Teresa de Jesús</i></p>	<p>Cuando es unión de todas las potencias, es muy diferente; porque ninguna cosa exterior puede obrar, porque el entendimiento está como espantado. La voluntad ama más que entiende: mas ni entiende, si ama, ni qué hace, de manera que lo pueda decir. La memoria, á mi parecer, no hay ninguna, ni pensamiento, ni aun por entonces están los sentidos despiertos, sino como quien los perdió, para más emplear el alma que lo que goza, á mi parecer; que por aquel breve espacio se pierden: pasa presto. En la riqueza que queda en el alma de humildad y otras virtudes y deseos, se entiende el gran bien que le vino de aquella merced: mas no se puede decir lo que es, porque aunque al alma de da á entender, no sabe cómo lo entiende ni decirlo. A mi parecer, ésta si es verdadera, es la mayor merced de las que nuestro Señor hace en este camino espiritual; á lo menos de las grandes.</p> <p>Arrobamientos y suspensión, todo es uno á mi parecer, sino que yo acostumbro á decir suspensión, por no decir arrobamiento, que espanta. Y verdaderamente también se puede llamar suspensión esta unión que queda dicha. La diferencia que hay del arrobamiento á ella, es ésta, que dura más y siéntese más en esto exterior, porque se va acortando el huelgo de manera, que no se puede hablar, ni los ojos abrir. Y aunque esto mismo se hace en la unión, es acá con mayor fuerza, porque el calor natural se va no sé yo á dónde, que cuando es grande arrobamiento (que en todas estas maneras de oración hay más ó menos); cuando es grande, como digo, quedan los manos heladas y algunas veces extendidas como unos palos y el cuerpo, si le toma en pie, así se queda, ó de rodillas, y es tanto lo que se emplea en el gozo de lo que el Señor le representa, que parece se olvida de animal al cuerpo, y le deja desamparado, y si dura, quedan los nervios con sentimiento⁵⁰.</p>
<p><i>La vita della B. Madre Teresa di Giesu</i></p>	<p>Quando è unione di tutte le potentie, è molto diferente, perche non può l'anima operate alcuna cosa esteriore, auuenga che l'intelletto stà come stupito, la volontà ama più di quello, che conosce, ma ne conosce se ama,</p>

⁵⁰ F. de Ribera, *op. cit.*, s. 370.

nè quello che si fa, di maniera che lo possa dire, nè la memoria a mio parere, nè il pensiero punto s'essercitano, nè anco per alhora stanno i sentimenti fuegliati, ma come di chi gli a perduti per maggiormente impiegar l'anima in quello che gode, si che pare a me che per quel breve spatio si perdono. Passa presto, e nella ricchezza che rimane nell'anima d'humiltà e d'altre virtù, e desiderij, si conosce il gran bene che le venne da quella gratia, ma non si può dire, che cosa è perche se bene all'anima si dà ad intendere, non sà uondimento come l'intende, nè a mio parere ancor dirlo. Se questa è della vera, è la maggior gratia che Nostro Signore fa in questo **cammino spirituale**, almeno delle grandi fuori da **ratti**, e delle **sospensioni**. Che ratto, e sospensione a mio parere è tutt'uno, ma io hò costume di dire sospensione, per non dir ratto, il che spaventa. E veramente si può chiamare sospensione questa unione che hora s'è detta. La differentia che è dal ratto a lei, è questa, che quello dura più nell'esteriore si conosce, perche si v'è restringendo il fiato di maniera che non si può parlare, nè aprir gli occhi. Se bene questo medesimo si fa nell'unione, nel ratto è con maggior forza, perche se ne v'è il calore naturale non s'è io dove, di maniera che quando il ratto è grande (perche in tutte queste forti d'oratione v'è più, e meno) quando, dico, è grande, rimangono le mani gelate, e alcuna volta interizzate come stecchi, e così interviene al corpo, che come lo ritrova è in piede, è inginocchiato, così si resta, ed è tanto il gusto, nel quale l'anima s'impiega, di quello che il Signore le rappresenta che pare che si dimentichi d'animare il corpo, il quale lascia abbandonato, e se dura nel mancare da poi, i nervi lo sentono⁵¹.

Żywot św. Teresy

Stopień ostatni **bogomyślności w zjednoczeniu** daleko jest różny. Albowiem na ten czas nie może nic powierzchownie dusza czynić. Bo rozum i myśl bywa w zdumiałości, wola miłością barziej się rozpala, niż pojąć może, i owszem, i tego rozpalenia nie czuje ani wie, co się z nią dzieje, za czym ani wypowiedzieć tego może. Pamięć nic nie sprawuje i zmysły wszystkie zamknięte bywają właśnie, jakby ich nie było, a to dla większego dusze z Panem Bogiem zjednoczenia. Mija to prędko, ale na duszy wielkie bogactwa cnót świętych, zwłaszcza pokory i niebieskiego pragnienia z tego daru boskiego zostają. Choć jakkolwiek umysł to pojmuje, ale przecie wymówić język nie może. Mógłby to zjednoczenie takie nazwać **zachwyceniem**, jednak jest różność. Bo zachwycenie dłużej trwa i mocniejsze jest, acz toż ma co i zjednoczenie, to jest, iż tchu nie bywa w obojgu znać, i przeto ani mówić, ani oczu otworzyć człowiek może, ciepło przyrodzone nie wiedzieć gdzie się podzieje. A gdy długo trwa, ręce od zimna zdrętwieją i stwardnieją, toż się wszystkiemu ciału staje. Bo jako je

⁵¹ C. Gaci, *Vita della M. Teresa di Giesu*, s. 197.

zajdzie zachwycenie, bądź stojąc, bądź klęcząc, tak zostanie⁵².

Można łatwo zaobserwować, że Nuceryn poczynił znaczne redukcje w swoim tłumaczeniu. Zrezygnował aż z czterech ustępów Gaciego:

– „ma come di chi gli a perduti per maggiormente impiegar l'anima in quello che gode, si che pare a me che per quel breve spatio si perdono” [ale jak ci, którzy je [zmysły] utracili przez większe zaangażowanie się duszy w to, w czym ma ona upodobanie, wydaje mi się, że tracą je tylko na krótki czas];

– „che cosa è perche se bene all'anima si dà ad intendere, non sà uondimento come l'intende, nè a mio parere ancor dirlo. Se questa è della vera, è la maggior gratia che Nostro Signore fa in questo cammino spirituale, almeno delle grandi fuori da ratti, e delle suspensioni. Che ratto, e sospensione a mio parere è tutt'uno, ma io hò costume di dire suspensione, per non dir ratto, il che spaventa” [co to jest, jeśli bowiem [Bóg] daje duszy pełne zrozumienie, ona nie wie, w jaki sposób to rozumiała, ani, moim zdaniem, nawet nie potrafi o tym powiedzieć. Jeśli to jest prawdziwe, to jest to największa łaska, jakiej nasz Pan udziela na tej duchowej drodze, przynajmniej spośród tych wielkich zachwyceń czy zawieszeń [zmysłów]. Zachwycenie i zawieszenie to, moim zdaniem, jedno i to samo, ale mam zwyczaj mówić raczej „zawieszenie” niż „zachwycenie”, bo to mnie przeraża];

– „(perche in tutte queste forti d'oratione v'è più, e meno)” [ponieważ we wszystkich tych rodzajach stopni modlitwy [zachwyceń] jest więcej lub mniej];

– „ed è tanto il gusto, nel quale l'anima s'impiega, di quello che il Signore le rappresenta che pare che si dimentichi d'animare il corpo, il quale lascia abbandonato, e se dura nel mancare da poi, i nervi lo sentono” [a dusza doświadcza tak wielkiej rozkoszy w tym, co ukazuje jej Pan, że wydaje się, iż zapomina ożywiać ciało, które zostaje jakby opuszczone, a jeśli trwa tak przez dłuższy czas w beczynności, odczuwają to nerwy].

Tekst polskiego przekładu jest więc zdecydowanie uproszczony. Wszystkie sformułowania podkreślające subiektywny charakter wypowiedzi, takie jak: „a mio parere” (moim zdaniem), „che pare a me” (jak mi się wydaje), zostały wykreślone. Być może dlatego, aby tekst bardziej przypominał podręcznik do modlitwy niż opis osobistych doświadczeń Reformatorki. Nuceryn nie wdaje się również w szczegółowe rozróżnienie dotyczące przeżyć duchowych, które u Ribery występuje pod dwiema nazwami „arrobamientos y suspensión”, podobnie u Gaciego odpowiadają mu dwa terminy – „ratti e suspensioni” (w wolnym tłumaczeniu są to kolejno: ‘zachwycenia’ oraz ‘zawieszenia’). W dalszym wywodzie Teresa, a za nią jej spowiednik oraz włoski tłumacz używają już tylko pojęcia

⁵² S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy*, s. 107.

‘zawieszenie’. Nuceryn zaś wybrał i stosował w swoim utworze wyłącznie wyraz „zachwycenie” (poniekąd wbrew intencji tekstu oryginalnego, w którym czytamy, że „arrobamientos” / „ratti” to określenie, które przerażało samą Teresę), aby zapewne nie wprowadzać kolejnych wyrażenia mogących utrudnić lub skomplikować odbiór dzieła przez czytelników. Wśród interpolacji polskiego tłumacza znajdziemy pewne zwroty mające na celu uporządkowanie opisu, jak np. „stopień ostatni bogomyślności”, bądź podkreślenie wagi danej treści, np. „a to dla większego dusze z Panem Bogiem zjednoczenia”. Staropolska translacja pozbawia zatem tekst Teresy wewnętrznej dynamiki znamiennej dla opisu doświadczenia mistycznego, te skomplikowane przeżycia stają się tutaj jednoznaczne, sklasyfikowane i uporządkowane.

W tym najwcześniejszym przekładzie Nuceryna słowami kluczowymi odnoszącymi się do mistyki terezańskiej są: „bogomyślność”, „zjednoczenie” oraz „zachwycenie”. „Bogomyślność”, jak podaje *Słownik polszczyzny XVI wieku*, to „rozmyślanie o Bogu i rzeczach nadprzyrodzonych; pogrążenie się w Bogu; medytacja, kontemplacja; pobożność”⁵³. „Bogomyślność” u staropolskiego tłumacza mogła niejako określać *camino spiritual / cammino spirituale* – drogę duchową prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem, sposób nawiązywania bliskiego kontaktu z Nim poprzez zanurzenie się w Jego obecności. Hiszpańskie *arrobamiento*, a włoskie *ratto* zostało przełożone jako „zachwycenie”. *Unión / unione* znalazło zaś swoje adekwatne odzwierciedlenie w terminie „zjednoczenie”. Brakuje jednak translacji leksemu *suspensión / suspensio* – być może Nuceryn na tym etapie nie mógł poradzić sobie z odszukaniem właściwego ekwiwalentu dla metaforycznego, duchowego „zawieszenia”? Może nie chciał komplikować już i tak zawilej, trudnej do opisanie kwestii doświadczeń mistycznych, wprowadzając kolejny termin? A może ten stan ekstatyczny, jakim jest zawieszenie zmysłów, był z jego perspektywy na tyle kontrowersyjnym doświadczeniem duchowym, że nie uważał za właściwe, by zaznaczać jego odrębność? Spójrzmy jednak na inne przykłady użycia „*suspensión*” lub pokrewnych mu wyrazów („*suspediase*”, „*suspensas*”). Nuceryn nie unika w tych przypadkach owego leksemu i tłumaczy go jako „zapatrzenie” (w kontekście duszy) bądź „zahamowanie” (w kontekście zmysłów)⁵⁴. To zatem skłania ku drugiej hipotezie. W wybranym fragmencie dotyczącym rozróżnienia między „zachwyceniem” a „zjednoczeniem” Nuceryn celowo upraszcza tekst, pozbywając się dodatkowego terminu, jakim jest „zawieszenie”, co wydaje się uzasadnionym posunięciem.

Zainteresowanie stanami mistycznymi w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej można przypisać głównie wąskiemu środowisku klasztornemu: benedyktyńskiemu, karmelitańskiemu oraz jezuickiemu. Nadzwyczajne opisy ekstazy odnajdziemy m.in. w twórczości polskich karmelitanek

⁵³ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 2, Wrocław 1967, s. 297–298.

⁵⁴ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy*, s. 104, 106.

jak np. w autobiografii Teresy od Jezusa Marchockiej czy też w przekładach lub parafrazach tekstów poetyckich Reformatorki Karmelu. Ślady inspiracji zjawiskiem uniesienia duchowego nosi również polska poezja początku XVII wieku. Wpływ nowych nurtów duchowości widoczny jest szczególnie w utworach Szymona Szymonowica (*Tren Świętej Maryjej Magdaleny we Wroninie napisany, po Wielkiejnocy Anno Domini 1622*), Kaspra Twardowskiego (*Pochodnia Miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*) oraz w zbiorach emblematycznych Zbigniewa Morsztyna i Aleksandra T. Lackiego⁵⁵. Przekład dzieła Ribery sporządzony przez Nuceryna był zatem nie tylko pierwszym w Polsce tekstowym świadectwem kultu św. Teresy, lecz również narzędziem do transmisji nieznanych w Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII w., a kontrowersyjnych również na Półwyspie Apenińskim oraz Iberyjskim idei religijnych i nurtów życia duchowego. *Vida de la madre Teresa de Jesús*, przetłumaczona i skrócona przez Nuceryna, ukazuje tym samym otwartość religijności polskiej na model duchowości mistycznej. Tekst krakowskiego kaznodziei jest bowiem nie tylko narracyjną opowieścią o życiu św. Teresy, ale również pierwszą próbą wprowadzenia mistyki terezańskiej w duchowość polską. Modlitwa kontemplacyjna była propozycją skierowaną zarówno do duchownych, jak i do świeckich⁵⁶, bo też osobą świecką była w 1608 r. pobożna Konstancja Bużeńska. Jej kierownik duchowy, tłumacząc dzieło Ribery, później zaś pisma samej św. Teresy, ukazywał jej zatem swoiście awangardową drogę rozwoju religijnego, wciąż kontrowersyjną, i szukał dla niej wyrazu w nienawykłej do tego polszczyźnie. Podjęta przez niego próba zmierzenia się z językiem mistycznym, mimo iż nie stronił on od redukcji i uproszczeń, niekiedy też wpadał w ton moralizatorski, świadczy o jego głębokim zrozumieniu nowych nurtów duchowości i otwarciu na nie. Starania te tłumacz rozwijał w kolejnych przekładach dzieł reformatorki, które oddziaływać miały silnie na kształtowanie się języka mistycznego w Polsce. Ich charakterystyce poświęcona jest druga część niniejszej dysertacji.

⁵⁵ Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

⁵⁶ K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 32.

Część II: Przekłady pism św. Teresy – w poszukiwaniu polskiego języka mistycznego

Rozdział I: *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...] księgi (1623)*

Pierwszą translację dzieła św. Teresy, jaką sporządził ks. Sebastian Nuceryn, o pełnym tytule: *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych św. Teresy, obojga fundatorki, księgi, od niej samej z rozkazania spowiedników napisane, z wielą nauk i przykładów do życia pobożnego należących, z włoskiego na polskie przełożone*, wydano w 1623 roku w Krakowie w drukarni Macieja Andrzejowczyka. Książka wydrukowana jest w formacie *in quarto*, posiada kartę tytułową i 3 karty nieliczbowane, na których znajduje się list dedykacyjny do królowej Konstancji, datowany na 4 kwietnia 1623 roku i pełniący funkcję przedmowy. Treść rozłożono na 324 stronach, na końcu zaś umieszczono jeszcze jedną kartę nieliczbowaną. Na odwrocie tytułu umiejscowiono *Świątobliwych ludzi, których żywoty św. Teresa w tych książkach opisała, registr.* Od strony 310 natomiast przedstawiony jest opis fundacji w Grenadzie opracowany przez Matkę Annę od Pana Jezusa, ustęp o żywocie Luigiego Bertrama (Baltrana), a także list papieża Pawła V z 1610 roku¹.

W czasie powstawania przekładu (na przełomie lat 1622–1623), gdy Nuceryn sprawował funkcję kaznodziei katedry krakowskiej, a jego protektorka, Konstancja Bużeńska, która wstąpiła kilka lat wcześniej do zakonu karmelitanek, miała właśnie wyjść z nowicjatu, Kraków nawiedziła zaraza. Tłumacz wspomina o tym w przedmowie: „z Krakowa przed powietrzem wyjechawszy, miałem czas taki, o jakim Plutarchus powiedział: *Exilium est mater lucubrationum*”². Tak oto Nuceryn znalazł się na krótkotrwałym, własnowolnym wygnaniu – z dala od epidemii rozprzestrzeniającej się w mieście. Zapewne w zaciszu podkrakowskiej wsi mógł spokojnie oddać się pracy (być może nocnej, na co wskazuje termin *lucubratio*) nad tłumaczeniem pisma hiszpańskiej mistyczki. Morowe powietrze również dotknęło Bużeńską – jednak o wiele dotkliwiej. Jak pisze

¹ S. Nuceryn, *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...] księgi*, Kraków 1623, druk. Macieja Andrzejowczyka.

² S. Nuceryn, *op. cit.*, k.)(3v.

autorka karmelitańskich kronik: „dopuścił Pan Bóg powietrze na Kraków”, dlatego też Konstancja wraz z siostrami musiały „wyjechać z klasztoru na wielką nędzę i niewczas wszystkie, którego matka Beata najwięcej doznała, nie tylko dla swej słabości, ale też dla chorób”³.

Nuceryn wziął na warsztat translatorski jedną z późniejszych książek św. Teresy, gdyż bezpośredni dostęp do jej włoskiego przekładu uzyskał dzięki pewnemu ojcu karmelicie przybyłemu z Hiszpanii do Krakowa. Jak pisze w liście dedykacyjnym, był to Didacus Hurtado de Mendoza, który ofiarował mu włoskie tłumaczenie tekstu i namówił do wykonania polskiej translacji: „przeto poważylem sobie tę książkę jej o fundacyjach, świeżo w Rzymie tak rok po włosku drukowaną i mnie od wielebnego ojca Macieja od św. Franciszka, generała terażniejszego reguły karmelitańskiej pierwotnej ojców i sióstr bosych, gdy tak rok tu do Polski przyjechał był dla wizytowania klasztorów swych, darowaną, z przydaniem kilką słów, abym ją na polskie przełożył”⁴.

Didacus Hurtado de Mendoza był jednym z hiszpańskich wizytatorów zakonu wysłanych do Rzeczypospolitej przez kapitułę generalną karmelitów bosych w Rzymie w celu zakładania nowych domów zakonnych. Jak pisze zasłużony historyk polskiego Karmelu, o. Benignus Józef Wanat, „dnia 28 XI 1605 r. przybyli na fundację do Krakowa: o. Maciej od św. Franciszka (Didacus Hurtado de Mendoza), o. Jan od Najśw. Sakramentu, o. Alfons od Matki Bożej – wszyscy trzej Hiszpanie, oraz br. Jakub od św. Bartłomieja – Włoch z Neapolu”⁵. Zakonnicy ci zamieszkali na przedmieściach Krakowa w budynku znajdującym się w ogrodzie kasztelanowej oświęcimskiej, Jadwigi Padniewskiej, za kościołem św. Mikołaja. W tym też miejscu zbudowali klasztor oraz kościół pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Niedługo potem powstało sześć kolejnych fundacji w Koronie, m.in. w Lublinie (1610), we Lwowie (1613) i Poznaniu (1618)⁶.

Nuceryn w owym czasie utrzymywał bliskie stosunki z karmelitami, pomógł im nawet w realizacji planu sprowadzenia karmelitanek bosych do Rzeczypospolitej (w 1612 roku)⁷, o czym była mowa w poprzednim rozdziale pracy. Mendoza musiał mieć do niego zaufanie, a także świadomość jego kompetencji językowych i translatorskich, skoro nakłonił go do sporządzenia przekładu dzieła reformatorki Karmelu. Tekst, który hiszpański mnich wręczył Nucerynowi, to najpewniej *Relazione delle cose più notabili occorse nelle Foundationi de' Monasteri che fece Santa Teresa di Giesu*

³ Katarzyna a Christo, *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fundatorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie*, w: K. Górski, *Żywoty pierwszych karmelitanek polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 6 (1963), s. 390 [30].

⁴ S. Nuceryn, *op. cit.*, k.)(2 v.-)(3 r.

⁵ B. J. Wanat, *Paralelizm wartości ideowych, artystycznych i przestrzennych eremu oo. kamedulów na Bielanach w Krakowie z pustelnią karmelitów bosych w Czernej do końca XVIII wieku*, „Folia Historica Cracoviensia” 11 (2005), s. 93.

⁶ *Idem*, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce: klasztory Karmelitów i Karmelitanek bosych 1605-1975*, Kraków 1979, s. 56.

⁷ Katarzyna a Christo, *op. cit.*, s. 382 [22].

Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Scritta dall'Istessa per ordine delli suoi Confessori. Dove insieme si danno molti documenti utili per la vita spirituale. Tradotta nuovamente dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso del medesimo Ordine de' Scalzi, przełożone z języka hiszpańskiego na włoski przez anonimowego karmelitańskiego tłumacza, wydane w Rzymie w 1622 roku w drukarni Giacomina Mascardiego. Na to, że właśnie ta wersja tekstu stanowi podstawę przekładu, wskazuje sam Nuceryn w przedmowie do *Fundacyj*, gdy pisze, że od o. Macieja otrzymał książkę „świeżo w Rzymie tak rok po włosku drukowaną”. Oprócz zgodności daty ogłoszenia drukiem utworu włoskiego pobożnego karmelity z tą przywołaną przez Nuceryna (1622) na podstawie tłumaczenia wskazuje również fakt, że aż do 1696 roku nie pojawiła się żadna inna włoska translacja tego dzieła⁸. Nie mając dostępu do hiszpańskiego oryginału, Nuceryn zatem oparł się na tekście włoskim, reprodukując tym samym wszystkie zawarte w nim obszerne redukcje i interpolacje względem *Libro de las fundaciones*. Zanim przejdziemy do analizy poszczególnych fragmentów książki, warto w poniższej tabeli przedstawić różnice widoczne już w samym układzie rozdziałów w trzech wersjach językowych:

	<i>Libro de las fundaciones</i> (1573)	<i>Relatione delle cose più notabili</i> (1622)	<i>O fundacyjach zakonu i klasztoru karmelitów i karmelitanek bosych</i> (1623)
0 (1)	-	Camincia la fondatione de monasterio di s. Gioseppe d'Avila. Cap. I: Dove si tratta il modo co'l quale si fondò questo monasterio.	Rozpoczyna się fundacja pierwszego klasztoru św. Józefa w Abuli abo w Awili, mieście hiszpańskim. Rozdział I: Opisuje się sposób, jako ten klasztor stanął.
0 (2)	-	Prosegue nella medesima materia della fondatione del monasterio di San Gioseppe. Dice come le su commandato che non v'attendesse e il tempo che lo lasciò, ed alcuni travagli che ella hebbe, e come in essi la consolava il Signore.	Kończy sprawę zaczęta o fundacyjej klasztoru św. Józefa. Powiada, jako miała rozkazanie, aby zaniechała, i przez jakiś czas była zaniechała, i o trudnościach, które cierpiała, jako ją w nich Pan Bóg cieszył.
0 (3)	-	Tratta come in questo tempo convenne che si allontanasse da questo luogo, racconta la causa, e come le commandò il suo prelato andasse per consolatione d'una Signora molto principale, la quale si	Opisuje, jako pod ten czas należało, aby była odjachała, daje tego przyczynę, a jako starszy jej kazał był, aby jachała dla pociechy do jednej paniej barzo zacnej, która była w wielkim

⁸ Zob. *Opere spirituali della Santa Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Monache e Padri Carmelitani Scalzi. Divise in due tomi [...]. Tradotte dalla lingua spagnuola nell'italiana*, Venetia 1696, druk. Antonio Tivani.

		<p>ritrovava molto affitta, comincia a trattare quella che ivite successe, e la gratia grande, che il Signore le fece di esser mezzo per de stare una persona principalissima a servire sua Maesta molto da dovero, e che ella havesse pio da lei favore e protetione nel negotio del monasterio. E molto da notare.</p>	<p>smutku. Przypomina, co się jej tam przydało, i wielką łaskę jedną, którą jej Pan Bóg pokazał, że za jej powodem wzbudził osobę wielce zacną do służby swej uprzejmej, z której potym miała wielką pomoc i obronę do fundowania klasztoru. Jest co czytać.</p>
0 (4)	-	<p>Prosegue nella medesima materia della Fondatione del Monasterio del Glorioso San Gioseppe. Racconta i modi per i quali oridinò il Signore si venisse in esso ad osservare la Santa povertà. E la causa per la quale si partì da quella Signora dove ella stava, e altre cose che le succedettero.</p>	<p>Dalej opisuje fundację klasztoru św. Józefa. Wspomina sposoby, którymi Pan Bóg sprawił, aby w nim chowane było ubóstwo święte, i przyczynę, dla której odjechała była od onej paniej, u której mieszkała, i insze przy tym rzeczy.</p>
0 (5)	-	<p>Segue la materia comiinciata, e dice come si finì di concludere la fondatione de Monasterio del Glorioso San Gioseppe, e le grandi contradittioni e persecutioni, che dopo haver preso l'habito le religiose vennero ad havere, e i grandi travagli e tentationi che ella pat(i)i; e come da tutii la cavò il Signore con vittoria, à gloria e laude sua.</p>	<p>Zaczętą rzecz się dalej prowadzi. Pokazuje, jako się zstało zamknienie o fundacyjej klasztoru św. Józefa, i wielkie sprzeciwiania i przeniaśladowania, które były po wzięciu habitu zakonnego od zakonnice, i wielkie kłopoty swe z pokusami, które cierpiała, a jako ze wszystkich wyzwolił ją Pan Bóg z zwyciężeniem ich i z chwałą swoją.</p>
1 (6)	<p>Comienza la fundación de San Josef del Carmen de Medina del Campo. Cap. I: De los medios por donde se comenzò á tratar de esta fundación y de las demás.</p>	<p>Delli mezzi per li quali si cominciò à trattare della Fondatione di Medina del Campo, e delle altre.</p>	<p>Opisuje wielkie dary Boże i cnoty, które się w napierwszych karmelitankach bosych pokazywały.</p>
2 (7)	<p>Cómo nuestro padre general vino á Avila, y de lo que de su venida sucedió.</p>	<p>Come il Nostro Padre Generale venne ad Avila, e quello che con la sua venuta successe.</p>	<p>Jako ociec nasz generał do Awile przyjechał i co się za jego przyjechanim działo.</p>
3 (8)	<p>Por qué medios se comenzò á tratar de hacer</p>	<p>Per quali mezzi si cominciò a trattare di fare il monasterio di</p>	<p>Którym sposobem zaczęła się namowa o fundowaniu</p>

	el monesterio de san Josef de Medina del Campo.	S. Gioseppe di Medina del Campo.	klasztora św. Józefa w Medinie del Campo.
4 (9)	En que trata de algunas mercedes que el Señor hace à las monjas destos monasterios, y dàse aviso à las prioras de cómo se han de aver en ellas.	Si tratta d'alcune gratie, che fà il Signore alle monache di questi monasteri, e dà alle priore avvertimento, come si bavno da portare in quelle.	Opisuje niektóre łaski, które Pan Bóg w tych klasztorach czyni, i naucza przeorysze, jako się mają w nich zachować.
5 (10)	En que se dicen algunos avisos para cosas de oración. Es muy provechoso para los que andan en cosas ativas.	Si danno alcuni avvertimenti per cose d'oratione, è di molto giovamento per coloro, che caminano in cose attive.	Daje niektóre nauki do rozmyślenia należące, które są barzo pomocne tym, co się zlemi rzeczami bawią. Dziwnie to rozdział pożyteczny.
6 (11)	Avisa los daños que puede causar à gente espiritual no entender cuàndo han de resistir al espíritu. Trata de los deseos que tiene el alma de comulgar, y del engaño que puede haber en esto. Hay cosas importantes, para las que gobiernan estas cosas.	Avisa i danni, che può causare a gente spirituale il non intender, quando hanno da far resistenza allo spirito. Trata delli desiderij, che tiene l'anima di comunicare, e dell'inganno che può haver' in questo. Ci sono cose importanti per quelle che governano queste case.	Daje znać o szkodach, które uczynić może w ludziach duchownych niewiedomość, kiedy mają sprzeciwiać się duchowi. Uczy o pragnieniu, które miewa dusza do przyjmowania Naświętszego Sakramentu, i o mamieniu, które w nim może popaść. Są nauki potrzebne tym, co rządzą klasztory.
7 (12)	De còmo se han de aver con las que tienen melancolia. Es necesario para las perladas.	Come s'hanno da governare con quelle che patiscono di malinconia, è necessario per le prelare.	Jako sobie mają przeorysze postępować z temi, co melankoliją cierpią. Nauka przełożonym potrzebna.
8 (13)	Trata de algunos avisos para revelaciones y visiones.	Tratta d'alcuni avvertimenti per rivelationi o visioni.	Naucza niektórych przestróg koło zjawienia albo widzenia.
9 (14)	Trata de cómo salió de Medina del Campo para la fundación de San José de Malagon.	Tratta come partì da Medina del Campo per la fondatione di S. Gioseppe di Malagon.	Opisuje, jako z Medyny wyjechała na fundowanie klasztoru św. Józefa w Malagonie.
10 (15)	En que se trata de la fundación de la casa de Valladolid; llámase este monesterio la Concepción de nuestra Señora del Carmel.	Si tratta della fondatione della casa di Vagliadolid, chiamasi questo monasterio la Concettione di nostra Signora del Carmine.	Opisuje fundacją klasztoru w Vagliadolid. Zową ten klasztor Poczęcia Naświętszej Panny Paniej Naszej z Karmelu.
11	Prosíguese en la materia comenzada de la órden que tuvo doña Casilda de Padilla para conseguir sus santos deseos de entrar en	-	-

	relisión.		
12 (16)	En que trata de la vida y muerte de una religiosa, que trajo nuestro Señor á esta mesma casa, llamada Beatriz de la Encarnación, que fue su vida de tanta perfección, y su muerte tal, que es justo se haga ella memoria.	Si tratta della vita e morte d'una religiosa, che nostro Sign[ore]. tirò a questa medesima casa, chiamata Beatrice dell'Incarnazione, la cui vita fù di tanta perfettione, e la sua morte tale, ch'è giusto se ne facci memoria.	Opisuje się żywot i śmierć jednej zakonnice, którą Pan Bóg do tego klasztoru pociągnął, Beatrice od Wcielenia Pańskiego. Żywot jej i śmierć takiej była doskonałości, że słuszna tu ją wspomnieć.
13 (17)	En que trata cómo se comenzó la primera casa de la regla primitiva, y por quién de los descalzos carmelitas. Año de MDLXVIII.	Si tratta com' incominciò la prima casa della regola primitiva de' Frati Scalzi, e per chi, l'anno 1586.	Opisuje, jako się zaczął pierwszy klasztor karmelitów bosych pierwotnej reguły i przez kogo. Roku Pańskiego 1568.
14 (18)	Prosigue en la fundación de la primera casa de los descalzos carmelitas. Dice algo de la vida que allí hacían, y del provecho que comenzó á hacer nuestro Señor en aquellos lugares, á honra y gloria de Dios.	Prosegue nella fondatione della prima casa delli Scalzi. Dice alguna cosa della vita che quivi facevano, e de bene che nostro Sign[ore]. cominciò a far' in quei luoghi, a honor'e gloria di Dio.	Kończy opisanie fundacyjnej pierwszego klasztoru ojców karmelitów bosych. Powieda nieco o żywocie, jaki w nim prowadzono, i o pożytku, który począł Pan Bóg na onych miejscach dawać ku czci i chwale swojej.
15 (19)	En que se trata la fundación del monesterio del glorioso San Josef en la ciudad de Toledo, que fué año de MDLXIX.	Si tratta della fondatione del glorioso San Giuseppe nella città di Toledo, che fù l'anno 1569.	Opisuje fundacją klasztoru św. Józefa w Tolecie Roku Pańskiego 1569.
16 (20)	En que se tratan algunas cosas sucedidas en este convento de San Josef de Toledo, para honra y gloria de Dios.	Si tratta d'alcune cose successe in questo convento di s[an]. Giuseppe di Toledo a honore, e gloria di Dio.	Opisuje niektóre rzeczy, które się trafiły w tym klasztorze św. Józefa w Tolecie ku czci i chwale Bożej.
17 (21)	Que trata de la fundación de los monesterios de Pastrana, así de frailes, como de monjas. Fué en el mesmo año de MDLXXIX, digo MDLXIX.	Si tratta della fondatione delli monasterij di Pastrana, cosi de' frati, come delle monache del medesimo anno 1569.	Opisuje fundacją klasztoru w Pastranie, tak ojców, jako i sióstr, jednegoż roku 1569.
18 (22)	Trata de la fundación de monesterio de San Josef de Salamanca, que fué año MDLXX. Trata de algunos avisos para las prioras, importantes.	Si tratta della fondatione di san Giuseppe di Salamanca che seguì l'anno 1570. E si danno alcuni avvertimenti, ch' importano per le priore.	Opisuje fundacją klasztoru św. Józefa w Salamance, która się stała 1570. Przydane niektóre przestrogi potrzebne przeoryszom.

19 (23)	Prosigue en la fundación del monesterio de san Josef de la ciudad de Salamanca.	Prosegue nella fondatione del monasterio di san Gioseppe della città di Salamanca.	Kończy opisanie fundacyj klasztoru św. Józefa w Salamance.
20 (24)	En que trata la fundación del monesterio de nuestra Señora de la Anunciación, que está en Alva de Tormes. Fué año de MDLXXI.	Si tratta della fondatione del monasterio di Nostra Donna della Nuntiata in Alva di Tormes fatta l'anno 1571.	Opisuje fundacją klasztoru Naświętszej Panny Zwiastowania w Alwie di Tormes, która była 1571.
21 (25)	En que trata la fundación del glorioso san Josef del Cármen de Segovia. Fundóse en el mesmo día de san Josef, año de MDLXXIV.	Si tratta della fondatione del monasterio di s[an]. Gioseppe del Carmine in Segovia, che seguì l'anno 1573.	Opisuje fundacją klasztoru św. Józefa karmelitańskiego w Segowijej, która się zstała 1573.
22 (26)	En que se trata la fundación del glorioso san Josef del Salvador, en el lugar de Veas, año de MDLXXV, día de Santo Matías.	Si tratta della fondatione del monasterio del glorioso s[an]. Gioseppe in Veas, che seguì l'anno 1574 – il giorno di S[an]. Mattia.	Opisuje fundacją klasztoru św. Józefa w Weas, która się zstała 1574 w dzień św. Marcina.
23 (27)	En que se trata la fundación del monesterio del glorioso san Josef del Cármen en la ciudad de Sevilla. Dijose la primera misa día de la Sentísima Trinidad, año de MDLXXV.	Si tratta della fondatione del monasterio del glorioso s[an]. Gioseppe del Carmine nella città di Seviglia. Si disse la prima messa il giorno della Sentissima Trinità l'anno 1575.	Opisuje fundacją klasztoru św. Józefa karmelitańskiego w Sewigliej mieście. Pierwszą mszą św. w nim odprawiono w dzień Przenaświętszej Trójce roku 1575.
24 (28)	Prosigue en la fundación de san Josef del Cármen en ciudad de Sevilla.	Si prosegue nella fondatione del monasterio di s[an]. Gioseppe del Carmine nella città di Seviglia.	Opisuje dalej fundacją klasztoru św. Józefa w Sewigliej.
25 (29)	Prosigue en la fundación del glorioso san Josef de Sevilla, y lo que se pasó en tener casa propia.	Prosegue la fondatione del glorioso s[an]. Gioseppe della città di Seviglia e quello che passò sin à tener casa propria.	Kończy opisanie fundacyjej klasztoru św. Józefa w Sewigliej i co się działo aż do nabycia domu własnego.
26 (30)	Prosigue en la misma fundación del monesterio se san Josef de la ciudad de Sevilla. Trata de algunas cosas de la primera monja que entró en él, que son harto de notar.	Prosegue la medesima fondatione del monesterio di s[an]. Gioseppe di Seviglia; tratta alcune cose della prima monaca che vi entrò; solo molto da notare.	Kończy też fundacją klasztoru św. Józefa w Sewigliej. Opisuje niektóre rzeczy o pierwszej mniszce, która do niego wstąpiła. Godne są uwazenia.
27 (31)	En que se trata de la	Si tratta della fondatione del	Opisuje fundacją klasztoru

	fundación de la villa de Caravaca; piúsose el Sentísimo Sacramento día de año MDLXXVI. Es la vocación del glorioso San Josef.	glorioso s[an]. Giosepe di Caravacca; si mise il Sentissimo Sacramento il primo giorno dell anno 1576.	św. Józefa w Karawace. Postawiono w nim Naświętszy Sakrament.
28 (32)	La fundación de Villanueva de la Jara.	Della fondatione di Villanueva della Xara.	O fundacyjej klasztoru w miasteczku nazwanym Willanowa della Xara.
29 (33)	Trátase de la fundación de San Josef de Nuestra Señora de la Calle en Palencia, que fué año de MDLXXX, día del Rey David.	Si tratta della fondatione di Palentia, si chiama di s[an]. Giosepe della Madonna della Strada. Segui l'anno 1580, il giorno del santo Rè David.	Opisuje fundacją klasztoru w Palencyjej. Zową go św. Józefa [od] Naświętszej Panny na Drodze. Zstała się 1580 w dzień św. Króla Dawida.
30 (34)	Comienza la fundación del monesterio de la Sentísima Trinidad en la ciudad de Soria. Fundóse el año de 1581. Díjose la primera misa día de nuestro padre San Eliseo.	Incomincia la fondatione del monasterio della Sentissima Trinità di Soria; si fondò l'anno 1581. Si disse la prima messa il giorno del nostro padre s[an]. Eliseo.	Poczyna się fundacja klasztoru Trójce św. w Soryjej. Zstała się Roku P[ąńskiego] 1581. Pierwsza w nim Msza odprawowana była w dzień ojca naszego św. Elizeusza.
31 (35)	Comiéntase á tratar en este capítulo de la fundación del glorioso San Josef de Santa Ana en la ciudad de Búrgos. Díjose la primera misa á XIX días del mes de abril, Octava de Pascua de Resurección, año de MDLXXXII.	S'incomincia a trattare della fondatione del glorioso san. Giosepe di sant' Anna nella città di Burgos. Si disse la prima messa à 19 d'aprile l'ottava di Pasqua di Resurrettione l'anno 1582.	Poczyna opisować fundacją klasztoru św. Józefa i św. Anny w mieście Burgos. Pierwszą Mszą św. odprawiono w oktawę Zmartwychwstania Pańskiego 1582.
	Epílogo.	-	-
	-	Questa é la fondatione del convento di San Giosepe di Granata, che essendo prelato il padre fra Gieronimo Gratiano della Madre di Dio comandò alla madre Anna di Giesù, che glie la scrivesse.	Fundacja klasztoru św. Józefa w Granacie, którą – przełożonym będąc – ociec Hieronim Gracjan od Matki Bożej rozkazał wypisać matce Annie od Pana Jezusa.
	-	Nell' additioni alla vita del Beato Padre Fr. Luigi Beltran stà un paragrafo nella forma che quì si legge.	W przydatku o żywocie Błogosławionego Ojca Ludwika Bertrana jest jeden paragraf tak napisany, jako go tu wyczytasz.

-	<p>Litterae S. mi D. N. Pauli PP. V. ad Henricum IV, regem Gallie pro constructione conventuum Ordinis Fratrum Carmelitarum Discalceatorum in suo regno.</p> <p>Lettera del N. S. P. PP. Paolo V. ad Henrico IV., rè di Francia, in raccomandatione de Frati Carmelitani Scalzi, acciò nel suo regno possino fondar Conventi de Frati.</p>	<p>List S. O. N. Pawła Piątego Papieża do Henrika III, króla francuskiego o budowanie klasztorów Zakonu Braciej Karmelitów Bosych w jego królestwie.</p>
---	--	--

Jak widać, zarówno wersję włoską, jak i polską otwierają segmenty tekstu, których nie ma w dziele oryginalnym. Są to rozdziały od 1–5 przejęte przez tłumacza włoskiego (a za nim przez Nuceryna) z *Libro de la vida* św. Teresy i dodane zapewne w celu zebrania w całość wszystkich sprawozdań z powoływania przez nią zreformowanych klasztorów karmelitańskich. W ostatnich segmentach swojej autobiografii karmelitanka opowiada bowiem o procesie zakładania pierwszej fundacji Karmelu Bosego – imienia św. Józefa w Ávila (poświęca temu rozdziały od 32 do 36)⁹. Oryginalna *Libro de las fundaciones* nie zawiera jednak opisu powstania tegoż klasztoru, a dzieło rozpoczyna się od historii założenia drugiego w kolejności domu – w Medina del Campo. Na skutek wprowadzenia obszernej interpolacji z *Libro de la vida* ta właśnie opowieść (czyli rozdział pierwszy hiszpańskiego oryginału) pojawia się zarówno w wersji włoskiej, jak i polskiej dopiero jako rozdział szósty. Nietrudno zauważyć również, że u obu tłumaczy brakuje rozdziału 11 *Libro de las fundaciones* i dużej części rozdziału 10, w których św. Teresa relacjonuje historię powołania do Karmelu dwunastoletniej dziewczynki – Casildy de Padilla¹⁰. Być może dla włoskiego tłumacza wątek ten był zbyt kontrowersyjny ze względu na bardzo młody wiek przedstawionej w nim karmelitanki i przykład nieposłuszeństwa dziecka wobec rodziców, a może tłumacz – choć jest to mniej prawdopodobne – miał zamiar „poprawić” samą Teresę i ograniczyć w jej tekście treści poboczne. Tak oto oryginał liczy 31 rozdziałów, zaś przekłady włoski i polski – 35. W wersji włoskiej dodano również rozdział pióra jednej z pierwszych bosaczek i bliskich współpracownic reformatorki, Anny od Jezusa, dotyczący fundacji w Granadzie. Zamieszczono także niewielki paragraf zaczerpnięty z

⁹ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, w: eadem, *Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986, s. 173-203.

¹⁰ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, w: eadem, *Obras completas*, s. 709-714.

biografii św. Luisa Bertrána (znanego w Polsce jako Ludwik Bertrand) o zreformowanym przez matkę Teresę zakonie oraz list papieża Pawła V do króla Francji, Henryka IV, traktujący o zakładaniu klasztorów zreformowanego Karmelu – te osobne części Nuceryn również przełożył na język polski.

Oprócz interpolacji i dodatków, które Nuceryn zaczerpnął bezpośrednio z włoskiego przekładu, wprowadził on także elementy nowe należące do ramy wydawniczej i służące czytelnikowi polskiemu. Zaslugują one na baczną uwagę jako współtworzące poziom bezpośrednich wypowiedzi tłumacza.

Termin „rama utworu” został zaczerpnięty ze współczesnej poetyki i przeniesiony w kontekst badań nad literaturą staropolską przez Renardę Ocieczek¹¹. Zwróciła ona uwagę, że w dziełach z XVI i XVII wieku szczególnie wyraziste były delimitatory zewnętrzne, które stanowiły zarazem literacki (rama kompozycyjna), jak i typograficzny (rama wydawnicza) wyznacznik początku i końca utworu¹². Termin „literacka rama wydawnicza” odnosi się zaś do „zespołu elementów piśmienniczych dodanych do tekstu głównego książki, wprowadzających lub zamykających tenże tekst”¹³. Na cząstki wprowadzające składają się m.in. tytułatura, motto, list dedykacyjny oraz przedmowa „do czytelnika”. Autor nie tylko ujawnia się w nich własne „ja”, ale również podejmuje kontakt ze swoimi odbiorcami, ukierunkowuje ich lekturę oraz dyktuje modele odczytania tekstu. W obrębie literackiej ramy wydawniczej znajdują się także odautorskie komentarze, oznaczenia rozdziałów i streszczenia dzieła lub jego poszczególnych części. W przekładzie Nuceryna ramę wydawniczą tworzą: *Świątobliwych ludzi [...] regestr*, list dedykacyjny do królowej Konstancji oraz liczne marginalia pojawiające się gęsto na niemalże każdej stronie przekładu. W tych właśnie tekstach głos tłumacza wybrzmiewa najsilniej.

Jak wspomniałam, list dedykacyjny pisarz skierował do królowej polskiej i szwedzkiej, arcyksiężnej rakuskiej – Konstancji Habsburżanki (1588-1631). Była ona córką arcyksięcia Karola Habsburga i Marii Anny Bawarskiej oraz drugą żoną Zygmunta III Wazy. Można sądzić, że Nuceryn zadedykował jej swój przekład właśnie dlatego, iż wywodziła się z domu Habsburgów – jej rodzona siostra była królową Hiszpanii i tam właśnie Teresa zainicjowała odnowę Karmelu. Ponadto dzieło jest przekładem na język polski, a utwory religijne tłumaczono na języki wernakularne, mając na względzie przede wszystkim kobiety (choć wiadomo skądinąd, że Konstancja bardzo słabo mówiła

¹¹ Na temat metodologii badania ramy wydawniczej zob. R. Ocieczek, *O różnych aspektach badań literackiej ramy wydawniczej w książkach dawnych*, w: eadem, *Studia o dawnej książce*, Katowice 2002, s. 17-39; eadem, *O staropolskich tekstach dedykacyjnych. Uwagi wstępne*, w: *Dedykacje w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ocieczek, A. Sitkova, Katowice 2006, s. 7-10.

¹² Eadem, *Rama utworu i rama literacko-wydawnicza książki*, w: eadem, *Studia o dawnej książce*, Katowice 2002, s. 9.

¹³ Eadem, *O różnych aspektach badań literackiej ramy wydawniczej w książkach dawnych*, w: eadem, *Studia o dawnej książce*, Katowice 2002, s. 17.

po polsku)¹⁴. Tłumacz niewątpliwie liczył na wsparcie Habsburżanki dla rozwijającego się dopiero w Polsce zakonu karmelitańskiego, gdyż, jak pisał: „Szczepić bowiem zakony jest to dzieło rąk monarchów wielkich i ludzi przednich”¹⁵. Do koneksji rodzinnych królowej z monarchią hiszpańską i poparcia Filipa III dla Karmelu nawiązał w przemowie: „Uważałem i to, że zakonowi Pan Bóg sam za opiekuny dał króle i monarchy chrześcijańskie. Król Filip wtóry hiszpański ([...] którego syn, także król hiszpański, wziął był za małżonkę sobie siostrę rodzoną Waszej Królewskiej Mości), zakon bosy karmelitański [...] sercem swym katolickim i pomocą potężnie dźwignął i na nogi postawił”¹⁶.

Przedmowa zawiera też interesującą charakterystykę pisarstwa Teresy: „Miała abowiem ona dar od Pana Boga do tego osobny i wielki, że mogła rzeczy wysokie duchowne (które są do wypowiedzenia trudne) snadnie i dobrze opisać. Niedaremnie ociec Antoni Posevin [Antonio Possevino] *Societatis Iesu* w księgach swych, które nazwał *Bibliotheca selecta*, kładzie tę Świętą między *theodidacticos*, to jest między temi, którzy, nie ucząc się teologijej w szkołach ani w akademijach, w rozumieniu jednak rzeczy do teologijej należących byli barzo umiejętnem”¹⁷. Nuceryn podkreśla w ten sposób nadprzyrodzony dar Teresy, polegający na umiejętności wykładu rzeczywistości duchowej mimo braku teologicznego wykształcenia. Godna uwagi jest też wzmianka o Possevinie. Jezuici odgrywali niezwykle ważną rolę na dworze Zygmunta III i Konstancji, a zatem rekomendacja ze strony Possevina¹⁸ (którego Zygmunt III jeszcze jako mały chłopiec mógł widywać w Sztokholmie) przydawała rangi i wiarygodności dziełu. W dalszej części przedmowy Nuceryn eksponuje perswazyjne walory prozy Teresy oraz organiczne powiązanie narracji z partiami modlitewnymi: „Sposób opisania, dziwnie ducha ludzkiego miłością Bożą zapalający. Bo skoro co o pracach swoich abo naukę jaką powie, zaraz i samą siebie, i serce czytającego z afektem do Pana Boga wszędzie obraca, smaczne z Nim rozmowy czyniąc”¹⁹. Ta właściwość czyni zatem *O fundacyjach* nie tylko ekscytującym tekstem narracyjnym, ale także podręcznikiem życia duchowego. Nuceryn twierdzi zatem, że książka ta może przynieść wielki pożytek wszystkim stanom, ale szczególnie „tym, którzy drugimi rządzą”, jak chociażby królowa Konstancja.

Istotnym elementem tłumaczenia są autorskie marginalia wprowadzone przez Nuceryna. Podkreślają one elementy, na które pisarz pragnie zwrócić uwagę czytelnika lub które decyduje się

¹⁴ Szerzej na temat profilu religijnego królowej Konstancji Habsburżanki zob.: W. Czaplński, *Konstancja (Habsburska)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kłobassa Zręcki, F. Kopernicki, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967–1968, s. 601–602; K. J. Czyżewski, *Konstancja Austriaczka w kręgu świętych niewiast i władczyń. O pewnej królewskiej fundacji w katedrze krakowskiej*, „Kronika zamkowa. Roczniki” 2019, nr 6 (72), s. 5-45; B. Fabiani, *W kręgu Wazów: ludzie i obyczaje*, Warszawa 2014, s. 88-95.

¹⁵ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, k.)(4 r.

¹⁶ *Ibidem*, k.)(4 v.-(4 r.

¹⁷ *Ibidem*, k.)(2 v.

¹⁸ Na temat Antonia Possevina zob. S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 1, cz. 1, Lwów 1905, s. 418; S. Obirek, *Antonio Possevino i jego misja do Szwecji*, „Nasza Przeszłość” 88 (1997), s. 91-108.

¹⁹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, k.)(3 r.

wyjaśnić, postawy, do których zachęca bądź zniechęca, a także to, w jaki sposób sam interpretuje słowa świętej. Komentarze te wprowadzają inny, dodatkowy porządek narracji, nadrzędny względem narracji samego dzieła, w którym „ja” mówiącym jest Teresa. Marginalia stają się zatem głosem tłumacza, ale w sensie wyższym – jako tego, który „tłumaczy” sens moralny, duchowy i historyczny dzieła Teresy.

Marginalia w przekładzie *Fundacyj* pełnią więc różnorodne funkcje, w tym przede wszystkim funkcję interpretacyjną. Gdy na przykład Teresa pisze: „Ja wiem o jednej osobie, którą spowiednicy z tej miary dziwnie ciasno i z uciążeniem trzymali”, Nuceryn odczytuje tę uwagę jako opis osobistego przeżycia mistyczki i komentuje tymi słowami: „Święta Teresa o sobie nieznacznie powiedziała”²⁰, wskazując na to, że mowa tu o bezpośrednim doświadczeniu samej autorki i zarazem głównej narratorki. Kolejnym przykładem podobnego zabiegu jest dopisek „Mężne serce św. Teresy” odnoszący się do zdania: „Będąc w takiej ciężkości, która mię była prawie w kleszcze wzięła, przeciem jej nie pokazywała przed towarzyszkami, bo nie chciałam im przydawać frasunku nad ten, który miały”²¹. Dla Nuceryna znoszenie trudów w ukryciu przed innymi jest wyrazem cnoty męstwa – taką też interpretację proponuje swoim czytelnikom.

Niektóre marginalia polskiego duchownego pełnią również funkcję porządkującą. Tłumacz zaznacza kolejność bądź liczbę omawianych zagadnień za pomocą takich komentarzy jak: „Dwie rzeczy, dla których rozmyślenia zaniechać trzeba”²² lub „Dla dwu przyczyn smaku duchownego w dobrych zabawach nie miewamy”²³. Wyróżnia również obecność akapitów wprowadzających nowy wątek: „O życiu błogosławionej Cordoby”²⁴ bądź „Przyczyny, dla których Pan Bóg widzenia daje”²⁵, aby ułatwić czytelnikowi nawigowanie w tekście.

Część uwag marginalnych Nuceryna pełni funkcję moralizatorską. Translator sięga niekiedy po aforyzmy lub porzekadła w celu pouczenia swoich odbiorców. Uwaga „Darmo się kto przodków zacnością popisuje, jeśli jej nie naśladuje”²⁶ jest komentarzem do fragmentu: „Co mi to pomoże, że święci, co przed nami żyli, byli takimi, jeśli ja po nich jestem zła i mizerna grzesznica, że obalam na ziemię budowanie moimi życia niedobrego przykładami”. W innej adnotacji Nuceryn zaleca pokorę i otwartość na różne ścieżki, jakimi Pan prowadzi człowieka: „Gdy co komu nie smakuje, nie ma ganić, ale rozumieć, że jego Pan Bóg inszą drogą prowadzi”²⁷, odnosząc się do słów świętej:

²⁰ *Ibidem*, s. 108.

²¹ *Ibidem*, s. 71.

²² *Ibidem*, s. 80.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 246.

²⁵ *Ibidem*, s. 109.

²⁶ *Ibidem*, s. 77.

²⁷ *Ibidem*, s. 79.

„Ponieważ bowiem na drodze duchowej jest wiele gościńców, może się zdarzyć, że trafię powiedzieć co o nich i tknąć pewnych punktów. Jeśli się też nikomu nie przyda, przyjmie Pan Bóg moją dobrą wolą”. W tego typu uwagach marginalnych Nuceryn niewątpliwie porzuca rolę pasywnego tłumacza, a staje się kaznodzieją lub kierownikiem duchownym dla czytelników, steruje ich lekturą i kontroluje duchowe pożytki, które mogą oni z niej pozyskać.

Są też marginalia, które mają pełnić funkcję eksplikacyjną i zawierają na przykład krótkie wyjaśnienie kontekstu historycznego. Przy ustępie dotyczącym Mariana od św. Benedykta: „Gdy na Concilium Trydenckim rozkazano, aby pustelnicy wstępowali do zakonów aprobowanych, on chciał iść do Rzymu dla otrzymania pozwolenia, aby mógł żyć po staremu” Nuceryn umieszcza na marginesie notatkę: „Pustelnicy nie żyjący w posłuszeństwie zakonnym są zniesieni”²⁸, by w ten sposób objaśnić postępowanie jednego z bohaterów relacji św. Teresy. Podobną funkcję spełnia uwaga: „Zakon karmelitów bosych wielkie prześladowanie na swym początku cierpiał”²⁹ dołączona do zdania: „barzo zakon ratował, przyplacając wielkimi swymi kłopotami i będzie przyplacał, póki zakon nie będzie wolen (wedle tego, co się wie) od prześladowania”. Adnotacja ta zwięźle naświetla nieznającemu historii zakonu czytelnikowi pierwsze lata funkcjonowania Karmelu. Wiele komentarzy polskiego tłumacza pełni także funkcję perswazyjną. Nuceryn wielokrotnie podkreśla konkretne treści, zachęcając odbiorcę do głębszej lektury: „Nauki bardzo oczy otwierające”³⁰, „Wielka nauka”³¹, „Godny uważenia przykład tym, co Naświętszego Sakramentu uczęściami z ladajakim przygotowaniem”³², „Obrazu pięknego widzenie barzo człowieka wzrusza”³³. Czasami również próbuje zniechęcić do czegoś czytelnika, jak np. do złych uczynków: „Jeśli tak na świecie, cóż w piekle?”³⁴ – w kontekście utrapień, które przeżywała św. Teresa i mamienia ze strony szatana. Potępia także zbyt dużą emocjonalność w podejściu do modlitwy: „Nierozsądna gorącość w nabożeństwie kończy się obrazą Bożą i wiele niepokoju rodzi”³⁵, „Co nagorszego w melankolijej”³⁶, bądź „Pożałowanie nierozsądne wiele złego rodzi”³⁷.

Uwagi marginalne Nuceryna są przede wszystkim głosem samego tłumacza i jego próbą interpretacji treści terezańskich. W komentarzach translator porządkuje wątki fabularne książki, eksplikuje trudne elementy wykładu świętej, objaśnia kontekst historyczny, a także moralizuje.

²⁸ *Ibidem*, s. 149.

²⁹ *Ibidem*, s. 150.

³⁰ *Ibidem*, s. 84.

³¹ *Ibidem*, s. 97.

³² *Ibidem*, s. 98.

³³ *Ibidem*, s. 131.

³⁴ *Ibidem*, s. 71.

³⁵ *Ibidem*, s. 100.

³⁶ *Ibidem*, s. 103.

³⁷ *Ibidem*, s. 105.

Nuceryn w swoich marginaliach rekomenduje przede wszystkim aspekt dydaktyczny dyskursu mistycznej, „tłumaczy” sensy moralne i duchowe utworu, obierając niejako rolę opiekuna duchowego i przekonując odbiorców do konkretnych postaw.

Powróćmy jednak do głównej – tłumaczeniowej – części dzieła, na początku pokrótce przedstawiając układ treści. Jak wspomniałam, Nuceryn rozpoczyna opowieść o dziejach klasztorów karmelitańskich, włączając do *O fundacjach*, podobnie jak włoski translator, sporządzony przez Teresę opis pierwszej fundacji – św. Józefa w Ávila. Reformatorka poświęca temu wątkowi pięć rozdziałów swojej autobiografii (32-36), o czym mowa była wyżej. W wersji włoskiej i odpowiednio także polskiej wiele akapitów rozdziału 32 zostało pominiętych, a relację z budowy klasztoru otwiera wspomnienie wizji piekła, jakiej doznała św. Teresa. W wyniku owego widzenia postanowiła ona założyć zakon o ściślejszej regule, do czego czuła się szczególnie przynaglona przez Boga: „mocno mi przykazał Pan Bóg, abym kończyła zaczęłą myśl ze wszelką siłą swoją, obiecując mi, iż miał stanąć klasztor i że w nim miała się służba Boża wielce pomnożyć, ażeby był nazwany klasztorem św. Józefa”³⁸. Dalej narratorka skupia się na przeszkodach i przykrościach, jakie spotkały ją ze strony ludzi podczas próby realizacji reformy Karmelu. W kolejnych segmentach *Fundacyj* opisany jest zaś długotrwały proces – pełen przeciwności i różnorodnych zmartwień – zakładania zakonu. Ostatecznie dzięki Opatrzności Bożej powstał pierwszy dom karmelitanek bosych: „Sporządziwszy i sprawiwszy już wszystko, zdarzył Pan Bóg, iż w dzień św. Bartłomieja niektóre osoby wzięły habit zakonny i, postawiwszy do swego chowania Naświętszy Sakrament, ze wszelką uczciwością i możliwością stanął klasztor błogosławionego ojca naszego św. Józefa”³⁹.

Właściwą część *Fundacyj* (od rozdz. 6) inicjuje sprawozdanie z drugiej fundacji – w Medina del Campo (rozd. 6-8). Niejakim wstępem do opisu tego przedsięwzięcia jest ukazanie przykładów posłuszeństwa pierwszych karmelitanek bosych (rozd. 6) oraz relacja z wizyty ojca generała w klasztorze św. Józefa (rozd. 7). Generał – jak pisze Teresa – „rozradował się barzo, widząc sposób naszego życia [...] i że trzymałyśmy pierworodną regułę ze wszytką ostrością”⁴⁰. Siostry otrzymały zatem list upoważniający do tworzenia większej liczby klasztorów Karmelu Bosego. Pół roku później przydarzyła się okazja do utworzenia kolejnego domu zakonnego – w Medina del Campo (rozd. 8). Po wielu trudnościach, dzięki wsparciu zaprzyjaźnionych zakonników i księży, udało się znaleźć miejsce i intratę dla nowo powołanych mniszek. Wkrótce zdobyły one przychylność mieszkańców miasta, „bo każda z nich więcej nie myślała, jedno jakoby tym więcej Panu Bogu służyć, we wszytkim tak sobie poczynając jako w Awilii u św. Józefa, ponieważ jedną regułę i też konstytucje miały”⁴¹.

³⁸ *Ibidem*, s. 3.

³⁹ *Ibidem*, s. 42.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 62.

⁴¹ *Ibidem*, s. 74.

W podobnym czasie Teresa zaczęła rozmyślać także o założeniu klasztoru dla ojców karmelitów, gdyż poznała dwóch chętnych braci do zaangażowania się w to dzieło – w tym Jana od Krzyża.

W kolejnych rozdziałach dzieła (9-13) narratorka, zatrzymując na chwilę akcję, opowiada o łaskach, jakimi Bóg obdarza siostry w zakonach, a także udziela rad swoim mniszkom dotyczących życia konwentualnego i duchowego. Ostrzega przed nadmiernym rozmyślaniem i trawieniem czasu na modlitwie myślniej zamiast podążania z pomocą bliźnim i życia w posłuszeństwie: „Tu się poznawa dobrze, że jesteśmy Jego niewolnikami zaprzędani (dla miłości Jego) z naszej własnej dobrej woli cnotcie posłuszeństwa, ponieważ dla Niego opuszczamy (niejako) zażywać samego P[ana] Boga”⁴². Teresa zaleca również ostrożność w zbyt częstym przyjmowaniu komunii świętej, szczególnie gdy nie ma się stałego spowiednika (rozd. 11). Podpowiada także, w jaki sposób siostry przełożone mają postępować „z tymi, co melankoliją cierpią” (rozd. 12). Następnie wyjaśnia, czym są wizje mistyczne, i radzi przeoryszom, jak powinny podchodzić do tej kwestii w swoich konwentach (rozd. 13). Dla refleksji o rozwiązaniach translatorskich Nuceryna rozdziały te są nader istotne, tu bowiem pojawiają się ważne dla teologii mistycznej św. Teresy kategorie: „bogomyślność” oraz „objawienia i widzenia”. W dalszej części paragrafu odniosę się jeszcze do kwestii, jakie terminy polski tłumacz w ten sposób przekłada.

Następne rozdziały powracają do trybu narracji fabularnej i odnoszą się do dziejów kolejnych fundacji – do założenia domów w Malagón (rozd. 14) i Valladolid (rozd. 15), do świątobliwego żywotu Beatriz Ordóñez de la Encarnación – Beatrice od Wcielenia Pańskiego (rozd. 16) i wreszcie do fundacji pierwszego męskiego klasztoru karmelitów bosych (rozd. 17-18): „Zdarzył Pan Bóg, iż jako mi dał, co było nagłówniejszego, to jest bracią, którzy by poczęli, tak i ostatek do końca sprawił”⁴³. Podczas sprawozdania z tej fundacji św. Teresa zarysowuje portrety pierwszych bosaków – młodego Jana od Krzyża i ojca Antoniego. Z rozdziałem 18 kończy się zaś opowieść o pierwszych klasztorach, a także zestaw wstępnych zaleceń odnoszących się do życia duchowego i zakonnego.

Rozdział 19 otwiera już nową historię – o powstawaniu domu w Toledo – która staje się niemalże odrębnym, niezależnym epizodem. Zaledwie wplecione w tę opowieść są krótkie relacje z fundacji w Pastranie i Salamance. Od kiedy utworzony został bowiem klasztor dla mężczyzn, zakładanie Karmelu według nowej reguły zyskało wielu jawnych, zagorzałych przeciwników. Takimi byli m.in. współpracownicy gubernatora w Toledo. Jak relacjonowała Teresa, przez trzy miesiące zabiegała o wybudowanie domu zakonnego w tym mieście. Ostatecznie po wielu perturbacjach udało się jej uzyskać pozwolenie na fundację, lecz „gdy gubernatorowi urzędnicy dowiedzieli się, że klasztor stanął, na który nigdy pozwolić nie chcieli, barzo się rozgniewali, i iż na ten czas nie było

⁴² *Ibidem*, s. 88.

⁴³ *Ibidem*, s. 124.

gubernatora [...], siła wielce broili”⁴⁴. Początek fundacji w Toledo był zatem dla reformatorki okresem niezwykle trudnym. Przedsięwzięcie to miało jednak pozytywny finał – kontestatorzy zostali ułagodzeni, a dzięki pomocy Alfonsa Álvareza zakupiono dla mniszek dom „z najlepszych, które mogły być w Tolecie”⁴⁵. Rozdział 20 *Fundacyj* skupia się właśnie na historiach życia pierwszych karmelitanek, które przybyły do tego klasztoru.

Jak sprawozdaje reformatorka, założenie domów dla braci i sióstr w Pastranie miało miejsce w trakcie fundacji w Toledo (rozd. 21). Gdy Teresa kończyła formalności z tym związane, pojawiła się również okazja do utworzenia domu w Salamance (rozd. 22-23). Niemalże natychmiast padła także propozycja zbudowania konwentu w Alba de Tormes (rozd. 24). Reformatorka zamyka tę część historii wyjaśnieniem przyczyny zmiany tempa narracji, którą jest decyzja o przemilczeniu kilku epizodów o charakterze nadprzyrodzonym. Relacja z tych wydarzeń mogła być kłopotliwa dla żyjących jeszcze w momencie publikacji książki bohaterów. Narratorka podaje również powód, dla którego opisywała żywoty innych zakonnic: „żeby te, co wstępować będą, brały serce do prowadzenia dalej tych początków dobrych”⁴⁶, naśladując swoje poprzedniczki.

Następne rozdziały przynoszą sprawozdania z otwarcia kolejnych klasztorów – w Segowii (rozd. 25), Beas (rozd. 26) i Sewilli (rozd. 27-30). Najwięcej miejsca Teresa poświęca ostatniej z owych fundacji i przedstawia sylwetki osób powiązanych z tym dziełem: Jerónima Graciána (rozd. 27) i Beatriz od Matki Bożej (rozd. 30). Następna relacja z powstania konwentu – w Karawace (rozd. 31) – kończy się wyjątkowym zwrotem św. Teresy do przyszłych czytelniczek: „A ponieważ pókim żywa, nie zobaczycie tych książek, aby mi po śmierci szła w zasługę praca i ustawianie w pisaniu ich [...], co by wam mogło być ku pociesze, jeśliże się tak zdać będzie, abyście je czytały”⁴⁷. Wolą reformatorki jest zatem, aby książka trafiła do rąk mniszek dopiero po jej śmierci. Do tego rozdziału Nuceryn, podążając śladem tłumacza włoskiego, dodaje akapit odnoszący się do czterech zasad, jakimi powinni kierować się ojcowie karmelici. Polski duchowny opatrzył go w swoim przekładzie komentarzem: „Cztery rzeczy, które trzymać mają zakon karmelitów bosych”⁴⁸. W oryginalnym tekście brakuje tegoż ustępu. Włoski tłumacz zaczerpnął go z innego dzieła św. Teresy, mianowicie z *Relaciones y mercedes* (jest to sprawozdanie 67)⁴⁹. Fragment ten wyróżnia się znacząco z całości rozdziału, zakłóca bowiem chronologię narracji. Kilka zdań wcześniej Teresa adresuje swoją wypowiedź do mniszek i zaznacza datę, w której kończy opisywanie fundacji: „Skończyłam dziś w

⁴⁴ *Ibidem*, s. 139.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 141.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 175.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 236.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Santa Teresa de Jesús, *Relaciones y mercedes*, w: eadem, *Obras completas*, s. 853.

wigilią św. Eugeniusza czternastego dnia listopada 1576 w klasztorze św. Józefa w Tolecie”⁵⁰. W przywołanym sprawozdaniu duchowym widnieje zaś data 1569 r., a objawienie ma miejsce w klasztorze św. Józefa w Ávila. Mimo to włoski tłumacz postanowił interpolować narrację dotyczącą fundacji owym przesłaniem dla zakonu karmelitów. Najwyraźniej Nuceryn również, podążając za włoską podstawą, uznał prymat dydaktyki nad chronologią zdarzeń.

Mimo przewidzianego przez świętą zakończenia opowieści, dzieje budowania klasztorów są kontynuowane. Historia fundacji w Villanueva de la Jara (rozd. 32) stanowi już trzecie uzupełnienie tekstu, jakiego dokonuje Teresa. Nakreślono w nim pokrótce niezwykle żywot Cataliny de Cardony i jej zasługę w staraniu się o budowę tego klasztoru. Były to trudne czasy dla dzieła reformy terecjańskiej. W rozdziale 33 przy okazji sprawozdania z powstawania kolejnego domu – w Palencji – święta opowiada o szczęśliwym finale sporu między karmelitami bosymi i trzewickowymi. Dzięki ingerencji i pomocy króla Filipa II „rozdzielenie uczyniono ojców bosaków od niebosych i dano im własnego, osobnego prowincjała”⁵¹. Było to największą radością dla Teresy, na którą czekała prawie dwadzieścia pięć lat. Wreszcie mogła napisać ze spokojem: „Teraz mieszkamy wszyscy w zgodzie – bosacy i niebosacy. Nie masz, kto by nam przeszkadzał do służby Bożej”⁵². *Fundacje* zakończone są opisami budowy klasztorów w Sorii (rozd. 34) i Burgos (rozd. 35), o których utrzymanie Teresa gorliwie zabiegała. Nie chciała pozostawić swoich siostr bez środków do życia, ufała Bogu, że „nie miały cierpieć w potrzebach niedostatku”⁵³, ale też sama szukała sposobów na wsparcie finansowe wybudowanych przez siebie klasztorów.

Ważnym elementem ramy wydawniczej dodanym przez tłumacza jest krótki *Świątobliwych ludzi, których żywoty św. Teresa w tych książkach opisała, regestr*, który inicjuje całą książkę. Nuceryn eksponuje w nim określone wątki opowieści i zarazem wyróżnia pewne wzorce osobowe. Wylicza imiona, nazwiska bądź przydomki sześciu osób, a także wskazuje na konkretne rozdziały, w których znajdują się opisy ich życia: Marian od św. Benedykta (rozd. 21), Beatrycze od Wcielenia Pańskiego (rozd. 16), Teresa Laiz (rozd. 24), Katarzyna Godinez (rozd. 26), Beatrice Sewigliancka (rozd. 30) oraz Katarzyna Cordoba (rozd. 32). Dlaczego akurat te postaci Nuceryn w szczególny sposób wyodrębnia, umieszczając na swojej liście? Jego uwagę zwraca znaczące *polonicum* – postać ojca Mariana od św. Benedykta, czyli Mariano Azzaro de Clementis (1510-94), jednego z pierwszych karmelitów bosych, który swego czasu pełnił funkcję sekretarza na dworze Katarzyny Habsburżanki, trzeciej żony Zygmunta II Augusta⁵⁴. Imię tego karmelity pojawia się jako pierwsze w rejestrze,

⁵⁰ *Ibidem*, s. 235.

⁵¹ *Ibidem*, s. 271.

⁵² *Ibidem*, s. 272.

⁵³ *Ibidem*, s. 307.

⁵⁴ E. García Hernán, *El jesuita Alfonso Salmerón y Polonia*, „*Studia Paedagogica Ignatiana*” 17 (2015), s. 110.

mimo że jego biografia znajduje się dopiero w 21 rozdziale *Fundacyj*. Nuceryn ma świadomość jego powiązań z Polską i z dworem Jagiellonów, choć myli szczegóły, pisząc, że Marian od św. Benedykta „w młodszym wieku służył tu w Polsce na dworze królowej Bony”⁵⁵.

Mariano Azzaro był barwną postacią. Urodził się w Bitonto (na południu Włoch, niedaleko miasta Bari), studiował zaś w Neapolu. Specjalizował się w matematyce i inżynierii, został również doktorem prawa, być może także teologii. Niektórzy historycy – raczej błędnie⁵⁶ – zaznaczają jego udział w Soborze Trydenckim, podczas którego miałby się zająć sprawą Niemiec⁵⁷. W 1553 roku wyjechał do Polski w charakterze doradcy Katarzyny, żony Zygmunta II Augusta. W 1557 roku, po tym jak został niesłusznie oskarżony o współudział w zabójstwie i odsiedział dwa miesiące w więzieniu, wstąpił do służby króla Filipa II Habsburga⁵⁸. W Hiszpanii Mariano zafascynował się postacią słynnego ojca Mateo de la Fuente i zapragnął – tak jak on – zostać pustelnikiem w Tardón (nieopodal Kordoby). Wkrótce wraz z bratem Juanem de la Miseria, również adeptem życia pustelniczego, spotkał matkę Teresę, która przyciągnęła ich obu do Karmelu Bosego powstającego w Pastranie. Zaangażowany w fundację i reformę kolejnych klasztorów (Almodóvar del Campo, Remedios de Sevilla, Alcalá, Lizbona, Madryt) zmarł w Madrycie w roku 1594.

W dedykowanym królowej Konstancji dziele Nuceryn zdecydował się wyróżnić również wątki pięciu wyjątkowych kobiet. Pierwszą z nich jest Beatrice od Wcielenia Pańskiego, a właściwie Beatriz de la Encarnación (Óñez) z domu Adelantado de Castilla. Wstąpiła ona do Karmelu w Valladolid zaraz po jego założeniu⁵⁹. Prowadziła tak wzorowe życie, że mistyczka poświęciła jej niemalże cały rozdział 12 księgi, ukazując jako przykład do naśladowania dla innych mniszek postawę powściągliwego milczenia, zgody z drugimi, skromności, „ustawicznej bogomyślności”, posłuszeństwa, cierpliwości, wstrzemięźliwości i umiłowania krzyża. Nuceryn w notach marginalnych do odpowiedniego rozdziału (w jego dziele jest to rozdział 16) wyeksponował te konkretne cnoty, wydobywając z narracji Teresy parenetyczny wizerunek doskonałej zakonnicy.

Dzieło proponuje jednak także inne wzory osobowe. Wyróżniając w rejestrze postać Teresy Laiz, założycielki Karmelu w Alba de Tormes, Nuceryn podkreślił, że „żyła w małżeństwie”. W istocie, była ona małżonką Francisca Velázqueza – bliskiego współpracownika książąt Alby. W 1571 roku udało jej się założyć Karmel w Albie – na początku funkcjonujący w dość surowych, uciążliwych warunkach. W swym dziele Teresa opisuje ją jako wzór doskonałości dla mężatek (szczególnie tych bezdzietnych) w posłuszeństwie woli Bożej. Można sądzić, że z takich samych powodów – jako model świętości dla dam

⁵⁵ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, k.)(1 v.

⁵⁶ T. Álvarez, *Ambrosio Mariano*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 100.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 101.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 284.

wysokiego rodu, zamężnych, a jednocześnie oddanych sprawie Bożej (być może nawet dla samej królowej Konstancji) – Nuceryn eksponuje w rejestrze jej postać.

Kolejna bohaterka rejestru reprezentuje wątek religijnej konwersji; Nuceryn pisze o jej „nawróceniu cudownym i życiu świątobliwym”⁶⁰. Katarzyna Godínez (Catalinę de Jesús – Godínez) była jedną z pierwszych bosaczek w Andaluzji, blisko związana ze św. Teresą, św. Janem od Krzyża i Anną od Jezusa⁶¹. Nuceryn podkreśla wątek związany z jej nawróceniem. Jako młoda dziewczyna aż do czternastego roku życia była bardzo przywiązana do przyjemności światowych i grzeszyła pychą. Po nawróceniu, będąc w posiadaniu znacznego majątku, postanowiła ufundować klasztor w rodzinnym mieście Weas, do którego wraz z młodszą siostrą wstąpiła.

Beatrice Sewiglianka, a właściwie Beatriz od Matki Bożej z domu Chaves, jest kolejną wyróżnioną przez Nuceryna osobą jako ta, która „potwarzy wycierpiawszy, cudowne miała swoje do zakonu powołanie i życie w nim świątobliwe”⁶². Być może podkreślenie jej wątku również interpretować należy w kontekście dedykacji dzieła królowej Konstancji, nielubianej przez polską szlachtę i dość powszechnie krytykowanej (a więc także doświadczającej „potwarzy”). Córka Alonso Gómeza Hero i Juany Gómez de Chaves była pierwszą nowicjuską Karmelu w Sewilli. Św. Teresa opisuje ją jako dziewczynę doświadczającą w młodości od rodziców wiele przykrości, niewinnie karana i bita, która przez długi czas nie mogła uzyskać zgody rodziców na pójście do zakonu. Wkrótce udało jej się jednak wstąpić szczęśliwie do Karmelu.

Catalina de Cardona (1519-1577) – ostatnia z wymienionych w rejestrze postaci – zostaje tu wspomniana jako ideał wdowy, oddanej praktykom ascetycznym (jej „umartwienia i pokuty rzadko słychane były”)⁶³. Teresa, relacjonując fundację w Villanueva, opisuje jej pustelniczy, surowy styl życia, pełen najostrejszych dyscyplin i pokut.

Tłumacz za pomocą rejestru wyróżnia zatem określone modele świętości, głównie te służące pareniezie kobiecej. Widzimy tu więc m.in. wzór hojnej dla Kościoła i zakonów mężatki, wdowy, konwertytki, kobiety cierpiącej z powodu niesprawiedliwych pomówień i upokorzeń. Niektóre z tych modeli można powiązać bezpośrednio z królową Konstancją, inne są przedkładane po prostu niewiastom-czytelniczkom dzieła jako szczególnie godne rekomendacji.

Za pomocą elementów należących do ramy wydawniczej – głównie rejestru i marginaliów – Nuceryn zatem wprowadza do dzieła *O fundacyjach* dodatkowy podmiot komentujący i interpretujący, swoistego supernarratora, który zwraca uwagę na wybrane przez polskiego pisarza aspekty i fragmenty narracji samej Teresy. Jeśli układ treści przejęty od włoskiego tłumacza, a więc

⁶⁰ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, k.)(1 v.

⁶¹ Zob. *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 510-511.

⁶² S. Nuceryn, *O fundacyjach*, k.)(1 v.

⁶³ *Ibidem*.

zawierający drobne redukcje i dość obszerne interpolacje, wzmacniał fabularno-historyczny wymiar dzieła, ukazując również fundacje nieujęte w *Libro de las fundaciones*, to Nuceryn właśnie za pomocą ramy wydawniczej modelował to ujęcie, uwydatniając parenetyczny wymiar całego dyskursu.

Jak to już wielokrotnie podkreślałam, dzieło Nuceryna jest przykładem translacji zapośredniczonej (*relay translation*), wykorzystującej mediację innego języka, w tym wypadku włoskiego⁶⁴. Jest to z jednej strony zjawisko charakterystyczne dla wczesnonowożytnej kultury przekładu, z drugiej jednak nieuchronnie skłania do stawiania pytań o to, czy i w jakiej mierze ten rodzaj tłumaczenia pozwalał na transmisję subtelnych cech stylu i języka oryginału. To właśnie zagadnienie pragnę teraz rozważyć w kontekście dzieła *O fundacyjach*.

Charakterystyczną cechą dla *Libro de las fundaciones*, jak i innych dzieł kastylijskiej mistyczki, zaznaczaną przez badaczy, jest tzw. egocentryzm narracyjny⁶⁵. Według Marcosa zjawisko to polega na „skupieniu się na własnym «ja», które staje się ostatecznym odniesieniem systemu współrzędnych narracji. Co więcej, jest to narracja lub kronika jaźni, która niestrudzenie rejestruje osobistą opinię na temat każdej sprawy, jaką spotyka na drodze”⁶⁶. Teresa, skoncentrowana na własnej podmiotowości, opowiada historię zakładanych klasztorów z perspektywy swoich przeżyć zarówno jako narratorka, jak i bohaterka opowieści. Ta kronika fundacji prowadzona jest zatem przez osobę, która w prawdziwych wydarzeniach – tych życiowych i historycznych – była główną protagonistką⁶⁷. Na poziomie stylistyczno-gramatycznym ta cecha języka Teresy manifestuje się w stosunkowo dużej frekwencji wtrąceń wskazujących na osobistą perspektywę narratorki, np.:

[1] [...] lo que ahora entiendo, **me parece** serán los más descansados de **mi** vida [...] / [...] che a quello, che hora **mi pare** tengo saranno i più quieti di **mia** vita⁶⁹ / Wedle tego, **jako mi się teraz zda**, naspokojniejsze to były lata żywota **me**go⁷⁰.

[2] En la virtud de la obediencia, **de quien yo soy muy devota** [...], pudiera decir muchas cosas que allí en ella vi⁷¹ / In materia della virtù dell'obediencia (**della quale io son più devota** [...]), potrei dire

⁶⁴ C. Dollerup, *Relay and Support Translations*, w: *Translations in Context*, red. Y. Gambier, A. Chesterman, Amsterdam – Philadelphia 2000, s. 17-26.

⁶⁵ Nazwę tę zaproponował K. Sennholz, *Grundzüge der Deixis*, Bochum 1985, s. 142. Zob. na ten temat J. A. Marcos, *El arte de narrar en las Fundaciones de Teresa de Jesús. 'Vivir para contarlo'*, „Revista de espiritualidad” 71 (2012), s. 452-453.

⁶⁶ J. A. Marcos, *op. cit.*, s. 452-453. Zjawisko to, choć nazwane inaczej, opisuje również A. Álvarez-Suárez, *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, „Teresianum” 62 (2011), s. 368-369.

⁶⁷ M. P. Mañero Sorolla, *Ana de Jesús: Cronista de la Fundación del Carmen de Granada*, w: *Asociación Internacional de Hispanistas. Congreso XI. Actas* (1992), red. Juan Villegas, s. 42.

⁶⁸ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, w: *eadem, Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986, s. 676. Wszystkie cytaty z *Libro de las fundaciones* w wersji hiszpańskiej pochodzą z tejże edycji.

⁶⁹ *Relazione delle cose più notabili*, Roma 1622, druk. Giacomo Mascardi, s. 67.

⁷⁰ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 57.

⁷¹ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, s. 676.

molte cose che iui in loro viddi⁷² / O posłuszeństwie ich (**które ja sobie považam wielce nad inne enoty** [...]) miałabym wiele powiedzieć, com w nich widziała⁷³.

[3] [...] muchas veces **me parecía** que era para algún gran fin las riquezas que el Señor ponía en ellas [...] ⁷⁴ / [...] molte vole **mi pareva**, che per qualche gran fine erano le ricchezze, che il Signore poneva in esse [...] ⁷⁵ / Częstookroć myślałam sobie, iż te bogactwa duchowne, które im Pan Bóg dawał, miały być na coś wielkiego⁷⁶.

[4] [...] así **me parecía** estava atada mi alma⁷⁷ / [...] così **mi pareva** stesše ligata l'anima mia⁷⁸ / Tak właśnie **zdało mi się**, że dusza moja była związana⁷⁹.

[5] Esto es lo **que veo ahora y con verdad puedo decir**⁸⁰ / Questo è quello **che io veggio hora, e posso dire con verità**⁸¹ / Toć to jest, **co ja teraz widzę i co zeznać prawdziwie mogę**⁸².

Osobistą perspektywę narracji podkreślają także licznie występujące w tekście, widoczne również w powyższym zestawieniu, zaimki osobowe: „yo”/ „io”/„ja”, zaimki dzierżawcze: „mi”/„mia”/„moja” oraz oczywiście czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej np.: „veo”/„veggio”/„widzę”, „puedo”/„posso”/„mogę”. Narratorka eksponuje swój punkt widzenia za pomocą zdań typu: „me parece”/„mi pare”/„mi się zda”, często powtarzających się w utworze. Niekiedy Teresa chce podkreślić jednostronność własnej oceny, używając dwukrotnie czasownika w formie pierwszoosobowej, jak w tym przypadku: „lo que ahora entiendo, me parece serán los más descansados de mi vida” [Tak, jak teraz to rozumiem, wydaje mi się, że były one (owa lata – przyp. KF) najspokojniejsze w moim życiu]. Zdanie to wielokrotnie złożone włoski tłumacz znacznie upraszcza w swoim przekładzie, pomijając orzeczenie „entiendo” (‘rozumiem’), pozostawia jedynie związek wyrazowy „che a quello” (‘tak oto’, ‘według tego’), dalszą część wypowiedzi zachowuje zaś w niezmienionej postaci. Poprzez wyraz „entiendo” Teresa wyraża to, że jej wiedza jest wynikiem duchowego wglądu we własne wnętrze; poprzez sformułowanie „me parece” dystansuje się zaś od absolutnej pewności, zachowując pokorę wobec własnych przeżyć. Włoski tłumacz opuszcza czasownik „entiendo”, a Nuceryn podąża jego śladem, nie tylko skracając wywód Teresy, ale również osłabiając subiektywność jej przekazu i intensywność autorefleksji.

⁷² *Relatione delle cose*, s. 67.

⁷³ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 57.

⁷⁴ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 677.

⁷⁵ *Relatione*, s. 71.

⁷⁶ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 59.

⁷⁷ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 677.

⁷⁸ *Relatione*, s. 85.

⁷⁹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 60.

⁸⁰ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 687.

⁸¹ *Relatione*, s. 93.

⁸² S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 77.

W kolejnym z cytowanych wyżej przykładów narratorka niejako mimochodem dodaje wtrącenie, które wskazuje na szczególną wagę, jaką sama przykładła do cnoty posłuszeństwa: „yo soy muy devota” [jestem bardzo oddana]. Włoski tłumacz przełożył to wiernie jako „io son più devota”. Nuceryn nieznacznie zmienił stylistyczne nacechowanie tej frazy; w miejsce terminu opisującego oddanie i uwielbienie (drugie znaczenie słowa ‘devoto’ to właśnie ‘wielbiciel’) zaproponował czasownik określający chłodniejsze, bardziej wzniosłe uczucia, jak szacunek i poważanie: „sobie poważam wielce nad inne cnoty”. Wydaje się to w pewnym stopniu zacierać emocjonalne zabarwienie wypowiedzi, choć oczywiście perspektywa osobista zostaje zachowana.

W innym miejscu, w którym narratorka dzieli się swoimi domysłami i przeczuciami, polski tłumacz zastępuje czasownik zwrotny w czasie przeszłym, „me parecía”/„mi pareva” [wydawało mi się] czasownikiem „myślałam”. W ten sposób sygnalizuje, że wniosek, do jakiego doszła św. Teresa (o czym mowa we frazie: „te bogactwa duchowne, które im Pan Bóg dawał, miały być na coś wielkiego”), traktuje jako rezultat podmiotowej aktywności, owoc rozmyślenia. Nuceryn adekwatnie tłumaczy opisy stanu ducha świętej, np. „Tak właśnie zdało mi się, że dusza moja była związana”.

Według niektórych badaczy, Alison Weber⁸³ i José Luisa Domíngueza⁸⁴, Teresa, opisując swoje przeżycia, stosuje „strategię kobiecej autoafirmacji”, która polega na paradoksalnym połączeniu pokory i uniżoności z egocentrycznym skupieniem na swoim punkcie widzenia podczas próby syntezy własnego życia – aktywnego i kontemplacyjnego⁸⁵. Również w translacji Nuceryna kronika powstawania klasztorów przeobraża się w „kronikę jaźni” samej autorki, która poza relacjonowaniem zdarzeń spontanicznie notuje swoje osobiste poglądy, odczucia, pragnienia i myśli. Narratorka tej opowieści bynajmniej nie jest wszechwiedząca, dlatego częściej posługuje się wyrażeniami sygnalizującymi przypuszczenie, domysł, przeświadczenie, jak np. „me parece”/ „mi pare” [wydaje mi się] niż niezachwianą pewnością. Nucerynowi udaje się zachować tę cechę dzieła. W *Libro de las fundaciones*, jak i w polskiej wersji tekstu, Teresa ukazuje nam się jako osoba, która chętnie dzieli się swoimi przekonaniem i osobistym doświadczeniem. Z perspektywy czasu spogląda na swoje życie i je ocenia, ustosunkowuje się do wartości i idei, bada swoje wnętrze, a także samodzielnie dochodzi do prawd duchowych.

Kolejną charakterystyczną cechą stylu św. Teresy w *Las fundaciones* jest nasycenie dyskursu bezpośrednimi zwrotami do adresatów⁸⁶. Dostrzec to można na przykład w poniższych fragmentach:

⁸³ A. Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990, s. 39-40.

⁸⁴ J. L. Montiel Domínguez, *Santa Teresa de Jesús y la pragmática de la oración a través de sus cartas a destinatarios poderosos*, „Hipogrifo” 10 (2022), nr 2, s. 326.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Zob. A. Álvarez-Suárez, *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, „Teresianum” 62 (2011), s. 369.

[1] Pues ¡ea, **hijas mías!**, no haya desconsuelo; cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores, entended que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor, ayudándoos en lo interior y exterior⁸⁷. / Sù dunque **figlivoie mie**, non vi sia romarico, ma quando l'obediencia v'impiegarà in cose esteriori, intendiate, se è nella cucina che fra i piatti e le scudelle v' il Signore aiutandovi nell'interiore, e nell'esteriore)⁸⁸. / Nuż tedy, o **córki moje**, niech wam nie będzie przykro, ilekroć posłuszeństwo was obróci do rzeczy powierzchownych, pomnicie, iż służąc w kuchni między garnkami i między miseczkami, Pan Bóg może dać i daje dary tak wewnątrz, jako i powierzchownie⁸⁹.

[2] Mirad, **hermanas**, si quedará bien pagado el dejar el gusto de la soledad. Yo os digo que no por falta de ella dejaréis de disponeros para alcanzar esta verdadera unión que queda dicha, que es hacer mi voluntad una con la de Dios⁹⁰. / Hor guardate **sorelle**, se restará ben pagato il lasciar' il gusto della solitudine. Io vi dico, che non per mancamento di essa lascierete di disporvi per quadagnar questa vera unione che si è detta, che'è unire la mia volontà con quella di Dio⁹¹. / Terazże, **siostry moje**, uważcie sobie, jeśliże się opłaca dobrze opuszczenie smaku swego w zamknięciu na bogomyślność. Ja to wam śmiem mówić, abyście dlatego, że smaku takiego w sobie nie uczujecie, nie zaniechawały sposobiać się do dostąpienia złączenia się z Panem Bogiem opisanego, które nie co inszego jest jedno zjednoczenie wolej swojej z Boską⁹².

[3] Aquí, **hijas mías**, se ha de ver el amor, que no a los rincones, sino en mitad de las ocasiones; y creedme que, aunque haya más faltas y aun algunas pequeñas quiebras, que sin comparación es mayor ganancia nuestra. Miren que siempre hablo presuponiendo andar en ellas por obediencia o caridad [...] ⁹³. / Qui, **figliuole mie**, s'hà da vedere l'amore , non nelli cantoni, ma nel mezzo delle occasioni; e crediatemi, che ancorche ci sia qualche mancamento, anzi alcune picciole cadute, che senza comparatione è maggiore il nostro guadagno. Avvertischino che sempre parlo presupponendo il caminar' in quelle per obediencia e charità [...] ⁹⁴. / Tu trzeba, o **córki moje**, pokazać się z miłością, nie w kątach, ale pośrodku okazyj, a wierzcie mi, iż acz znajdują się tu defekty i niektóre małe grzechy, jednak bez porównania jest większy pożytek. Pamiętajcie, iż zawsze teraz mówię, rozumiejąc o sprawach z posłuszeństwa abo z miłości bliźniego [...] ⁹⁵.

⁸⁷ *Las fundaciones*, s. 690.

⁸⁸ *Relatione*, s. 100.

⁸⁹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 83.

⁹⁰ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 692.

⁹¹ *Relatione*, s. 103.

⁹² S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 88.

⁹³ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 692.

⁹⁴ *Relatione*, s. 104.

⁹⁵ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 88.

[4] Por su amor os pido, **hermanas y padres míos**, que nunca dejéis de ir muy moderados en esto de casas grandes y suntuosas⁹⁶. / Per amor suo vi domando **sorelle e padri miei**, che mai lasciate d'andar molto moderati e rattenuti in questo delle cose grandi e sontuose⁹⁷. / Dla miłości Jego proszę Was, **siostry i ojcowie moi**, abyście nigdy nie opuszczali pogardzenia budynków wielkich i kosztownych⁹⁸.

[5] Así que, **hijas mías (con las prioras hablo)**, perdonadme, que las cosas que he visto en algunas me hace alargarme tanto en esto. Otra cosa os aviso, y es muy importante: que aunque sea por probar la obediencia, no mandéis cosa que pueda ser, haciéndola, pecado, ni venial [...] ⁹⁹. / Sicche **figliovole mie (parlo con le priore)**, perdonatemi, che le cose c'hò vedute in alcune, fà ch'io m'allonghi tanto in questo. Un'altra cosa vi avvertisco ed è molto importante, che quantunque sia per far prova dell'obediencia, non commandiate cosa che possa essere (facendola) peccato nè anche veniale [...] ¹⁰⁰. / Przeto **córki moje (mówię do przeorysz)**, odpuście mi, abowiem czegom się napatrzyła, to mi jest przyczyną do rozszerzenia się w tej nauce. Znowu was ostrzegam, a rzecz jest barzo ważna, abyście (choćby też dla spróbowania posłuszeństwa) nie rozkazowały żadnej rzeczy, która by mogła być (gdyby ją uczyniono) grzechem, choćby tylko powszechnym¹⁰¹.

Św. Teresa w *Las fundaciones* wielokrotnie zwraca się bezpośrednio do adresatów, którymi są karmelitanki i karmelicy z jej klasztorów, spowiednicy czy przełożeni. Czule, poufale mówi do zakonnic: „hijas mías”/ „figlievole mie”/ „córki moje”; „hermanas”/ „sorelle”/ „siostry moje”. Nawiązuje z nimi wyimaginowany dialog, kontynuując niejako rozmowy prowadzone w czasie rekreacji w ramach codziennego życia zakonu¹⁰². Ten domowy, intymny charakter wypowiedzi szczególnie uwidocznia się w pierwszym fragmencie tekstu w powyższym zestawieniu. Teresa wprowadza czytelnika do klasztornej kuchni („en la cucina”), pomiędzy przedmioty codziennego użytku („entre los pucheros” [wśród garnków]), w rutynowe obowiązki sióstr („las cosas exteriores” [rzeczy powierzchowne]), pokazując fragment życia w karmelitańskim klasztorze. Włoski translator rzeczownik „los pucheros” tłumaczy jako „i piatti” [naczynia] i dodaje synonimiczny termin „scudelle” [miski], aby tekst wydał się jeszcze bardziej „domowy”, swobodny. Nuceryn zaś w polskiej wersji pisze: „między garnkami i między miseczkami”, posługując się zapożyczonym z włoskiej podstawy szeregiem synonimicznym, co pozwala mu wyeksponować wielość przedmiotów kuchennych. Efekt intymnego, domowego tonu wypowiedzi wzmacnia również deminutyw

⁹⁶ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 720.

⁹⁷ *Relatione*, s. 153.

⁹⁸ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 128.

⁹⁹ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 737-738.

¹⁰⁰ *Relatione*, s. 192.

¹⁰¹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 159.

¹⁰² M. J. Mancho, *Teresa de Jesús: claves de una escritura*, w: Vitor Teresa, *Teresa de Jesús, doctora honoris causa de la Universidad de Salamanca*, red. Mariano Casas Hernández, Salamanca 2018, s. 247.

„misczki”, poświadczony w polszczyźnie XVI wieku w kontekstach związanych z opisem kulinariów¹⁰³. Nuceryn jednak przekształca treść i kontekst całego zdania. U św. Teresy i jej włoskiego tłumacza mowa jest o niemalże namacalnej bliskości Boga i Jego pomocy w codziennych obowiązkach sióstr: „entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior” [Zrozumcie, że jeśli jest to w kuchni, Pan przechadza się wśród garnków, pomagając wam wewnątrz i zewnątrz] / “intendiate, se è nella cucina che fra i piatti e le scudelle và il Signore aiutandovi nell’interiore, e nell’esteriore” [zrozumcie, że jeśli jest to w kuchni, Pan chodzi między naczyniami i miskami, pomagając wam wewnątrz i zewnątrz]. U Nuceryna jednak Bóg wcale nie jest bliskim towarzyszem i uczestnikiem tak powszednich zajęć jak sprzątanie czy gotowanie, jakby to połączenie sfery sacrum i profanum (klasztornej kuchni) było niestosowne i mogło budzić konsternację polskich czytelników. Polski tłumacz decyduje się zatem na zamianę podmiotu w pierwszym równoważniku zdania (zamiast Boga, są to domyślnie zakonnice), a w drugim i trzecim zdaniu pozostawia podmiot niezmienny (Bóg jest dawcą łask): „pomnicie, iż służąc w kuchni między garnkami i między miseczkami, Pan Bóg może dać i daje dary tak wewnątrz jako i powierzchownie”. W ten sposób tłumacz stosuje anakolut i balansuje na granicy tego, co dziś uznalibyśmy za błąd składniowy (niezgodność imiesłowowego równoważnika zdania ze zdaniem głównym zawierającym inny podmiot). Zamiast przechadzającego się wśród przedmiotów kuchennych Boga mamy tutaj karmelitanki posługujące w kuchni. W miejsce zaś czasownika odnoszącego się do pomocy Boga w domowych pracach – „ayudándoos”/ „aiutandovi” – tłumacz wprowadza drobną interpolację, używa dwóch czasowników: „może dać i daje dary”, tworząc głębszy, teologiczny kontekst w nawiązaniu do darów duchowych.

Teresa, zarówno w zacytowanych fragmentach, jak i innych miejscach w tekście, zwraca się do swoich córek i synów zakonnych w różnych celach: aby ich pocieszyć („niech wam nie będzie przykro”), pouczyć („Tu trzeba, o córki moje, pokazać się z miłością”), przekazać im jakąś prawdę duchową („abyście dlatego, że smaku takiego w sobie nie uczujecie, nie zaniechawały sposobiać się do dostąpienia złączenia się z Panem Bogiem”), zalecić konkretny sposób postępowania („proszę Was, siostry i ojcowie moi, abyście nigdy nie opuszczali pogardzenia budynków wielkich i kosztownych”), czy ich ostrzec („Znowu was ostrzegam, a rzecz jest barzo ważna, abyście [...] nie rozkazywały żadnej rzeczy, która by mogła być [...] grzechem”). Sposób, w jaki zwraca się do swoich odbiorców, odzwierciedla także zaufanie, z jakim traktuje swoich najbliższych współpracowników, swoje ulubione zakonnice i zakonników¹⁰⁴. Nawiązując dialog ze swoimi czytelnikami, często stosuje *prolepsis* – próbuje odpowiedzieć na przewidywane pytania czy wątpliwości swoich projektowanych

¹⁰³ Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 14, red. M. R. Mayenowa, Wrocław 1982, s. 302.

¹⁰⁴ M. J. Mancho, *op. cit.*, s. 247.

rozmówców. Jej wypowiedzi kierowane do odbiorców, choć parenetyczne i dydaktyczne w charakterze, mają również kolokwialny, spontaniczny styl właściwy dla przekazu ustnego¹⁰⁵.

Rozmowa z siostrami i braćmi często przybiera formę improwizowanej homilii¹⁰⁶. Nuceryn w swoim przekładzie nie rezygnuje z tej formy, co więcej – niekiedy ją eksponuje. Jak w poniższym przykładzie: „Teraz-że siostry moje, uważcie sobie, jeśliże się opłaca dobrze opuszczenie smaku swego w zamknieniu na bogomyślność. Ja to wam śmiem mówić, abyście dlatego, że smaku takiego w sobie nie uczujecie, nie zaniechawały sposobiać się do dostąpienia złączenia się z Panem Bogiem opisanego, które nie co inszego jest, jedno zjednoczenie wolej swojej z Boską” – rozbudowuje sens teologiczny, wyjaśnia znaczenia, naddaje treści słowom Teresy. W tekście oryginalnym reformatorka pisze: „Mirad, hermanas, si quedará bien pagado el dejar el gusto de la soledad. Yo os digo que no por falta de ella dejaréis de disponeros para alcanzar esta verdadera unión que queda dicha, que es hacer mi voluntad una con la de Dios” [Zastanówcie się, siostry, czy naprawdę opłaca się porzucić radość płynącą z samotności. Mówię wam: brak tej samotności nie powinien was zniechęcać do przygotowania się na to prawdziwe zjednoczenie, o którym już wspomniałam, czyli na uczynienie waszej woli jedno z wolą Bożą], a za nią wiernie podąża włoski tłumacz. Nuceryn zaś związek wyrazowy „el dejar el gusto de la soledad” zastępuje peryfrazą, modyfikując i komplikując znaczenie tego wyrażenia – „opuszczenie smaku swego w zamknieniu na bogomyślność”. Ta interpolacja ma na celu wyjaśnienie, czemu służy owo „zamknienie”, a służy ono właśnie „bogomyślności”, czyli modlitwie myślniej lub modlitwie zachwycenia, która ma prowadzić do unii z Bogiem. W tekście oryginalnym mowa jednak tylko o chwilach samotności, które są doskonałą okazją do pogłębionej modlitwy. Sensy tekstu źródłowego i przekładu polskiego rozmiągają się początkowo, żeby później złączyć się w jedną myśl: „esta verdadera unión [...] que es hacer mi voluntad una con la de Dios” [zjednoczenie, o którym mowa, które ma uczynić moją wolę jedną z wolą Bożą].

Nuceryn w swoim tłumaczeniu w pełni oddaje poufały, familiarny, pełen rodzinnego ciepła ton, w jakim św. Teresa zwraca się do swoich odbiorców. Niekiedy podkreśla domową atmosferę panującą w klasztorze za pomocą deminutywów, innym razem zaś wysuwa na plan pierwszy funkcję parenetyczną bądź dydaktyczną wypowiedzi mistyczki. Czasem szerzej objaśnia zawłości teologiczne w interpolacjach bądź koryguje składnię i leksykę w zdaniu, aby zmodyfikować sens w sposób, który lepiej wpisuje się w horyzont kultury religijnej jego polskich czytelników.

Nawiązywanie rozmowy z odbiorcami często wiąże się u Teresy z przywoływaniem anegdot i obrazków z życia codziennego sióstr, a także dialogiczną formą wypowiedzi¹⁰⁷. Narratorka snuje

¹⁰⁵ J. L. Montiel Domínguez, *Santa Teresa de Jesús y la pragmática...* s. 326.

¹⁰⁶ G. Mazzocchi, *Las Fundaciones como texto*, w: *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, red. E. Borrego y J. Olmedo, Madrid 2017, s. 305.

¹⁰⁷ M. Jesús Mancho, *op. cit.*, s. 252.

barwną i wartką opowieść niczym gawędziarz, wkładając w usta bohaterów żywe dialogi. W ten sposób historia staje się bardziej autentyczna i swobodna, a jej protagoniści nabierają swoistego charakteru i animuszu. Osobliwa jest relacja mistyczki z fundacji domu zakonnego w Salamance (rozdz. 18), w której wyraźnie widoczne są tak charakterystyczne dla stylu świętej cechy jak: dialogowość, prywatny ton, dowcip, anegdotyczność czy gawędziarstwo¹⁰⁸. Karmelitanka opowiada o tym, jak została sama wraz z jedną towarzyszką na noc w dużym domu, który wcześniej zamieszkiwali studenci. Na rzecz fundacji Karmelu wycofano najem budynku młodym żakom, a zaproponowano go mniszkom. Siostry przyjęły tę ofertę, lecz zanim się wprowadziły, Teresa razem z Marią od Najświętszego Sakramentu musiały przypilnować mieszkania. Było to w Dniu Wszystkich Świętych. Fundatorka zaczyna historię poufale, z humorem zwracając się do czytelniczek: „Yo os digo, hermanas, que cuando se me acuerda el miedo de mi compañera, que era María del Sacramento – una monja de más edad que yo y harto sierva de Dios – que me da gana de reír”¹⁰⁹. / „Io vi dico sorelle, che quando mi ricordo della paura della mia compagna, che era Maria del Sacramento, una monaca di maggior’ età di me, gran serva di Dio, che mi vien voglia di ridere”¹¹⁰. / „Siostry, powiem wam, że kiedy sobie wspomnę, jako się bała moja towarzyszka, Maria od Naświętszego Sakramentu, mniszka laty starsza niż ja, wielka sługa Boża, śmiech mi się udaje”¹¹¹. Jak możemy zauważyć, włoski tłumacz, a za nim Nuceryn dokładnie przekładają powyższy fragment, odwzorowując ciepły, pełen humoru ton wypowiedzi świętej. Następnie Teresa w kilku słowach nakreśla wygląd domu pełnego tajemniczych zakamarków, w których mógłby się ktoś schować. Napomyka także o swojej towarzyszcze, która przerażona była wizją, iż zagniewani studenci czyhają na nie w ukryciu, aby im zaszkodzić. W tym miejscu narratorka przerywa relację, wtrącając anegdotę o pościeli pożyczonej od ojców jezuitów, z której siostry korzystały tej nocy, a także o życzliwości mniszek od św. Izabeli mieszkających nieopodal. Wracając do głównego wątku, reformatorka opisuje uczucia i emocje swojej towarzyszkii, które udzieliły się także i jej: „el demonio que la debía ayudar con representarla pensamientos de peligro para turbarme a mí, que con la flaqueza de corazón que tengo, poco me solía bastar”¹¹² [diabeł, który miał jej pomóc, wzbudzając myśli o niebezpieczeństwie, aby mnie niepokoić, a przy słabości serca, jaką mam, niewiele było trzeba]. Fragment ten włoski tłumacz przekłada dość wiernie: „il demonio la doveva aiutare con rappresentarle imaginationi di pericolo, per dar disturbo a me, che con l’infermità e debolezza di cuore che patisco, poco ci bisognava”¹¹³ [diabeł musiał jej

¹⁰⁸ Zob. J. A. Marcos, *op. cit.*, s. 452-453.

¹⁰⁹ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 739.

¹¹⁰ *Relatione*, s. 195.

¹¹¹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 162.

¹¹² Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 739-740.

¹¹³ *Relatione*, s. 195.

pomóc, wzbudzając w niej fantazje o niebezpieczeństwie, aby mnie zaniepokoić, a przy niemocy i słabości serca, na które cierpię, niewiele było trzeba]. Włoski karmelita w swojej wersji redukuje zaimek „que” [który], aby uprościć i ujednolicić zdanie. Zamienia „pensamientos” [myśli] na nacechowane emocjonalnie „imaginationi” [fantazje]. Wprowadza również interpolację w postaci rzeczownika „l’infermità”, mającą na celu hiperbolizację dolegliwości św. Teresy, a także wzmacnia ów efekt zamianą czasownika „tengo” [mam] na „patisco” [cierpię]. Polski tłumacz przekształca zaś całe zdanie: „Wierzę, że szatan nappełnił był jej fantazyją lękanim niebezpieczeństwa na mój niepokój, której dla stękania i mdłości na serce nie trzeba było wiele przyczyniać”¹¹⁴. Na początku ustępu dodaje orzeczenie w formie pierwszoosobowej: „wierzę” dla podkreślenia subiektywizmu wypowiedzi. Później wyrażenie „doveva aiutare” [musiał pomóc] zastępuje czynnym orzeczeniem w czasie zaprzeszyłym „nappełnił był”. W ten sposób eksponuje podmiot – szatana – jako głównego wykonawcę czynności – podsycania lęku w mniszce. Rozszerza też związek wyrazowy „imaginationi di pericolo” [wyobrażenia niebezpieczeństwa] leksemem „lękanie”, podkreślając jeszcze dobitniej uczucie strachu karmelitanki. Rezygnuje zaś z wtrącenia dotyczącego słabości serca św. Teresy: „que tengo” / „che patisco”, być może w celu uproszczenia i tak już skomplikowanego zdania. Aby wyjaśnić kwestię dolegliwości, z którymi borykała się mistyczka, zamieszcza komentarz do tego fragmentu: „Z jakimi chorobami nie ustawała św. Teresa pracować”¹¹⁵.

W dalszym ciągu swojej dynamicznej, ekspresyjnej opowieści narratorka przedstawia krótką rozmowę o śmierci z siostrą Marią, wplatając słowa pouczenia dla swoich córek duchownych:

„Yo la dije que qué miraba, que cómo allí no podía entrar nadie. Díjome: «Madre, estoy pensando, si ahora me muriese yo aquí, ¿qué haríais vos sola?». Aquello, si fuera, me parecía recia cosa; y comencé a pensar un poco en ello, y aun haber miedo; porque siempre los cuerpos muertos, aunque yo no le he, me enflaquecen el corazón, aunque no esté sola. [...] cuando [el demonio – przyp. KF] entiende que de él no se ha miedo, busca otros rodeos. Yo la dije: «Hermana, de que eso sea, pensaré lo que he de hacer; ahora déjeme dormir»”¹¹⁶. / „Io le dissi che cosa mirava, poiche lui non poteva etrare nessuno; mi rispose: «Stò io pensando, se io hora mi morissi quì, che farebbe vostra riverenza sola?». Questo, se fosse stato, mi farebbe parso cosa dura; così mi fece alquanto star pensierosa, e anco haver qualche paura, perche sempre i corpi morti quantunque non gli tema m’indeboliscono il cuore, se bene non rimango sola. [...] quando [il demonio – przyp. KF] conosce che di lui non s’hà paura, cerca altre girandole. Pur’ io le dissi: «Sorella quando questa sarà, pensarò a quello che hò da fare, lasciami hora dormire»”¹¹⁷. / „Mówiłam jej, na co by tak wiele patrzyła, ponieważ tam nie mógł nikt wnieść.

¹¹⁴ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 163.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 163.

¹¹⁶ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 740.

¹¹⁷ *Relatione*, s. 196.

Rzeczona: «Myślę o tym, kiedy bym ja teraz umarła tu, co by wasza wielbność sama czyniła?». Pewnie gdyby się było tak stało, żeby było to na mnie ciężko, i przeto przydała mi nieco myśli, ba i bojaźni, bo umarłych ciała, acz się ich nie boję, jednak zawsze mnie przywodzą do mdłości serca, choćbym nie sama tylko była [...]. Bo kiedy [szatan – przyp. KF] widzi, że się go z jednej strony nie boją, szuka z innej zachodzić. Jednak rzekłam onej swej towarzysze: «Siostrze, kiedy to będzie, co powiadasz, w ten czas będę o sobie radziła, teraz mi daj spać»¹¹⁸.

Śledząc uważnie trzy wersje językowe tegoż fragmentu, możemy zauważyć, że włoski karmelita w niewielkim stopniu przekształca tekst. Zamienia poufały, ciepły zwrot, jakiego użyła zakonnica w stosunku do św. Teresy – „madre” – na bardziej oficjalny tytuł „vostra riverenza” [wasza wielbność], i umieszcza go na końcu wypowiedzi, nie zaś na początku, jak w hiszpańskiej podstawie. To rozwiązanie w swoim przekładzie powieli także Nuceryn. Jeśli chodzi natomiast o sentencję odnoszącą się do działania złego, jaką formułuje Teresa, zakończoną zdaniem: „busca otros rodeos” [szuka innych sposobów], włoski tłumacz słowo „rodeos” zastępuje leksemem „giràndole” [wiatrak] – którym określano rodzaj koła wykonanego z trzciny itp. zawieszzonego na wsporniku na własnej osi, obracającego się pod wpływem sztucznych ogni¹¹⁹. W ten sposób buduje osobliwą metaforę, która ma zobrazować zamieszanie bądź zawirowanie, jakie powstaje w umyśle człowieka pod wpływem zwodzenia przez szatana. Tego pomysłu nie wykorzystuje Nuceryn, zamiast „giràndole”, niezrozumiałego dla polskiego czytelnika, posługuje się wyrażeniem: „zajść z innej strony”, przez co eksponuje spryt diabła szukającego sposobu, aby wzbudzić w człowieku zaskoczenie i dezorientację. Ciekawe jest to, że postać szatana u Teresy wyposażona jest w złożone funkcje poznawcze, gdyż ma on świadomość i rozumie otaczającą go rzeczywistość („entiende”), u włoskiego mnicha już tylko posiada umiejętność rozpoznawania („conosce”), zaś u Nuceryna jego procesy percepcyjne są skrajnie zredukowane do zdolności odbioru wrażeń za pomocą zmysłu wzroku („widzi”). Całość dialogu między założycielką a zakonnica polski tłumacz wiernie przytacza, wyraźnie odzwierciedlając nastrój niepokoju, a zarazem dystansu narratora do opisywanej sceny. Prostotę, swobodę wypowiedzi, a także poczucie humoru świętej szczególnie ilustrują słowa skierowane do Marii od Najświętszego Sakramentu, które Nuceryn tłumaczy, umiejętnie imitując mowę potoczną: «Siostrze, kiedy to będzie, co powiadasz, w ten czas będę o sobie radziła, teraz mi daj spać».

Na koniec tejże historii narratorka łagodzi atmosferę i z humorem zamyka wątek: „Como havíamos tenido dos noches malas, presto quitó el sueño los miedos”¹²⁰ / „Come havevamo havuto

¹¹⁸ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 163.

¹¹⁹ *Vocabolario etimologico della lingua Italiana*, red. O. Pianigiani, <https://etimo.it/?cmd=id&id=7887&md=39aa8433fdd8873f3f889bdb27be21c3> [dostęp dn. 01.05.2024].

¹²⁰ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 740.

due male notti presto levò il sonno le paure”¹²¹ / „Żechmy dwie nocy przeszłe niedobre mieli, przeto prędko nam sen owe strachy odjął”¹²². Zarówno włoski translator, jak i jego polski naśladowca, dokładnie przetłumaczyli ten fragment tekstu.

Cała opowieść, tak żywo i dynamicznie konstruowana przez świętą, została udatnie przełożona przez Nuceryna. Tłumacz ze Skalbmierza wykorzystuje odpowiednie obrazy i wyrażenia, które z łatwością mogą zostać odczytane przez polskiego odbiorcę. Niekiedy upraszcza też skomplikowaną składnię, rezygnuje z parentezy i dopowiada brakującą treść w komentarzach. Jak się okazuje, nie stanowi dla niego trudności stopniowanie napięcia, układanie sentencji czy intymny, nieformalny styl wypowiedzi. W jego przekładzie historia Teresy nie traci humorystycznej barwy i dystansu do opisywanej rzeczywistości, które nieustannie towarzyszą narratorce podczas relacjonowania scen i anegdot z życia codziennego Karmelu. Nuceryn potrafi też wydobyć ten charakterystyczny element autoironii, z jaką mistyczka odnosi się z perspektywy czasu do własnego strachu.

Humor i ironia są niezwykle istotnymi cechami stylu św. Teresy w *Libro de las fundaciones*. Autorka często posługuje się nimi, aby wyrazić swoje zdystansowane podejście do wielu spraw oraz ludzi, a także do własnych ograniczeń¹²³. Poczucie humoru pozwala jej przyznać się do swoich wad i słabości charakteru – jak w przypadku opisywanej powyżej sceny. Teresa „zaraża się” strachem od siostry Marii, a później – patrząc z odleglejszej perspektywy – naigrawa się z irracjonalności tego lęku. Potrafi zatem spojrzeć na siebie z pewną dozą rozbawienia, w ten sposób łatwiej jest jej dostrzec i zaakceptować własne przywary¹²⁴. Wielokrotnie posługuje się też ironią, aby wyrazić opinię na jakiś temat, a także nawiązać z zabawnym sarkazmem do niektórych osób, krytykując konkretne postawy¹²⁵. Humor pomaga Teresie poradzić sobie z trudnymi czynnikami zewnętrznymi i brakiem środków materialnych podczas budowania klasztorów. Autorka wprowadza go, aby ująć dramatyzmu opowieści o tych niełatwych sytuacjach i nadać jej pogodny odcień, dając świadectwo swojej pokory. Jednym z takich przypadków jest sprawozdanie z fundacji ojców karmelitów w Valladolid, którzy mimo bardzo skromnych warunków zadziwiali reformatorkę niegasnącym entuzjazmem. Szczególnie ciekawie prezentuje to poniższa anegdota:

„El padre fray Antonio ya tenía algo allegado de lo que era menester; ayudábamosle lo que podíamos, aunque era poco. Vino allí a Valladolid a hablarme con gran contento y djóme lo que tenía allegado,

¹²¹ *Relatione*, s. 196.

¹²² S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 163.

¹²³ Zob. A. Bravo, *Humor, espiritualidad y Sta. Teresa de Ávila*, w: *Santa Teresa de Ávila: Quinientos años*, red. P. Uribe Ulloa, Concepción 2016, s. 23.

¹²⁴ G. J. Herranz, *Trascendencia en clave menor: El humor en Teresa de Jesús*, „Mensaje” 637 (2015), s. 29-31.

¹²⁵ Zob. M. Jesús Mancho, *op. cit.*, s. 252.

que era harto poco; sólo de relojes iba proveído, que llevaba cinco, que me cayó en harta gracia. Díjome que para tener las horas concertadas, que no quería ir desapercibido; creo aún no tenía en qué dormir”¹²⁶. / „I padre frat’ Antonio già haveva messo insieme qualche cosa di quello che era di bisogno; l’aiutavamo noi anche di quel che potevamo, se bene era poco. Venne quivi in Vagliadolid a parlarmi con gran contento, e mi disse quello che haveva adunato che era molto poco; solo d’horologi andava proveduto portandone cinque, che mi venne assai da ridere. Mi disse che per tenere l’hore agiustate non voleva andar disaveduto, credo che per ancora non tenesse dove dormire”¹²⁷. / „Ociec Antoni już był cokolwiek zdobył potrzeb, myśmy też pomagały, ile mogły, acz dosyć lichy. Przyjechał do mnie do Wagliadolid na pilną ze mną rozmowę i powiedział mi, co był uzbierał, coś barzo niewiele: zegarków tylko był zdobył i przyniósł ich pięć, ażem się śmiać musiała. Powiedział mi, że dla rozmiaru dobrego godzin chciał się w nie opatrzeć, a jeszcze nie było i głowy gdzie położyć”¹²⁸.

Włoski tłumacz przełożył ów fragment adekwatnie, oddając lekkość i komizm przedstawionej sytuacji, Nuceryn zaś wprowadził do polskiej translacji niewielkie redukcje. Wyeliminował wyrażenie odnoszące się do emocji, z jakimi ojciec Antoni rozmawiał ze św. Teresą: „con grande contento” [z wielkim zadowoleniem]. Zamiast niego użył związku wyrazów „pilna rozmowa”, które osłabia nieco pogodny nastrój sceny, podkreśla za to puentę – czyli żart Teresy odnoszący się do rzekomo niezwyklej troski bosaka o właściwe rozeznanie się w czasie. Koncept ten wydaje się przemyślany i spójny. Nuceryn rezygnuje także ze zdania „no quería ir desapercibido” [nie chciał być nieprzygotowany] / „non voleva andar disaveduto” [nie chciał zostać zaskoczony], a czasownik „querer” / „volere” [chcieć] wykorzystuje w kontekście zaopatrzenia się ojca Antoniego w zegarki: „chciał się w nie opatrzeć” – w ten sposób skrócony tekst wydaje się również uwydatniać puentę. Ostatnia fraza zaś, która u mistyczki i włoskiego karmelity brzmi podobnie: „aún no tenía en qué dormir” [nie miał jeszcze w czym spać] / „ancora non tenesse dove dormire” [nie miał jeszcze gdzie spać], w polskim tłumaczeniu zaś jest nawiązaniem do cytatu biblijnego i słów Jezusa: „nie ma gdzie głowy położyć”. Sytuacja ubogich mnichów ma przypominać zatem sytuację samego Syna Człowieczego, który nie miał własnego miejsca na tym świecie¹²⁹. Żart przestaje być tylko prozaiczną anegdotą z życia zakonu, ale przenosi czytelnika w nienawykłą do komizmu sferę sacrum. W końcu też i u Teresy pogoda ducha oraz niegasnący optymizm wiążą się ściśle z osiągnięciem pewnego rozwoju duchowego. Humor w dziełach świętej wypływa zatem z jej pokoju wewnętrznego i radości

¹²⁶ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 720.

¹²⁷ *Relatione*, s. 152-153.

¹²⁸ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 128.

¹²⁹ Zob. Łk 9,58, w: *Biblija, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999: „Rzekł mu Jezus: Liszki mają jamy, a ptacy niebiescy gniazda; lecz Syn człowieczy nie ma gdzie skłonić głowy”.

z powodu bliskiej zażyłości z Bogiem¹³⁰. Ojciec Antoni, opisywany przez Teresę w *Las fundaciones*, również – tak jak ona – odznacza się poczuciem humoru, które ma swoje źródło w duchowości. Poświadcza to choćby poniższy cytat:

„La cuaresma adelante, viniendo a la fundación de Toledo, me vine por allí. Llegué una mañana. Estaba el padre fray Antonio de Jesús barriendo la puerta de la iglesia, con un rostro de alegría que tiene él siempre. Yo le dije: «¿qué es esto, mi padre?, ¿qué se ha hecho la honra?». Díjome estas palabras, dociéndome el gran contento que tenía: «Yo maldigo el tiempo que la tuve»¹³¹. / „La quadragesima seguente, andando io alla fondatione di Toledo, passai per di quivi, ed arrivai una mattina che il padre frat' Antonio di Giesù stava scopando la porta della chiesa con un viso allegro, come lo tiene sempre. Io gli dissi: «che è questo, padre mio, che s'è fatto dell'honore?». Mi fisse queste parole, accennandomi il contento grande ch'haveva: «Io maledico il tempo che ne feci conto»¹³². / „Poście po tym, jadąc na fundacyję do Toletu,jechałam tamtędy i najechałam w jeden poranek, a ono Ociec Antoni od Pana Jezusa umiał wście do kościołka z twarzą barzo wesołą, z jaką go zawsze widzieć. I rzekę mu: «A powaga kędy?». Odpowiedział w te słowa, dając znak uciechy wielkiej, jaką miał: «Przeklinam czas, gdym o nię dbał»¹³³.

Tekst ten, wiernie przełożony przez włoskiego mnicha, został w minimalnym stopniu zmodyfikowany przez Nuceryna. Polski tłumacz jedynie zmienia słowo „iglesia”/ „chiesa” [kościół] na zdrobnienie „kościółek”, aby wyeksponować błogi, niefrasobliwy nastrój bohatera. Skraca również pytanie zadane przez Teresę – z dwóch jego składników pozostawia tylko jeden i to w formie zredukowanej do równoważnika zdania: „A powaga kędy?”, być może w celu wydobycia spontaniczności i naturalności dialogu.

Nuceryn w swoim tłumaczeniu próbuje oddać charakterystyczne dla pism świętej – humor i ironię. Nie zawsze jednak udaje mu się tego dokonać – w dużej mierze stoi mu na przeszkodzie translacja przekąźnikowa. Włoski tłumacz wiele humorystycznych ustępów przekształca – niektóre frazy redukuje, do innych zaś wprowadza interpolacje. Idący jego śladem Nuceryn często powiela jego błędy tłumaczeniowe, przez to żarty słowne zyskują nowy wydźwięk, a puenta nabiera innego charakteru niż ten zamierzony przez Teresę. Niekiedy polski translator stosuje własne modyfikacje w postaci zdrobnień, uproszczeń gramatycznych czy zmian leksykalnych, aby anegdoty miały potoczny, swobodny charakter. Mimo rozbieżności z tekstem oryginalnym elementy te wciąż posiadają potencjał komiczny, odzwierciedlają radosną atmosferę w zakonie i zadziwiają ironicznym spojrzeniem na rzeczywistość.

¹³⁰ Zob. A. Bravo, *op. cit.*, s. 31.

¹³¹ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 721.

¹³² *Relatione*, s. 155.

¹³³ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 129.

Wielu badaczy pisarstwa św. Teresy podkreśla kolokwialny styl jej wypowiedzi, pełen charakterystycznych potocyzmów, zdrobnień, elips czy dygresji¹³⁴. To one sprawiają, że tekst wydaje się tak dynamiczny i swobodny jak żywa rozmowa. Teresa, posługując się językiem „quasi-konwersacyjnym”, nawiązuje do tekstów oralnych, odległych od ówczesnej literatury duchowej, dla której głównymi gatunkami wypowiedzi były traktaty, kazania i medytacje¹³⁵. Hiszpańskiej autorce nie zależy na wysokim stylu wypowiedzi, ale na jasności i „komunikowalności” przekazu – chce być dobrze zrozumiana przez swoich głównych odbiorców, czyli siostry zakonne¹³⁶. Te zaś zwykle nie należały do grona wykształconych, stąd też prostota i kolokwializm języka Teresy. Wydaje się, że Nuceryn dobrze uchwycił i zaaprobował tę cechę jej stylu, co znajduje wyraz w jego przekładzie. Podejmuje na przykład liczne i nieraz odważne próby translacji włoskich zdrobnień. Niektóre z nich przedstawiam w poniższym zestawieniu:

[1] [...] dejado que no teníamos remedio de ella, y que en aquel lugarcillo y casa que no harían caso de ellos [...] ¹³⁷ / [...] lasciato che di ciò non havevamo provvedimento, ma che in quel luoghetto e casuccia non ne fariano caso ¹³⁸ / Tego nie wspominając, zechmy żadnego opatrzenia nie mieli, a na on kącik i domek nie mieli nic się oglądać ¹³⁹.

[2] Ibase a su casita con el mayor contento del mundo ¹⁴⁰ / Se n’andava alla sua casetta col maggior contento del mondo ¹⁴¹ / Szedł do onego domku z uciechą jako największa być może na świecie ¹⁴².

[3] Dicho me ha el padre fray Antonio que cuando llegó a vista del lugarcillo, le dio un gozo interior muy grande [...] ¹⁴³ / Mi hà detto il padre fr. Antonio, che quando arrivò a vista del luoghetto, gli venne un godimento interiore molto grande [...] ¹⁴⁴ / Powiedział mi ociec Antoni, iż gdy był tak blisko, że już mógł widzieć ono mieszkaniczko, przystąpiła mu radość wewnętrzna niezmierna [...] ¹⁴⁵.

[4] Primero o segundo domingo de adviento de este año de 1568 (que no me acuerdo cuál de estos domingos fue), se dijo la primera misa en aquel portalito de Belén, que no me parece era mejor ¹⁴⁶ / La prima o seconda domenica dell’adviento dell’anno 1568 (che non mi ricordo qual di queste

¹³⁴ Zob. J. A. Marcos, *El arte de narrar en las Fundaciones de Teresa de Jesús. ‘Vivir para contarlo’*, „Revista de espiritualidad” 71 (2012), s. 453; *idem*, *El lenguaje de la ‘descalcez’ en Santa Teresa*, Juan Antonio Marcos, „Política y religiosidad en los siglos XVI y XVII” nr 9 (2014), s. 1-3; *idem*, *Hablar de Dios en ‘tiempos recios’. Vida y lenguaje en santa Teresa*, „Polonia Sacra” 19 (2015), nr 2 (39), s. 51-53; M. J. Mancho, *op. cit.*, s. 247.

¹³⁵ J. A. Marcos, *op. cit.*, s. 51.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 719.

¹³⁸ *Relatione*, s. 150.

¹³⁹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 126.

¹⁴⁰ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 720.

¹⁴¹ *Relatione*, s. 153.

¹⁴² S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 128.

¹⁴³ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 721.

¹⁴⁴ *Relatione*, s. 153.

¹⁴⁵ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 128.

¹⁴⁶ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 721.

domeniche foste) si disse la messa in quel portichetto di Betleem, che non mi pare fosse migliore¹⁴⁷ / W pierwszą abo drugą niedzielę adwentu 1568 (bo nie pomnię dobrze, która była niedziela), pierwszą mszę św. odprawiono na onej salicze jak w Betleem, bo mi się nie zdała być lepszą¹⁴⁸.

[5] Tenían a los dos rincones, hacia la iglesia, dos ermitillas, adonde no podían estar sino echados o sentados, llenas de heno (porque el lugar era muy frío y el tejado casi les daban sobre las cabezas), con dos ventanillas hacia el altar y dos piedras por cabeceras, y allí sus cruces y calaveras¹⁴⁹ / [...] tenevano nelle doi cantoni che faceva la chiesa due cellette solitarie (dove non potevano stare se non a sedere o prostrati) piene di fieno, perche il luogo era molto freddo, e quasi col capo toccavano il tetto con due finestrelle verso l'altare, e due pietre per capezzali, e quevi le loro croci e teste di morto¹⁵⁰ / [...] mieli przy kościółku we dwu kątach dwie celliczce osobne (w których nie mógł stać, ale tylko abo siedzieć abo leżeć) pełne siana, bo miejsce było barzo zimne i prawie głową sięgali dachu, dwie w nich okienka ku ołtarzowi, a dwa kamienia miasto poduszek w głowy, przy nich krzyżyki a głowy umarłych¹⁵¹.

W rozdziale 13 (17) i 14 (18) św. Teresa relacjonuje fundację pierwszego klasztoru karmelitów bosych w Valladolid. Do opisu skromnego, ubogiego domu, w którym mieli mieszkać ojcowie, używa wielu różnorodnych deminutywów. Aby podkreślić niewielki rozmiar pomieszczenia przygotowanego dla mnichów, korzysta z takich zdrobień: „lugarcillo” – od wyrazu „lugar” [miejsce], „casita” [domek] – od wyrazu „casa” [dom], „ermitillas” – od wyrazu „eremita” [erem]. Gdy zaś mowa jest o niedużych przedmiotach znajdujących się w pobliżu tego miejsca, święta również posługuje się deminutywami: „portalito” [bramka] – od wyrazu „portal” [brama] i „ventanillas” [okienka] – od „ventana” [okna]. Narratorka nie tylko eksponuje w ten sposób skrajnie ascetyczny tryb życia karmelitów i „małość” materialnego kontekstu ich egzystencji, ale przydaje opowieści jasnej, ciepłej barwy. Gdyż ubóstwo – jej zdaniem – powinno być zawsze powodem do radości: „Tengamos delante nuestros fundadores verdaderos, que son aquellos santos padres de donde descendimos, que sabemos que por aquel camino de pobreza y humildad gozan de Dios”¹⁵² / „Zaprawdę doznałam ja tego, że więcej ma człowiek ducha i radości wewnętrznej, kiedy ciała nasze nie mają wczasów i dogody, niż kiedy po tym dostaje mieszkania i domu by największego”¹⁵³. Doskonałym przykładem takich osób, które mimo niedostatku nie tracą pogody ducha, są właśnie dla Teresy zakonnicy z pierwszego męskiego klasztoru Karmelu Bosego – ojciec Antoni i ojciec Jan.

¹⁴⁷ *Relatione*, s. 154-155.

¹⁴⁸ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 129.

¹⁴⁹ Santa Teresa de Jesús, *Las fundaciones*, s. 721.

¹⁵⁰ *Relatione*, s. 155.

¹⁵¹ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 130.

¹⁵² *Ibidem*, s. 62.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 128.

Włoski tłumacz w większości wiernie przekłada hiszpańskie deminutywy. Posiadające tę samą łacińską podstawę leksemy zostały przez niego po prostu przeniesione: „lugarcillo” – „luoghetto”, „portalito” – „portichetto”, „casita” – „casetta”, „casuccia”. Inne zaś zdrobnienia włoskie, wywodzące się z łaciny, takie jak „cellette” (od „cella” – ‘komórka’) czy „finestrelle” (od „finestre” – ‘okna’) roz mijają się już ze źródłosłowem hiszpańskich wyrazów, znaczenie jest jednak to samo. Jedyne, co włoski translator zmienił, to dodanie do leksemu „luoghetto” słowa „casuccia” w pierwszym z zacytowanych wyżej fragmentów: „ma che in quel luoghetto e casuccia non ne fariano caso” [ale na to pomieszczenko i domek nie zwróciliby uwagi]. Być może tłumacz chciał uściślić, o jakie miejsce chodzi, gdyż mowa była o skromnym, niewielkim budynku.

Nuceryn, tłumacząc hiszpańskie deminutywy za pośrednictwem języka włoskiego, nie miał łatwego zadania. Dystans dzielący leksykę romańską od słowiańskiej sprawia, że utworzenie niektórych zdrobnień staje się albo niemożliwe, albo całkowicie nienaturalne. Takim przypadkiem jest wyraz „luoghetto” – w języku polskim nie ma on swojego odpowiednika (zdrobnienia od słowa „miejsce”). Nucerynowi zależało jednak na podtrzymaniu „domowego”, intymnego efektu stylistycznego. Zdecydował się więc na dwa różne deminutywy: „kącik”, gdy mowa jest o ogólnym miejscu (w przykładzie nr 1), i „mieszkaniczko”, jeśli chodzi o konkretny obiekt (w przykładzie nr 3). „Casita”/ „casetta” oczywiście tłumaczy jako „domek”, a „ventanillas”/ „finestrelle” to „okienka”. Interesujące, że wyraz „portalito”/ „portichetto” przełożył jako „saliczka” (od „sala”), być może właśnie przez wzgląd na polskiego czytelnika, którego mógłby obruszyć fakt odprawienia mszy świętej w tak niegodnym miejscu jak brama czy przejście. Polski tłumacz nie poprzestaje na tych deminutywach – odchodząc zarówno od oryginału, jak i włoskiej podstawy – wprowadza dodatkowe zdrobnienia: od „iglesia”/ „chiesa” [kościół] powstaje „kościółek”, a od „cruces”/ „croci” [krzyże] – „krzyżyki”. Tym razem są to leksemy naturalnie występujące w języku polskim, lecz niewątpliwie wzmacniające trafnie odczytany przez tłumacza ton familiarności i intymności wypowiedzi. W niektórych kontekstach jednak deminutywy miały też dodatkowe funkcje: pozwalały uwypuklić trudne warunki, w jakich żyli karmelicy, a także eksponowały mizериę ich codziennego bytowania. W tym celu Nuceryn być może zapisał zdrobniałą formę wyrazu „klasztor” w swoich marginaliach umieszczonych w tym rozdziale: „jak lichy był napierwszy klasztor, w którym się zakon karmelitów bosych zaczął”¹⁵⁴.

Zdrobnienia, będące elementem kolokwialnego stylu świętej, Nuceryn przetłumaczył dość adekwatnie. Niektóre z nich okazały się jednak niezwykle problematyczne, wtedy też tłumacz wykorzystał odpowiednie terminy zastępcze, aby oddać chociażby pogodną atmosferę opisywanych

¹⁵⁴ S. Nuceryn, *O fundacyjach*, s. 125.

wydarzeń lub wyeksponować skromne warunki życia mnichów. Niekiedy dodawał w swojej translacji więcej deminutywów niż w oryginale hiszpańskim czy przekładzie włoskim w celu wydobycia familiarnego, osobistego charakteru wypowiedzi.

Podsumowując niniejsze rozważania, możemy stwierdzić, że *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...] księgi* (1623) są bardzo interesującą propozycją przekładu opowieści o zakładaniu pierwszych domów zakonnych przez św. Teresę. Nuceryn z powodzeniem zachował najważniejsze cechy stylu mistyczki występujące w tej księdze: osobliwy „egocentryzm narracyjny”, w którym autorka skupia się na swojej wizji przedstawienia historii, liczne zwroty do adresatów nadające narracji intymnego, naturalnego tonu, dialogowość w ukazywanych anegdotach z życia codziennego sióstr, humor, za pomocą którego narratorka dystansuje się do opisywanej rzeczywistości oraz obecność kolokwializmów i zdrobnień przypominających ustną formę przekazu. Co prawda tłumacz ze Skalbmierza, za pośrednictwem włoskiej anonimowej translacji, powielił niektóre schematy i błędy tłumaczeniowe swojego poprzednika, a także wzorując się na nim, wykorzystał podobne redukcje i interpolacje w tekście, nie można jednak zaprzeczyć, że w wielu przypadkach udało mu się „udomowić” treści wykładu Teresy i uczynić je przystępniejszymi dla polskiego odbiorcy.

Rozdział II: *Droga doskonałości przez świętą Teresę [...] napisana (1625)*

Kolejne dzieło św. Teresy, jakie przetłumaczył Sebastian Nuceryn, to *Camino de perfección*. W translacji tej pośredniczył przekład włoski Francesca Sota o pełnym tytule *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*. Książkę tę wydano po raz pierwszy w drukarni Stefano Paoliniego w Rzymie w 1603 roku. Tłumaczenie Nuceryna pojawiło się 22 lata później – w 1625 roku – jako *Droga doskonałości przez świętą Teresę zakonu karmelitańskiego reformatorkę z rozkazania starszych duchownych napisana*. Wydrukowano je w Krakowie w oficynie Andrzeja Piotrkowczyka. Polski translator korzystał prawdopodobnie ze wspomnianej edycji rzymskiej z roku 1603¹ bądź którejś z edycji z 1604 roku (było ich bowiem dwie – jedna rzymska w wydaniu osobnym, druga wenecka w wydaniu zbiorowym)², różnią się one od siebie w nieznacznym stopniu. Znacznie mniej prawdopodobne jest wykorzystanie wydania z 1619 roku³ – w przeciwieństwie do wcześniejszych egzemplarzy posiada ono niewielką modyfikację tytułu (zamiast *Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane* widnieje skrócony zapis: *Fondatrice degli Scalzi Carmelitani*), a także bardziej ograniczoną ramę wydawniczą, gdyż nie zawiera listu do kardynała Baroniusza, listu do papieża, dwóch sonetów pochwalnych w języku francuskim oraz tekstu przepisanej *Glosy* św. Teresy. Dodane zostały do niego zaś dwa madrygały w języku włoskim autorstwa samego tłumacza. Treść przekładu pisma świętej jest niezmienną.

¹ *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane*, Roma 1603, druk. Stefano Paolini.

² *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane*, Venetia 1604, druk. Niccolò Misserino, oraz *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane*, Roma 1604, druk. Stefano Paolini.

³ *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice degli Scalzi Carmelitani*, Venetia 1619, druk. Giorgio Valentini.

Dzieło oryginalne umieszczone w hiszpańskiej edycji zbiorowej z 1588 roku – *Libro llamado Camino de perfección que escribio para sus monjas la madre Teresa de Jesús* – na stronie tytułowej zawiera notę poświadczającą zgodność wydania z rękopisem św. Teresy: „Impreso conforme a los originales de mano, enmendados por la misma madre y no conforme a los impresos, en que faltaban muchas cosas y otras andaban muy corrompidas”⁴ [Wydrukowano według rękopiśmiennych oryginałów, poprawionych przez samą matkę, a nie według druków, w których wielu rzeczy brakowało, czy innych, które były bardzo zniekształcone]. Podkreślono w ten sposób wiarygodność publikowanego tekstu w przeciwieństwie do licznych jego kopii rozprowadzanych w klasztorach. Na kolejnych stronach widnieją: *Argumento general del libro* [główny temat książki], czyli kilkudzaniowe wprowadzenie do dzieła, *Protestación* stanowiące oświadczenie Teresy o pragnieniu pisania wszystkiego zgodnie z wolą Kościoła i powołanie się na własną ignorancję w przypadku, gdy w pismach znajdzie się coś przeciwnego nauce Kościoła, a także *Prológo* skierowane do karmelitanek – przyszłych czytelniczek dzieła. Po tej części wprowadzającej rozpoczyna się właściwa treść książki złożonej z czterdziestu dwóch rozdziałów. Na końcu wydania umieszczono zaś *Avisos de la madre Teresa de Jesús para sus monjas* [uwagi matki Teresy od Jezusa do jej mniszek].

Tym razem Nuceryn nie dostarczył jasnej wskazówki co do podstawy swego tłumaczenia, a tytuł mówi jedynie: „z włoskiego na polskie przełożona”. Z pewnością polski translator nie miał okazji spotkać się z wyżej wspomnianymi edycjami włoskimi podczas swojej pierwszej podróży do Włoch, gdyż odbywała się ona w latach ok. 1595-1600. Być może dopiero w czasie drugiej wizyty w Rzymie w 1618 roku natrafił bezpośrednio na translacje pism świętej bądź też otrzymał je – podobnie jak przekład *Las fundaciones* – od karmelitów bosych przybyłych do Polski z Hiszpanii i Włoch jeszcze w 1605 roku⁵. W każdym razie mało prawdopodobne jest, aby miał dostęp do egzemplarza z 1619 roku, chyba że włoscy karmelici, z którymi jego protektorka, Konstancja Bużeńska, utrzymywała listowny kontakt, przesłali mu ten przekład z Rzymu. Analiza samego przekładu pozwala jednak stwierdzić bez wątpienia, że tłumaczył *Camino de perfección* bazując na pracy Francesca Sota, nie zaś na translacji Cosima Gaciego ogłoszonej drukiem w 1605 roku⁶. Poniżej przedstawiam przykładowe zestawienie fragmentów trzech translacji dzieła św. Teresy – Gaciego i Sota oraz Nuceryna:

⁴ *Libro llamado Camino de perfección que escribio para sus monjas la madre Teresa de Jesús*, Salamanca 1588, druk. Guillelmo Foquel.

⁵ B. J. Wanat, *Paralelizm wartości ideowych, artystycznych i przestrzennych eremu oo. kamedulów na Bielanych w Krakowie z pustelni karmelitów bosych w Czernej do końca XVIII wieku*, „Folia Historica Cracoviensia” 11 (2005), s. 93.

⁶ *Il Cammino di Perfezione e Il Castello Interiore. Libri della B. M. Teresa di Giesu Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Per tutte le persone Spirituali, Religiose, e Contemplatiue, e particolarmente per le Monache di somma utilità. Trasportati dalla Spagnuola della lingua Italiana dal Signor Cosimo Gaci, Canonico di San Lorenzo in Damaso, Firenze 1605, druk. Giunti.*

Cosimo Gaci: „Quando da prima si cominció questo monasterio a fondare, per le cagioni, ch’io mostai nel libro, che difisi avere scritto con alcune grandezze con Signore, nelle quali diedi ad intendere, che grandemente aveva da restar servito in questa casa, non fu mia intenzione, c’avesse da esservi nell’esteriore tanta asprezza, nè che fusse senza entrata, anzi volevo io, che vi fusse tal possibilità, che niuna cosa vi mancasse”⁷ [Kiedy najpierw zaczęto zakładać ten klasztor z powodów, jakie przedstawiłam w książce, którą wyznaję, że napisałam, by pozwolić zrozumieć wielkości Pana i że wielką jest rzeczą pozostawać w służbie w tym domu, nie było to moim zamiarem, żeby miało być w nim tyle zewnętrznej surowości ani żeby nie miał dochodów; raczej chciałam, żeby była taka możliwość, aby niczego nie brakowało].

Francesco Soto: „Nel principio che si cominció a fondar questo monasterio, per le cagioni già dette nel libro, che dico aver scritto con alcune grandezze del Signore dette ad intendere, che doveva esser molto servito in questa casa, non fu mia intentione, che vi fusse tanta asprezza esteriore, nè che fosse senza rendita, anzi averei voluto, che vi fosse l’entrata sufficiente, acciò nulla mancasse [...]” [Na początku, gdy zaczęto zakładać ten klasztor z powodów podanych już w księdze, którą jak mówię, mówię, napisałam, by można było pojąć pewne łaski Pana i że dobrze jest służyć w tym domu, nie było to moją intencją, żeby była w nim taka surowość zewnętrzna, ani żeby nie miał dochodów, wręcz przeciwnie, chciałabym, żeby były wystarczające dochody, aby niczego nie brakowało⁸.

Sebastian Nuceryn: „Na początku fundacyjnej tego klasztoru zaczętego z przyczyn, którem już w jednych książkach, wespół z Boskiemi niektórymi znacznymi dobrodziejstwami (gdy mi Pan dał zrozumieć, że Jego chwała miała w tym domu kwitnąć), opisała, nie miałam ja tego zamysłu, aby w nim chowano taką surowość powierzchwną, ani aby bez intraty być miał, i owszem myślałam, żeby był z intratą przystojną stanął, coby mu było ninaczem nie schodziło⁹.

Już pierwsze słowa dzieła wskazują na korelację wersji Sota z przekładem Nuceryna: „Nel principio che si cominció a fondar questo monasterio” / „Na początku fundacyjnej tego klasztoru zaczętego [...]”. Gaci zamiast tego krótkiego wprowadzenia inicjuje rozdział zaimkiem „quando”, który sprawia, że zdanie staje się bardziej rozbudowane, a przez to rozwlekłe. Przez nagromadzenie zaimków (quando, che, nelle quali) wypowiedź zdaje się wręcz komplikować i wydłużać. Soto zaś próbuje nieco uprościć tę frazę, posługując się tylko jednym rodzajem zaimka względnego – „che”. Nuceryn tłumaczy tekst za jego przykładem, dodatkowo umieszczając dwa zdania w nawiasie, aby ułatwić zrozumienie całości wypowiedzi. W ostatniej części tego wielokrotnie złożonego zdania Gaci używa

⁷ *Ibidem*, s. 1.

⁸ F. Soto, *Camino di perfettione*, Roma 1603, s. 1.

⁹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 1.

rzeczownika „possibilità” [możliwość], odnosząc się do zakonnej intraty, u Sota zaś, jak i u Nuceryna brakuje owego terminu. W tym przypadku bliższe oryginałowi okazuje się tłumaczenie Gaciego, gdyż wiernie odzwierciedla słowa świętej: „antes quisiera hubiera posibilidad para que no faltara nada”¹⁰ [raczej wolałabym, żeby była taka możliwość, aby niczego nie brakowało]. Wersja Sota – mimo iż mniej dosłowna – jest jednak bardziej spójna, jasna i zrozumiała, podobnie jak przekład Nuceryna.

Tendencję tę można dostrzec także w kolejnym przykładzie, który również unaocznia zgodność przekładu Sota z wersją Nuceryna:

Cosimo Gaci: Non dia il Signore à provare à alcuna di questa casa il travaglio, che io ho già detto, per quello che sua Maestà è, di vederli strettadi corpo, e d'anima¹¹ [Oby Pan nie dopuścił, by którakolwiek z tego domu doznała męki, o której już mówiłam, przez wzgląd na swój Majestat, by widzieć je uciśnionymi na ciele i duszy].

Francesco Soto: Non faccia il Signore provara ni una in questa casa il travaglio già detto per sua misericordia, cio è che si vedano angustiate d'anima e di corpo le povere monache¹² [Niech Bóg w swoim miłosierdziu nie dopuści, aby którakolwiek w tym domu doznała wspomnianej już męki, to znaczy, aby biedne zakonnice cierpiały na duszy i ciele].

Sebastian Nuceryn: Niech Pan Bóg nie dopuszcza, aby miała która siostra w tym klasztorze doznawać molestyj, którą dopiero opisałam: to jest, aby miały być utrapione ubogie mniszki na duszy i na ciele¹³.

Początek rozdziału piątego rozpoczyna się u Sota i Nuceryna niemalże identycznie – w obu tłumaczeniach mowa jest o ubogich siostrach („le povere monache”, „ubogie mniszki”), za które Teresa wstawia się w modlitwie do Boga, aby nie doznały cierpienia na duszy i ciele („angustiate d'anima e di corpo”, „utrapione [...] na duszy i ciele”). W przekładzie Gaciego nie pojawia się natomiast nacechowany emocjonalnie związek wyrazowy: „le povere monache”, podobnie zresztą jak w tekście oryginalnym: „No dé el Señor a probar a nadie en esta casa el trabajo que queda dicho, por quien Su Majestad es, de verse alma y cuerpo apretadas”¹⁴ [Niech Pan nie dopuści, by ktokolwiek w tym domu doświadczył trudności, o której powiedziałam, przez wzgląd na swój Majestat, by widzieć, jak dusza i ciało są udręczone]. Zauważyć można również staranność Gaciego w zachowaniu paralelnej do oryginału eliptycznej konstrukcji zdania. Soto zaś, którego śladem ewidentnie podąża Nuceryn, znowuż porządkuje, łągodzi i dopełnia całą frazę, aby była jaśniejsza w odbiorze.

¹⁰ Santa Teresa de Jesús, *Libro llamado Camino de perfección*, Salamanca 1588, druk. Guillelmo Foquel, s. 1.

¹¹ C. Gaci, *Camino di perfezione*, Firenze 1605, s. 15.

¹² F. Soto, *Camino di perfettione*, Roma 1603, s. 18.

¹³ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 23.

¹⁴ *Ibidem*, s. 22.

Z powyższych przykładów – które, jak powiedziałam, można mnożyć – wynika wyraźna korelacja translacji Sota z wersją Nuceryna. Widać w nich dążenie do uproszczenia stylu, porządkowania składni, eliminowania anakolutów i dopełniania elips. Niewątpliwie to *Camino di perfettione* w translacji Sota stało się podstawą pracy skalbmierskiego tłumacza.

Francesco Soto de Langa urodził się w 1536 roku w Landze (prowincja Soria) w Hiszpanii. Jako dwudziestosiedmiolatek przeniósł się do Rzymu, gdzie w 1562 roku dzięki swoim wyjątkowym zdolnościom muzycznym wstąpił do chóru kaplicy papieskiej¹⁵. W 1566 roku dołączył do Oratorium Filipa Neri, oficjalnie wstąpił zaś do założonego przez niego w 1571 roku zgromadzenia. Soto związany był z Nerim głęboką przyjaźnią. Komponował liczne utwory muzyczne w oratoriach św. Filipa, przede wszystkim z gatunku *laude* – utworzonym w oratoriańskim środowisku¹⁶. W 1575 Soto otrzymał święcenia kapłańskie. Już jako kapłan pełnił rolę spowiednika i kierownika duchowego włoskich oblatek, następnie zainteresował się zreformowanym przez św. Teresę zakonem karmelitów i karmelitanek bosych¹⁷. Zachęcił więc Filipa Neri, aby wziął udział w utworzeniu pierwszego karmelitańskiego klasztoru w Rzymie. Sprawami organizacyjnymi zajął się Soto. Neri niestety nie doczekał się oficjalnego otwarcia domu w 1597 r. ani obłóczyn pierwszych zakonnicek, gdyż zmarł w 1595¹⁸. Soto zaś nie tylko zbudował fundację Karmelu w Rzymie i opiekował się nią w pierwszych latach jej funkcjonowania, ale również zaangażował się w rozwój duchowy mniszek wkraczających na drogę terezańską, tłumacząc dzieła ich założycielki.

Translacja pism mistyczki, jakiej dokonał hiszpański muzyk, nie jest – zdaniem Elisabetty Marchetti – zbyt wiernym przekładem. Marchetti twierdzi, iż: „oratorianin nie dokonał dosłownego tłumaczenia, *de verbo ad verbum*, lecz wielokrotnie modyfikował treść dzieła. Szczegółowe porównanie tekstu hiszpańskiego z wydaniem włoskim uwypukliło fakt, iż tłumacz interweniował w tekst głównie na poziomie leksykalnym; w istocie Soto często wprowadzał synonimy, podwajając w ten sposób oryginalne wyrażenie i uzyskując większą klarowność i wyeksponowanie treści. [...] Innym razem, choć rzadziej, Soto eliminował niektóre słowa lub ograniczał liczbę powtórzonych terminów”¹⁹. Badaczka, omawiając pracę tłumaczeniową Sota, skupia się głównie na przykładach z włoskiej wersji dzieła *Castillo interior o Las Moradas*. Strategia translatorska podjęta tu przez oratorianina jest jednak niemalże identyczna jak w *Camino di perfettione*. Na poziomie syntaktycznym tłumacz często ingerował w tekst źródłowy, przekształcając wykład Teresy za pomocą

¹⁵ H. S. Smither, *History of the Oratorio*, vol. 1: *The Oratorio in the baroque era: Italy, Vienna, Paris*, Chapel Hill 1977, s. 56.

¹⁶ I. Fenlon, *Music and Culture in Late Renaissance Italy*, Oxford 2002, s. 53.

¹⁷ E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù, nel quadro dell' impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001, s. 155.

¹⁸ *Ibidem*, s. 156.

¹⁹ *Ibidem*, s. 162-163.

parentezy, nawiasów zawierających wyjaśnienie lub faktycznych uzupełnień, aby uczynić dany fragment bardziej zrozumiałym. W ten sposób – według Marchetti – translator „pozbawił pisma tej świeżości i żywotności, tak charakterystycznej dla stylu Matki”²⁰. W niektórych przypadkach Soto nie wahał się i wyraźnie interweniował w tekst świętej, korygując go, a w innych łagodził charakter wypowiedzi i wprowadzał bardziej czuły stosunek do odbiorców, którymi były przede wszystkim karmelitańskie mniszki. Większość zmian w tejże translacji zostało wprowadzonych w celu uczynienia tekstu jaśniejszym. Badaczka podkreśla jednak, iż tłumaczowi nie zawsze udawało się zachować pierwotny sens dzieła i w wielu momentach nadawał zdaniom lub terminom inne znaczenia i podkreślał inne treści niż w oryginale.

We włoskim tłumaczeniu, opublikowanym w wydaniu zbiorowym wraz z *Castillo interior* w 1603 roku, znajdują się liczne, drobne teksty składające się na obszerną ramę wydawniczą. Umieszczono tutaj zatem mowę dedykacyjną skierowaną do kardynała Baroniusza, przemowę translatora do przełożonych i siostr klasztoru karmelitańskiego św. Józefa w Rzymie, wiersze i sonety pochwalne na cześć św. Teresy napisane przez różnych autorów (w tym samego Francesca Sota), cztery strofy słynnej Glosy (*Vivir sin vivir en mi*) ułożonej przez reformatorkę oraz list Marcellusa Vestriusa Barbianusa do papieża Klemensa VIII. W tejże edycji zawarto też dwa prologi – jeden pochodzi od tłumacza i stanowi krótkie wprowadzenie do dwóch dzieł mistyczki (*Camino de perfección* i *Castillo interior*), drugi zaś, autorstwa św. Teresy, przejęty został z hiszpańskiego oryginału. Z edycji salamanckiej pochodzą również *Argomento generale del libro* oraz *Protestatione*. Pominięto jednak *Avisos de la madre Teresa de Jesús para sus monjas* – zalecenia świętej dla mniszek, które zastąpione zostały listem Sota do rzymskich karmelitanek – *Alle molto reverende madri in Christo diletissime le monache scalze carmelitane*.

Rama wydawnicza w przekładzie Nuceryna zawiera pewne modyfikacje. Już na stronie tytułowej – oprócz tytułu oraz informacji o przekładzie („przez Wielebnego Księdza Sebastiana Nuceryna, kościoła katedralnego krakowskiego kaznodzieję ordynariusza, z włoskiego na polskie przełożona”) – widnieje dopisek zachęcający do lektury książki czytelników niezwiązanych z Karmelem: „Wszystkim ludziom chrześcijańskim do czytania pożytecznego i uciesznego podana”²¹. Na kolejnej karcie zamieszczono *Aprobatio* kardynała Baroniusza, zapożyczone z edycji włoskiej: „aprobatio ex italico exemplari desumpta”. W dwóch edycjach przekładu Sota – z 1603 i 1604 aprobacja ta znajduje się między dziełami *Camino di perfezzione* i *Castello interiore*. Aprobacji takiej nie zawiera ani wydanie translacji Sota z 1619 roku, ani opublikowany w 1605 we florenckiej drukarni Stamperia de’Giunti przekład autorstwa Cosima Gaciego. Zamiast mowy dedykacyjnej

²⁰ *Ibidem*, s. 165.

²¹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, strona tytułowa.

Nuceryn ułożył modlitwę skierowaną do Najświętszej Maryi Panny rozpoczętą słowami „Królowej niebieskiej łaski pełnej, z którą Pan jest”. Po niej zaś znajdują się dwa krótkie teksty: interesujący wstęp do lektury, zatytułowany *Do czytelnika*, oraz *Summa tych księzek*, która pobieżnie podsumowuje treść wszystkich rozdziałów dzieła. Nuceryn pomija zatem wszystkie utwory poetyckie z wydania włoskiego, łącznie z *Głosą*, być może chcąc skupić się tylko na tekście głównym. Z oczywistych względów nie przepisuje również zaleceń zaadresowanych do rzymskiego zakonu karmelitów i karmelitanek bosych. Usuwa także list Barbianusa do Klemensa VIII, który od dwudziestu lat nie sprawuje już funkcji papieża.

Nuceryn szczególnie bierze pod uwagę potrzeby czytelnika niezaznajomionego jeszcze z duchowością i pismami św. Teresy. Poprzez autorską przedmowę i swoiste podsumowanie rozdziałów przybliży ogólną treść książki i skłania do lektury. Tekst modlitwy *Królowej niebieskiej łaski pełnej* tłumacz rozpoczyna przywołaniem historii zakonu karmelitańskiego, który „zową zakonem błogosławionej Panny Maryjej z góry Karmelu”²². Zakonnicy tej reguły „w osiemdziesiąt i trzy lata po narodzeniu Pańskim” ufundowali pierwszy kościół na górze Karmel „wedle studnie Eliaszowej”²³. Św. Teresa zaś, wzorem pierwszych ojców, „jako mężna białogłowa i mądra panna udała się za powołaniem boskim na to, aby też Tobie [tzn. Maryi] kościół już nie z cegieł, ani z drzewa, ale z drogich dusz ludzkich do zakonu się gromadzących, zbudowała”²⁴. Nuceryn opowiada następnie o hiszpańskiej mistyczce jako założycielce karmelitanek bosych i reformatorce męskiego Karmelu. Tłumacz pragnie włączyć się w to dzieło zainspirowany „przykładem ludzi budujących”²⁵ i dołożyć od siebie skromną – w jego mniemaniu – cegiełkę do owej budowli, aby zjednać sobie opiekę Najświętszej Panny: „dostała mi się posługa, abym św. Teresie, kochanej słudze Twojej, w Polsce był tłumaczem i tak do budowania zakonu Twego, jakoby wapno do pobielania, gotował”²⁶. Traktuje on zatem przekład pism hiszpańskiej karmelitanki jako szczególne zadanie, dzięki któremu może zapracować na łaskę nieba. Nuceryn pisze tę mowę, mając sześćdziesiąt lat; dożywszy sędziwego jak na owe czasy wieku, widzi już perspektywę zbliżającej się śmierci. Wobec tego prosi Maryję o specjalne wstawiennictwo u Boga: „raczże mi to przyczyną swoją najświętszą sprawić, abym ja z sumieniem czystym mógł się przed oczy Syna Twego, a Sędzię mego w dzień wszytkiego świata i żywota mego ostateczny stawić”²⁷. Modlitwa tłumacza ma swoistą klamrę kompozycyjną: zainicjowana jest słowami zaczerpniętymi z *Ave Maria* („Królowej niebieskiej, łaski pełnej, z którą

²² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, k.)(2r.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, k.)(2v.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, k.)(3r.

Pan jest, błogosławionej między niewiastami, błogosławiony owoc żywota swego mającej”²⁸), a zakończona zdaniem z drugiej części *Pozdrowienia Anielskiego* („Święta Maryja, Matko Boża, módl się za mną grzesznym teraz i czasu śmierci mojej. Amen”²⁹). W ten sposób całość tekstu staje się w istocie interpolacją utrwalonej w tradycji Kościoła modlitwy i tym samym zyskuje zarówno na spójności, jak i na podniosłym charakterze.

Do ramy wydawniczej należy również przedmowa *Do czytelnika*. Nuceryn wymienia w niej trzy powody, dla których warto sięgnąć po *Drogę doskonałości*. „Pierwsza: iż materyja i nauka tych książek jest o doskonałości, do której ludzie wszyscy, ile ich jest na świecie, są rozkazaniem Pana Chrystusowym obowiązani”³⁰ – według niego pisma Teresy, mimo że kierowane są głównie do sióstr zakonnych, przynoszą pożytek także osobom świeckim. Doskonałość bowiem „sama w sobie jest jedna, którą Pan Chrystus w Ewangelijej nazwał żywą wodą”³¹, mistyczka zaś pokazuje w swych tekstach, w jaki sposób może dostąpić jej każdy człowiek. Jej nauka – zdaniem Nuceryna – jest tym bardziej wiarygodna, im więcej wypróbowana przez jej własne doświadczenie: „wielka jest, gdy ktoś o cnotach uczy, w których sam pierwej się ćwiczył i wszystkich spróbował”³². Polski tłumacz porównuje dzieło Teresy do kramu, „w którym i ubodzy, i bogatsi, i wielcy panowie rzeczy rozmaite znajdują, każdy wedle swojej potrzeby”³³, a także do żywotów świętych osób wykonujących różne profesje m.in. biskupów, zakonników czy żołnierzy, w których każdy czytelnik może wybrać sobie „wzory cnót wedle stanu, kompleksyjej, potrzeby swojej”³⁴. Podkreśla zatem różnorodność odbiorców, którzy mogą w dziele Teresy odnaleźć duchową korzyść dla siebie, i tym samym nie traktuje tego mistycznego w istocie dzieła jako propozycji duchowej zastrzeżonej dla osób wiodących życie kontemplacyjne w murach klasztorów. Drugą przyczyną podaną przez Nuceryna jest staranie o to, by wzbudzać w czytelniku „z cudzych przykładów afekty zbawienne”³⁵, czyli szczere i głębokie uczucia, które pomagają w prawdziwym przeżywaniu wiary. To również ważna uwaga, podkreślająca afektywny wymiar rekomendowanego i proponowanego czytelnikowi (świeckiemu) modelu pobożności. W dziełach hiszpańskiej karmelitanki, jak opisuje translator, jest wiele momentów, „gdy święta Teresa miłe sobie z Panem Bogiem rozmowy czyni i z serca swego afekty wypuszcza jako iskry jakie wielce człowieka czytającego zagrzewające”³⁶. Trzecią motywację stanowić ma nauka dotycząca „modlitwy ustnej” i wykładu na temat słów *Pater noster*. Rzeczywiście, istotnym

²⁸ *Ibidem*, k.)(2v.

²⁹ *Ibidem*, k.)(3r.

³⁰ *Ibidem*, k.)(3v.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, k.)(4r.

³⁶ *Ibidem*.

elementem dzieła mistyczki jest nauczanie niedoświadczonych w kontemplacji sióstr świadomej modlitwy myślniej i ustnej.

Summariusz stworzony został na potrzeby polskiego odbiorcy, „aby łatwo mógł człowiek nabożny zrozumieć, co za czym idzie i do którego się kresu wszystko prowadzi”³⁷. Z początku tłumacz streszcza pokrótce pierwszą część książki (od 1 do 26 rozdziału). Podkreśla, że autorka nakazuje w niej modlitwę za księży, kaznodziejów i spowiedników oraz tłumaczy swoim mniszkom, czym jest prawdziwa doskonałość. Nuceryn porządkuje i przedstawia ogólne wnioski Teresy dotyczące drogi do osiągnięcia doskonałości: „Droga doskonałości na trzech rzeczach zawisła: na mortyfikacyjnej i opuszczeniu doskonałym wszystkich rzeczy doczesnych; na modlitwie abo bogomyślności i na miłości”³⁸. Przypomina, że miłość jest jedynym celem tejże wędrówki, a można ją zdobyć dzięki dwóm środkom – umartwieniu i modlitwie. Wymienia również poszczególne elementy wykładu świętej: o miłości duchowej i cielesnej, o umartwieniu i opuszczeniu rzeczy stworzonych, o modlitwie. Polski tłumacz zwraca też uwagę na stopnie modlitwy, wprowadzając po raz pierwszy w tejże książce terminologię mistyczną i subtelne rozróżnienia w leksyce terezyjańskiej: „O modlitwie naprzód pokazuje, jako ma swe stopnie: 1. ustną modlitwę, 2. rozmyślanie, 3. rekolekcyjja, 4. oracyja w uspokojeniu dusze, 5. kontemplacyjja doskonała, 6. zachwycenie”³⁹. Na kartach dzieła Nuceryn weryfikuje i wyjaśnia te zniuansowane, trudne do wychwycenia różnice między pojęciami. Drugą część *Drogi doskonałości* (od 27 do 42 rozdziału) translator podsumowuje jednym zdaniem: „Pacierza wykład daje od rozdziału 27 aż do końca”⁴⁰, deprecjonując niejako treść owego wywodu.

W żadnej edycji włoskiej – oprócz najwcześniejszego wydania z 1603 – Francesco Soto nie zamieszczał komentarzy do dzieła Teresy. W edycji rzymskiej dodał zaś tylko dwie wyjaśniające uwagi. Pierwsza z nich dołączona została do fragmentu, który dotyczy modlitwy zawierającej prośby o drobne, mało istotne sprawy: „Vuol dire, che il chieder le cose temporalì, e maggiormente in tempo di maggior necessità, ha da esser cura molto accessoria”⁴¹ [Oznacza to, że proszenie o rzeczy doczesne, zwłaszcza w chwili największej potrzeby, musi być sprawą bardzo drugoplanową]. Nuceryn podobny komentarz dołącza do tego samego ustępu: „Modlitw o doczesne rzeczy nie poważać sobie wiele”⁴², co zdaje się potwierdzać hipotezę, iż korzystał on z tego wydania i próbował tłumaczyć marginalia włoskiego translatora. Drugim zaś dopiskiem Sota jest zdanie: „Vuol dire, che chi professa povertà

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, k.)(4v.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 3.

⁴² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 3.

non hà da guadagnare con solleciti artifitti l'altrui volontà, perche li dian limosine"⁴³ [Oznacza to, że praktykujący ubóstwo nie muszą zabiegać sztucznymi sposobami o pozyskanie życzliwości innych, aby dawali im jałmużnę] dotyczące cnoty ubóstwa opisywanej przez Teresę. Nuceryn pomija tę uwagę, podkreśla natomiast inny fragment – znajdujący się w bliskim kontekście – traktujący o jedzeniu: „dla żywności nie ustępować nic reguły”⁴⁴, aby zaznaczyć rygorystyczne podejście reformatorki do reguły zakonnej.

Marginalia Nuceryna – włączając w to wspomniane powyżej – pełnią podobnie jak w *Fundacyjach* różne funkcje m.in. interpretacyjną, eksplikacyjną czy eksponującą. Pojawiają się one jednak – w porównaniu do poprzedniego przekładu – o wiele rzadziej. Przykładem komentarza, w którym tłumacz prezentuje swoje rozumienie słów Teresy, jest: „Własne heretyckie pytanie” do zdania na temat protestantów: „Ozwią się prędko niektórzy i rzeką, że dosyć jest z samym Panem Bogiem na modlitwie mieć sprawę, po co tak wielu pośrzedników?”⁴⁵. Translator zaznacza w ten sposób, że retoryczne pytanie Teresy ma charakter prowokacyjny, ironiczny i – wbrew pozorom – jest wymierzone przeciwko innowiercom. Pewną interpretacją jest też sformułowanie: „Dusza nasza jest kościołem i mieszkaniem Bożym” dodane do fragmentu: „Wiedziałaś ci ja, że miałam duszę, alem tego nie rozumiała, aby kiedy człowiek był tego godzien, żeby taki Pan w nim mieszkał”⁴⁶. Nuceryn – oprócz rzeczownika „mieszkanie Boże” – użył terminu „kościół”, aby opis duszy ludzkiej jako miejsca przebywania samego Stwórcy nabrał więcej powagi i dostojeństwa. Uwagą eksponującą treść jest zaś stwierdzenie: „Miłości duchownej jeszcze niedoskonałej opisanie” dołączone do pięknego ustępu o miłości: „Pocznimy od miłości mniej doskonałej, która ma w sobie nieco miękkości, która nie jest szkodliwa i owszem dobra, jeśli ją kto jednako ma do wszystkich. Trzeba podczas miłości pokazać nieco miękkości i zgoła ją mieć, jako i żałować, gdy która siostra co cierpi abo stęka, choćby też była z namniejszych, którym się to przytrafia, iż maluchna rzecz tak ich utrafi jakby co nawiętszego”⁴⁷. Tłumacz usiłuje zatem zwrócić uwagę na wartość empatii, serdeczności i dobroci okazywanej innym na drodze do osiągnięcia doskonałej miłości. Podkreśleniem słów mistyczki jest także nota: „Na doskonalszych barziej szatan dybie” jako ostrzeżenie przed pokusami czyhającymi na adeptów drogi kontemplacji, gdyż „więcej mają być ostrożniejszymi ci, co do więtszej doskonałości postępują, bo na takich subtelniejsze sidła szatan zastawia”⁴⁸.

⁴³ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 3.

⁴⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 4.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 130.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 40.

Niektóre części tekstu są też eksponowane za pomocą tzw. rączek, czyli znaków graficznych przedstawiających dłoń z wyciągniętym palcem wskazującym. Znaki te pojawiają się jedynie w dwóch miejscach: pod komentarzem: „Pan swoim kochankom płaci cierpieniem”⁴⁹, dotyczącym opisu cierpienia Jezusa, a także umieszczony jest osobno przy fragmencie: „to właśnie jest uczciwym, co duszy pomaga”⁵⁰ jako zaakcentowanie różnicy między tym, co jest uznawane za słuszne w świecie zewnętrznym, a co w świecie duchowym.

Układ rozdziałów w przekładzie Nuceryna zgadza się z wersją włoską Francesca Sota oraz hiszpańskim najwcześniejszym wydaniem dzieła opartym na kopii rękopisu św. Teresy sporządzonej w Toledo (z naniesionymi przez samą autorkę poprawkami). Zatem zarówno w wersji oryginalnej, jak i w obu interesujących mnie tu translacjach (Sota i Nuceryna) tekst podzielony jest na 42 rozdziały, które prezentują się następująco:

	<i>Camino de perfección</i> (1565)	<i>Il cammino di perfettione</i> (1604)	<i>Droga doskonałości</i> (1625)
1	De la causa que me movió a hacer con tanta estrechura este monasterio.	Della cagione che mi mosse a fondare con tal strettezza questo monasterio.	O przyczynie, która mię przywiodła do tego, abym ten klasztor w takiej ostrości fundowała.
2	Que trata cómo se han de descuidar de las necesidades corporales, y del bien que hay en la pobreza.	Come hanno da levare il pensiero delle necessità corporali, e del bene che si trova nella povertà.	Jako zakonnice mają myśl odwozić od starania o potrzeby cielesne; i o pożytkach, które się w ubóstwie znajdują.
3	Prosigue lo que en el primero comenzó a tratar, y persuade a las hermanas a que se ocupen siempre en suplicar a Dios favorezca a los que trabajan por la Iglesia: acaba con una exclamación.	Seguita quello, che nel primo Cap. incominciò a trattare, e persfada alle sorelle ad occuparsi sempre in pregar Dio per coloro, che si affaticano per la Santa Chiesa con una esclamazione.	Kończy rzecz w pierwszym rozdziale zaczęta, napominając siostry, aby zawsze prosiły Pana Boga, coby pomagał tym, którzy w Kościele Jego pracują. Używa gorących słów.
4	En que persuade la guarda de la Regla, y de tres cosas importantes, para la vida espiritual. Declara la primera destas tres cosas, que es amor del prójimo, y lo que dañan amistades particulares (tłum. czym jest miłość bliźniego i co niszczy poszczególne przyjaźnie).	Dove persuade l’osservanza della Regola, e tratta di tre cose importanti alla vita spirituale.	Napomina w nim do chowania pilnego Reguły, przekładając trzy rzeczy do życia duchownego barzo potrzebne.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 151.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 171.

5	Prosigue en los confesores, dice lo que importa sean letrados.	Nel qual seguita la materia de confessori, e dice quanto quello importa, che siano letterati.	Prowadzi dalej naukę o spowiednikach, pokazując, jaka jest potrzeba, aby byli uczonemi. (Przestroga z deklaracją tego piątego rozdziału Wielebnego Ojca Jana Mancy od świętego Józefa, prowincjała Karmelitów Bosych Polskiego, do sióstr tegoż zakonu napisana)
6	Torna a la materia que comenzó del amor perfecto.	Torna alla materia, che incominciò dell' amor perfetto.	Wraca się do nauki zaczętej o miłości doskonałej.
7	En que trata de la mesma materia de amor espiritual, y da algunos avisos para ganarle.	Che tratta della medesima materia dell' amore spirituale, e di alcuni ricordi per acquistarlo.	Jeszcze mówi o miłości duchownej i daje niektóre nauki do nabycia jej.
8	Trata del gran bien que es desasirse de todo lo criado, interior, y exteriormente.	Che tratta del gran bene, che è staccarsi interiormente e esteriormente dalle cose mondane.	Naucza o wielkim pożytku z opuszczenia tak wewnętrznego, jako i powierzchownego wszystkich światowych rzeczy.
9	Que trata del gran bien que hay en huir los deudos, los que han dejado el mundo, y cuán verdaderos amigos hallan.	Che tratta del gran bene che si cavallidad (?) fuggire i parenti da loro che han lassiato il mondo, e come trovano più veri amici.	Naucza o pożytku wielkim, który pochodzi z niewidania się z powinnymi od tych, którzy świat opuścili; i jako przez to więcej prawdziwych przyjaciół nabywają.
10	Trata cómo no basta desasirse de lo dicho, si no nos desasimos de nosotras mesmas, y cómo están juntas esta virtud, y la humildad.	Tratta come non basta staccarsi delle cose dette se non ci stacciamo da noi stessi medesimi, e come stà insieme questa virtù con l'humilta.	Uczy, jako nie dosyć jest opuścić rzeczy wyżej pomienione, jeśli same siebie nie opuścimy; i jako to wespół z pokorą chodzi.
11	Prosigue en la mortificación, y dice la que se ha de adquirir en las enfermedades.	Seguita nella mortificazione, e dice di quella che s'hà d'acquistare nell' infermità.	Kończy naukę o umartwieniu i powiada, jako go w chorobie nabywać.
12	Trata de cómo ha de tener en poco la vida, y la honra el verdadero amador de Dios.	Tratta come hà da tener per niente la vita, e l'honore un verdadiero amator di Dio.	Uczy, jako za nic sobie ma mieć żywota i czci ten, który się ozywa być prawdziwym Pana Boga miłośnikiem.
13	Prosigue en la mortificación, y cómo la religiosa ha de huir de los puntos, y razones del mundo, para llegarse a la verdadera razón.	Seguita più la materia della mortificazione, e come la religiosa hà da fuggire i ponti, e ragioni del mondo per accostarsi alla vera ragione.	Kończy naukę o umartwieniu, jako zakonnica ma się strzec poważania i rozumów światowych, aby do prawdziwego rozumu przyść mogła.

14	En que trata lo mucho que importa no dar profesión a ninguna que vaya contrario su espíritu de las cosas que quedan dichas.	Dove tratta che importa molto il non dar professione aniuana, che haverà contrario spirito alle cose sopradette.	Uczy, jako na tym wiele zależy nie przypuszczać nikogo do profesyj, kto by nie miał serca do rzeczy wyżej mianowanych.
15	Que trata del gran bien que hay en no disculparse, aunque se vean condenar sin culpa.	Che tratta del gran bene, che vi è nel non discolparse quantungire? veggono condannar senza colpa.	Uczy, jak wiele pożytku duchownego pochodzi z niewymawiania się, choćby kiedy niewinnie zadawano winę.
16	De la diferencia que ha de haber en la perfección de la vida de los contemplativos, a los que se contentan con oración mental: y cómo es posible algunas veces subir Dios un alma distraída a perfecta contemplación, y la causa dello. Es mucho de notar este capítulo, y el que viene cabe él.	Della differenza che devè essere fra la prefettione della vita de contemplativi, a quelli che si contentano dell'oratione mentale; e come è possibile che alcuna volta s'inalzi a Dio un'anima salita alle perfetta contemplatione, e la cagione di questo; è da notarsi molto questo capitolo.	O różności, która ma być między doskonałością żywota ludzi w kontemplacyjnej żyjących, a żywotem tych, którzy na modlitwie wewnętrznej przestają; a jako jest podobna, iż podczas Pan Bóg dusze podnosi do doskonałej kontemplacyjnej; i co za przyczyna tego. Godny uważenia jest ten rozdział.
17	De cómo no todas las almas son para contemplación, y cómo algunas llegan a ella tarde, y que el verdadero humilde ha de ir contento por el camino que le llevare el Señor.	Come tutte l'anime non sono atte alla contemplatione, e come alcune arrivano a lei tardi; e che il vero humile s'ha da contentare di camminare per la strada, che il Signore vorrà condurlo.	Naucza, jako nie wszystkie dusze sposobnymi są do kontemplacyjnej i niektóre aż nierychło do niej przychodzą. Człowiek prawdziwie pokorny ma przestawać na takiej drodze, jaką prowadzi go upodoba się Panu Bogu.
18	Que prosigue en la mesma materia, y dice cuánto mayores son los trabajos de los contemplativos, que de los activos. Es de mucha consolación para ellos.	Dove seguita la medesima materia; e dice quanto sono maggiori le fatiche dei contemplativi, che non solo quelle de gli'attivi, è di molta consolazione per loro.	Mówi jeszcze o tymże, pokazując, jakie kontemplujący ponoszą krzyże, których nie uznawają ci, co w pracowitym żyją żywocie, którym pociechę tą nauką przynosi.
19	Que comienza a tratar de la oración, habla con almas que no pueden discurrir con el entendimiento.	Incomincia a trattare dell'oratione favella con animeche che non possono discorrere con l'intelletto.	Poczyna uczyć o modlitwie, rozmawiając z temi, którzy nie mogą się z myślą swą na rozmyślaniu rozwodzić.
20	Trata cómo por diferentes vías nunca falta consolación en el camino de la oración, y aconseja a las hermanas desto sean sus pláticas siempre.	Tratta come con differenti vie non manchino mai consolazioni nella strada dell'oratione; e consiglia le sorelle, che di essa siano sempre i loro ragionamenti.	Pokazuje, jako rozmaitemi sposobami nagadzają się pociechy zażywającemu medytacyjnej. Radzi siostrom, aby o niej zawsze rozmowę miewały.

21	Que dice lo mucho que importa comenzar con gran determinación a tener oración, y no hacer caso de los inconvenientes que el demonio pone.	Ove dice che importa molto caminar con gran deliberatione lo essercitio dell'oratione, e non far conto de gl'impedimenti, che il demonio mette.	Naucza, jako wiele należy ćwiczącemu się w rozmyślaniu na mocnym postanowieniu, nie dbając nic na przeszkody, które szatan zarzuca.
22	En que declara, qué es oración mental.	Dove dichiara, che sia oratione mentale.	Uczy, co jest modlitwa wewnętrzna.
23	Trata de lo que importa no tornar atrás quien ha comenzado camino de oración, y torna a hablar de lo mucho que va en que sea con gran determinación.	Tratta di quanto importa il non tornare a dietro chi hà incominciato a prendere la strada dell'oratione; e ritorna a parlare di quello che parimente importa in far ciò con determinatione.	Uczy, jako wiele na tym należy, zacząwszy zażywać rozmyślania, nigdy go nie zaniechawać i wzd nie iść, ale i owszem z postanowieniem umysłu mocnym dalej w nim postępować.
24	Trata cómo se ha de rezar oración vocal con perfección, y cuán junta anda con ella la mental.	Tratta come si hà da fare l'oration vocale con perfettione; e come è unita alla mentale.	Uczy, jako modlitwę ustną dobrze odprawować i jako się z wewnętrzną ma złączać.
25	En que dice lo mucho que gana un alma que reza con perfección vocalmente, y cómo acaece levantarla Dios de allí a cosas sobrenaturales.	Che dice il molto, che acquista un'anima, che ora con perfettione vocalmente, e come avviene inalzarla iddio a cose sopraturali.	Uczy, czego nabywa dusza ustną modlitwę doskonale odprawująca i jako zdarza się, że Pan Bóg dźwignie i podniesie ją do rzeczy przyrodzenie przechodzących.
26	En que va declarando el modo para recoger el pensamiento: pone medios para ello. Es capítulo muy provechoso para los que comienzan oración.	Nel quale va dichiarando, come si ha da raccogliere il pensiero; pone alcuni mezzi per farlo. È capitolo molto giovevole per quelli, che incominciano a far oratione.	Uczy, jako mamy myśl naszą utrzymać w kupie i nauki do tego niektóre daje. Rozdział to bardzo potrzebny tym, co rozmyślać zaczynają.
27	En que trata el gran amor que nos mostró el Señor en las primeras palabras del Pater noster, y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje, las que de veras quieren ser hijas de Dios.	Nel quale tratta dell'amore grande, che ne mostrò il Signore nelle prime parole del <i>Pater noster</i> ; e che importa molto non far conto niuno del lignaggio stima di legnaggio quelle che vogliono essere figliuole di Dio.	Mówi o wielkiej miłości, którą nam pokazał Pan Chrystus w pierwszym Pacierza słowie: „Ojcze nasz”; a jako siła należy na tym nizacz sobie nie mieć zacności domu tym, które chcą być córkami Boskiemi.
28	En que declara qué es oración de recogimiento, y pónense algunos medios para acostumbrarse a ella.	Dove tratta che cose è oratione di raccoglimento; e mette di alcuni mezzi per afvesarsi a quella.	Uczy, co jest sposób modlitwy abo rozmyślania nazwany „rekolekcyja”, i podaje środki, jako się w nie wprawić.
29	Prosigue en dar medios para	Seguita nel mostrare mezzi per	Uczy dalej, jakimi

	procurar esta oración de recogimiento: dice lo poco que se nos ha de dar de ser favorecidas de los prelados.	procurare questa oratione di raccoglimento; e dice quanto poco n'habbiamo da curare di esser favoriti da Prelati.	śrzedkami przechodzić do rekolekcyjnej, przydając jako nie mamy dbać o łaskę u panów i przełożonych.
30	Dice lo que importa entender lo que se pide en la oración. Trata destas palabras del Pater noster: Santificetur nomen tuum. Aplicálas a oración de quietud, y comiéndzala a declarar.	Dice che importa saper quello, che si dimanda nell'oratione. Tratta delle parole del Pater noster: Santificetur nomen tuum, applicandole all'oratione di quiete, e incomincia a dichiararle.	Uczy, jako wiele należy na tym rozumieć, o co w modlitwie prosimy. Wykłada słowa te z Pacierza: „Święć się imię Twoje”, obracając je do stopnia bogomyślności nazwanego z uspokojeniem, którego uczyć poczyna.
31	Que prosigue en la mesma materia: declara qué es oración de quietud, y algunos avisos para los que la tienen. Es mucho de notar.	Seguita nell'istessa materia dichara, che cosa è oratione di quiete; e da alcuni avisi per quelli che l'hanno; è molto da notare.	Kończy rzecz zaczęta, uczy, co jest rozmyślanie z uspokojeniem, dając przestrogi tym, którzy go zażywają, godne pamięci.
32	Que trata destas palabras del Pater noster: Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra, y lo mucho que hace quien dice estas palabras con toda determinación, y cuán bien se lo pagará el Señor.	Che tratta di queste parole: Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra; e il molto che fa, chi dice queste parole con deliberatione; e quanto bene li pagará il Signore.	Wykłada te słowa z Pacierza: „Bądź wola Twoja jako w Niebie tak i na ziemi”, i jak wiele zyskuje ten, który te słowa uważnie mówi, i jako mu wielce Pan Bóg płaci.
33	En que trata la gran necesidad que tenemos, de que el Señor nos dé lo que pedimos en estas palabras del Pater noster: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.	Dove tratta la necessità, che habbiamo, che il Signore ne dia quello, che domandiamo in queste parole del <i>Pater noster</i> : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.	Uczy, jaką tego potrzebę mamy, aby nam Pan dał to, o co Go prosimy w tych w Pacierzu słowach: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”.
34	Prosigue en la mesma materia: es muy bueno para después de haber recibido el santísimo Sacramento.	Seguita l'istessa materia; è buona dottrina per dopo haver ricevuto il Santissimo Sacramento.	Kończy jeszcze też naukę. Barzo służyć może po przyjęciu Naświętszego Sakramentu.
35	Acaba la materia comenzada con una exclamación al Padre Eterno.	Finisce la materia incominciata con una esclamazione al Padre Eterno.	Kończy rzecz dotąd powiadaną przez gorące słowa do Boga Ojca.
36	Trata destas palabras: Dimitte nobis debita nostra.	Tratta di queste parole: Dimitte nobis debita nostra.	Wykłada te słowa: „Odpuść nam nasze winy”.
37	Dice la excelencia desta oración del <i>Pater noster</i> , y cómo hallaremos de muchas maneras consolación en ella	Dice dell'eccellenza dell'oratione del <i>Pater noster</i> e come in molte maniere troveremo consolatione in essa.	Mówi o zacności Pacierza i jako rozmaitymi sposobami pociechę z niego brać możemy.
38	Que trata de la gran necesidad que tenemos de	Che tratta della necessità grande, che abbiamo di	Uczy, jako wielką jest potrzeba, abychmy prosili

	suplicar al Padre Eterno nos conceda lo que pedimos en estas palabras: Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo, y declara algunas tentaciones. Es de notar.	supplicare al Padre Eterno che ne conceda quello, che domandiamo in queste parole: Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo; è da notare.	Ojca niebieskiego, żeby nam to dał, czego żądamy w tych słowach: „Nie wwóǳ nas na pokusy”. Jest co uważać.
39	Prosigue la mesma materia, y da avisos de algunas tentaciones de diferentes maneras, y pone dos remedios, para que se puedan librar dellas. Este capítulo es mucho de notar, así para los tentados de humildades falsas, como para los confesores.	Seguita la medesima materia e da ricordi per alcune tentationi, che vengono in differenti maniere; e mette de i remendi per poterse liberare. Questo capitolo è molte da notare, si per le tentationi delle false humiltà, come per li confessori.	Prowadzi dalej też naukę i daje przestrogi na niektóre pokusy, które z rozmaitych miar przychodzą; ukazując rady, jako z nich wynieść. Rozdział ten ma być wielce poważony, tak dla rozeznania pokus fałszywej pokory, jako i dla spowiedników.
40	Dice cómo, si procuramos siempre andar en amor, y temor, iremos seguros entre tantas tentaciones.	Dice come si procuraremo di camminare con amore, andaremo sicuri frà tante tentationi.	Uczy, jako starając się postępować z miłością Bożą, bezpiecznie między pokusami stąpać będziemy.
41	Que habla del temor de Dios, y cómo nos hemos de guardar de pecados veniales.	Che parla del timor di Dio, e come n'habbiamo da guradare da peccati veniali.	Uczy w nim o bojaźni Bożej, a jako się mamy strzec grzechów powszednich.
42	En que trata destas postreras palabras: Sed libera nos a malo.	Dove tratta di queste ultime parole: Sed libera nos a malo.	Wykład czyni tych słów ostatnich: „Ale nas zbaw ode złego. Amen”.

Na uwagę zasługuje tytuł rozdziału 4., który w wersji włoskiej i polskiej uległ znacznej redukcji. Zachowano tytuł anonsujący wykład o „trzech rzeczach” ważnych dla życia duchowego, ale usunięto podtytuł, eksponujący szczegółowy dyskurs na temat jednego z tych trzech elementów, a mianowicie miłości bliźniego: „Declara la primera destas tres cosas, que es amor del prójimo, y lo que dañan amistades particulares” [wyjaśnia pierwszą z trzech rzeczy, którą jest miłość bliźniego, i to, jakie szkody czynią poszczególne przyjaźnie]. Pozostałymi dwoma zagadnieniami, omówionymi w kolejnych rozdziałach, są: wżgarda względem wszystkich rzeczy światowych i prawdziwa pokora, przy czym ta ostatnia okazuje się najważniejsza i spaja wszystkie trzy elementy życia duchowego. Soto być może nie widział potrzeby wprowadzania podtytułu eksponującego jeden tylko spośród trzech elementów i zabiegał o to, by uniknąć chaosu kompozycyjnego. Nuceryn w swoim przekładzie postępuje za przykładem Sota, stosując tę samą redukcję.

W tłumaczeniach włoskim i polskim zrezygnowano również z części tytułu rozdziału 16. Opuszczono ostatnie zdanie zamieszczone w nawiasie: „y el que viene cabe él [a następny pasuje do niego]”, które wprowadza informację o kolejnym rozdziale. Być może włoski translator uczynił to w

celu uproszczenia i ujednolicenia nazwy bądź też skrócenia i tak już długiego, bardzo rozbudowanego tytułu, a Nuceryn poszedł jego śladem.

Ciekawą interpolacją w polskim przekładzie jest tekst dołączony do piątego rozdziału, poświęconego spowiednikom, w którym Teresa pokazuje, „jaka jest potrzeba, aby byli uczonemi”. Fundatorka opisuje różne sytuacje, w których mniszki – w tym ona sama – korzystają z sakramentu spowiedzi u kapłanów nierozumiejących istoty modlitwy kontemplacyjnej i związanych z nią trudności. Przestrzega zatem siostry, a szczególnie przełożone zakonu przed spowiednikami, którym reguła zreformowanego Karmelu jest obca lub słabo znana. Tacy duchowni mogą bowiem „wedle zachcenia swego wchodzić do klasztoru białogłowskiego abo też wychodzić”⁵¹, coś „omylnie powiedzieć”⁵², „rozkazować”⁵³ i rządzić się, a tym samym odwozić mniszki od drogi kontemplacji i reguły zakonnej. Ten śmiały dyskurs, budujący dystans wobec spowiedników jako takich i wskazujący na ich niejednokrotnie ograniczone kompetencje, najwyraźniej wzbudził niepokój Nuceryna, który uznał za właściwe wprowadzić tu na prawach interpolacji „przestroge” autorstwa polskiego prowincjała Karmelu Bosego. Nuceryn nadał jej tytuł: *Przestroga z deklaracją tego piątego rozdziału Wielebnego Ojca Jana Maryi od świętego Józefa, prowincjała Karmelitów Bosych polskiego, do sióstr tegoż zakonu napisana*. Wypowiedź ta miała korygować i poniekąd unieważniać zastrzeżenia św. Teresy, gdyż, w przekonaniu prowincjała, w ciągu dekad, które minęły od czasu powstania *Drogi doskonałości* do chwili sporządzenia polskiego przekładu, wiele się zmieniło w zakonie karmelitańskim pod względem kompetencji spowiedników.

Autor tejże przestrogi, Jan Maria od św. Józefa (Giovanni Centurioni), sprawował funkcję prowincjała Karmelitów Bosych w Rzeczypospolitej w latach 1620-1625.⁵⁴ Jako Włoch został wysłany do Polski, aby wykładać filozofię i teologię młodym klerykom w nowo powstałym klasztorze w Lublinie⁵⁵. Jeszcze będąc lektorem, dał się poznać jako zapalczywy uczestnik kontrreformacji biorący aktywny udział w dysputach religijnych z protestantami. Kiedy już zastał wybrany na prowincjała polskiego, starał się usilnie o fundację zakonu w Wilnie, której niestety nie udało się utworzyć za jego czasów⁵⁶. W piśmie dołączonym do *Drogi doskonałości* o. Jana Maria dyskutuje z zaleceniem św. Teresy, aby siostry śmiało korzystały z pomocy spowiedników spoza zakonu. Jak twierdzi: „się teraz [...] tak nie zachowuje”, gdyż „się to odmieniło i poprawiło”⁵⁷.

⁵¹ *Ibidem*, s. 26.

⁵² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 25.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Na temat Jana Marii od św. Józefa zob. O. di Ruzza, *Quattro secoli di cultura: Profili Bio-Bibliografici degli Scrittori e Artisti della Provincia Romana dei Carmelitani Scalzi (1597-1997)*, Roma 1996, s. 135-136.

⁵⁵ C. Gil, *Karmelici Bosi w Polsce, 1605-1655*, „Nasza Przeszłość” 48 (1977), s. 41.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 86-87.

⁵⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 27.

Prowincjał wspomina, iż Teresa w czasie, gdy pisała *Drogę doskonałości*, nie mogła wiedzieć, jak rozwinie się zreformowany przez nią zakon w ciągu kolejnych lat, wówczas bowiem założyła dopiero pierwszy dom zakonny w Ávila (w 1562 roku). Gdy zaś karmelici i karmelitanki bose dotarły do Polski, dzieło św. Teresy znacznie się już rozrosło – powstały zarówno klasztory żeńskie, jak i męskie, nie tylko w Hiszpanii, ale też w innych państwach Europy. Skoro zatem zakonnicy, „samym duchem i bogomyślnością św. Matki napełnieni”, mogli pełnić rolę kierowników duchowych mniszek, „tak już żadnej potrzeby nie było spowiedników różnych zażywać i cudzych szukać, mając swoich już nad insze w rozmyślaniu daleko bieglejszych”⁵⁸.

Nuceryn kolejną, tym razem drobną, interpolację zawarł w tytule rozdziału 23. Mowa jest w nim o tych, którzy rozpoczęli już drogę modlitwy („camino de oración”/ „strada dell’oratione”, w polskiej wersji „rozmyślawania”), aby z niej nie zawracali („no tornar”/ „non tornare”, „wzad nie iść”), ale czynili to z wielką determinacją („con gran determinación”/ „con determinatione”/ „z postanowieniem umysłu mocnym”). Włoski przekład zachowuje tu wysoki stopień ekwiwalencji względem tekstu oryginalnego. Nuceryn zaś dodaje do tytułu zdanie „nigdy go nie zaniechawać”, którym wzmacnia motywacyjny i dydaktyczny charakter wypowiedzi. Samo wyrażenie „gran determinación”, tak charakterystyczne dla *Camino de perfección*, polski tłumacz rozszerza o dopełnienie: „umysł”, aby dookreślić, gdzie ma się zrodzić i skąd ma wypływać „mocne postanowienie”. Termin „determinacja” nie występował prawdopodobnie w ówczesnej polszczyźnie. Słownik polszczyzny XVI wieku odnotowuje jedynie pochodzące z tej samej rodziny wyrazów: „determinowany” jako ‘orzeczony, postanowiony, zdecydowany’ i „determinować” jako ‘konkludować, ograniczyć, skazać’⁵⁹. Dlatego też Nuceryn użył słowa „postanowienie”; wśród jego wielu znaczeń jest również ‘decyzja, zamysł’. Dla Nuceryna ‘postanowienie’ stało się ekwiwalentem ‘determinación’ (determinatione) jako decydowania o dążeniu do jakiegoś celu mimo trudności. Teresa w swoim dziele wzmocniła nawet walor ekspresywny tego terminu za pomocą wspomnianej już w poprzednich rozdziałach konstrukcji pleonastycznej: „una grande y muy determinada determinación” [wielka i zdeterminowana determinacja]⁶⁰. Najwyraźniej wzbudziło to konsternację już u włoskiego tłumacza, który pozbył się pleonazmu i zmienił „determinación” na „deliberatione”, przy tym osłabiając nieco wydzwięk całego wyrażenia: „una grandissima, e forte deliberatione” [największy i mocny zamysł]⁶¹. Polski translator, idąc śladem Sota, konsekwentnie i w tym przypadku

⁵⁸ *Ibidem*, s. 28.

⁵⁹ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 4, Wrocław 1969, s. 300-308.

⁶⁰ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, w: eadem, *Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986, s. 323. Odtąd wszystkie cytaty z *Camino de perfección* zaprezentowane w wersji hiszpańskiej będą zaczerpnięte z tejże edycji.

⁶¹ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 71.

posłużył się związkiem wyrazowym „mocne i umyślne postanowienie”⁶². Żadna z powyższych wersji nie oddaje jednak w pełni oryginalnego i retorycznie zaskakującego „determinada determinación”. Według św. Teresy, są trzy niezbędne elementy, które otwierają drogę modlitwy (wspomniałam o nich powyżej), a ich zwieńczeniem jest właśnie „zeterminowana determinacja”. Jak tłumaczy hiszpańska badaczka pism św. Teresy, karmelitanka Pilar Huerta Román, „nie chodzi jednak o dołączenie kolejnej cnoty do wspomnianej triady, ale o postawę radykalną i zdecydowaną, odważną i wytrwałą, dzięki której poświęcamy się kultywowaniu Bożej przyjaźni”]⁶³.

Od uwag na temat przekładu samych tytułów rozdziałów pisma św. Teresy przejdę teraz do omówienia podjętej przez polskiego i włoskiego tłumacza próby odzwierciedlenia cech stylu i języka specyficznych dla *Camino de perfección*. Wielokrotnie badacze, analizując to dzieło, podkreślają swobodę składni i kolokwialną idiomatykę⁶⁴. Domínguez Berrueta twierdzi, że odejście od poprawnego, literackiego języka było wyrazem pokory Teresy, która traktowała ten rodzaj pisania, pełen uderzającej prostoty, jako formę ascetycznego umartwienia⁶⁵. Jej język okazuje się „najtrudniejszy do przełożenia na inny język z jego typowymi idiomami, z jego spontaniczną i swobodną składnią”⁶⁶. Styl pełen potocyzmów, elips, urwanych zdań i dygresji oddaje naturalny, niemalże chaotyczny i nieokiełznany sposób konstruowania wypowiedzi. Teresa była też tego w pełni świadoma, o czym świadczy choćby poniższy fragment:

[1] Mucho me he divertido, quiero tornar a lo que decía. Conviene saber, qué es oración mental, y qué contemplación: impertinente parece, mas para vosotras todo pasa; y podrá ser que lo entendáis mejor por mi grosero estilo, que por otros elegantes. El Señor me dé favor para ello. Amén⁶⁷. / Molto ho divertito, voglio ritornare a quello, che diceva, cioè dell'oratione mentale, e che cosa é contemplatione, impertinenzza pare, ma per voi tutte passa e potrebb' essere, che l'intendiate meglio per il mio stile grossolano, che per altri eleganti, il Signore ne dia favore per quello. Amen⁶⁸. / Dalekom zaiste odeszła. Chcę wrócić się do tego, com zaczęła, to jest do modlitwy wewnętrznej i do kontemplacyjnej. Może się wam rzecz ta zdać nieprzystojną, jednak zejdzie się dla was wszystkich. Zdarzy Pan Bóg, że z mego tego pisma lepiej zrozumiecie, choć prostego, niż z cudzego wytworniejszego. Niech wam Pan Bóg da łaskę do tego. Amen⁶⁹.

Jak możemy zauważyć, autorka wie o tym, że jej wypowiedzi nie są pozbawione

⁶² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 99.

⁶³ P. Huerta Román, *La determinada determinación teresiana*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 85.

⁶⁴ J. Domínguez Berrueta, *El estilo de santa Teresa en su «Camino de perfección»*, „Revista nacional de educación” 100 (1951), s. 52-62.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 53.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁷ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 302.

⁶⁸ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 55.

⁶⁹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 76.

dygresyjności i pewnego rodzaju chaotyczności: „Mucho me he divertido” / „Molto ho divertido” [Długo zabawiłam] / „Dalekom zaiste odeszła”. Chce jednak wrócić do rozpoczętej myśli. W tłumaczeniach włoskim i polskim zastosowano niewielką redukcję – zamiast zdania: „Conviene saber” [dobrze wiedzieć], wprowadzono skrót „cioé” [czyli] / „to jest”, aby prawdopodobnie uprościć i skondensować tekst. Teresa z całą skromnością, ale też szczerością przyznaje, że jej styl jest „grosero” / „grossolano” [prostacki] w przeciwieństwie do stylów „otros elegantes” / „altri eleganti” [innych eleganckich] / „cudzego wytworniejszego”. Nuceryn łagodzi nieco wymowę tego stwierdzenia, zamieniając użyty przez świętą i przetłumaczony dosłownie przez Sota przymiotnik „grosero” na mniej nacechowane emocjonalnie określenie: „prosty”. Wplata również w zdanie krótki zwrot modlitewny „Zdarzy Pan Bóg”, którego nie ma ani w oryginale ani we włoskiej translacji – być może dla podkreślenia pobożnego charakteru wypowiedzi. Ostatnia fraza w tym fragmencie, a tym samym XVI rozdziale książki, ma bowiem wyraźny wydźwięk modlitewny. Nuceryn tutaj, idąc za wzorem Sota, zastępuje zaimek rzeczowny „me” [mi] zaimkiem „wam”, przekierowując uwagę z autorki tekstu, która w swoim imieniu prosi Boga o łaskę pisania treści zrozumiałych dla innych, na czytelników, za którymi się wstawia, aby mogli lepiej zrozumieć naukę mimo jej niedoskonałego stylu. Jak stwierdza Teresa w innym miejscu w książce: „tak muszę mówić, abyście lepiej zrozumieli”⁷⁰. Jej całym pragnieniem i dążeniem w działalności pisarskiej jest zatem bycie zrozumianą, aby uniknąć nieudomówień, dwuznaczności czy nadinterpretacji; pragnie ona „mówić i pisać tak, jak mówiono i pisano wyraźnie w dawnej Kastylii w XVI wieku”⁷¹.

Niekiedy św. Teresa robiła dłuższe przerwy w pisaniu, nie zawsze pilnując porządku w swoich notatkach. Tworzyła na bieżąco, spontanicznie i linearnie, bez dłuższego zastanowienia się nad kompozycją czy układem treści. Jak sama przyznaje, często nawet nie czytała wcześniejszych zapisków, tłumacząc się brakiem czasu np.:

Ha tantos días que escriví lo pasado, sin haver tenido lugar para tornar a ello, que si no lo tornase a leer, no sé lo que decía: por no ocupar tiempo havrá de ir como saliere, sin concierto⁷². / Son tanti giorni, che scrissi le cose sopradette senza haver havuto tempo di rivederle da poi, che se non ritornasse a leggerle non saprei quel, che diceva, e per non occupar tempo seguitaró innanzi senza molto ordine⁷³. / Tak dawno już jest, jakom pisała przeszłe rozdziały, nie mając po tym czasu do przeczytania ich, że gdybym teraz w nie nie wejrziała, nie wiedziałabym, co się pisało. Nie tracąc czasu, postąpię dalej, nie bardzo patrząc porządku⁷⁴.

⁷⁰ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 140.

⁷¹ J. Domínguez Berrueta, *op. cit.*, s. 53.

⁷² Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 311.

⁷³ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 63.

⁷⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 86.

Teresa w swojej wypowiedzi wielokrotnie używa zaimków wskazujących: „lo”, „ello”, w sposób charakterystyczny dla mowy potocznej. Soto redukuje ten nadmiar zaimków, zastępując je rzeczownikami, poza tym jednak wiernie reprodukuje swobodną, ale też skomplikowaną hiszpańską składnię. Nuceryn natomiast ją porządkuje – wydziela ostatnie zdanie, czyniąc całą wypowiedź bardziej klarowną.

Ta tendencja do porządkowania i upraszczania zawikłanej składni oryginału i włoskiej podstawy przekładu widoczna jest w całym tekście Nuceryna. Dostrzec ją można na przykład również w następującym fragmencie:

Dios nos libre, hermanas, cuando algo hiciéremos no perfecto, decir no somos ángeles, no somos santas. Mirad que aunque no lo somos, es gran bien pensar: si nos esforzamos lo podríamos ser, dándonos Dios la mano, y no hayáis miedo que quede por Él, si no queda por nosotras. Y pues no venimos aquí a otra cosa, ¡manos a labor!, como dicen; no entendamos cosa en que sive más el Señor, que no presumamos salir con ella, con su favor⁷⁵. / Iddio ne liberi, sorelle, quando faremo qualche imperfettione di dire: non siamo angeli, non siamo sante, mirate che se ben non siamo, e gran bene pensare, che potiamo essere, porgendone Iddio la sua mano; e non abbiate paura, che resti da Lui, se già non resta da noi, e poiche per altro non siamo venuti qui alle mani, come dicono, ne intendiamo, che vi sia cosa, in qui più il Signor sia servito, che non presumiamo de riviscir con essa col favor suo⁷⁶. / Uchowajże, Panie Boże, siostry, takiej mowy, aby – gdy co niedoskonałości po sobie pokażecie – miałyście mówić: nie jesteśmy aniołami, nie jesteśmy świętymi. Pomnicie, że acz nie jesteśmy, ale trzeba się starać, abychmy były, ponieważ nam Pan Bóg daje do tego swoją pomoc. Nie bójcie się, aby na Nim miało nam schodzić, jeśli tylko na nas samych nie zejdzie. A ponieważ nie dla czego inszego tego miejsca jęłyśmy się, jako mówią, rękami obiema i nie wiemy, aby się najdowało co inszego, w czym by się mógł człowiek lepiej Panu Bogu przysłużyć, nie opuszczajmy ufności, że ją za pomocą Bożą tu otrzymamy⁷⁷.

W miejsce trzech zdań wielokrotnie złożonych (jak u Teresy) bądź jednego bardzo rozbudowanego (jak w translacji Sota), u polskiego tłumacza znajdziemy cztery osobne zdania. Mistyczka pisze w tym fragmencie, że jej mniszki mają się starać, aby być lepszymi i nie bać się porażki, ponieważ Bóg je wspomaga w ich staraniach. Fundatorka używa tutaj kolokwialnego sformułowania „dándonos Dios la mano” [da nam Bóg swoją dłoń] oznaczającego pomoc od Boga. Soto korzysta zaś z podobnego wyrażenia w formie imiesłowu, modyfikując podmiot zdania – nie Bóg jest wykonawcą czynności, a siostry wraz z autorką tych słów: „porgendone Iddio la sua mano” [podając Bogu swoją

⁷⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 301-302.

⁷⁶ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 54.

⁷⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 76.

rękę]. Nuceryn natomiast jeszcze bardziej upraszcza tę frazę: „nam Pan Bóg daje do tego swoją pomoc”. W kolejnej części tekstu Teresa wykorzystuje inny frazeologizm, z udziałem tego samego rzeczownika – „la mano”, pisze: „no venimos aquí a otra cosa, manos a la labor, como dicen” [nie przychodzimy tu po nic innego, ręce do pracy (w sensie: bierzmy się do pracy), jak to mówią]. Włoski translator posiłkuje się podobnym sformułowaniem, niezbyt jednak szczęśliwie [per altro non siamo venuti qui alle mani, come dicono [po nic innego nie przyszliśmy tutaj z rękami (w sensie: do pracy), jak to mówią]. Nuceryn miał chyba problem z uchwyceniem sensu włoskiego tłumaczenia, poradził sobie jednak całkiem dobrze, wykorzystując polski frazeologizm „jąć się obiema rękami”: „nie dla czego inszego tego miejsca jętychmy się, jako mówią, rękami obiema”. Według *Słownika polszczyzny XVI wieku* „jąć się (albo ująć się), chwycić się obiema rękoma” oznaczało ‘oddać się czemuś z zapalem, chętnie’⁷⁸. Nuceryn sugeruje zatem, że mniszki winny w pełni zaangażować się całkowicie w swoje powołanie do zakonu (czy raczej: do „tego miejsca”, czyli konkretnego klasztoru). Myśl Teresy była właśnie taka – motywująca do „zakasania rękawów”, ciężkiej pracy nad sobą i ćwiczeniu się w cnotach.

Niezwykle często św. Teresa wykorzystuje w *Camino de perfección* ironię, którą wyraża za pomocą licznych środków stylistycznych jak chociażby: pytania retoryczne, zdrobnienia, wyliczenia, wykrzyknienia, oksymorony, litoty, hiperbole czy metafory⁷⁹. Reformatorka wybiera tę drogę dotarcia do odbiorców, aby uchronić się niejako przed cenzurą i krytyką. Zdaniem badaczki, Marí del Puerto, „Teresa posługuje się ironią w tym utworze bardziej niż w jakimkolwiek innym, aby podkreślić swój sprzeciw wobec całego szeregu wyraźnie antyewangelicznych zjawisk społecznych i kościelnych: dyskryminacji kobiet, zakazu modlitwy myślnej, inkwizycji, hipokryzji”⁸⁰. Na podstawie poniżej zamieszczonych fragmentów przyjrzymy się temu zjawisku bliżej.

Oto na przykład Teresa używa ironii, by skrytykować postawę udawanej pokory oraz transakcyjnego podejścia do modlitwy:

[...] hay algunas personas que por justicia parece quieren pedir a Dios regalos. Donosa manera de humildad: por eso hace bien el Conocedor de todos, que pocas veces creo los da a éstos: ve claro, que no son para beber el cáliz suyo⁸¹. / [...] vi sono alcune persone, le quali pare, che vogliano per giustitie i gusti e le carezze. Bel garbo d’humiltà! Perciò fa bene il Conoscitor di tutti, che poche volte (credo) gli conduce a questi tali. Vede chiaro, che non sono per bere il calice suo⁸². / Są abowiem niektórzy

⁷⁸ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 34, Wrocław 1990, s. 670.

⁷⁹ M. J. Pérez, «Mejor será que hilen»: *el discurso irónico en Camino de Perfección (CE)*, w: *El discurso irónico en Camino de Perfección de Teresa de Jesús (CE). Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila 2012, s. 99.

⁸⁰ M. del Puerto, *Humildad, verdad en camino*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 57.

⁸¹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 309.

⁸² F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 60.

ludzie, którym się zda, że Pan Bóg winien im z powinności dawać smaki wewnętrzne. O piękna takowych pokora! Nie darmo Pan, który zna wszystkich serca, z rzadka takowych, jako ja trzymam, do tych smaków przypuszcza. Widzi bowiem na oko, że nie są sposobnemi do picia kielicha Jego⁸³. Ironia najsilniej wybrzmiewa w zdaniu: „Donosa manera de humildad” [ładny sposób na pokorę]. Soto w swoim przekładzie dodaje znak wykrzyknienia do tej frazy: „Bel garbo d’humiltà!” [Piękna postawa pokory!], eksponując sarkastyczne zabarwienie wypowiedzi karmelitanki. Nuceryn również nie osłabia ironii, zdecydowanie traktując to zdanie jako wykrzyknikowe: „O piękna takowych pokora!”. Polski tłumacz zastosował zaimek: „takowych”, aby z jednej strony zbudować dystans, z drugiej zaś precyzyjnie wskazać czytelnikowi, kto jest właściwym obiektem krytyki: osoby oczekujące „smaków wewnętrznych” jako nagrody swej pobożności. Mimo wszystko jednak przekład polski jest tu mniej precyzyjny niż włoski. W tekście Teresy krytyce podlegają bowiem osoby, które oczekują od Boga duchowych darów (hiszp. *regalos*) w **zamian za** swe pokorne modły. Soto dodatkowo ironizuje, zastępując *regalos* synonimiczną parą: *i gusti e le carezze* [smaki i pieścizoty]. Nuceryn tonuje ironię Sota i, jak się zdaje, nie podkreśla wystarczająco silnie owej postawy transakcyjnej podlegających krytyce orantów („Pan Bóg **winien im z powinności** dawać **smaki wewnętrzne**”).

Niekiedy św. Teresa używała ironii, aby bronić pozycji kobiet w ówczesnym społeczeństwie i w Kościele, a słowa krytyki zastanych obyczajów przybierają postać modlitwy skierowanej do Boga bądź rad udzielanych siostram⁸⁴. W jednym z fragmentów rozdziału 21. reformatorka zachęca mniszki, aby nie traciły determinacji na drodze do dostąpienia Wody Żywej i aby mimo wszystko wytrwały w „mocnym i umyślnym postanowieniu”. Wymieniając sytuacje, które mogą zatrzymać siostry na tej ścieżce, wspomina o negatywnych opiniach innych ludzi:

Como muchas veces acaece con decir: «hay peligros», «ulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro, que rezaba mucho, cayó», «hacen daño ala virtud», «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces», «basta el Pateróster, y Avemaría⁸⁵. / [...] dica chi vole, come vogliono molti dire, sono gran pericoli, la tale rovinò per questa strada, l’altro fù ingannato, l’altra che faceva tanta oratione cadè, s’infama la virtù, non è impresa per donne, possono essere ingannate con ilussioni, meglio è, che attendano a filare, non fà lor mistiero di tente sottigliezze, basta dire il Pater noster e l’Ave Maria⁸⁶. / [...] niech ludzie mówią, wedle swego zdania, jako zwykli mówić, abo że niebezpieczna to rzecz jest, abo że ta a ta tym sposobem się zawiodła, ten a ten zawiedziony, ona, co bogomyślnością się bawiła, upadła, cnota przez to w ostawę

⁸³ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 84.

⁸⁴ M. J. Pérez, «*Mejor será que hilen*», s. 101.

⁸⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 323.

⁸⁶ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 72.

przychodzi, nie jest to dzieło białogłowskie, mogą być w tym od szatana omamione, lepiej kiedy by kądziele pilnowały, nic im po tych subtelnościach, lepiej by im mówić pacierz a „Zdrową Maryją”⁸⁷.

Przywołane słowa motywacji dla karmelitanek są w istocie krytyką pod adresem tych, którzy sprzeciwiają się aktywnej obecności kobiet w Kościele. Teresa wyraża w ten sposób obronę prawa kobiet do życia duchowego, a także modlitwy myślniej i kontemplacyjnej⁸⁸. Pisze: „Como muchas veces acaece con decir: «hay peligros»” [jak to często bywa, gdy mówi się: «istnieją zagrożenia»]. Także i w tym wypadku włoski tłumacz nieznacznie modyfikuje i poszerza to zdanie, wzmacniając ironiczny stosunek Teresy do osób wrogich duchowej autonomii kobiet oraz podkreślając subiektywizm ich podejścia do modlitwy w zakonie: „dica chi vole, come vogliono molti dire: sono gran pericoli” [niech mówi, kto chce, jak wielu chce mówić: istnieje wiele niebezpieczeństw]. Nuceryn zaś, powielając schemat Sota, tłumaczy: „niech ludzie mówią, wedle swego zdania, jako zwykli mówić, abo że niebezpieczna to rzecz jest”. Teresa charakteryzuje argumentację nieprzychylnych kobietom krytyków, co Soto przekłada dość wiernie, a Nuceryn delikatnie wzmacnia pod względem stylistycznym. Polski translator sięga po zasoby mowy potocznej, uzyskując tym samym wyraźniejszy efekt ironiczny. Głosy ludzi sceptycznych wobec kobiecej kontemplacji, które przytacza Teresa, w wersji Nuceryna brzmią jeszcze wyraziściej: „mogą być w tym od szatana omamione” (nie ma takiej sugestii ani w oryginale, ani w wersji włoskiej), „lepiej kiedy by kądziele pilnowały, nic im po tych subtelnościach”. Nucerynowi wyraźnie podoba się ironiczny ton Teresy, odważnie go podtrzymuje i eksponuje, a zarazem w pełni respektuje jej śmiałe uwagi na temat deprecjonowania roli kobiet w życiu religijnym. Ale tak jak święta buntuje się przeciwko dyskryminacji niewiast i przemawia w ich obronie, tak też często ośmiesza ich naiwność i niedojrzałość, potwierdzając stereotypy tamtych czasów⁸⁹. Największą wartość widzi bowiem nie w pięknych słowach i powierzchownej uczuciowości, ale w kształtowaniu cnót i rozwoju życia kontemplacyjnego.

Św. Teresa, pisząc *Camino de perfección*, nie zamierzała stworzyć traktatu naukowego czy teologicznego, pragnęła raczej sformułować „kodeks rodzinny dla uzupełnienia nauczania ustnego”⁹⁰. Stąd też forma, którą wybrała do wyłożenia swoich nauk, przypomina długi, obszerny list skierowany do jej uczennic i córek duchowych, przesycony intymnym, dialogowym tonem. Język Teresy w tymże dziele – chaotyczny i swojski, eliptyczny, pełen prostoty i wdzięku – to przede wszystkim język

⁸⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 99.

⁸⁸ A. Serrano Pérez, *La racionalidad apasionada. Acercamiento a la relación razón y amor en la obra Camino de Perfección de Santa Teresa de ávila (1515-1582)*, „Teología y vida” 46 (2004), nr 3, s. 440.

⁸⁹ M. del Puerto, *op. cit.*, s. 57.

⁹⁰ M. Machejek, *Wprowadzenie do lektury dzieł*, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1987, t. I, s. 69.

rozmów, swobodny i rodzinny⁹¹. Podobnie więc jak w *Libro de las Fundaciones*, także i tutaj nieustannie zwraca się do swoich czytelniczek: „hermanas mías” [siostry moje], „hijas mías” [córki moje], „amigas” [przyjaciółki]. Włoski tłumacz adekwatnie przekłada te czułe apostrofy: „sorelle mie” [siostry moje], „figliuole mie” [córki moje]. Nuceryn zaś pogłębia rodzinny, osobisty charakter wypowiedzi Teresy i oprócz terminów „siostry moje”, „córki moje”, wykorzystuje zdrobnienia jak np. „siostrzyczki moje”⁹². W wielu miejscach, w których leksem – zarówno u Teresy, jak i Sota – występuje w formie podstawowej, w translacji Nuceryna widnieje jego zdrobniała forma jak np. „el portal de Belén”⁹³ / „la stalla de Bettelemme”⁹⁴ [stajnia betlejemaska] – „stajenka”⁹⁵; „discípulas”⁹⁶ / „discepole”⁹⁷ [uczennice] – „uczenniczki”⁹⁸, „cabe”⁹⁹ / „vicino”¹⁰⁰ [blisko] – „bliziuchno”¹⁰¹. W ten sposób polski tłumacz podkreśla swobodę wypowiedzi Teresy adresowanych do mniszek. Nierzadko też za pomocą dodanych na zasadzie interpolacji deminutywów polski translator próbuje kreować atmosferę kobiecych rozmów. Zamiast więc przywołanych przez Teresę pieszczotliwych wyrażen, którymi nie chciałaby, aby mniszki się posługiwały w odniesieniu do siebie nawzajem: „mi vida, mi alma, mi bien”¹⁰² [moje życie, moja duszo, moje dobro], wiernie przełożonych przez Sota: „vita mia, anima mia, ben mio”¹⁰³, znajdziemy: „moje serce, moja pociecho, moja perelko droga”¹⁰⁴. Reformatorka pragnęła, aby te miłosne frazy kierować wyłącznie w stronę jedyne Oblubieńca – Boga. Zwroty te w języku polskim nie odzwierciedlają dosłownie hiszpańskich terminów, ale oddają doskonale ich charakter jako słów pełnych życzliwości i miłości używanych w stosunku do najbliższych.

Podsumowując uwagi dotyczące tłumaczenia specyficznych cech stylu *Camino de perfección*, możemy stwierdzić, że Nucerynowi udało się w dużej mierze odwzorować najważniejsze właściwości pisarstwa św. Teresy takie jak: swoboda składniowa, idiomatyka kolokwialna, ironia oraz dialogowość. Jak wynika z analizy powyższych przykładów, w większości przypadków tekst Sota, pośredniczący w staropolskiej translacji, nie stanowił źródła pomyłek i przeszkód w

⁹¹ J. Domínguez Berrueta, *El estilo de santa Teresa en su «Camino de perfección»*, „Revista nacional de educación” 100 (1951), s. 62.

⁹² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 10.

⁹³ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 244.

⁹⁴ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 6.

⁹⁵ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 8.

⁹⁶ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 345.

⁹⁷ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 88.

⁹⁸ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 121.

⁹⁹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 358.

¹⁰⁰ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 102.

¹⁰¹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 141.

¹⁰² Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 270.

¹⁰³ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 29.

¹⁰⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 42.

tłumaczeniu na język polski. Czasem jednak interwencje włoskiego tłumacza, podjęte w celu uczynienia pisma Teresy bardziej zrozumiałym, sprawiały, że pierwotne znaczenie dzieła ulegało nieznacznym zniekształceniom. Zdarzało się, że Soto, tłumacząc na język włoski, nadawał zdaniom lub terminom Teresy inne znaczenia czy eksponował odmienne niuanse niż w tekście źródłowym¹⁰⁵. Dlatego też Nuceryn w wielu miejscach, idąc śladem włoskiego tłumacza, powtarzał jego błędy. Ciekawe jest to, że często udawało mu się – mimo zastosowania innych środków stylistycznych niż w oryginale – odpowiednio odzwierciedlić ton wypowiedzi świętej np. ironiczny czy potoczny, a także wychwycić sensy i subtelności wykładu Teresy. Mimo translacji przekładnikowej nie tylko adekwatnie oddał, ale również pogłębił i wzmocnił najistotniejsze znaki stylu mistyczki, szczególnie uwypuklając intymny, dialogowy charakter tekstu za pomocą licznych zdobień w celu wykreowania atmosfery kobiecych rozmów.

Przejdźmy teraz do nader interesującego problemu przekładu języka mistycznego, którym święta posługuje się w *Camino de perfección*. W początkowej części książki Teresa skupia się na przygotowaniu siostr do modlitwy mistycznej w dwóch etapach: pierwszym z nich jest pielęgnowanie cnót, a kolejnym świadomie odprawiana modlitwa ustna i medytacyjna. W drugiej części zaś – zbudowanej na podstawie obszernego komentarza do *Pater noster* – autorka wyjaśnia tajniki kolejnych stopni modlitwy wiodących do kontemplacji. Jak twierdzi Machejek we *Wprowadzeniu* do dzieł reformatorki, „święta nazwała ją [księgę] *Drogą Doskonałości*, ponieważ po drodze cnót i bogomyślności prowadzi ona dusze do źródła wody żywej, którą jest modlitwa doskonała”¹⁰⁶. Warto wspomnieć, iż w czasach Teresy pojęcia takie jak „kontemplacja” czy „mistyka” wzbudzały wiele podejrzeń i nieufności. Spowodowane to było pojawieniem się w XVI-wiecznej Hiszpanii dwóch kontrowersyjnych ruchów religijnych – *recogidos* i *dejados*, przewanych przez Inkwizycję *alumbrados* (‘oświeceni’). Pierwszy z nich zalecał uważne skupienie (stąd też nazwa *recogidos* od *recoger* – ‘skupiać’), „poprzez które dusza, oderwana od stworzeń, miała przysposobić się do przyjęcia Bożej łaski”¹⁰⁷. Drugi natomiast dążył do biernego poddania się natchnieniu Bożemu i pozostawienia (termin *dejados* pochodzi od *dejar* – ‘zostawić’) wszelkich zewnętrznych praktyk religijnych. Oba te nurty religijne miały na celu pogłębienie życia duchowego poprzez modlitwę afektywną (tzw. „modlitwę serca”), modlitwę myślną, kontemplację oraz doświadczenia mistyczne¹⁰⁸. Pod wpływem *alumbrados* w dawnej Hiszpanii zaczęło ujawniać się wielu świeckich mistyków,

¹⁰⁵ E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane*, s. 182.

¹⁰⁶ M. Machejek, *op. cit.*, s. 71.

¹⁰⁷ A. Rego, *Św. Teresa i Ojciec nasz*, tłum. J. Tracz, Poznań 2016, s. 25.

¹⁰⁸ Zob. H. Gil, *Historyczne uwarunkowania duchowości Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego. III Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Teresą od Jezusa, 8-11 maja 2000*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 23-31.

nierzadko szerzących heterodoksyjne idee religijne. Kościół zatem przeciwstawiał się tym ruchom, zniechęcając wiernych do nadzwyczajnych zjawisk mistycznych, skłaniając zaś do prostej ascezy i modlitwy ustnej¹⁰⁹.

W takiej właśnie atmosferze św. Teresa próbuje przekazać swoim mniszkom wykład na temat modlitwy wypływający z jej osobistego doświadczenia¹¹⁰. Reformatorka, mając przeświadczenie, że „same imiona i wspomnienie rozmyślenia albo kontemplacyjnej strach w niektórych czynią”¹¹¹, ostrożnie i z rozmysłem wyjaśnia proces rozwoju modlitewnego. W swoim dziele koncentruje się na trzech rodzajach modlitwy: ustnej (*oración vocal*), mentalnej (*oración mental*) i kontemplacyjnej (*contemplación*)¹¹². *Oración vocal* w jej rozumieniu to modlitwa słowami ustalonych i utrwalonych w tradycji Kościoła modlitw takich jak *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo*, liturgia godzin czy różaniec. Teresa – w przeciwieństwie do *dejados*, którzy gardzili tą formą modlitwy – widzi w niej dużą wartość, jeśli odmawia się ją, „jako przynależy”¹¹³. Fundatorka twierdzi, że modlitwie ustnej musi towarzyszyć *oración mental* – świadomość obecności Boga. W innym przypadku ustne odmawianie modlitw jest wyłącznie bezmyślną paplaniną, nie zaś modlitwą, czyli rozmową z Bogiem¹¹⁴.

Oración mental u św. Teresy występuje w dwóch znaczeniach: jako modlitwa mentalna (od *mens* – najgłębszej części w człowieku, określającej umysł, serce i ducha) – świadoma, skupiona na Bogu oraz modlitwa dyskursywna, myślna (rodzaj rozmyślenia, medytacji), która korzysta z konkretnych obrazów i pojęć¹¹⁵. Zgodnie z pierwszą definicją, *oración mental* staje się terminem ogólnym odnoszącym się do modlitwy, która nie posiada żadnej ustalonej formy, a jej jedyną właściwością jest świadomość obecności Stwórcy: może być to zarówno modlitwa ustna lub w milczeniu, jak i medytacja czy refleksja¹¹⁶. Dla Teresy bowiem nie ma różnicy między modlitwą ustną a *oración mental* w rozumieniu modlitwy dyskursywnej, najważniejsze, żeby była to modlitwa połączona z *oración mental* w rozumieniu świadomości tego, kim jesteśmy i do kogo się zwracamy. Tak praktykowana, jest najlepszym środkiem do osiągnięcia doskonałej kontemplacji¹¹⁷. W ten sposób reformatorka wpisuje się w wielki spór swojej epoki na temat miejsca modlitwy ustnej i mentalnej w życiu religijnym: „Przede wszystkim nie zgadzała się z przeciwstawieniem modlitwy

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 21.

¹¹⁰ Zob. T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa uczy modlitwy*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2003, s. 56.

¹¹¹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 111.

¹¹² A. Rego, *op. cit.*, s. 20.

¹¹³ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 116.

¹¹⁴ H. Gil, *Historyczne uwarunkowania duchowości*, s. 28.

¹¹⁵ W. Ciak, D. Wandzioch, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa. *Droga doskonałości (Księga Ojcze nasz)*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2016, s. 15-16. Tłumacze proponują dwa terminy rozróżniające dwa rodzaje *oración mental*: modlitwa mentalna i modlitwa myślna. H. P. Kossowski zaś w swoim tłumaczeniu z końca XIX wieku wprowadza określenia: modlitwa wewnętrzna i modlitwa myślna.

¹¹⁶ A. Rego, *op. cit.*, s. 30.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 38.

myślnej modlitwie ustnej, uważała bowiem, że samo wymawianie słów bez udziału myśli nie jest modlitwą, czyli rozmową z Bogiem”¹¹⁸.

Modlitwa ustna podobnie jak myślna są aktywnymi formami modlitwy, które człowiek podejmuje, wkładając w nie swój wysiłek i zaangażowanie, aby zbliżyć się do Boga. Kontemplacja (*contemplación*) natomiast jest rodzajem modlitwy mistycznej, nadprzyrodzonej, w której głównym działającym jest Bóg, człowiek zaś odgrywa w niej rolę pasywną¹¹⁹. Kontemplacja to czysty dar otrzymywany wyłącznie z łaski Stwórcy. Dusza ze swojej strony może jedynie przysposobić się do jego przyjęcia dzięki wytrwałości w początkowych stopniach modlitwy i kultywowaniu cnót (szczególnie cnoty pokory), a także otworzyć się na niego¹²⁰. Zgodnie z doświadczeniem Teresy modlitwą, w której najpełniej rozwija się relacja miłości z Bogiem, jest właśnie kontemplacja, a najlepszą drogą lub narzędziem, aby do niej dojść jest modlitwa skupienia¹²¹. Skupienie (*recogimiento*) zalecane jest wszystkim orantom, a szczególnie tym, którym trudno jest utrzymać myśli na wodzy i skoncentrować się na obecności Boga. Ten sposób modlitwy wiąże się z aktem woli człowieka, który postanawia przekierować myśli od bodźców zewnętrznych do swojego wnętrza, aby tam spotkać się z Bogiem. Teresa proponuje, by za pomocą wyobraźni i przedstawienia sobie w myślach obrazu Boga ożywić wiarę w duszy, która – nie widząc – wyczuwa Jego obecność¹²². Dzięki tej metodzie modlący się może przyjrzeć się wnikliwiej pracy umysłu podczas modlitwy. Istotą *recogimiento* nie jest jednak intensywny wysiłek intelektualny, lecz skierowanie uwagi na Boga, mieszkającego w duszy człowieka, oraz proste, pełne miłości towarzyszenie Mu. Jak twierdzi Álvarez, „postulowana [przez Teresę] interioryzacja nie jest bowiem wezwaniem skierowanym do naszej psychiki”¹²³ bądź umysłu, ale serca. Terezańskie skupienie ma centralizować się wokół dwóch problemów: [1] jak wprowadzić Jezusa w naszą modlitwę, [2] jak dzięki modlitwie wejść w swoje wnętrze. Te dwa zagadnienia wskazują na dwóch uczestników relacji przyjaźni – Boga i człowieka: „Pierwszy element ma za zadanie uproszczenie wszystkiego, na ile to tylko możliwe, a drugi interioryzację i uduchowienie samego aktu, aby w ten sposób ochronić spotkanie-dialog przed natręctwem wszystkiego, co nie jest modlitwą”¹²⁴.

Modlitwa uciszenia (*oración de quietud*) jest natomiast bardziej zaawansowanym etapem modlitwy od modlitwy skupienia. Święta określa ją jako „przedsmak” życia w Królestwie Bożym

¹¹⁸ H. Gil, *Historyczne uwarunkowania duchowości*, s. 28.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 33-34.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 33-36.

¹²¹ R. C. Londoño, *Terezańska metoda modlitwy – skupienie*, tłum. A. Krawiec, w: *Święta Teresa od Jezusa. Mistrzynie modlitwy*, red. S. Niziński, Poznań 2011, s. 82.

¹²² S. Ros García, *Sposób modlitwy św. Teresy od Jezusa*, tłum. J. Kucharczyk, Kraków 2012, s. 37.

¹²³ T. Álvarez, *Św. Teresa od Jezusa uczy modlitwy*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2003, s. 108-109.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 109-110.

(„Pan Bóg [...] poczyna dawać nam Królestwo swoje”¹²⁵) i początek prawdziwej kontemplacji. Ma ona znamiona doświadczenia nadprzyrodzonego i sprawia, że trzy władze – wola, umysł i pamięć – są w przedziwny sposób uspokojone, dzięki czemu dusza trwa w pokoju obecności Bożej. Wola wydaje się związana i pojmana („zda się być jak więzień”¹²⁶) – nie może nic innego czynić tylko miłować Boga; umysł i pamięć są zaś swobodne. Z tego powodu, iż intelekt znajduje się na wolności, okazuje się źródłem cierpienia dla trwającej w uciszeniu duszy i zaczyna dręczyć wolę, powodując zamieszanie¹²⁷. Człowiek podczas tej modlitwy biernie wchodzi w siebie, a niewielką aktywnością, jaką podejmuje jest opór, aby nie podążyć za rozumem i fantazją¹²⁸. Podczas modlitwy zjednoczenia zaś – będącej najwyższą łaską kontemplacji – wszystkie trzy władze (wola, umysł i pamięć) są „zawieszane”. Wtedy to cała dusza łączy się w zjednoczeniu z Bogiem (*unión*) i jest od Niego całkowicie zależna. Może się Mu jedynie poddać, aby to On w niej żył i jednoczył jej wolę ze Swoją świętą wolą. Modlący się ma postawę bierną, musi tylko pozwolić „działać zjednoczeniu mającemu miejsce w głębi”¹²⁹.

Te subtelne, niekiedy trudne do rozróżnienia i uchwycenia, pojęcia mistyczne stanowiły nie lada wyzwanie dla polskiego tłumacza XVII wieku. Oczywiście, bez trudu poradził sobie z przełożeniem jednoznacznego terminu *oración vocal*. Zarówno Soto, jak i Nuceryn przetłumaczyli go jako „oration vocale” / „modlitwa ustna”. O czym wspomnieliśmy powyżej, św. Teresa uważała, że należy się należycie przykładać do odmawiania modlitw: „reza bien vocalmente”¹³⁰ [dobrze modlić się ustnie]. Włoski translator tłumaczy ten równoważnik zdania adekwatnie i zgodnie z przesłaniem mistyczki: „dir bene l’orationi vocalmente”¹³¹ [dobrze odmawiać modlitwy ustne], podobnie zresztą Nuceryn: „modlitwy ustne dobrze mówić mamy”¹³². Teresa – po wyjaśnieniu mniszkom, iż nieuważne wypowiedanie słów modlitwy nie jest modlitwą – podkreśla: „Yo he de poner siempre junta oración mental, con la vocal, cuando se me acordare”¹³³, co Soto przekłada dosłownie („Io hò da mettere insieme la oration mentale con la vocale sempre, che mi si ricordi”¹³⁴), a za nim podąża Nuceryn: „Ja chcę złączać zawsze modlitwę wewnętrzną wspólnie z ustną, ilekroć ją wspomnę”¹³⁵. Prawie zawsze w jego wersji *oración vocal* występuje jako „modlitwa ustna”, jak możemy zaobserwować chociażby w poniższych przykładach: „przeto pilnie was, córki moje,

¹²⁵ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 139-140.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 141.

¹²⁷ A. Rego, *op. cit.*, s. 76.

¹²⁸ W. Stinissen, *Wędrownka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avilii*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001, s. 102.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 156.

¹³⁰ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 344.

¹³¹ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 100.

¹³² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 137.

¹³³ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 329.

¹³⁴ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 75.

¹³⁵ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 105.

upominam, abyście modlitw ustnych ładajako nie odprawowały”¹³⁶ („pongo tanto, hijas, en que recéis bien las oraciones vocales”¹³⁷); „Wróćmy się tedy do modlitwy ustnej, abychmy ją tak mówili [...] jako przynależy”¹³⁸ („tornemos a nuestra oración vocal [...] y para rezar como es razón”¹³⁹); „Chwaliłam ja z tego Pana Boga i zajźrzałam jej takiej modlitwy ustnej”¹⁴⁰ („ansí alabé al Señor, y hube envidia a su oración vocal”¹⁴¹).

Tylko w jednym przypadku Nuceryn nieco inaczej tłumaczy wyrażenie *oración vocal*. Święta Teresa, zwracając uwagę na niedbałość w praktykowaniu modlitwy ustnej, pisze: „son tan amigas de hablar, y de decir muchas oraciones vocales muy apriesa, como quien quiere acabar su tarea”¹⁴² [są osoby lubiące rozmawiać i bardzo szybko odmawiać wiele modlitw ustnych jak ktoś, kto chce dokończyć swoją pracę]. Soto przekłada to zdanie adekwatnie, modyfikując nieznacznie drugą jego część: „Sono molto amiche di parlare e di dire molte orationi vocali assai all’infretta, come chi lavora a cottimo” [Są osoby bardzo lubiące rozmawiać i wypowiadać wiele modlitw ustnych w dużym pośpiechu, podobnie jak ci, którzy pracują na akord]. Włoski translator za pomocą dodanego przysłówka „molto” [bardzo] hiperbolizuje przekaz mistyczki, a poprzez sformułowanie „lavora a cottimo” wyszczególnia konkretny rodzaj pracy. Nuceryn adaptuje te zmiany i wprowadza swoje: „[niektóre osoby] przywykły siła gadać i mówić wiele a nieuważnie pacierzów ustnych i prędko, właśnie jakby sobotnim sztychem, chcąc skończyć co prędej”. Dołącza przysłówek „nieuważnie”, aby wyeksponować brak koncentracji podczas modlitwy ustnej, a zamiast terminu *tarea* [praca, zadanie] pojawia się u niego „sobotni sztych” mogący oznaczać pracę wykonywaną na ostatnią chwilę, aby zdążyć przed niedzielą – dniem świętym. Rzeczownik „sztych” w tym kontekście może również odnosić się do wyznaczonego typu pracy: czasownik „sztychać” oznacza bowiem niedbałe, nieumiejętne szycie; i występuje w przysłowiu: „sztych od sztycha – jak stąd do Krzycha”¹⁴³.

Fundatorka zaznacza, że aby owe „pacierze” stały się prawdziwą modlitwą, człowiek powinien pomyśleć nad dwoma zagadnieniami: [1] Z kim będzie ta rozmowa; [2] Kim jest ten, co ma rozmawiać¹⁴⁴. Teresa zatem radzi: „Pues yo os digo hermanas, que si lo mucho que hay que hacer en entender estos dos puntos, se hiciese bien, que primero que comencéis la oración vocal, que vais a rezar, ocupéis harto tiempo en la [oración] mental” [Cóż, mówię wam, siostry, że jeśli to, co trzeba zrobić, aby zrozumieć te dwa punkty, zostanie zrobione dobrze, to najpierw zanim zaczniecie

¹³⁶ *Ibidem*, s. 138-139.

¹³⁷ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 320.

¹³⁸ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 116.

¹³⁹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 338.

¹⁴⁰ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 139.

¹⁴¹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 362.

¹⁴² *Ibidem*, s. 368.

¹⁴³ *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972, t. 3, s. 413.

¹⁴⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 105.

modlitwę ustną, którą będziecie odmawiać, powinniście spędzić dużo czasu na [modlitwie] mentalnej]¹⁴⁵. Pojawia się tutaj termin *oración mental* jako świadomość tego, kim jesteśmy i z kim będziemy rozmawiać. Nuceryn przetłumaczył zdanie w ten sposób: „Przeto radzę ja wam, siostry, abyście pierwej, niż pójdziecie na modlitwę ustną, uważając dobrze te dwa punkty, z którymi jest, co czynić, na rozmyślaniu się nieco zabawili”¹⁴⁶. W owym miejscu polski tłumacz za pomocą rzeczownika „rozmyślanie” podkreśla medytacyjny charakter modlitwy zamiast prostego uświadomienia sobie Bożej obecności, o jakie zapewne chodziło Teresie. Można zauważyć, że Nuceryn zмага się z pojęciem *oración mental* i przekłada je na cztery sposoby. Pierwszy z nich, jak już wspomnieliśmy powyżej, to „rozmyślanie”, kolejnym jest „modlitwa wewnętrzna”, niekiedy te dwa terminy występują w zestawieniu – „modlitwa wewnętrzna abo rozmyślanie” bądź w kontaminacji – „rozmyślanie wewnętrzne”. Tłumacz próbuje zatem rozróżnić dwa rodzaje *oración mental* – jako modlitwa mentalna („modlitwa wewnętrzna”) i jako modlitwa myślna („rozmyślanie”). Czasem jednak nie może zdecydować się na właściwe określenie, o jakim rodzaju modlitwy jest mowa, jak w tym przypadku: „Przyszła po tym raz do mnie z frasunkiem, skarżąc się, że nie umiała czynić rozmyślania wewnętrznego ani kontemplacyjnej zażyć, tylko co pacierze ustnie mawiała”¹⁴⁷ (*Vino una vez a mí muy congojada, que no sabía tener oración mental, ni podía contemplar, sino rezar vocalmente*)¹⁴⁸). Mowa jest tu o osobie, która jedynie poprzez odmawianie ustne *Pater noster* w połączeniu ze świadomą modlitwą mentalną doświadczała łaski kontemplacji. *Oración mental* występuje w tym zdaniu bardziej w znaczeniu modlitwy obecności niż dyskursywnej medytacji. Nuceryn nie potrafił jednak rozpoznać tej różnicy, w swoim niezdecydowaniu postanowił zatem skrzyżować oba leksemy. Soto natomiast za każdym razem tłumaczy *oración mental* jako „oration mentale”, nie stosując żadnych rozróżnień.

Sposób modlitwy, jaki Teresa nazywa *recogimiento* [skupieniem], włoski translator przekłada, używając wyrazu o podobnym źródłosłowie i znaczeniu – „raccoglimento”. Nuceryn zaś ma wyraźne trudności w znalezieniu polskiego ekwiwalentu tego słowa. Aby sobie pomóc, wykorzystuje różnego rodzaju peryfrazy jak na przykład: „rekolekcyja, to jest myśli w kupie zebranie”¹⁴⁹, „oracyja abo bogomyślność przez skupienie samego siebie abo rekolekcyja”¹⁵⁰, „rekolekcyja i skupienie się”¹⁵¹. Nie tylko stosuje zapożyczenie z łaciny „rekolekcyja”, ale dopełnia je polskimi terminami takimi jak „zebranie” czy „skupienie”. Wie, że polscy odbiorcy mogą mieć problem ze zrozumieniem tego

¹⁴⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 329.

¹⁴⁶ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 105.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 139.

¹⁴⁸ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 362.

¹⁴⁹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 126.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 166.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 134.

wyrazenia, dlatego – szczególnie na początku – posiłkuje się omownią, czasem decyduje się na użycie tylko jednego terminu „rekolekcyja”: „Po tym, jeśliże rekolekcyja takowa będzie prawdziwa, pokaże się jaśnie”¹⁵² („Si es verdadero el recogimiento, se siente muy claro”¹⁵³), „Co acz z przodku nie da się poznać, iż jeszcze mało się stało (bo w rekolekcyjej znajduje się i mniej i więcej), ale kiedy kto przyzwyczai się [...] jaśnie pokaże się pożytek”¹⁵⁴ („Y aunque al principio no se entienda esto, por no ser tanto, que hay más, y menos en este recogimiento, si se acostumbra”¹⁵⁵). Nuceryn, tłumacząc opis modlitwy skupienia, eksponuje jej najważniejsze przesłanie – podkreślone przez samą świętą w tekście: „lo mucho que importa este entrarnos a solas con Dios”¹⁵⁶ [jak bardzo ważne jest to wejście w siebie z Bogiem] – „jako wielce pożyteczna jest rzecz samego siebie skupić wewnątrz z Bogiem”¹⁵⁷. Polski translator, mimo iż ewidentnie boryka się z problemem przełożenia terminu *recogimiento* („raccoglimento”) na swój język ojczysty, wykazuje się głębokim zrozumieniem treści tereziańskich dotyczących tego sposobu modlitwy.

Dla wyrazu *contemplación* – przez włoskiego tłumacza przełożonego adekwatnie jako „contemplatione” – Nuceryn znajduje ekwiwalent w latynizmie „kontemplacja”. Nazwę pierwszego etapu tej nadprzyrodzonej modlitwy *oración de quietud* [modlitwę uciszenia] tłumaczy z pewną trudnością, łącząc go częściej z rozmyślaniem niż z kontemplacją. Teresa pisze: „y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro, y a darla oración de quietud”¹⁵⁸ [a jej boski Mistrz przychodzi szybciej, aby ją nauczać i dawać jej modlitwę uciszenia]. Soto przekłada dokładnie ten fragment: „e vien più presto a insegnarla il suo divino Maestro, ed a darle d’oratione di quiete”¹⁵⁹ [a jej boski Mistrz przychodzi szybciej, aby uczyć ją i obdarzać ją modlitwą uciszenia]. Nuceryn natomiast wprowadza wyraźną interpolację, a termin *oración de quietud* przedstawia w postaci peryfrazy: „za czym prędzej poczyną ją uczyć Mistrz jej niebieski i stawia ją na wyższy stopień rozmyślenia, który zowią rozmyślanie z uspokojeniem abo spokojne”¹⁶⁰. Polski translator ukazuje zatem *oración de quietud* jako kolejny stopień „rozmyślenia”, czyli *oración mental* – to nie jest jednak trafna intuicja. Ten rodzaj modlitwy jest czymś więcej niż modlitwą medytacyjną czy mentalną. Nie zależy już bowiem od wysiłku i zaangażowania człowieka, ale jest łaską darowaną przez Boga – stąd też obraz Mistrza stawiającego człowieka na wyższy stopień nie jest w tym przypadku adekwatny. Bliższy przesłaniu Teresy jest obraz Mistrza, który ofiaruje modlącemu się

¹⁵² *Ibidem*, s. 127.

¹⁵³ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 351.

¹⁵⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 128.

¹⁵⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 351.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 62.

¹⁵⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 166.

¹⁵⁸ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 351.

¹⁵⁹ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 116.

¹⁶⁰ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 126-127.

pewien dar, jakim jest uciszenie i uspokojenie duszy. Nuceryn do owego zdania dodaje komentarz wyjaśniający: „Rozmyślanie z uspokojeniem to jest, gdy już nic nasze siły wewnętrzne nie czynią, tylko gotowego zażywają”¹⁶¹ – tutaj słusznie tłumacz zaznacza aspekt biernej roli człowieka podczas tej modlitwy. Widać jednak jego zmaganie się z terminem *oración de quietud* – proponuje polskiemu czytelnikowi trzy wersje tłumaczenia: „rozmyślanie z uspokojeniem abo spokojne”, „rozmyślanie w uspokojeniu”, „stopień bogomyślności z uspokojeniem”. Tylko w jednym przypadku pierwsza część wyrażenia jest przełożona wiernie *oración* [modlitwa] jako „bogomyślność”, w pozostałych miejscach występuje słowo „rozmyślanie”. W *Słowniku polszczyzny XVI wieku* zaznaczono, że wyraz ten był „połączony z przeżyciem religijnym” i oznaczał „kontemplowanie tajemnic wiary”¹⁶². W tym znaczeniu określenia tego użył zapewne Nuceryn, jako terminu konotującego refleksję nad tajemnicami wiary i wykonanie pewnej pracy umysłowej podczas modlitwy. Z tego powodu druga część wyrażenia okazuje się dość kontrastująca: „z uspokojeniem”, „w uspokojeniu”. Jest to zatem połączenie ludzkiej aktywności z darem od Boga w postaci uciszenia. W tym miejscu przekład Nuceryna różni się z nauką Teresy o *oración de quietud*, będącej początkowym etapem mistycznej kontemplacji. W innym fragmencie jednak można rozpoznać, że Nuceryn jest bliski zrozumieniu wykładu świętej: „Kiedy byście siostry nie chciałyby mówić, że już o kontemplacyjnej mówię, miałyby miejsce przy tej wtórej prośbie pacierza nauka o prawdziwej kontemplacyjnej, którą ci, co jej zażywają, zowią rozmyślanie z uspokojeniem”¹⁶³ („Si no dijédeses que trato de contemplación, venía aquí bien en esta petición, hablar un poco de principio de pura contemplación, que los que la tienen la llaman oración de quietud”)¹⁶⁴.

Z tłumaczeniem miana ostatniego stopniem doskonałej kontemplacji, który Teresa nazywa *unión* [zjednoczenie], zarówno Soto, jak i Nuceryn nie mają trudności. Mistyczka podsumowuje wszystkie sposoby modlitwy słowami: „Porque hasta aquí nos ha enseñado el Señor todo el modo de oración, y de alta contemplación, desde los principiantes, a la oración mental, y de quietud, y unión”¹⁶⁵. Soto przekłada to zdanie adekwatnie: „Perche fin qui n’ha insegnato il Signore il perfetto modo dell’oratione, e di sublime contemplatione, dall’incipienti fin all’oratione mentale, di quiete, e di unione”¹⁶⁶. Nuceryn zaś wprowadza pewne modyfikacje: „Abowiem pokazał nam dotąd Pan doskonały sposób modlitwy i wysoką kontemplacją, poczynając od tych, co ją dopiero zaczynają, prowadzi do modlitwy przez rozmyślanie, do modlitwy przez uspokojenie, do modlitwy przez

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 126-127.

¹⁶² *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 21, Wrocław 1967, s. 315.

¹⁶³ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 138.

¹⁶⁴ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 52.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 66.

¹⁶⁶ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 128.

zjednoczenie”¹⁶⁷. Zjednoczenie zatem jest tu zwińczeniem wszystkich rodzajów modlitwy. Można do niego dojść, praktykując powyższe metody. Polski tłumacz stosuje dwa terminy, przekładając to wyrażenie – jednym jest właśnie „zjednoczenie”, a drugim „unia”. Przejawem stanu zjednoczenia w życiu codziennym jest dobre, pełne miłości postępowanie. Reformatorka opisuje w ten sposób przypadek pewnej kobiety: „la levantaba el Señor a juntarla consigo en unión. Y bien se parecía en sus obras, porque gastaba muy bien su vida”¹⁶⁸ / „l’inalzava il Signore congiungerla seco in unione, il che si ben si scorgeva nelle sue opere, perche spendeva molto bene la vita sua”¹⁶⁹ / „Pan Bóg ją podnosił aż do zjednoczenia z sobą, co zowią unią. Świadkiem tego były jej postęпки i sprawy, bo bardzo dobrze żywot swój prowadziła”¹⁷⁰. Mistyczną kontemplację Teresa charakteryzuje jako czerpanie ze źródeł wody żywej, która oczyszcza duszę: „Porque como tengo escrito, no da Dios lugar a que beban desta agua (que no está en nuestro querer, por ser cosa muy sobrenatural esta divina unión) si no es para limpiarla”¹⁷¹ / „Abowiem jako raz rzekła, nie długo i owszem, krótko, Pan Bóg duszę tą wodą napawa, bo nie jest w mocy naszej. Przechodząca przyrodzenie nasze rzecz jest zjednoczenie się z Panem Bogiem, które duszę oczyszcza”¹⁷².

Doświadczenie mistyczne – jako zjawisko nadprzyrodzone – jest niezwykle trudne do opisania. Zdaje się ono idealnym, miłosnym zespoleniem z Mistrzem; Teresa pisze: „Miren qué digo, para el alma que ha querido el Señor juntarla consigo por unión, y contemplación perfecta”¹⁷³, a Nuceryn tłumaczy: „Pomnicież, siostry, że to mówię o duszy, którą Pan Bóg raczył z sobą już zjednoczyć przez zjednoczenie doskonałe i przez kontemplację”¹⁷⁴. Przekład Sota jest w pełni ekwiwalentny: „il Signore unirla seco per unione e perfetta contemplatione”¹⁷⁵. Polski tłumacz – w przeciwieństwie do wersji włoskiej – zjednoczenie zamiast kontemplacji opatruje przymiotnikiem „doskonałe”, jakby chciał jeszcze wyraźniej podkreślić jego najwyższy stopień.

Reasumując rozważania na temat przekładu terminologii mistycznej występującej w *Camino de perfección*, można zauważyć, że Nuceryn miał pewne trudności z tłumaczeniem niektórych specyficznych dla mistyki św. Teresy wyrażen, lecz nie wynikało to z samego faktu wykorzystania mediacji włoskiej. Soto bowiem adekwatnie przełożył nomenklaturę mistyczną karmelitanki jak np.: „oración vocal” – „oration vocale”, „oración mental” – „oration mentale”, „recogimento” – „raccogliemento”, „oración de quietud” – „oratione di quiete”, „contemplación” – „contemplatione”,

¹⁶⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 175-176.

¹⁶⁸ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 362.

¹⁶⁹ F. Soto, *Camino di perfettione*, s.101.

¹⁷⁰ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 139.

¹⁷¹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 315.

¹⁷² S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 89.

¹⁷³ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, s. 375.

¹⁷⁴ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 154.

¹⁷⁵ F. Soto, *Camino di perfettione*, s. 112.

„unión” – „unione”. Z pewnością dzięki podobieństwu hiszpańskiego i włoskiego należących do tej samej grupy języków romańskich, a tym samym dzięki wspólnemu źródłosłowowi wielu leksemów Soto miał znacznie łatwiejsze zadanie do wykonania od Nuceryna. Tłumacz ze Skalbmierza w kształtującym się dopiero w polszczyźnie słownictwie z zakresu teologii duchowości często bezskutecznie szukał właściwych odpowiedników sformułowań Teresy. Stąd też, aby rozwiązać skomplikowane problemy translatorskie, uciekał się niejednokrotnie do latynizmów („kontemplacja”, „rekolekcja”, „oracja”), peryfraz i szeregów synonimicznych, nie mogąc zdecydować się na jedyny wariant przekładu („rozmyślanie z uspokojeniem”, „rozmyślanie w uspokojeniu”, „stopień bogomyślności z uspokojeniem”, „modlitwa wewnętrzna albo rozmyślanie”, „rekolekcja i skupienie się”, „oracja albo bogomyślność przez skupienie samego siebie albo rekolekcja”). Tylko niektóre z terminów przełożył w sposób konsekwentny używając polskich wyrażeń jak np.: „modlitwa ustna” czy „zjednoczenie”. Największy kłopot sprawiły mu niefunkcjonujące w dawnym języku polskim związki wyrazowe takie jak: „oración mental”, „recogimento” i „oración de quietud”. Zastosowanie omowni czy par synonimicznych, a także brak konsekwencji w tłumaczeniu spowodowały, że terminologia terecjańska w jego przekładzie traci zarówno na przejrzystości, jak i precyzji. Niemniej nie można w Nucerynowych próbach nie dostrzec niestrudzonego dążenia do pełnego zrozumienia i oddania ducha nauki św. Teresy o modlitwie.

Rozdział III: *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej* (1633)

Ostatnim z przetłumaczonych przez Sebastiana Nuceryna pism św. Teresy jest – kluczowe dla literatury mistycznej – *Castillo interior o las moradas*. Dzieło, powstałe w 1577 roku, duchowny ze Skalbmierza przełożył ponad pół wieku później. Ogłosiła je drukiem krakowska oficyna Franciszka Cezarego w 1633 roku pod pełnym tytułem: *Zamek wewnętrzny abo gmachy dusze ludzkiej, świętej Teresy od Pana Jezusa, fundatorki karmelitów i karmelitanek bosych, przetłumaczenia z włoskiego na polskie wielebnego księdza Sebastiana Nuceryna, kościoła katedralnego w Krakowie kaznodzieję*. Książka, wydana w formacie *in quarto*, posiada kartę tytułową, 15 stron nieliczbowanych, na których znajdują się: aprobacja kardynała Cezarego Baroniusza, list dedykacyjny oraz *Summariusz*, 202 stron tekstu właściwego, a także jedną kartę dołączoną do egzemplarza korygującą błędy druku (*Omyłki druku znaczniejsze*). Aprobacja Baroniusza, oratorianina i bliskiego współpracownika Filipa Neriego, została bezpośrednio zaczerpnięta z włoskiej podstawy tłumaczenia, o czym zaświadcza już łaciński podpis znajdujący się na tej samej karcie: *Ex italico exemplari desumpta*. Tenże krótki tekst aprobacji umieszczono w przekładzie Francesca Sota pomiędzy translacjami *Camino de perfección* i *Castillo interior* w wydaniu rzymskim¹ z 1603 roku oraz wydaniu weneckim² z 1604 roku. Najprawdopodobniej na podstawie jednej z tych dwu włoskich zbiorowych edycji dzieł św. Teresy Nuceryn dokonał tłumaczenia na język polski. Niewykluczone, że korzystał z tego samego egzemplarza, którym posłużył się wcześniej podczas pracy nad *Camino de perfección*. Nie ma wątpliwości, że podstawą przekładu była translacja Sota, a nie Cosima Gaciego (z 1605 roku), co potwierdza nie tylko układ tekstu czy podobna rama wydawnicza (obecność tej samej aprobacji oraz

¹ *Le mansioni overo Castello interiore della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Tradotte della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1603, druk. Stefano Paolini.

² *Le mansioni overo Castello interiore della B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Tradotte della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Venetia 1604, druk. Nicoló Misserino.

marginaliów), ale także analiza stylistyczno-leksykalna obu wersji, której rezultaty przedstawię w dalszej części paragrafu.

Do ramy wydawniczej w przekładzie włoskim Sota należą (w obu edycjach): wspomniana wcześniej aprobacja kardynała Baroniusza, przemowa do czytelnika (*Al lettore*), spis treści (*Tavola delle mansioni e capitoli di questo libro*), a także pięć komentarzy autorskich ulokowanych na marginesach. Prolog św. Teresy (*Prologo*) rozpoczyna treść właściwą dzieła rozmieszczoną w siedmiu głównych częściach, nazwanych przez autorkę *Las Moradas* ('domy, mieszkania'), przetłumaczonych przez Sota jako *Mansioni* ('dwory, rezydencje'), do których przydzielone są poszczególne rozdziały. W zwięzłym wstępie Soto – zapewne w odpowiedzi na żywe jeszcze wówczas kontrowersje wokół postaci hiszpańskiej mistyczki – zachęca odbiorcę, którym ma być pobożny chrześcijanin, by zaufał nauczaniu Teresy. Przekonuje, iż reguła zakonu karmelitańskiego zreformowanego przez mistyczkę pochodzi z jedynie prawdziwego boskiego źródła – od Ducha Świętego – i że to przez Niego „ta błogosławiona dziewica” została w sposób szczególny oświecona, „nie tylko po to, aby poznać cudowne tajemnice i niewysłowione łaski, których zaznała, będąc w unii z Bogiem”³, ale także, aby dać świadectwo, że to nie ona mówi w swoich pismach, a zamieszkujący w jej duszy Chrystus. Argumentem przemawiającym za prawdziwością tego twierdzenia ma być fakt, iż Teresa, nie posiadając żadnego teologicznego wykształcenia, potrafiła jasno wyrazić najsubtelniejsze i najtrudniejsze zagadnienia z zakresu życia duchowego, których nawet wielcy teolodzy nie byli w stanie zrozumieć bez osobistego doświadczenia modlitwy. Włoski tłumacz przywołuje również opinię Diega de Yepes (biskupa Tarazony, spowiednika św. Teresy i patrona Karmelu bosego), który jako pracownik biblioteki królewskiej w El Escorial miał do czynienia z manuskryptami mistyczki⁴, a który twierdził, że niektóre karty rękopisu świętej różniły się od pozostałych, gdyż wyraźnie były pisane inną dłonią – być może dłonią samego Boga⁵. Na koniec swojego wstępu do książki Soto podkreśla, iż wysiłek, jaki czytelnik podejmie podczas wnikliwej, rozważnej lektury *Castillo interior*, nie będzie bezowocny, a wręcz przeciwnie – stanie się bardzo pożyteczny i przyniesie pociechę dla duszy.

W polskim *Zamku wewnętrznym abo gmachach dusze ludzkiej* na ramę wydawniczą składają się: list dedykacyjny skierowany do Tomasza Zamoyskiego, podkanclerzego koronnego, wzmiankowana już wcześniej aprobacja Baroniusza, *Klucz do tych Gmachów, to jest Summariusz zebrany do zrozumienia wszystkiego, co się w tych księgach zamyka, służący*, a także marginalia zapożyczone od

³ F. Soto, *Le mansioni overo Castello interiore della B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Tradotte della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1603, druk. Stefano Paolini, k.)2(r.

⁴ T. Álvarez, *Ambrosio Mariano*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 2187-2191.

⁵ *Ibidem*.

Francesca Sota. W kilkustronicowej dedykacji Nuceryn wspomina o genezie powstania tejże księgi napisanej „za rozkazaniem, pod posłuszeństwem zakonnym [...] doktora Velazqueza”⁶ – ówczesnego kierownika duchowego św. Teresy. Odpowiada też na trzy możliwe, w jego przekonaniu, zarzuty odbiorców: [1] dlaczego „rzecz klasztorną” poświęca on dostojnikowi stanu świeckiego; [2] dlaczego księgi pisane przez niewiastę daruje mężczyźnie; [3] dlaczego dzieło teologii mistycznej przynosi podkanclerzemu Rzeczypospolitej. Wyjaśniając domniemane wątpliwości, translator zaznacza, iż Teresa w owej książce nie pisze o regułach i konstytucjach, ale „o modlitwie bogomyślniej i o stopniach jej”⁷. A jest to modlitwa przydatna każdemu, gdyż „oświeca rozum człowieczy”, daje „rozsądek prawdziwy o rzeczach tak potocznych doczesnych, jako i o dusznych zbawiennych”, a także okazuje się „tak świeckiemu stanowi potrzebna jako światło w ciemnościach chodzącemu”⁸. Nuceryn, inspirując się przemową Sota do tegoż dzieła, podkreśla, że treść pism Teresy natchniona jest przez Ducha Świętego. Polski tłumacz nawiązuje nawet – za śladem Sota – do zdania Diega de Yepes, iż „trafiało się to jej, że pisząc w zachwyceniu bywała, z którego k sobie przyszedzsy, znajdowała wiele kart jej wprawdzie charakterem, ale nie jej ręką pisanych”⁹. Twierdzenie to ma zatem poświadczać, że dzieła Teresy nie wypływają z „białogłowskiego rozumu” czy „z nauki od ludzi nabytej”¹⁰, ale z mądrości samego Boga, jakby były dyktowane przez Ducha Świętego i jedynie zapisane przez samą karmelitankę lub ręką anielską czy nawet Boską. Nauka Ducha Świętego zaś „należy tedy tak do mężczyzn, jako do białychgłów”¹¹. Nuceryn swoją translację dedykuje właśnie podkanclerzemu, ponieważ – jak twierdzi – „nikomu więcej nie potrzeba bogomyślności jako ludziom na urzędach wysokich”¹². Jak pisze, bez modlitwy „przełożeni i ludzie sprawy [...] nabiwszy sobie głowę rozmaitemi światowemi gamonami, oziębłą w służbie Bożej i w miłości bliźniego”¹³. Teologia mistyczna jest więc potrzebna urzędnikom świeckim w kierowaniu ludźmi, sprawowaniu Rzeczypospolitej, a także dla zachowania zdrowia duszy i uzyskania pociechy wewnętrznej. Nuceryn wieńczy przemowę życzeniami, „aby św. Teresa [...] hojne błogosławieństwo od Pana Boga jednała”¹⁴ zarówno Zamoyskiemu, jak i jego rodzinie.

W samodzielnie opracowanym tekście *Klucz do tych gmachów, to jest Summariusz zebrany, do zrozumienia wszystkiego, co się w tych księgach zamyka*, służący polski translator opisuje krótko poszczególne części dzieła św. Teresy, tzw. „gmachy”, a także zaznacza numery stron, na których

⁶ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny abo gmachy dusze ludzkiej*, Kraków 1633, druk. Franciszek Cezary, k.)2(v.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, k.)3(r.

⁹ *Ibidem*, k.)3(v.

¹⁰ *Ibidem*, k.)4(r.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, k.)4(v.

¹⁴ *Ibidem*, k.)5(r.

znajdują się wyeksponowane tu treści. Pierwszy gmach, według Nuceryna, koncentruje się na zagadnieniu „poznania i wzgardy samego siebie”, drugi na „pokutowaniu za przeszłe grzechy i umartwieniu”, trzeci zaś na „życiu w bojaźni Bożej w uspokojeniu sumienia”¹⁵. Czwartemu gmachowi Nuceryn poświęca więcej uwagi niż poprzednim częściom zapewne ze względu na subtelny i wymagający objaśnienia temat modlitwy nadprzyrodzonej „nasze siły przechodzącej”. Mowa tu o „stopniu bogomyślności w uspokojeniu z smakami od Ducha Świętego pochodzącymi”¹⁶, do którego człowiek może dojść dopiero po długim przebywaniu w pierwszych gmachach. Translator objaśnia niektóre metafory wykorzystane przez świętą, jak np. „gadzina jadowita”: „gadziną są złe afekty, pokusy”, a także interpretuje (czasem nietrafnie) pewne fragmenty tekstu np. dotyczące stanu ekstazy: „pod czas w tym stopniu przypada zwłaszcza białymgłowom sen duchowny, który nie jest dobry”¹⁷. Piąty gmach, zdaniem Nuceryna, opisuje dwa rodzaje zjednoczenia z Bogiem: „niedoskonałe” oraz „tajemne”. Napomyka o użytych przez mistyczkę w tej części porównaniach: „zjednoczenie to jest cella winna”; „podobieństwo robaka, co jedwab robi i motelika z niego się rodzącego”¹⁸. Tłumacz zwraca uwagę na efekt zjednoczenia, jakim jest „wielkie dusze i w utrapieniach uspokojenie”. Szósty gmach Nuceryn nazywa „czyścicem”, gdyż „to utrapienie (które za czyścicem stoi) sposabia dusze do weścia w siódmy gmach jak do nieba”¹⁹. Z początku – streszczając i porządkując ową część – translator wylicza tematy podjęte przez autorkę z podaniem numerów stron, na których są opisane. Wreszcie z dystansem i ostrożnością komentuje treść dotyczącą widzeń i zachwyceń otrzymywanych od Boga podczas modlitwy: „Takie widzenie z zachwyceniem bywa. Nie trzeba o nie się starać. Bo nie zawisł na nim postępek duchowny jako ani na smakach duchownych”²⁰. Nuceryn do swojego podsumowania gmachu siódmego dodaje podpis: „Może go nazwać niebo”. Podkreśla, że istnieje różnica między zjednoczeniem omówionym w gmachu piątym a zjednoczeniem będącym małżeństwem duchowym z Bogiem. Ten drugi rodzaj unii z Ojcem dokonuje się bowiem „przez widzenie samym tylko rozumem trzech person Trójce Przenaświętszej z dziwnym miłości w sercu zapaleniem”²¹. Jest to widzenie krótkie, bo gdyby człowiek z tą samą intensywnością i przez długi czas zażywał zjednoczenia, to by „nie mógł żyć między ludźmi”²². Podsumowując całe dzieło Teresy i sprowadzając je do jednego celu, Nuceryn konstatuje: „Kres i cel, do którego Pan Bóg wszystkie rzeczy wyższej pomienione obraca, nie ten jest, aby dusza pociech zażywała i smaków

¹⁵ *Ibidem*, k.)5(v.

¹⁶ *Ibidem*, k.)6(r.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, k.)6(v.

¹⁹ *Ibidem*, k.)7(r.

²⁰ *Ibidem*, k.)7(v.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

duchownych, i pokoju [...], ale aby nimi słabość dusze naszej była umocniona do cierpienia dla miłości Jego i do służenia Jego Majestatowi, postępując zawsze coraz więcej w dobrych uczynkach z pokorą i z miłością świętą”²³. Według tłumacza i w jego rozumieniu nauki Teresy rozwój życia wewnętrznego powinien koncentrować się zatem nie tyle na cudach i darach Bożych, ile na dobrym i szlachetnym postępowaniu.

W odróżnieniu od wcześniejszych translacji Nuceryna *Zamek wewnętrzny* nie zawiera komentarzy autorstwa samego tłumacza. Przejął on jednak pięć uwag marginalnych napisanych przez Sota, które znalazły się zarówno w edycji z 1603, jak też z 1604 roku (edycja z 1619 r. nie posiadała marginaliów). Pierwsza notatka Sota, przełożona przez Nuceryna, znajduje się w rozdziale pierwszym gmachu piątego. Teresa opisuje w tym miejscu sposoby i znaki, po jakich rozpoznać można, czy zjednoczenie z Bogiem było prawdziwe. Dość rozbudowany komentarz Sota ma uzupełnić treść nauczania karmelitanki i wyjaśnić czytelnikowi, czym jest ów znak świadczący o prawdziwości unii ze Stwórcą, a także z jakiego powodu Bóg udziela widzeń i darów zarówno osobom będącym w stanie łaski uświęcającej, jak i tym, które w niej nie są. Włoski translator pisze: „Questo segno [...] è una certezza fuor d’ogni dubio, che pone Dio nell’anima con qui s’uni ch’egli fù che s’uni con lei”²⁴ [Ten znak [...] jest pewnością ponad wszelką wątpliwość, którą Bóg umieszcza w duszy, że to właśnie z Nim była ona zjednoczona]. Nuceryn tłumaczy dosłownie uwagę Sota: „Ten znak [...] to jest pewność niewątpliwa, którą Pan Bóg duszy, z którą się zjednoczył, daje, iż On właśnie był, który się jednoczył”²⁵. Soto odsyła też swoich czytelników do innego miejsca w księdze Teresy, w którym mowa jest o Bogu udzielającym darów tym, którzy nie są w stanie łaski: „per cavarli col mezo di questo reale dar lor male stato e trarli a se come altrove dice la santa madre”²⁶ [aby pociechy takiej pomocą odwiódł ich od złego życia, a do siebie pociągnął, jako na inszych miejscach święta matka uczy]²⁷. W kolejnym rozdziale piątego gmachu włoski tłumacz w swoim dopisku umieszcza interpretację słów św. Teresy dotyczącą modlitwy zjednoczenia: „Quando la s[anta] madre dice qui che l’anime di questo grado si conoscon’ esser di Dio per il desio che Iddio pone in lei per uscire di questa vita per vederlo e goderlo, parla de un conoscimento non del tutto infallibile, ma molto certo moralmente e molto probabile”²⁸ [Kiedy święta matka mówi tutaj, że dusze na tym stopniu wiedzą, że należą do Boga poprzez pragnienie, jakiego Bóg im udziela, aby opuścić to życie, aby Go widzieć i cieszyć się Nim, mówi o poznaniu, które nie jest całkowicie nieomyłne, ale bardzo

²³ *Ibidem*, k.)8(r.

²⁴ F. Soto, *Castello interiore*, s. 215.

²⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 72.

²⁶ F. Soto, *Castello interiore*, s. 215.

²⁷ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 73.

²⁸ F. Soto, *Castello interiore*, s. 221-222.

pewne moralnie i bardzo prawdopodobne]. Soto jako teolog obeznany również w kwestiach moralnych objaśnia tutaj twierdzenie Teresy, które mogłoby budzić w odbiorcach wątpliwości. Według niego poznanie, jakiego doświadczają dusze podczas modlitwy zjednoczenia, nie musi być całkowicie pewne, aby samo w sobie było dobre. Nuceryn przełożył wiernie ową adnotację: „mówi o poznaniu i wiadomości, nie zgoła niepochybnej, ale według rozumienia naszego barzo pewn[ej] i podobieństwo wielkie mając[ej]”²⁹. W rozdziale szóstym gmachu szóstego Soto umieszcza komentarz w formie przypisu dołączonego do słowa „dubbio” [wątpliwość], wyjaśniając, czym jest radość, której Bóg używa duszom z nim zjednoczonym. Radość ta sprawia, że człowiek nie odczuwa wątpliwości („non sente dubbio”), ale otrzymuje pewność, że nie jest mamiony przez szatana („stà in sicurezza [...] che non è illusione del demonio”³⁰). Nuceryn również i tę uwagę adekwatnie tłumaczy: „dusza, gdy jest w tej radości niewymownej, nie miewa nic wątpliwości, żeby miała być na ten czas omamiona od szatana w tym, co czuje”³¹. Kolejna nota włoskiego tłumacza eksplikuje trudne do zrozumienia pojęcie widzenia intelektualnego („visione intellettuale”), jakiego może doznać dusza, przebywając w gmachu szóstym: „questa specie non è corporea, ne che si figura nell’imaginatione; perciò la madre dice che questa visione è intellettuale, e non imaginaria”³² [rodzaj ten nie jest cielesny i nie pojawia się w wyobraźni; dlatego matka mówi, że ta wizja jest intelektualna, a nie w wyobraźni]. Nuceryn przekłada dokładnie ów komentarz: „Ale iż ta postać abo wyobrażenie nie jest cielesne abo w imaginacyjnej wyfigurowane, przeto matka święta powiada, iż to widzenie bywa tylko przez samo rozumu pojęcie, a nie przez imaginacyjną”³³. Ostatnią uwagę, jaką Soto zostawia w wydaniu tegoż dzieła Teresy, dodaje do zdania „son libere, ma non già sicure”³⁴ [są od tego wolne, ale jeszcze niepewne]. Św. Teresa mówi tu o duszach, które trafiły do ostatniego gmachu i które są uwolnione od grzechu śmiertelnego. Takie osoby powinny wciąż zachowywać ostrożność i dbać o czystość swojego sumienia. W tych słowach mistyczki Soto dostrzega całą prawdę i czystość terezańskiej doktryny [„la verità e lipidezza della sua dottrina”³⁵]. Polski tłumacz uznaje ten komentarz za istotny, gdyż przekłada go bez większych zmian: „o duszach tak doskonałych i w łasce taki Boskiej będących [...] powiada, że nie są bezpieczne, iż jeśli mają jaki grzech śmiertelny, że o nim nie wiedzą i że samo obawianie się go jest ich utrapieniem”³⁶.

²⁹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 82.

³⁰ F. Soto, *Castello interiore*, s. 266.

³¹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 139.

³² F. Soto, *Castello interiore*, s. 297.

³³ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 178.

³⁴ F. Soto, *Castello interiore*, s. 310.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 194-195.

Rozpoczynając analizę polskiego przekładu dzieła św. Teresy, warto przyjrzeć się samemu układowi i tytułom rozdziałów.

	<i>Castillo interior o Las moradas</i> (1577)	<i>Il castello interiore</i> (1603)	<i>Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej</i> (1633)
	MORADAS PRIMERAS	MANSIONI PRIME. Sono in esse due capi	GMACH PIERWSZY, zamyka w sobie dwa rozdziały
1	En que trata de la hermosura y dignidad de nuestras almas. Pone una comparación para entenderse, y dice la ganancia que es entenderla y saber las mercedes que recibimos de Dios. Cómo la puerta de este castillo es la oración.	Tratta della bellezza e dignità dell'anima nostra, si pone, acciò che se intenda una comparatione; dice del guadagno, che si cava dal coscerla e li favori che ella riceve da Dio, e come la porta al questo castello è l'oratione.	Uczy o piękności i zacności dusz ludzkich przez podobieństwo jedno, i pokazuje jako wiele z poznania jej pożytku przychodzi, i z uważania darów, które od Pana Boga odnosimy. Na ostatek, jako modlitwa jest portą do tego zamku.
2	Trata de cuán fea cosa es un alma que está en pecado mortal y cómo quiso Dios dar a entender algo de esto a una persona. Trata también algo sobre el propio conocimiento. Es de provecho, porque hay algunos puntos de notar. Dice cómo se han de entender estas moradas.	Tratta quanto sia brutta cosa un'anima che stia in peccato mortale, e come volse Iddio farlo in parte vedere ad una persona. Tratta parimente qualche cosa del proprio conocimiento, è di profitto grande, perche ci sono alcuni punti da notare. Dice si come s'hanno da intendere queste mansioni.	Naucza, jako szkaradna jest dusza w grzechu śmiertelnym będąca i jako to Pan Bóg jednej osobie poniekąd pokazał. Mówi też przy tym o poznaniu samego siebie. Jest ten rozdział barzo pożyteczny, rzeczy niektóre ważne w sobie mający, i uczy, jako te gmachy rozumieć.
	MORADAS SEGUNDAS	MANSIONI SECONDE	GMACH WTÓRY, jeden tylko rozdział w sobie mający
1	Que trata de lo mucho que importa la perseverancia para llegar a las postreras moradas, y la gran guerra que da el demonio, y cuánto conviene no errar el camino en el principio. Para acertar, da un medio que ha probado ser muy eficaz.	Tratta del molta che importa la perseveranza per arrivare all'ultime mansioni, e della gran guerra che qui fa il Demonio, come conviene non smarrite la strada nel principio, e per non incorrere in tal pericolo dà un rimedio, che dice hauere provato in se stessa.	Pokazuje w nim, jako wiele należy na statecznym trwaniu, aby kto mógł do ostatnich gmachów wnieść, i jaką tu wojnę szatan wszczyna; nad to, jako trzeba przestrzegać, aby w początku kto nie zbłądził. Do czego środek jeden pokazuje, który jako jest wielce skuteczny, sama na sobie doznała.
	TERCERAS MORADAS	MANSIONI TERZE	GMACH TRZECI, zamyka w sobie dwa rozdziały
1	Trata de la poca seguridad que podemos tener mientras	Tratta della poca sicurezza che possiamo havere in questo	Uczy, jako mało ubezpieczenia mieć możemy,

	se vive en este destierro, aunque el estado sea subido, y cómo conviene andar con temor. Hay algunos buenos puntos.	esilio quantunque lo stato sia eminente, e come conviene camminare con timore. Sonci alcuni punti buoni.	póki tu na wygnaniu na tym świecie żyjemy, choćby kto był w stanie wysokim, i jako z bojaźnią postępować trzeba. Są w tym rozdziale nauki dobre.
2	Prosigue en lo mismo y trata de las sequedades en la oración y de lo que podría suceder a su parecer, y cómo es menester probarnos y prueba el Señor a los que están en estas moradas.	Seguita la medesima materia, tratta delle aridità nell'oratione, e di ciò che potrebbe succedere, e che bisogna far prova di noi medesime, e come prova il Signore coloro che stanno in queste mansioni.	Rzecz zaczęta kończy i uczy o suchości serca na modlitwie przypadając[ej] i o tym, co z niej zwykło przychodzić. A że potrzeba próbować się nam samym i jako Pan Bóg próbuje tych, co są w tym gmachu.
	CUARTAS MORADAS	MANSIONI QUARTE	GMACH CZWARTY, trzy rozdziały w sobie zamykający
1	Trata de la diferencia que hay de contentos y ternura en la oración y de gustos, y dice el contento que le dio entender que es cosa diferente el pensamiento y el entendimiento. Es de provecho para quien se divierte mucho en la oración.	Tratta della differenza che è tra i contenti, ò tenerezza nell'oratione, ed i gusti. Dice haver sentito molta consolatione col havere, inteso, che tra'l pensiero, de l'intelletto v'è differenza, è di gran giovamento per chi patisce molte distrazioni nell'oratione.	Uczy o różności między pociechami w modlitwie przychodzącymi a między smakami; powiada, jaką pociechę stąd miała, gdy zrozumiała, iż to są różne rzeczy: myśl a rozumienie; co jest pożytecznie wiedzieć tym, którzy na modlitwie obłąkanie myśli cierpią.
2	Prosigue en lo mismo y declara por una comparación qué es gustos y cómo se han de alcanzar no procurándolos.	Seguita il medesimo, dichiara per una comparatione, che cosa siano i gusti, e come s'hanno da ottenere non procurandoli.	Prowadzi dalej też rzecz i objaśnia przez jedno podobieństwo, co są smaki duchowne i jako je kto może mieć, nie starając się o nie.
3	En que trata qué es oración de recogimiento, que por la mayor parte la da el Señor antes de la dicha. Dice sus efectos y los que quedan de la pasada que trató, de los gustos que da el Señor.	Doue tratta che sia oratione di raccoglimento, che per lo più la da il Sign[ore] innanzi della già detta, dice gli essetti suoi, ed alcuni altri, che restano della passata, dove trattò dei gusti che dà il Signore a.	Naucza, co jest modlitwa w skupieniu serca, którą częstokroć Pan Bóg daje przed tą, o której się teraz mówiło; wespół uczy i o skutkach jej, o niektórych też rzeczach, które jeszcze należą do przeszłego sposobu modlitwy, przydając naukę o smakach z Pana Boga pochodzących.
	MORADAS QUINTAS	MANSIONI QUINTE	GMACH PIĄTY, w którym zamykają się cztery rozdziały
1	Comienza a tratar cómo en la oración se une el alma con Dios. Dice en qué se	Incomincia a trattare, come nell'oratione s'unisce l'anima a Dio, dichiara come si scoprirà	Poczyna nauczać, którym sposobem dusza nasza na modlitwie z Panem Bogiem

	conocerá no ser engaño.	non essere inganna.	się jednoczy. Przy tym pokazuje, z których znaków poznać może, że w tym nie masz żadnego omamienia.
2	Prosigue en lo mismo. Declara la oración de unión por una comparación delicada. Dice los efectos con que queda el alma. Es muy de notar.	Seguita il medesimo. Dichiarò l'oratione d'unione per una comparatione delicata. Dice gli essetti con che riman l'anima, è molto da notare.	Tę jeszcze naukę kończy i modlitwę zjednoczenia subtelnym niejakim podobieństwem objaśnia; pokazuje też skutki, które po niej w duszy zostają. Jest to rozdział uważenia barzo godny.
3	Continúa la misma materia. Dice de otra manera de unión que puede alcanzar el alma con el favor de Dios, y lo que importa para esto el amor del prójimo. Es de mucho provecho.	Continua la medesima materia, dicendosi, d'un'altra forte d'unione, che può l'anima acquistare co'l favor di Dio, e ciò ch'importa per questo l'amor del prossimo, e di gran profitto.	O tejsze rzeczy jeszcze mówi i naucza o drugim sposobie zjednoczenia, do którego za pomocą Bożą dusza przysć może, a jako też do tego miłość bliźniego pomaga. Ten rozdział jest barzo pożyteczny.
4	Prosigue en lo mismo, declarando más esta manera de oración. Dice lo mucho que importa andar con aviso, porque el demonio le trae grande para hacer tornar atrás de lo comenzado.	Seguita il medesimo, dichiarando più questa maniera d'oratione, dice di quanta importanza sia il camminare con avvertimento, perche il demonio si sforza molto per fare che si ritorni indietro.	Kończy też naukę, opisując jeszcze więcej ten stopień modlitwy; uczy jako wielce potrzeba ostrożnie sobie w nim postępować, abowiem nasadza się tu szatan, abychmy od zaczęć[ej] rzeczy wzad poszli.
	MORADAS SEXTAS	MANSIONI SESTE	GMACH SZÓSTY, który w sobie zamyka jedenaście rozdziałów
1	Trata cómo en comenzando el Señor a hacer mayores mercedes hay más grandes trabajos. Dice algunos y cómo se han en ellos los que están ya en esta morada. Es bueno para quien los pasa interiores.	Tratta come incominciando il Signore à far maggiori favori vi sono anco maggiori travagli, ne dice alcuni, e come si devono portare in essi coloro che di già si trovano in queste mansioni, è buono per chi prova travagli interni.	Uczy, jako gdy Pan Bóg poczyna komu większe łaski pokazywać, zaraz też utrapienia cięższe przepuszcza. Przypomina niektóre i jako w nich postępują sobie ci, którzy już do tych gmachów przychodzą, naucza. Potrzebny jest ten rozdział tym, którzy wewnętrzne utrapienia cierpią.
2	Trata de algunas maneras con que despierta nuestro Señor al alma, que parece no hay en ellas qué temer, aunque es cosa muy subida.	Tratta d'alcune maniere con le quali Iddio sveglia l'anima, e nelle quali pare che non vi sia da temere se ben sono cose molto sublimi, e gratie grandissime.	Uczy o niektórych sposobach, którymi Pan Bóg dusze obudza, pokazując, że w sobie nie mają nic, czego by się lękać, choć są dary Boskie barzo wysokie.

3	Trata de la misma materia y dice de la manera que habla Dios al alma cuando es servido, y avisa cómo se han de haber en esto y no seguirse por su parecer. Pone algunas señales para que se conozca cuándo no es engaño y cuándo lo es. Es de harto provecho.	Tratta della medesima materia, e dice della maniera, che parla Iddio all'anima, quando si degna farlo, ed avvisa come s'hanno da portare in questo, e che non devono guidarsi per suo parere, mette alcuni segni per conoscere quando non vi sia, ò quando vi fia inganno, ed é d'assai profitto.	O tejże rzeczy kończy i pokazuje sposób, którym Pan Bóg mówi do dusze, gdy się mu upodoba. Przestrzega, jako się w tym sprawować, nie dając się swojemu zdaniu uwodzić; ukazuje niektóre znaki, po których poznać, jeżeli jest omamienie abo nie. Jest to rozdział do czytania wielce pożyteczny.
4	Trata de cuando suspende Dios el alma en la oración con arrobamiento o éxtasis o raptó, que todo es uno a mi parecer, y cómo es menester gran ánimo para recibir tan grandes mercedes de su Majestad.	Tratta quando suspende Dio l'anima neli oratione con robbamento, ò con l'estasi, à ratto, che al parer mio è tutto una cosa, e come è dimestiero haver grande animo per ricevere doni si grandi da sua Maestà.	Uczy, jako Pan Bóg na modlitwie duszę wznosi przez <i>extasim</i> , przez zachwycenie, przez odejście od siebie, co wszystko mym zdaniem jest jedno; przy tym jako trzeba być serca mężnego do otrzymywania takich darów od Pana Boga.
5	Prosigue en lo mismo, y pone una manera de cuando levanta Dios el alma con un vuelo del espíritu en diferente manera de lo que queda dicho. Dice alguna causa por que es menester ánimo. Declara algo de esta merced que hace el Señor, por sabrosa manera. Es harto provechoso.	Seguita la medesima materia, mette un modo come inalza Dio l'anima con un volo di spirito in diferente maniera di quel che s'è detto. Dice alcune cagioni, per le quali bisogna havere molto animo; similmente dichiara alcuna cosa di questa gratia che fa il Signore, con gratiosa maniera, è di molto giovamento.	Kończy też materyją. Pokazuje sposób jeden, jako Pan Bóg duszę podnosi, niejakim duchownym wzlecieniem różnym od wyższy powiedzianego. Daje przyczyny, dla których potrzeba być serca w tym stałego, i objaśnia niejako ten dar, który Pan Bóg daje sposobem przyjemnym i barzo pożytecznym.
6	En que dice un efecto de la oración que está dicha en el capítulo pasado. Y en qué se entenderá que es verdadera y no engaño. Trata de otra merced que hace el Señor al alma para emplearla en sus alabanzas.	Nel quale dice un'effetto dell'oratione detta nel capitolo passato, e come si conoscerà che sia vera, e non inganno. Tratta d'un altro favore, che fa il Signore all'anima per impiegarla nelle sue lodi.	Pokazuje w nim jeden skutek modlitwej w przeszłym rozdziale opisanej, z którego rozeznac może, jeśli jest prawdziwa, a nie omamienie. Zaś uczy o jednej łasce, którą Pan Bóg duszy czyni, aby się zabawiała chwaleniem swego Majestatu.
7	Trata de la manera que es la pena que sienten de sus pecados las almas a quien Dios hace las mercedes dichas. Dice cuán gran yerro es no ejercitarse, por muy espirituales que sean, en	Tratta d'una forte di pena, che sentono de i loro peccatil'anime, n' quali Iddio fa le sopradette gratie. Dice quanto grande errore sia non essercitarsi, per molto che siano spirituali, in tenere presente	Uczy, jakowe jest utrapienie, które z swoich grzechów czują dusze, którym Pan Bóg te dary daje. Pokazuje, jaki błąd jest nie ćwiczyć się (choćby kto był wielce duchownym) w zażywaniu

	traer presente la Humanidad de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, y su sacratísima Pasión y vida, y su gloriosa Madre y santos. Es de mucho provecho.	l'umanità di Nostro Signore, e Salvatore Giesu Christo, e la santissima passione, e vita, e la sua gloriosa Madre ed i Santi; è di molto giovamento.	obecności człowieczeństwa Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i męki Jego naświetszej i żywota, także w obecności Przenaświetszej Matki Jego i świętych Bożych. Nauka barzo jest pożyteczna.
8	Trata de cómo se comunica Dios al alma por visión intelectual, y da algunos avisos, y dice los efectos que hace cuando es verdadera. Encarga el secreto de estas mercedes.	Tratta come si comunica Dio all'anima per visione intellettuale, e da alcuni ricordi; Dice gli effetti, che fa quando è vera, con raccomanda la segretezza di questi favori.	Pokazuje, jako się Pan Bóg udziela duszy przez widzenie samym tylko rozumem i daje o tym nauki. Wylicza skutki, które zostawia, gdy jest prawdziwe, a zaleca milczenie o takich darach Boskich.
9	Trata de cómo se comunica el Señor al alma por visión imaginaria, y avisa mucho se guarden de desear ir por este camino. Da para ello razones. Es de mucho provecho.	Tratta come si comunica il Signore all'anime per visione imaginaria, e ricorda molto si guardino da desiderar di caminar per questa strada assegna per questo ragioni, e di gran giovamento.	Pokazuje sposób, jako się Pan Bóg w widzeniu imaginacją duszy udziela. Przestrzega, aby się ludzie wielce strzegli pragnąć iść tą drogą, i przeto o niektórych, co nią szli, powiada. Jest to nauka barzo potrzebna.
10	Dice de otras mercedes que hace Dios al alma por diferente manera que las dichas, y del gran provecho que queda de ellas.	Dice d'altre gratie, che fa il Signore all'anima per differente maniera delle già dette, e del frutto grande, che si raccoglie di quelle.	Naucza o inszych darach, które Pan Bóg duszy czyni sposobami inakszemi nad pomienione, i o wielkim pożytku, który z nich pochodzi.
11	Trata de unos deseos tan grandes e impetuosos que da Dios al alma de gozarle, que ponen en peligro de perder la vida, y con el provecho que se queda de esta merced que hace el Señor.	Tratta d'alcuni desideri grandi, ed impetuosi che dà Iddio all'anima di goderlo, che mettono a rischio di perder la vita, e del guadagno, che resta di questa gratia che fa il Signore.	Uczy o niektórych wielkich i gorących pragnieniach, które Pan Bóg daje duszy, aby Go mogła zażywać, które przywodzą w niebezpieczeństwo postradania żywota, i o pożytku, który z tego daru zostaje, gdy go Pan Bóg da.
	SÉPTIMAS MORADAS	MANSIONI SETTIME	GMACH SIÓDMY, który w sobie zamyka cztery rozdziały
1	Trata de mercedes grandes que hace Dios a las almas que han llegado a entrar en las séptimas moradas. Dice cómo, a su parecer, hay diferencia alguna del alma al espíritu, aunque es todo uno. Hay cosas de notar.	Tratta de i favori grandi, che fa Dio all'anime, che sono arrivate ad entrare nella settima mansione. Dice che al parer suo d'è alcuna differeza dall'anima al lo spirito, ancorche sia tutto una cosa, vi sono cose da notare.	Uczy o wielkich darach, które Pan Bóg daje duszom, co już przyszły do wchodzenia do siódmego gmachu. Pokazuje, iż wedle swego zdania, jest niejaka różność między duszą a duchem, acz są jedną rzeczą. Ma w sobie ten

			rozdział rzeczy ważne.
2	Procede en lo mismo. Dice la diferencia que hay de unión espiritual a matrimonio espiritual. Decláralo por delicadas comparaciones, en que da a entender cómo muere aquí la mariposilla que ha dicho en la quinta morada.	Seguita il medesimo. Dice la differenza, che v'è dall'unione spirituale, al matrimonio spirituale, e la dichiara per delicate comparationi.	Jeszcze o tymże uczy. Pokazuje różność między zjednoczeniem duchownym a między małżeństwem duchownym, które objaśnia podobieństwami barzo uciesznymi.
3	Trata los grandes efectos que causa esta oración dicha. Es menester ir con atención y acuerdo de los que hacen las cosas pasadas, que es cosa admirable la diferencia que hay.	Tratta degli effetti grandi che cagiona questa oratione, e ricerca attentione, che bisogna ricordarsi de gli effetti che fà, che è cosa mirabile la differenza che v'è da i passati.	Uczy o wielkich skutkach, które sprawuje ten stopień oracyjej. Potrzeba przyłożyć pilności, a pamiętać na te, o których już mówiła, jest bowiem dziwna różność między tymi a między już wspomnianymi.
4	Con que acaba, dando a entender lo que le parece pretende nuestro Señor en hacer tan grandes mercedes al alma, y cómo es necesario que anden juntas Marta y María. Es muy provechoso.	Dove finisce, dichiarando ciò che le pare che pretenda Nostro Signore dal fare questi favori si grandi al'anima, e come è necessario che stiano insieme Marta e Maria, è di molto giovamento.	Kończy już, pokazując wedle swego zdania, do czego zmierza Pan Bóg, dając tak wielkie dary duszy, a jako potrzeba, aby zawsze współ z sobą były Marta i Magdalena; wielce to jest rozdział pożyteczny.

Pierwszą zmianą, którą można dostrzec w nazwach poszczególnych części, jest wprowadzenie przez Nuceryna dopisków do każdego gmachu z informacją, ile rozdziałów się w nim mieści. Modyfikacja ta ma zapewne ułatwić polskiemu czytelnikowi odnalezienie się w strukturze dzieła. Stąd też Nuceryn dodaje krótkie komentarze do wszystkich gmachów w formie zdania – np. „Gmach pierwszy, zamyka w sobie dwa rozdziały”, „Gmach piąty, w którym zamykają się cztery rozdziały” lub równoważnika zdania – np. „Gmach wtóry, jeden tylko rozdział w sobie mający”, „Gmach czwarty, trzy rozdziały w sobie zamykający”. Nuceryn mógł się zainspirować pomysłem Sota, który w swojej wersji umieścił podobną adnotację jedynie do pierwszej części: „Mansioni prime. Sono in esse due capi” [Pierwsze mieszkania. Są w nich dwa rozdziały]. „Mansioni” – jak można zauważyć – występują w liczbie mnogiej i są dokładnym tłumaczeniem hiszpańskich „Las moradas”. W polskiej translacji zaś nazwa ta zapisana jest w liczbie pojedynczej – „gmach”, aby być może bardziej uporządkować układ tekstu. W dawnej polszczyźnie słowo to miało bogatą semantykę, mogło

oznaczać zarówno: budynek, budowlę, dom, mieszkanie, pokój, czy też pomieszczenie³⁷. Wydaje się zatem, że jest odpowiednim ekwiwalentem dla leksemów „morada” czy „mansiones”.

Jak w innych dziełach św. Teresy, tak i w *Castillo interior* charakterystyczną cechą stylu jest wyraźna obecność kolokwializmów, frazeologizmów, zdrobnień i anakolutów. W XVI wieku – złotej erze literatury hiszpańskiej – dominowała norma prostoty i naturalności języka, za którą podążała większość ówczesnych pisarzy. Według znawcy i badacza literatury terecjańskiej, Ramóna Méndeza Pidała, „w ramach tej normy św. Teresa zajęła stanowisko skrajne, wyróżniające się maksymalną spontanicznością”³⁸. Podobnie jak w pozostałych pismach reformatorka – tworząc *Castillo interior* – prawie nigdy nie wracała do tego, co napisała wcześniej. Formułowała swoje wypowiedzi „porywana nagłym przepływem myśli”³⁹, stąd w jej tekstach niejednokrotnie pojawiały się elipsy, obszerne nawiasy, przez które gubi się wątek wypowiedzi, a także liczne równoważniki zdań. Styl potoczny nie był jednak w dawnej literaturze religijnej niczym nowym. Analizując twórczość Teresy, fakt ten podkreślił Víctor García de la Concha: „styl potoczny preferowany był od czasów starożytnych przez opatów klasztornych – myślę tu o św. Bernardzie, który w ten sposób komunikował się ze swoimi mnichami. Styl ten był najbardziej odpowiedni dla środowiska rodzinnego małych wspólnot”⁴⁰. Takie też grono bezpośrednich odbiorców miały dzieła św. Teresy – mistyczce zależało więc na tym, aby jej wypowiedzi były klarowne, precyzyjne i zrozumiałe przede wszystkim dla sióstr z jej zakonu.

Ramón Méndez Pidal utrzymywał, że styl pisarski Teresy imitował tok wypowiedzi ustnej, co prowadziło do ignorowania wszelkich kryteriów piękna i podporządkowania dyskursu jednej tylko zasadzie – uważnemu słuchaniu wewnętrznych Bożych natchnień⁴¹. Sposób mówienia zatem staje się o tyle ważny, o ile jest prosty, pełen pokory i pobożności. Według Teresy zbytnia dbałość o język i fascynacja słowem mogą nieść ze sobą nawet „niebezpieczeństwo próżności”, dlatego należy się ich wystrzegać⁴². Mimo że w młodości autorka *Castillo interior* była namiętną czytelniczką powieści rycerskich, później zaś chętnie zagłębiała się w dzieła teologiczne, w swojej twórczości nie naśladowała stylu żadnego z poznanych autorów. Jej język przypomina raczej archaiczną mowę rodów szlacheckich, które posługiwały się jedną z najstarszych odmian języka kastylijskiego ukształtowanego za wysokimi murami miasteczka Ávila⁴³. Nie dziwi więc, że niektóre

³⁷ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 7, red. M. R. Mayenowa, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 441-443.

³⁸ Zob. R. Méndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978, s. 229. Pidal w swojej pracy bada i analizuje spontaniczność wypowiedzi jako główną cechę stylu św. Teresy.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ V. García de la Concha, *Un nuevo estilo literario*, „Cuadernos Historia” 16 (1985), nr 110: *Santa Teresa y su época*, s. 30.

⁴¹ Zob. R. Méndez Pidal, *op. cit.*, s. 119-137.

⁴² *Ibidem*, s. 74-75.

⁴³ *Ibidem*, s. 75.

sformułowania – specyficzne dla tego hermetycznego dialektu – stanowią pewną trudność dla tłumaczy pism Teresy. Tak jest na przykład z powiedzeniem: „tanto es lo de más como lo de menos”⁴⁴ [więcej to tyle samo co mniej]. Święta używa go podczas opisu pierwszego mieszkania, czyli poznania samego siebie, nadając mu taką wymowę: lepiej więcej czasu poświęcić na kontemplację Boskiego Majestatu niż na skupianie się na samym sobie i własnej słabości, ponieważ to drugie może okazać się zupełnie bezowocne, podczas gdy to pierwsze zawsze przynosi korzyść. Przysłowie występuje niejednokrotnie w *El Quijote* Miguela de Cervantesa: „Lepiej jest zgrzeszyć zbyt dużą ilością kart niż zbyt małą ilością kart”; „Należy raczej grzeszyć pisząc więcej niż pisząc mniej” (*Don Kichot* II, 17). Prawdopodobnie nawiązuje ono do hiszpańskiej gry karcianej zwanej „piętnaście” lub „dwadzieścia jeden”⁴⁵. Włoski translator przetłumaczył to zdanie bardzo adekwatnie: „come sogliono dire, tanto è il più, como il meno”⁴⁶ [jak mówią, tyle jest więcej jak mniej]. Nuceryn zaś przełożył je z niewielką interpolacją: „wedle przypowieści hiszpańskiej, tyle waży zbyt, ile mało”⁴⁷, aby ułatwić jego interpretację polskiemu czytelnikowi. W dawnej polszczyźnie paremia ta nie miała swojego odpowiednika, stąd tłumacz uznał za konieczne wskazanie na jego hiszpańską proweniencję. Sens powiedzenia w przekładzie Nuceryna pozostaje jednak niezmienny – należy zachować umiar w rozpamiętywaniu własnej marności i grzeszności podczas modlitwy, a więcej uwagi poświęcić rozmyślaniu o Boskiej wielkości: „dusza, choć się bawi w poznaniu samej siebie, przecie [...] do uważania wielkości Majestatu Bożego ma się podnosić, w którym lepiej niż w samej sobie swoją podłość obaczy [...]. Więcej tak w cnotach z pomocą łaski postąpiemy, niż gdybyśmy tylko na uważaniu podłości naszej zawsze się bawiły”⁴⁸.

W innym miejscu św. Teresa używa kolokwialnego wyrażenia w zdaniu: „Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que entienda más y que como dicen vengán a vistas y juntarla consigo”⁴⁹ [Jego Majestat, jako ten, kto ją [duszę] dobrze rozumie, bardzo jej współczuje, dlatego okazuje swoje miłosierdzie, chcąc, aby więcej zrozumiała i, jak to się mówi, przyszła Go zobaczyć i zjednoczyć się z Nim]. Fragment ten pojawia się w rozdziale czwartym gmachu piątego i opisuje sposoby zjednoczenia duszy z Bogiem. Wyrażenie „vernir a vista”, którego używa święta, oznacza ‘przyjść zobaczyć’ w sensie doświadczenia, poznania

⁴⁴ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, w: eadem, *Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986, s. 477. Odtąd wszystkie cytaty z *Castillo interior* przytoczone w wersji hiszpańskiej będą zaczerpnięte z tejże edycji.

⁴⁵ Zob. *Centro virtual Cervantes. Refranero Multilingüe*. Ficha: “Más vale pecar por carta de más que por carta de menos”: <https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=59054&Lng=0> (dostęp: 22 stycznia 2025 r.).

⁴⁶ F. Soto, *Castello interiore*, s. 169.

⁴⁷ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 15.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 520.

z bliska. Soto, tłumacząc to zdanie, zdecydował się skorzystać z formuły: „vengano a vista”⁵⁰, bezpośrednio przełożonej z hiszpańskiego. Nie była ona jednak popularna we Włoszech. Prawdopodobnie z tego powodu kolejny siedemnastowieczny tłumacz św. Teresy, Cosimo Gaci, zdecydował się w tym przypadku posłużyć interpolacją: „venghino l'una à vista dell'altro”⁵¹ [przychodzą zobaczyć jeden drugiego], aby nieco ułatwić zrozumienie tekstu włoskiemu odbiorcy. Nuceryn na podstawie translacji Sota zmodyfikował to wyrażenie: „Majestat Boski [...] czyni jej to miłosierdzie, iż się jej daje lepi poznać i prawie (jako mówią) w twarz widzieć, i jednoczy ją z sobą”⁵². Nuceryn sięga tu do frazeologii utrwalonej w staropolskich przekładach biblijnych – rozmowy Mojżesza z Bogiem opisaną w Księdze Wyjścia: „A Pan mówił do Mojżesza **twarzą w twarz**, jako zwykł człowiek mówić do przyjaciela swego” (Wj 33, 11)⁵³. Wydaje się, że była to bardzo trafna decyzja tłumacza, zwłaszcza w szerszym kontekście dzieła. Teresa bowiem mówi w tym fragmencie o bliskim, miłosnym przebywaniu z Bogiem – jakiego doświadcza również Mojżesz w rozmowie ze Stwórcą – które prowadzi do modlitwy zjednoczenia.

Ciekawą propozycją Nuceryna jest wykorzystanie polskiego przysłowia w przekładzie hiszpańskiego zdania: „Parece esto algarabía, y cierto pasa así”⁵⁴ [Wydaje się to zamieszaniem i z pewnością tak się dzieje]. Mistyczka w tym fragmencie rozdziału szóstego gmachu szóstego opisuje niewymowną radość i inne dary, którymi Bóg obdarza duszę podczas modlitwy zachwycenia. Wspomina również o tym, co dzieje się wtedy ze zmysłami – pozostają one na wolności, jednak nie są w stanie pojąć, czego i w jaki sposób doznają. Modlący się może odczuwać wówczas niezrozumienie, chaos, zmieszanie – czyli to, co w dawnym języku kastylijskim określano jako *algarabía*. Słowo to odnosiło się przede wszystkim do języka arabskiego, a raczej jego specyficznej odmiany, którą posługiwali się przybywający w XVI wieku w Hiszpanii Mauretańczycy⁵⁵. Ich język stał się istną mieszanką terminów arabskich i kastylijskich, dlatego też bywali całkowicie nierozumiani przez Hiszpanów. W Kastylii język ten traktowany był jako obcy żargon czy bełkot. Z tego powodu leksem *algarabía* kolokwialnie wykorzystywano w kontekście wrzawy, tumultu, hałasu czy zamieszania. Włoski translator, tłumacząc tę frazę, posłużył się pierwszym, dosłownym znaczeniem tego wyrazu: „par questo linguaggio arabico, e certo la vè così”⁵⁶ [brzmi to jak język

⁵⁰ F. Soto, *Castello interiore*, s. 229.

⁵¹ *Il Cammino di perfezione e Il Castello interiore. Libri della B. M. Teresa di Giesu Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Per tutte le persone spirituali, religiose, e contemplative, e particolarmente per le monache di somma utilità. Trasportati dalla Spagnuola della lingua Italiana dal Signor Cosimo Gaci, Canonico di San Lorenzo in Damaso, Firenze 1605, druk. Giunti, s. 59.*

⁵² S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 91.

⁵³ Zob. Wj 33, 11, w: *Biblija, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

⁵⁴ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 529.

⁵⁵ T. Álvarez, *Św. Teresa uczy modlitwy*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2003, s. 118.

⁵⁶ F. Soto, *Castello interiore*, s. 266.

arabski i z pewnością tak właśnie jest]. Dla porównania inny tłumacz Teresy, Gaci, przełożył to wyrażenie za pomocą sformułowania: „Par che sia questo un gèrgo e nel ve lo passa così”⁵⁷ [Wydaje się, że jest to żargon i w ten właśnie sposób wam to przekazuję]. Dzięki włoskiemu leksemowi „gèrgo” [żargon, bełkot] Gaci wykorzystał zatem metaforyczny potencjał hiszpańskiego „algarabía”. Nuceryn natomiast – najwidoczniej czerpiąc z wersji Sota i dodając do niej kontaminację polskiego przysłowia – przełożył to zdanie jako: „Może się wam zdać, że jesteście na arabskim abo niemieckim kazaniu, i pewnie tak jest”⁵⁸. Zestawił ze sobą hiszpański kolokwializm „algarabía” z polskim powiedzeniem: „siedzieć jak na niemieckim kazaniu”⁵⁹, aby podkreślić jeszcze mocniej poczucie niezrozumienia owych duchowych doznań rodzących się w duszy, a przy tym „udomowić” obcy frazeologizm, uzupełniając go polskim kontekstem.

Również w *Castillo interior* Teresa nierzadko sięga do różnorodnych deminutywów, a wręcz wykazuje wyraźną skłonność do tej formy gramatycznej. Według Pidała, „język terezański zawsze ukazuje swoją atrakcyjność w opozycji do tego, co można nazwać językiem wzniosłym lub szlachetnym za pomocą zdrobnień”⁶⁰. Autorka używa więc deminutywów nawet w odniesieniu do spraw wielkiej wagi i godności, „aby dodać im odrobinę czułości”⁶¹. Godną uwagi osobliwością stylu jest to, że, zdaniem Conchy, pewne nieregularne modyfikacje morfologiczne zdrobnień, które wprowadza Teresa, są zastosowane z premedytacją, ponieważ jednym z jej celów pozostaje – jak już wspomniałam – umartwienie się m.in. przez wykorzystanie różnego rodzaju błędów językowych⁶². Tak często pojawiające się w pismach Teresy deminutywy Nuceryn – za pośrednictwem włoskiego przekładu – tłumaczy wiernie, nieraz wzbogacając tekst jeszcze większą liczbą zdrobnień. Dzieje się tak na przykład we fragmencie, w którym pisarka omawia świat duchowy na zasadzie analogii zapożyczonej ze świata natury. Porównanie duszy do jedwabnika morwowego stale towarzyszy mistyczce w opisie wędrówki między komnatami duszy ludzkiej. W rozdziale drugim gmachu piątego autorka szeroko przedstawia scenę przyrodniczą z jedwabnikami w roli głównej:

Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente, que dicen que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor, en comenzando a haber hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan, se está muerta; y con hojas de moral se crían, hasta que, después de grandes, les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la

⁵⁷ *Il Cammino di perfezione e Il Castello interiore*, s. 92.

⁵⁸ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 138.

⁵⁹ Zob. *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, S. Świrko, Warszawa 1970, t. 2, s. 49: „siedzi jak na niemieckim kazaniu tzn. nic nie rozumie”.

⁶⁰ R. Méndez Pidal, *op. cit.*, s. 296.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² V. García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Zaragoza 1978, s. 296.

seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca, muy graciosa⁶³.

[Zapewne słyszeliście już o cudach Jego stworzenia dotyczących tego, jak powstaje jedwab, że tylko On może dokonać takiego wynalazku, i jak z nasionka, które, jak mówią, jest jak małe ziarenka pieprzu (którego nigdy nie widziałam, ale słyszałam, więc jeśli coś przekręcę, to nie moja wina), wraz z upałem, gdy liście zaczynają rosnać na drzewach morwowych, to ziarno zaczyna ożywać; gdy nie będzie tego pożywienia, które je podtrzymuje, [jedwabniki] będą martwe; i dzięki liściom morwowym wzrastają aż do momentu, kiedy dorosną, [wtedy] kładą im kilka gałązek i tam za pomocą nitek, kręcąc się, przędą jedwab i robią bardzo ciasne, małe kokoniki, w których się zamykają; i kończy [życie] ten robak duży i brzydki, a z tego samego kokonu wychodzi bardzo piękny, biały motylek].

Teresa, opisując prostymi słowami cykl rozwojowy jedwabników, używa wielu zdrobnień – zapewne w celu odwzorowania kruchości i małości przedstawianych elementów świata natury. Jak pisze Concha: „Ta wierność względem rzeczywistości wypływa bezpośrednio u matki Teresy z upodobania, jakie żywiła do natury, której uroków nie pozbawiała się podczas odbywanych podróży [...]. Między boskością a naturą [...] musi istnieć intymna i odpowiednia zgodność, a plastyczne przedstawienie musi odpowiadać im obu”⁶⁴. Teresa pragnie zatem w sposób jak najbardziej obrazowy i przejrzysty wyjaśnić treści mistyczne. Podobnie jak Jezus w przypowieściach biblijnych, także i ona, odnosząc się do świata przyrody, tłumaczy świat duchowy. Chce być precyzyjna i dobrze zrozumiana, dlatego też mówi językiem swoich czytelniczek. Sięga zatem po takie deminutywy jak: „ramillas” [gałązki], „boquillas” [nitki], „capuchillos” [kokoniki, dosł. kapturki], „mariposica” [motylek]. Soto wprowadza w swoim tłumaczeniu pierwsze modyfikacje tekstu Teresy. Zamiast „granos de pimienta” [ziaren pieprzu] wykorzystuje „granelli di miglio”⁶⁵ [ziarenka prosa] – w jego odczuciu zapewne były one bardziej adekwatne do tegoż porównania ze względu na swój mniejszy od ziaren pieprzu rozmiar. Co ciekawe, Gaci w swoim przekładzie – w przeciwieństwie do Sota – wraca do hiszpańskiego wyrażenia i wiernie je tłumaczy jako „granelli di pepe”⁶⁶ [ziarenka pieprzu]. Kolejnym dowodem na to, że Nuceryn korzystał z translacji Sota, a nie Gaciego, jest m.in. przekład tego właśnie fragmentu: „naprzód zaczyna się z ziarneczka małego na kształt ziarna prosianego”⁶⁷. Soto wiernie tłumaczy wszystkie wymienione przez Teresę deminutywy („ramillas” – „ramuscelli”, „boquillas” – „bocchina”, „capuchillos” – „capuccelli”⁶⁸) oprócz ostatniego – w miejsce „mariposica” wstawia niezdrobniące „farfalla” [motyl], nadając całemu zdaniu poważniejszy wydźwięk. Proces przemiany poczwarki w motyla ma odnosić się bowiem do rozwoju duchowego człowieka, którego efektem

⁶³ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 512.

⁶⁴ V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 132.

⁶⁵ F. Soto, *Castello interiore*, s. 217.

⁶⁶ C. Gaci, *Il Cammino di perfezione e Il Castello interiore*, s. 49.

⁶⁷ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 76.

⁶⁸ F. Soto, *Castello interiore*, s. 217.

końcowym staje się piękno wewnętrzne duszy gotowej do zjednoczenia ze Stwórcą. Nuceryn dokładnie przekłada użyte w opisie zdrobienia jako „gałązki” i „świtki”, dołącza również inne, takie jak: „ziarnko” i „drzewko”, których nie ma ani w dziele oryginalnym ani w jego włoskiej wersji. Obszerne porównanie w jego translacji – mimo nieco odmiennego doboru leksyki i zmodyfikowanej składni – nie traci pierwotnego sensu: „gdy się ciepło pokaże i gdy się pocznie rozwijać drzewko morwowe, poczyną też ono ziarnko ożywiać, które póki nie miało onego swego pokarmu, prawie było obumarło. Między liściem tego drzewa rodzą i znajdują robaczki, którym gdy podrosną, kładą gałązki, na których same z siebie jedwab wypuszczają i wiją świtki mocno, w których się same zamykają i w nich umierają ci robaczy, którzy niemali są i na wejźrzeniu niepiękni. Z pośrodku onego świtka biały i piękny motel wylata”⁶⁹. Warto zauważyć, że Nuceryn dzięki zastąpieniu kilku zaimków rzeczownikami ujednoznacza cały fragment, a upraszczając też składnię, ułatwia interpretację przyszłym odbiorcom.

Jak podkreślają liczni badacze pism św. Teresy, cechą wyróżniającą *Castillo interior* jest niezwykła obrazowość oraz bogata symbolika⁷⁰. Na kartach tegoż mistycznego dzieła wizualizacje plastyczne, symbole i alegorie pojawiają się nadzwyczaj często. Niektóre z nich wykorzystywane były wcześniej przez innych mistyków hiszpańskich, których dzieła dobrze znała karmelitanka z Ávila, jak np. obrazy źródeł wody lub matki karmiącej dziecko stosowane przez dominikanina, Luisa de Granada czy też mistyka franciszkańskiego, Francisca de Osuna⁷¹. W pismach Teresy porównania te nabierają jednak innego sensu – autorka „nie ogranicza się jedynie do przekazania treści i obrazów, które już poznała, ale je przekształca, unowocześnia, a także całkowicie zawłaszcza to, co przejęła, i na tej podstawie tworzy swój literacki świat”⁷². Nie skupia się jednak na literackości swojego dzieła – ignorując terminologię retoryczną – używa leksemu „*comparación*” [porównanie] w odniesieniu zarówno do porównań, alegorii, jak i metafor. Porównania zaś stanowią „minimalną, niezbędną całość literacką, jakiej używa mistyczka do zilustrowania swojego dyskursu”⁷³. Obrazowy,

⁶⁹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 76.

⁷⁰ Na bogactwo obrazów i porównań jako cechy pisarstwa św. Teresy wskazują m.in.: V. García de la Concha, *op. cit.*; R. Méndez Pidal, *op. cit.*; E. Zaragoza, *Caracterización y expresión del misticismo en el castillo interior de santa Teresa de Jesús*, „Nova et vetera” 17 (1984), s. 33-38; C. Kaufmann, *El lenguaje de los místicos. Santa Teresa de Jesús*, elaborado y resumido por el Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia, Barcelona 2002, s. 6-29; J. Vincente Rodríguez, *Introducción*, w: Teresa de Jesús, *Las moradas*, Madrid 2007, s. 5-36; M. M. Carrión, *Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the Interior Castle*, „Medieval Encounters” 15 (2009), s. 130-156. M. Herráiz, *Santa Teresa, maestra de espirituales*, Burgos 2012; I. Hernando Morata, *El símbolo del laberinto en Las moradas del castillo interior; de santa Teresa de Jesús*, „Hipogrifo. Revista de literatura y cultural del Siglo de Oro” 4 (2016) s. 31-41; Beatriz de Ancos Morales, Mónica del Álamo Toraño, *El lenguaje poético, canal comunicativo de la experiencia teresiana*, w: *Santa Teresa o llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, red. E. Borrego Gutiérrez, J. Olmedo Romos, Madrid 2017, s. 181-294. A. Castro, *La mística y humana feminidad de Teresa la santa*, w: *Santa Teresa, y otros ensayos*, Madrid 1972.

⁷¹ Zob. R. Méndez Pidal, *op. cit.*, s. 135.

⁷² *Ibidem*, s. 291.

⁷³ *Ibidem*.

symboliczny język porównań służy zatem wyjaśnieniu idei, ich wizualizacji i „ucieleśnieniu świata ducha”⁷⁴. Porównania te są przede wszystkim funkcjonalne – nie mają wnosić jakiejś dodatkowej wartości literackiej czy przydawać tekstowi oryginalności, lecz jedynie wyrażać konkretne treści i ułatwiać poprawne ich zrozumienie. Jak twierdzi Wilfrid Stinissen: „Wszyscy mistycy chętnie posługują się obrazami, Teresa również. Zaletą obrazów jest to, że za ich pośrednictwem dany temat staje się bardziej konkretny, a co za tym idzie – bardziej «rzeczywisty» [...]. Kiedy ktoś abstrakcyjnie mówi o sprawach duchowych, możemy postawić sobie pytanie, czy aby naprawdę wie, o czym właściwie mówi. Równocześnie obraz, właśnie dlatego, że jest obrazem, komunikuje nam o tym, że sprawa jest inna. Obraz nadaje kierunek, ale nie podaje definicji”⁷⁵. Teresa, stosując wizualizacje w swym dyskursie, uzupełnia nimi bądź formułuje przez nie definicje duchowych zjawisk, których sama doświadczyła. Américo Castro uważa natomiast, że ten plastyczny, ekspresyjny styl mistyczki warunkowany jest niejako przez jej kobiecość: „Teresa odrzuca abstrakcję i woli miłość Bożą inspirowaną człowieczeństwem Chrystusa opartą na elementach zmysłowych i wyrażoną w symbolach i metaforach”⁷⁶, a dzieje się tak właśnie dlatego, że jest kobietą.

Im dalej jednak postępuje Teresa w swym wykładzie dotyczącym tajemnic spotkania duszy z Bogiem, tym bardziej uświadamia sobie ekspresyjną niewystarczalność porównań i obrazów: „Y aunque sea una grosera comparación, no hallo otra que más pueda dar a entender la unión del alma con Dios que el sacramento del matrimonio”⁷⁷ [I choć może to być porównanie zbyt daleko idące, nie znajduję żadnego innego, które mogłoby lepiej oddać istotę zjednoczenia duszy z Bogiem niż sakrament małżeństwa]; „Aquí ya las comparaciones no sirven, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin” [Porównania nie mają tu już sensu, gdyż rzeczy ziemskie są dla tego celu zbyt niskie]⁷⁸. W tym momencie więc tylko symbol – autonomiczny znak, który nie tyle przekłada pewne doświadczenie, ile bezpośrednio się z nim wiąże, może w jakiś sposób wyrazić tak wysokie przeżycia mistyczne⁷⁹. Reformatorka posługuje się zatem symbolem, a także analogią obrazową, metaforyczną lub alegoryczną, „aby oznaczyć i konotować szczególne doświadczenie noetyczne i emocjonalne”⁸⁰. Wykracza już poza schemat wyłącznie dydaktyczny, bo oprócz nadawania treściom plastyczności, konotacji zmysłowych i afektywnych, w stopniu niekiedy zbliżonym do tego, jaki osiąga metafora, przenosi je na płaszczyznę wyższego znaczenia⁸¹.

⁷⁴ M. Herráiz, *Santa Teresa, maestra de espirituales*, Burgos 2012, s. 61.

⁷⁵ W. Stinissen, *op. cit.*, s. 97.

⁷⁶ A. Castro, *La mística y humana feminidad de Teresa la santa*, w: *Santa Teresa, y otros ensayos*, Madrid 1972, s. 62.

⁷⁷ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 520.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 567.

⁷⁹ Zob. V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 147.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, s. 231.

Najważniejszą alegorią, na podstawie której Teresa zbudowała całą koncepcję dzieła, jest alegoria zamku czy też twierdzy. Autorka już na pierwszej karcie *Castillo interior* opowiada o obrazie zamku, który przyszedł jej na myśl podczas modlitwy, gdy prosiła Boga o natchnienie. Była zapewne zniechęcona i bezradna wobec perspektywy ponownego formułowania swoich nauk, po tym jak *Libro de la vida* trafiło w ręce inkwizycji, a jej spowiednicy, o. Grácian i Alonso Velázquez, rozkazali jej po raz kolejny przelać na papier historię swojego życia wewnętrznego. Tak zatem rozpoczyna swoją opowieść: „se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites”⁸² [Przyszło mi na myśl to, co teraz powiem, aby zacząć z pewnym fundamentem: mianowicie, aby postrzegać naszą duszę jako zamek z diamentu lub bardzo przejrzystego kryształu, w którym jest wiele pomieszczeń, tak jak w niebie jest wiele mieszkań, bo jeśli się dobrze nad tym zastanowimy, siostry, dusza sprawiedliwego jest niczym innym jak rajem, w którym, jak mówi Pan, znajduje On swoje upodobanie]. Soto tłumaczy ten fragment adekwatnie: „Mi s'offerse ciò che hora dirò per cominciar con qualche fondamento; è da considerar l'anima nostra come un castello tutta d'un diamante, overo d'un molto chiaro cristallo nel quale siano molte stanze si come in cielo, ove sono molte mansioni, che se ben consideriamo, sorelle, altro non è l'anima del giusto che un paradiso ove il Signore ha i dilette, e i diporti suoi”⁸³ [Przyszło mi do głowy to, co teraz powiem, żeby zacząć od jakiegoś fundamentu – naszą duszę należy postrzegać jako zamek wykonany całkowicie z diamentu lub z bardzo przejrzystego kryształu, w którym znajduje się wiele pomieszczeń, podobnie jak w niebie, gdzie znajduje się wiele mieszkań, gdyż, jeśli dobrze to rozważymy, siostry, dusza sprawiedliwego nie jest niczym innym, jak tylko rajem, gdzie Pan ma swoje rozkosze i przyjemności]. Włoski tłumacz zamienił jedynie zaimkę osobowy „El” na rzeczownik „il Signore” w celu dookreślenia podmiotu zdania. Dodał również do „i dilette” substantivum „i diporti”, aby poprzez pomnożenie słów wyeksponować upodobanie Boga w bogactwie duszy ludzkiej. Nuceryn natomiast w swoim przekładzie wprowadza nieco inne zmiany: „to mi na myśl przyszło, co już teraz powiem, aby na jakim mocnym fundamencie drugie rzeczy, które niżej wspomnę, stanęły. Uważyć tedy i pomyśleć sobie, iż dusza nasza jest podobna zamkowi z dyjamentu twardego abo z krzysztalu przeźroczytstego zbudowanemu, w którym wiele jest mieszkania i gmachów, jako i w niebie się znajdują. Abowiem gdy dobrze, siostry miłe, rzecz tę uważemy, dusza pobożna nic inszego nie jest, jedno raj niejaki, w którym sobie Pan Bóg ulubuje”⁸⁴.

⁸² Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 472.

⁸³ F. Soto, *Castello interiore*, s. 161.

⁸⁴ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 5.

Do rzeczownika „dyjament” polski tłumacz dołącza epitet „twardy”, aby wzmocnić wizualizację plastyczną i niejako ją urealnić. W sposób znamieny dla swego warsztatu pisarskiego upraszcza też składnię, ograniczając nieco hipotaksę. Rezygnuje nawet z szeregu synonimicznego „i diletti e i diporti”, aby położyć mocniejszy akcent na samego Stwórcę („w którym sobie Pan Bóg ulubuje”), nie zaś na wyjątkowość duszy. Fraza ta być może nawiązuje do opisu chrztu Jezusa nad Jordanem z Ewangelii według św. Mateusza: „I oto głos z niebios mówiący: Ten jest Syn mój miły, w którymem upodobał sobie”⁸⁵. W zestawieniu z wyrażeniem „dusza pobożna”, użytym zamiast „el alma del justo” / „l’anima del giusto” [dusza sprawiedliwego], ów fragment jeszcze dobitniej eksponuje religijny charakter tekstu.

Zamek w księdze Teresy jako makrostruktura całej opowieści niesie ze sobą szczególne znaczenie; jest to „wieloraki potencjał duszy – prostej, a jednocześnie głębokiej, obdarzonej życiem, łaskami, cnotami i darami Ducha Świętego, w której centrum Bóg jednoczy się z nią w wyjątkowy sposób. [...] Brama zamkowa to życie obecne – postęp duchowy, jaki przechodzi dusza. Siedem gmachów symbolizuje siedem etapów życia duchowego”⁸⁶. Budowla, mieszcząca w sobie siedem mieszkań, obrazuje zatem poszczególne stadia rozwoju duszy, a ich kulminacją jest ostateczna unia z Bogiem. Jak dowiadujemy się z kolejnych ustępów książki, konstrukcja ta nie ma jednak tradycyjnej budowy. Gmachy-mieszkania znajdujące się w zamku usytuowane są bowiem na schemacie krzyża. Zamek więc, stając się „przestrzenią styku nieba i ziemi”, nabiera charakteru pewnej nierealnej plastyczności⁸⁷. Wejścia do jego wnętrza bronią jadowite zwierzęta i wszelkie robactwo. Jak podkreśla García de la Concha, istnieje semantyczny związek tychże bestii z terenem oblężenia zamku – ich liczba jest ogromna, co warunkuje dużą różnorodność okoliczności, które mogą uniemożliwić duszy przejście do kolejnych posiadłości – antagonistyczny dynamizm uwypukla zatem narrację walki duszy ze złem⁸⁸. Teresa pisze: „hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas”⁸⁹ [są dusze tak chore i przyzwyczajone do przebywania wśród rzeczy zewnętrznych, że nie ma dla nich lekarstwa, i nie wydaje się, aby mogły wejść w siebie, ponieważ są już tak przyzwyczajone do ciągłego radzenia sobie z robactwem i bestiami, które oblegają zamek, że stają się niemal takie jak one]. Włoski tłumacz przekłada to zdanie następująco:

⁸⁵ Mt 3, 17, w: *Biblija, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

⁸⁶ E. Zaragoza, *op. cit.*, s. 35.

⁸⁷ Zob. V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 268.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 474.

„Hora tali sono alcune anime tanto inferme, e avvezze a stare ne nelle cose esteriori, che non si trova rimedio per farle entrar dentro a loro medesime, perche già il costume l'ha fatte tali (per haver sempre dimorato tra serpi velenosi, e altri animaletti che stanno di fuori nel giro del castello) che songià quasi diventati simili a loro”⁹⁰ [Są jednak dusze tak chore i przyzwyczajone do przebywania w rzeczach zewnętrznych, że nie da się znaleźć lekarstwa, które pozwoliłoby im wejść w siebie, ponieważ przyzwyczajenie już je takimi uczyniło (zawsze bowiem żyły wśród jadowitych węży i innych małych zwierząt, które znajdują się w obwarowaniach zamku) i niemal się do nich upodobniły].

Pierwszą modyfikacją, jaką wprowadza Soto, jest umieszczenie części wypowiedzi w nawiasie i potraktowanie jej jako dopowiedzenia bądź komentarza. W ten sposób zaciera się sens całego zdania, gdyż przedmiotem, do którego porównany jest podmiot zdania, stają się „cosas exteriores” / „cose esteriori”, a nie – jak w tekście oryginalnym – „sabandijas y bestias” / „serpi velenosi e altri animaletti”. Dusze ludzkie są zestawione z rzeczami zewnętrznymi, nie zaś z bestiami pilnującymi wejścia do zamku – Soto więc osłabił zaskakujący charakter tegoż podobieństwa. Zaproponował również godną uwagi substytucję: zamiast „sabandijas” [robactwo] używa innego wyrażenia, nacechowanego bardziej negatywnie – „serpi venelosi” [jadowite węże], aby podkreślić ogromne niebezpieczeństwo, jakie czyha na duszę przed bramą zamku. Zamiast „bestias” natomiast używa zdrobniałej formy „altri animaletti” mającej zapewne nawiązywać do niewielkich rozmiarów robactwa bądź innych owadów. Polski tłumacz wprowadza dalsze zmiany: „są niektóre dusze tak słabe i do rzeczy powierzchniowych przywiązane, że same w się wnieść żadnym sposobem nie mogą, dlatego iż nałóg ich bawienia się z gadziną i bestyjami koło zamku chodzącym już w nich tak się zmocnił, że się samym bestyjom onym nierozumnym podobne stały”⁹¹. Jak widzimy, Nuceryn rezygnuje z parentezy, aby ujednostoić wypowiedź, uprościć składnię i zachować sens zdania. W miejsce zaś „serpi venelosi” wstawia leksem „gadzina”, który – oprócz pewnego strachu przed ukąszeniem – wzbudza również wstręt i obrzydzenie. W *Słowniku polszczyzny XVI wieku* „gadzina” jako ‘stworzenie z gromady zmiennocieplnych kręgowców’, a także ‘wszelkie stworzenie budzące wstręt’ występuje w takich połączeniach jak: gadzina bezrozumna, dziwna, okrutna, plugawa, jadowita, straszliwa, szpetna⁹². Wydaje się zatem, że wybór tejże nazwy zamiast rzeczownika „węże” podkreśla nie tylko niebezpieczeństwo i zagrożenie, jakie wiążą się z tymi zwierzętami, ale także odrazę i pogardę, które wywołują. Ponadto Nuceryn określa „bestyje” przymiotnikiem „nierozumne”, kładąc w ten sposób nacisk na konkretną cechę, o której nie ma mowy w oryginale. Zachęca tym

⁹⁰ F. Soto, *Castello interiore*, s. 164.

⁹¹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 9.

⁹² *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, t. 7, s. 171-172.

samym osoby modlące się, aby kierowały się w życiu rozważą, jeśli pragną wejść na kolejny etap rozwoju duchowego.

Jadowite zwierzęta pojawiają się nie tylko w obwarowaniach zamku, ale również w pierwszych jego mieszkaniach, zakłócając spokój i wewnętrzny porządek przebywających tam dusz. Do siódmego gmachu żadna „gadżina” jednak nie może się dostać. Tak święta opisuje ową sytuację: „aunque en estotras moradas anden muchas baraúndas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido, nadie entra en aquélla que la haga quitar de allí”⁹³ [mimo że w innych mieszkaniach panują zamieszki i przebywają jadowite zwierzęta, i słychać hałas, nikt tam nie wchodzi, żeby ją [duszę] stamtąd wygnać]. Soto tym razem adekwatnie przekłada całe zdanie, w tym też wyrażenie „fieras ponzoñosas” – „fiere velenose” [jadowite zwierzęta]⁹⁴. Nuceryn natomiast wprowadza pewne modyfikacje: „w inszych gmachach jest dosyć mieszaniny i gadziny jadowitej, i niepokoju dosyć, jednak żadna rzecz z tych nie wchodzi do tego gmachu, aby dla niej dusza miała precz wychodzić”⁹⁵. Odwołuje się więc ponownie do użytego wcześniej leksemu „gadżina”, za pomocą zaś substytucji – „niepokoju dosyć” – ogranicza walor zmysłowy obrazu. Hałas („el ruido” / „il rumore”) jest bowiem zjawiskiem o charakterze akustycznym, niepokój natomiast wiąże się raczej z doświadczeniem duchowym, psychicznym.

Ważnym obrazem, jaki wykorzystuje Teresa w swoim wywodzie na temat modlitwy, jest wspomniana już wcześniej scena przemiany larwy jedwabnika w motyla. Ernesto Zaragoza dość przejrzyście objaśnia jej bogatą semantykę: „Alegoria jedwabnika oznacza pracowite życie w ascezie, robak w kokonie to preludium do życia mistycznego, śmierć robaka zaś to przemieniająca łaska zjednoczenia, która wprowadza stan mistyczny. Życie motyla natomiast jest nowym życiem duszy w stanie zjednoczenia”⁹⁶. Figura jedwabnika, szeroko opisana w piątym gmachu księgi, pojawia się wielokrotnie – zazwyczaj jako krótka wzmianka bądź nawiązanie – również w innych mieszkaniach zamku. Tak oto autorka, wspominając o duszy, nazywa ją niekiedy z czułością: „mariposa” [motyl] bądź też zdrobniale „mariposilla” lub „mariposita” [motylek]. Na przykład w rozdziale czwartym gmachu szóstego pisze o duszy: „Con estas cosas dichas de trabajos y las demás, ¿qué sosiego puede traer la pobre mariposa?”⁹⁷ [Przy wszystkich omówionych tu trudnościach, i innych, co może przynieść ukojenie biednemu motylowi?], a w rozdziale szóstym gmachu szóstego lituje się nad nią w emocjonalnym wykrzyknieniu: „¡Oh pobre mariposilla!, atada con tantas cadenas, no te dejan volar

⁹³ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 574.

⁹⁴ F. Soto, *Castello interiore*, s. 304.

⁹⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 186.

⁹⁶ E. Zaragoza, *op. cit.*, s. 36.

⁹⁷ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 536.

lo que quisieras!”⁹⁸ [Och, biedny motylku, uwiązany tak wieloma łańcuchami, że nie pozwalają ci latać tak, jak chcesz!]. W szóstym gmachu tenże robak przekształcony w motyla przebywa już z Oblubieńcem, który obdarza go swoimi darami: „¿Bastarán todas estas gracias místicas que hace el Esposo al alma para que la mariposilla quede satisfecha y tome asiento donde ha de morir?” [Czy wszystkie te mistyczne łaski, które Oblubieniec daje duszy, wystarczą, aby motylek mógł się nasycić i wybrać miejsce, gdzie umrze?]⁹⁹. W końcu zaś, docierając do gmachu siódmego, motyl umiera z radością, gdyż w nim rodzi się Chrystus: „Y también dice: «Para mí vivir es Cristo, y morir ganancia»; así me parece lo puede decir aquí el alma, porque es el momento en que la mariposilla muere con grandísimo gozo, porque su vida ya es Cristo” [I mówi także: „Dla mnie bowiem żyć to Chrystus, a umrzeć to zysk”; to właśnie może powiedzieć dusza, bo to jest moment, w którym motyl umiera z wielką radością, bo jego życiem jest już Chrystus]¹⁰⁰. Termin, który u świętej występuje w trzech postaciach: w formie podstawowej – „mariposa” i dwóch formach zdrobniałych – „mariposilla”, „mariposita”, u tłumaczy włoskiego i polskiego pojawia się tylko w dwóch wersjach – Soto przekłada ten leksem jako „farfalla” / „farfalleta”, Nuceryn zaś jako „motel”, „motyl” / „motelik”, „motylek”. O ile zaślubiny duszy z Oblubieńcem wkomponowane są w makrostrukturę książki opartą na alegorii zamku, tak porównanie mistycznego postępu duszy do robaka przeistoczonego w motyla stanowi pewną mikrostrukturę opowieści¹⁰¹.

Oprócz kolokwialnego i obrazowego języka *Castillo interior* badacze dostrzegają również inną istotną cechę stylu świętej – specyficzną dialogowość narracji. W tymże dziele odnajdujemy więcej świadectw nawiązywania kontaktu reformatorki z jej córkami duchowymi niż w pozostałych księgach. Autorka przewiduje reakcje mniszek, które mogą pojawić się podczas lektury jej tekstu, a także wszelkie możliwe zarzuty, pytania czy zastrzeżenia. Stara się odpowiedzieć na projektowane wątpliwości, uspokoić być może wzburzone emocje, z troską i stanowczością skarcić bądź napomnieć, a – przede wszystkim – pouczyć na temat życia wewnętrznego. Pisanie stanowi bowiem dla mistyczki „przedłużenie konwersacji konwentalnej”¹⁰², tak dzieje się również w przypadku *Castillo interior*. Styl, jakim autorka się posługuje w swoim dziele, bezsprzecznie warunkowany jest przez domniemanych odbiorców pisma. Pierwszymi, docelowymi adresatkami książki są siostry ze zreformowanego zakonu karmelitańskiego. To dla nich miała napisać tę księgę z dwóch ważnych powodów, które przywołuje w prologu: po pierwsze – „monjas de estos monasterios de nuestra

⁹⁸ *Ibidem*, s. 544.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 562.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 572.

¹⁰¹ Zob. V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 272.

¹⁰² *Ibidem*, s. 93.

Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare”¹⁰³ [zakonnice z tych klasztorów Matki Bożej z Góry Karmel potrzebują kogoś, kto wyjaśni im pewne wątpliwości związane z modlitwą], a po drugie – „parecía que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras”¹⁰⁴ [wydaje się, że kobiety lepiej rozumieją język jednej z nich]. W szczególnym sposobie komunikacji Teresy, opierającym się na znajomości kobiecej psychologii, większą rolę odgrywa bowiem wyobraźnia niż ściśle, abstrakcyjne rozumowanie. Drugim odbiorcą dzieła Teresy są jej spowiednicy – autorytety w dziedzinie teologii – to do nich zwraca się o ocenę autentyczności i zgodności z nauką Kościoła. Te dwie grupy adresatów dzieła budzą w autorce intencję ostrożnego, precyzyjnego redagowania tekstu, a przy tym wykluczają zamiar wprowadzania zamieszania, niejasności, mistyfikacji czy też tajenia czegokolwiek¹⁰⁵. W pismach Teresy pojawiają się też inni odbiorcy: ona sama oraz Bóg. Jak twierdzi Juan Antonio Marcos, dominujące w jej twórczości jest „użycie narracyjnego «ja», powiązanego z osobistą historią pisarki, przedstawioną jako wyznanie niezorganizowane i niesystematyczne”¹⁰⁶.

W *Castillo interior* najwięcej odnaleźć można apostrof do karmelitańskich mniszek. José Vicente Rodríguez naliczył ich aż 108, biorąc pod uwagę takie zwroty jak: „hermanas” [siostry], „hermanas mías” [siostry moje], „hijas” [córki], „hijas mías” [córki moje], „¡oh hijas!” [och, córki!], „hermanas e hijas mías” [siostry i córki moje], „¡oh hermanas!” [och, siostry!], „¡oh hermanas mías!” [och, siostry moje!], „mis hermanas” [moje siostry]. Nie sposób więc nie dostrzec rodzinnej atmosfery w tymże dziele. Soto wiernie tłumaczy wszystkie te wyrażenia: „sorelle” [siostry], „mie sorelle” [moje siostry], „sorelle mie” [siostry moje], „o sorelle mie!” [o moje siostry], „figlie” [córki], „figlivoles mie” [córki moje], „o figlivoles! [o córki!]”. Najczęściej używa formy „figliuole”, którą ówczesnie stosowano, aby wyrazić wyjątkową czułość najbliższym członkom rodziny albo też uczucie duchowego ojcostwa. Włoski translator pragnie zatem oddać zarówno miłość i troskę, z jaką Teresa pisze do swoich mniszek, jak i religijny wymiar sprawowanej przez nią opieki. Nuceryn natomiast – oprócz dokładnego przełożenia określić: „córki moje”, „siostry moje”, „o, siostry moje!”, „o, córki moje!” – niekiedy dodaje do nich epitet „namilsze” lub „miłe” w celu podkreślenia kordialnego, afektowanego i pełnego ciepła stosunku świętej do karmelitanek. Dlatego też głównie na pierwszych kartach książki pojawiają się zwroty takie jak: „namilsze moje siostry”, „namilsze siostry”, „siostry namilsze”, „siostry moje miłe”, „siostry miłe”.

¹⁰³ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 471.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Zob. V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 104.

¹⁰⁶ J. A. Marcos, *Teresa de Jesús. The Power of Words*, „Orbis romanicus. Studia philologica Monacensia” 10 (2019), s.74.

Mistyczka empatycznie wczuwa się w swoich odbiorców, próbując domyślać się, czego mogłyby dotyczyć ich wątpliwości i niepokoje. Pisze na przykład: „Pareceros ha que de qué sirve tratar de estas mercedes interiores y dar a entender cómo son, si es esto verdad, como lo es”¹⁰⁷ [Wydaje wam się, że po co omawiać te wewnętrzne łaski i tłumaczyć, na czym one polegają, jeśli jest to prawdą, jako jest]. Soto tłumaczy to zdanie, upraszczając i porządkując je nieco: „Mi direte a che serve dunque trattare di questi gusti interiori, ed il dare ad intendere come son fatti, essendo vero questo come è verissimo”¹⁰⁸ [Powiecie mi: jaki jest sens zajmowania się tymi wewnętrznymi smakami i wyjaśniania wam, jak powstają, jeśli to prawda, a jest to najprawdziwsza prawda]. Zamiast „pareceros” używa „mi direte”, aby wyraźniej odzwierciedlić charakter dialogowy wypowiedzi. Nuceryn w swoim przekładzie natomiast zupełnie przestawia szyk frazy: „Rzeczecie podobno: jeśliż to jest prawda (jakoż jest pewnie), na cóż się przyda mówić o tych darach wewnętrznych i uczyć jakowe są?”¹⁰⁹. Dzięki tej zmianie wyraźnie zaznacza przy tym, która część zdania jest pytaniem, a także dynamizuje całą wypowiedź. Teresa odpowiada na projektowane przez siebie obiekcje: „Yo no lo sé; pregúntese a quien me lo manda escribir, que yo no soy obligada a disputar con los superiores”¹¹⁰ [Nie wiem; zapytajcie osoby, która mi nakazała, abym to napisała, ponieważ nie godzi mi się dyskutować z przełożonymi]. Soto przekłada to zdanie dość wiernie, jedyną jego zmianą jest zastąpienie zaimka „lo” dookreśleniem „queste cose”¹¹¹ [te rzeczy]. Nuceryn przyjmuje tę modyfikację i dołącza do niej kolejną: „Ja tego nie wiem. Niech kto chce, pyta tych, którzy mi rozkazali pisać te rzeczy; mnie nie godzi się z starszymi memi dysputować”¹¹². Warto ponownie zauważyć delikatne uproszczenie składni i redukcję hipotaksy.

Teresa nie zadaje pytań retorycznych po to tylko, aby wyprzedzić reakcje swoich adresatek i odpowiedzieć na nie. Jak twierdzi Concha: „sporadycznie pojawiające się w dyskursie pytania mogą czasami frustrować, ale ich funkcja jest głównie fatyczna i polega na podtrzymaniu kontaktu w rozmowie”¹¹³. Pytania zatem mają również pomóc pisarce w zatrzymaniu uwagi czytelniczek. Odnosi się wrażenie, jakby, pisząc swoje dzieło, niemalże obserwowała emocje czytających je sióstr. Przewiduje na przykład: „Parece que os dejo confusas”¹¹⁴ [Zdaje się, że pozostawiam was w zmieszaniu], co Soto tłumaczy literalnie („Pare a me di lasciarvi confuse”¹¹⁵). Nuceryn zaś tak

¹⁰⁷ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 493.

¹⁰⁸ F. Soto, *Castello interiore*, s. 190.

¹⁰⁹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 41.

¹¹⁰ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 493.

¹¹¹ F. Soto, *Castello interiore*, s. 213.

¹¹² S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 41.

¹¹³ V. García de la Concha, *op. cit.*, s. 306.

¹¹⁴ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 510.

¹¹⁵ F. Soto, *Castello interiore*, s. 213.

przekłada zdanie: „Widzę, żeście się sturbowały”¹¹⁶. Decyduje się użyć czasownika „turbować” w znaczeniu ‘nękać, niepokoić’¹¹⁷ w czasie przeszłym dokonanym. W miejsce przypuszczenia: „parece que” [zdaje się] / „pare a me” [zdaje mi się] wstawia natomiast czasownik w stronie czynnej „widzę” odnoszący się do zmysłowej percepcji świata rzeczywistego i uzyskanej przez to pewności, pomijając aspekt sceptycznego tonu wypowiedzi. Teresa przewiduje nie tylko uczucia zwątpienia i konfuzji u swoich adresatek, ale także zdziwienia i radości. Pisze: „Os reiréis de que digo esto y parecer os ha destino”¹¹⁸ [Będziecie się śmiały, gdy to powiem i wyda wam się to zrzędzeniem losu], co Soto przekłada jako: „Vi riderete, ch'io vi dica questo, e vi parrà sciocchezza”¹¹⁹ [Będziecie się śmiały, gdy wam to powiem, i wyda wam się to niedorzeczne]. Słowo „destino” [przeznaczenie, los, szczęście] Soto zamienił na leksem o zupełnie innym znaczeniu: „sciocchezza” [głupstwo, niedorzeczność] – usuwając prowidencjalistyczny termin wpleciony w zdanie, zamierzał zapewne podtrzymać emocjonalny, żartobliwy charakter wypowiedzi Teresy. W tym tonie wybrzmiewa również wersja Nuceryna, podążającego za włoskim tłumaczem, „Podobno będziecie się śmiać, że ja wam to powiadam, i za głupstwo to sobie poczytacie”¹²⁰.

Z konwersacyjnym stylem pisania św. Teresy wiąże się również obecność wypowiedzeń dyrektywnych i performatywnych w jej twórczości, których celem jest wywarcie nacisku na odbiorcę i wpłynięcie na jego zachowanie. Na tę szczególną cechę zwrócił uwagę Juan Antonio Marcos. Zauważył on, że dzieła karmelitanki pełne są tychże wypowiedzeń wyrażanych za pomocą m. in. trybu rozkazującego, bezokoliczników, a także pytań retorycznych. Jego zdaniem: „W ten sam sposób, w jaki język wiary powinien prowadzić do działania i zaangażowania, język mistyczny powinny potwierdzać skutki i czyny”¹²¹. Postępowanie w życiu codziennym uwierzytelnia bowiem całe doświadczenie duchowe osoby modlącej się. Co więcej, w słowach mistyków, jak konstatuje Marcos, kryje się moc wpływania na życie czytelników – zarażania ich pasją, poruszania ich serc, motywowania do pracy nad sobą: „Performatywność zabiera nas z powrotem do aktów mowy, tych wypowiedzi, w których «powiedzieć znaczy zrobić». Teresa była kobietą, która nie pisała bez celu, ale zawsze była chętna (być może nie zdając sobie z tego sprawy) do «tworzenia rzeczy słowami». Jest to niewątpliwie jedna z kluczowych cech języka św. Teresy”¹²². W jej dziełach pełno jest zatem różnego rodzaju poleceń, zachęt czy ostrzeżeń wyrażonych w formie trybu rozkazującego.

¹¹⁶ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 70.

¹¹⁷ Zob. S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 514. Przymiotnik „sturbowany” oznacza zaś ‘zakłopotany, zmartwiony’, *ibidem*, s. 476.

¹¹⁸ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 570.

¹¹⁹ F. Soto, *Castello interiore*, s. 250-251.

¹²⁰ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 119.

¹²¹ A. Marcos, *op. cit.*, s.73.

¹²² *Ibidem*, s. 81-82.

Interesujące zalecenia autorka przekazuje swoim siostronom w sytuacji, gdy jedna z nich zachoruje: „si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello”¹²³ [jeśli widzisz chorą, której możesz przynieść ulgę, nie bój się opuścić tego nabożeństwa i ulitować się nad nią; a jeśli ona odczuwa jakiś ból, to i ty odczuwaj ból; a jeśli będzie trzeba, pość, aby ona mogła to zjeść, nie tyle ze względu na siebie, ile dlatego, że wiesz, że twój Pan tego chce]. Soto tłumaczy to zdanie następująco, ujednolicając formę osobową czasowników i zaimków: „e se vedete una sorella inferma, a cui potete dar alcun follevamento non vi curate di perder questa divotione per compatire al mal suo, e se sente alcun dolore, quello ancora à voi dolga, se farà bisogno digiunate voi, accioche ella mangi, non tanto per rispetto di lei, quanto per che il Signore così vuole”¹²⁴ [a jeśli widzicie chorą siostrę, której możecie dać ulgę, nie martwcie się, że stracie tę pobożność, aby współczuć jej cierpieniu, a jeśli ona odczuwa jakiś ból, niech ten ból także was boli, jeśli będzie taka potrzeba, poście, żeby ona mogła zjeść, nie tyle z szacunku dla niej, ile dlatego, że Pan tak chce]. Zarówno w oryginale jak i wersji włoskiej pojawia się tryb rozkazujący, z tą jedynie różnicą, że u Teresy jest on jednak wyrażony w drugiej osobie liczby pojedynczej, u Sota natomiast w drugiej osobie liczby mnogiej. Włoski tłumacz pragnął zapewne dostosować ten fragment do całości narracji, która kierowana jest do grupy osób, nie zaś do pojedynczego odbiorcy. Nuceryn tak przekłada ten zbiór poleceń: „Przeto gdy widzicie siostrę chorą, w której możecie w czym posłużyć, nie żałujcie na ten czas ustąpić nabożeństwa swego, ale pokażcie jej pożałowanie. Jeśliże cierpi boleść, niech was też to boli, i owszem, jeśli by trzeba było ująć sobie potrawy, aby ją ona jadła, wy poście, nie tak dalece to dla niej czyniąc, jako raczy, że Pan Bóg tak chce”¹²⁵. Najbardziej rzuca się w oczy interpolacja, jaką zastosował Nuceryn w celu doprecyzowania wymagań matki Teresy zapewne w obawie przed opacznyim ich zrozumieniem: „i owszem, jeśli by trzeba było ująć sobie potrawy, aby ją ona jadła, wy poście”. Być może tłumacz zdawał sobie sprawę z tego, że mylna interpretacja zaleceń założycielki przez polskie karmelitanki może skutkować niewłaściwym, wręcz nierozważnym zachowaniem, jakiego mogłyby się podjąć w imię bezwzględnej posłuszeństwa świętej reformatorce.

Wypowiedziom imperatywnym w dziele Teresy służą również bezokoliczniki: „quando viéremos alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubrirla”¹²⁶ / „quando vederete

¹²³ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 519.

¹²⁴ F. Soto, *Castello interiore*, s. 227.

¹²⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 89.

¹²⁶ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 519.

in loro alcun difetto, sentirlo non meno che se fusse proprio, e ricoprirlo”¹²⁷ / „jeśliże też w której z nich obaczycie jaki defekt, żałować go nie mniej jako swego własnego i pokrywać”¹²⁸. Myśl mistyczki zarówno w tłumaczeniu włoskim, jak i polskim została zachowana mimo niewielkich różnic leksykalnych. Matka zachęca więc swoje córki duchowe do postępowania drogą pokory i wzajemnego zrozumienia, mając przy tym nadzieję, że jej słowa będą wysłuchane i wcielone w życie.

Víctor García de la Concha, charakteryzując *Castillo interior*, nazwał dzieło eposem, opowiadającym o potężnej walce Boga z szatanem. I dodał: „A najbardziej zaskakującym paradoksem jest to, że ten wielki epos opowiadany jest jako zbiór zasad rodzinnych”¹²⁹. Będąc stylistycznym wykładnikiem owej „famierności” kluczowe elementy języka Teresy, takie jak: obecność kolokwializmów i zdrobnień, obrazowość i alegoryczność, dialogowość narracji, a także mnogość aktów performatywnych i dyrektywnych, zostały wiernie zachowane zarówno w przekładach Francesca Sota, jak i Sebastiana Nuceryna. Ten ostatni jednak zdaje się bardziej niż jego włoski poprzednik dążyć do zrozumiałości i prostoty, co znajduje wyraz zarówno na poziomie słownictwa, jak również składni.

Św. Teresa uczyła się modlitwy, wzorując się na wielkich ówczesnych mistykach hiszpańskich, którzy albo zachęcali do metodycznej medytacji (*meditación*), albo proponowali modlitwę skupienia (*recogimiento*). Podążając tymi dwiema ścieżkami, karmelitanka przez wiele lat ćwiczyła się w modlitwie osobistej. Jej rozmowa ze Stwórcą przerodziła się „z głębokiej medytacji w pełną miłości i interpersonalną relację między nią a Bogiem”¹³⁰, opartą na swobodnym, przyjacielskim dialogu. Jak stwierdził Álvarez, relacja człowieka z Jezusem „w obrębie tajemnicy teologicznej wiary, nadziei i miłości odbywa się na poziomie, który sam w sobie jest wyższy od poziomu cnót moralnych naszej codziennej walki duchowej”¹³¹. Dla Teresy modlitwa stała się więc próbą nawiązania przyjaźni przez częste przebywanie z umiłowaną Osobą, jak sama pisze: „que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” [modlitwa wewnętrzna nie jest, moim zdaniem, niczym innym jak nawiązywaniem przyjaźni: częstym przebywaniem na osobności z Tym, o którym wiemy, że nas kocha]¹³². Reformatorka niejednokrotnie podkreślała, że trwanie w odosobnieniu i ciszy serca pomaga w intymnym spotkaniu ze Stwórcą. W tym doświadczeniu nie liczy się jednak długotrwały i metodyczny dyskurs myślowy

¹²⁷ F. Soto, *Castello interiore*, s. 227.

¹²⁸ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 89.

¹²⁹V. García de la Concha, *Un nuevo estilo literario*, „Cuadernos Historia” 1985 (16) nr 110: *Santa Teresa y su época*, s. 32.

¹³⁰ T. Álvarez, *Oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 1596.

¹³¹ *Ibidem*, s. 1597.

¹³² Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, w: *eadem, Obras completas*, red. Efrén de la Madre de Dios, O. Steggink, Madrid 1986, s. 52.

na temat Boga, ale miłość: „no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho” [nie polega to na tym, aby dużo rozmyślać, ale aby dużo kochać]¹³³. Teresa zauważa, że nie wszystkie dusze zdolne są do pogłębionej medytacji i rozmyślenia, za to wszystkie zdolne są do kochania. W przyjaźni z Bogiem to właśnie element afektywny jest jednym z najważniejszych¹³⁴. Modlitwa, która jest bliskim przebywaniem ze Stwórcą, nie odbywa się jedynie w określonych porach dnia, ale wiąże się z całym życiem człowieka. Orant – zamiast skupiać się na liście pobożnych zagadnień, które ma rozważyć – interesuje się samą Osobą i tym, co jej dotyczy. W takim rozumieniu rozmowy z Bogiem – jak konstatuje Álvarez – „wszystkie tradycyjne formy modlitwy chrześcijańskiej znajdują teraz swoje właściwe miejsce: uwielbienie, adoracja, błaganie i prośby, wstawiennictwo i zadośćuczynienie. Teresa zaś dołączy do nich cały szereg składników uczuciowych: pochwałę, skargę, śmiałość, a nawet swobodę w «mówieniu bzdur», gdy jest się zakochanym”¹³⁵. Modlitwa nie bazuje jednak jedynie na emocjonalnych uniesieniach i całkowitym zanurzeniu się w obecności Boga bez kontaktu ze światem rzeczywistym, ale na czynnym działaniu i służbie innym – karmelitanka często powtarzała, że „obras quiere el Señor” [Pan pragnie uczynków]¹³⁶. Modlitwa jako przyjaźń łączy się również z dynamiką wzrostu, każda relacja bowiem powinna się coraz bardziej rozwijać i umacniać. Zdaniem Teresy przyjacielska rozmowa z Panem jest załączkiem kontemplacji, kontemplacja zaś jest wezwaniem do zjednoczenia z Nim i Jego wolą. Etapy rozwoju przyjaźni duszy ze Stwórcą fundatorka nazywa *los grados de oración* [stopniami modlitwy].

Po raz pierwszy autorka opisała stopnie modlitwy w *Libro de la vida*, rozróżniając między sobą te zależne od modlącego się człowieka (modlitwa ascetyczna) i wyższe stopnie wynikające z tajemniczej inicjatywy Boskiego przyjaciela (modlitwa mistyczna). W *Libro de las fundaciones* – którą traktowano jako kontynuację *Libro de la vida* – temat modlitwy i etapów wzrostu duchowego był zaledwie wzmiankowany, wpleciony między historię pierwszych fundacji karmelitańskich a zbiór zaleceń i ostrzeżeń skierowanych do mniszek. W kolejnym dziele, *Camino de perfección*, pisarka umieszcza naukę o modlitwie w szerszym planie pedagogicznym. Książka ta, dedykowana mniszkom z pierwszego Karmelu, rozpoczynającą dopiero swoją przygodę z życiem modlitewnym, miała, jak pamiętamy, za zadanie wyjaśnić, na czym polegają podstawowe zagadnienia związane z modlitwą takie jak: *oración vocal* (modlitwa ustna), *oración mental* (modlitwa wewnętrzna) i *contemplación* (kontemplacja). Wyższe stopnie modlitwy zostają tu tylko wspomniane. Wreszcie w *Castillo interior*

¹³³ *Ibidem*, s. 121.

¹³⁴ Trafnie ujął to Tomás Álvarez w książce *Św. Teresa od Jezusa uczy modlitwy* (tłum. D. Wandzioch, Poznań 2003, s. 67): „Sama definicja modlitwy nabiera realistycznego, psychologicznego i personalistycznego znaczenia, gdy czyta się ją w kontekście jak najbardziej ludzkiego doświadczenia terezańskiej przyjaźni jako sublimację i przeobrażenie międzyosobowej relacji, przeniesionej ze stosunków międzyludzkich na relację z Bogiem”.

¹³⁵ T. Álvarez, *Oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 1598.

¹³⁶ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 519.

Teresa w pełni objaśnia proces życia duchowego – od poznania samego siebie i swojej duszy, w której zamieszkuje Bóg (pierwsze mieszkanie, czy – w terminologii Nuceryna – gmach) do życia w całkowitej zażyłości z Nim i służby bliźnim (siódme mieszkanie). Każde z mieszkań ma swój własny stopień modlitwy: trzy początkowe stopnie modlitwy ascetycznej (mieszkania od 1-3) oraz trzy kolejne stopnie modlitwy czysto mistycznej (mieszkania 5-7) z etapem przejściowym między nimi (mieszkanie 4). W ten sposób poziomy życia wewnętrznego i stopnie modlitwy wydają się ze sobą ściśle powiązane. Teresa stworzyła swoje dzieło w szczytowym momencie własnego rozwoju mistycznego. Dlatego też, rozrysowując etapy relacji „dusza-Bóg” w *Castillo interior*, znaczną uwagę poświęciła najwyższym stopniom modlitwy kontemplacyjnej i związanym z nimi nadprzyrodzonym łaskom.

Okazuje się, że dla pierwszych tłumaczy Teresy – zarówno Sota, jak i Nuceryna – terminologia mistyczna, jaką posługuje się święta, stanowiła duże wyzwanie translatorskie. Pierwsze gmachy jednak, niezawierające specyficznych dla terecjańskiego mistycyzmu nazw, zdają się mniej problematyczne w przekładzie. W mieszkaniu pierwszym opisano stan ludzi modlących się, zanurzonych w tym, co zewnętrzne i pogrążonych w wewnętrznym chaosie. Wyjściem z takiego położenia okazuje się poznanie samego siebie, uświadomienie sobie słabej kondycji duszy i nawrócenie się.

Już na pierwszych kartach części poświęconej opisaniu tegoż gmachu św. Teresa formułuje pewnego rodzaju definicję modlitwy, która – o czym pisarka wielokrotnie wspominała także w *Camino de perfección* – powinna być świadoma i uważna bez względu na to, czy jest odprawiana ustnie czy w myślach. Modlitwa świadoma jest bowiem warunkiem przekroczenia bramy zamku duszy ludzkiej: „la puerta para entrar a este castillo es la oración; no importa tanto que sea mental o vocal, con tal que haya oración verdadera, es decir, que el alma considere qué está haciendo. Porque el alma que al orar no se da cuenta de con quién está hablando, ni qué es lo que pide, ni a quién está pidiendo, ni cuál es su indignidad al pedir, no la llamo yo oración, aunque mucho menea los labios”¹³⁷ [bramą wejściową do tego zamku jest modlitwa; nie ma większego znaczenia, czy jest to modlitwa myślna czy ustna, ważne jest, aby była to prawdziwa modlitwa, czyli aby dusza zważała na to, co robi. Jeśli bowiem dusza, modląc się, nie zdaje sobie sprawy z tego, z kim rozmawia, o co prosi, kogo prosi i jak bardzo jest niegodna, by prosić, nie nazwę tego modlitwą, choć usta bardzo się poruszają]. Włoski tłumacz przekształca nieco tę przestrożę zbudowaną z charakterystycznych dla języka Teresy elips i anakolutów, aby uprościć sens: „la porta per intrar in questo castello è l’oratione, e le meditatione, non dico più mentale che vocale, percio che essendo oratione, è necessario che sia fatta

¹³⁷ *Ibidem*, s. 474.

consideratamente perche quella che non attende con chi parla, e ciò che chiede, ed a chi, poco n'ha di vera oratione, quantunque muova spesso le labra”¹³⁸ [drzwiami do tego zamku jest modlitwa i medytacja, nie mówię, czy bardziej myślna czy ustna, ponieważ skoro jest to modlitwa, konieczne jest, aby była wypowiedziana z rozwagą, gdyż w tym, kto nie zwraca uwagi na to, z kim mówi i o co prosi, i kogo, niewiele jest prawdziwej modlitwy, chociaż często porusza ustami]. Soto dołącza do wyrazu „oratione” rzeczownik „meditatione”, uzupełniając naukę świętej o dodatkowe rozumienie modlitwy jako pogłębionego rozmyślenia – medytacji. Teresie nie chodzi tutaj jednak o konkretny rodzaj rozmowy z Bogiem oparty na pracy intelektu, ale o uświadomienie sobie, kim jest modlący się, do kogo się kieruje swoje słowa i o co prosi. Aby wyeksponować najważniejszą treść zdania, Soto wprowadza interpolację: „è necessario” [jest konieczne/ potrzebne]. Później jednak rezygnuje z wyrazistego określenia: „oración verdadera” w tym miejscu, żeby umieścić je na końcu frazy, łagodząc tym samym wydźwięk całego zdania. Teresa bowiem nie nazwie modlitwą takiej modlitwy, która jest odmawiana nieuważnie („no la llamo yo oración”). Tłumacz pomija to stwierdzenie, kładąc większy akcent na duszę człowieka niż na samą modlitwę i ujednolicając podmiot w ostatnim zdaniu. Podmiotem czynności w jego przekładzie jest więc osoba modląca się, która powtarzając ustnie słowa modlitwy bez należytego skupienia, nie tyle nie modli się, ile „poco n'ha di vera oratione” – mało ma prawdziwej modlitwy. Pełna fraza nabiera w ten sposób mniej radykalnego charakteru, gdyż modlitwa ustna nie jest tu całkowicie odrzucona. Nuceryn, bazując się na tłumaczeniu Sota, przekłada zdanie następująco: „brona, którą do tego zamku wchodzą, jest modlitwa abo rozważanie, tak modlitwę ustną jako i wewnętrzną rozumiejąc: abowiem, aby dobra modlitwa być mogła, potrzeba, aby była z uważaniem; bo owa, która nie uważa, z kim mówi, czego prosi, co zacz jest ten, który prosi, a co zacz też ten, kogo proszą, by najbarziej kto wargami ruszał, niewiele modlitwy czyni”¹³⁹. Polski tłumacz stosuje więc interpolację Sota, jednak zamiast słowa „medytacja”, które przecież wielokrotnie wykorzystywał w poprzednich translacjach, używa terminu „rozważanie”. Ten leksem wydaje się nawet trafniej oddawać sens wypowiedzi Teresy, być może dlatego, że kojarzy się on z utrzymaniem uwagi i wzmożoną koncentracją, nie zaś wyłącznie z konkretnym typem modlitwy związanym z rozmyśleniem nad duchowymi zagadnieniami bądź Słowem Bożym. Wyrażenie zaś „oración mental” Nuceryn przekłada jako „modlitwa wewnętrzna” – pomija w ten sposób aspekt umysłowego zaangażowania w dialog z Bogiem, a eksponuje rolę wyciszenia i zagłębienia się w swoje wnętrze. Nuceryn również wyraźniej niż Soto podkreśla negatywny stosunek świętej do bezmyślnie odprawianej modlitwy ustnej. Dzięki dodaniu przysłówka „najbarziej” w stopniu

¹³⁸ F. Soto, *Castello interiore*, s. 164.

¹³⁹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 9.

najwyższym przeciwstawnego do słowa „niewiele” zaznacza kontrast między wielością wypowiedzianych słów a niską jakością modlitwy.

Gdy dusza znajdzie się już w pierwszym gmachu i zacznie ćwiczyć się w prawdziwej modlitwie – przyjacielskim dialogu, stopniowo zbliża się do Stwórcy. Unikając okazji do grzechu i spędzając czas na rozmowie z Bogiem, może zaś przystąpić do drugiego mieszkania. Jest to przestrzeń, w której ma miejsce „początek autentycznej modlitwy medytacyjnej opartej na rodzącej się świadomości słów i spraw Bożych oraz relacji z Nim”¹⁴⁰. Pełne miłości przebywanie z Bogiem na modlitwie i odpieranie pokus szatana prowadzi duszę do kolejnego etapu bliskości z Nim – do mieszkania trzeciego. To dzięki Bożej łasce człowiek pokonuje pierwsze przeszkody zastawiane przez przeciwnika, stara się postępować szlachetnie, coraz częściej medytuje i osiąga w ten sposób pewną stabilność życia duchowego. Teresa tak opisuje ludzi, którzy dotarli do tej zamkowej rezydencji: „Tornando a lo que os comencé a decir de las almas que han entrado a las terceras moradas, que no las ha hecho el Señor pequeña merced en que hayan pasado las primeras dificultades, sino muy grande, de éstas, por la bondad del Señor, creo hay muchas en el mundo: son muy deseosas de no ofender a Su Majestad ni aun de los pecados veniales se guardan, y de hacer penitencia amigas, sus horas de recogimiento, gastan bien el tiempo, ejercítanse en obras de caridad con los prójimos, muy concertadas en su hablar y vestir y gobierno de casa, los que las tienen. Cierto, estado para desear”¹⁴¹ [Wracając do tego, co zaczęłam wam opowiadać o duszach, które weszły do trzeciego mieszkania, Pan nie udzielił im małej łaski w tym, że przewyciężyły pierwsze trudności, ale bardzo wielką. Takich, dzięki dobroci Pana, sądzę, że jest wiele na świecie: są bardzo chętne, aby nie obrazić Jego Majestatu, wystrzegają się nawet grzechów powszednich, i są przyjaciółkami czynienia pokuty, swoich godzin skupienia; dobrze pożytkują swój czas, ćwiczą się w dziełach miłosierdzia wobec swoich bliźnich, są bardzo ułożone w mowie i ubiorze, i zarządzaniu domem, te, które go mają. Rzeczywiście, stan godny pożądania]. Włoski tłumacz przekłada ten dość obszerny opis następująco: „Ritornando a quello, ch'incominciai a dirvi dell'anime, che sono entrate nelle terze mansioni, alle quali non poca, ma grandissima gratia, ha fatto il Signore, in farle passar bene le primiere difficoltà. Di queste simili anime per bontà di Dio, penso che ne siano molte nel mondo. Sono queste tali molto desiderose di non offender sua Maestà, guardandosi ancora da peccati veniali, sono amiche di far penitenza, e di haverle sue hore d'oratione, e di raccoglimento”¹⁴² [Wracając do tego, o czym zaczęłam wam opowiadać o duszach, które weszły do trzeciego mieszkania, którym Pan okazał nie małą, lecz bardzo wielką łaskę, pomagając im dobrze przewyciężyć pierwsze trudności. Takich

¹⁴⁰ T. Álvarez, *Grados de oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001, s. 1071.

¹⁴¹ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 488.

¹⁴² F. Soto, *Castello interiore*, s. 183.

podobnych dusz, myślę, że dzięki dobroci Boga, jest wiele na świecie. Są to te, które bardzo pragną nie obrażać Jego Majestatu, a jednocześnie ustrzec się grzechów powszednich, są przyjaciółkami pokuty i poświęcania swoich godzin modlitwie i skupieniu]. Soto wprowadza kilka zmian składniowych do tekstu, aby uczynić go bardziej zrozumiałym, kompletnym i klarownym. Dodaje też czasownik „haverle” [mieć] oraz rzeczownik „oratione” [modlitwa], aby dookreślić, o jaki rodzaj skupienia może chodzić – to właśnie podczas modlitwy liczy się bowiem wyciszenie i wyężona koncentracja. Nuceryn proponuje drobne zmiany: „Że tedy zaś do tego, com była poczęła mówić, wrócę się, to jest o tych osobach, które już do trzeciego gmachu weszły, powiadam, iż nie mała, i owszem wielką łaskę Pan Bóg im uczynił, że pierwsze one trudności zwyciężyli. Podobieństwo jest, że takowych (wedle dobroci i miłosierdzia Pańskiego) jest na świecie niemało. Takowe nawięcej usiłują, aby Majestatu Boskiego nie obrażały, i grzechów powszednich się strzegą, i ostrości niektóre z ochotą podejmują, godziny do modlitwy i do rekolekcyjnej zachowują”¹⁴³. Polski tłumacz wprowadza interpolację zawartą w parantezie: „wedle dobroci i miłosierdzia Pańskiego”, której nie znajdziemy ani w oryginale, ani w wersji włoskiej. Ta zmiana powoduje wyeksponowanie nie tylko łaski Boga, ale również Jego miłości, przebaczenia i litości nad duszą w procesie rozwoju duchowego. Dodaje także przysłówek w stopniu najwyższym „nawięcej”, aby zaznaczyć dużą wagę ludzkich starań w walce z grzechem. Rezygnuje zaś z wyrażenia „de hacer penitencia amigas”/ „sono amiche di far penitenza” [są przyjaciółkami czynienia pokuty], mimo że w dawnej polszczyźnie funkcjonował adekwatny termin – „pokuta”, a także takie połączenia wyrazowe jak: „przyjaciół czystości, krzyża, prawdy, świata” bądź „przyjaciół cielesnemu umartwieniu, dziewiństwu, prawdzie”¹⁴⁴. Nuceryn wolał jednak użyć rozbudowanego określenia: „ostrości niektóre z ochotą podejmują”, podkreślając, że tylko wybrane umartwienia są stosowane przez osoby w trzecim gmachu zamku, a motywacją do ich podjęcia jest „ochota”, czyli pragnienie serca. Tłumacz, podążając śladem włoskiego tłumacza, przekłada frazę: „godziny do modlitwy i do rekolekcyjnej zachowują”. W ten sposób „recogimiento” [skupienie] jawi się tutaj raczej jako konwentalna czynność wpisana w codzienną rutynę mniszek, którą należy „zachowywać”, nie zaś jako czas dobrowolnie poświęcony na osobistą modlitwę.

Gdy orant wypełni już powyższe wskazania, otworzą się przed nim wrota do czwartego mieszkania będącego równocześnie czwartym stopniem modlitwy. Tutaj dusza jeszcze głębiej zanurza się w swoje wnętrze podczas osobistego spotkania z Bogiem. Jej medytacja staje się coraz bardziej regularna, wnikliwa i szczerza. Wtedy nie tylko doznaje pocieszeń (*contentos*) z rozmyślenia nad Bożymi tajemnicami, ale rozkoszuje się daleko wyborniejszymi darami nazywanymi przez

¹⁴³ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 32-33.

¹⁴⁴ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 33, Warszawa 2009, s. 297-298.

Teresę *gustos de Dios* [Boskie smaki] podczas *oración de quietud* [modlitwy uciszenia]. Teresa, opisując ten etap wzrostu duszy, zaczyna wprowadzać i wyjaśniać subtelne zagadnienia związane z modlitwą. Charakteryzuje nieznaczną acz istotną różnicę między pociechami a smakami Boskimi. Dyferencja ta rozgrywa się na trzech poziomach, jak podkreśla Stinissen: [1] źródła, [2] intensywności, [3] miejsca¹⁴⁵. Pociechy mają swoje źródło w nas samych – smaki biorą początek w Bogu; pociechy są mniej intensywne i trwałe – smaki zostawiają w duszy niewypowiedzianą słodycz i pokój; pociechy dotyczą jedynie zewnętrznej sfery w człowieku – smaków doświadcza się w głębi swojej woli. Teresa przedstawia te różnice za pomocą porównania z dwiema fontannami i dwoma zbiornikami na wodę: „Los que yo llamo «gustos de Dios» que en otra parte lo he nombrado «**oración de quietud**» es muy de otra manera, como entenderéis las que lo habéis probado por la misericordia de Dios. Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua [...] de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí”¹⁴⁶ [Wyobraźmy sobie, aby to lepiej zrozumieć, że widzimy dwie fontanny z dwoma basenami, które napełniają się wodą [...] na różne sposoby: jedna spływa z dalszej odległości przez liczne kanały i sztuczne twory; druga powstaje w samym źródle wody i wypływa bez żadnego hałasu, a jeśli jest to silne źródło, takie jak to, o którym mówimy, to po napełnieniu tego basenu wypływa duży strumień; nie potrzeba żadnych sztuczek, ani ukończenia budowy kanałów, bo zawsze wypływa stamtąd woda]. Teresa, omawiając tę metaforę, twierdzi, że woda płynąca przez kanały to pociechy duchowe będące owocem medytacji: „es la diferencia que la que viene por arcaduces es, a mi parecer, los „contentos” que tengo dicho que se sacan con la meditación”¹⁴⁷ [Różnica polega na tym, że moim zdaniem to, co przechodzi przez kanały, to „pociechy”, o których powiedziałam, że uzyskuje się je poprzez medytację]. Samym źródłem wody są natomiast smaki Boskie, które wynikają wyłącznie z łaski Boga, nie zaś z wysiłku umysłowego człowieka: „Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos”¹⁴⁸ [Z tej drugiej fontanny woda wypływa z samego źródła, którym jest Bóg, i tak jak chce Jego Majestat, kiedy pragnie uczynić jakąś nadprzyrodzoną łaskę, wytwarza [ją] z największym pokojem, ciszą i łagodnością we wnętrzu nas samych]. Soto, przekładając pierwszą część tego

¹⁴⁵ W. Stinissen, *op. cit.*, s. 95-96.

¹⁴⁶ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 500.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

fragmentu, używa adekwatnych sformułowań: „Quelli che io chiamo «gusti di Dio», che in altro luogo gli ho chiamati «oratione di quiete», sono d'altra forre, come intenderanno quelle che gli haveranno sperimentati per la misericordia di Dio” [Te, które nazywam „smakami Boskimi”, które w innym miejscu nazwałam „modlitwą ciszy”, są innego rodzaju, jak zrozumieją ci, którzy doświadczyli ich dzięki miłosierdziu Boga]. Termin „contentos” natomiast tłumaczy wiernie jako „contenti” [pociechy, radości]. Wyraźniej niż w oryginale zaznacza w tym miejscu, że autorka nakreśla różnicę między pociechami a smakami Boskimi: „Hor ecco la differenza tra i contenti ed i gusti, l'acqua che viene peri condotti son al mio parere i contenti già detti, quali si cavano con la meditatione”¹⁴⁹ [Oto różnica między pociechami a smakami. Woda, która płynie kanałami, to moim zdaniem pociechy, o których już wspomniałam, że uzyskuje się je poprzez medytację]. Drugą część – wyjaśniającą znaczenie metafory – Soto tłumaczy niemalże całkowicie zgodnie z tekstem hiszpańskim, zamieniając jedynie słowo „merced” [cud, łaska] na „dono” [dar].

Nuceryn staje tu przed niełatwym zadaniem: „Te, które ja «smakami Boskimi» zowię i które gdzie indziej nazwałam «modlitwą uspokojenia», insze są, jako zrozumieją ci, którzy ich z miłosierdzia Bożego spróbują”¹⁵⁰. Polski translator wiernie odwzorowuje wyrażenie „gustos de Dios” / „gusti di Dio”, problem ma jednak z wieloznacznym połączeniem wyrazowym „oración de quietud” / „oratione di quiete”. W całym dziele Nuceryn przekłada to sformułowanie na dwa sposoby – jako „modlitwę uspokojenia” oraz jako „modlitwę w uspokojeniu”. Dalszą część eksplikującą akwatywne porównanie Teresy Nuceryn znacznie przekształca: „To własna różność między pociechami a między smakami. Wodzie, która była prowadzona rurami, są podobne (wedle mego zdania) pociechy, których przez rozmyślanie dobywamy i nabywamy [...]. Ta druga woda pochodzi z samego swego źródła, które nie insze jest, jeno sam Pan Bóg, przeto jako Jego Majestat chce i gdy się Mu podoba dać jaki dar przyrodzenie nasze przechodzący, przywodzi go z wielkim uspokojeniem i z smakiem wnętrzości naszych”¹⁵¹. Termin „contentos” / „contenti” [pociechy, radości] polski translator wiernie oddaje za pomocą słowa „pociechy”. Zamiast „meditación” / „meditatione” po raz kolejny używa terminu „rozmyślanie”. Poza czasownikiem „nabywa” [pozyskuje, zdobywa] stosuje również inny – „dobywa” [wydobywa, wydostaje]. Wprowadza tę interpolację, aby podkreślić, że po owe radości duchowe należy sięgnąć, a więc wykonać pewien wysiłek, w przeciwieństwie do „uspokojenia”, którego człowiek nie może sam uzyskać, gdyż jest ono darem Pana otrzymywanym wyłącznie z Jego woli. Zamiast przymiotnika „nadprzyrodzony”, który dosyć rzadko występował w dawnej polszczyźnie, Nuceryn stosuje peryfrazę: „przyrodzenie nasze przechodzący”. Leksemy „quietud” /

¹⁴⁹ F. Soto, *Castello interiore*, s. 200.

¹⁵⁰ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 52.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 53.

„quiete” [cisza, spokój], składające się na wyrażenie „oración de quietud” / „oratione di quiete”, a także „paz” / „pace” [pokój] zastępuje słowem „uspokojenie”, aby zapewne uzasadnić swoje tłumaczenie owego sformułowania jako „modlitwa uspokojenia” i pozostać w tym konsekwentnym.

Propozycja przekładu Nuceryna związku wyrazowego *oración de quietud* nie oddaje jednak w pełni specyfiki doświadczenia kontemplacyjnego. Termin *quietud* (od łac. *quies*) odnosi się do dwóch aspektów i oba z nich są równie istotne: [1] brak aktywności, bezruch, stan spoczynku (synonimy: *inmovilidad, inacción*) oraz [2] spokój i cisza (synonimy: *tranquilidad, calma*). W języku polskim nie znajdujemy odpowiedniego ekwiwalentu tego leksemu skupiającego w sobie oba znaczenia – Nuceryn musiał zatem dokonać wyboru między terminami „odpocznienie” a „uspokojenie”. Decydując się na drugą opcję, wyeksponował rolę biernego uczestnictwa oranta – osoby uspokajanej – w spotkaniu z ukochanym Bogiem, czyli Tym, który uspokaja. W owym spotkaniu Umiłowany udziela swojej Oblubienicy łaskę wyciszenia władz intelektualnych i zmysłowych, wprowadza ją w swoisty błogostan, oddala ją od zgiełku świata zewnętrznego i napełnia doskonałą ciszą. Modlitwa kontemplacyjna jest także uzdrawiającym „odpoczynkiem, odprężeniem, ponownym zebraniem sił, w przeciwieństwie do medytacji (modlitwy aktywnej)”¹⁵², która wiąże się męczącą pracą intelektu i wewnętrzną walką o skupienie myśli. W procesie mistycznego rozwoju duszy zatem modlący się odbywa wewnętrzną podróż od medytacji do kontemplacji, czyli od słowa do ciszy. Jak twierdzi Marlena Krupa, z racji, że myśl człowieka wyrażana jest przez słowo, a kontemplacja to stan całkowicie wolny od wysiłku umysłowego, musi się zatem oddzielić od słowa i zespolić z jego antonimem – milczeniem. Stąd też miłosne obcowanie z Bogiem i Jego tajemnicami odbywa się w głębokiej ciszy, wymykając się ramom ludzkiego pojmowania i wyrażania: „skoro przedmiotem kontemplacji ma być udostępniony człowiekowi jakiś stopień prawdy o istocie Boga, oznacza to, że musi ona wykroczyć poza logikę czasu, przestrzeni, liczby i rodzaju, czyli poza te wszystkie czynniki, za pomocą których język człowieka porządkuje rzeczywistość”¹⁵³. Cisza jako serce kontemplacji wiąże się więc nie tylko ze stanem odpoczynku i spokoju, ale także z niewyraźnością doświadczenia mistycznego.

Idąc dalej i głębiej komnatami zamku duszy ludzkiej docieramy do gmachu piątego. Dusza dzięki doświadczeniu z poprzednich rezydencji w budowaniu coraz bliższej więzi z Bogiem na modlitwie nasyconej ciszą, ukojeniem, a także pociechami i smakami Boskimi, otwiera się jeszcze bardziej na intymny – mistyczny wymiar spotkania ze Stwórcą. W piątym mieszkaniu zaczyna doświadczać modlitwy zjednoczenia polegającej na krótszych bądź dłuższych stanach unii z

¹⁵² W. Stinissen, *Wędrownka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avili*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001, s. 98.

¹⁵³ M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi św. Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011, s. 175.

ukochanym Chrystusem i obcowaniu z Jego tajemnicami. Skutkuje to zupełną przemianą osoby modlącej się w sferach zarówno psychiki, jak i jej relacji z Bogiem oraz miłości do innych¹⁵⁴. Nie można jednak powiedzieć, żeby „modlitwa zjednoczenia była intensyfikacją czy pogłębieniem modlitwy odpocznienia. Nie ma tu bowiem żadnej kontynuacji. Aby dojść do piątego mieszkania, trzeba przekroczyć pewien próg, który może być decydujący dla całej drogi; próg rozstrzygający o życiu i śmierci. Wcześniej należeliśmy do samych siebie, teraz staniemy się własnością Boga”¹⁵⁵. Ta decyzja o życiu w Duchu, czyli w tym, co należy do Stwórcy, wypływa z woli całkowitego daru z siebie, a prowadzi do zupełnego zatracenia się w Bogu aż do zespolenia się z Nim. Dlatego też – jak skonstatował Wilfrid Stinissen – o czterech pierwszych gmachach *Castillo interior* możemy stwierdzić, że „opisują życie człowieka w Bogu, o trzech ostatnich, że mówią o życiu Boga w człowieku”¹⁵⁶. Gdy bowiem Bóg sam przenika wewnątrz duszy, przemienia ją niczym jedwabnika w pięknego motyla, aby umarła dla świata, a narodziła się dla Niego. Tym samym pozostawia w niej niebywałe bogactwo darów – śladów swojej świętej obecności. Dary te okazują się niezwykle trudne do nazwania i opisanie. Teresa, pisząc o nich, ucieka się do wspomnianej wyżej topiki niewyraźności, usankcjonowanej w literaturze mistycznej: „¡Oh hermanas!, ¿cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada [...], pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender”¹⁵⁷ [Och, siostry! Jakże mogłabym wam opowiedzieć o bogactwie i skarbach, i rozkoszach, jakie kryją się w piątych mieszkaniach? Myślę, że lepiej byłoby nic nie mówić [...], ponieważ nie da się tego powiedzieć, ani pojąć rozumem].

Całkowita unia z Bogiem poprzedzona jest długotrwałym procesem zaślubin duchowych, podczas których dusza najpierw poznaje, a następnie wybiera Boga jako swego jedynego Oblubieńca i Pana. Tak tę sytuację opisuje święta: „Paréceme a mí que la unión aún no llega a desposorio espiritual; sino, como por acá cuando se han de desposar dos, se trata si son conformes y que el uno y el otro quieran, y aun que se vean, para que más se satisfaga el uno del otro, así acá, presupuesto que el concierto está ya hecho y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está y determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que entienda más y que como dicen vengan a vistas y juntarla consigo”¹⁵⁸ [Wydaje mi się, że zjednoczenie nie obejmuje jeszcze małżeństwa duchowego; ale jak tutaj, gdy

¹⁵⁴ T. Álvarez, *Grados de oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, s. 1071.

¹⁵⁵ W. Stinissen, *op. cit.*, s. 133.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 508.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 520.

dwoje ma się pobrać, chodzi o to, czy się zgadzają i czy jedno i drugie tego chce, a nawet czy się widują, aby każde było bardziej zadowolone z drugiego, więc i tutaj, zakładając, że ugoda jest już zawarta i że dusza jest bardzo dobrze poinformowana o tym, jak dobrze jej będzie, i zdecydowana jest czynić we wszystkim wolę swego Męża na wszystkie sposoby, które widzi, że mu się spodobają, a Jego Majestat, jako ktoś, kto dobrze rozumie, jeśli tak właśnie jest, jest z niej zadowolony, i w ten sposób okazuje to miłosierdzie, że chce, aby i ona więcej rozumiała, i jak to mówią, przychodzą, aby się zobaczyć i połączyć ze sobą]. Mistyczka w swoim dziele wielokrotnie nawiązuje do sakramentu małżeństwa i tradycyjnych obrzędów, jakie się z nim łączą. Ten symbol niewątpliwie czerpie z Biblii – szczególnie z ksiąg prorockich Ozeasza, Jeremiasza i Izajasza, a także z Pieśni nad Pieśniami, opracowuje go jednak w odniesieniu do obyczaju swoich czasów. Znany jej rytuał organizuje zatem strukturę całego porównania. Na podstawie obrazu obojga narzeczonych, a później małżonków objaśnia więc proces zacieśniania relacji duszy z Bogiem. W Hiszpanii złotego wieku istniał zwyczaj zwany *venir a vistas* bądź *a vista* jako obrzęd przedmałżeński poprzedzający zaślubiny, podczas którego przyszła para młoda poznawała się i wymieniała pierwszymi podarunkami. Mistyczka w poprzednich rozdziałach swojego dzieła, posługując się alegorią małżeństwa, wspomniała już o takich elementach tradycji małżeńskiej jak: *concierto* [umowa między małżonkami], *dar y tomar los dones* [dawanie i przyjmowanie prezentów], *enamoramiento* [zakochanie się], *dar las manos* [uściśnięcie dłoni], aż wreszcie *desposorio* [zaręczyny] i *matrimonio* [ślub]. Te dwa ostatnie aspekty szeroko omawia w mieszkaniach szóstym i siódmym. Jeśli zaś chodzi o wcześniejsze etapy zaślubin wzmiankowane przez świętą, tak można wyjaśnić ich znaczenie symboliczne: *concierto* odpowiada pierwszym, przygotowawczym łaskom, jakie otrzymuje dusza od Boga w czwartym gmachu; *venir a vistas* to opisane w piątej rezydencji krótkie stany rozumu i woli, które wprowadzają duszę w głębsze poznanie Boga i budzą w niej miłość do Niego; *enamoramiento* oznacza trwałe zranienie miłosne, jakiego doświadcza dusza w mieszkaniu szóstym; *dar las manos* wskazuje na zobowiązanie Boskiego Oblubieńca do opieki nad duszą i jej szczególnej ochrony; *dar y tomar los dones* zaś ma swój mistyczny odpowiednik w trzech klejnotach, którymi Mąż obdarowuje swoją żonę w szóstym gmachu – poznanie wielkości Boga, wiedza o samej sobie i pogarda dla rzeczy ziemskich¹⁵⁹.

Soto tak tłumaczy powyższy fragment o małżeństwie duchowym: „Hor a me pare che l'unione non arriva sponsalatio spirituale ma come fra voi, quando s'hanno a sposar due si tratta prima se si conformano in sangue, e in qualità, e che l'uno voglia l'altro, e si vegghino per restare ambedue più sodisfatti, così qui presuppotto che l'accordo già sia fatto, e che l'anima sia già bene informata, quanto le stà bene, e risoluta di fare in tutto la volontà dello Sposo, e così anco sua Maestà, come chi ben

¹⁵⁹ Zob. T. Álvarez, *Desposario*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, s. 728-733.

conosce il tutto, restando ancor egli sodisfatto di lei, si degna farle questa misericordia cor egli sodisfatto di lei, volendo che meglio lo conosca, e come si dice, vengano a vista, e ad unirla seco”¹⁶⁰ [Teraz wydaje mi się, że zjednoczenie nie obejmuje małżeństwa duchowego, ale jak u was, gdy dwoje ma się pobrać, to najpierw chodzi o to, czy są zgodni krwią i stanem, i czy jedno chce drugiego, i czy się widują, aby oboje byli bardziej zadowoleni, tak i tu zakładam, że umowa już została zawarta i że dusza jest już dobrze poinformowana, co będzie z jej majątkiem, i zdecydowana jest we wszystkim czynić wolę Oblubieńca, a także Jego Majestat, jako Ten, który wszystko dobrze wie, będąc też z niej zadowolonym, raczy okazać jej to miłosierdzie jako zadowolony z niej, chcąc, aby go lepiej poznała, i jak mówią, przychodzą się zobaczyć, i łączą ją z Nim]. Niewielką interpolacją Soto jest dookreślenie „in sangue, e in qualità” [w krwi i w stanie], które oznacza, że zgodność obojga małżonków powinna odbywać się na poziomie pochodzenia oraz klasy społecznej. Termin *el concierto* Soto przekłada adekwatnie jako „l'accordo” [ugoda, umowa]. Wyraźną redukcję stosuje zaś w zdaniu: „e risoluta di fare in tutto la volontà dello Sposo, e così anco sua Maestà”, pomijając oryginalne wyrażenie: „de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento”. Być może wspomnienie o wszelkich możliwych sposobach realizowania woli Boga wydaje się translatorowi zbędnym dopełnieniem, dlatego też czasownik „dar contento” w wersji włoskiej przenosi w inne miejsce i używa go dwukrotnie w odmiennym kontekście: „restando ancor egli sodisfatto di lei, si degna farle questa misericordia cor egli sodisfatto di lei”.

Nuceryn wprowadza do tegoż opisu własne modyfikacje: „Mnie się tedy zda, że zjednoczenie nie dochodzi małżeństwa duchowego, ale jako się znajduje między ludźmi, iż gdy dwoje ich w małżeństwo wstąpić ma, pierwej o tym mówią, jeśliże oboje są sobie równi, jeśli jeden drugiego chce i aby jeden drugiemu się przypatrzył, żeby za tym oboje kontenci z siebie byli. Tak właśnie tu się znajduje. Wprzód bowiem to położywszy, iż zezwolenie zaszło i że dusza już jest wiadoma, jako to ma być z jej dobrym, a za tym mocno zamyślawa, aby we wszystkim wolą Oblubienica swego pełniła; z drugą stroną Majestat Boski (jako ten, który wie dobrze, jeśli-że już dusza ma stateczne przedsięwzięcie) wzajemnie kontentuje się duszą, za czym czyni jej to miłosierdzie, iż się jej daje lepi poznać i prawie (jako mówią) w twarz widzieć i jednoczy ją z sobą. Możem rzec, że się to tak staje a barzo w krótkim czasie to bywa”¹⁶¹. Tekst polski jest o wiele jaśniejszy i lepiej zorganizowany składniowo niż włoska podstawa czy hiszpański oryginał. Polski tłumacz wydaje się też świadom drobnych różnic w obyczajach przedślubnych. W miejsce czasownika „se vean” / „si vegghino” [widują się] nawiązującego do jednego z elementów obrzędu przedmałżeńskiego Nuceryn wstawia neutralny czasownik: „się przypatrzył”. Kładzie zatem akcent na uważne „przyjrzenie się” przyszłej

¹⁶⁰ F. Soto, *Castello interiore*, s. 228-229.

¹⁶¹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 91.

małżonce, nie zaś na samo spotkanie się obojga ludzi wpisane w hiszpańską tradycję zaręczyn. Termin „el concierto” / „l'accordo” [ugoda] zastępuje słowem „zezwoleń”. Jak stwierdza Franciszek Małaczyński w rysie historycznym obrzędu sakramentu małżeństwa w Polsce: „Brak wreszcie w naszych rytuałach jakiegokolwiek śladu powtarzania układów majątkowych i składania daru narzeczonej. Natomiast wydaje się, że jeżeli nowożeńcy brali udział we mszy ślubnej, składali dary dla Kościoła”¹⁶². Nuceryn subtelnie wpisuje zatem symbol małżeństwa użyty przez Teresę w polskie realia społeczne, aby tekst stał się bardziej zrozumiały dla jego czytelników.

W szóstym mieszkaniu, a zarazem na szóstym stopniu rozwoju wewnętrznego dusza zjednoczona z Bogiem zaczyna doświadczać modlitwy przepelnionej wszelkiego rodzaju nadprzyrodzonymi łaskami. Teresa już we wcześniejszych dziełach wspominała o szczególnych darach, którymi Bóg ją obdarzył. Opisała je w *Libro de la vida*, a także *Relaciones y mercedes*, przedstawiając je w kolejności chronologicznej względem czasu ich występowania, lecz dopiero w *Castillo interior* poddała je wnikliwej teologicznej analizie. Fundatorka nigdzie w swoich pismach nie umieszcza definicji łask nadzwyczajnych, wyjaśnia natomiast, w jaki sposób się one pojawiają, jaka jest ich częstotliwość, a także za pomocą jakiej metody można rozpoznać, czy rzeczywiście pochodzą od Boga¹⁶³. Jak słusznie zauważył Jan Machniak: „Przez łaski nadzwyczajne św. Teresa od Jezusa rozumie szczególne formy bezpośredniego oddziaływania Boga na człowieka, które prowadzi do wyraźnego poznania spraw Bożych za pomocą wrażeń zmysłowych lub za pomocą oświecenia umysłu”¹⁶⁴. Obfitość i różnorodność doznań mistycznych świętej odzwierciedlone są w niezwykle bogatym słownictwie, jakim się posługuje: oprócz *éxtasis* używa takich słów jak: *arrobamiento*, *arreatamiento* [zachwycenie], *rapto* [pochwycenie], *suspensión de sentidos y potencias* [zawieszenie zmysłów i mocy], *elevamiento* [uniesienie], *levantamiento* [wzniesienie], *vuelo de espíritu* [lot ducha], *subir sobre sí* [wzniesienie się ponad siebie], *salir de sí* [opuszczenie siebie], *perderse de sí* [zatrącenie siebie], *estar fuera de sí* [bycie poza sobą], *estar fuera del cuerpo* [bycie

¹⁶² F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1961), s. 55.

¹⁶³ Interesujące jest samo podejście św. Teresy do łask nadzwyczajnych, które jej zdaniem mogą przydarzyć się każdej osobie praktykującej podane sposoby modlitwy. Czy oznacza to jednak, że wszyscy, którzy będą wytrwale podążać drogą mistyki terezyjańskiej, doświadczą podobnych łask? Z humorem odpowiada na to pytanie Wilfrid Stinissen: „[...] pokora Teresy płata jej figła. Trudno jej wyobrazić sobie, by miała być kimś specjalnym. Jeżeli Bóg okazuje swoje względy tak marnej istocie, za jaką ona siebie uważa, dlaczego nie miałby z jeszcze większą pewnością okazywać ich innym? Uznanie siebie za normę, w wypadku Teresy, nie jest oznaką pychy, wręcz odwrotnie! To jednak nie znaczy, by się nie myliła”. Stinissen pisze dalej: „Byłoby pożyteczne i wyjaśniałoby wiele, gdybyśmy wprowadzili rozróżnienie między «zwyczajną» a «nadzwyczajną» mistyką. Teresa jest typową reprezentantką mistyki nadzwyczajnej, natomiast Teresa z Lisieux reprezentuje mistykę zwyczajną” (*Idem, op. cit.*, s. 198-199).

¹⁶⁴ J. Machniak, *Fenomeny mistyczne w życiu św. Teresy z Awili*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego. III Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Teresą od Jezusa, 8-11 maja 2000*, red. J. W. Gogoła, Kraków 2002, s. 83.

poza ciałem] oraz *embobecidas* [zachwyty]. Bogactwo leksykalne odślania realizm i wiarygodność doświadczenia duchowego Teresy, a także wielość jego aspektów.

Jednym z wyjątkowych darów otrzymywanych w szóstej rezydencji jest chociażby zranienie duszy miłością Boga. Teresa wspomina o nim już na pierwszych kartach tego rozdziału: „vengamos con el favor del Espíritu Santo a hablar en las sextas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo”¹⁶⁵ [przechodzimy z pomocą Ducha Świętego do rozmowy o szóstych mieszkaniach, gdzie dusza jest już zraniona miłością Oblubieńca]. Tutaj osoba modląca się przeżywa rozkoszne utrapienia zarówno cielesne, jak i duchowe, będąc słodko zranioną (*herida sabrosísimamente*). Ten rozkoszny, „smaczny” ból (*dolor sabroso*), w innym miejscu nazwany rozkoszną raną (*pena sabrosa*), rodzi się w głębi duszy, a wypływa z ogromnej tęsknoty za Bogiem. To miłosne, namiętne uczucie pulsuje przeszywającym bólem i pojawia się wtedy, gdy orant odczuwa obecność Boga, ale nie może Go zakosztować ani się Nim nasycić. W rozumieniu Teresy rana zadana przez Stwórcę jest łaską i przynosi duszy pewną słodycz: „siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida” [czuje się rozkosznie zraniona, ale nie potrafi pojąć, w jaki sposób i kto ją zranił; wie natomiast, że jest to rzecz niezwykle cenna i nie chciałaby nigdy wyleczyć się z tej rany]. Zranienie to okazuje się ciężkie, ale przy tym również – paradoksalnie – smaczne i słodkie [„Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce”¹⁶⁶], sprawia człowiekowi więcej satysfakcji niż wolne od bólu upojenie w modlitwie uspokojenia [„mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso que carece de pena, de la oración de quietud”¹⁶⁷]. O słodkiej ranie Teresa wspominała już wcześniej w swoim dziele *Libro de la vida* podczas opisu duchowej wizji, w której doznała mistycznej ekstazy w wyniku przebicia serca strzałą anioła (V 29, 13). To jeden z najślawniejszych epizodów życia mistycznego reformatorki uwieczniony chociażby w sławnej rzeźbie Gian Lorenza Berniniego z kaplicy rodziny Cornari w rzymskim kościele Santa Maria della Vittoria. W *Castillo interior* Teresa wraca do tego doświadczenia, pisząc o przekłuciu strzałą na wylot: „sé que parece le llega a las entrañas esta pena, y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere verdaderamente parece que se las lleva tras sí” [Wiem, że ten ból zdaje się docierać do jej najgłębszego miejsca i że kiedy ten, kto ją rani, wyciąga strzałę, naprawdę wydaje się, że zabiera ją ze sobą]¹⁶⁸, a także o wypaleniu ogniem miłości: „se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aún bastante para quemarla y él es tan deleitoso, queda

¹⁶⁵ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 525.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

con aquella pena”¹⁶⁹ [ten pałący ogień był wyczuwalny, ale ponieważ nie był jeszcze na tyle silny, by ją poparzyć, stał się on tak rozkoszny i pozostawił w niej ból].

Soto, tłumacząc fragment dotyczący owego słodkiego zranienia, używa adekwatnego sformułowania: „Si sente ferita saporitissimamente; ma non puo penetrar come, o chi la ferì, ben conosce esser la ferita pretiosa, ne giamai vorrebbe esserne sana”¹⁷⁰ [Czuje bardzo rozkoszną ranę; ale nie może pojąć, jak ani kto ją zranił; dobrze wie, że rana jest cenna, i nie chciałaby, żeby kiedykolwiek się zagoiła]. Soto zamienia jedynie termin „cosa” [rzecz] na określenie „ferita” [rana], nie zważając na powtórzenia, aby tekst bardziej ujednoznacznic. Kolejną część opisu łagodnie modyfikuje: „è grave pena ancorche saporosa [...], ne mai vorrebbe, che li fusse tolta, perche le da molto più si sodisfaccione, che la sospensione, che manca di pena nell'oratione di quiete”¹⁷¹ [jest to poważny, lecz słodki ból [...], nigdy nie chciałaby, aby został jej odebrany, ponieważ daje jej on o wiele większą satysfakcję niż zawieszenie pozbawione bólu w modlitwie uspokojenia]. Włoski tłumacz rezygnuje z przymiotników: „dulce” [słodki] na opisanie rany duchowej oraz „sabroso” [smaczny] charakteryzujące zachwycenie podczas modlitwy, przez co cała wypowiedź traci na niezwykle istotnym – zmysłowym – wymiarze. Sensualność ta – obecna w języku – ma jednak jedynie pomóc Teresie w wyrażeniu głębokich mistycznych doznań. Nie oznacza to, że łaska określona mianem „smacznego bólu” odbywa się na poziomie zmysłów człowieka bądź że jest pojmowalna zmysłami – wręcz przeciwnie, sięga ona do najbardziej wewnętrznego, duchowego rdzenia człowieczej duszy¹⁷². W miejsce rzeczownika „embebecimiento” [zachwyty, upojenie] Soto proponuje termin mający nieco inne znaczenie w mistycyzmie terezańskim: *sospensione* [zawieszenie]. Nazwa „embebecimiento” w całym *Castillo interior* jest używana przez Teresę rzadko i pojawia się niekiedy jako synonim do „arrobamiento” [zachwycenie] lub „abobamiento” [zauroczenie]. W *Libro de las fundaciones* natomiast wyraz ten wykorzystany jest do omówienia pewnych anomalii psychicznych, którym fundatorka przeciwstawia prawdziwą łaskę modlitwy zachwycenia. Podstawowe kryterium różnicowania doświadczenia mistycznego od choroby psychicznej, urojenia bądź fałszu, według świętej, polega na tym, że w tym pierwszym doznaniu Bóg pozwala duszy poznać swoje tajemnice, w innych przypadkach zaś nie dochodzi do tego. Za to słowo „suspensión” [zawieszenie], którym reformatorka określa jeden z rodzajów modlitwy zachwycenia, tylko czasem stosowane jest wymiennie z rzeczownikami takimi jak: „arrobamiento” lub „éxtasis”. Z pewnością jednak „suspensión” w żadnym przypadku nie odnosi się do pozorowanego, złudnego bądź patologicznego zachowania, które można by pomylić z przeżyciem mistycznym.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ F. Soto, *Castello interiore*, s. 240.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² W. Stinissen, *op. cit.*, s. 182.

Nuceryn tak tłumaczy ów opis: „[Dusza] czuje w sobie, że jest barzo miłe zraniona, ale nie może pojąć, jakim sposobem i kto ją zranił. Pojmuje barzo dobrze, że rana jest dziwnie droga, i pragnie, aby nigdy nie była uleczona. [...] Wielkie to jest utrapienie, ale dziwnie smaczne; i gdy chce być bez niego, nie może, ani by chciała, żeby jej odjęte było, dlatego, iż większą z niego uciechę i ochłodę odnosi niżeli z suspensyjey (to jest zmysłów zmiłknienia na modlitwie w uspokojeniu), która nic boleści nie przynosi”¹⁷³. Polski tłumacz nie tylko stosuje wzorem Sota odpowiednik wyrazu „suspensión”, ale również wprowadza w nawiasie krótką definicję tegoż terminu, której nie ma ani u Teresy, ani u włoskiego tłumacza. Na przemian ze słowem „rana” używa leksemu „utrapienie”, aby uniknąć powtórzeń. Do przymiotników „droga” i „smaczne” dodaje dwukrotnie przysłówek „dziwnie”, aby spotęgować wrażenie niezwykłości i nadprzyrodzoności owego paradoksalnego zjawiska. Doświadczenie wyrażone antytetycznym połączeniem „miłe zranienie” według Nuceryna nie tylko przynosi „uciechę”, ale również „ochłodę” – koi i łagodzi zatem rozpalone miłosną tęsknotą serce człowieka. Daje duszy nie tylko odpoczynek czy pokój wewnętrzny jak w czasie modlitwy uciszenia, ale również zimnym i ostrym powiewem studzi żar nieokiełznanych emocji.

W szóstej rezydencji zdaniem świętej – oprócz smacznego bólu – modlący się może otrzymać od Boga także inne mistyczne dary. Jednym z nich jest wyżej wspomniane zachwycenie, czyli stan uniesienia, w którym Bóg porywa całą duszę do siebie i bierze ją sobie na własność. Na tym etapie nie zadowala się już tylko zgodą ludzkiej woli (jak w piątym mieszkaniu), lecz przejmuje całego człowieka, odrywając go od przywiązania do własnego „ja”. Zachwycenie (*arrobamiento*) jest zatem aktem przygotowawczym do ostatecznego zjednoczenia ze Stwórcą mającego miejsce w gmachu siódmym. Mistyczka używa terminu *arrobamiento* wymiennie ze pojęciami *éxtasis* (łac. ‘bycie poza sobą’) lub *rapto* (od łac. *raptus* – ‘zachwyt’), wielokrotnie podkreślając, że doznanie to jest krótkotrwałe, ale jego owoce na długo pozostają w ludzkiej duszy. Objawami zewnętrznymi tego w istocie głęboko uwewnętrznionego przeżycia mogą być: omdlenie, sztywność mięśni, utrata przytomności, lewitacja czy napływ krwi do oczu. Stąd też istnieje zagrożenie, że osoba, która doświadcza podobnych reakcji psychosomatycznych, będzie doszukiwać się ich źródła w Bogu. Nie zawsze jednak jest to zgodne z prawdą. Należy więc być ostrożnym w rozeznawaniu, czy to duchowe uniesienie rzeczywiście pochodzi od Boga, czy też wynika ze słabej ludzkiej (kobiecej) kondycji. Jak tłumaczy święta: „Entiéndese arrobamientos que lo sean, y no flaquezas de mujeres como por acá tenemos, que todo nos parece arrobamiento y éxtasis”¹⁷⁴ [Zrozumcie, że to są zachwycenia, a nie słabości kobiet, przez które wszystko wydaje się nam zachwyceniem i ekstazą]. Soto wiernie przekłada hiszpańskie określenia tegoż doznania: „arrobamientos” to u niego „ratti” [zachwyty], a

¹⁷³ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 106.

¹⁷⁴ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 537.

„éxtasis” to „estati”. Polski tłumacz natomiast używa w pierwszym przypadku wyrazu w liczbie pojedynczej „zachwycenie”, a w drugim zapożyczenia łacińskiego „extasis”: „Mówię o zachwyceniu prawdziwym, a nie o mdłościach białogłowskich, które się między nami znajdują, a my rozumiemy, że to zachwycenie abo extasis”¹⁷⁵. Dodaje również przymiotnik „prawdziwy”, którego nie ma w oryginale, a we włoskiej podstawie widnieje jako przysłówek „veramente”, aby wyeksponować różnicę między omdleniem wynikającym ze słabości organizmu a mistyczną ekstazą. Zgodnie z nauką Teresy bowiem „ekstaza nigdy nie sprowadza się do prostego zawieszenia pewnych funkcji psychofizycznych; ale sama w sobie prowadzi w stronę łaski, bądź ku niewyraźnej wiedzy o rzeczach boskich, bądź ku wyzwalamu oderwaniu się od nieuporządkowanych więzów ziemskich”¹⁷⁶. Jeśli zaś chodzi o wyraz *arrobamiento*, Nuceryn w innych miejscach tłumaczy go jako „rapt” lub stosuje szereg synonimiczny: „rapt abo zachwycenie”, nawiązując do jednego z synonimów Terezańskiego zachwycenia, czyli *rapto*¹⁷⁷.

Jedną z postaci modlitwy zachwycenia jest według Teresy zawieszenie zmysłów, czyli *suspensión*. Mistyczka pisze: „Cuando estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias” [Kiedy dusza znajduje się w tym stanie zawieszenia, Pan uznaje za stosowne pokazać jej pewne tajemnice jako zjawiska z nieba i wizje wyobrazeniowe]. Soto przekłada najczęściej wyraz „suspensión” jako „sospensione”, Nuceryn natomiast stosuje dwa rozwiązania – latynizm „suspensyja” bądź polski wyraz „uniesienie”, jak chociażby w poniższym fragmencie, gdzie terminy te pojawiają się jako para synonimiczna: „W takim duszy uniesieniu abo w suspensyjej będący, gdy Pan Bóg raczy jej pokazywać jakie tajemnice abo widzenia przez imaginacyją, to jest rzeczy niebieskie, jeszcze takowe drugim porządnie powiedzieć będzie mogła, bo tak mocno w pamięć wpojone zostają, iż nigdy nie bywają zapomniane”¹⁷⁸. Użycie pary synonimicznej, tu oraz w innych miejscach, sygnalizuje, iż tłumacz odczuwa pewne ograniczenia polszczyzny i nie jest pewien, że zaproponowany przez niego rodzimy termin adekwatnie wyraża sens tekstu Teresy.

Drugim rodzajem zachwycenia jest lot duszy, nazwany przez świętą „vuelo del espíritu”. Tak opisuje tę łaskę Teresa: „Otra manera de arrobamientos hay, o «vuelo del espíritu» le llamo yo, que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente; porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad”¹⁷⁹ [Jest inny sposób zachwycenia, który ja nazywam «lotem ducha»; choć

¹⁷⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 120.

¹⁷⁶ Zob. T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, s. 974.

¹⁷⁷ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 126.

¹⁷⁸ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 122.

¹⁷⁹ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 524.

wszystko jest jednym w swej istocie, wewnątrznie odczuwamy dużą różnicę; ponieważ czasami bardzo szybko odczuwa się tak przyspieszone poruszenie duszy, że wydaje się, iż duch jest porwany z prędkością]. Obraz lotu ducha autorka czerpie z Pisma Świętego. Orantka porwana jest tak gorącym pragnieniem Boga, że wymaga wręcz skrzydeł gołębia, podobnych do tych opisanych w Psalmie 54,7, aby wlecieć do Stwórcy. Dla uskrzydłonej duszy, gotowej do lotu, Bóg staje się orłem, który bierze ją na swoje potężne skrzydła, aby unieść ją ponad całe stworzenie (Wj 19,4; Pwt 32,11; Ps 56,1). Ta wspólna podróż duszy z Bogiem jest niezwykle delikatna, przyjemna i bezgłówna, a trwa tylko przez chwilę¹⁸⁰. „Vuelo del espíritu” / „volo dello spirito” to u Nuceryna „latanie duchowne”: „Jest drugi sposób raptu abo zachwycenia, który ja zowią «lataniem duchownym», acz wedle istności z pierwszym jest jednym, jednak wewnątrz daleko inaczej bywa pojęty. Abowiem podczas z wielką prędkością przypada wzruszenie dusze tak nagle, że się zda, iż duch jest pochwycony w wielki prędkości”¹⁸¹. Ów lot duszy wymaga od człowieka odwagi, wiary, ufności Bogu, a także rezygnacji z samego siebie, „aby Pan Bóg z duszą czynił, co Mu się zda i podoba”¹⁸². W tym stanie bowiem „osoba jest przy swoich zupełnych zmysłach, a widzi, że dusza jej bywa pochwycona (jeszcze o niektórych czytamy, że też i ciało wspólnie z duszą bywa porwane) nie wiedzieć dokąd, ani jako i kto je niesie”¹⁸³. Nuceryn w niektórych przypadkach, tłumacząc leksem „vuelo” / „volo” [lot], używa terminu „wylot” jak na przykład w zdaniu: „se levanta en el interior un vuelo”¹⁸⁴ [podnosi się w wewnętrznym locie] – „dusza zewnątrznie czyni swój wylot”¹⁸⁵. Mimo że Soto adekwatnie odwzorował to zdanie jako: „si alza nell’ interiore un volo”¹⁸⁶ [podnosi się w wewnętrznym locie], Nuceryn zamienia przymiotnik „interior” / „interiore” na antonimiczny termin „zewnątrznie”, a także rezygnuje z czasownika zwrotnego „se levanta” / „si alza”, zastępując go verbum „czyni” – aby wyeksponować być może nadprzyrodzone zjawisko, jakim jest wyjście duszy na zewnątrz własnego ciała.

Inne łaski, którymi Bóg obdarowuje duszę w szóstym mieszkaniu, to dwa rodzaje widzeń – *visiones intelectuales* [widzenia intelektualne] oraz *visiones imaginarias* [widzenia wyobrażeniowe]. Pierwsze z nich są sposobem poznania rzeczywistości prawd Bożych; „jest to szczególna zdolność duszy do pojmowania prawdy niezależnie od władzy wzroku”¹⁸⁷, drugie natomiast angażują zmysły wewnętrzne człowieka, czyli wyobraźnię. W przypadku św. Teresy widzeniom wyobrażeniowym

¹⁸⁰ Zob. T. Álvarez, *Éxtasis*, w: *Diccionario de Santa Teresa*, s. 938.

¹⁸¹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 128.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 547.

¹⁸⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 132.

¹⁸⁶ F. Soto, *Castello interiore*, s. 260.

¹⁸⁷ J. Machniak, *op. cit.*, s. 87.

często towarzyszą widzenia intelektualne, które „wpływają na sferę intelektualną i uczuciową człowieka, dając nie tylko poznanie umysłowe, ale również wyrażając się w podniosłych przeżyciach emocjonalnych”¹⁸⁸. Największy pożytek według karmelitanki przynosi duszy właśnie widzenie wyobrażeniowe dopełnione widzeniem intelektualnym. Tak Teresa tak opisuje *visión intelectual*: „Acaece, estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced ni haber jamás pensado merecerla, que siente cabe sí a Jesucristo nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma. Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué”¹⁸⁹ [Zdarza się, że dusza, nie spodziewając się, że ma otrzymać tę łaskę, ani nigdy nie myśląc, że mogłaby na nią zasłużyć, czuje przy sobie Jezusa Chrystusa, naszego Pana, choć Go nie widzi ani oczami ciała, ani oczami duszy. To nazywają wizją intelektualną, nie wiem, dlaczego]. Wyrażenie *visión intelectual* Soto przekłada dokładnie jako „visione intellettuale”. Nuceryn natomiast nie znajduje w polszczyźnie adekwatnego epitetu: „Trafia się tedy, iż dusza, nie myśląc, aby miała być uczestniczką tak wielkiego daru i nie rozumiejąc, aby go miała kiedy zasłużyć, czuje być sobie bliskiego Pana naszego Jezusa Chrystusa, choć go nie widzi oczyma cielesnymi ani dusznymi. Takie widzenie zowią przez sam rozum, ja nie wiem czemu”¹⁹⁰. Sformułowanie „widzenie przez sam rozum”, czy też użyte w tytule rozdziału „widzenie samym tylko rozumem”, choć wydaje się zbyt rozbudowane, w istocie oddaje sens oryginału. Ten rodzaj wizji jest według Nuceryna nie tylko „daleko subtelniejszy”, ale również „uciesznieszy”. Użycie dodatkowego ekspresywizmu podkreśla emocjonalny stosunek do samego zjawiska. Jest to indywidualna ingerencja polskiego tłumacza, wersja włoska zgadza się bowiem w tym miejscu z hiszpańską: „per altra via più delicata”¹⁹¹ [inną drogą, bardziej subtelną]. Drugim rodzajem widzeń są *visiones imaginarias* przełożone przez Sota jako „visioni immaginarie”. Nuceryn tłumaczy je jako „widzenia przez imaginacją”, proponując tym samym konstrukcję paralelną względem „widzenia przez rozum”, np. „Przystąpmyż już do widzenia przez imaginacją, do którego – jako powiadają – prędzej się może szatan przymieszać niżeli do wyższej opisanego”¹⁹². W nazwie rozdziału zaś umieszcza krótszą wersję tego wyrażenia: „widzenie imaginacją”.

Ostatnim gmachem twierdzy wewnętrznej, do którego trafiają tylko niektóre dusze po przebyciu długiej drogi między rozmaitymi komnatami, jest stopień siódmy modlitwy. Polega on na pełnym zjednoczeniu z Chrystusem i całkowitej zgodności z Jego wolą. Charakteryzuje się on doświadczeniem stałej obecności Trójcy Świętej w duszy, a także oblubieńczej miłości z Jezusem. Osoba modląca się jest w pełni dojrzała duchowo oraz gotowa do służby innym, upodabniając się w

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 89.

¹⁸⁹ Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior*, s. 553.

¹⁹⁰ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 150-151.

¹⁹¹ F. Soto, *Castello interiore*, s. 276.

¹⁹² S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 156.

tym do Chrystusa. Aby dopełnić aktu poślubienia z duszą, Bóg wprowadza ją do siódmego mieszkania. On sam doskonale jednoczy się z duszą – swoją Oblubienicą – tak że nie da się już ich oddzielić. Jest to ostatni etap zaślubin duchowych – trwałe złączenie obojga w jedno. Jak pisze św. Teresa: „Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo [...]. Quizá es esto lo que dice San Pablo: El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El, tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por unión”¹⁹³ [Tutaj jest tak, jakby woda spadała z nieba do rzeki lub fontanny, gdzie wszystko zamienia się w wodę i nie będą już mogli rozróżnić ani oddzielić tego, co jest wodą z rzeki lub tego, co spadło z nieba [...]. Być może to właśnie mówi św. Paweł: Ten, kto się zbliża do Boga, staje się z Nim jednym duchem, dopełniając tego wzniesłego małżeństwa, które zakłada, że Jego Majestat przyszedł do duszy poprzez zjednoczenie]. Słowa Teresy nawiązują do wersetu Pierwszego Listu do Koryntian św. Pawła: „A kto się złącza z Panem, jednym duchem jest” (1 Kor 6, 17)¹⁹⁴. Mistyczka, opisując tę całkowitą unię ze Stwórcą, powraca do użytej wcześniej metafory akwaticznej – tak jak nie można odróżnić, która woda pochodzi z rzeki, a która z nieba, gdy znajdują się w tym samym zbiorniku, tak też nie da się oddzielić modlącego się od Boga, bo stali się oni jednością. Soto tak tłumaczy ów fragment: „Ma nel matrimonio spirituale è come cadendo acqua del cielo in un fiume o in fonte, dove questa e quell’acqua di maniera s’unificano, che già non si può discernere, qual sia quella del fiume o quella che cadde dal cielo [...]. Forse sarà questo, quel che dice San Paolo che, chi s’accosta a Dio, si fa seco uno spirito, accennando questo sporano matrimonio, dove si presuppone l’esserci sua Maestà accostato all’anima per unione”¹⁹⁵ [Ale małżeństwo duchowe jest jak woda spadająca z nieba do rzeki lub fontanny, w której ta i tamta woda łączą się w taki sposób, że nie można już odróżnić, która jest wodą rzeki, a która spadła z nieba [...]. Być może to właśnie mówi św. Paweł, że ktokolwiek zbliża się do Boga, staje się z Nim jednym duchem, odnosząc się do tego przedziwnego małżeństwa, w którym zakłada się, że Jego Majestat zbliża się do duszy poprzez zjednoczenie]. Włoski translator dodaje dookreślenie „matrimonio spirituale”, którego brakowało w oryginale, aby pomóc domniemanym czytelnikom w interpretacji tego porównania. Nuceryn postępuje za Sotem, wprowadzając niewielkie zmiany: „Ale w małżeństwie duchownym dzieje się, jako kiedy woda z obłoku upadnie w rzekę albo studnię, za czym obedwie wodzie tak się ostają jedną, że już nikt ich oddzielić od siebie nie może ani będzie umiał powiedzieć, która jest rzeczna, a która deszczowa [...]. Podobno to jest, co mówi Paweł Świąty, iż kto się przybliży do Pana Boga, staje się z nim duchem

¹⁹³ *Ibidem*, s. 64.

¹⁹⁴ Zob. *Biblija, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

¹⁹⁵ F. Soto, *Castello interiore*, s. 124.

jednym, dając znać o tym niebieskim małżeństwie, w którym uprzedza to, iż Pan Bóg przybliży się do dusze przez zjednoczenie”¹⁹⁶. Zamiast „fuente” / „fonte” [fontanna] polski tłumacz stosuje termin „studnia”, który jest bliższy codziennym realiom w dawnej Rzeczypospolitej, a który równocześnie nie zmienia sensu metafory. Czasownik „apartar” / „discernere” [oddzielić] zastępuje zaś dość obszernym wyrażeniem „ani będzie umiał powiedzieć”, które ponownie nawiązuje do topiki niewyraźności.

Jak zatem obserwujemy, Teresa do opisu najwznioślejszych przeżyć mistycznych używa języka erotyki. Wyrażenia takie jak: duchowe zaślubiny, miłosna rana, ekstaza, zachwycenie czy zjednoczenie potrafią przynajmniej w pewnej mierze (w pewnej – gdyż jest to w istocie doświadczenie niewyraźne) oddać uczucia duszy zanurzonej w najściślej, nierozdzielnej unii ze Stwórcą. Język mistyków – związanych z Bogiem więzami oblubieńczej miłości i zjednoczonych z Nim całkowicie – musi bowiem czerpać z języka erotyki. Choć w doznaniu mistycznym nie ma miejsca na afektywność rozumianą w sposób tradycyjny, gdyż ma ona zawsze wymiar głęboko duchowy i nadprzyrodzony, to związek mistyki i Erosa jest niepodważalny. Jak odważnie podkreślają Anselm Grün i Gerhard Riedl: „Eros i mistyka należą do obszaru tych samych doświadczeń. Eros, jako namiętne pragnienie zespolenia i zjednoczenia, musi przenikać miłość do Boga, aby człowiek mógł całkiem Jemu się poddać [...]. Wszystkie uczucia, które w czasie kontaktu erotycznego mężczyzny i kobiety przenikają serca, są także obecne w doświadczeniu mistycznym, lecz są zarazem przemienione”¹⁹⁷. Dusza zatem w doświadczeniu mistycznym biernie poddaje się uniesieniu, nie zwraca uwagi na inne wrażenia czy odczucia, wycisza się i koncentruje jedynie na przedmiocie miłości, udostępniając Mu całą siebie. Jak Nucerynowi udało się oddać ten afektywny ton? Posłużył się on takimi wyrażeniami jak: „zachwycenie”, „rapt abo zachwycenie” (*arrobamiento*), „małżeństwo duchowne”, „poślubienie duchowne” (*desposorio / matrimonio espiritual*), „extasis”, „zachwycenie abo extasis”, „extasim” (*extasis*), „miłe zranienie” (*herida sabrosa*), „rapt abo zachwyty” (*rapto*), „smaki wewnętrzne” (*gustos de Dios*), „suspensyja (to jest zmysłów zmiłknienie)”, „uniesienie abo suspensyja” (*suspensión*), „unia abo zjednoczenie” (*unión*), „latanie duchowne, „duchowne wzleczenie” (*vuelo de espíritu*). Wydaje się zatem, że tłumacz celnie trafia w samo sedno tego, co święta opisuje jako uczuciowe, namiętne spotkanie duszy z Bogiem. Mimo że wciąż – jak w poprzednich przekładach – używa par synonimicznych czy latynizmów, w jego decyzjach translatorskich coraz więcej dostrzega się śmiałości, konsekwencji i zdecydowania, szczególnie w tłumaczeniu terminów ściśle mistycznych.

¹⁹⁶ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 182-183.

¹⁹⁷ A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 71.

Rozdział IV: Dalsze dzieje przekładów Nuceryna

Dzieła św. Teresy z Ávila doczekały się w Polsce kompletnego, zbiorowego wydania już w latach 1664–1665 w Krakowie w drukarni Baltazara Śmieszkowica pod pełnym tytułem *Księgi duchowne świętej Matki Teresy od Pana Jezusa, fundatorki karmelitanek i karmelitów bosych z włoskiego na polskie części przez Wielebnego Księdza Sebastiana Nuceryna, kościoła katedralnego krakowskiego kaznodzieję, częścią przez ojców tegoż zakonu przełożone, na dwa tomy rozdzielone*. Publikacja ta – w przeciwieństwie do wcześniejszych Nucerynowych tłumaczeń pism hiszpańskiej karmelitanki – została wydrukowana w formacie *folio*, który nadawał jej niezwykle wysoką rangę wśród innych dzieł religijnych tamtego okresu. Spośród trzydziestu trzech egzemplarzy *Ksiąg duchownych* zachowanych w Polsce do najciekawszych należy egzemplarz z Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. Ta wyjątkowo okazała księga złożona z dwóch okazałych tomów oprawiona jest w charakterystyczną dla ówczesnej epoki okładzinę. Wykonano ją z desek lekko przyciętych na krawędziach, pokrytych jasnobrązową skórą, a całość wyposażono w mosiężne zapięcia, które chroniły książkę przed zniszczeniem. Jak szczegółowo opisuje Arkadiusz Wagner, dekoracje wykonano ręcznie za pomocą gorących narzędzi — bez użycia barwnych farb — co dawało delikatny, wytłoczony wzór¹. Dodatkowo zastosowano stemple, które odbijano przy użyciu złotego lub srebrnego płatka. Cały układ zdobień nawiązuje jeszcze do renesansowych wzorców, ale zdradza już cechy siedemnastowieczne jak na przykład duże, niemal kwadratowe pola dekoracyjne (tzw. zwierciadła) na obu okładzinach². Typowe dla epoki kontrreformacji jest też umieszczenie medalionu z symboliką religijną na stronie tytułowej – w tym przypadku jest to obraz anioła, pod którym zawarte są informacje o dacie i miejscu druku. Powyżej tegoż medalionu widnieje tytuł wbudowany w prostokątną ramę, a także wizerunek św. Teresy siedzącej przy sekretarzyku i piszącej księgę pod

¹ A. Wagner, *Dekoracja rydelkowa na siedemnastowiecznych oprawach w zbiorach Baworovianum*, „Biblioteka nostra. Śląski Kwartalnik Naukowy” 54 (2018) nr 4, s. 108-125.

² *Ibidem*, s. 120.

natchnieniem Ducha Świętego w postaci gołębiczy. Po jej obu stronach znajdują się dwa potężne drzewa rozciągnięte na długość całej strony: drzewo oliwne oraz palma.

Wydanie polskie było prawdopodobnie wzorowane na którejś z włoskich edycji zbiorowych dzieł św. Teresy – najpewniej chodzi tu o edycję wenecką z 1661 roku³. Wskazuje na to niemalże identyczny układ treści, podobna rama wydawnicza, a także dołączony komplet listów św. Teresy świeżo przetłumaczonych z języka hiszpańskiego na język włoski (a następnie polski). Poprzednia włoska publikacja zbiorowa pism mistyczki z 1641 roku⁴ i jej liczne reedycje (m.in. z 1643⁵, 1649⁶, 1658 roku⁷) nie zawierają korespondencji listownej reformatorki Karmelu.

Zarówno we włoskim wydaniu z 1661 roku, jak i w polskich *Księgach duchownych* zamieszczono bogatą ramę wydawniczą. W pierwszym tomie krakowskiego druku składają się na nią takie elementy paratektu jak: list dedykacyjny skierowany do Heleny Tekli Lubomirskiej; *Poważni nauką autorowie, którzy pisali, potwierdzając naukę i księgi świętej Matki Teresy od Pana Jezusa* (tj. wypowiedzi teologów na temat nauki św. Teresy, m.in.: Luisa de León – profesora bibliistyki na uniwersytecie w Salamance, Diega de Yepes – biskupa Tarazony, Francisca de Ribery, dominikanina Dominika Baneza, cenzora ksiąg św. Teresy, czy kardynała Cesare Boronio); łacińska przedmowa i pozwolenie na druk tłumaczeń na język polski z języków włoskiego i hiszpańskiego dzieł mistyczki wydane przez ówczesnego przełożonego generalnego zakonu karmelitów, o. Dominika od Najświętszego Sakramentu (Rzym, 1663); *Aprobacyja* wydana przez Jacka Liberiusza, cenzora ksiąg w diecezji krakowskiej (1664); *Informacyja abo nauka powszechna o księgach św. Matki Teresy* (opis zawartości tegoż wydania, czyli krótkie streszczenie pism św. Teresy i wzmianka o innych dodatkowych tekstach zamieszczonych w tym zbiorze); *Przestroga powszechna strony czytania tych ksiąg*; *Wielebnym matkom, Annie od Pana Jezusa, przeorysie i innym zakonnicom, karmelitanom bosym klasztoru w Madrycie, mieście hiszpańskim fundowanego* (tj. list Luisa de León do karmelitanek); *List św. Matki Teresy do spowiednika, za którego rozkazaniem ten swój żywot napisała*; *Do czytelnika* (również sformułowany przez Luisa de León); *Summa tej księgi*; *Oświadczenie zamysłu*, a także *Przemowa*. Wszystkie powyższe elementy wprowadzające do polskiego przekładu – oprócz

³ Pełny tytuł brzmi: *Opere spirituali della santa madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e padri carmelitani scalzi. Divise in due tomi et in questa ultima impressione aggiuntovi le Lettere della medesima Santa. Tradotte della lingua castigliana nell'italiana. Il tutto ricorretto di nuovo. Con due copiosissime Tavole; una de'capitoli; e l'altra delle cose più notabili. Consacrate all'ilustrissimo e eccellentissimo Signore Bernardo Marcello*, Venetia 1661, druk. Giovanni Battista Brigna.

⁴ *Opere spirituali della s[anta] m[adre] Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi*, Roma 1641, druk. Pier Francesco Moneta.

⁵ *Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi*, Venetia 1643, druk. Barezzi.

⁶ *Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi*, Venetia 1649, druk. Barezzi.

⁷ *Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi*, Modena 1658, druk. Paolo Baglioni.

dedykacji, przedmowy o. Dominika od Najświętszego Sakramentu oraz aprobacji ks. Jacka Liberiusza, zostały zaczerpnięte z wydania włoskiego. Z edycji weneckiej przeniesiono na grunt polski również wszelkie komentarze do *Żywota świętej Matki Teresy od Pana Jezusa* oraz specjalne adnotacje Luisa de León. W tymże tomie treść główną stanowią zaś trzy dzieła hiszpańskiej mistyczki: *Żywot świętej Matki Teresy od Pana Jezusa*, *Droga doskonałości* oraz *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej*. Pierwsze z nich polscy karmelici przetłumaczyli zapewne za pośrednictwem języka włoskiego, opierając się na translacji zawartej we wspomnianym wydaniu weneckim. Dwa ostatnie dzieła przejęto natomiast w niemalże niezmienionej postaci z wcześniejszych polskich wydań przekładów Sebastiana Nuceryna.

Tom pierwszy *Ksiąg duchownych* zakończony jest *Rejestrem rozdziałów*, a także *Rejestrem rzeczy znaczniejszych*. Oba teksty powstały na podstawie włoskiej publikacji, jednakowoż – szczególnie drugi z nich – przekształcono i na nowo opracowano. W krakowskim wydaniu lista zamieszczona na końcu książki nie jest jedynie indeksem najważniejszych haseł czy nazwisk pojawiających się na kartach edycji z dołączonymi numerami stron, na których można je odnaleźć; polscy wydawcy stworzyli bowiem osobliwy słownik najistotniejszych pojęć z treści nauczania św. Teresy. Mimo że zawiera on znacznie mniej haseł niż indeks włoski, posiada o wiele więcej wyjaśnień i dopowiedzeń. Szeroko omówione są tu na przykład cztery stopnie modlitwy mistycznej według *Żywota świętej Matki Teresy*, a także siedem gmachów ludzkiej duszy w *Zamku wewnętrznym*. Dzięki *Rejestrowi rzeczy znaczniejszych*, który w sposób klarowny i zwięzły podsumowuje wykład hiszpańskiej karmelitanki na temat modlitwy, polski czytelnik otrzymywał użyteczną synopsis, pomocną w zrozumieniu skomplikowanych zagadnień mistycznych.

Drugi tom *Ksiąg duchownych* wydany rok później (1665) i zatytułowany *Wtóry tom, gdzie przydany jest od jednego tegoż zakonu ojca summariusz przedniejszych nauk, znakomitszych powieści i pobudek duchownych, które się we wszystkich księgach świętej Matki znajdują. Ze dwiema słusznymi rejestrami: jeden rozdziałów, drugi rzeczy znaczniejszych. Na końcu listy świętej Matki świeżo zebrane i przetłumaczone położono* zawiera osiem mniejszych dzieł św. Teresy. W *Rejestrze książek, które się w tym tomie wtórym zamykają* wymienione są one jako: *Księga fundacyj klasztorów zakonnice karmelitanek bosych*; *Książeczka, której tytuł jest Koncepty miłości Boskiej na słowa niektóre z Pieśni Salomonowych*; *Rozmyślenia na Pacierz: Ojciec nasz*; *Gorące mowy abo Bogomyślności duszy do Pana Boga*; *Sposób wizytowania klasztorów zakonnice karmelitanek bosych*; *Nauki dla swych siostr bosaczek*; *Opisanie postępu swego do niektórych spowiedników swoich*; *Listy ręką świętej Matki Teresy pisane, teraz świeżo przetłumaczone*. Spośród tych tekstów jedynie *Księga fundacyj* została zaprezentowana w przekładzie Nuceryna bez większych ingerencji wydawców, wszystkie inne dzieła z tego tomu zostały przetłumaczone najprawdopodobniej anonimowo przez

polских karmelitów w późniejszym czasie. Jak się przypuszcza, współtwórcą tego wydania i prawdopodobnie jednym z tłumaczy mógł być Ireneusz od Zwiastowania (1624–1696), który przełożył w kolejnych latach *Listy* (1665) i *Przestrogi* (1672) św. Teresy⁸. Rama wydawnicza w tomie drugim *Ksiąg duchownych* jest również – jak w pierwszej części – bardzo obszerna. Składa się na nią przede wszystkim *Summariusz przedniejszych nauk, znakomitszych powieści i pobudek duchownych, które się we wszystkich księgach św. Matki Teresy od Pana Jezusa znajdują*, zawierający dość szeroki i subiektywny wybór cytatów z ksiąg świętej. Innymi elementami ramy są kilkustronicowe teksty skupiające się na poparciu, obronie i apologii nauki hiszpańskiej mistyczki: *Opisanie zacności, pochwały, pewności i pożytków nauki, która się zamyka w księgach ś[w]. Matki Teresy od Pana Jezusa przez ojca Hieronima Gracjana; Apologia abo obrona wielebnego ojca Ludwika z Leonu, profesora Pisma Świętego w Akademiej Salmatyckiej, gdzie się ukazuje pożytek w Kościele świętym z tego, że pisma św. Matki Teresy od Pana Jezusa są do druku podane językiem pospolitym; Przestroga ojca Tomasza a Jesu, że święta Matka w swoich księgach nie przypuszcza żadnego aktu ludzkiej woli bez pojęcia pierwej na rozumie*. Spośród utworów wprowadzających do lektury dzieł kastylijskiej świętej znajdują się także przetłumaczone z języka włoskiego na polski fragmenty *Vida de la madre Teresa de Jesús* autorstwa Francisca de Ribery (rozdz. 4 i 7), zatytułowane tutaj jako *Krótkie opisanie cnót i ducha św. matki Teresy od Pana Jezusa, które jeden jej spowiednik do wiadomości podał*.

Z pewnością jednak skrócona wersja żywota św. Teresy, którą przełożył i opracował Sebastian Nuceryn w 1608 roku na podstawie *Vida de la madre Teresa Ribery*, nie posłużyła krakowskim wydawcom *Ksiąg duchownych* jako źródło tłumaczenia. Te dwa rozdziały zostały zaczerpnięte ze wspomnianej włoskiej edycji, a ich translacji dokonał zapewne któryś z ówczesnie żyjących w Krakowie polskich karmelitów. Dowodem na to, że owe fragmenty z *Ksiąg duchownych* zostały przytoczone w innym niż Nucerynowym przekładzie może być chociażby poniższe zestawienie trzech przykładowych cytatów w obu wersjach tekstu:

[1] Mówi tedy, iż napierwszy sposób bogomyślności jej, którą od Pana Boga miała, był, że **obecność Boską** czuła przy sobie, nie żeby przez widzenie jakie, ale iż się zda, że za każdym razem, gdy się człowiek do Pana Boga w czym obraca, zawsze go znajduje⁹. / Pierwszy sposób modlitwy, którą wedle mego zdania mam za nadprzyrodzoną (zowię ja to, czego kto ludzką pracą i pilnością nabyć nie może, choćby chciał najbarziej, ale może kto do niej się sposabiać z łaską Bożą, co jest wielka rzecz), jest to **Boska przytomność**, a nie jest żadnym widzeniem, tylko że się zda, iż zawsze

⁸ Zob. B. Wanat, *Bibliografia św. Teresy od Jezusa w Polsce*, w: *Otrzymałam Ducha Mądrości. Księga Pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 380–396.

⁹ S. Nuceryn, *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów I karmelitanek bosych fundatorki [...]* z włoskiego na polskie przełożony i skrócony, Kraków 1608, druk. wdowy Jakuba Sibeneychera, s. 106.

(przynajmniej kiedy na duszy nie masz oschłości), skoro się kto chce poruczać Panu Bogu, choćby też przez ustną modlitwę, znajduje go zaraz¹⁰.

[2] Drugi zawisł na **wnętrznym skupieniu wszystkich sił dusznych**, gdy człowiek poznawa, że w sercu insze czuje niż z wierzchu, i gdy dusza pragnie wewnątrz zamknąwszy się być oddalona od **niepokojów zwierzchnych**, przed którymi gdy ją naśladują, chce oczy i uszy, i wszystkie zmysły zamknąć, aby tylko z samym Panem Bogiem w osobności zabawiać się mogła¹¹. / Drugą jest **wnętrzne skupienie**, w którym czuje dusza i rozumie, że ma w sobie insze wewnętrzne zmysły tak jako ma powierzchowne; i chciałaby się skupić wewnątrz w samą siebie, oddaliwszy się precz od **zgiełków powierzchwnych**, które gdy z rozruchem poczuje, rada by oczy zamknęła i nic nie widziała i nie słyszała ani rozumiała, tylko to, w czym się na ten czas zabawia, to jest, że z samym Panem Bogiem może rozmawiać¹².

[3] Z takiego uspokojenia w bogomyślności przychodzi (czwarty stopień) jakieś jakby **uśpienie wszystkich zmysłów**, które bywają **zahamowane**, tak iż nic nie sprawują na ten czas w człeku; mógłby to nazwać zachwyceniem, jednak jeszcze to nie jest zjednoczeniem dusze zupełnym z Panem Bogiem¹³. / Z tej modlitwy zwykł bywać **sen jakiś, który nazywają uśpienie sił wewnętrznych**, które ani są **oderwane**, ani tak **zawieszzone**, żeby to mógł nazwać zachwyceniem, ani też zgoła jest zjednoczenie¹⁴.

Jak można zauważyć, słownictwo, którego używa Nuceryn, w znacznym stopniu różni się od terminów stosowanych przez anonimowego tłumacza: „obecność Boska” – „Boska przytomność”; „niepokojów zwierzchnych” – „zgiełków powierzchwnych”; „uśpienie wszystkich zmysłów” – „sen jakiś, który nazywają uśpienie sił wewnętrznych”; „zahamowane” – „oderwane, zawieszzone”. Te różnice ujawniają się nie tylko na polu leksykalnym, ale również składniowym. Nuceryn w porównaniu do karmelitańskiego tłumacza stosuje liczne redukcje i uproszczenia, często rezygnując z wtrąceń. Co bardzo charakterystyczne, to fakt, iż tłumacze *Ksiąg duchownych*, pracujący ponad pół wieku po Nucerynie, nie akceptują już mającego jeszcze średniowieczną proveniencję rzeczownika *bogomyślność* w znaczeniu *modlitwa*. Trudno zakładać, by nie znali Nucerynowego przekładu tekstu Ribery, niewykluczone jednak, że raziły ich nieco archaiczne już elementy słownictwa.

¹⁰ *Księgi duchowne świętej Matki Teresy od Pana Jezusa, fundatorki karmelitanek i karmelitów bosych z włoskiego na polskie, częścią przez Wielebnego Księdza Sebastiana Nuceryna, kościoła katedralnego krakowskiego kaznodzieję, częścią przez ojców tegoż zakonu przełożone, na dwa tomy rozdzielone*, Kraków 1664, druk. Balcera Smieszkwica t. 2, s. 263.

¹¹ *Żywot*, s. 106.

¹² *Księgi duchowne*, t. 2, s. 263.

¹³ *Żywot*, s. 106.

¹⁴ *Księgi duchowne*, t. 2, s. 263.

Cytaty z pism św. Teresy stanowiące ramę wydawniczą *Ksiąg duchownych* zamieszczone m.in. w *Przestrofach* czy *Summariuszu* również zostały zaczerpnięte z edycji weneckiej i przetłumaczono je z języka włoskiego na polski. Fragmenty te są raczej parafrazą słów mistyczki niż wierną ich translacją. W *Przestrofach* podano je w sposób nieuporządkowany, przytaczając wybrane zdania z różnych części rozdziałów i sklejając w jedną całość. Z pewnością też ustępy te nie mają bezpośredniego związku z przekładami Nuceryna, co może potwierdzić chociażby ten krótki cytat przywołany dla porównania w dwóch wariantach:

[...] Pan Bóg nie wszystkich jedną drogą prowadzi i częstokroć ten, co rozumie, że **nisko stoi, wyższym jest** przed oczyma Boskimi. Przeto nie idzie za tym, aby jako wszystkie w tym klasztorze bawią się **oracją i bogomyślnością**, tak też wszystkie miały do **kontemplacyjnej** przychodzić [...] ¹⁵. / [...] bo Pan Bóg nie wszystkich prowadzi jedną drogą i podobno ten, co rozumie, że **stoi na dole**, jest **barzo wysoki** w oczach Boskich. Ta **nadprzyrodzona modlitwa** nie jest potrzebna do zbawienia ani jej Pan Bóg wyciąga [...] ¹⁶.

Jak widzimy, w ów fragment *Drogi doskonałości* został przedstawiony w skróconej formie, bez stosowania rozróżnienia w poszczególnych terminach mistycznych. To, co u Nuceryna pojawia się jako „oracja i bogomyślność”, a także „kontemplacja”, u anonimowego polskiego tłumacza zostaje złączone w jedno i uproszczone w związku wyrazowym: „nadprzyrodzona modlitwa”. Sam tak odmienny dobór słownictwa jaskrawie sugeruje, że oba cytaty pochodzą z dwóch różnych źródeł i zostały przełożone przez innych tłumaczy.

Jeśli zaś chodzi o modyfikacje tekstu w przedrukach Nucerynowych tłumaczeń zamieszczonych w *Księgach duchownych*, pojawia się ich w istocie niewiele. Z pewnością rzuca się w oczy drobna różnica w podtytułach nadanych poszczególnym dziełom. W polskim wydaniu zbiorowym pism Teresy *Droga doskonałości* ma bowiem taki podtytuł: „opisana przez świętą matkę Teresę od Jezusa dla nauki zakonnic swoich. Teraz wedle nowego przedrukowania włoskiego poprawiona, dołożywszy co w dawniejszym wydaniu opuszczono”. Przed samym tekstem głównym widnieją zaś trzy krótkie wypowiedzi wprowadzające, których rzeczywiście brakuje u Nuceryna: *Summa tej księgi* (czyli kilka zdań na temat tegoż dzieła: „zawiera w sobie ta księga przestrogi i rady, które święta matka Teresa od Pana Jezusa daje swym siostram i córkom klasztorów”), *Oświadczenie zamysłu* (prośba skierowana do uczonych o rozpoznanie błędów w tymże nauczaniu, jeśli się takie znajdą, i ich poprawienie) oraz *Przemowa* reformatorki do sióstr zakonnych z klasztoru św. Józefa w Ávili. Poza wyżej wspomnianymi ustępami, dołączono do *Drogi doskonałości* także dwa inne teksty: *Przydatek – O żywocie błogosławionego ojca Ludwika Beltrana* oraz *List Papieża Pawła V do*

¹⁵ *Droga doskonałości*, s. 77.

¹⁶ *Księgi duchowne*, t. 2, s. 271.

Henryka IV w oryginale (łacińskim) i tłumaczeniu na język polski. Te dwa ostatnie teksty znajdują się jednak również w wersji Nuceryna i są przez niego przełożone. Autorskie komentarze Skalbmierzanina zapisane na marginesach edycji z 1625 roku nie zostały zaadoptowane do *Ksiąg duchownych*. Zachowano za to z jego przekładu interpolację z piątego rozdziału *Drogi doskonałości* w postaci *Przestrogi* krakowskiego prowincjała do polskich mniszek na temat kompetencji spowiedników i kierowników duchowych. Widocznie nawet po ponad trzydziestu latach treść tegoż listu nie straciła na aktualności.

Kolejne dzieło Teresy, przetłumaczone przez Nuceryna i wykorzystane w *Księgach duchownych*, funkcjonuje również pod nieco zmienionym tytułem. Zamiast Nucerynowej rozbudowanej wersji: *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej świętej Teresy od Pana Jezusa, fundatorki karmelitów i karmelitanek bosych, przetłumaczenia z włoskiego na polskie Wielebnego Księdza Sebastiana Nuceryna, kościoła katedralnego w Krakowie kaznodzieję*, znajdziemy tutaj tytuł: *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej przez świętą matkę Teresę od Pana Jezusa fundatorkę karmelitanek i karmelitów bosych z rozkazania swego przełożonego i spowiednika napisany*. W nowszym wydaniu zrezygnowano zatem ze wskazania podstawy i autora translacji oraz dodano dopisek zachęcający do lektury i specyfikujący docelową grupę czytelników (czy raczej czytelniczek): *Wszem osobom duchownym i bogomyślnym, mianowicie zakonnikom, wielce pożyteczny*. Możemy również zauważyć, że zachowano tu w niezmienionym kształcie komentarze włoskiego tłumacza, przełożone przez Nuceryna, a także jedyny tekst wprowadzający do lektury – *Przemowę św. matki Teresy od Pana Jezusa do Czytelnika*.

Elementy ramy wydawniczej do trzeciej (choć skądinąd najwcześniejszej) translacji Nuceryna otwierającej drugi tom *Ksiąg duchownych* przejęto i przetłumaczono bezpośrednio z edycji weneckiej. W *Rejestrze ksiąg* taki nadano tytuł temu dziełu: *Księga fundacyj klasztorów zakonnic karmelitanek bosych*. Tak oto przed treścią zasadniczą *Fundacyj* dołączono drobną *Przestrogę* mającą wyjaśnić powód zamieszczenia tu dodatkowych rozdziałów z *Libro de la vida* św. Teresy:

Kiedy święta matka nasza Teresa od Pana Jezusa opisuje historię o fundacjach klasztorów swoich zakonnic, nie położyła w niej pierwszej fundacyj świętego Józefa w Abuli, abowiem już onę opisała w książce o swym żywocie, jako się to może baczyć z przemowy jej, co zaraz tu idzie. Myśląc ja tedy, iż podobno znalazłby się jaki nabożny czytelnik, który by pragnął w tym nowym przetłumaczeniu mieć zupełną o fundacjach historię, dlategoż chciałem ją tu podać na swym mieścu. Nauka, która jest w tej księdze, służy wszystkim osobom duchownym, zwłaszcza zakonnikom, stosując rzecz do swego stanu i powołania. Niech ta mała praca będzie ku chwale Bożej i pożytkowi duszom¹⁷.

¹⁷ *Księgi duchowne*, t. 2, k.)2(r.

Też przemowy od wydawcy nie znajdziemy w pierwszej edycji przekładu Nuceryna, treść główna i układ rozdziałów są zaś niezmiennione. Jedyne sam początek *Fundacyj*, czyli pierwsze zdanie rozdziału pierwszego, brzmi nieco inaczej w obu wersjach: „Poczyna się fundacja pierwszego klasztoru św. Józefa w Abuli abo w Awili, mieście hiszpańskim”¹⁸ / „Poczyna się fundowanie pierwszego klasztoru św. Józefa w Awili”¹⁹. Dalej jednak tłumaczenie pozostaje to samo, czyli pochodzi od tłumacza ze Skalbierza. Po części głównej *Fundacyj* umieszczono dwa dodatkowe teksty, których nie odnajdziemy w edycji Nucerynowej: *List św. Matki od Pana Jezusa do wielbnej Matki Anny od Pana Jezusa, przeoryszy karmelitanek bosych w mieście Weas na zlecenie błogosławionego Ojca Jana od świętego Krzyża*, a także *List tejże świętej Matki pisany do jednej zakonnice inszego zakonu*. Są one niejako kontynuacją opowieści o fundowaniu klasztorów karmelitańskich ze szczególnym przesłaniem do sióstr. Jeśli zaś chodzi o liczne komentarze odautorskie Nuceryna do przekładu *O fundacjach*, w wersji przedrukowanej w *Księgach duchownych* całkowicie je wyeliminowano, aby zapewne ograniczyć tekst wyłącznie do treści właściwej napisanej przez Teresę.

Niezwykle interesująca jest kwestia tego, czy w pozostałych tłumaczeniach pism św. Teresy zawartych w *Księgach duchownych* – oprócz oczywiście trzech głównych dokonanych przez Nuceryna – zainspirowano się jego propozycjami translacji kluczowych terminów mistycznych. Bezspornie dziełem bogatym w słownictwo mistyczne jest już *Libro de la vida*. W tejże księdze Teresa poświęca kilka rozdziałów wyjaśnieniu, na czym polegają poszczególne stopnie modlitwy. Pierwszym jej elementem jest *oración mental*, którą Nuceryn w swoich przekładach tłumaczył na kilka sposobów: jako „rozmyślanie”, „modlitwa wewnętrzna” i „rozmyślanie wewnętrzne”. Tłumacze *Żywota świętej matki Teresy* zawartego w *Księgach duchownych* również korzystają z wyrażenia „modlitwa wewnętrzna”, ale tworzą także własny ekwiwalent terminu – „modlitwa umysłowa”. Dla porównania przywołuję dwa cytaty w obu wersjach językowych:

[1] Wszystko to dlatego obszernie wypisałam, [...] do tego, żeby każdy mógł pojąć, jakimi łaskami nadarza P[an] Bóg dusze, kiedy ją przysposabia i zachęca do **modlitwy wewnętrznej**. [...] Pożytki i dobra, których nabywa ten, co przyuczy się tak modlić (a mówię o **wewnętrznej modlitwie**) od wielu świętych ojców i inszych osób duchownych są opisane²⁰. // El bien que tiene quien se ejercita en oración hay muchos santos y buenos que lo han escrito, digo **oración mental**: ¡gloria sea a Dios

¹⁸ *Ibidem*, s. 1.

¹⁹ *O fundacjach*, s. 1.

²⁰ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 30.

por ello! [O dobru, które płynie od tych, którzy praktykują modlitwę, pisało wielu świętych i dobrych ludzi, ja mówię na to „modlitwa myślna”: chwała Bogu za nią!]²¹.

[2] Albowiem nic inszego nie jest **modlitwa umysłowa** (wedle mego zdania), jedno nabywanie przyjaźni, przebywając i rozmawiając często na osobności z tym, o którym wiemy, że nas miłuje²².

// [...] no es otra cosa **oración mental**, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama²³ [Moim zdaniem to nic innego jak modlitwa myślna, a raczej traktowanie kogoś jako przyjaciela, częste przebywanie sam na sam z kimś, o kim wiemy, że nas kocha].

Wyrażenie *oración mental / oratione mentale*, którego Teresa używa w *Libro de la vida* w dwóch znaczeniach – w odniesieniu do modlitwy będącej świadomością obecności Stwórcy, a także w odniesieniu do modlitwy dyskursywnej (medytacji czy rozmyślenia) – tłumacze *Ksiąg duchownych* przełożyli na dwa sposoby jako „modlitwa wewnętrzna” i „modlitwa umysłowa”. Wydaje się jednak, że terminy te używane są tutaj wymiennie bez wprowadzania szczególnego rozróżnienia w zależności od kontekstu wypowiedzi. Jak widać na powyższych przykładach, zarówno „modlitwa wewnętrzna” jak i „modlitwa umysłowa” odwołują się w obu przypadkach do modlitwy jako świadomości przebywania z Bogiem, nie zaś jako metodycznego rozmyślenia na temat Stwórcy. W *Rejestrze rzeczy znaczniejszych* zaznaczono natomiast różnicę między tymi dwoma rodzajami rozmowy z Bogiem, posługując się sformułowaniami: „modlitwa wewnętrzna” i „rozmyślanie na modlitwie”. Ten drugi typ modlitwy podzielono zaś na podtypy: „rozmyślanie o ludzkiej naturze w Chrystusie Panu”, „modlitwa rozwodzenia się z myślą” oraz „modlitwa w zebraniu zmysłów”²⁴. Warto zauważyć, że skoro w proces przekładu zaangażowane były co najmniej dwie osoby, mogły one podejmować różne decyzje translatorskie – jedna z nich była zapewne bardziej skłonna do zaakceptowania terminów zaproponowanych przez Nuceryna, druga zaś być może wolała wprowadzać własne rozwiązania tłumaczeniowe.

Drugim stopniem modlitwy jest *oración de quietud / oratione di quiete*, które tłumacze *Ksiąg duchownych* – inspirując się zapewne Nucerynem – przekładają najczęściej jako „modlitwa z uspokojeniem”, bądź „modlitwa uspokojenia”, rzadziej „modlitwa uspokajająca”. To, co w pierwszych translacjach (*O fundacjach* i *Drodze doskonałości*) Nuceryn nazywa na wiele sposobów i bez wyraźnej konsekwencji – „rozmyślanie z uspokojeniem abo spokojne”, „rozmyślanie z

²¹ Santa Teresa de Jesus, *Libro de la vida*, w: eadem, *Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986, s. 128. Odtąd wszystkie cytaty z *Libro de la vida* przytoczone w wersji hiszpańskiej będą zaczerpnięte z tejże edycji.

²² *Księgi duchowne*, t. 1, s. 30.

²³ *Libro de la vida*, s. 128.

²⁴ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 409-410.

uspokojeniem”, „stopień bogomyślności z uspokojeniem”, w ostatnim przekładzie (*Zamku wewnętrznym*) zdecydowanie określa jako „modlitwa uspokojenia”, „modlitwa w uspokojeniu”. Te wyrażenia przejmują też wydawcy *Ksiąg duchownych*, co możemy zaobserwować na poniższych przykładach:

[1] [...] mi się to często przytrafiało, gdym była w tej **modlitwie z uspokojeniem**, iż nie umiejąc ja i nie rozumiejąc nic a nic tego, co po łacinie odprawować, zwłaszcza z Psalmów; jednak nie tylko rozumiałam na ten czas niektóre wiersze łacińskie, co znaczyły po hiszpańsku w moim własnym języku, alem też co więcej pojmowała z wielką uciechą, uważając tymże językiem wykład onych wierszów²⁵. // Y es así que me ha acaecido estando en esta **quietud**, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo entender el verso en romance, sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere decir²⁶. [I tak się stało, że gdy tak siedziałam w tej ciszy, nie rozumiejąc niemal niczego, co zostało napisane po łacinie, zwłaszcza Psalterza, nie tylko po to, by zrozumieć werset w książce, ale także po to, by móc cieszyć się tym, co ta książka oznacza].

[2] A tak pod ten czas **modlitwy uspokajającej** dopuścić duszy odpoczywającej cieszyć się w swoim odpoczynku, niech nauka ustąpi na stronę; przyjdzie ten czas, kiedy nauka się przyda²⁷. // Así que en estos tiempos de **quietud**, dejar descansar el alma con su descanso. Quédense las letras a un cabo. Tiempo vendrá que aprovechen [...] ²⁸. [Więc w tych chwilach spokoju pozwólmy duszy odpocząć. Zostawmy litery na końcu. Nadejdzie czas, kiedy odniesiemy z nich pożytek].

W *Libro de la vida* Teresa niejednokrotnie łączyła *oración de quietud* z metodą skupienia się i wyciszenia zwaną *recogimiento*. Nuceryn przekłada termin *recogimiento* za pomocą rozbudowanych szeregów synonimicznych takich jak: „rekolekcyja, to jest myśli w kupie zebranie”, „oracyja abo bogomyślność przez skupienie samego siebie abo rekolekcyja”, „rekolekcyja i skupienie się”, „sposób w skupieniu serca”. U późniejszych tłumaczy *Ksiąg duchownych* możemy zauważyć większą jednoznaczność i zdecydowanie w przekładzie, choć i oni – niejako na wszelki wypadek – konstruują w tych sytuacjach pary synonimiczne:

[1] Uspokojenie to i **skupienie abo zgromadzenie** duszy jest takie, że się daje czuć dobrze w onym nasyceniu i pokoju, który się w niej na ten czas znajduje, z wielkim barzo smakiem i uspokojeniem władzy abo sił wewnętrznych, a dziwnie miłą uciechą²⁹. // Esta quietud y **recogimiento** del alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone, con grandísimo contento y sosiego

²⁵ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 61.

²⁶ *Libro de la vida*, s. 157.

²⁷ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 61.

²⁸ *Libro de la vida*, s. 157.

²⁹ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 58-59.

de las potencias y muy suave deleite³⁰ [Ten spokój i skupienie duszy jest czymś, co można bardzo mocno odczuć w spełnieniu i pokoju, jakie w niej zapanowały, wraz z wielkim zadowoleniem i uspokojeniem sił oraz bardzo łagodną rozkoszą].

[2] Jużem wyżej powiedziała, że w pierwszym **skupieniu** **abo zebraniu** i uspokojeniu duszy insze jej mocarki abo siły nie ustają [...] ³¹. // Ya he dicho que en este primer recogimiento y quietud no faltan las potencias del alma [...] ³² [Powiedziałam już, że w tym pierwszym skupieniu i uspokojeniu nie brakuje sił duszy].

W tym przypadku nie możemy zatem posądzić tłumaczy *Ksiąg duchownych* o czerpanie rozwiązań z translacji Nuceryna, ponieważ nie pojawia się w ich wersji latynizm „rekolekcyja”, a jedyną parą synonimiczną, jaką wykorzystują, jest „skupienie abo zebranie”. Najczęściej jednak stosują jeden termin – „skupienie”.

Trzecim stopniem modlitwy wyróżnionym przez Teresę jest zjednoczenie niedoskonałe, czyli tzw. zachwycenia – *arrobamientos*. Najczęściej – zgodnie z wersją Nuceryna – tłumacze *Ksiąg duchownych* tłumaczą ten termin jako „zachwycenia” jak w poniższym fragmencie:

Przeżoż gdy z początku wielkie te wewnętrzne skupienia i **zachwycenia** na mię napadały, zem się im jawnie przy drugich oprzeć nie mogła, jako mię ominęły, srodze po tym wstydałam się i rada bym była gdzie zbiegła, kędy by mię nikt nie widział³³. // [...] así, cuando me comenzaron estos grandes recogimientos o **arrobamientos** a no poder resistirlos aun en público, quedaba yo después tan corrida, que no quisiera parecer adonde nadie me viera³⁴ [tak więc, kiedy te wielkie skupienia lub zachwyty zaczęły sprawiać, że nie mogłam się im oprzeć, nawet publicznie, byłam później tak zatwardziała, że nie chciałam pojawiać się tam, gdzie ktoś mógłby mnie zobaczyć].

Innymi określeniami tego stanu, których użyła św. Teresa w *Libro de la vida*, są: *unión* [zjednoczenie], *elevamiento* [wzniesienie], *vuelo del espíritu* [lot ducha], *arrebatamiento* [oderwanie], *éxtasis* [ekstaza]³⁵. Spośród nich tylko trzy pojawiły się w dziełach tłumaczonych przez Nuceryna – *éxtasis*, *vuelo del espíritu*, *unión* – i zostały przełożone przez Skalbmierzanina jako: „extasis”, „zachwycenie abo extasis”, „extasim”; „latanie duchowne”, „duchowne wzlecienie” oraz „unia abo zjednoczenie”. Translatorzy *Żywota świętej matki Teresy* proponują nieco odmienne od Nucerynowego tłumaczenie tychże terminów, co możemy zaobserwować na poniższym przykładzie:

³⁰ *Libro de la vida*, s. 155.

³¹ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 59.

³² *Libro de la vida*, s. 155.

³³ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 148.

³⁴ *Libro de la vida*, s. 250.

³⁵ *Libro de la vida*, s. 77.

Chciałabym za pomocą Bożą pokazać, co za różność jest między **zjednoczeniem a zachwyceniem, abo co jest podniesieniem lub wylatowaniem (jako pospolicie zowią) ducha**, gdyż to wszystko jest jedno. Mówię, że te wszystkie i różne imiona są jedną rzeczą: co się też nazywa *extasis* abo **odeście od siebie**³⁶. // Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a **arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento**, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama *éxtasis*³⁷ [Chciałabym pokazać z Bożą łaską różnicę między zjednoczeniem a zachwyceniem, wzniesieniem lub wylotem, jak to mówią, ducha lub uniesieniem, co jest jednym. Twierdzę, że wszystkie te różne nazwy są jedną rzeczą, która również nazywana jest ekstazą].

Największe zróżnicowanie widać w przekładzie związku wyrazowego „vuelo del espíritu”. Zarówno Nuceryn, jak i późniejsi tłumacze używają dwóch różnych terminów na nazwanie tegoż zjawiska. U Nuceryna są to: „latanie”, „wzlecenie”, u translatorów *Libro de la vida* zaś – „wzniesienie”, „wylatowanie”. Wszystkie te propozycje są względem siebie synonimiczne i adekwatnie wyrażają treść nauczania mistyczki. Co ciekawe, w hiszpańskim oryginale Teresa również używa odmiennych leksemów, aby opisać różne stopnie intensywności tego samego doświadczenia mistycznego. Na przykład *arrobamiento* może oznaczać łagodniejsze, stopniowe zanurzenie w Bogu, podczas gdy *arrebatamiento* wskazuje na gwałtowniejsze, bardziej intensywne uniesienie ducha. Jednakże, jak podkreśla sama Teresa, wszystkie te doświadczenia, mimo drobnych różnic, prowadzą do tego samego celu – głębokiego zjednoczenia z Bogiem. Ten sam sens słów oddaje również polskie tłumaczenie zawarte w *Księgach duchownych*.

Jednymi z mistycznych darów podczas modlitwy zachwycenia, o których pisze św. Teresa, są dwa rodzaje wizji: *visiones intelectuales* (wizje intelektualne) i *visiones imaginarias* (wizje imaginatywne). Nuceryn tłumaczy je jako: „widzenie przez rozum”, „widzenie samym tylko rozumem” oraz „widzenie przez imaginację”, „widzenie imaginacją”. Prawdopodobne jest, że translatorzy *Żywota świętej matki Teresy* zasugerowali się propozycją przekładu Skalbmierzanina. W istocie Teresa użyła w *Libro de la vida* jedynie wyrażenia opisującego wizje imaginatywne (*visiones imaginarias*), które w *Księgach duchownych* tłumaczy się identycznie jak u Nuceryna, z zastosowaniem konstrukcji analitycznych:

[1] [...] zdało mi się, iż Pan nasz zawsze był przy boku moim, ale iż nie było **widzenie przez imaginacją**, dlatego nie mogłam widzieć, w jakiej był postaci³⁸.

³⁶ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 81.

³⁷ *Libro de la vida*, s. 177.

³⁸ *Księgi duchowne*, t. 1, s. 119.

[2] Ale chociaż to **widzenie jest przez imaginacją**, przecież nigdy go nie widziała oczyma cielesnymi, jakoż i żadnej rzeczy inszej tak nie widziałam, tylko oczyma dusze wewnętrznymi³⁹.

W innym tekście *Ksiąg duchownych* zatytułowanym *Powieści św. matki Teresy od Pana Jezusa* tłumaczenie terminologii mistycznej wydaje się mocno inspirowane translacjami Nuceryna. Tak więc wspomniane wcześniej wyrażenie *vuelo del espíritu* przełożono w *Powieściach* śladem Nuceryna jako: „latanie duchowne”, „wylot ducha”⁴⁰. Wśród owych *Powieści* znajduje się list reformatorki skierowany do jej spowiednika duchowego, w którym omawia ona krótko i pobieżnie sposoby modlitwy – na początku więc mowa jest o „Boskiej przytomności” (świadomości spotkania ze Stwórcą), następnie pojawia się „modlitwa skupienia, skupienie wewnętrzne”, później przychodzi czas na „modlitwę uspokojenia”, kolejnym etapem jest „sen sił wewnętrznych, uśpienie sił wewnętrznych”, wreszcie dusza dostępuje „zachwycenia abo raptu”, w którym zmysły i władze są „zawieszane”, co prowadzi do doskonałego „zjednoczenia” z Bogiem⁴¹. Jak możemy spostrzec, większość wyżej wymienionych terminów mistycznych została zaczerpnięta z przekładów Nuceryna. W *Konceptach miłości Boskiej* natomiast – szczególnie w objaśnieniach do rozdziału szóstego – propozycje translatorskie wyraźnie odbiegają od wersji Skalbmierzanina, np. „przyłożenie myśli do Boga” (*oración mental*), „zachwycenie abo od zmysłów oddalenie” (*arrobamiento o éxtasis*), „milczenie w sercu abo ucichnienie” (*recogimento*), „duszy uspokojenie” (*oración de quietud*), a także „zachwycenie i zagarnienie ducha”⁴² (*arrobamiento y vuelo del espíritu*). Tak różne tłumaczenia słownictwa mistycznego w dziełach składających się na *Księgi duchowne* sugerują niejednorodność źródeł, z których korzystali tłumacze, oraz ich podejście do tekstu tłumaczonego.

Można zatem zdecydowanie stwierdzić, że terminologia mistyczna w *Księgach duchownych* zdradza zarówno ciągłość tradycji, jak i pewne modyfikacje względem wcześniejszych tłumaczeń Sebastiana Nuceryna. Wydawcy polskiego zbioru dzieł św. Teresy od Jezusa częściowo przejęli jego propozycje, zwłaszcza w zakresie translacji kluczowych wyrażenia związanych z kolejnymi stopniami modlitwy mistycznej, choć niekiedy wprowadzali własne warianty. Korzystali zatem zarówno z dorobku Nuceryna, jak i włoskich translacji z edycji weneckiej niebezskrytycznie – wprowadzając selektywne innowacje i upraszczając niektóre rozwiązania terminologiczne, a tym samym dążyli do większej spójności i zrozumiałości języka mistyki karmelitańskiej w polszczyźnie XVII wieku.

Jednym z tekstów włączonych do *Ksiąg duchownych*, a stanowiącym zbiór wybranych fragmentów z dzieł św. Teresy, jest *Summariusz abo Zebranie przedniejszych nauk, zacniejszych*

³⁹ *Ibidem*, s. 126.

⁴⁰ *Księgi duchowne*, t. 2, s. 265.

⁴¹ *Ibidem*, s. 263.

⁴² *Ibidem*, s. 194.

powieści i pobudek duchownych, które się we wszystkich księgach świętej matki Teresy od Pana Jezusa znajdują. Został on najprawdopodobniej ułożony przez jednego z włoskich tłumaczy pism hiszpańskiej mistyczki i dodany do weneckiej edycji zbiorowej z 1661 roku jako *Sentenziario overo Raccolta delle più notabili e principali sentenze, detti notabili e sentimenti mistici, che si contengono in tutte queste opere della santa madre Teresa di Giesú*. Na karcie tytułowej drugiego tomu *Opere spirituali della santa madre Teresa di Giesu* widnieje informacja na temat twórcy tegoż zbioru: „aggiuntovi da un religioso del medesimo ordine un *Sentenziario*”⁴³ [Sumariusz dodany przez zakonnika tego samego zakonu]. Na podstawie tej notatki możemy jedynie wydedukować, że był to karmelita, który prawdopodobnie brał też udział w przekładzie innych tekstów z hiszpańskiego na włoski. Antologię tę przetłumaczył na język polski zapewne jeden z ojców Karmelu Bosego polskiej prowincji, acz nie mamy żadnej informacji na temat jego osoby. Zbiór zawiera 1378 fragmentów z ośmiu pism św. Teresy. Każdy cytat jest przydzielony do odpowiedniego dzieła i ponumerowany. Tak oto w *Księdze żywota swego* widnieje od 1–285 podpunktów, w *Drodze doskonałości* od 1–380, w *Zamku wewnętrznym albo w Gmachach* od 1–264 (dodatkowo zastosowano tu podział na przemowę i poszczególne gmachy: I, II, III, IV, V, VI, VII), w *Księdze o Fundacjach* od 1–209 podpunktów, w *Konceptach miłości Boskiej na Pieśni Salomonowe* od 1–61, w *Rozmyślaniu na Pacierz* od 1–40 podpunktów, w *Gorących mowach* od 1–95, a w *Księżeczce o wizytowaniu klasztorów karmelitanek bosych* najmniej, bo zaledwie od 1–27.

Summariusz zaczerpnięty z krakowskiej edycji *Ksiąg duchownych* został przedrukowany niecałe dwieście lat później pod tytułem *Summariusz albo Zebranie przedniejszych nauk i pobudek duchownych z dzieł świętej Teresy od Pana Jezusa przez ks. Sebastiana Nuceryna karmelitę w wieku XVII tłaczonych (wydanie nowe i poprawne)*. Tę niewielkich rozmiarów książkę opublikowano w 1854 w krakowskiej drukarni dzieł katolickich i naukowych należącej do Józefa Czecha. Sam tytuł dziełka zawiera poważne omyłki: Sebastian Nuceryn nie był ani karmelitą, ani tłumaczem wszystkich pism Teresy, a tym bardziej nie był twórcą *Summariusza*. Jak zaznacza współczesna badaczka, Marta Kacprzak, „Nuceryna nazwano karmelitą przez błędne zastosowanie do niego określeń z siedemnastowiecznych stron tytułowych i założenie, że jest jedynym tłumaczem. Tymczasem staropolska edycja na stronach tytułowych informuje o innych tłumaczach: «częścią przez W. X. Sebastiana Nuceryna [...] częścią przez ojców tegoż zakonu przełożone» (t. 1), i wskazuje na anonimowego karmelitę jako autora antologii: «przydany jest od jednego tegoż zakonu ojca Summaryjusz» (t. 2)”⁴⁴. Kacprzak słusznie wymienia błędy zawarte w tytule XIX-wiecznego

⁴³ *Opere spirituali della santa madre Teresa [...]*, k. 1.

⁴⁴ M. M. Kacprzak, *Dziewiętnastowieczne wydania polskich przekładów pism świętej Teresy z Ávili*, „Annales universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 21 (2021), s. 356.

wydania, myli się jednak, sądząc, że to Ireneusz od Zwiastowania NMP, notowany w bibliografiach Jochera i Estreichera, mógłby być autorem antologii⁴⁵. Nie jest to właściwa intuicja, gdyż – jak już wiemy – twórcą tekstu źródłowego był włoski karmelita. Ponadto ze wstępnej analizy *Summariusza* wynika, że nawet cytaty zaczerpnięte z ksiąg: *O fundacyjach*, *Drogi doskonałości* czy *Zamku wewnętrznego* nie pojawiają się w *Summariuszu* w brzmieniu zaproponowanym przez Nuceryna. Najprawdopodobniej włoski sumariusz został w całości przełożony przez jednego tłumacza, być może był nim właśnie Ireneusz od Zwiastowania.

W XIX wieku *Księgi duchowne* wciąż pozostawały głównym źródłem poznania pism Teresy w Polsce – korzystali z nich teologowie, autorzy kazań oraz modlitewników. Nawet w latach 1882–1883 na łamach „Przeglądu Kościelnego” postulowano wznowienie tego wydania, uznając jego wyższość nad późniejszymi przekładami⁴⁶. Jednocześnie już Ignacy Hołowiński formułował wobec niego krytykę, której jednak nie podzielał wydawca *Summariusza*⁴⁷. Książkę opublikowała krakowska Księgarnia i Wydawnictwo Dzieł Katolickich i Naukowych, założona w 1849 roku przez Walerego Wielogłowskiego (1805–1865) – ziemianina, uczestnika powstania listopadowego, emigranta, przyjaciela Mickiewicza, aktywistę społeczno-politycznego, pisarza i wydawcę. Wielogłowski publikował oraz rozpowszechniał tanim kosztem w trzech zaborach literaturę religijną, kalendarze i czasopisma, a także dzieła polskie i zagraniczne głównie o charakterze katolickim. Prowadził także w księgarni salonik literacki oraz czytelnię⁴⁸. Najprawdopodobniej to właśnie on, z pewną lekkością stylu, ale bez pełnej wiedzy merytorycznej, przygotował do druku *Summariusz*, chcąc przybliżyć szerszemu gronu czytelników syntezę twórczości i nauki hiszpańskiej mistyczki. Sam druk wydaje się niezbyt dobrze przygotowany – zawiera wiele literówek i błędów, co sugeruje, że mógł powstawać w pośpiechu, bez szczególnej uważności. Dziełko było zapewne skierowane do osób duchownych bądź zakonników, na co wskazuje sam wybór cytatów. Przywołane fragmenty w tejże książce skoncentrowane są bowiem głównie na temacie życia zakonnego, posłuszeństwa i cierpienia z powodu wiary. Dla przykładu – biorąc pod uwagę chociażby fragmenty przytoczone z *Księgi o fundacyjach* – spośród 209 zebranych cytatów aż 35 traktuje o życiu zakonnym i służbie Bogu osób konsekrowanych, 24 z nich opowiada o posłuszeństwie, a 23 o wytrwałości w cierpieniach i utrapieniach.

Dziewiętnastowieczna adaptacja myśli św. Teresy przedstawiona w *Summariuszu* nie stanowi bezpośredniego przekładu pism reformatorki, jest raczej pewnego rodzaju duchowym kompendium, którego celem było uproszczenie i przystosowanie jej nauk do potrzeb formacyjnych

⁴⁵ *Ibidem*, s. 357.

⁴⁶ Zob. S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, s. 134–135.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, Warszawa–Łódź 1972, s. 950.

przyszłych czytelników, jakimi mieli być prawdopodobnie mnisi i mniszki z karmelitańskich klasztorów. W wydaniu tym zauważalne są istotne różnice względem pierwszej edycji z 1665 roku zawartej w *Księgach duchownych*. Redaktor i edytor wersji XIX-wiecznej zmodernizował tekst z myślą o ówczesnych odbiorcach, co możemy zaobserwować zarówno na poziomie składniowym, jak i leksykalnym. Poniższy przykład unaocznia te różnice nadzwyczaj wyraźnie:

[1] Czy podobna, aby mając my rozmawiać z jakim ksiązęciem, mielibyśmy jak z prostym jakim wieśniakiem nieuważnie sobie poczynać abo jako z ubogim nam równym, a po tym rozumieć, że to przystojnie czyniemy? Zaprawdę bynamniej⁴⁹.

[2] Czy podobna, abyśmy mając rozmawiać z jakim ksiązęciem, mieliśmy jak z prostym jakim wieśniakiem nieuważnie sobie poczynać albo jako z ubogim sobie równym, a potem rozumieć, że to przystojnie czyniemy? Zaprawdę bynajmniej⁵⁰.

W tekście XIX-wiecznym uwspółcześniono pisownię niektórych wyrazów. Zamiast leksemów: „jakim”, „abo”, „po tym”, „bynamniej” mamy więc ich zmodernizowane formy: „jakim”, „albo”, „potem”, „bynajmniej”. Ponadto w wersji z *Ksiąg duchownych* zastosowano inwersję retoryczną polegającą na postpozycji zaimka osobowego (podmiotu) względem imiesłowu przysłówkowego uprzedniego, charakterystyczną dla barokowej składni często wzorowanej na łacinie („aby mając my rozmawiać”), w późniejszej edycji zaś uproszczono szyk zdania zgodnie z ewolucją języka, używając zaimka osobowego przed imiesłowem („abyśmy mając rozmawiać”).

Kolejne zestawienie dwóch fragmentów *Summariusza* – z XVII i XIX wieku potwierdza podobne modyfikacje tekstu:

[1] Nie chce Pan Bóg, abyśmy co dla siebie mieli, lub trochę lub wiele, wszytkiego On chce dla siebie, bo wedle tego, co wiemy, żeśmy Mu dali, to też mniej abo więcej łaski doznamy. Nie masz pewniejszej próby na poznanie, jeżeli człowiek dostał tego zjednoczenia abo nie, jako jest modlitwa nasza. Dusza, która jakoby uśpiona chodzi koło rzeczy światowych i siebie samej, będzie bardzo czujna w rzeczach Boskich⁵¹.

[2] Nie chce Pan Bóg, abyśmy co dla siebie mieli, mało lub wiele, wszystkiego On chce dla siebie, bo wedle tego, co wiemy, żeśmy Mu dali, to też mniej lub więcej łaski doznajemy. Nie masz pewniejszej próby na poznanie, czyli człowiek dostał tego zjednoczenia albo nie, jak jest modlitwa nasza. Dusza, która jakby uśpiona chodzi około rzeczy światowych i siebie samej, będzie bardzo przytomna w rzeczach Boskich⁵².

⁴⁹ *Księgi duchowne*, t. 2, s. 303.

⁵⁰ *Summariusz albo Zebranie przedniejszych nauk i pobudek duchownych z dzieł świętej Teresy od Pana Jezusa przez ks. Sebastiana Nuceryna karmelitę w wieku XVII tłomaczonych (wydanie nowe i poprawne)*, Kraków 1854, s. 64.

⁵¹ *Księgi duchowne*, t. 2, s. 317.

⁵² *Summariusz albo Zebranie*, s. 103.

Wersja starsza cechuje się obecnością archaizmów fonetycznych („wszytkiego” zamiast „wszystkiego”), leksykalnych („abo” zamiast „albo”) oraz składniowych, takich jak rozbudowane konstrukcje warunkowe z użyciem „jeżeli... abo nie” czy też spójników o funkcji alternatywnej. Tekst XIX-wieczny zaś wprowadza liczne uproszczenia i modernizacje. Archaiczne formy zastąpiono nowszymi odpowiednikami („czujna” – „przytomna”, „koło” – „około”). Jeśli chodzi zaś o składnię, zauważyć można, że dąży ona do prostoty i przejrzystości, co obserwujemy choćby w zastąpieniu konstrukcji warunkowej z „jeżeli” pytaniem pośrednim z „czyli”. Zmienia to nie tylko strukturę wypowiedzi, ale również jej funkcję pragmatyczną. Oba teksty mimo znaczących różnic pod względem ukształtowania językowego, zachowują jednak ten sam przekaz treściowy i duchowy.

Znacznie większe rozbieżności zauważalne są między *Summariuszem* (w obu jego edycjach: XVII- i XIX-wiecznej) a przekładami Sebastiana Nuceryna. Kluczowe różnice między tymi wydaniem ujawniają się najjaskrawiej we fragmentach dotyczących modlitwy mistycznej. Jak czytamy w jednym z podpunktów-cytatów z *Księgi o fundacyjach* pochodzącym z nowszego wydania sumariusza: „Największa doskonałość nie zawisła na smakach wewnętrznych, ale na stosowaniu i zjednoczeniu woli naszej z wolą Boską”⁵³. W translacji Nuceryna zaś ustęp ten prezentuje się następująco: „doskonałość nawyższa nie zawisła na smakach wewnętrznych, nie na zachwyceniach ani na widzeniach abo zjawianiu, ani na duchu prorockim, ale na stosowaniu i zjednoczeniu woli naszej z wolą Boską”⁵⁴. Na tej podstawie możemy dostrzec wyraźne redukcje twórcy antologii: pomija on odniesienia do zjawisk mistycznych takich jak zachwycenia, widzenia czy prorocstwa, co może wskazywać na jego intencję uproszczenia tekstu nie tylko pod względem językowym, ale również treściowym. Możliwe, że autor książeczki rezygnuje ze wspomnienia nadprzyrodzonych darów mistycznych z powodu ograniczonej objętości dziełka, uniemożliwiającej rozwinięcie tych złożonych teologicznie kwestii. To wskazuje również na potrzebę syntetycznego ujęcia myśli Teresy, być może w celu łatwiejszego przyswojenia przez szerszy krąg odbiorców, co jest zgodne z praktyką tworzenia tego typu zbiorów lub sumariuszy.

Porównanie tych dwóch redakcji pokazuje przesunięcia nie tylko lingwistyczne, ale także duchowo-pedagogiczne. Taką tendencję do upraszczania wykładu św. Teresy o modlitwie widzimy również w cytatach zaczerpniętych z *Drogi doskonałości*. W przekładzie Nuceryna czytamy: „Gdy kto, modląc się z przyłożeniem myśli i z atencją, uważa, iż z Panem Bogiem rozmawia, więcej to sobie rozbierając w sercu niżli słowa same, które usta wymawiają, wtenczas modlitwa jego współ

⁵³ *Ibidem*, s. 138.

⁵⁴ S. Nuceryn, *O fundacyjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych*, Kraków 1623, druk. Macieja Andrzejowczyka, s. 84.

jest wewnętrzną i ustną”⁵⁵. Odpowiednik tegoż fragmentu w *Summariuszu* brzmi zaś: „Jeżeli ja kiedy się modłę pilno uważam, że z Bogiem mówię, i bardziej niż słowa, które wyrażam, wtenczas czynię razem ustną i wewnętrzną modlitwę”⁵⁶. U Nuceryna szyk zdania jest bardziej złożony i retorycznie wyważony, a czasowniki („uważa”, „rozmawia”, „wymawiają”) występują w trybie oznajmującym trzeciej osoby, co nadaje wypowiedzi charakter uogólniony i dydaktyczny. Tymczasem *Summariusz* przyjmuje formę wypowiedzi pierwszoosobowej („jeżeli ja kiedy się modłę”), co zbliża tekst do osobistego świadectwa, a użycie czasowników dynamicznych („uważam”, „mówię”, „wyrażam”) oraz uproszczenie składni czynią wypowiedź bardziej bezpośrednią i komunikatywną. Zmiany, jakich dokonał autor zbioru, ukazują zatem przejście od formy narracyjnej do refleksji sformułowanej w formie pierwszoosobowej, co nadaje wypowiedzi dodatkowo ton osobisty i subiektywny.

Inne cytaty z *Drogi doskonałości* wykazują nieco odmienne mechanizmy. Nuceryn tak przekłada na przykład ustęp na temat mistycznego małżeństwa: „Słuszna tedy, córki moje, abychmy się cieszyły z zacności naszego Oblubieńca, abychmy uważały sobie, z kim związek małżeński mamy i jaki dla tego żywot prowadzić”⁵⁷, natomiast w *Summariuszu* czytamy: „Słuszna rzecz, córki moje, abyśmy się cieszyły z wielmożności Oblubieńca naszego niebieskiego, a wiedząc, komuśmy są poślubione, pomniały na to, jaki żywot mamy prowadzić”⁵⁸. Jak widzimy, translacja Nuceryna zawiera bardziej archaiczne formy fleksyjne takie jak „abychmy” czy „uważały sobie”. *Summariusz* natomiast używa nacechowanego słownictwa („wielmożność”, „pomniały”), a także przedstawia szyk zaimków: Nuceryn stosuje „naszego Oblubieńca”, a *Summariusz* stosuje „Oblubieńca naszego”. Ponownie możemy zauważyć, że *Summariusz* proponuje wersję prostszą, bliższą językowi mówionemu.

Interesujące różnice obserwujemy również w poniższym zestawieniu fragmentów z translacji Nuceryna i *Summariusza* dotyczących wysokiej kontemplacji na podstawie *Drogi doskonałości*:

[1] [...] gdy te rzeczy przyjdą na duszę czyję, a w oracyjej tej, o której mówię, to jest w kontemplacyjnej doskonałej, nie jest dobrze ufundowana, gdy za okazyją skutkiem samym krzywdę każdą odpuści, by była największa, nie żeby tylko te drobne fraszki, które my sobie za krzywdy poczytamy, niech jednak nie ufa barzo swojej oracyjej, bo duszę, którą Pan Bóg do takiej wysokiej bogomyślności podźwignął, nie imują się takie rzeczy i nie więcej takowa dba, kiedy ją sobie ludzie poważają, jako i kiedy nie poważają. Ale niedobrzem powiedziała, abowiem przecie dba, ponieważ

⁵⁵ *Idem, Droga doskonałości przez świętą Teresę zakonu karmelitańskiego reformatorkę z rozkazania starszych duchownych napisana*, Kraków 1625, druk. Andrzeja Piotrkowczyka, s. 103-104.

⁵⁶ *Summariusz albo Zebranie*, s. 64.

⁵⁷ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 106.

⁵⁸ *Summariusz albo Zebranie*, s. 65.

więcej ją poważanie od ludzi trapi, niżeli znieważanie, także i dogody wielkie więcej trapią niż niedogody i doległości⁵⁹.

[2] Kiedy dusza, która już doskonałej nabyła bogomyślności, nie bardzo jest gotowa skutecznie odpuszczać nie tylko te plotki, które pospolicie mamy sobie za krzywdę, ale też i jakąkolwiek urazę, którą cierpimy, niech taka niewiele trzyma o swej modlitwie. Albowiem kiedy Pan Bóg duszę złączy z sobą w tak wysokiej modlitwie, nic z tych rzeczy nie czuje; i zarówno jej jest być uszanowaną, jak też i nią nie być. Ale źłem rzekła: owszem więcej jej na tym zależy, że bardziej ją trapi pochwała niż wzgarda i bardziej wywczas w odpoczynku jest jej uprzykrzony, niż prace i kłopoty⁶⁰.

Składnia przekładu Nuceryna jest nadzwyczaj rozbudowana. Tłumacz operuje tu długimi, wielokrotnie złożonymi zdaniami o luźnej organizacji składniowej. Zauważalne są także liczne wtrącenia (np. „nie żeby tylko te drobne fraszki, które my sobie za krzywdy poczytamy”), anaforyczne powtórzenia (np. przeczeń i konstrukcji z „nie”: „nie żeby tylko...”, „nie imują się...”, „nie więcej takowa dba...”) i elipsy, które utrudniają wyodrębnienie członów nadrzędnych i podrzędnych. Budowa zdań podporządkowana jest raczej logice retorycznej i emocjonalnej niż gramatycznej przejrzystości – co widoczne jest choćby w dygresyjnym, tak charakterystycznym dla stylu Teresy, zwrocie: „Ale niedobrzem powiedziała, abowiem przecie dba...”, który nagle zmienia bieg myśli. W *Summariuszu* natomiast składnia jest znacznie bardziej uporządkowana: zdania są krótsze, jaśniejsze, często ograniczone do jednej lub dwóch myśli głównych, a zależności składniowe są wyraźnie zaznaczone. Tłumacz stosuje paralelizmy („bardziej ją trapi pochwała niż wzgarda i bardziej wywczas... niż prace i kłopoty”), co wzmacnia rytmiczność tekstu i ułatwia odbiór. W miejsce dygresyjnych struktur pojawiają się zdania o wyraźnym ciągu logicznym, w których wyodrębnienie członów nadrzędnych i podrzędnych nie sprawia trudności. Różnice te odzwierciedlają odejście od retoryki barokowej ku klarowniejszemu, kaznodziejskiemu stylowi narracji, bardziej dostosowanemu do potrzeb odbiorcy nienawykłego do wykładni teologiczno-mistycznych.

Wreszcie, na podstawie fragmentów z *Zamku wewnętrznego*, możemy zaobserwować zasadnicze zmiany wprowadzone przez redaktora *Summariusza*. Nuceryn pisze w swoim przekładzie: „brona, którą do tego zamku wchodzą, jest modlitwa abo rozważanie, tak modlitwę ustną jako i wewnętrzną rozumiejąc: abowiem, aby dobra modlitwa być mogła, potrzeba, aby była z uważaniem; bo owa, która nie uważa, z kim mówi, czego prosi, co zacz jest ten, który prosi, a co zacz też ten, kogo proszą, by najbarziej kto wargami ruszał, niewiele modlitwy czyni”⁶¹. W XIX-wiecznym

⁵⁹ S. Nuceryn, *Droga doskonałości*, s. 172.

⁶⁰ *Summariusz albo Zebranie*, s. 306.

⁶¹ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny abo Gmach dusze ludzkiej*, Kraków 1633, druk. Franciszka Cezarego, s. 9.

Summariuszu cytat ten został przekształcony na: „Furta, którą wchodzimy do tego zamku wewnętrznego, jest modlitwa bogomyślna. Kto nie myśli, z kim mówi, i o co prosi i kto jest ten, co prosi i kogo, mało się co ten modli, choć wiele ustami robi”⁶². Znowuż zauważamy, że w nowożytnej antologii struktura składniowa została znacząco uproszczona: zamiast syntaktycznie skomplikowanego wywodu pojawiają się krótkie, logiczne zdania z paralelną budową („kto nie myśli, z kim mówi, i o co prosi...”), a leksyka – mimo zachowania terminologii mistycznej („modlitwa bogomyślna”) – jest bliższa potocznej, co zwiększa zrozumiałość.

W przeciwieństwie do nowożytnego wydania cytatów z ksiąg św. Teresy w XVII-wiecznym przekładzie *Zamku wewnętrznego* Nuceryna odnajdziemy narracyjny, zindywidualizowany ton wypowiedzi, charakterystyczny dla stylu mistyczki z Ávila: „Słyszałam ja niedawno od człowieka jednego wielce uczonego, że dusze, które się w modlitwie nie ćwiczą, są podobne ciałom paraliżem albo apopleksją zarażonym, które acz ręce i nogi mają, jednak nimi władać nie mogą”⁶³. Wypowiedź jest nacechowana retorycznie, a rozbudowane porównanie medyczne wzmacnia obrazowość przekazu. Rozbudowana peryfrazą („człowieka jednego wielce uczonego”) potęguje emfaticzność przekazu i buduje retoryczną podniosłość. Niezwykle plastyczne porównanie dusz niepraktykujących modlitwy do „ciał paraliżem albo apopleksją zarażonych” wprowadza zaś sugestywną metaforykę cielesnej niemocy jako ilustrację duchowej stagnacji, wywołując silne emocjonalne skojarzenia. Wreszcie, zastosowanie konstrukcji zdaniowej („acz ręce i nogi mają, jednak nimi władać nie mogą”) wprowadza interesujący kontrast i podkreśla napięcie między sferą ciała i ducha. Ten krótki fragment dowodzi zatem umiejętności retorycznych Nuceryna, który pozostaje wierny dykcji św. Teresy dążącej do wyrazistego oddziaływania duchowego na czytelnika. Tymczasem w *Summariuszu* tenże ustęp zostaje przekształcony w formę ogólnego sądu: „Dusze, które nie ćwiczą się w modlitwie umysłowej, są jako paraliżem zarażone i niedołączne, więc chociaż mają nogi i ręce, nie mogą nimi władać”⁶⁴. Znika tu zarówno perspektywa pierwszoosobowa, jak i emfaticzna peryfrazą, a archaiczne formy („abo”, „ćwiczą się w modlitwie”) zostają zmodernizowane i doprecyzowane („modlitwie umysłowej”). Redukcja składni i uproszczenie metaforyki świadczą o tendencji edytora *Summariusza* do dostosowania tekstu do potrzeb XIX-wiecznego odbiorcy i stopniowo przekształcającego się języka religijnego.

W kolejnym zestawieniu obserwujemy jeszcze wyraźniejsze modyfikacje redaktora zbioru sentencji św. Teresy względem XVII-wiecznego tłumaczenia:

⁶² *Summariusz albo Zebranie*, s. 91.

⁶³ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 8.

⁶⁴ *Summariusz albo Zebranie*, s. 91.

[1] Pomnicie, siostry moje, iż w tym, o czym mówimy, nie chce Pan Bóg, abyście sobie miały co zostawiać tak najmniejszej, jak i największej rzeczy, ale chce, aby Mu wszystko oddano, bo wedle tego, co wy Mu oddacie, będą wam też dane dary albo większe, albo mniejsze. Próby nie masz lepszej na poznanie, jeżeli człowiek dostąpił tego zjednoczenia albo nie, jako jest nasza modlitwa [...]. Bywa w ten czas dusza dosyć czująca rzeczy o Panu Bogu, acz wespół prawie zaśnie w rzeczach światowych, także i w rzeczach do siebie należących⁶⁵.

[2] Nie chce Pan Bóg, abyśmy co dla siebie mieli, mało lub wiele, wszystkiego On chce dla siebie, bo wedle tego, co wiemy, żeśmy Mu dali, to też mniej lub więcej łaski doznajemy. Nie masz pewniejszej próby na poznanie, czyli człowiek dostąpił tego zjednoczenia albo nie, jak jest modlitwa nasza. Dusza, która jakby uśpiona chodzi około rzeczy światowych i siebie samej, będzie bardzo przytomna w rzeczach Boskich⁶⁶.

Jak zauważamy, wersja Nuceryna wiernie oddaje charakter oryginalnych pism św. Teresy z Ávila, zachowując zindywidualizowaną apostrofę do wspólnoty zakonnej („Pomnicie, siostry moje”), typową dla jej osobistego i dialogowego stylu. Składnia tego przekładu jest rozbudowana, pełna paralelizmów i enumeracji („tak najmniejszej jak i największej rzeczy”, „abo większe abo mniejsze”). W porównaniu z tym tekstem *Summariusz* prezentuje język znacznie prostszy i bardziej jednolity stylistycznie – znika bowiem bezpośredni zwrot do odbiorcy, a wypowiedź przybiera formę sentencji. Redaktor sumariusza ogranicza także wszelkie elementy retoryczne, a składnię podporządkowuje jasnej strukturze logicznej.

Summariusz w sposób oczywisty nie miał zatem być przekładem ani komentarzem naukowym – był raczej, jak wspomniałam wcześniej, duchowym kompendium. Jego celem była popularyzacja kultu i nauki św. Teresy, a nie edycja przekładu ekscerptów z jej dzieł. Dokonane tu skrót i parafrazy należy zatem rozumieć w kontekście praktyki recepcji, która miała na celu uprzystępnienie trudnych dzieł mistycznych dla potrzeb formacji zakonnej lub ogólnie – duchowej. W ten sposób ten praktyczny wybór odpowiednich cytatów z dzieł św. Teresy adaptuje mistyczną głębię kastylijskiej karmelitanki do realiów modlitwy i lektury polskiego czytelnika XIX wieku, nierzadko o duchowości bardziej dewocyjnej czy medytacyjnej niż kontemplatywnej. Szczególnie fragmenty dotyczące modlitwy mistycznej wskazują na przejście od stylu barokowo-emfatycznego do języka bardziej zwięzłego i dydaktycznego. Jednocześnie zachowana jest teologiczna istota nauczania Teresy. Tam, gdzie Nuceryn oddaje zniuansowaną dynamikę duchową językiem pełnym retorycznych zawahań i kontrastów, *Summariusz* wybiera ton moralnej pewności i syntetycznej przystępności. Dziełko to dostosowane jest do potrzeb i możliwości percepcyjnych XIX-wiecznego

⁶⁵ S. Nuceryn, *Zamek wewnętrzny*, s. 68.

⁶⁶ *Summariusz albo Zebranie*, s. 103.

czytelnika, a zmiany wprowadzone w tekście, zarówno językowe, jak i strukturalne, świadczą o dążeniu do uproszczenia i ułatwienia odbioru duchowych głębokich treści zawartych w pismach św. Teresy. Ich recepcja dokonuje się tu nie tylko przez język, ale także przez przesunięcie akcentów: z kontemplacji na formację, z ekspresji mistycznej na katechizmową klarowność przekazu. W ten oto sposób adaptacyjny charakter *Summariusza* czyni z niego świadectwo recepcji selektywnej, podporządkowanej funkcji duchowego podręcznika.

Zakończenie

W twórczości translatorskiej Sebastiana Nuceryna, który udostępnił polskim czytelnikom, a zwłaszcza czytelniczkom, czyli siostrom karmelitankom, pisma św. Teresy z Ávila, odzwierciedla się dynamiczny obraz duchowości siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej. Przekłady te nie funkcjonowały w próżni – ich recepcja i oddziaływanie wpisywały się w szerszy kontekst intensywnego rozwoju literatury religijnej, który przypadał na okres od drugiej połowy XVI do pierwszej połowy XVII wieku. Wzmożone zainteresowanie tematyką duchową i ascetyczną było wyrazem głębokiej odnowy religijnej w Polsce, zapoczątkowanej między innymi przez sprowadzenie jezuitów do Polski w 1564 roku, ale również przez działalność innych zakonów, które powracały do swych pierwotnych reguł. Proces ten obejmował reformę benedyktynek przeprowadzoną przez Magdalenę Mortęską¹, ogromny napływ do życia zakonnego wśród franciszkanów i dominikanów, a także fundacje nowych klasztorów, w szczególności karmelitów i karmelitanek bosych, którzy zaszczerpili na gruncie polskim duchowość terecjańską².

W piśmiennictwie religijnym, jak wskazuje Karol Górski, ścierały się i przenikały dwa zasadnicze nurty: ascetyczny i mistyczny³. Właśnie na tym tle można w pełni uchwycić znaczenie pracy Nuceryna: jako tłumacz hiszpańskiej mistyczki stawał się pośrednikiem między duchowością Zachodu a rodzimą tradycją pobożności, kształtując wrażliwość odbiorców w duchu kultury potrydenckiej. Sprzyjała ona bowiem zarówno rygorystycznym praktykom ascezy i modlitwy pokutnej, jak i doświadczeniu mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Oba wspomniane nurty wzajemnie się uzupełniały, choć wyraźnie różniły się pod względem celów i środków. Jak podkreśla Górski, nurt ascetyczny, dominujący zwłaszcza w praktykach zakonnych i literaturze formacyjnej, kładł nacisk na umartwienia, dyscyplinę wewnętrzną oraz dążenie do moralnej doskonałości⁴. Z kolei

¹ Zob. *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, wyd. Karol Górski, t. I: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, Poznań 1937.

² Zob. A. Jobert, *Asceci i mistycy*, w: *idem, Od Lutry do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648*, tłum. E. Sękowska, Warszawa 1994, s. 218-220.

³ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 89-92.

⁴ Zob. *idem, Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia mistycznego w Polsce*, cz. 1: 966–1795, Lublin 1962, s. 9-11.

nurt mistyczny, inspirowany w dużej mierze przez hiszpańską tradycję karmelitańską, prowadził ku pogłębionej kontemplacji, doświadczeniom wewnętrznym i otwarciu na łaskę, zgodnie z nauką św. Teresy z Ávila⁵. Kierunki te, tak odmienne w akcentach, współtworzyły obraz polskiej religijności epoki, która coraz częściej szukała równowagi między aktywną pobożnością a życiem wewnętrznym⁶.

Dążenia ascetyczne i mistyczne epoki nowożytnej przejawiały się nie tylko w dynamicznym rozwoju życia zakonnego, przenikniętego ideą wewnętrznej reformy, czy w rozkwicie literatury duchowej, ale równocześnie wpisywały się w szerszy nurt przemian intelektualnych, które obejmowały całe ówczesne życie kulturalne. Jak zauważa Juliusz Domański, tradycyjnie monastyczne wartości kontemplacyjne podlegały „społecznej ekstrapolacji”, stając się propozycją postępu duchowego także dla osób świeckich różnych stanów⁷. Właśnie ta jedność działania i kontemplacji wyznacza istotę mistyki – rozumianej jako twórcze przewycięzanie ludzkich ograniczeń oraz budowanie nowego porządku duchowego i kulturowego, prowadzącego ku ostatecznemu celowi, jakim w chrześcijańskiej perspektywie pozostaje zbawienie i zjednoczenie z Bogiem.

Wśród najważniejszych pisarzy ascetyczno-mistycznych w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku byli jezuita: Mikołaj Łęczycki, twórca popularnych w owym czasie dzieł polemicznych, hagiograficznych i ascetyczno-wychowawczych pisanych w języku łacińskim, oraz Kasper Drużbicki, którego pisma, zarówno łacińskie, jak i polskie, mają charakter surowych ćwiczeń duchowych i nakazów moralnych, a także opisu osobistych, religijnych przeżyć⁸. Przykładem duchowości łączącej oba wymiary – mistyczny i ascetyczny – jest również autobiografia karmelitanki, matki Teresy od Jezusa (Marianny Marchockiej) – tekst uznawany za pierwszą polską mistyczną autobiografię kobiecą, wydany przez Górskiego jako *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa karmelitanki*

⁵ *Ibidem*.

⁶ K. Górski tak określał relację między ascezą a mistyką: „Stosunek ascezy do mistyki może być traktowany dwojako. Asceza może być ujęta jako coś od mistyki zupełnie odrębnego, albo można ją traktować jako istotnie z nią związaną podbudowę mistyki. To drugie stanowisko wydaje się najsluszniejsze. Nie należy badać historii umartwienia, ale historię mistyki opartej na ascezie, gdyż asceza bez mistyki nie ma sensu” (*idem, Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 10). Podobną perspektywę przyjmuje A. Tanquerey, który – zgodnie zresztą z nauką św. Teresy o modlitwie – rozróżnia oba pojęcia według etapu rozwoju życia duchowego: „[...] obie te nazwy stosować począto w jednym i tym samym znaczeniu; wreszcie przemógł zwyczaj nadawania miana ascetyki temu wyłącznie działowi wiedzy duchowej, która naucza o pierwszych stopniach doskonałości i dochodzi do progu kontemplacji, miana zaś mistyki temu, który zajmuje się kontemplacją i drogą jednoczącą” (*idem, Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003, t. I, s. 11).

⁷ Zob. J. Domański, *Życie kontemplacyjne i życie aktywne*, w: *idem, Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. IX: *Początki humanizmu*, Wrocław 1982, s. 185.

⁸ Zob. S. Ciesielska-Borkowska, *Ascetyka i mistyka w Polsce*, w: *eadem, Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, s. 102-103; A. Jobert, *Asceci i mistycy*, w: *idem, op. cit.*, s. 228-230; A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis: Ignacjanizm i jezuitizm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 119-229; B. Natoński, *Łęczycki Mikołaj*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. E. Rostworowski, Kraków 1973, t. XVIII, s. 347-350; S. Bednarski, *Drużbicki Kasper*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, Kraków 1939-1946, t. V, s. 403-404.

bosej⁹. Dzieło to obrazuje, jak radykalne wezwania do umartwienia współgrały z głębokim doświadczeniem kontemplacji, stając się wzorem dla kolejnych pokoleń zakonnic i świeckich poszukujących głębi duchowej¹⁰. Innymi przykładami tekstów ascetyczno-mistycznych pochodzących z tego okresu są pisma benedyktynek reformy chełmińskiej, które – zdaniem Górskiego – kształtowały niejako naszą rodzimą szkołę mistyki¹¹. Znaczna część siedemnastowiecznej literatury pobożnościowej – rozmyślania pasyjne, medytacje, instrukcje duchowe – była zatem tworzona w duchu ascetycznym, lecz równocześnie nasycona dążeniem do mistycznego przeżycia. Ta podwójna orientacja duchowa, ugruntowana w strukturach Kościoła, otwierała przestrzeń dla osobistej, afektywnej religijności, szczególnie w klasztorach żeńskich, gdzie teksty stawały się zarówno narzędziem formacji, jak i świadectwem wewnętrznego doświadczenia.

Na odnowę duchowości potrydenckiej Europy, w tym Polski, niezaprzeczalny wpływ miało silne oddziaływanie hiszpańskiej tradycji ascetyczno-mistycznej, recypowanej głównie dzięki mediacji włoskiej. Tak przyswajane były najpierw dzieła Ludwika z Granady, tłumaczone jeszcze w wieku XVI przez Stanisława Warszewickiego i Szymona Wysockiego, i tak też przełożone zostały przez Nuceryna dzieła św. Teresy, o czym mowa była w niniejszej pracy¹². Jak się zdaje, jedynie listy św. Teresy przełożono w wieku XVII na język polski z hiszpańskiego (tłumaczem był zapewne Ireneusz od Zwiastowania), a wśród nich również drobny utwór liryczny *¡Oh hermosura que excedéis...*, zamieszczony w wersji dwujęzycznej w zbiorze *Listy seraficznej Panny, św. Matki Teresy od Pana Jezusa*¹³. Z hiszpańskiego na łacinę tłumaczył pisma św. Jana od Krzyża karmelita Andrzej Brzechwa¹⁴. Zachowany w rękopisie staropolski przekład *Cántico espiritual*, będący w ostatnim

⁹ *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, wyd. Karol Górski, t. II: *Autobiografia mistyczna matki Teresy od Jezusa, karmelitanki bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603-1652*, Poznań 1939. Na ten temat zob. m. in. H. C. Gil, *Ku Chrystusowej pełni: Matka Teresa Marchocka, karmelitanka bosa 1603-1652*, Kraków 1993; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005.

¹⁰ Szerzej na temat autobiografii karmelitanek zob. H. Popławska, *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie*, w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 191-209; *eadem*, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 101-123; A. Nowicka-Struska, *Hagiografia i biografie zakonne polskich karmelitanek bosych w XVII wieku: źródła, narracje, interpretacje*, „Biografistyka Pedagogiczna” 9 (2024), nr 2, s. 15-46.

¹¹ *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, wyd. Karol Górski, t. I: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, Poznań 1937. Niektóre aspekty rozpoznania Górskiego przekonująco zakwestionowała jednak A. Kapuścińska, *op. cit.*

¹² S. Ciesielska-Borkowska, *op. cit.*, s. 181; M. Hanusiewicz-Lavallee, *Kto napisał „Zwierciadło człowieka krześcijańskiego”? O pierwszych jezuickich przekładach pism Ludwika z Granady na język polski*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 66 (2023), s. 105-127.

¹³ *Listy seraficznej Panny, św. Matki Teresy od Pana Jezusa, Fundatorki karmelitów i karmelitanek bosych, objaśnione wykładem przewielebnego Jana Palafoxa z Medozy, biskupa osmańskiego, króla hiszpańskiego Filipa IV sekretarza* Kraków 1672, druk. Krzysztofa Schedla. Na ten temat zob. K. Frąkała, *Pośród ozdób i śliczności. O barokowym polskim przekładzie „¡Oh hermosura que excedéis...” św. Teresy z Ávila*, „Inter Artes” 1 (2019), s. 66-78.

¹⁴ *Opera mystica V. ac Mystici Doctoris F. Joannis F. Cruce [...] ex Hispanico idiomate in Latinum nunc primum translata, Per R. P. F. Andream a Jesu Polonum eiusdem ordinis religiosum*, Coloniae Agrippinae 1639, excudebat Henricus Kraft. Zob. S. Ciesielska-Borkowska, *op. cit.*, s. 182.

czasie przedmiotem badań m.in. Marleny Krupy, wciąż wymaga dalszych studiów o charakterze historyczno-filologicznym¹⁵.

Translacje Nuceryna, analizowane w tejże dysertacji, pełniły podwójną funkcję: były nie tylko pomostem między hiszpańską mistyką a polską duchowością, ale także czynnikiem, który wprowadzał w rodzimą kulturę religijną element modlitwy wewnętrznej, kształtując świadomość duchową pokolenia szukającego dróg osobistego zjednoczenia z Bogiem, a nie tylko rygorystycznej ascezy i modlitwy ustnej. Ich badanie ukazuje, jak tłumaczenie stawało się narzędziem kulturowego dialogu, a jednocześnie świadectwem ewolucji polskiej religijności ku bardziej zniuansowanemu, wieloaspektowemu modelowi życia duchowego.

Nucerynowa translacja dzieła Francisca Ribery *Vida de la madre Teresa de Jesús* stanowiła w Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII wieku zarówno najwcześniejsze tekstowe świadectwo kultu św. Teresy, jak i narzędzie wprowadzania idei religijnych oraz nurtów duchowości, dotąd na ziemiach polskich nieznanych, a na Półwyspie Apenińskim i Iberyjskim niejednokrotnie postrzeganych jako kontrowersyjne. Przełożona i skrócona przez Nuceryna biografia Teresy wskazuje zatem na otwartość polskiej religijności na model duchowości mistycznej. Tekst krakowskiego kaznodziei nie jest wyłącznie narracją o życiu świętej, lecz również pierwszą próbą zakorzenienia mistyki terezańskiej w polskiej tradycji duchowej. Propozycja modlitwy kontemplacyjnej, którą przynosiła literatura karmelitańska, była adresowana nie tylko do duchowieństwa, ale także do świeckich – o czym świadczy przykład pobożnej Konstancji Bużeńskiej, osoby świeckiej, której w 1608 roku Nuceryn, jako kierownik duchowy, udostępnił idee Teresy. Przedstawiał jej tym samym nowatorską i wciąż kontrowersyjną drogę rozwoju religijnego, poszukując odpowiednich środków wyrazu w polszczyźnie, która dotąd nie wykształciła aparatu językowego dla zjawisk mistycznych. Próba zmierzenia się Nuceryna z językiem mistyki – mimo redukcji, uproszczeń i niekiedy moralizatorskiego tonu – świadczy o jego dążeniu do zrozumienia nowych nurtów duchowości i gotowości do ich adaptacji.

Przekład najważniejszych dzieł św. Teresy – *Libro de las fundaciones, Camino de perfección* i *Castillo interior o Las moradas* – unaoczniał już prawdziwie nowatorski wymiar przedsięwzięcia translatorskiego Nuceryna, które uwieńczone zostało sukcesem, mimo ograniczeń, jakie nieuchronnie narzuca translacja przekładnikowa. Konfrontowany z zasadniczo nieznaną polskiej kulturze religijnej kobietą duchowością mistyczną, tłumacz nie tylko uchwycił teologiczne subtelnosci wykładu św. Teresy i niektóre unikalne cechy literackie jej narracji, ale też znalazł adekwatne ekwiwalenty dla terminologii mistycznej, dla której nie było precedensu w polskim języku religijnym.

¹⁵ M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011.

Studium materiału przekładowego nie pozostawia wątpliwości co do podstawy translacji Nuceryna. W przypadku *Fundacyj*, których tłumaczenie włoskie Nuceryn otrzymał bezpośrednio od hiszpańskiego karmelity, decyzja o wyborze źródła była oczywista. Poza wykorzystanym przez niego anonimowym przekładem w pierwszej połowie XVII wieku nie pojawił się bowiem we Włoszech żaden inny. Nuceryn zatem, nie mając dostępu do hiszpańskiego oryginału, oparł się na wspomnianym tekście włoskim z 1622 roku, odtwarzając wszystkie znajdujące się w nim obszerne redukcje i interpolacje względem *Libro de las fundaciones*. Przystępując do tłumaczenia kolejnych dzieł, Nuceryn mógł już jednak wybierać podstawę przekładu. *Drogę doskonałości* i *Zamek wewnętrzny* oparł zatem na jednej z edycji zbiorowych (1603 lub 1604) przekładów sporządzonych przez Francesca Sota. W porównaniu z inną włoską translacją z tego okresu, autorstwa Cosima Gaciego, u Sota obserwujemy skłonność do porządkowania składni, stosowania wielu synonimów i eliminowania powtórzonych terminów, dzięki czemu tekst jest bardziej klarowny. Jego śladem najwyraźniej podąża Nuceryn, w podobny sposób interweniując w dzieło Teresy na poziomach leksykalnym i składniowym. Często zatem modyfikuje tekst za pomocą parentezy, nawiasów wyjaśniających przedstawioną treść, peryfrazy lub faktycznych uzupełnień, aby uzyskać większą jasność przekazu i ułatwić odbiór polskiemu czytelnikowi.

W tym celu również Nuceryn wprowadza liczne parateksty, takie jak listy dedykacyjne, „summariusze”, „registry” czy też nierzadko występujące na marginesach komentarze. To głównie w regestrach, summariuszach i marginaliach ujawnia się dodatkowy podmiot komentujący i interpretujący pisma Teresy, będący swoistym supernarratorem. Podmiot ten zwraca szczególną uwagę na wybrane aspekty i fragmenty narracji Teresy oraz uwydatnia parenetyczny wymiar całego dyskursu. Szczególnie w autorskich uwagach do *Fundacyj*, ale również – choć w skromniejszym stopniu – do *Drogi doskonałości* i *Zamku wewnętrznego* Nuceryn decyduje się wyjaśnić polskim odbiorcom trudne ustępy nauczania reformatorki, zachęcić bądź zniechęcić do pewnych postaw życiowych, a także ukazać własną interpretację słów mistyczki. Rekomenduje on przede wszystkim element dydaktyczny tychże dzieł, przekładając je nie tylko w sensie dosłownym, ale również „tłumacząc” zawarte w nich sensy moralne i mistyczne jako pewnego rodzaju opiekun duchowy przyszłych czytelników.

Nuceryn znakomicie radzi sobie z zachowaniem wielu cech stylu św. Teresy. W *Fundacyjach* i *Drodze doskonałości* udaje mu się wiernie oddać dialogowość narracji oraz liczne zwroty do adresatów nadające wypowiedziom ton intymny i rodzinny. Respektuje także specyficzny „egocentryzm narracyjny”, w którym Teresa koncentruje się na swoim punkcie widzenia w opowiadanej historii. Z sukcesem tłumaczy fragmenty żartobliwe i ironiczne, ukazujące dystans narratorki do rzeczywistości, a także podtrzymuje, a czasem nawet wzmacnia idiomatykę

kolokwialną i frekwencję deminutywów, co buduje iluzję oralnej formy wypowiedzi. Niekiedy jednak polski translator powiela błędy tłumaczeniowe Sota, przez co niektóre żarty słowne czy kolokwialne sformułowania nabierają innego wydźwięku niż w oryginale. Czasem też stosuje własne przekształcenia w postaci uproszczeń gramatycznych czy zmian leksykalnych. W *Zamku wewnętrznym* Nuceryn udatnie oddaje zaś takie kluczowe elementy języka Teresy jak obrazowość i alegoryczność, mające na celu wyjaśnienie subtelnego dyskursu mistycznego oraz akty performatywne i dyrektywne, motywujące odbiorców do działania. W porównaniu z Sotem polski tłumacz zdaje się w większym stopniu dążyć do zrozumiałości i prostoty stylu, a także do wyraźniejszego wydobycia „famiarności” wypowiedzi dzięki zdrobniałym, pełnym czułości apostrofom.

Jeśli zaś chodzi o decyzje translatorskie Nuceryna dotyczące słownictwa mistycznego, możemy zaobserwować proces, w którym w kolejnych trzech przekładach zmienia się dojrzałość tłumacza i jego zrozumienie wykładu św. Teresy. Warto zaznaczyć, że translacja przekąźnikowa nie ma kluczowego wpływu na Nucerynowe przekształcenia względem oryginału, gdyż Soto dzięki wspólnocie etymologicznej wielu pojęć z języka hiszpańskiego i włoskiego znajduje adekwatne ekwiwalentny dla niemal wszystkich terminów mistycznych zastosowanych przez Teresę. W *O fundacyjach* nie znajdujemy wielu wyrażen typowych dla mistyki terezyjańskiej, ale kilka ustępów w książce opowiada o zagrożeniach związanych ze złym pojmowaniem modlitwy zachwycenia. Polski tłumacz, jeszcze niezaznajomiony z duchowością hiszpańskiej karmelitanki i charakteryzującymi ją terminami, wydaje się tu niepewny i niezdecydowany w swoich próbach translatorskich. Wyraz *arrobamiento* (zachwycenie) przekłada za pomocą par synonimicznych wykorzystujących omównię: „zachwycenie albo skupienie wszytkich sił razem” lub sięga po latynizm: „zachwycenie albo *extasis*”. Prawdziwe rozchwianie i brak konsekwencji w tłumaczeniu widać jednak na przykładzie translacji leksemu *embebecimiento* (zauroczenie, zachwyty). Terminem tym reformatorka nazywa stan fałszywej ekstazy mylony niekiedy w klasztorze karmelitańskim z autentycznym zjednoczeniem z Bogiem. Skalbmierski translator *embebecimiento* oddaje za pomocą aż pięciu różnych sformułowań: „zapomnienie się”, „mdłość albo zapomnienie się”, „zamyślanie się albo zapomnienie”, „zamyślenie się *ecstasis*”, „zamyślenie”. W kolejnej translacji – *Droga doskonałości* – Nuceryn równie chętnie ucieka się do szeregów synonimicznych, mających równocześnie nazwać i rozjaśnić trudne pojęcia mistyczne. Tak oto wyrażenie *oración de quietud* przekłada na trzy sposoby: „rozmyślanie z uspokojeniem albo spokojne”, „rozmyślanie z uspokojeniem”, „stopień bogomyślności z uspokojeniem”. Słowo „rozmyślanie” jest tu zupełnie nietrafione, gdyż ten stopień modlitwy polega na biernym udziale umysłu podczas modlitwy i aktywnej kontemplacji. *Oración de quietud* w *Zamku wewnętrznym* natomiast tłumaczony jest nieco inaczej – jako „modlitwa uspokojenia” bądź „modlitwa w uspokojeniu”. Najwyraźniej Nuceryn z czasem dochodzi do głębszego zrozumienia istoty wykładu

mistycznego św. Teresy, jak i większej precyzji oraz konsekwencji w tłumaczeniu. W *Zamku wewnętrznym* terminologia mistyczna została przez Nuceryna najgłębiej pojęta i najtrafniej przełożona.

Znaczenie pracy tłumaczeniowej Sebastiana Nuceryna w pełni będzie można docenić dopiero w szerszym kontekście badań nad siedemnastowiecznymi polskimi przekładami literatury ascetyczno-mistycznej, które to studia są wciąż w fazie początkowej. Jego twórczość translatorska, osadzona w kontekście klasztorów karmelitańskich, lecz dedykowana zarówno odbiorcom zakonnym, jak i świeckim, pełniła funkcję nie tylko mediatywną, ale również formacyjną – inicjując proces recepcji hiszpańskiej teologii mistycznej w kulturze polskiej. Tym samym Nuceryn w wyrazisty sposób zaznaczył swoją obecność jako pionier mistycznego słownictwa i duchowości, która współtworzyła złożony pejzaż religijny epoki potrydenckiej w Polsce.

Tłumaczenia pism św. Teresy z Ávila dokonane przez Sebastiana Nuceryna stanowią też świadectwo transformacji kulturowej, jakiej ulegały dzieła mistyczne w procesie ich adaptacji do realiów religijnych i językowych siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej. Przekłady te nie były prostym przeniesieniem treści duchowych i ascetycznych do polskiej materii językowej, lecz wiązały się z subtelnym oswajaniem mistycznego uniwersum Teresy z konfesyjnym i społecznym doświadczeniem ówczesnych odbiorców. Nuceryn, zachowując zasadniczą wierność teologicznemu i literackiemu rdzeniowi tekstu, równocześnie dostosowywał jego formę do norm i oczekiwań staropolskiej kultury religijnej – m.in. poprzez idiomatyzację języka, retorykę paratekstów składających się na ramę wydawniczą czy wybór terminów odpowiadających polskiej tradycji pobożnościowej. Jego tłumaczenia służyły zatem zakorzenieniu dzieł Teresy w rodzimym dyskursie duchowym, nie pozbawiając ich jednak wyczuwalnej aury obcości, która podtrzymywała ich prestiż i autorytet jako tekstów natchnionych, pochodzących z innego kręgu kulturowego. Sama decyzja o przełożeniu tych pism oraz sposób ich opracowania wskazują na istotną otwartość religijności epoki Wazów na nurty kontemplacyjne i mistyczne – zwłaszcza w środowiskach karmelitańskich – oraz na proces włączania hiszpańskiej szkoły duchowości w projekt wewnętrznej odnowy Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

Album studiosorum Universitatis Cracoviensis, t. III: *Ab anno 1551 ad annum 1606*, wyd. A. Chmiel, Kraków 1904.

Biblija, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, tłum. Jakub Wujek, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

Cynarski-Rachmanowicz Jakub: *Modesti Phaleuci, in funere admodum Reverendi Domini Sebastiani Nuczerini [...] ac optimaе spei Iuveni, Joanni à Dembiany Dembienski, piaе memoriae causa*, Kraków 1635, druk. M. Andrzejowczyka.

Fox Jan: *Krótką nauka do dostąpienia jubileuszu przez D. Andrzeja Victorella w Rzymie roku świętego przeszłego w druk wydana, z włoskiego na polski przelożona i terazniejszemu jubileuszowi krakowskiemu przystosowana za staraniem [...]*, Kraków 1626, druk. Franciszka Cezarego.

Fox Jan: *Oratio in laudem Georgii Cardinalis Radziwilli [...]*, Kraków 1601, druk. Andrzeja Piotrkowczyka.

Het leven van de H. Theresia van Jesus, door eenen prester der Societeyt Jesu, Brussel 1609, druk. R. Velpius.

Jaroszewicz Florian: *Matka świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek [...]*, Kraków 1767, druk. S. Stachiewicza.

Karmelitańskie adaptacje Pia desideria Hermana Hugona z XVII i XVIII wieku, wyd. Radosław Grześkowiak, Jolanta Gwioździk, Anna Nowicka-Struska, Warszawa 2020, s. 594-609.

Katarzyna a Christo, *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fundatorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie*, w: K. Górski, *Żywoty pierwszych karmelitanek polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 6 (2020).

Listy seraficznej Panny, św. Matki Teresy od Pana Jezusa, Fundatorki karmelitów i karmelitanek bosych, objaśnione wykładem przewielebnego Jana Palafoxa z Medozy, biskupa osmańskiego, króla hiszpańskiego Filipa IV sekretarza Kraków 1672, druk. Krzysztofa Schedla.

Łukaszewicz Józef: *Historia szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, Poznań 1851, t. III, druk. Jana Konstantego Żupańskiego.

Le vie de la mère Terese de Iesus Fondatrice de Carmes deschavsés [...], Paris 1602, druk. la veuve Guillaume de la Nouë.

Nuceryn Sebastian: *Droga doskonałości przez świętą Teresę zakonu karmelitańskiego reformatorkę z rozkazania starszych duchownych napisana*, Kraków 1625, druk. Andrzeja Piotrkowczyka.

Nuceryn Sebastian: *Monitum Sacerdotale, in Synodo Dioecisana Cracouiensi, 1634 die 18 Octob. clero congregato*, Kraków 1634, druk. Franciszka Cezarego.

Nuceryn Sebastian: *O fundacyjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych [...]* księgi, tłum. S. Nuceryn, Kraków 1623, druk. Macieja Andrzejowczyka.

Nuceryn Sebastian: *Oratio in incoeptione lectionum in domo ordinandorum*, Kraków 1603, druk. A. Piotrkowczyka.

Nuceryn Sebastian: *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej*, Kraków 1633, druk. Franciszka Cezarego.

Nuceryn Sebastian: *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...]* z włoskiego na polskie przełożony i skrócony, Kraków 1608, druk. wdowy Jakuba Sibeneychera.

Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta, Poznań 1628, druk. Jana Wolraba.

Opera mystica V. ac Mystici Doctoris F. Joannis a Cruce [...] ex Hispanico idiomate in Latinum nunc primum translata, Per R. P. F. Andream a Jesu Polonum eiusdem ordinis religiosum, Coloniae Agrippinae 1639, excudebat Henricus Kraft.

Opere spirituali della s[anta] m[adre] Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi, Roma 1641, druk. Pier Francesco Moneta.

Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi, Venetia 1643, druk. Barezzi.

Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi, Venetia 1649, druk. Barezzi.

Opere spirituali della s[anta] madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e frati carmelitani scalzi, Modena 1658, druk. Paolo Baglioni.

Opere spirituali della santa madre Teresa di Giesu, fondatrice delle monache e padri carmelitani scalzi [...]. Tradotte della lingua castigliana nell'italiana. Il tutto ricorretto di nuovo. Con due copiosissime Tavole; una de'capitoli; e l'altra delle cose più notabili. Consacrate all'illustrissimo e eccellentissimo Signore Bernardo Marcello, Venetia 1661, druk. Giovanni Battista Brigna.

Opere spirituali della Santa Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Monache e Padri Carmelitani Scalzi. Divise in due tomi [...]. Tradotte dalla lingua spagnuola nell'italiana, Venetia 1696, druk. Antonio Tivani.

Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski, wyd. Karol Górski, t. I: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, Poznań 1937.

Pruszcz Piotr Hiacynt: *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa albo Kościoły i co w nich jest widzenia godnego i znacznego*, Kraków 1861, Drukarnia Czas.

Regola e Costituzioni delle Religiose Primitive Scalze dell'Ordine della gloriosa Vergine Maria, del Monte Carmelo, Genua 1593, druk. gli Heredi di Gir. Bartoli.

Renazzi Filippo Maria: *Storia dell'università degli studi di Roma detta comunamente La Sapienza che contiene anche un saggio storico della letteratura romana dal principio del secolo 13. sino al declinare del secolo 18.*, t. 1-3, Roma 1805.

Ribera Francisco: *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Salamanca 1590, druk. Casa de Pedro Lasso.

Ribera Francisco: *La vita della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani, composta dal reverendo Podre Freancesco Riviera della Compagnia di Giesù, trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci, canonico di San Lorenzo in Damaso*, Venetia 1603, druk. Giulio Burchioni.

Ribera Francisco: *Vida de Santa Teresa de Jesús. Nueva edición aumentada con una introducción, copiosas notas y apendicés por el P. Jaime Pons*, Barcelona 1908.

Ribera Francisco: *Vita della M. Teresa di Giesu. Fondatrice degli Monasteri delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi della Prima Regola. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, dal Revenderissimo Monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell'Oratorio Arcivescovo e Vicelegato d'Avignone*, Roma 1599, druk. Guglielmo Facciotto.

Ribera Francisco: *Vita della M. Teresa di Giesù Fondatrice delli Monasteri delli Monasteri delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi della prima Regola. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, dal Revenderissimo Monsignor Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell'Oratorio Arcivescovo e Vicelegato d'Auignone*, Roma 1601, druk. Heredi di Nicolò Mutij.

Rituale sacramentorum ac aliorum ecclesiae ceremoniarum ex decreto Synodi provinciae Petricoviensis, Kraków 1631, druk. A. Piotrkowczyka.

Santa Teresa de Jesús: *Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descalças Carmelitas, que escriuió la Madre Fundadora Santa Teresa de Jesús*, Bruselas 1610, druk. Rojas Velpio.

Santa Teresa de Jesús: *Libro llamado Camino de perfección que escribio para sus monjas la madre Teresa de Jesús [...]*, Barcelona 1588, druk. Jayme Cendrad.

Santa Teresa de Jesús: *Libro llamado Castillo interior o Las Moradas que escribio la madre Teresa de Jesús [...]*, Barcelona 1588, druk. Jayme Cendrad.

Santa Teresa de Jesús: *Obras completas: edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios y Otger Stegggink*, Madrid 1986.

Santa Teresa di Gesù: *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1603, druk. Stefano Paolini.

Santa Teresa di Gesù: *Camino di Perfettione che scrisse per le sue monache la B. Madre Teresa di Giesù. Fondatrice de' Frati e delle Monache Scalze Carmelitane. Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, Roma 1604, druk. Stefano Paolini.

Santa Teresa di Gesù: *Il Cammino di Perfezione e Il Castello Interiore. Libri della B. M. Teresa di Giesu Fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Per tutte le persone Spirituali, Religiose, e Contemplative, e particolarmente per le Monache di somma utilità. Trasportati dalla Spagnuola della lingua Italiana dal Signor Cosimo Gaci, Canonico di San Lorenzo in Damaso*, Firenze 1605, druk. Stamperia de Giunti.

Santa Teresa di Gesù: *Relatione delle cose più notabili occorse nelle Foundationi de' Monasteri che fece Santa Teresa di Giesu Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Scritta dall'Istessa per ordine delli suoi Confessori. Doue insieme si danno molti documenti utili per la vita spirituale. Tradotta nuovamente dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso del medesimo Ordine de' Scalzi*, Roma 1622, druk. Giacomo Mascardi.

Siarczyński Franciszek: *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedzkiego, zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem, znamienitych przez swe czyny*

pokoju i wojny, cnoty lub występki dzieła piśmienne, zasługi użyteczne i cele sztuki, Lwów 1828, t. II, druk. Józefa Schnaydera.

Starowolski Szymon: *O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przekł. E. J. Głębička, Warszawa 2002.

Summariusz albo Zebranie przedniejszych nauk i pobudek duchownych z dzieł świętej Teresy od Pana Jezusa przez ks. Sebastiana Nucerina karmelitę w wieku XVII tłomaczonych (wydanie nowe i poprawne), Kraków 1854.

Teresa od Jezusa: *Droga doskonałości*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2016.

Teresa od Jezusa: *Dzieła*, t. 1-3, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1995.

Teresa od Jezusa: *Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2012.

Teresa od Jezusa: *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2015.

Teresa od Jezusa: *Listy*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 2008.

Teresa od Jezusa: *Poezje*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Kraków 2015.

Teresa od Jezusa: *Zamek wewnętrzny*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2015.

Vitellius Jakub: *Lucerna splendens super candelabrum sanctum*, Kraków 1635, druk. Franciszka Cezarego.

Literatura przedmiotu:

Alarcón Benito Juan: *Introducción*, w: Santa Teresa de Jesús, *El libro de la vida, Las moradas del castillo interior*, Madrid 2015, s. 5-25.

Allison Antony Francis: *English Translations to the Year 1700 from the Spanish and Portuguese*, London 1974.

Álvarez Baltasar: *Relación acerca del modo de oración*, Madrid 1880.

Álvarez-Suárez Aniano: *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, „Teresianum” 62 (2011), s. 365-396.

Álvarez Tomás: *Diccionario de Santa Teresa*, red. T. Álvarez, Burgos 2001.

Álvarez Tomás: «*El libro de las Fundaciones*». *Última versión francesa*, „ABC” 2 (1957), s. 258-264.

Álvarez Tomás: *Estudios teresianos*, Burgos 1995-1996, t. III.

Álvarez Tomás: *Santa Teresa «editora» del Camino de perfección*, „Monte Carmelo” 116 (2008), s. 3-24.

Álvarez Tomás: *Santa Teresa, Fundadora de los Descalzos en los primeros lustros de nuestra historiografía*, w: *Historiografía del Carmelo Teresiano*, red. D. Zuazúa, Roma 2009, s. 51-72.

Álvarez Tomás: *Święta Teresa od Jezusa. Mistrzyni rozwoju duchowego*, red. W. Ciak, Poznań 2014.

Álvarez Tomás: *Św. Teresa od Jezusa uczy modlitwy*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2003.

Arrondo Antonio Mas: *El itinerario espiritual en el Castillo Interior*, „Revista de espiritualidad” 72 (2013), s. 465-484.

Bailo Florencia: *Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús entre la enseñanza doctrinal y la reescritura vivencia*, „Cuadernos de teología” 6 (2014), nr 2, s. 38-39.

Balcerzan Edward, Rajewska Ewa: *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005*, Poznań 2007.

Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Marek Prejs, Warszawa 2005.

Barycz Henryk: *Dobrocieski Mikołaj*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. V, s. 242.

Barycz Henryk: *Geneza i autorstwo „Equitis Poloni in Iesuitas actio prima”*, Kraków 1934.

Barycz Henryk: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, t. III.

Barycz Henryk: *Nucerinus Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. XXIII, s. 406.

Barycz Henryk: *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440-1600)*, Kraków 1938.

Baudry Joseph: *Notes statistiques sur les traductions françaises des œuvres de Sainte Thérèse d'Avila (1601-1967)*, „Carmel” 27 (1982), s. 52-70.

Bednarski Stanisław: *Družbicki Kasper*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, red. W. Konopczyński, Kraków 1939-1946, s. 403-404.

Bennassar Bartolomé: *Los españoles y la religión en el siglo XVI*, „Cuadernos Historia” 16 (1985), nr 110: *Santa Teresa y su época*, s. 10-17.

Bernardo M. Pablo: *Santa Teresa. La oración y la contemplación*, Madrid 1977.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie, red. C. Sommervogel, t. 6, Bruxelles-Paris 1985.

Bravo Arturo: *Humor, espiritualidad y Sta. Teresa de Ávila*, w: *Santa Teresa de Ávila: Quinientos años*, red. Pablo Uribe Ulloa, Concepción 2016, s. 11-34.

Bodzioch Beata: *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta zachowane w antyfonarzach rodziny Piotrkowczyków (cz. I)*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), nr 13, s. 41-53.

Burke Peter: *Cultures of Translation in Early Modern Europe*. Cambridge 2007.

Burschel Peter: *Cultural Affiliations and Society*, w: *Übersetzen in der Frühen Neuzeit—Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, red. Regina Toepfer, Peter Burschel, Jörg Wesche, Berlin 2021, s. 354-67.

Calero Julio Almansa: *Mistyka i realizm w okresie reformy terezańskiej. Święta Teresa w świetle jej korespondencji (1576-1579)*, tłum. Elżbieta Strach, Poznań 2014.

Carlsmith Christopher: *The Three Rs: Education in Early Modern Rome*, w: *A Companion to Early Modern Rome*, ed. P. M. Jones, B. Wisch, S. Ditchfield, Leiden 2019, s. 485-499.

Carmelitas Descalzas Puçol: *El pórtico: Introducción a la obra*, w: *Comenzando siempre. Páginas escogidas del Libro de las Fundaciones (Teresa de Jesús)*, Madrid 2011, s. 30-39.

Carrión María M.: *Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the Interior Castle*, „Medieval Encounters” 15 (2009), s. 130-156.

Castro Américo: *Santa Teresa, y otros ensayos*, Madrid 1972.

Castro Secundino: *¿Es Camino de perfección un evangelio?*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 465-490.

Ciak Wojciech: *Wprowadzenie*, w: *Teresa od Jezusa, Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2013, s. 7-17.

Ciak Wojciech, Wandzioch Dariusz: *Wprowadzenie*, w: *Teresa od Jezusa, Droga doskonałości (Księga „Ojciec nasz”)*, tekst rękopisu z *El Escorial i Valladolid* oraz autoryzowanej kopii z *Toledo*, przyp., marg. Silverio de Santa Teresa, T. Álvarez, M. Herráiz, Daniel de Pablo Maroto, O. Rodríguez, W. Ciak, D. Wandzioch, tłum. W. Ciak, D. Wandzioch, Poznań 2016.

Ciesielska-Borkowska Stefania: *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939.

Clem Anne Elisabeth: *On the Occasion of a New Translation on Theresa's «Interior Castle»*, „Studia Mystica” 5 (1982), s. 71-78.

Concha Víctor García de la: *El arte literario de Santa Teresa*, Zaragoza 1978.

Concha Víctor García de la: «*Sermo humilis*», *coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano*, w: B. Powell, H. Santiago Otero [et al.], *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid 1986, s. 251-278.

Concha Víctor García de la: *Un nuevo estilo literario*, „Cuadernos Historia” 16 (1985), nr 110: *Santa Teresa y su época*, s. 25-33.

Corazón Enrique del SDO: *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española* „Ephemerides Carmeliticae” 13 (1962), s. 518-565.

Cuartas Londoño Rómulo: *De la dispersión al recogimiento*, w: *La meditación teresiana, Características fundamentales y su práctica. Edición conmemorativa*, red. J. S. Fermín, Ávila 2009, s. 13-49.

Cuevas García Cristóbal: *Las criptónimos en el spistolario teresiano*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, t. II, Salamanca 1982.

Czapliński Władysław: *Konstancja (Habsburska)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Klobassa Zręcki, F. Kopernicki, t. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967–1968, s. 601–602.

Czerniatowicz Janina, *Z dziejów grecożytyki w Polsce w okresie odrodzenia*, Wrocław 1965.

Czyżewski Krzysztof J.: *Konstancja Austriaczka w kręgu świętych niewiast i władczyń. O pewnej królewskiej fundacji w katedrze krakowskiej*, „Kronika zamkowa. Roczniki” 72 (2019), nr 6, s. 5-45.

De Ancos Morales Beatriz, Del Álamo Toraño Mónica: *El lenguaje poético, canal comunicativo de la experiencia teresiana*, w: *Santa Teresa o llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, red. E. Borrego Gutiérrez, J. Olmedo Romos, Madrid 2017, s. 181-294.

De Giovanni Ettore: *I «Sospiri» dell'anima*, „Il Carmelo” 19 (1920), s. 31-33.

De Dalmases Cándido: *Santa Teresa y los jesuitas: Precisando fechas y datos*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 35 (1966), s. 347-378.

De Pablo Maroto Daniel: *La oración de ‘recogimiento’ en el Camino de Perfección. Franciscanismo y teresianismo*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 519-546.

Delcorno Carlo: *La prima traduzione italiana del „Libro de la Vida” di S. Teresa d’Avila*, w: *La cupola fra le Torri. Scritti in onore di Mons. Luciano Ghepari nel 50.mo di ordinazione sacerdotale*, red. G. Matteuzzi, S. Ottani, Bologna 1992, s. 59-70.

Del Puerto María: *Humildad, verdad en camino*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 53-81.

De Tapia Sánchez Serafin: *Ávila, la ciudad que conoció Santa Teresa*, „Revista de Estudios” 59 (2014), s. 27-44.

Di Ruzza Onorio: *Quattro secoli di cultura: Profili Bio-Bibliografici degli Scrittori e Artisti della Provincia Romana dei Carmelitani Scalzi (1597-1997)*, Roma 1996, s. 135-136.

Di Simone Maria Rosa: *«La Sapienza» romana nel settecento*, Roma 1980.

Dollerup Cay: *Relay and Support Translations*, w: *Translation in Context. Selected Contributions from the EST Congress, Granada 1998*, red. A. Chesterman, N. Gallardo San Salvador, Y. Gambier, Amsterdam–Philadelphia 2000.

Domański Julian: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9: *Początki humanizmu*, Wrocław 1982.

Dominguez Berrueta Juan: *El estilo de santa Teresa en su Camino de perfección*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 52-62.

Efrén de la Madre de Dios, Steggink Otger: *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968.

Egido Aurora: *Los prólogos teresianos y la «Santa Ignorancia»*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresa*, Salamanca 1983, t. 2, s. 581-607.

Encyclopedia of Jesuit Translations Culture in Poland-Lithuania, 1564-1820, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee i Robert A. Maryks, <https://referenceworks.brill.com/display/db/ejtc>.

Fabiani Bożena: *W kręgu Wazów: ludzie i obyczaje*, Warszawa 2014.

Falcone Giovanna: *La Sapienza e i suoi studenti*, w: *Roma e lo studium urbis. Spazio urbano e cultura dal quattro al seicento*, red. Cherubini Paolo, Roma 1989, s. 41-48.

Fenlon Iain: *Music and Culture in Late Renaissance Italy*, Oxford 2002.

Filippo della Trinità, *Santa Teresa di Gesù scrive lettere*, „Rivista di vita spirituale” 11 (1957), s. 456-487.

Frańska Klara: *Pośród ozdób i śliczności. O barokowym polskim przekładzie „¡Oh hermosura que excedeñis...” św. Teresy z Ávila*, „Inter Artes” 1 (2019), s. 66-78.

Frańska Klara: „*Vida de la madre Teresa de Jesús*” *Francisca de Ribery w przekładzie ks. Sebastiana Nuceryna*, „Tematy i Konteksty” 13 (2023) nr 18, s. 260-281.

Froom Le Roy Edwin: *The Prophetic Faith of our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*, t. 2, Washington 1948, s. 489.

García Hernán Enrique: *El jesuita Alfonso Salmerón y Polonia*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 17 (2015), s. 105-124.

García Ordás Ángel María: *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia (claves de interpretación)*, Madrid 2011.

Gegenläufigkeiten / Contrarities: Subversives Übersetzen in der Frühen Neuzeit, red. J. Wesche, R. Toepfer, P. Burschel, t. 4: *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit*, Berlin 2025.

Gil Czesław: *Historia Karmelu Terezańskiego*, Kraków 2002.

Gil Czesław: *Karmelici boski w Polsce 1605-1655*, „Nasza Przeszłość” 48 (1977), s. 5-238.

Gil Czesław: *Karmelitanki bose w Polsce*, Kraków 2011.

Gil Honorat Czesław: *Kult św. Teresy od Jezusa w polskich ośrodkach karmelitańskich w. XVII do XIX*, w: *Otrzymałam ducha mądrości. Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa doktorem Kościoła Powszechnego*. Praca zbiorowa pod red. o. Ottona Filka, Kraków 1972, s. 347-378.

Gil Honorat: *Historyczne uwarunkowania duchowości Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego. III Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Teresą od Jezusa, 8-11 maja 2000*, red. J. W. Gogoła, Kraków 2002, s. 23-31.

Gil Honorat: *Ku Chrystusowej pełni: Matka Teresa Marchocka, karmelitanka bosa 1603–1652*, Kraków 1993; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005.

Gładysz Bronisław: *Kwestia autorstwa hymnów w Officium in gratiarum actione pro victoria chocimensi*, „Przegląd Teologiczny” 7 (1926), s. 255-257.

Gładysz Bronisław: *Officium in gratiarum actione pro victoria Chocimensi w historycznym rozwoju przedstawione z uwzględnieniem dwóch nieznanymi druków liturgicznych z XVII w.*, Poznań 1928.

Głombiowska Zofia: *Pośrednia recepcja Pindara, czyli Jakuba Vitelliusa epinikion dla króla Władysława IV*, „Terminus” 24 (2022), nr 4, s. 383-405.

Górski Karol: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia mistycznego w Polsce, cz. 1: 966–1795*, Lublin 1962.

Górski Karol: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

Górski Karol: *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

Górski Konrad: *Zasady wydawania tekstów staropolskich*, Wrocław 1955.

Graff Tomasz: *Teologowie uniwersyteccy w kapitule kolegiaty św. Floriana na Kleparzu u schyłku XVI i na początku XVII w.*, „Perspektywy kultury” 4 (2023) nr 1 (43), s. 155-172.

Groult Pierre: *Les courants spirituels dans la Péninsule Ibérique*, „Les Lettres romanes” 9 (1955), s. 208-225.

Grupiński Wojciech: *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005.

Grün Anselm, Riedl Gerhard: *Mistyka i eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998.

Hajdukiewicz Leszek, Kowalska Halina: *Myszkowski Piotr*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. 22, s. 382-390.

Hanusiewicz Mirosława: *Polskie barokowe przekłady i adaptacje „Głosy” św. Teresy z Avila* w: *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15-17 września 2003 roku*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Marek Prejs, Warszawa 2005, s. 241-257.

Hanusiewicz Mirosława, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *Kto napisał „Zwierzciadło człowieka krześcijańskiego”? O pierwszych jezuickich przekładach pism Ludwika z Granady na język polski*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 66 (2023), s. 105-127.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *Spill de la vida religiosa in Slavic literature*, „Scando-Slavica” 69 (2023), nr 2, s. 284-301.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and Polish-British Literary Links in Poland-Lithuania, 1567-1775*, Leiden 2024.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *W łańcuchu translacji: „Desiderosus” Kaspra Wilkowskiego*, w: *Przekład jako aneksja kulturowa dzieła*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Fijałkowski, Warszawa 2021, s. 25-42.

Hernando Morata Isabel: *El símbolo del laberinto en Las moradas del castillo interior*, de santa Teresa de Jesús, „Hipopgrifo. Revista de literatura y cultural del Siglo de Oro” 4 (2016), s. 31-41.

Herranz Gonzalo José: *Trascendencia en clave menor: El humor en Teresa de Jesús*, „Mensaje” 637 (2015), s. 29-31.

Herráiz García Maximiliano: *Santa Teresa, maestra de espirituales*, Burgos 2012.

Herráiz García Maximiliano: *Solo Dios basta*, Madrid 2000.

Herráiz García Maximiliano: *Wprowadzenie do Księgi mojego życia św. Teresy od Jezusa*, tłum. W. Ciak, Poznań 2014.

Huerta Román Pilar: *La «determinada determinación» teresiana*, „Revista de espiritualidad” 70 (2011), s. 83-99.

Ice Thomas D.: *Ribera, Francisco*, w: *Dictionary of Premillennial Theology*, red. M. Couch, Grand Rapids 1997, s. 378-379.

Jakobson Roman: *On Linguistic Aspects of Translation*, w: *The Translation Studies Reader*, red. Laurence Venuti. London 1959, s. 127-131.

Jobert Ambroise: *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648*, tłum. E. Sękowska, Warszawa 1994.

Jurado Manuel Ruiz: *A Controversial Mystic: Father Baltasar Álvarez*, w: *A Companion to Jesuit Mysticism*, red. R. A. Maryks, Leiden 2017, s. 36–53.

Kacprzak Marta M.: *Dziewiętnastowieczne wydania polskich przekładów pism świętej Teresy z Ávili*, „Annales universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 21 (2021), s. 352-371.

Kaczor-Scheitler Katarzyna: *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005.

Kaczor-Scheitler Katarzyna: *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávili na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 21 (2021), s. 48-74.

Karmelitanki z Clamart, *Mère Marie du Saint-Sacrament, La traduction des oeuvres de Thérèse*, „Vie Spirituelle” 149 (1996), nr 718, s. 103-114.

Kapuścińska Anna: *Theatrum meditationis: Ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 119–229.

Kaufmann Cristina: *El lenguaje de los místicos. Santa Teresa de Jesús*, elaborado y resumido por el Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia, Barcelona 2002, s. 6-29.

Kieniewicz Jan: *Hiszpania a Rzeczpospolita*, w: *W przestrzeni Południa. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2016, s. 387-404.

Komorowska Magdalena, *In the Eye of the Storm: Books in the Conflict between the Jesuits and the University of Kraków (1622-1634)*, w: *Publishing Subversive Texts in Elizabethan England and the Polish-Lithuanian Commonwealth*, red. T. Bela, C. Calma, J. Rzegocka, Leiden 2016, s. 56-71.

Kowalska Halina: *Myszkowski z Preciszowa h. Jastrzębiec, Zygmunt*, w: *Polski słownik biograficzny*, Wrocław 1977, t. 22, s. 403-404.

Krupa Marlena: *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi św. Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011.

Kucharski Adam: *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków. Wrażenia z podróży i pobytu od XVI do początków XIX wieku*, Warszawa 2007.

Lefevere André: *Traducción, reescritura y manipulación del canon literario*, Salamanca 1997.

Lipiński Krzysztof: *Vademecum tłumacza*, Kraków 2000.

Llamas Martínez Enrique: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid 1972.

Lopetegui León: *Censura de la Orden de la Vida de Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, SJ*, „Manresa” 60 (1944), s. 261–274.

López Navarro José: *Introducción*, w: Santa Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, Madrid 2015, s. 9-18.

Łempicki Stanisław: *Manucjusze weneccy a Polska. Karta z dziejów humanizmu w Polsce*, Lwów 1926.

Łukaszewicz Justyna: *Dramaty Franciszka Zabłockiego jako przekłady i adaptacje*, Wrocław 2006.

Łukaszewicz Justyna: *Peryteksty polskich przekładów oświeceniowych z języka włoskiego: przestrzeń edukacji czy manipulacji?*, „Przekładaniec” 2018, nr 36, s. 44-59.

Machniak Jan: *Fenomeny mistyczne w życiu św. Teresy z Awili*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego. III Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Teresą od Jezusa, 8-11 maja 2000*, red. J. W. Gogoła, Kraków 2002, s. 83-101.

Macías Facundo Sebastián: *Hagiography as a Platform for Internal Catholic Debate in Early Modern Europe: Francisco de Ribera's La Vida de la Madre Teresa de Iesus (1590) and the Defense of a Contemplative Way Inside the Jesuit Order*, „Church History” 89 (2020), 288–306.

Machejek Michał: *Wstęp*, w: Teresa od Jezusa, *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1987, t. 1, s. 19-105.

Madyda Władysław: *Jakub Górski, filolog-humanista w Akademii Krakowskiej w XVI wieku*, „Meander” 11 (1964).

Małaczyński Franciszek: *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1961), s. 53-57.

Mancho Duque María Jesús: *Teresa de Jesús: claves de una escritura*, w: *¡Vitor Teresa! Teresa de Jesús, doctora honoris causa de la Universidad de Salamanca*, red. Mariano Casas Hernández, Salamanca 2018, s. 240-253.

Mancini Guido: *Tradición y originalidad en el lenguaje coloquial teresiano*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, red. T. Egido López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, Salamanca 1983, t. I, s. 479-493.

Mandonnet Pierre: *Une nouvelle traduction des Lettres de Ste. Thérèse*, „Chronica Carmelitana” 13 (1901), s. 258-264.

Mañero Sorolla María Pilar: *Ana de Jesús: Cronista de la Fundación del Carmen de Granada*, w: *Asociación Internacional de Hispanistas. Congreso XI. Actas* (1992), red. Juan Villegas, s. 42-57.

Marchetti Elisabetta: *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù, nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001.

Marchetti Elisabetta: *Le prime traduzioni italiane delle teresiane «Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio»*, „Annali di storia dell'esegesi” 18 (2001), nr 1, s. 345-372.

Marcos Juan Antonio: *El arte de narrar en las Fundaciones de Teresa de Jesús. 'Vivir para contarlo'*, „Revista de espiritualidad” 71 (2012), s. 449-474.

Marcos Juan Antonio: *Hablar de Dios en 'tiempos recios'. Vida y lenguaje en santa Teresa*, „Polonia Sacra” 19 (2015), nr 2 (39), s. 43-60.

Marcos Juan Antonio: *Teresa de Jesús. The Power of Words*, „Orbis romanicus. Studia philologica Monacensia” 10 (2019), s.71-86.

Marinelli Luigi: *Polski Adon: O poetyce i retoryce przekładu*, Izabelin 1997.

Marszalska Jolanta: *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, oprac. E. Gigilewicz, J. Warmiński, Lublin 2010, t.14, s. 108.

Martínez Emilio José: *Teresa de Jesús: una mística de ojos abiertos*, w: *Santa Teresa o llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, red. E. Borrego Gutiérrez, J. Olmedo Romos, Madrid 2017, s. 91-108.

Mazzocchi Giuseppe: *Las Fundaciones como texto*, w: *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, red. E. Borrego y J. Olmedo, Madrid 2017, s. 305-322.

McCaffrey Eugene: *Pisma św. Teresy z Ávila. Wprowadzenie*, tłum. B. Moderska, Poznań 2014.

Méndez Pidal Ramón: *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978.

Mikuła Maciej: *Fox Jan*, w: *Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, red. Uruszczak Waław, Kraków 2015, s. 60-61.

Miszalska Jadwiga: *„Koloander wierny” i „Piękna Dianea”*: polskie przekłady włoskich romansów barokowych w wieku XVII i w epoce saskiej na tle ówczesnych teorii romansu i przekładu, Kraków 2003.

Miszalska Jadwiga: *„Tragicznych igrzysk pieśń uczy nas cnoty”*. Przekłady z języka włoskiego jako źródło polskiej dramaturgii poważnej do końca XVIII wieku, Kraków 2013.

Miszalska Jadwiga: *Z ziemi włoskiej do Polski. Przekłady z literatury włoskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, Kraków 2015.

Mondrone Domenico: *Santa Teresa d'Avila nell'edizione critica del suo carteggio*, „La Civiltà Cattolica” 109 (1958), nr 2, s. 489-501.

Montiel Domínguez José Luis: *Santa Teresa de Jesús y la pragmática de la oración a través de sus cartas a destinatarios poderosos*, „Hipogrifo” 10 (2022), nr 2, s. 323-340.

Morawski Kazimierz: *Jakub Górski. Jego życie i dzieła*, Kraków 1892.

Moriones Ildefonso: *Santa Teresa, ¿fundadora o reformadora?*, „Teresianum” 41 (1990), s. 669-684.

Morris Brian C.: *The Poetry of Santa Teresa*, „Hispania” 69 (1986), nr 2, s. 244-250.

Murawiec Władysław Feliks: *Jakub Górski (ok. 1525 – 1585)*, w: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, red. S. Piech, Kraków 2000.

Natoński Bronisław: *Jezuici a Uniwersytet Krakowski w XVI wieku*, Kraków 2002.

Natoński Bronisław: *Łęczycki Mikołaj*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. E. Rostworowski, Kraków 1973, t. 18, s. 347-350.

Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich, red. J. Krzyżanowski, S. Świrko, Warszawa 1970, t. 2.

Nowicka-Struska Anna: *Hagiografia i biografie zakonne polskich karmelitanek bosych w XVII wieku: źródła, narracje, interpretacje*, „Biografistyka Pedagogiczna” 9 (2024), nr 2, s. 15-46.

Nowicka-Struska Anna: *Duchowość i piśmiennictwo karmelitańskie w Polsce XVII i XVIII wieku*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 344-393.

Niklewiczówna Krystyna: *Piśmiennictwo hiszpańskie w Polsce w okresie staropolskim*, w: *Literatura staropolska w kontekście europejskim. (Związki i analogie). Materiały konferencji naukowej poświęconej zagadnieniom komparatystyki (27–29 X 1975)*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1977, s. 91-110.

Obirek Stanisław: *Antonio Possevino i jego misja do Szwecji*, „Nasza Przeszłość” 88 (1997), s. 91-108.

Ocieczek Renarda: *O staropolskich tekstach dedykacyjnych. Uwagi wstępne*, w: *Dedykacje w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ocieczek, A. Sitkowa, Katowice 2006, s. 7-10.

Ocieczek Renarda: *Studia o dawnej książce*, Katowice 2002.

Onorio di Ruzza, *Quattro secoli di cultura: Profili Bio-Bibliografici degli Scrittori e Artisti della Provincia Romana dei Carmelitani Scalzi (1597-1997)*, Roma 1996.

O'Reilly Terence: *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, Leiden 2020.

Ozorowski Edward: *Fox Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, t. 1, s. 480-481.

Ozorowski Edward: *Nuceryn (Nucerin, Nucerinus, Orzeszek, Orzeszko) Sebastian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982, t. 3, s. 235-236.

Pageaux Daniel Henri: *Traducción y recepción de Santa Teresa en Francia*, w: *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, red. M. L. Donarire y F. Lafarga, Oviedo 1991, s. 167-174.

Partyka Joanna: *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, w: *W przestrzeni Południa. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2016, s. 430-448.

Peers Edgar Allison: *Introduction*, w: *idem, The Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, London 1946, t. 1.

Pérez González María José: «*Mejor será que hilen*»: *el discurso irónico en Camino de Perfección (CE)*, w: *El discurso irónico en Camino de Perfección de Teresa de Jesús (CE). Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila 2012, s. 93-115.

Pérez González María José: *Pedro de Ribadeneyra, ¿autor de una Vida de la Madre Teresa de Jesús?*, „Revista de espiritualidad” 78 (2019), s. 297–310.

Pérez Joseph: *Teresa de Ávila: y la España de su tiempo*, Madrid 2007.

Pięta Hanna: *Theoretical, Methodological and Terminological Issues Regarding Indirect Translation: A Critical Annotated Bibliography*, „Translation Studies” 10 (2017), nr 2, s. 198–216.

Popławska Halina: *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 101–123.

Popławska Halina: *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesolej w Krakowie*, w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 191–209;

Pöchhacker Franz: *Relay Interpreting: Complexities of Real-time Indirect Translation*, „Target” 34 (2022), nr 1, s. 63-86.

Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús, red. Julen Urkiza, Burgos 2015, t. I.

Przekład jako aneksja kulturowa dzieła, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Michał Fijałkowski, Warszawa 2021.

Przekład literacki. Teoria – historia – współczesność, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Danuta Knysz-Tomaszewska, Warszawa 1997.

Pszczołowska Lucylla, Puzynina Jadwiga: *Tłumacze Odrodzenia o swoich przekładach*, „Poradnik Językowy” 1954, z. 9, s. 14-26.

Pym Anthony: *Translation and Text Transfer: An Essay on the Principles of Intercultural Communication*, Frankfurt am Main 1992.

Pym Anthony: *Translation Research Projects 3*, Tarragona 2011.

Reczek Stefan: *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968.

Rego Aloysius: *Św. Teresa i Ojciec nasz*, tłum. J. Tracz, Poznań 2016.

Ringmar Martin: *Roundabout Routes: Some Remarks on Indirect Translations*, „Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice” 14 (2006), nr 1, s. 18-26.

Rodríguez José Vincente: *Introducción*, w: Teresa de Jesús, *Las moradas*, Madrid 2007, s. 5-36.

Rodríguez Monroy Amalia: *El saber del traductor*, Madrid 1999.

Rodríguez Otillo: *The Teresian Gospel: An Introduction to a Fruitful Reading of The Way of Perfection*, Darlington 1993.

Romanowski Stanisław: *Dzieje miasta Skalmierza*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” 3 (1965), s. 211-304.

Ros García Salvador: *El modo de oración de Santa Teresa*, Ávila 2002.

Ros García Salvador: *Introducción*, w: Santa Teresa de Jesús, *Experiencias místicas: Relaciones y cuentas de conciencia*, edición crítica y notas de Salvador Ros García, Madrid 2014, s. 30-38.

Rossi Rosa: *Alcuni problemi della traduzione dei mistici spagnoli*, „SSLM – Annuario – Nuova Serie” 2 (1987), s. 99-109.

Saggi Ludovico: *L'edizione italiana delle opere di S. Teresa*, „Carmelus” 11 (1964), s. 308-316.

Salinger Margareta: *Representations of Saint Teresa*, „The Metropolitan Museum Art Bulletin” 8 (1949), nr 3, s. 97–108.

Sánchez Castro Secundino: *La mística de Teresa de Jesús*, Burgos 2017.

Sánchez García Encarnación: *Nàpoles por Santa Teresa: la edición partenopea de las «Obras» y otras iniciativas*, w: *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla 2005, s. 473-493.

Sánchez Manuel Diego: *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 2008.

Sancho Fermín Francisco Javier: *El conocimiento del sí en la meditación teresiana*, w: *La meditación teresiana, Características fundamentales y su práctica. Edición conmemorativa*, red. Francisco Javier Sancho Fermín, Ávila 2009, s. 53-90.

Santa Teresa o la llama permanente, red. E. Borrego, J. Olmedo, Madrid 2017.

Scavo Anna: *Avila – warowne serce Hiszpanii. Miasto świętej Teresy*, „Polonia Christiana” 16 (2010), s. 77-80.

Sennholz Klaus: *Grundzüge der Deixis*, Bochum 1985.

Shütz Günther: *Nueva edición francesa de Teresa de Ávila*, „Teresianum” 46 (1995), s. 265-270.

Shütz Günther: *A propos d'une édition franco-équatorienne des oeuvres de Thérèse d'Avila*, „Teresianum” 53 (2002), s. 521-539.

Sicari Antonio Maria: *Od Franza Kafki do św. Teresy od Jezusa. Wprowadzenie do „nieдоступnego” zamku*, tłum. siostry karmelitanki bose z Tarnowa, Poznań 2015.

Silverio de Santa Teresa: *Nueva versión francesa de las obras de Sta. Teresa de Jesús*, „Monte Carmelo” 9 (1908), s. 111-113.

Słowikowski Tadeusz: *Fox (Foxius) Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. J. Firlej, K. Girdwoyń, Kraków, 1948-1958, t. 7, s. 69-71.

Słownik polszczyzny XVI wieku, t. 1-37, Wrocław 1956-2016.

Słownik pracowników książki polskiej, red. I. Treichel, Warszawa-Łódź 1972.

Smither Howard S.: *History of the Oratorio. Vol. 1: The Oratorio in the baroque era: Italy, Vienna, Paris*, Chapel Hill 1977.

Sondel Janusz: *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*, Kraków 2006.

Spano Nicola: *L'università di Roma, con prefazione di Pietro de Francisci*, Roma 1935.

Steggink Otger: *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965.

Stinissen Wilfrid: *Wędrownica wewnętrzna śladem św. Teresy z Avilii*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001.

Szczepaniak Jan Władysław: *Duchowieństwo diecezji krakowskiej w XVIII wieku. Studium prozopograficzne*, Kraków 2010.

Ślaski Jan: *Tłumaczenia w Polsce doby renesansu oraz pogranicza baroku*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, s. III, red. J. Pelc, Wrocław 1978, s. 147-186.

Ślaski Jan: *Wokół literatury włoskiej, węgierskiej i polskiej w epoce renesansu. Szkice komparatystyczne*, Warszawa 1991.

Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia. XVI-XVIII secolo, red. G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, M. Piacentini, Alessandria 1999.

Tyler Peter, *St. Teresa of Avila: Doctor of the Soul*, London 2014.

Urban Waław: *Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji (1549-1632)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 253-307

Wagner Arkadiusz: *Dekoracja rydelkowa na siedemnastowiecznych oprawach w zbiorach Baworovianum*, „Biblioteka nostra. Śląski Kwartalnik Naukowy” 54 (2018), nr 4, s. 108-125.

Wanat Benignus Józef: *Bibliografia św. Teresy od Jezusa w Polsce*, w: *Otrzymałam Ducha Mądrości. Księga Pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 380–396.

Wanat Benignus Józef: *Paralelizm wartości ideowych, artystycznych i przestrzennych eremu oo. kamedułów na Bielanach w Krakowie z pustelnią karmelitów bosych w Czernej do końca XVIII wieku*, „Folia Historica Cracoviensia” 11 (2005), s. 91-107.

Wanat Benignus Józef: *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce: klasztory Karmelitów i Karmelitanek bosych 1605-1975*, Kraków 1979.

Weber Alison: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990.

Wędkiewicz Stanisław: *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich za granicą a w Polsce*, „Przegląd Współczesny” 1928, s. 283-320.

Wiszniewski Michał: *Historia literatury polskiej*, Kraków 1857.

Wojtasiewicz Olgierd: *Wstęp do teorii tłumaczenia*, Warszawa 1992.

Wojtkowska-Maksymik Marta: *„Gentiluomo cortigiano” i „dworzanin polski”: dyskusja o doskonałości człowieka*, Warszawa 2007.

Wrona Wilhelm: *Dzieje rytuału piotrkowskiego*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 329-380.

Wyczański Andrzej: *Uniwersytet Krakowski w czasach złotego wieku*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. 1, s. 224-228.

Vega Ángel Custodio: *Producción poética de Santa Teresa*, w: *La poesía de Santa Teresa*, Madrid 1972.

Vega García-Luengos Germán: *Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX*, w: *Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista (Ávila, 20-26 IX 1996)*, *Separata de: 'La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz'*, Universidad Pontificia de Salamanca, red. S. Ros García, Salamanca 1997, s. 135-152.

Vermeulen Alphonse: *Les traductions françaises de Sainte Thérèse*, „Les Lettres romanes” 11 (1957), s. 277-290.

Yamamoto-Wilson John R.: *Seventeenth Century Translations into English of the Works of Santa Teresa de Jesus: Crypto-Catholics, Catholic Sympathisers and the Protestant Readership*, „English Literature and Language” 37 (2000), s. 33-44.

Zafra Rafael Molina: *Las coplas descalzas: música y poesía en santa Teresa y sus carmelitas*, „Scripta theologica” 47 (2015), s. 735-759.

Załęski Stanisław: *Jezuici w Polsce*, t. 1, cz. 1, Lwów 1905.

Zaragoza Ernesto: *Caracterización y expresión del misticismo en el castillo interior de santa Teresa de Jesús*, „Nova et vetera” 17 (1984), s. 33-38.

Ziętarska Jadwiga: *Sztuka przekładu w poglądach literackich polskiego Oświecenia*, Wrocław 1969.

Summary

This dissertation focuses on the translation work of Sebastian Nuceryn (1565-1635), a Kraków preacher and translator who introduced the writings of St. Teresa of Ávila into Polish religious culture. It aims to explore the significance of his translations in shaping the spirituality of seventeenth-century Poland-Lithuania and to analyze the mechanisms through which the Spanish mystical tradition was integrated into the Polish context.

The study initiates with an examination of translation as both a cultural and formative medium, situating its methodology within the established framework of the cultural history of translation, as articulated in the works of Peter Burke and his followers. It is important to note that Nuceryn's translations were not isolated undertakings but rather integral components of a broader initiative of post-Tridentine religious renewal. This period of renewal in Poland-Lithuania was characterized by significant monastic reforms, the widespread dissemination of ascetical and mystical literature, and an increasing emphasis on contemplative prayer. These transformative developments were further embedded within dynamic cultural and intellectual currents, fostering engagement across both religious and lay communities.

The dissertation is divided into two principal sections. The first, consisting of three chapters, examines the biographies of St. Teresa and her Polish translator, Sebastian Nuceryn, alongside an overview of their respective bodies of work. The second section, structured across four chapters, provides a detailed analysis of three translations of Teresa's writings by Nuceryn and their reception. The study reveals that Nuceryn, through his translations of Teresa's key works – *Libro de las fundaciones*, *Camino de perfección*, and *Castillo interior o Las moradas* – not only introduced Polish equivalents for mystical terminology previously absent in the Polish language but also developed a distinct idiom of spirituality. His translations extended beyond mere linguistic rendering, serving pedagogical and formative purposes. By employing various paratextual elements, such as dedications, summaries, indexes, and marginal notes, Nuceryn engaged with readers, offering commentary and interpretation while emphasizing the practical application of mystical teachings in spiritual life. In

doing so, he positioned himself as a guide, translating not only the words but also the essence of mystical experience.

The analysis delves into Nuceryn's translation choices, highlighting his evolving expertise in rendering mystical texts. Early inconsistencies and uncertainties, such as the rendering of terms like *arrobamiento* or *embebecimiento*, gradually gave way to greater precision and a deeper understanding of contemplative experience. In his translation of *Castillo interior*, Nuceryn's mature and accurate translations demonstrate his ability to convey mystical terminology and the nuances of Teresa's language. He successfully preserved key aspects of the Spanish reformer's style – her dialogical tone, vivid imagery, idiomatic expressions, and humor – while adapting these elements to Polish and the expectations of his audience.

Nuceryn's translations, based on Italian versions of Teresa's works (one anonymous and two by Francesco Soto), exemplify the complexities of cultural transfer through relay translation. Despite its inherent limitations, Nuceryn effectively adapted the texts to the religious context of seventeenth-century Poland-Lithuania, employing strategies such as the synonymization of challenging terms, periphrasis, and simplification to enhance clarity and intelligibility. Simultaneously, the preservation of linguistic and cultural foreignness underscored the authority of these works as inspired texts originating from a distinct spiritual tradition.

Nuceryn's work reflects broader cultural and spiritual dynamics of the period. During this era, ascetic and mystical spirituality coexisted and mutually reinforced one another, shaping religious literature, monastic practices, and personal devotion. His translations not only aligned with this dual model of spirituality but also introduced a distinctive element by emphasizing interior prayer and the personal experience of union with God, transcending conventional asceticism and vocal prayer.

The dissertation emphasizes the significance of Nuceryn's translations in shaping both Carmelite communities and lay readership. The case of Konstancja Bużeńska, Nuceryn's benefactress and protector, to whom he introduced Teresa's writings, underscores the missionary dimension of his work, extending beyond monastic audiences. This effort transformed mystical literature into a spiritual path accessible to laypeople, aligning with broader trends of the era, as described by Juliusz Domański as the "social extrapolation" of contemplative ideals.

Nuceryn's translation work is distinguished by its pioneering nature, as he was among the first to develop a Polish language of mysticism, articulating in the vernacular experiences previously unfamiliar to Polish religious culture. His contributions marked a crucial step in the reception and adaptation of the Spanish spiritual tradition, mediated through Italian influences, and established a lasting presence in seventeenth-century Polish religious life.

Nuceryn's legacy persisted into the subsequent decades of the seventeenth century, marked by their reissue in *Księgi duchowne* (1664-1665). However, in the nineteenth century, new adaptations emerged, notably the *Summariusz*, which departed from philological translation to function as a spiritual compendium. Designed to popularize the cult and teachings of St. Teresa, it rendered complex mystical content accessible to Polish readers of the era, whose religious inclinations often gravitated toward devotional and meditative practices rather than contemplative experience. Consequently, numerous abridgments and paraphrases were produced, preserving the theological essence of Teresa's teachings while simplifying their form and style. In contrast to Nuceryn's baroque emphasis, characterized by rhetorical contrasts and hesitations, the *Summariusz* embraced a tone of didactic clarity and moral certainty. Its adaptive nature rendered it a practical manual for monastic and spiritual formation, reflecting the selective reception of Teresian mysticism within nineteenth-century Polish culture.

Nuceryn's translations represent more than a simple transfer of spiritual content into Polish; they embody a dynamic cultural and spiritual exchange. Serving as tools for formation, mediation, and adaptation, they also illustrate the evolution of Polish religious culture, blending asceticism with mysticism. Examining his translation work provides valuable insights into the reception and domestication of foreign spiritual traditions in Poland, while highlighting avenues for further research into early modern Polish translations of ascetical and mystical literature.