

**Maria Wichowa**

**Traktat Diega de Estella *O wzgardzie świata i próżności jego* w przekładzie Augustyna Kochańskiego — dyskurs religijny *de contemptu mundi*. Problemy komunikacji literackiej jako procesu wywierania presji na odbiorców dzieła**

**F**ray Diego de Estella jest pisarzem całkowicie w Polsce nieznanym. W naszej literaturze przedmiotu jego nazwisko pojawia się w kilku wariantach: Dydak Stella, Jakub di Stella, Diego de Estella, Dydak Jakub Stella. W literaturze hiszpańskiej występuje jako Diego de Estella<sup>1</sup>. Jego autentyczne imię i nazwisko brzmiało Diego Ballestros Crizas. Żył w latach 1524–1578. Pochodził z Nawarry w północno-wschodniej Hiszpanii, z miasta Estella, której nazwę zlatynizowano w formie Stella (łac. ‘Gwiazda’) i odmieniało ją według pierwszej deklinacji łacińskiej. Stąd na karcie tytułowej polskiego przekładu Augustyna Kochańskiego (o którym będzie mowa poniżej obszernie) informacja:

Wielebnego w Bodze ojca i brata, Dydaka Stellae, Hiszpana [...] *O wzgardzie świata i próżności jego troje ksiąg,*

stąd też w niemal wszystkich bibliografiach historyczna, występująca w dawnym piśmiennictwie forma nazwiska: Didacus Stella.

---

<sup>1</sup> Por. S. Ciesielska-Borkowska, *Mistyctzm hiszpański na gruncie polskim*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU”, t. 66: 1939, nr 1, s. 16, 113: „Dydak Stella”; s. 80, 105: „Diego de Estella”; s. 113: „Jakub di Stella”. Owa różnorodność zapisu budzi podejrzenie, iż ta znakomita badaczka nie miała jasnej i precyzyjnej wiedzy na temat pisarza, jego biografii i dorobku.

Autor studiował w Salamance, gdzie też wstąpił do zakonu franciszkanów. Pełnił obowiązki kaznodziei na dworze króla Filipa II. Uważano go w owych czasach za jednego z największych oratorów kościelnych w Hiszpanii. Był także spowiednikiem kardynała Granvelli oraz doradcą Ruiza Gomeza de Silva, księcia Eboli. Kiedy de Silva zmarł, brat Diego nie chciał już dłużej pozostawać na dworze Filipa i powrócił do klasztoru w Estelli<sup>2</sup>.

Jego ujęty w trzy księgi traktat *Libro de la vanidad del mundo* (1562) był dziełem bardzo popularnym zarówno w Hiszpanii, jak i w Europie. Książka miała ponad dwadzieścia wydań w ojczyźnie pisarza<sup>3</sup> i wiele przekładów, w tym bardzo często wznawiane włoskie<sup>4</sup>, także łacińskie<sup>5</sup>, francuski, angielski i polski — w bibliografii literatury hiszpańskiej nienotowany. Tłumaczenie polskie nie powstało na podstawie hiszpańskiego oryginału, lecz w oparciu o jego wersję łacińską, opracowaną na podstawie wspomnianego przekładu włoskiego z 1574 roku<sup>6</sup>.

Książka *O wzgardzie świata* ma charakter ascetyczny. Brat Diego nauczał, że zbawienie człowieka nie może być osiągnięte ani przez post, ani przez jałmużnę, ani przez naukę (mądrość), tylko przez miłość do Boga. Dzieło Diega de Estella jest ważnym ogniwem łańcucha wypowiedzi Kościoła Powszechnego o marności życia doczesnego i nędzy człowieka (wpłynęło między innymi na poglądy św. Franciszka Salezego). W nauczaniu tym wartości, które były wspólne dla życia duchowego wiernych, dominowały nad tymi, które pojawiały się jako jednostkowe, np. w kazaniach czy traktatach. Nie miało większego znaczenia, czy do wiernych przemawiał autor zakonny, czy też przedstawiciel kleru diecezjalnego. Każda wypowiedź duchownego kierowana do wiernych musiała się ściśle trzymać tekstów autorytatywnych, często przytaczanych zarówno w wersji łacińskiej, jak i w polskich przekładach.

Fray Diego był wybitnym intelektualistą, doświadczonym pisarzem i oratorem, autorem traktatu *Modus concionandi*, poświęconego sztuce kaznodziejskiej. Hiszpański franciszkanin doskonale rozumiał, że pisarstwo z natury rzeczy jest odtwórcze, że światem intelektualisty jest świat książek, że nie własna pomysłowość, lecz księgi

<sup>2</sup> Por.: *Diccionario Enciclopédico Santillana*, Madrid 1992, s. 494; *Gran Enciclopedia Larousse*, t. 9, Barcelona 1998, s. v.

<sup>3</sup> Zob. J. S. Diaz, *Bibliografía de la literatura hispanica*, t. 9, Madrid 1971. Bibliografia zawiera informacje o 40 edycjach hiszpańskich, przy czym nieraz drukowano tylko poszczególne księgi dzieła.

<sup>4</sup> Zob. *Il dispreggi della vanita del mondo... Nuovamente tradotto... da Geremia Foresti*, Venecia 1574.

<sup>5</sup> Zob. *De contemnendis mundi vanitatibus libri tres*, Zaragoza 1572.

<sup>6</sup> Łańcuch zależności wydawniczych oddaje zapis na karcie tytułowej przekładu polskiego: *Wielebnego w Bodze ojca i brata Dydaka Stellae, Hiszpana zakonu braci mniejszych Franciszka Świętego, których de obse-rvantia zową, o wzgardzie świata i próżności jego troje ksiąg. Niedawno z hiszpańskiego języka na włoski przez Hieremiusza Foreste, a z włoskiego na łaciński od wielebnego w Bodze ojca Piotra Burgunda Societatis Jesu, z łacińskiego, teraz zasię świeżo przez brata Augustyna Kochańskiego, w Piśmie Świętym doktora, na ten czas kustosza gnieźnińskiego braci mniejszych Franciszka Świętego conventu zwanych, pilnie przełożone. Z dozwo-leniem starszych*, Poznań, w drukarni Jana Wolraba, Roku Pańskiego 1611.

są źródłami wiedzy i podstawowymi narzędziami warsztatu pracy kaznodziei. Wśród tych pomocy naukowych nie mogło zabraknąć podręczników retoryki, w tym specjalistycznych opracowań typu *rhetorica Christiana*, *rhetorica ecclesiastica*.

Diego de Estella w swym traktacie o marności świata prezentuje się jako doświadczony kaznodzieja, sprawnie operujący środkami retorycznymi, gwarantującymi wywieranie skutecznej presji na odbiorcę — i cecha ta znalazła odbicie w przekładzie Kochańskiego, także kaznodziei i człowieka wykształconego, przygotowanego do sprawowania „rządu dusz”.

Poszczególne rozdziały książki redagowane są na wzór kazań tematycznych. Autor rozpatruje wskazaną w tytule kwestię i stara się wyczerpująco oświetlić ją we wszystkich aspektach. Konkluzja wywodu zawiera naukę moralną, która ma stanowić podstawę medytacji. Duszpasterz, wykładając swą naukę, podejmuje pracę nad edukacją wiernych, nad ich doskonaleniem wewnętrznym. Wykład fray Diega jest jasny i zrozumiały nawet dla niewyrobionego intelektualnie odbiorcy, nastawiony na skuteczną i szybką perswazję, wspartą właściwym stosowaniem środków retorycznych właściwych dla *oratio*. Dużo w badanym traktacie rzetelnej wiedzy, autor znakomicie opłynał sztukę dobierania cytatów i przykładów z *Biblii*, pism Ojców Kościoła i z dzieł innych, „klasycznych” autorów chrześcijańskich.

Diego de Estella był wybitną osobowością. Jako intelektualista został wyniesiony na szczyt, bo – jak wspomniano — był kaznodzieją królewskim i spowiednikiem księcia Eboli, obracał się w sferach dworskich. Wolno więc powiedzieć, że po studiach, które dały mu solidne podstawy wykształcenia, znalazł się w centrum życia kulturalnego i duchowego. Zapewne dobrze też poznał pisma autorów średniowiecznych (Tomasza a Kempis, twórców traktatów z kręgu *devotio moderna*) oraz współczesne sobie franciszkańskie i jezuickie pisma ascetyczne i dzieła instruujące, jak prowadzić ćwiczenia duchowe, jak zmierzać do doskonałości chrześcijańskiej. Reprezentował w gruncie rzeczy wspólny dla całego Kościoła, dla stworzonej przezeń formacji intelektualnej, system wartości i wspólną duchowość. Wobec wyraźnej w ówczesnych traktatach religijnych jedności nauczania nie dziwi zatem fakt, że dzieło franciszkanina obserwanta z Hiszpanii przetłumaczył z włoskiego na łacinę jezuita Piotr Burgund, a z łaciny na polski franciszkanin konwentualny, wspierając się dziełem innego jezuitę, Jakuba Wujka, tym razem tłumacza, a bardziej twórcy adaptacji polskiej dzieła *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza z Kempen. W polskim przekładzie traktatu fray Diega jak w soczewce skupia się nakładanie się różnych szkół duchowości: średniowiecznej z kręgu *devotio moderna*, jezuickiej i franciszkańskiej. Zdaniem cytowanego przed chwilą badacza,

kaznodzieje franciszkańscy należą do szerokiej, reprezentowanej przez powszechnie znanych autorów, kaznodziejów XVII-wiecznych, i to bez wątpienia do elitarnej grupy<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> J. A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, s. 44.

Tak więc spod piór dwóch intelektualistów franciszkańskich wyszedł poradnik dla grzesznych ludzi, świadomie podejmujących trud pracy nad sobą w celu doskonalenia się wewnętrznego, dającego nadzieję zbawienia. Jako poradnik dzieło charakteryzuje się utylityzmem, pragmatyzmem i dydaktyzmem, jasnością wykładanych nauk i troską o skuteczne przekonywanie odbiorców. Dbalność o czytelników dzieła z pewnością wynikała z bogatego doświadczenia kaznodziejskiego obu pisarzy franciszkańskich i z polityki władz kościelnych.

Diego de Estella podjął w swej książce próbę skodyfikowania podstaw wiedzy o drodze do doskonałości chrześcijańskiej, a miały być nią ćwiczenia duchowe oparte o doktrynę życia ascetycznego<sup>8</sup>. Zaprezentował poglądy szkoły franciszkańskiej na temat „pogardy świata i próżności jego” jako najlepszego sposobu zbawienia pobożnych chrześcijan, którym hiszpański zakonnik dostarcza bogatego materiału do kontemplacji. Medytacja stanowiła bardzo ważny element życia duchowego w klasztorze, ale także w życiu ludzi świeckich uprawiających rozmyślanie oparte na ascetycznym modelu duchowości. Powstawanie tego typu piśmiennictwa

wiąże się z techniką modlitwy i z techniką ascezy, jakie rozwinęły się na zachodzie po soborze trydenckim. Każda rozwinięta asceza dąży do skodyfikowania zasad tak, by stworzyć techniczne warunki do modlitwy. Inne są tu tradycje i metody Wschodu i Zachodu<sup>9</sup>.

W czasach potrydenckich pojawił się liczny szereg „pism o rzeczach niebieskich”<sup>10</sup> zawierających rozważania mistyczne i ascetyczne. Były one tworzone między innymi z myślą o ułatwieniu i udoskonaleniu medytacji zakonnicy, a także pisywane przez same siostry, które, aby pogłębić swoje życie duchowe, przedstawiały słowami własne przeżycia mistyczne. Badacze literackiej produkcji zakonnicy wyróżniają trzy gatunki piśmiennictwa powstającego w klasztorach: rozmyślanie, autobiografia (lub biografia), konferencja<sup>11</sup>. W klauzurze powstawały więc dzieła ascetyczno–mistyczne, podręczniki

<sup>8</sup> Por. J. Aumann, *Wstęp w: Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993.

<sup>9</sup> K. Górski, *Uwagi o rozmyśleniach staropolskich*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984, s. 223.

<sup>10</sup> Sformułowanie za: M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 39: *Urania, czyli pisma o rzeczach niebieskich*.

<sup>11</sup> Zob. *ibidem*, s. 296. Por. też M. Korolko, *Słowo i cierpienie w literaturze staropolskiej. Rekonesans badawczy*, w: *Cierpienie w literaturze polskiej*, red. K. Dybciak, S. Szczęsny, Siedlce 2002, s. 15–16: „Medytacje (łac. *meditationes*) o tematyce religijnej, teologicznej i filozoficznej zawierają rozważania o istocie ludzkiego zbawienia, o udziale w nim Chrystusa. Autorzy z kręgu franciszkańskiego chętnie ten gatunek uprawiali, potem stał się on własnością powszechną. Rozważali w tych utworach najdrobniejsze detale męki Chrystusa, wydobyte z Ewangelii. To z kolei wywoływało poruszenie duchowe medytującego, przeżycie duchowe i w rezultacie prowadziło do kontemplacji męki Chrystusa”.

modlitewne, autobiografie i wreszcie poezja religijna<sup>12</sup>. Bywało i tak, że tekst oryginalny czy przekład powstały w środowisku zakonnym ukazywał się drukiem. Często takich zadań translatorsko–adaptacyjnych podejmowali się kapelani lub spowiednicy sióstr<sup>13</sup>.

Polski przekład traktatu *Libro de la vanidad del mundo* pierwotnie przeznaczony był dla bardzo wąskiego grona odbiorców: dla gnieźnieńskich klarysek. Jako dzieło do użytku wewnętrznego klasztoru, przystosowanie było do horyzontów umysłowych sióstr. Z chwilą opublikowania drukiem (a choć nie ma na ten temat wzmianki na karcie tytułowej, to być może nawet gnieźnieński klasztor sfinansował nakład tej książki; wiadomo, iż podobne praktyki miały miejsce<sup>14</sup>) trafiło do bibliotek zakonnych<sup>15</sup> i kościelnych dla zapewnienia lektury i pomocy w medytacji, a także jako poradnik do księgozbiorów pobożnych katolików, złąknionych wartościowego pokarmu duchowego<sup>16</sup>. Klaryski miały wspólną bibliotekę (choć mogły posiadać prywatne książki na własność). Księgozbiory klasztorne tamtych czasów zawierały przeważnie dzieła o charakterze ascetycznym: „traktaty o stosunku człowieka do Boga, o modlitwie i metodach pracy nad sobą [...] rozmyślenia nad prawdami wiary oraz tekstami biblijnymi”<sup>17</sup>. Gromadzono też literaturę hagiograficzną, z rzadka tzw. wysokoartystyczną. Czasem zresztą siostry pracownice przepisywały niektóre ważne dla nich dzieła, w wyciągach lub w całości, jak to miało na przykład miejsce w Żarnowcu w 1606 roku: tamtejsze benedyktynki sporządziły kopię sześciotomowego poradnika Rozygnoliusza *O ćwiczeniach w chrześcijańskiej doskonałości*, w przekładzie polskim, jeszcze nie drukowanym<sup>18</sup>.

Kochański (żyjący w latach 1568–1632) nie był oczywiście pierwszym kapłanem, który pisał dla swych podopiecznych. Praktyka prowadzenia corocznych rekolekcji wśród zakonnic, ale także ludzi świeckich, pojawiła się już w drugiej połowie XVI w., a nasiliła się w wieku XVII, trwając także w stuleciu następnym. (Jako przykład można podać książkę jezuitę Michała Siekluckiego *Ćwiczenia duchowe na dziesięć dni rekolekcji*, Sandomierz 1715. Zawarte tam „egzercycyje” mają precyzyjnie wskazanego odbiorcę: „Dla zakonnych, Bogu poświęconych panien zażywania napisane i zebrane”<sup>19</sup>).

W analizowanym tekście jego autor, a potem tłumacz zadbali o wielopoziomowość odczytywania przedstawianych kwestii. W ten sposób zapewniali dziełu możliwość powszech-

<sup>12</sup> Por.: K. Kaczor–Scheitler, *Mistyctw hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005, rozdz. *Lektury i twórczość karmelitańska*.

<sup>13</sup> Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich...*, *op. cit.*, s. 308.

<sup>14</sup> Zob. *ibidem*, s. 309.

<sup>15</sup> Jeden z zachowanych egzemplarzy adaptacji Kochańskiego był własnością krakowskich wizytek, o czym świadczą pieczęcie własnościowe i ekslibris.

<sup>16</sup> Por. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich...*, *op. cit.*, s. 311.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 308.

<sup>18</sup> Por. *ibidem*.

<sup>19</sup> Podaję za: E. Poprawa–Kaczyńska, *Ignacjański modus mediandi w kulturze religijnej późnego baroku. Rekoncesans*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 262.

nej recepcji w różnych środowiskach, wśród wiernych mniej i bardziej wykształconych, w różnym stopniu uczestniczących w kulturze literackiej. Byli tacy odbiorcy, którzy zadowalali się celami dydaktycznymi, a trafiali się tacy, którzy chcieli się też delektować pięknem słowa. Augustyn Kochański, franciszkanin konwentualny<sup>20</sup>, „Pisma Świętego doktor”, ojciec duchowny klarysek z Gniezna, znał dobrze żarliwość religijną swych podopiecznych i ich oczekiwania, w tym także intelektualne. Dbając o kształt estetyczny swego poradnika medytacyjnego dla „siostr panien w Chrystusie”, adaptowanego z ważnego i „klasycznego” w europejskim nauczaniu *de contemptu mundi* traktatu współbrata zakonnego, fray Diega, kładł jednak nacisk na jego dydaktyzm i utylitaryzm<sup>21</sup>. Wyraźnie sformułował to w *Przedmowie* do dzieła, tłumacząc powód podjęcia się pracy translatorskiej:

jestem tego pewien, że W. M. wzgardę tego świata już obrzydła, zawsze jako niejaki zwierciadło przed oczyma mając, ona się jak zaraza brzydzić, tym więcej i w cnotach pomnażać świętych, toż też w innych panienek, w ćwiczeniu W. M. będących, wkrzewiać i do serca one podawać, a taki owoc z siebie świętej i latorośl na świat wypuszczać będziecie.

Jak widać, autor deklarował potrzebę wywierania presji na swe podopieczne, i był pewien, że będą się one jej poddawać bez sprzeciwu, okazując pełną akceptację dla zawartych w książce rad i pouczeń.

Przygotowany przez uczonego zakonnika poradnik miał dostarczyć pobudek do modlitwy i medytacji. Temat rozważań zawsze był związany z *Biblią*, a medytacja miała wywołać silne przeżycia religijne; do pewnego stopnia miał na nie wpływ kierownik duchowy, odpowiednio przygotowując siostry do religijnego skupienia i kontemplacji, wskazując metody postępowania w tego rodzaju obowiązkach<sup>22</sup>. Głównym celem działań brata Augustyna było udzielanie pomocy pannom zakonu św. Klary w ich staraniach nad doskonaleniem się duchowym, „ponieważ nie jesteśmy doskonałymi sami z siebie, ale nasza wszytka doskonałość jest od Boga”. Dla szczególnie zdyscyplinowanych w modlitwie nagrodą będą przeżycia mistyczne, wyjście z mroku życia grzesznego, przejście w światło Boga.

Kochański przetłumaczył traktat Diega de Estella „za pozwoleniem starszych”, a więc albo otrzymał takie polecenie od przełożonych, albo ich aprobatę jego własnej inicjatywy. Tak czy inaczej, podporządkował się cenzurze kościelnej, cenzurze prewen-

<sup>20</sup> Zob. *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich (bernardyni i franciszkanie śląscy, franciszkanie konwentualni, klaryski oraz zgromadzenia III reguły)*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 223.

<sup>21</sup> Por. J. A. Drob, *Trzy zegary...*, *op. cit.*, s. 45–46.

<sup>22</sup> Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich...*, *op. cit.*, s. 24 (tam opis modlitwy zmetodyzowanej).

cyjnej (której działanie w Kościele katolickim regulował *Index librorum prohibitorum*, „owocu prac soboru trydenckiego, ogłoszonego przez Piusa IV bullą *Dominici gregis* z 24 III 1564 r.”<sup>23</sup>), a jego książka okazała się dziełem religijnie poprawnym. Ksiądz Augustyn poddanie się presji cenzorskiej uznał za czynność niezbędną i oczywistą. Dzięki akceptacji „starszych” dla głoszonej nauki czytelnik dzieła wchodzi w czystą, wyraźną relację z tekstem, przyjmuje zaproszenie do dialogu, ma pewność, że obcuje z poradnikiem funkcjonującym w prawidłowym obiegu czytelniczym. Autor może planować dobrze obmyśloną strategię działania, które odbywa się w ramach „poprawności wyznaniowej”, może przy użyciu stosownie dobranych środków perswazji wywierać presję ideową, zniewalać umysły, zjednywać do zalecanej postawy i typu duchowości.

Jak wiadomo, zarzut braku poprawności religijnej można było postawić nawet za niewłaściwe korzystanie z *Biblii*. Pisała o tym Paulina Buchwald–Pelcowa:

Dużo miejsca poświęcono w nich książkom heretyckim oraz wydaniom Biblii i pism ojców Kościoła, zwłaszcza zaś przekładom *Pisma Świętego* na języki narodowe, przy czym inaczej potraktowano *Stary i Nowy Testament*. Generalnie jednak lektura *Biblii* w języku narodowym była podejrzana, jako przynosząca więcej szkody niż pożytku, dozwolona jedynie po uzyskaniu pisemnego zezwolenia<sup>24</sup>.

Zatem Augustyn Kochański, mając pozwolenie cenzury na rozpowszechnianie swego dzieła, dostarczył gnieźnieńskim pannom siostrą pożytecznej stawy duchowej, odpowiedniej do ich reguły obejmującej odosobnienie od świata, surową duchowość, kontemplację, modlitwę myślną. Klaryski są córkami duchowymi św. Klary, która w testamentencie najprostszymi słowami ujęła istotę duchowości swego zgromadzenia:

Byłyśmy fizycznie słabe i ułomne, ale nie cofałyśmy się przed niedostatkiem, ubóstwem, pracą i utrapieniem, ani przed lekceważeniem i wzgardą świata, lecz za przykładem świętych i jego [tzn. św. Franciszka — M. W.] braci uważałyśmy to za wielką rozkosz<sup>25</sup>.

Jak wiadomo, franciszkanie już od XIV wieku poświęcali się pracy nad doskonaleniem duchowym mniszek klauzurowych<sup>26</sup>. Ojciec Augustyn, „brat w Bodze” gnieź-

<sup>23</sup> P. Buchwald–Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 138.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Testament św. Klary*, 19, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1992, s. 27.

<sup>26</sup> Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, op. cit., s. 175.

nieńskich klarysek, jako tłumacz traktatu o wzgardzie świata niejeden raz odwoływał się do tradycji średniowiecznej, a mianowicie poprzez aprobatę dla ascezy, poprzez odwoływanie się do nauki Dionizego Kartuzja, poprzez posiłkowanie się dziełem *De imitatione Christi* Tomasza z Kempen (w przekładzie ks. Jakuba Wujka). Zalecał nauczanie Dionizego, zamieszczając na końcu swej adaptacji translację wiersza *Napomnienie do pokuty świętej* średniowiecznego erudyty, który „był głęboko przekonany o swoim obowiązku służenia ludowi Bożemu swoją twórczością”<sup>27</sup>, a życie kontemplacyjne uważał za obdarzone większą godnością niż świeckie. Dzieło tłumaczone przez Kochańskiego napisane zostało w roku 1562, zatem zaledwie pół wieku przed ogłoszeniem jego polskiego przekładu, a więc daje obraz współczesnej tłumaczowi pobożności i kontemplacji, która nie jest rewolucyjnie nowa, a wręcz przeciwnie — odwołuje się do wypracowanej przez średniowiecze postawy odbudowy życia chrześcijańskiego<sup>28</sup>.

Opierając się na badaniach siostry Małgorzaty Borkowskiej, można przyjąć, że oddziaływanie traktatu Kochańskiego, dzięki środkom retorycznym obliczonego — o czym była mowa powyżej — na szeroki odbiór w różnych środowiskach, było jednak dosyć ograniczone. Nakład mógł liczyć zaledwie około 300 egzemplarzy<sup>29</sup>. Adaptacja traktatu hiszpańskiego franciszkanina oddziaływała więc zgodnie z pierwotnymi założeniami jego tłumacza, a więc wśród klarysek i innych zgromadzeń żeńskich, o czym świadczy zdefektowany egzemplarz dzieła, przechowywany w Bibliotece Kórnickiej, pochodzący z księgozbioru krakowskich wizytek.

Nie można jednak wykluczyć i tego, że ukazaniu się drukiem teren recepcji omawianej książki mógł znacząco się poszerzyć, i jako jeden z licznych wykładów *de contemptu mundi* był w stanie kształtować światopogląd i duchowość także katolickich wiernych świeckich. Idea powszechnej marności, wzgardy świata i nędzy człowieka była wszak popularnym motywem przewodnim rozważań nad sensem życia w barokowej literaturze polskiej doby potrydenckiej.

Jednakże nie jest celem niniejszego badania tradycyjne wskazywanie „wpływów i zależności”, czyli relacji między badanym dziełem a zgromadzonymi na warsztacie historyka literatury tekstami stanowiącymi tło porównawcze dla dzieła Kochańskiego, lecz także odpowiednia interpretacja tych wpływów i relacji, by „wskazać na uczestnictwo dzieła w pewnej przestrzeni wypowiedzeniowej i na jego odniesienia do kodów, które stanowią potencjalną formalizację tej przestrzeni” i „które ustanawiają wspólnie rodzaj języka czy system konwencji”<sup>30</sup>. Zatem należy zbadać dzieło w dwóch aspektach: powiązania „treściowego” tekstu z tekstem i osadzenia badanego utwo-

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>28</sup> Zob. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XVII–XVIII wieku*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994, rozdz. *Pogarda dla świata i dla człowieka*, s. 13–50.

<sup>29</sup> Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich...*, *op. cit.*, s. 309–310.

<sup>30</sup> S. Balbus, *Interekstualność a proces historycznoliteracki*, Kraków 1990, s. 32.



ru w pewnej tradycji gatunkowej i kulturowej (traktat, poradnik życia duchownego, podręcznik medytacji).

Z dorobku intertekstualistów pozostaje do zagospodarowania w badaniach historii literatury staropolskiej teoria palimpsestów. Dzieło Kochańskiego wręcz zmusza do takiego właśnie potraktowania go — tyle w nim naleciałości z zewnątrz, tyle powiązań z innymi tekstami, które się nakładają, spiętrzają, zobowiązują do spojrzenia na nie z szerszej, pozatekstowej perspektywy.

Według wspomnianych badaczy, każdy tekst posiada strukturę palimpsestową, ponieważ łącząc się na różne sposoby z tekstami i językami kultury, wchłania niejako ich formy oraz sensy, które lektura (albowiem czytelnik jest również zanurzony w kodach i tekstach kultury, co szczególnie podkreśla teoria lektur Barthesa, a co wywodzi się jeszcze z podstawowych przeświadczeń hermeneutyki) odkrywa na podobieństwo kolejnych nawarstwień, kolejnych zapisów palimpsestu<sup>31</sup>. Wszelki tekst otwiera już wewnątrz swej struktury pozatekstową perspektywę, w której plasują się inne teksty, style czy konwencje. Gérard Genette określa to generalne zjawisko mianem *trans tekstualności*.

Nie trzeba jednak sięgać do teorii badań intertekstualistów, aby przyjąć oczywiste założenie, że żaden tekst nie może istnieć poza związkami z innymi tekstami. Także traktat Diega de Estella–Kochańskiego, osnuty na motywach przewodnich wspólnych dla wszystkich dzieł mówiących *de contemptu mundi*, utkany jest z licznych cytatów z *Pisma Świętego* i ich komentarzy, odpowiednio dobranych i starannie skomponowanych pod względem tematycznym i retorycznym. Nie ma takiej stronicy adaptacji polskiej tego dzieła, by choćby raz nie pojawił się na niej cytat z *Pisma Świętego*, traktowanego przez autora oryginału i przez tłumacza jako źródło wszelakiej mądrości, najwyższy autorytet moralny, księga święta, w której Bóg przemawia do grzesznego człowieka. Odczytywanie tych cytatów osadzonych w nowym kontekście stwarza nowe możliwości ich interpretacji, za każdym razem przemawiają do czytelnika trochę inaczej niż w pierwowzorze. Autor hiszpański często też powołuje się na klasykę myśli religijnej, sięga do pism św. Augustyna i innych uczonych teologów.

Na terenie literatury religijnej — dla której ważne było działanie pragmatyczne, upowszechnianie idei ważnych dla Kościoła i szerzenie jego nauki — zalew piśmiennictwa podejmującego kwestie marności świata i nędzy człowieka przeszedł przez całą średniowieczną Europę i szesnastowieczną Hiszpanię, która wydała szereg pism mistycznych, w krótkim czasie oddziałujących w całej katolickiej Europie XVI, XVII i XVIII wieku.

Przystępując do pisania swojego traktatu o marności świata, fray Diego de Estella posiadał dużą wiedzę na ten temat, czerpaną z różnych źródeł, przede wszystkim z wła-

<sup>31</sup> Zob. *ibidem*, s. 33.

snego franciszkańskiego środowiska. Zapewne nieobce mu były pisma z kręgu *devotio moderna*, pisma mistyków hiszpańskich, dzieła ascetyczne z czasów średniowiecza i jemu współczesne, oraz głęboko przeżyta, przetrawiona intelektualnie *Biblia*. Mamy do czynienia z uczonym dużego formatu, które dobrze zagospodarował obszar swych dociekań, identyfikował się w myśleniu z autorami wybitnych dzieł poświęconych odwróceniu się człowieka od świata w celu podjęcia wysiłku wewnętrznego doskonalenia się na drodze do zbawienia — ale zapożyczając się u poprzedników, opracował własny traktat całościowo i w taki sposób, że zaczął on być czytany i wielokrotnie tłumaczony w całej Europie.

Dzieło to jest usytuowane w konkretnym obszarze literatury religijnej, pozostaje w pajęczynie różnych związków tekstowych i pozatekstowych. Zatem jego odbiór w czasie powstania i dzisiaj, w dobie szczegółowego badania, wymaga znajomości kontekstów, w których tekst jest osadzony, i dzieł, z którymi jest powiązany: bądź poprzez podejmowanie wspólnych motywów i tematów, bądź poprzez rodzaj dialogu z tekstami, które miały wpływ na myślenie hiszpańskiego franciszkanina.

Poradnik medytacyjny Diega de Estella miał ambicję ogarnięcia całości problemów, które czytelnik dzieła musi przemyśleć przy podjęciu trudnej decyzji o wzgardzie świata, a także o przyjęciu augustyńskiej nauki o miłości jako sile łączącej człowieka z Bogiem i innymi ludźmi, o porzuceniu świata po to, aby osiągnąć szczęście, czyli poznać najwyższe Dobro — Boga, zbliżyć się do niego, osiągnąć zbawienie.

Uczynił nas Pan Bóg dla siebie i dał niespokojne serce nasze, ażeby się ku niemu nawróciło. A dziwna rzecz, jako wszystkie stworzenia czynią to z powinności, na co są stworzone, sam tylko człowiek jest tak krnąbrnym, iż nie chce ani pragnie dostąpić końca swego. Nie stworzył cię Pan dla ziemi, ale dla nieba, ani cię dla tego też stworzył, żebyś ostatni swój kres i koniec w rzeczach stworzonych i przemijających pokładał, ale tylko w samym Bogu [cz. 3, rozdz. 37, s. 297].

Nietrudno rozpoznać tu cytaty z *Wyznań* św. Augustyna<sup>32</sup>, a przy okazji znaleźć materiał świadczący o technice pracy hiszpańskiego uczonego. Z pewnością bliska była mu konstatacja Terencjusza: „nic nie zostało powiedziane, co nie było powiedziane wcześniej” (z prologu do komedi *Eunuch: nihil dictum est, quod non dictum sit prius*). Diego de Estella nie zamierzał przekonywać do idei *de contemptu mundi*, wynajdując całkiem nowe koncepcje czy oryginalne argumenty. Odwoływał się do tradycji, do tego, co w Kościele powszechnie uznane, sprawdzone i niezawodne. Tak więc co krok cytuje *Biblię*, rzadziej nieco dzieła uczonych teologów, naśladuje przywoływane pisma, powtarza ich myśli, przekształca je, wprowadza różnego rodzaju aluzje, wiecie dialog

<sup>32</sup> Zob.: Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 2003, s. 25.

z czytelnikiem, dostarcza mu bogactwa myśli, obfitości argumentów, z rozmysłem zaczerpniętych z wspomnianych źródeł.

Autor—erudyta doskonale rozumiał cele komunikacji literackiej. Dążył umiejętnie do wytworzenia więzi intelektualnej między nim a czytelnikami, do „wymiany emocji”, motywowania kontrolowania<sup>33</sup>. Podobne cele stawiał sobie tłumacz. Odtwarzając myśli autora, opracował przekład dla klarysek, aby

stale i dynamicznie kształtować, modyfikować, bądź zmieniać wiedzę, postawy i zachowania w kierunku zgodnym z wartościami i interesami oddziałujących na siebie podmiotów<sup>34</sup>.

Zatem wyraźnie mamy tu do czynienia z wywieraniem presji ideowej, z „niewoleniem umysłów” w jak najlepszej wierze, bo wszakże szło o nakłonienie odbiorcy dyskursu do szlachetnej pracy nad osiągnięciem chrześcijańskiej doskonałości.

Komunikacja to nie dawanie, lecz prezentacja samego siebie, swojego życia, która wywołuje odpowiednie procesy życiowe w kimś innym<sup>35</sup>.

Poprzez komunikację literacką następuje „kontrola tego, co uświadamiamy sobie jako wiedzę”<sup>36</sup>, a odbywa się ona w działaniu w interakcji z odbiorcą<sup>37</sup>.

Wiedza sprawdzana jest poprzez odniesienie do wiedzy, która wynika z działania i komunikowania. Akceptowane zostaje to, [...] co jest stosowne i skuteczne, a nie, jak by się wydawało, to, co jest (ontologicznie) prawdziwe<sup>38</sup>.

Diego de Estella opracował dyskurs religijny w formie poradnika<sup>39</sup> medytacji. Obserwujemy w nim proces prowadzenia dialogu, wchodzenia nadawcy i odbiorcy tekstu

---

<sup>33</sup> Zob. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1998, s. 11; por. też: W. Bryła, *Komunikacja staropolska w „krzywym zwierciadle widziana”*, w: *Komunikacja i komunikowanie w dawnej Polsce*, red. K. Stępnik, M. Rajewski, Lublin 2008, s. 255–262.

<sup>34</sup> B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>35</sup> M. Fleischer, *Podstawy konstruktywistycznej i systemowej teorii komunikacji*, w: *Język w komunikacji*, t. 1, red. G. Habrajska, Łódź 2001, s. 86.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>37</sup> *Problemy odbioru i odbiorcy*, red. T. Bujnicki, J. Sławiński, Wrocław 1997.

<sup>38</sup> M. Fleischer, *Podstawy konstruktywistycznej i systemowej teorii komunikacji*, *op. cit.*

<sup>39</sup> Por.: E. Ficek, *Poradnik — gatunek interaktywny?*, w: *Style konwersacyjne*, red. B. Witosz, Katowice 2006.

w interakcję, przy czym zamiarem wypowiadającego (autora, tłumacza) jest wpłynięcie na odbiorcę, przekonanie go do prezentowanej w utworze idei, wywarcie presji na jego poglądy na świat. Jest to zatem literatura użytkowa, konkretna pomoc w medytacji dla pobożnych sióstr, osadzona w ściśle określonych realiach życia zakonnego. Dyskurs ma więc charakter dydaktyczny, przyjmuje postać swego rodzaju dialogu, w którym autor jest aktywny, a czytelnik bierny:

Dialog ten wyznacza charakterystyczną jednokierunkowość — złożony typ kontaktu komunikacyjnego jest tutaj dziełem tylko jednego uczestnika, tzn. nadawcy. By odbiorca stał się partnerem uczestniczącym w komunikacyjnym procesie odbioru i rozumienia tekstu, nadawca musi wcześniej — na podstawie różnorodnych przesłanek tekstowych i pozatekstowych — owego odbiorcę tekstu zaprojektować, a nawet wykreować. Wprawdzie odbiorca nie ma możliwości bezpośredniego oddziaływania na konstrukcję świata przedstawionego (prowadzoną narrację, czy też dialogi bohaterów), jest jednakże postacią niezwykle istotną, ponieważ to z myślą o nim powstaje większość utworów, jeśli nie wszystkie<sup>40</sup>.

Mamy więc do czynienia z dialogiem pozorowanym. Brat Augustyn Kochański prowadzi swego rodzaju grę z czytelnikiem poradnika, stwarza wrażenie, że prowadzi z nim bezpośrednią rozmowę. Przewiduje pozytywny stosunek potencjalnego odbiorcy do podawanych w wywodzie argumentów, zakłada skuteczność swojej perswazji.

Formułowanie komunikatu do jednostkowego odbiorcy oraz wypowiedzianie się w pierwszej osobie liczby pojedynczej zapewnia skuteczny przekaz informacji. Ogniwem łączące „ja” z „ty” stanowi również często w badanym materiale „my” inkluzyjne, poprzez które instancja nadawcza solidaryzuje się z pewną wspólnotą<sup>41</sup>.

Zarówno autor, jak i tłumacz stwarzają pozory właśnie prowadzonej przez siebie rozmowy. Dobrze rozumieją, że aby książka okazała się przydatna, a nadawcy komunikatu osiągnęli swój cel i wywarli skuteczną presję na odbiorców, powinna ściśle odpowiadać oczekiwaniom, potrzebom czytelników i zaspokajać je. Wezwanie do interakcji zawiera już tytuł, nakazujący wzgardę świata i jego próżność (to idea, jak wiadomo, o długiej

---

<sup>40</sup> D. Ostaszewska, *Interakcje komunikacyjne w tekście artystycznym. Na wybranym materiale współczesnej prozy*, w: *Interakcyjny wymiar dyskursu artystycznego*, red. B. Witosz, Katowice 2007, s. 12.

<sup>41</sup> E. Ficek, *Poradnik...*, *op. cit.*, s. 246.

tradycji w kulturze religijnej Europy<sup>42</sup>). Stanowi sygnał, że z tezą o marności świata i nędzy człowieka nie należy polemizować, bo jest sprawą oczywistą, iż świat wartości duchowych brata Augustyna i siostr klarysek jest ten sam. Idei *contemptus mundi* poświęcona jest także rama wydawnicza utworu, *Przedmowa* tłumacza oraz wspomniany już, umieszczony na końcu przekład wiersza Dominika Kartuzia *Napomnienie do pokuty świętej*. Gdy oferta konwersacyjna zostaje przyjęta przez odbiorców dzieła, rozpoczyna się swoisty dialog na „zadane tematy”. Dzieło składa się z trzech części, a każda z nich zawiera czterdzieści rozdziałów, których tytuły stanowią tematy do medytacji nad tym, dlaczego słuszna jest wzgarda świata doczesnego. Nadawca komunikatu, mając świadomość, że przekład swój adresuje do ściśle określonego grona odbiorców, przyjmuje w swej „konwersacji” układ: ja zwracam się do ciebie, zatem prowadzimy ze sobą dialog. Czytelnik jest aktywny, myśli identycznie jak autor, obaj są współtwórcami powstającego wywodu.

Oto przykład:

O, gdybyś o tym często rozmyślał, zda mi się, że byś ostrzej żywot swój prowadził, i do tego pomyśl jedno sobie o mękach, w których (jeśli na tym świecie pokutować nie będziesz) dobrze twych rozkoszy i żartów przypłacisz [cz. 1, rozdz. 23, s. 64].

Jak widać, autorowi udało się stworzyć wrażenie autentycznej, żywej rozmowy, złudzenie obcowania z odbiorcą twarzą w twarz, przekonywania go „tu i teraz”, odczucie spontaniczności perswazji. Presja argumentów jest duża, siła przekonywania ogromna, niewolenie umysłu dyskretne, niemal niedostrzegalne, bo bardzo zręcznie i fachowo prowadzone.

Założone cele dydaktyczne zostają w pełni zrealizowane. Tu się nie rozpatruje argumentów „za” i „przeciw”, prawda jest tylko jedna i wybór też jeden. Odbiorca jest silnie uobecniony, aktywny i zawsze gotów do przyjęcia punktu widzenia nadawcy komunikatu.

Wciągnięcie adresata w tok wywodów umożliwia szeroka gama reali-

<sup>42</sup> Pisali o tym: J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997; R. Bultot, *Christianisme et valeurs humaine*, Louvain 1963 i kolejne tomy; J. K. Goliński, *Vánitas. O marności w literaturze i kulturze dawnej*, Warszawa 1996; D. Künstler-Langner, *Idea vanitas. Jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1993; A. Nowicka-Jeżowa, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992; eadem, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992; M. Wichowa, *Idea pogardy świata i nędzy człowieka w literaturze polskiego baroku*, w: *Literatura polskiego baroku w kregu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995.

zujących funkcję impresywną gestów werbalnych — na wyróżnienie zasługują przede wszystkim pytania oraz apele. Ich zasadnicza rola polega na aktywizowaniu uwagi, mobilizowaniu do dalszej lektury i wzmacnianiu poczucia łączności. Zaznaczmy, że wypowiedzi pytające podkreślają wagę rozważanego zagadnienia, poza tym powinny być traktowane jako chwyt stylistyczny uatrakcyjniający procedurę tłumaczenia [objaśniania — M. W.]<sup>43</sup>.

Do tego zestawu chwytów aktywizujących odbiorcę dołożyć należy zdania o charakterze sentencji, powtórzenia, szeregi pytań.

Mamy tu do czynienia z dyskursem religijnym, w którym wykładane są podstawowe zasady doktryny katolickiej. Autor dyskursu zakłada dwie sytuacje wśród odbiorców tekstu: po pierwsze — relację interdyskursywną, kiedy czytelnik dzieła wyznaje te same wartości, a po drugie — taką sytuację, która zakłada potrzebę polemiki, w której występuje wzajemne niezrozumienie między uczestnikami dyskursu. Istnieje wówczas wspólna kompetencja interdyskursywna, opierająca się na odrzucaniu argumentów przeciwnika. Dla zaistnienia dyskursu religijnego niezbędna jest określone środowisko społeczne, a więc w tym wypadku wspólnota katolików, żarliwie przeżywających swe modlitwy, pogłębiających religijność w drodze medytacji, prowadzących ćwiczenia duchowe pomagające w doskonaleniu się wewnętrznym. W odniesieniu do polskiej adaptacji dzieła Fray Diega, prymarnie jest to środowisko sióstr zakonnych, które obrały właściwą drogę do zbawienia i mądrze kierują swoim życiem. Jednak ćwiczenia duchowe, medytacje, wymagają podniet i inspiracji, stąd zaistnienie przekładu dzieła hiszpańskiego franciszkanina, stąd lepsze poczucie spełnionego obowiązku duszpasterskiego przez Augustyna Kochańskiego.

Kompetencje nadawcy — ojca duchowego, kaznodziei, nauczyciela — są bardzo duże. Jest on autorytetem dla odbiorcy, jak już wspomniano, czasem wyznającego te same wartości, a czasem adwersarza, myślącego inaczej, źle oceniającego priorytety życiowe. Zadaniem ojca Augustyna jest uświadomienie tego czytelnikowi podczas wymiany myśli w dyskursie.

Odwróć tedy umysł twój od wszelkiej niepotrzebnej zabawy, a serce twe łatwiej podniesiesz ku Bogu. Natura i namiętność człowieka, gdyż są tak potężne, nic inszego nie czynią, jedno się w rozkoszach świata tego naleźć pragną, a zatym rozum bywa zatłumiony i duch traci czerstwość swoją, któremu wszelkie duchowne ćwiczenie jest i idzie nie w smak. Zbytnie zaś staranie jest przeszkodą modlitwie wewnętrznej i rozbieraniu sumnienia swego, które zatłumiwszy światło

---

<sup>43</sup> E. Ficck, *Poradnik...*, *op. cit.*, s. 246.

rozumu przyrodzonego, odejmnie jasność prawdziwej światłości. Jeśli tedy chcesz się wszytek oddać Bogu, odłącz umysł twój od wszelkiego zbytecznego starania zwierzchnego rozerwania [cz. 1, rozdz. 32, s. 92].

Wzajemne niezrozumienie między adwersarzami jest w traktacie Diega de Estella znacznie ograniczone. Pisząc poradnik medytacyjny, zakłada bowiem istnienie nici porozumienia między nim autorem a odbiorcą, choć ma świadomość, że w potocznym myśleniu ludzi zanurzonych w życiu światowym, a więc błędzących, jego wizja duchowości, świat jego wartości jest odrzucany. I to właśnie z nimi pisarz prowadzi dyskurs, przekonuje ich do swoich racji. W wypadku Kochańskiego relacje interdyskursywne między nadawcą a odbiorcą dzieła są bardzo klarowne. Ojciec duchowy zakonnic przygotowuje podręcznik medytacyjny dla swych podopiecznych, a więc osób myślących podobnie jak on. Ich nie trzeba przekonywać co do słuszności zawartych w traktacie idei. Nie ma polemiki, jest wspólnota myśli; tłumaczone dzieło nie ma na celu przekonywania, lecz dostarczania bodźców myślowych do doskonalenia się wewnętrznego gnieźnieńskich siostr klarysek. Obserwujemy tu przypadek wzajemnego zrozumienia i wspólnej kompetencji uczestników dyskursu. Nadawca dominuje nad odbiorcą, bo jest człowiekiem głębokiej wiary i równie głębokiej wiedzy. Tą „sciencyją” służy siostronom, pomagając im w pracy nad doskonaleniem się duchowym.