

doi: 10.15584/tik.2023.16

Data nadesłania: 20.07.2023 r.

Data recenzji: 22.09.2023 r., 9.10.2023 r.

***Vida de la madre Teresa de Jesús Francisca de Ribery* w przekładzie ks. Sebastiana Nuceryna**

Klara Frąkała

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-7342-3659

***Vida de la madre Teresa de Jesús* by Francisco de Ribera Translated by Rev. Sebastian Nuceryn**

Abstract: The article focuses on the analysis of the first Polish translation of the life of St. Teresa of Ávila by the Spanish Jesuit Francisco de Ribera. This translation was made at the beginning of the seventeenth century by the Krakow preacher Rev. Sebastian Nuceryn. This interesting and hitherto unexplored translation is both the first evidence of the cult of St. Teresa in Poland-Lithuania and a vehicle for the transmission of new and, for many, controversial religious ideas. The article profiles both the original author and the translator, and discusses the circumstances under which the translation was produced. Through a comparative analysis of three language versions of the text – Spanish (the original), Italian (which was the basis of Nuceryn's translation), and Polish – the author discusses the translator's attempt to confront the mystical discourse and to present a new model of holiness, represented by the figure of St. Teresa, then little known in Poland-Lithuania. This study partially fills the gap in historical-literary research, which lacks any analytical work devoted to the works of Nuceryn, the promoter of Carmelite mysticism in the Commonwealth during the time of the Vasas.

Keywords: Teresa of Ávila, translation, mysticism, spirituality, hagiography

Słowa kluczowe: Teresa z Ávila, przekład, mistycyzm, duchowość, hagiografia

Żywoty świętych pociągały Teresę Sánchez de Cepeda y Ahumada (1515–1582), znaną dziś szerzej jako św. Teresa z Ávila, już od najmłodszych lat. Jako siedmioletka pasjonowała się historiami męczenników i wraz ze swoim o cztery lata starszym bratem usiłowała „się udać do ziemie murzyńskiej między pogaństwo, żeby tam byli krew swoją dla Chrystusa rozlali”¹. Innym

¹ Sebastian Nuceryn, *Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...] z włoskiego na polskie przełożony i skrócony*, druk. wdowy Jakuba Sibenychera, Kraków 1608, s. 4.

razem pod wpływem hagiograficznych lektur dzieci postanowiły zostać pustelnikami i w przydomowym ogrodzie urządziły sobie „komórki do osobnego, kryjomego mieszkania dla modlitwy”, lecz co zbudowały, „to im rozwalono, z wielkim panienki frasunkiem, że nie miała gdzie nabożeństwa swego odprawiać”². Młodzią czytelniczka żywotów świętych, entuzjastycznie naśladowując ich bohaterów, najdosłowniej wkraczała w świat przedstawiony swych lektur, ten jednak w przedziwny sposób miał ją zagarnąć. Niespełna siedemdziesiąt lat później to ona sama stała się bohaterką tekstu hagiograficznego napisanego przez pewnego hiszpańskiego jezuitę, a dziełko to, przełożone szybko na język polski, wprowadziło nie tylko postać Teresy, ale też jej niepokojącą i inspirującą duchowość do polskiego życia religijnego, zanim jeszcze przybyły do Rzeczypospolitej karmelitanki bose.

Tekst, o którym tu mowa, czyli *Vida de la madre Teresa de Jesús* (1590) pióra hiszpańskiego jezuitę, Francisca de Ribery (1537–1591) – jednego ze spowiedników św. Teresy, redaktora i wydawcy jej pism – budził swego czasu liczne kontrowersje. Został on wydany w okresie pełnym wewnętrznego napięcia w zakonie jezuitów, w którym ścierały się tendencje ascetyczno-metodyczne, promowane przez generałów zakonu, Everarda Mercuriana (1514–1580), po nim zaś Claudia Acquavivę (1543–1615), z oryginalnie hiszpańskimi nurtami mistyczno-kontemplacyjnymi, które już u schyłku lat pięćdziesiątych wieku XVI zaczęły podlegać ostrej krytyce (zwłaszcza ze strony dominikanów), kojarzone z herezją *alumbrados*. W latach siedemdziesiątych zwrot antymistyczny zdawał się brać górę w duchowości jezuitkiej. Napisany przez Ribery żywot św. Teresy miał godzić oba nurty – z jednej strony dowartościowywał modlitwę kontemplacyjną i poznanie mistyczne, przenosząc zarazem wewnątrzzakonny w istocie spór w bardziej uniwersalną przestrzeń eklezjalną i odnosząc go bezpośrednio do doświadczeń Teresy z Àvila, z drugiej zaś strony rekomendował ostrożność w podejściu do terminologii mistycznej jako niemającej należytej doktrynalnej i teologicznej ścisłości³. Ribera ukazywał łączność między duchowością terezańską a ignacjańską, występując tym samym poniekąd jako apologeta nurtów mistycznych w łonie Towarzystwa Jezusowego.

Vida de la madre Teresa de Jesús została zadziwiająco szybko przełożona na język polski przez autora, który w kolejnych dekadach miał się także stać pierwszym polskim tłumaczem pism św. Teresy – Sebastiana Nuceryna (1565–1635). Podstawą translacji był przekład włoski dzieła Ribery. *Żywot s. Teresy zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...] w tłumaczeniu Nuceryna* był nie tylko pierwszym polskim świadectwem kultu św. Teresy, lecz także posłużył transmisji odważnych idei teologicznych wyłożonych w *Vida de la madre Teresa de Jesús*. Ta interesująca i niebadana

² Tamże.

³ 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” 2020, 89, s. 288–306.

dotychczas w literaturze przedmiotu translacja rzuca światło na charakterystyczną i niedocenianą otwartość religijności polskiej początku XVII w., niestroniącej od nurtów i idei, które w innej przestrzeni kulturowej budziły kontrowersje. Niniejsze studium, podejmując analizę sporządzonego przez Nuceryna przekładu, traktować go będzie jako pryzmat, który pozwoli tę otwartość unaocznić. Na drodze analizy porównawczej hiszpańskiego oryginału, włoskiej translacji, na podstawie której powstał polski przekład, oraz tekstu Nuceryna postaram się ukazać podjętą przez polskiego tłumacza pierwszą próbę opisanego doświadczeń mistycznych i pytać będę o jego postawę wobec kontrowersyjnych (w owym czasie) nurtów duchowych, których emblematem stała się kastylijska mistyczka. Spróbuję także znaleźć odpowiedź na pytanie, czy wewnątrz zakonny jezuicki spór o rekomendowany model świętości, którego świadectwem stało się oryginalne dzieło Ribery, znalazł jakikolwiek wyraz w translacji krakowskiego kanonika.

Żywot św. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki nie był nigdy omawiany w literaturze przedmiotu, a sam Nuceryn znany jest niemal wyłącznie jako autor późniejszych nieco przekładów pism świętej z Ávila. Wspomina o nim w klasycznej już monografii omawiającej polską recepcję wielkich mistyków hiszpańskich „złotego wieku” Stefania Ciesielska-Borkowska⁴. Wzmianki na temat zasług Nuceryna pojawiają się w pracach ogólnie omawiających związki kultury staropolskiej z hiszpańską, poświęconych odbiorowi dzieł św. Teresy w Polsce, bądź też opisujących historię polskiego Karmelu Bosego⁵. Biografię pisarza rekonstruował w dobrze udokumentowanym artykule *Polskiego słownika biograficznego*

⁴ S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939.

⁵ S. Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich za granicą a w Polsce*, „Przegląd Współczesny” 1928, s. 283–320; 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; 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; *taż.*, *Hiszpańsko-polskie związki literackie*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska i in., Wrocław 1998, s. 310; J. Partyka, *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, w: *Literatura staropolska w kontekście europejskim...*, s. 430–448; K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005; *taż.*, *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávila na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2021 (21), s. 48–74; A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków. Wrażenia z podróży i pobytu od XVI do początków XIX wieku*, Warszawa 2007; A. Nowicka-Struska, *Duchowość i piśmiennictwo karmelitańskie w Polsce XVII i XVIII wieku*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. VII, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 344–393; J. Kieniewicz, *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.

Henryk Barycz⁶. Brakuje jednak jakichkolwiek prac analitycznych na temat twórczości tego bardzo ważnego tłumacza, promotora karmelitańskiego mistycyzmu w Rzeczypospolitej Wazów.

Niniejszą analizę rozpocznę od przedstawienia biografii i twórczości Francisca Ribery na tle „zwrotu antymistycznego” w duchowości jezuickiej; następnie opiszę okoliczności powstania, strukturę oraz tematykę dzieła Ribery, po czym przejdę do omówienia włoskiej recepcji tekstu hiszpańskiego jezuity. Później nakreślę portret Nuceryna jako pisarza oraz okoliczności, w których sporządził on swój przekład żywotu św. Teresy. Dalej scharakteryzuję najważniejsze różnice pomiędzy strukturą jego dzieła a, będącym jego bezpośrednim źródłem, włoskim tłumaczeniem pracy Ribery, a także podejmę refleksję nad tym, co z owych różnic wynika. Na końcu zaś postaram się rozpatrzyć translację Nuceryna jako jedną z wczesnych polskich prób zmierzenia się z przekładem dyskursu mistycznego oraz odpowiedzieć na pytanie: na jakie trudności natrafił Nuceryn i czy (oraz jak) sobie z nimi poradził?

Francisco Ribera znany jest przede wszystkim jako twórca tzw. jezuickiego futuryzmu i autor wielkiego, ponad pięciusetstronicowego komentarza do Apokalipsy św. Jana, w którym obalał protestanckie interpretacje i koncepcje historiozoficzne, zgodnie z którymi papieże rzymscy mieli być inkarnacjami Antychrysta. To jego dzieło, czyli *In sacram Beati Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim commentarii* (1592), nie wpłynęło jednak w żaden sposób na literaturę polską, podobnie jak również pośmiertnie wydany w 1600 r. komentarz do Listów św. Pawła (*In epistolam B. Pauli apostoli ad Hebraeos commentarii*). Uwagę krakowskiego tłumacza przyciągnął natomiast tekst hagiograficzny poświęcony mistyce, której sława rozprzestrzeniała się wówczas w całej Europie i która już w roku 1614 miała zostać beatyfikowana (kanonizowana w 1622 r.)⁷.

Ribera urodził się w 1537 r. w Villacastin w Hiszpanii. Wykształcenie odebrał na Uniwersytecie w Salamance, gdzie uzyskał stopień doktora teologii⁸. Interesował się przede wszystkim studiami biblijnymi, łaciną, greką oraz językiem hebrajskim. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1570 r. w wieku trzydziestu trzech lat⁹. Jako nowicjusz kontynuował formację duchową w Medina del Campo, gdzie Baltasar Álvarez (1534–1580) – jeden z pierwszych i najdłużej sprawujących swą funkcję spowiedników i kierow-

⁶ H. Barycz, *Nuceryn Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. XXIII, s. 406; zob. także J. Marszalska, *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, oprac. E. Gigilewicz, J. Warmiński, Lublin 2010, t. XIV, s. 108.

⁷ Zob. *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*, red. J. Urkiza, Burgos 2015, t. I.

⁸ T. D. Ice, *Ribera, Francisco*, w: *Dictionary of Premillennial Theology*, red. M. Couch, Grand Rapids 1997, s. 378–379.

⁹ L. E. Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*, vol. II, Washington 1948, s. 489.

ników duchowych św. Teresy (w latach 1558–1566) – był jego nauczycielem¹⁰. 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*)¹¹. Álvarez był daleki od jakiegś jednorodnej 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”¹². Choć prezentował on kontrowersyjne, jak na te czasy, poglądy religijne, do końca życia zajmował wysokie stanowiska w strukturach zakonnych¹³. 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 Salamance¹⁴. Z czasem również Ribera został spowiednikiem i kierownikiem duchowym św. Teresy. Po jej śmierci (1582) zaczął intensywniej rozwijać pracę pisarską i wówczas właśnie powstały zarówno *Vida de la madre Teresa de Jesús*, jak i wspomniany komentarz do Apokalipsy św. Jana.

Biografię Teresy Francisco de Ribera ukończył już w 1587 r. Musiał jednak poczekać trzy lata do czasu, aż jego dzieło ujrzało światło dzienne. Powodem tego opóźnienia był sprzeciw, jaki napotkał pisarza ze strony generała zakonu, Claudia Acquavivy¹⁵. Z jego listów do Ribery, które pisał na przełomie lat 1588/1589, można wyczytać, jakie Acquaviva dostrzegał wady i zagrożenia w sporządzonym przez członka Towarzystwa Jezusowego żywocie Teresy¹⁶. Najbardziej obawiał się on fragmentów dotyczących ekstaz, zachwyty i objawień, jakich doświadczała zakonnica. Po ojcowsku radził Riberze, aby skupił się on na studiowaniu Pisma Świętego, a księgę

¹⁰ F. S. Macías, dz. cyt., s. 289. Na temat jezuickich spowiedników św. Teresy zob. m.in. C. de Dalmases, *Santa Teresa y los jesuitas: Precisanando fechas y datos*, „Archivum historicum Societatis Iesu” 1966, 35, s. 347–378; T. O’Reilly, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, Leiden 2020, s. 258–276.

¹¹ F. S. Macías, dz. cyt., s. 295.

¹² B. Álvarez, *Relación acerca del modo de oración*, druk. La viuda e hijo de Aguado, 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, dz. cyt., s. 296.

¹³ 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.

¹⁴ L. E. Froom, dz. cyt., s. 489.

¹⁵ Zob. L. Lopetegui, *Censura de la Orden de la Vida de Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, SJ*, „Manresa” 1944, 60, s. 261–274.

¹⁶ M. J. Pérez González, dz. cyt., s. 298.

tę oddał jednemu z braci karmelitów, aby ją wydał jako swoją. Nie chciał się zgodzić, żeby Towarzystwo angażowało się w tego typu publikację. Ribera jednak nie ustępował w zabiegach o wydanie książki pod swoim nazwiskiem – poprosił Ojca Generała o dokładne jej sprawdzenie. Acquaviva przekazał tę sprawę prowincjałowi Kastylii, Gilowi Gonzálezowi Dávili. Zgodnie z oczekiwaniami dzieło spotkało się ze sprzeciwem cenzorów. Ribera najprawdopodobniej musiał wprowadzić kilka znaczących zmian w swojej biografii lub, jak utrzymuje Lopetegui, na wszelki wypadek dodać dwa początkowe rozdziały książki (w których przekonuje o prawdziwości objawień matki Teresy)¹⁷. Ostatecznie zatwierdzono publikację dzieła 11 czerwca 1590 r. Biografia Ribery niemalże natychmiast odniosła ogromny sukces czytelniczy. Co więcej, została dosyć wcześnie przetłumaczona na kilka języków europejskich¹⁸, m.in. na język francuski¹⁹, niderlandzki²⁰, a także włoski (o czym będzie mowa nieco później). Niestety, Francisco Ribera zmarł rok po wydaniu żywota i nie mógł już widzieć powodzenia swoich wysiłków²¹.

Vida de la madre Teresa de Jesús ukazała się w Salamance w drukarni Pedra Lassa²². 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. Z pewnością biografia Teresy miała spełniać podwójną rolę – stanowić apologię nie tylko samej mistyczki, ale też modlitwy kontemplacyjnej oraz przekonać do niej władze jezuickie i szerszy krąg wiernych²³.

Dzieło Ribery składa się z pięciu ksiąg, z których każda poprzedzona jest osobnym prologiem. Księgi te mają odpowiednio: pierwsza – 17 rozdziałów, druga – 18, trzecia – 16, czwarta – 26, piąta – 8. Utwór ten opatrzony jest dość obszernym paratekstem, obejmującym m.in. pozwolenie na wydanie w Kastylii, imprimatur prowincjała jezuickiego, Gila González, wizerunek matki Teresy, rozbudowaną pieśń pochwalną na jej cześć 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.

¹⁷ L. Lopetegui, dz. cyt., s. 267.

¹⁸ *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*, red. C. Sommervogel, t. VI, Bruxelles–Paris 1985, s. 111.

¹⁹ *Le vie de la mere Terese de Iesus Fondatrice de Carmes deschavsés [...]*, druk. Chez la Vefue Guillaume de la Nouë, Paris 1602.

²⁰ *Het leven van de H. Theresia van Jesus, door eenen prester der Societeyt Jesu*, druk. R. Velpius, Brussel 1609.

²¹ M. J. Pérez, dz. cyt., s. 299.

²² P. Francisco de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, druk. En casa de Pedro Lasso, Salamanca 1590.

²³ F. S. Macías, dz. cyt., s. 305.

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 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 proctw. Ostatnia zaś księga mówi o cudach dziejących się za pośrednictwem ciała św. Teresy i za jej przyczyną.

Ribera w swoim utworze stosuje zasadę *accomodatio*, dostosowując się do zdystansowanego stanowiska zakonu w kwestii modlitwy kontemplacyjnej. Jest ostrożny w podejściu do najbardziej dyskusyjnego zagadnienia w mistyce 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 Terecjańskiego modelu modlitwy, ale też, ukazując modlitwę jako źródło wszystkich cnót, zachęca czytelnika do naśladowania samej Teresy jako wzoru doskonałości²⁴. 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 przewyciężyć podziały²⁵.

Z pewnością żywot autorstwa Ribery przyczynił się do zwiększenia popularności postaci mistyczki z Ávila także poza granicami Królestwa Hiszpanii. Reformatorka Karmelu budziła początkowo wiele kontrowersji. Jej autobiografia – *Libro de mi vida* – trafiła nawet w ręce inkwizycji²⁶. Karmelici trzewickowi podjęli walkę przeciw, inspirowanym przez Teresę, karmelitom bosym, chcąc zahamować rozrost ich fundacji. Sama święta została pozbawiona przez generała zakonu pozwolenia na tworzenie kolejnych klasztorów i wysłana na niedobrowolny spoczynek do jednego ze swoich domów zakonnych²⁷. Najwięcej zastrzeżeń wśród władz kościelnych budziły opisywane przez świętą objawienia, ekstazy i dary duchowe, a także nauczana przez nią droga modlitwy. Niemniej jednak postać świętej karmelitanki fascynowała hagiografów. Oprócz Ribery autorami jej

²⁴ Zob. tamże, s. 306.

²⁵ Tamże, s. 301.

²⁶ Zob. E. del SDO. Corazón, *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española* „Ephemerides Carmeliticae” 1962, 13, s. 518–565.

²⁷ W. Ciak, *Wprowadzenie*, w: św. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, wpraw., przyp. i marg. T. Álvarez, C. Fiallega, D. Wandzioch, Poznań 2013.

najwcześniejszych żywotów byli hieronimita Diego de Yepes (1606) oraz trynitarz Juan de Jesús María (1609)²⁸. W roku 1590, w którym Ribera wydał swoje dzieło, miała się pojawić również biografia Teresy pióra kolejnego wybitnego jezuitę, Pedra de Ribadeneyry. Po utworze nie zostało jednak śladu, współcześni historycy utrzymują nawet, że mógł on nigdy nie powstać²⁹.

We Włoszech jeszcze przed śmiercią karmelitanki zaczęły pojawiać się pierwsze tłumaczenia pism mistyczki. Początki kultu świętej fundatorki w Italii związane były zapewne z wczesnym wyodrębnieniem się kongregacji włoskiej zakonu karmelitanek bosych³⁰. Jak dowiadujemy się z wykazu wczesnych włoskich edycji dzieł św. Teresy opracowanego przez Elisabette Marchetti, pierwszym tekstem mistyczki przełożonym na język włoski były *Las constituciones* (1581) opublikowane przez dziedziców Girolama Bartoliego w 1593 r. w Genui, w tłumaczeniu anonimowym³¹. W 1598 r. zaś we Florencji ogłoszono drukiem sporządzoną przez Giulia Zanchiniego translację tekstu *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios escritas por la Madre Teresa de Jesús [...]* (1588)³². W tym samym roku w Rzymie doczekał się publikacji przekład duchowej autobiografii Reformatorki, *La vida de la Madre Teresa de Jesús* (1588). Co ciekawe, dołączono do niej krótki utwór o tytule *Trattato sopra le Rivelazioni e la Vita della m. Teresa di Gesù [...]*, 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 Fiorentini³³. 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 opo-

²⁸ 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.

²⁹ M. J. Pérez González, *Pedro de Ribadeneyra, ¿autor de una Vida de la Madre Teresa de Jesús?*, „Revista de espiritualidad” 2019, 78, s. 297–310.

³⁰ C. Gil, *Karmelitanki bose w Polsce*, Kraków 2011, s. 23.

³¹ *Regola e Costituzioni delle Religiose Primitive Scalze dell’Ordine della gloriosa Vergine Maria, del Monte Carmelo*, gli heredi di Gir. Bartoli, Genua 1593. Zob. E. Marchetti, *Repertorio delle edizioni italiane delle opere 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.

³² *Sciamazioni o meditazioni dell’anima a Dio. Scritte dalla Madre Teresa di Gesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua spagnuola dal cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionco Spedalingo di Santa Maria Nuova di Firenze*, Firenze 1598.

³³ *Vita della M. Teresa di Gesu. Fondatrice delli 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*, druk. Guglielmo Facciotto, Roma 1599.

wiada o autentyczności spisanych objawień, którym bezsprzecznie należy dać wiarę. Trzeci natomiast rozdział w kompilacji Bordiniego, traktujący o grzechach matki Teresy, jest przekładem rozdziału ósmego z oryginalnego dzieła kastylijskiego jezuita. Stanowi on obronę mistyczki przed domniemanymi zarzutami – szczególnie w kwestii nieczystości. Podkreśla się tu fakt nienaruszonej cnoty przyszej świętej zachowanej od czasów młodości oraz Bożą ochronę od niebezpieczeństwa grzechu śmiertelnego. Teresa zostaje ukazana jako brzydząca się wszelką nieprawością i radykalna w odpieraniu 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 kolejny translator, 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 r.³⁴ 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 zespała w jedno, przez co księga pierwsza nie jest poprzedzona wstępem i ma tylko 16 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 mistyczki za zgodną z nauką Kościoła, oraz opinii poważanych teologów, pośród których był m.in. Ribera. Niemal w tym samym czasie, co przekłady włoskie, powstawały też francuskie tłumaczenia żywota 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 XVII³⁵. Przekład polski, sporządzony przez Sebastiana Nuceryna i oparty na włoskiej translacji Gaciego, był zatem jednym z pierwszych.

Sebastian Orzeszek (bądź Orzeszko), używający najczęściej zlatynizowanej wersji swojego nazwiska – Nuceryn (Nucerin, Nucerinus), urodził się w 1565 r. w średnio zamożnej rodzinie mieszczańskiej w Skalbmierzu.

³⁴ *La vita della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani, coposta 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*, druk. Giulio Burchioni, Venetia 1603.

³⁵ C. Sommervogel, dz. cyt., k. 1762–1764.

Edukację rozpoczął w 1581 r. w Akademii Krakowskiej, gdzie uzyskał baka-
laureat sztuk wyzwolonych. Jak pisał o nim Hiacynt Pruszc, „udał się
do Krakowa, wiedząc, że Akademia wielu pobożnych ludzi rodzi, podał
się w posłuszeństwo Marcinowi Szlachcińskiemu, filozofiej doktorowi”³⁶.
Szlachciński był wybitnym i ówczesnie dobrze znanym erudytą, hellenistą,
filozofem i poetą, tłumaczem Plutarcha, autorem dwóch zbiorów poetyc-
kich w języku łacińskim³⁷. Zetknięcie się z nim miało zapewne wpływ na
rozwój edukacji Nuceryna i – być może również – na ukształtowanie jego
warsztatu translatorskiego.

Po odbyciu studiów przyszedł tłumacz wstąpił do stanu duchownego,
dając się poznać wkrótce jako wzięty kaznodzieja kolegiaty krakowskiej.
Starowolski umieszcza nawet jego nazwisko wśród zasłużonych mówców
Rzeczypospolitej³⁸. Nim jednak Nuceryn został członkiem kolegiaty w Kra-
kowie, sprawował posługę w Tarnowie i tam właśnie usłyszała jego kazania
owdowiała starościna Konstancja z Myszkowskich Bużeńska (1563–1627)³⁹.
Dalszy rozwój jego kariery będzie już silnie związany z jej osobistą pro-
tekcją. Około 1595 r., dzięki wsparciu finansowemu Konstancji, Nuceryn
wyjechał do Włoch. Nauki pobierał m.in. w Rzymie, gdzie najprawdopodob-
niej uzyskał doktorat teologii⁴⁰. Konstancja Bużeńska jako hojna i żarliwie
pobożna protektorka Nuceryna była kluczową postacią dla skierowania
zainteresowań tłumacza ku twórczości św. Teresy z Ávila. Wspomagany
funduszami starościny młody kaznodzieja, jak wspomniałam, wyjechał do
Rzymu, gdzie zapewne po raz pierwszy zetknął się z dziełami reformatorki
Karmelu. Podczas owej pierwszej podróży do Włoch mógł już spotkać się
z kompilacją Bordiniego (z trzema rozdziałami książki Ribery), ale także ze
sporządzonym przez Gaciego pełnym przekładem żywota Teresy autorstwa
Ribery. To ono właśnie stało się podstawą jego własnej translacji. Zade-
dykował ją swojej dobrodziejce jako wyraz wdzięczności za okazaną pomoc.
Przedmowę wieńczy zatem znamienna uwaga o charakterze osobistym
skierowana do Bużeńskiej:

³⁶ H. Pruszc, *Forteca duchowna Królestwa polskiego* [...], druk. S. B. Lenczewskiego, Kraków 1662, s. 229–230.

³⁷ M. Wiszniewski, *Historyja literatury polskiej*, druk. uniwersytecka, Kraków 1844, t. VI, s. 188; H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kra-
ków 1935, t. III, s. 546.

³⁸ S. Starowolski, *O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przekł. E. J. Głębička, Warszawa 2002, s. 71–72.

³⁹ s. Katarzyna a Christo, *Żywot wielebnej matki Beaty Konstancji od św. Józefa, fun-
datorki karmelitanek bosych klasztoru św. Marcina w Krakowie*, w: K. Górski, *Żywoty
pierwszych karmelitanek polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1963, t. VI,
s. 376 [16].

⁴⁰ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedz-
kiego, 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.

Na ostatek niech tą jakkolwiek pracą swą wdzięczność powinną pokażę, żeś W[asza] M[iłość] mnie na naukach kapłańskich w cudzych stronach będącego znacznie ratowała. Co ja pamiętając, starać się chcę, abym mógł W[aszej] M[iłości], swej M[ości] Paniej, zawsze to zasługować⁴¹.

Nuceryn utrzymywał bliskie kontakty ze swoją protektorką. Bużeńska darzyła go serdeczną przyjaźnią, ale i niezwykle estymą dla jego rozległej wiedzy teologicznej oraz głębokiej religijności. Uczyniła go też swoim spowiednikiem. Pracując nad umocnieniem pobożności starościny, Nuceryn jako kierownik duchowy był bardzo restrykcyjny, wymagający, bezkompromisowy i często strofujący. Upominał Bużeńską nawet za nieznaczne uchybienia i drobne niedoskonałości. Jego surowość dobrze ilustruje poniższa anegdota:

w najmniejszej rzeczy przestrzegal jej uczciwości, za co ona Panu Bogu osobiwie 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 pomnie, 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 pomagał⁴².

W 1603 r., po jego powrocie do Polski, biskup krakowski, Bernard Maciejowski (1548–1608), powierzył mu stanowisko prefekta w nowo założonym seminarium duchownym w Krakowie. Wygłoszona na otwarciu tej instytucji mowa stała się pierwszym samodzielnie drukowanym tekstem autorstwa Nuceryna (*Oratio in coeptione*, 1603). W kolejnych latach objął stanowisko oficjała biskupiego, był cenzorem ksiąg duchownych⁴³, a także kanonikiem kolegiaty skalbmierskiej, potem również proboszczem w Żabnie⁴⁴.

Warto podkreślić fakt, że w dobie narastających sporów między Akademią Krakowską a Towarzystwem Jezusowym Nuceryn zdecydowanie opowiedział się za uniwersytetem⁴⁵. W 1616 r. wszedł jednak do komisji śledczej powołanej przez bpa krakowskiego Piotra Tylickiego w sprawie ustalenia autora pamfletu antyjezuickiego *Monita secreta*. Duchowny utrzymywał bliskie stosunki z dominikanami, przeciwnikami jezuitów, oraz z karmelitankami krakowskimi i lubelskimi. Co ciekawe, odegrał znaczącą rolę w sprowadzeniu siostr św. Teresy do Polski. Konstancja Bużeńska pokryła całkowite koszty tego przedsięwzięcia, inicjatorami dzieła byli zaś ojcowie karmelici, jak i właśnie ks. Sebastian Nuceryn⁴⁶. Brał on osobisty udział w przygotowaniu przyjazdu

⁴¹ Sebastian Nuceryn, *Żywot ś[w.] Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...] z włoskiego na polskie przełożony i skrócony*, druk. wdowy Jakuba Sibe-neychera, Kraków 1608, k. 5 recto.

⁴² s. Katarzyna a Christo, dz. cyt., s. 382 [22].

⁴³ F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 459.

⁴⁴ F. Siarczyński, dz. cyt., s. 21.

⁴⁵ J. Marszałska, *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, oprac. E. Gigilewicz, J. Warmiński, Lublin 2010, t. XIV, s. 108.

⁴⁶ Jak pisze J. Wanat: „Jeśli inicjatorami sprowadzenia karmelitanek do Polski byli karmelici z ks. Nucerynem, to realizatorką była osoba świecka – Konstancja z Myszkowskich

karmelitanek do Krakowa – znalazł osobę, która stała się przewodnikiem i opiekunem siostr podczas całej podróży⁴⁷.

W 1618 r. Orzeszek odbył swoją drugą wyprawę do Włoch, prawdopodobnie również sfinansowaną przez Konstancję Bużeńską. Podczas tego wyjazdu krakowski kaznodzieja mógł się już zapoznać z włoskimi translacjami pism samej św. Teresy. To one stały się podstawą przekładów, które na długi czas pozostały jedynymi polskimi tłumaczeniami dzieł mistyczki z Ávila, a na których też opiera się dziś reputacja Nuceryna jako pisarza: *O fundacyjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych św. Teresy, obojga fundatorki, księgi [...] (1623)*, *Droga doskonałości (1625)* oraz *Zamek wewnętrzny abo Gmach dusze ludzkiej (1633)*.

Nuceryn zmarł w Krakowie 23 września 1635 r. w opinii świętości⁴⁸; jego ciało złożono w kaplicy Matki Boskiej kościoła karmelitów bosych pod wezwaniem św. Michała. Pamięć zmarłego uczcili profesorowie: Jakub Witeliusz (*Lucerna splendens super candelabrum sanctum*, 1635) i Jan Rachtamowicz Cynerski (*Modesti Phaleuci*, 1635).

Żywot ś[w]. Teresy, zakonu karmelitów i karmelitanek bosych fundatorki [...] Sebastiana Orzeszka, będący przedmiotem niniejszego studium, opublikowano w 1608 r. w Krakowie, w oficynie wdowy po Jakubie Siebeneycherze. Duchowny sporządził tę translację, zanim jeszcze wślawił się jako tłumacz pism św. Teresy. Swój warsztat translatorski ćwiczył, pracując właśnie nad tym hagiograficzno-mistycznym dziełem Ribery. Już sam układ treści zaświadcza o tym, że Nuceryn posłużył się włoskim przekładem Gaciego. Tekst składa się z pięciu ksiąg. Orzeszek, podobnie jak Gaci, opuszcza rozdział drugi oryginalnego utworu oraz łączy ze sobą prolog i pierwszy rozdział.

Na podstawie porównania objętości rozdziałów u Gaciego i Nuceryna nietrudno zauważyć, że polski tłumacz stosuje wyraźne redukcje. Nie ukrywa tego zresztą, przyznaje się do nich otwarcie, nadając tytuł biografii karmelitanek: *Żywot ś[w]. Teresy [...] z włoskiego na polskie przełożony i skrócony*. Książka zatem od początku zakłada znaczne cięcia w tekście.

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, i 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 dosadnie chociażby w rozdziale drugim księgi pierwszej traktującym o ojczyźnie i rodzicach św. Teresy. Ribera, a za nim Gaci, opisuje w tej części dość szczegółowo historię imienia „Teresa”, wyjaśnia, dlaczego mniszkę nazywano

Burzyńska (Bużeńska), starościna dobrzycka i brzeźnicka” (*Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 622).

⁴⁷ s. Katarzyna a Christo, dz. cyt., s. 382 [22].

⁴⁸ F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 459.

„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 złożonych podrzędnie; wydaje się, że polski tłumacz nie zakładał, iż informacje historyczno-geograficzne dotyczące Kastylji mogą zainteresować jego polskich czytelników. Z wielu wątków polski tłumacz wybiera zaledwie dwa – nieco uwagi poświęca charakterystyce rodziny mistyczki (wspominając miejsce zamieszkania, nazwiska rodziców i liczbę rodzeństwa), następnie rozwija myśl dotyczącą szerzącego się w Królestwie Hiszpanii protestantyzmu:

Urodziła się [...] za panowania w Kastylji 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 przywozila⁴⁹.

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 Piero 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 Chiostri, nascesse prima questa Santa, per lo qui mezzo venissero in tutte le parti tante à racchiudersi in questi, e consecrarsi à Dio⁵⁰.

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 poczynań Marcina Lutra – 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”⁵¹.

Obszerne redukcje polski duchowny poczynił również w pierwszym rozdziale księgi czwartej. Część tę rozpoczyna bardzo szczegółowa charakterystyka fizycznego 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

⁴⁹ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., s. 2.

⁵⁰ *Vita della M. Teresa di Giesu [...]*, s. 7.

⁵¹ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., k. 3 recto.

i z wielką przykrością przyjęła nieudany (a jedyny namalowany za jej życia) portret autorstwa brata Juana de la Miseria (1526–1616)⁵². Ribera, który dobrze znał mistyczkę, starał się wiernie oddać każdy najmniejszy element jej aparycji, zewnętrzne piękno karmelitanki bowiem miało odzwierciedlać piękno jej duszy. Jezuita drobiazgowo opisuje zatem: jej ciało dobrze zbudowane 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 czoło („frente ancha”), jasne brwi, mały, niezbyt zadarty nos, usta nie za małe ani nie za duże, wargi u góry węższe, u dołu bardziej obfite, ładne zęby, brodę o wdzięcznym kształcie, małe uszy 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”⁵³ [Cała wydawała się bardzo dobra, wytwarzała życzliwą atmosferę wokół siebie, 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 drastycznie 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”:

Poczynając opisywać i prawie malować żywy obraz spraw i cnót wszelakich ś[w.] Teresy, od darów przyrodzonych od Pana Boga jej ciała 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.

Na tym kończy opowieść o wyglądzie zewnętrznym świętej, a zaczyna przekład kolejnego fragmentu Ribery dotyczącego jej charakteru i osobowości:

Dowcipu była ostrego, rozsądku dojrzałego i ostrożnego. Długo się namyślała, gdy co miała czynić, a namyśliwszy się, mocno do końca prowadziła. Miała osobną roztropność do pozyskania dusz ludzkich do zbawienia i do ćwiczenia ich. Do odprawowania spraw była sprawna i zawsze jej w nich zdrowie służyło. Umiała każdego zrozumieć, wiedząc, jako kogo i do czego użyć. Rady wielkich i uczonych teologów używała, nic bez nich nie czyniąc. Była wielkiego i męskiego serca, władając mocno afektami swymi za pomocą Bożą. Mógł to w niej każdy obaczyć, mianowicie gdy się na wyjeznych z którego klasztoru z siostrami barzo ją miłującymi rozstawiała, jako w ten czas żalu po sobie (aby ich była bardziej nie smuciła) najmniej nie pokazywała. W frasunkach i rozmaitych kłopotach, także w ustawicznych prawie chorobach, dziwnie była cierpliwa i serca nietracąca – i owszem, z wielkim i mężnym umysłem rzeczy trudne i znaczne zaczynała i prowadziła, bardziej się z nich ciesząc niżli z łatwych i potocznych⁵⁴.

⁵² M. Salinger, *Representations of Saint Teresa*, „The Metropolitan Museum Art Bulletin” 8 (1949), nr 3, s. 97–108.

⁵³ P. Francisco 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.

⁵⁴ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., s. 101–102.

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.

W *Żywocie ś[w.] Teresy* obecne są – oprócz tych rozległych – również pomniejsze redukcje. Dostrzec je można chociażby w tytułach poszczególnych rozdziałów, 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; 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 ś[w.] Teresy czynił*, pominał więc tytułową informację o przypadku dotyczącym listu św. Teresy, sam opis tego zdarzenia znalazł się jednak 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 ś[w.] Teresy stały*, w którym polski tłumacz unika wzmianki o cudzie związanym z płótnem skąpanym we krwi świętej, ale w samej narracji nie pomija relacji z tego wydarzenia. Co prawda, w polskiej wersji historia zostaje przedstawiona w zaledwie kilku zdaniach, w oryginale zaś jest dłuższa, a 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 s[iostry] 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”⁵⁵.

Nuceryn, co warto podkreślić, największą wagę przywiązywał do tych fragmentów dzieła Ribery, które odnosiły się do modlitwy. Twierdził, że nauka zawarta w księdze czwartej jest najważniejsza i czytelnicy powinni ją czytać ze szczególną uwagą; pisał: „Smaczne są pierwsze księgi, smaczniejsze wtóre, jeszcze smaczniejsze trzecie, najsmaczniejsze czwarte, które rad bym, aby każdy na palcach, jak mówią, umiał”⁵⁶. 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.

⁵⁵ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., s. 182.

⁵⁶ Tamże, k. 5 recto.

Sporządzone przez Nuceryna polskie tłumaczenie *Vida de la madre Teresa* jest pierwszą próbą zmierzenia się z terezańską terminologią mistyczną. Jak polski duchowny poradził sobie z przekładem tych treści? Pewne spostrzeżenia w tym zakresie można sformułować w kontekście fragmentu żywota dotyczącego stopni modlitwy. W tym fragmencie swego dzieła Ribera cytuje w głównej mierze autobiografię samej Teresy (*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 / èxtasis* (żarliwa modlitwa / ekstaza); [4] *mística unión* (mistyczne zjednoczenie). Fundamentem zaś wszystkich etapów modlitwy jest *el amor de Dios* (miłość Boża).

La oración ascética, funkcjonująca w polskich przekładach najczęściej jako „modlitwa myślna”, polega na badaniu i rozważaniu Męki Pańskiej, zmartwychwstania Jezusa i chwały Bożej – nieustannie w perspektywie miłości Boga do człowieka. Na etapie tym wystarczy, że modlący zacznie „stawiać siebie w obecności Chrystusa [...] i przyuczać się powoli do coraz gorętszego rozmiłowania się w świętym Jego Człowieczeństwie [...], z Nim rozmawiać i prosić Go o pomoc w swoich potrzebach”⁵⁷. Nie należy tutaj trzymać się ściśle ułożonych sztucznie modlitw, ale modlić się prostymi słowami. Już samo to może wznieść człowieka na kolejny stopień życia duchowego.

La oración de quietud, często tłumaczona jako „modlitwa pokoju”, „modlitwa ciszy” bądź „modlitwa odpocznienia”, wprowadza duszę w stan skupienia, w którym „styka się już z rzeczą nadprzyrodzoną, bo żadną miarą nie zdoła sama osiągnąć tak wielkiego dobra, chociażby bardzo o to się starała”⁵⁸. Podczas tej modlitwy człowiek doświadcza bliższej więzi z Bogiem, a co za tym idzie, doznaje wielu łask i pociech duchowych. Wtedy to dusza „zanurza się jakby w samej głębi tego zadowolenia, a nie wie, skąd i jaką drogą ono przyszło; nieraz i nie wie, co czynić i o co prosić. Zdaje się jej, że wszystko znalazła, czego pragnąć mogła”⁵⁹. Wiele osób, osiągnąwszy ten stan, nie wchodzi już na wyższe szczeble modlitwy; według Świętej wynika to z zaniedbania modlącego.

Dwa z ostatnich etapów drogi duchowej niekiedy trudno jest od siebie rozróżnić. W trakcie *la oración fuerte / èxtasis*, zwanej „modlitwą zjednoczenia”, „zachwycenia”, czy też „mistyczną ekstazą”, wszelkie władze duszy skoncentrowane są tylko na jednym – Bogu. Jak pisze św. Teresa, „dusza chciałaby wielkim głosem wołać i chwalić Boga i prawie nie może się pomieścić w samej sobie, rozkosznym miotana zachwyceniem”⁶⁰. Będąc na

⁵⁷ św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 2014, s. 123.

⁵⁸ Tamże, s. 147.

⁵⁹ Tamże, s. 150.

⁶⁰ Tamże, s. 173.

tym etapie, modlący równocześnie trwa w połączeniu z Bogiem i nie zaprzestaje życia czynnego i kontemplacyjnego. Nie może jednak całkowicie sobą rozporządzać, gdyż cokolwiek robi, wola jest zwrócona wyłącznie ku Bogu. Czwarty, ostatni, stopień modlitwy to *mística unión* – w jednych przekładach nazwane „mistycznym zjednoczeniem”, w innych „zachwyceniem”. Jest to jeszcze ściślej, głębsze i bardziej bezpośrednie zespolenie duszy z Bogiem. W czasie tej modlitwy dusza „z niewypowiedzianą, najśladszą rozkoszą czuje, że cała ustaje w pewnym rodzaju omdlenia”⁶¹, zatrzymuje się jej oddech, zmysły zostają w zawieszeniu, zaś „wzmaga się wewnętrzna siła duszy, dlatego lepiej się może cieszyć swoją chwałą; przy tym i zewnętrznie czuje wielką rozkosz, która się bardzo widocznie objawia”⁶².

Te dwa ostatnie etapy modlitwy, tak często ze sobą mylone, używane zamiennie i trudne do jednoznacznego wyodrębnienia, stanowią nie lada wyzwanie dla tłumaczy literatury mistycznej. 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 sentimiento”⁶³.</p>
--	--

⁶¹ Tamże, s. 193.

⁶² Tamże, s. 194.

⁶³ P. Francisco de Ribera, dz. cyt., s. 370.

<p>La vita della B. Madre Teresa di Giesu</p>	<p>Quando è unione di tutte le potentie, è molto diferente, perche non può l’anima operate alcuna cosa esteriore, avuenga che l’intelletto stà come stupito, la volontà ama più di quello, che conosce, ma nè conosce se ama, 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 desiderii, 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 vā 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 vā il calore naturale non sò io dove, di maniera che quando il ratto è grande (perche in tutte queste sorti 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 ò in piede, ò 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 sentono⁶⁴.</p>
<p>Żywot ś[w.] Teresy [...]</p>	<p>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 pojmuję, 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 stwardniają, toż się wszystkiemu ciału staje. Bo jako je zajdzie zachwycenie, bądź stojąc, bądź kłęcząc, tak zostanie⁶⁵.</p>

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

⁶⁴ *Vita della M. Teresa di Giesu [...]*, s. 197.

⁶⁵ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., s. 107.

duszy w to, w czym ma upodobanie, wydaje mi się, że utracone one zostają 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 sospensione, 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 zawieszzeń [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 sorti 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 reppresenta 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 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 ‘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 wyrażień mogących utrudnić lub skomplikować odbiór dzieła przez czytelników. Wśród interpolacji polskiego translatora 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”.

U 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; pograżenie się w Bogu; medytacja, kontemplacja; pobożność”, przykładami użycia są zdania: „Milczenie miłował, a serce bogomyślnością ustawiczną uweselając, na twarzy się zawždy smutny zdał” (P. Skarga, *Żywoty świętych*, 1579); „Często Pan Chrystus mieszkał na pustyni, aby nam pokazał, iż takie miejsca do modlitwy i bogomyślności są najposobniejsze” (J. Wujek, *Nowy Testament*, 1593)⁶⁶. „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 / suspensioe* – być może Nuceryn 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 na inne przykłady użycia „*suspención*” 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)⁶⁷. 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.

*

Przekład dzieła Francisca Ribery sporządzony przez Sebastiana Nuceryna był zarówno pierwszym w Polsce tekstowym świadectwem kultu kastylijskiej mistyczki, jak i 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

⁶⁶ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 2, Wrocław 1967, s. 297–298.

⁶⁷ Sebastian Nuceryn, dz. cyt., s. 104 i 106.

nie tylko narracyjną opowieścią o życiu świętej karmelitanki, ale również pierwszą próbą wprowadzenia mistyki Terezańskiej w duchowość polską. Modlitwa kontemplacyjna była propozycją skierowaną nie tylko do duchownych, ale również do świeckich⁶⁸, 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 Nuceryna 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, ale to temat na zupełnie inną opowieść.

Bibliografia

- Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. I–V: *Ab anno 1551 ad annum 1606*, wyd. A. Chmiel, Kraków 1904.
- Álvarez T., *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.
- Barycz H., *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, t. I–IV.
- Barycz H., *Nucerinus Sebastian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, Kraków 1978, t. XXIII, s. 406.
- Ciesielska-Borkowska S., *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939.
- Enrique del SDO. Corazón, *Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española „Ephemerides Carmeliticæ”* 1962, 13, s. 518–565.
- Ezquerria A. A., *Tiempos de Santa Teresa, tiempos de reformación*, w: *Santa Teresa o la llama permanente*, red. E. Borrego, J. Olmedo, Madrid 2017.
- Froom L. E., *The Prophetic Faith of Our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*, vol. I–IV, Washington 1948.
- Górski K., *Od religijności do mistyki: zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce, cz. I: 996–1795*, Lublin 1962.
- Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Ice T. D., *Ribera, Francisco*, w: *Dictionary of Premillennial Theology*, red. M. Couch, Grand Rapids 1997, s. 378–379.
- Jaroszewicz F., *Matka świętych Polska albo Żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek [...]*, druk. S. Stachewicza, Kraków 1767.
- Jurado M. R., *A Controversial Mystic: Father Baltasar Álvarez*, w: *A Companion to Jesuit Mysticism*, red. R. A. Maryks, Leiden 2017.
- La vita della B. Madre Teresa di Giesù, Fondatrice di gli Scalzi Carmelitani, coposta dal reverendo Padre Francesco Riviera della Compagnia di Giesù, trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci, canonico di San Lorenzo in Damaso*, druk. Giulio Burchioni, Venetia 1603.

⁶⁸ K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 32.

- Lopetegui L., *Censura de la Orden de la Vida de Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, SJ*, „Manresa” 1944, 60, s. 261–274.
- Macías F. S., *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” 2020, 89, s. 288–306.
- Marchetti E., *Repertorio delle edizioni italiane delle opera di Teresa di Gesu (1590–1700)*, w: *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù, nel quadro dell’impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001.
- Marszalska J., *Nuceryn Sebastian*, w: *Encyklopedia katolicka*, oprac. E. Gigilewicz, J. Warمیński, Lublin 2010, t. XIV, s. 108.
- Nowicka-Struska A., *Duchowość i piśmiennictwo karmelitańskie w Polsce XVII i XVIII wieku*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. VII, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2016, s. 344–393.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego. Na pięcioro ksiąg rozdzielone [...]*, druk. Macieja Garwólczyka, Kraków 1584.
- Pérez González M. J., *Pedro de Ribadeneyra, éautor de una Vida de la Madre Teresa de Jesús?*, „Revista de espiritualidad” 2019, 78, s. 297–310.
- Pruszczyk H., *Forteca duchowna Królestwa polskiego [...]*, druk. S. B. Lenczewskiego, Kraków 1662.
- Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*, red. J. Urkiza, Burgos 2015, t. I.
- s. 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” 1963, t. I–VI.
- Salinger M., *Representations of Saint Teresa*, „The Metropolitan Museum Art Bulletin” 1949, 8, nr 3.
- Siarczyński F., *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.
- Sommervogel C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 6, Bruxelles 1890–1898, k. 1762–1764.
- Starowski S., *O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przekł. E. J. Głębička, Warszawa 2002.
- Wanat B., *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.