

JADWIGA MISZALSKA

 <https://orcid.org/0000-0001-7122-9396>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

jadwiga.miszalska@uj.edu.pl

SIEDEMNASTOWIECZNE POLSKIE TŁUMACZENIA JEZUICKICH RELACJI Z MISJI NA DALEKIM WSCHODZIE W KONTEKŚCIE PROBLEMATYKI HISTORII PRZEKŁADU

Abstract

Polish 17th-Century Translations of Jesuit Accounts from the Far East in the Context of Translation History

Right from the beginning of their missionary activity, the Jesuits painstakingly drafted and collected various documents. These accounts were printed in Latin or Italian, and soon translated into other languages. In Poland, in the first three decades of the 17th century, more than a dozen reports from China, Japan, Vietnam and Tibet were printed, constituting the first eye-witness accounts from these territories, not only in Poland, but in Europe at large. Polish translations offer material for various kinds of analysis. This article discusses the work of two Polish translators, members of Society of Jesus, who used different strategies depending on their intended target readership. Szymon Wysocki was interested mainly in religious aspects of the Far East missions and he got rid of most of culture-specific items as his writing was dedicated to young adepts of the Society. Fryderyk Szembek, on the other hand, paid attention also to cultural aspects of the accounts he translated. However, his attitude towards cultural otherness was less neutral than in the source texts. His translations constituted an important source of knowledge for the 17th century Polish reader. Both translators had to cope with difficulties such as proper names or culturally marked vocabulary and with the genre specificity of these texts, new to the Polish literary system. In my research I use the methodological framework of polysystem theory, Lefevere's theory of rewriting and Pym's concepts in the history of translation, referring also to translation sociology, theory of reportage, history of culture and history of languages.

Keywords: translation history, Jesuit accounts from Far East, culture-specific items, rewriting

Słowa kluczowe: historia przekładów, jezuickie relacje z Dalekiego Wschodu, element kulturowe, rewriting

Od chwili, gdy zwrot kulturowy w studiach przekładoznawczych uwypuklił znaczenie momentu historycznego dla kształtu przekładu, badania nad dawnymi przekładami i nad rozwojem myśli translatologicznej przybrały na intensywności. Coraz bardziej oczywiste stawało się, że nie istnieją ogólnie obowiązujące i zawsze aktualne reguły przekładu (Bassnett, Lefevere 1990: 5). Sposób, w jaki tłumacz podchodzi do przekładanego tekstu, podlega bowiem rozmaitym wpływom i ograniczeniom, nie zawsze związanym z dziedziną literatury, lecz wynikającym z uwarunkowań politycznych, społecznych czy ekonomicznych (Bassnett, Lefevere 1990: 12). Jak postulowali badacze Translation Studies, wszelkie refleksje na temat przekładu można prowadzić jedynie na podstawie konkretnych przypadków. Tylko szereg zjawisk zaobserwowanych w praktyce upoważnia do pewnych uogólnień, które mogą z kolei (ewentualnie) znaleźć zastosowanie w działalności tłumacza. Zainteresowanie dawnymi praktykami translatorskimi doprowadziło do powstania dziedziny badawczej zwanej archeologią przekładu, stanowiącej część składową historii przekładów (Pym 2014: 5). Próba stworzenia historii przekładów, będącej w dużej mierze historią kontaktów międzykulturowych, wymaga zgromadzenia dużej ilości danych o tekstach, miejscach czy nazwiskach (Pym 2009: 24). Służą temu działania wstępne polegające na stworzeniu list (bibliografii, katalogów), z których następnie badacz – zgodnie z założonymi celami i hipotezami – tworzy korpus tekstów będący przedmiotem analizy (Pym 2014: 38–54). Dodatkowo, zanim podejmiemy próbę ściśle tekstowej analizy konkretnego przekładu, powinniśmy określić okoliczności jego powstania: kto tłumaczy, co tłumaczy, gdzie, na czyje zlecenie i z jakim skutkiem, dlaczego, jak, kiedy i dla kogo (Pym 2014: 5; D’hulst 2010: 399). Ustalenia te pozwolą na lepsze zrozumienie i uzasadnienie decyzji translatorskich, co uchroni nas przed sprowadzeniem analizy do tropienia błędów i „niewierności” wobec oryginału.

Prowadzone w latach 2003–2009 badania nad polskimi przekładami literatury włoskiej od wieku XVI po współczesność pozwoliły na stworzenie takiej bibliografii (Gurgul *et al.* 2007; Miszalska *et al.* 2011). Selekcja

materiałów (druków i rękopisów) wymagała szeregu decyzji, o których wspomina Anthony Pym w swym opracowaniu, a które w kontekście literatury dawnej często mogą się okazać dyskusyjne. Przede wszystkim chodziło o definicję przekładu (Pym 2014: 55–70). Przyjęto definicję inkluzywną, a wobec luźnych reguł translatorskich obowiązujących w staropolszczyźnie stosowano zasadę, że obok informacji zawartych w parateksie istotne będzie zawsze porównanie zawartości domniemanego oryginału i przekładu. Niejednokrotnie intuicja badacza wychwytyjąca podobieństwo tytułu pozwalała na zidentyfikowanie tekstu jako przekładu nawet przy całkowitym braku informacji wskazujących na taką hipotezę. W części dotyczącej narracji – wobec płynnych rozróżnień gatunkowych w literaturze dawnej – zdecydowano się ująć również gatunki graniczne, teksty non-fiction (np. hagiografie oraz będące przedmiotem tego artykułu relacje z podróży), wykorzystujące jednak techniki właściwe dla literatury fikcjonalnej.

Stworzenie takiej całościowej bibliografii pozwoliło na wyodrębnienie korpusu, który mógłby podlegać takiej historyzującej analizie: serii polskich przekładów relacji – zazwyczaj jezuickich – z misji na Dalekim Wschodzie. Przekładów takich, mających za swe źródło włoski i (rzadziej) łaciński oryginał, powstało w Polsce w latach 1600–1630 co najmniej jedenaście. Pięć lub sześć przetłumaczył Szymon Wysocki, dwa – Fryderyk Szembek, jeden – Paweł Śliwski (który jako jedyny nie był jezuitą), dwa są anonimowe¹. Z braku innych przykładów grupę tę potraktowano jako reprezentatywną dla pewnej działalności literackiej i ujęto obok innych gatunków (hagiografii, zbeletryzowanych biografii, relacji z różnych wydarzeń o charakterze religijnym lub kulturalnym i z katastrof naturalnych) w rozdziale na temat tłumaczeń prozy niefikcjonalnej, stanowiącym część historii polskich przekładów literatury włoskiej do 1800 roku (Miszańska 2015: 131–182). Założono bowiem, że w takim kontekście ten zespół tekstów nabiera szerszego znaczenia i otwiera kolejne perspektywy interpretacji, potwierdzając celowość przeprowadzonych badań. Jeśli historia przekładu jest historią relacji między kulturami, analiza poszczególnych zjawisk może prowadzić do wyjaśnienia dynamiki oraz źródeł przeobrażeń kultury rodzimej. W tym konkretnym przypadku może być użyteczna dla historyków języka, którzy śledzą przepływ zapożyczeń, dla zainteresowanych kształtowaniem się na przestrzeni wieków gatunków non-fiction, bo analiza taka wskazuje na ich

¹ Te ostatnie dwa nie zostały dotychczas dokładnie przebadane z powodu trudności w dotarciu do oryginału.

miejsce we własnej literaturze, i dla kulturoznawców badających procesy powstawania i modyfikacji stereotypów tego, co „obce” bądź „egzotyczne”. Oczywiście dostarczy ona wyników będących jedynie częścią materiału pozwalającego na formułowanie uogólniających stwierdzeń i hipotez.

Najwcześniejszym polskim drukiem tego typu jest prawdopodobnie relacja z misji w Ameryce oraz na Filipinach autorstwa jezuita Diega de Torres Bollo, opublikowana w Rzymie w 1603 roku i w Polsce tym samym roku (*O rozszerzeniu...* 1603), i przetłumaczona być może przez jezuitę Szymona Wysockiego. Jezuita podjęli działalność misyjną dopiero w połowie wieku XVI (wcześniej prowadzili ją franciszkanie i dominikanie), ale bardzo szybko pojawili się w Ameryce, a także na Dalekim Wschodzie; Franciszek Ksawery dotarł do Indii w roku 1542, a od 1547 prowadził działalność w Japonii, a Matteo Ricci rozpoczął misję w Kantonie w 1583 roku. W istocie wśród formacji zakonnych jezuita okazali się szczególnie aktywni w prowadzeniu działalności misyjnej i stworzyli bardzo sprawny system komunikacji (Konior 2013: 18–19). W 1547 roku Juan Alfonso Polanco, sekretarz Ignacego Loyoli, opracował pierwsze normy sporządzania *litterae annuae* (listów rocznych), których wysyłanie do Kurii Generalnej w Rzymie było obowiązkiem poszczególnych prowincji (Friedrich 2008: 8). Niektóre z przesyłanych pism miały charakter ściśle administracyjny, inne stanowiły obszerniejszą narrację dotyczącą działalności Towarzystwa Jezusowego zarówno w Europie, jak i na terenach zamorskich. Około roku 1600 następuje wyraźniejsze zróżnicowanie pomiędzy listami rocznymi a tak zwanymi *relationes* dotyczącymi jedynie misji. Rozróżnienie takie nie zawsze jest wyraźne, gdyż sprawozdania przesyłane z Ameryki lub Azji, jak przekonamy się w dalszej części tej publikacji, mogły być prezentowane zarówno jako „listy roczne”, jak i „relacje”. Jedne i drugie miały nauczać i nawracać poprzez opis faktów dnia codziennego, historycznych zdarzeń, podanie przykładu postaci godnych naśladowania. Listy z zamorskich misji różniły się jednak od listów europejskich, gdyż zawierały informacje o charakterze geograficznym czy kulturowym. Listy zazwyczaj – choć nie zawsze – pisano po łacinie, a relacje w językach wernakularnych. Te pierwsze, przeznaczone raczej do użytku członków Towarzystwa Jezusowego, miały charakter bardziej informacyjny, i często funkcjonowały jedynie w obiegu wewnętrznym, te drugie powinny być ciekawą narracją zainteresować szerszy krąg czytelników i słuchaczy. Wybór odbiorców i funkcji wpływał na język, formę i styl tekstów oraz na to, czy trafiały one do publikacji (Konior 2013: 6–7).

Listy roczne (a także często podobne do nich relacje) miały ustaloną strukturę. Otwierał je krótki opis sytuacji politycznej w kraju misyjnym, czasem uzupełniony informacjami historycznymi i „etnograficznymi”. Następny rozdział poświęcano sytuacji chrześcijaństwa i misji w danym kraju. Kolejny omawiał ogólnie sytuację zgromadzenia, potem drobiazgowo – poszczególnych placówek: kolegiów i domów zakonnych. Przedstawiano też liczbę nawróceń, trudności dnia codziennego, a także zestawienia mirabiliów, czyli cudów.

Analizę polskich przekładów włoskich relacji jezuickich z Chin i Japonii zacznę od uważnej lektury i porównania z tekstem wyjściowym. Wychwycę różnice, a zwłaszcza braki i amplifikacje. Za materiał posłużą wybrane fragmenty tłumaczeń, które wyszły spod pióra dwóch jezuitów: Szymona Wysockiego i Fryderyka Szembeka.

W latach 1608–1616 Szymon Wysocki przełożył teksty czterech znamienitych jezuitów. Byli to Portugalczyk Luis Cerqueira, biskup diecezji Funai w Japonii, Włoch Matteo Ricci, najwybitniejszy misjonarz działający w Chinach, Portugalczyk João Rodrigues (mylony czasem ze swym bardziej znanym imiennikiem zwanym Tçuzu) i Francuz Nicolas Trigault, uważany za jednego z pierwszych sinologów. Japońska relacja Cerqueiry (Cerqueira 1607) ukazała się w Polsce w roku 1608 (Wysocki 1608). Tekst polski jest wyraźnie krótszy od oryginału, gdyż tłumacz dokonał pewnych – wydaje się, że przemyślanych – redukcji. Oto fragment opisujący represje japońskiego władcy wobec poddanych nawróconych na chrześcijaństwo²:

Così penso ancor'io rispose **Canziuge**, ma perché non mi par verosimile, che nello scritto datomi ci sia falsità, farò qui venire un **bonzo Fochesciù** e tu **Ca-cuizaimone** chiamerai tutti i soldati nobili (**samburai** si chiamano da Giappone) e farai che in segno di farsi **Fochescius** si mettino sopra le teste il **Focchechio**, a da questo si conoscerà chi è, o non è Cristiano, e se persona repugnerà a questo commandamento nostro, senza dir altro la faremo ammazzare. Questo **Focchechio** è un libro nel quale si contiene la dottrina di questa setta maledetta di **Fochescius**; setta che professa, stima et ama più di qualunque altra **Canziuge**. E il mettersi questo libro sul capo è la cerimonia et il contrasegno di seguitarla e professarla (Cerqueira 1607: 14).

[Również ja tak myślę, odpowiedział Canziuge, ale ponieważ nie wydaje mi się, aby w piśmie, które mi przekazano, były kłamstwa, sprowadzę tu bonza

² Pogrubieniem zaznaczam nazwy własne i terminy zaczerpnięte z języków wschodnich.

Fochesciù, a ty, Cacuzaimone, zwołasz wszystkich szlachtetnych rycerzy (nazywają się u Japończyków samurajami) i sprawisz, aby na znak, iż są Foichescius, nałożyli sobie na głowę Foccheccio i stąd będzie wiadomo, kto jest, a kto nie jest chrześcijaninem. A jeśli ktoś odmówi wykonania tego polecenia, nic więcej nie mówiąc, każemy go zabić. Focchechio to księga, w której zapisana jest doktryna tej przeklętej sekty Fochescius, do której Canziuge należy, którą poważa i kocha bardziej niż każdą inną. A nałożenie sobie owej księgi na głowę jest znakiem, że się ową religię wyznaje i za nią podąża].

Potem rzekł król, tak i ja to rozumiem, ale żeby to pewna była, niech tu się stawi wnetże **Bonyzus z Fehesciej** (sekta to była, w której się ten tyran kochał) niech też wszyscy żołnierze i szlachta rycerska tu przybędzie i kto z nich na głowę swoją włoży księgę dopuści, w której się tajemnice sekty mojej zamykają, znakiem to będzie, że oni wolę moją pełnią (Wysocki 1608: B4 v)³.

Wersja polska jest wyraźnie krótsza; Wysocki w sposób zwięzły przekazuje w zasadzie treść oryginału, jednak eliminuje większość nazw własnych mających silną konotację kulturową. Na kolejnych kartach, gdy musi użyć obcego terminu oddanego po włosku jako *bonzo*, dodaje wyjaśnienie: „bonzyusa albo popa sekty swojej”. Zauważmy, że tłumacz nie używa tu ogólnego terminu „kapłan” czy typowego dla katolicyzmu „ksiądz”, lecz „pop”. Takie użycie może być spowodowane tym, że termin ten dla katolika ma niuans obcości, a na dodatek desygnuje jakąś religijną nieprawomyślność.

W tekście Rodriguesa, dotyczącym także misji japońskich (Rodrigues 1610), znajduje się dość obszerny opis zakłóconej sytuacji politycznej mającej swe przyczyny w przeszłości. Autor podaje ponadto sporo informacji o charakterze geograficznym. Oto przykład:

E così persuadendosi, che per conseguir questo suo intento, era di gran momento fortificare i regni di **Quanto**, de' quali era egli signore infin dal tempo di **Taicò**, nella città di **Giendo** capo di detti regni (posta in quello di **Musasci** e da **Meaco** 12 giorni lontana, quasi nel fine di **Giappone** verso levante) fece edificare una cittadella e altri forti; cingendo anche la città stessa con muraglie grosse, e forti, a spese de' signori di **Giappone**, che per ordine del **Cubò** vi andarono, ciascuno con la sua gente, a lavorarvi dal febbraio infino ad agosto e settembre (Rodrigues 1610: 3–4).

[I doszedłszy do wniosku, że dla zrealizowania tego zamiaru był to odpowiedni moment, aby umocnić królestwa Quanto, których był władcą od czasu Taicò,

³ W przypadku niektórych druków oznaczam karty według kolejności składek, ponieważ brak w nich paginacji.

w mieście Giendo, stolicy tych królestw (leżącym w prowincji Musasci i odległym od Meaco o 12 dni drogi, prawie na skraju Japonii od strony wschodniej) nakazał wybudować cytadelę i inne forty, opasując też samo miasto solidnymi murami na koszt szlachty japońskiej, która na rozkaz Cubò udała się tam ze swymi poddanyymi, aby wykonać prace od lutego do sierpnia i września].

A tak mając za to, żeby zamysłu swego dopiął, zdało mu się za rzecz bardzo należąca zmocnić królestwa **Quanty**, których z dawna był panem, w mieście **Giendo**, które jest głową tych królestw (leżące dwanaście dni jazdy od **Meaku**, jakoby już na granicach **japońskich** na wschód słońca) kazał zbudować zamek ze wszelką municją, opasując też i samo miasto murami mięszymi i mocnymi, nakładem panów z **Japonii**, którzy z rozkazania królewskiego, tam każdy z nich szedł z ludem swoim na robotę, od księżyca lutego do sierpnia i września (Wysocki 1611: A r).

W tym przypadku podejście tłumacza nieco się zmienia: nie ma tu znaczących skrótów, jednak znowu nie wszystkie nazwy własne zostają zachowane. Mimo wszystko Wysocki lepiej sobie radzi z obcą onomastyką i eliminuje nazwy bądź imiona jedynie tam, gdzie nie utrudnia to zrozumienia tekstu. I tutaj zauważamy pewne rozszerzenia polegające na wyjaśnianiu terminów, na przykład „bonzów swoich, a ci są popi pogańscy” (Wysocki 1611: A v). Porównując całość relacji Rodriguesa z przekładem, stwierdzamy, że Wysocki wprowadza mniej skrótów niż w tekście Cerqueiry, być może dlatego, iż relacja ta ogranicza się w dużej mierze do tematyki ściśle misjonarskiej.

Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku tekstu Nicolasa Trigaulta, sinologa, który jako pierwszy opracował system transkrypcji chińskiego alfabetem łacińskim. Listy Francuza z roku 1610 i 1611 zostały w przekładzie skrócone prawie o połowę. Usunięto z tłumaczenia szczegółowe opisy działalności poszczególnych domów jezuickich, ale przede wszystkim – co bardzo charakterystyczne – obszerny rozdział poświęcony chińskiej kulturze i organizacji życia społecznego. Nie odnajdziemy także opisu kłopotów proceduralnych związanych z pochówkiem ojca Matteo Ricciego, zmarłego w 1609 roku, a spowodowanych przez miejscowe prawo.

Trigault opisuje między innymi delikatną sytuację, w jakiej – mimo przyjaznej postawy władz wobec misjonarzy – znajdowali się mandaryni zdecydowani na chrzest, co tłumacz zamyka w jednym bardzo lakonicznym zdaniu:

Era questo uno dei primi mandarini di questa regia e di quelli che Tauli s'adimandano al cui tribunale stanno soggetti alcuni rioni della città; e all'istes-

so appartengono i negozi della provincia che in questa corte si trattano, oltre a queste cose è consigliere di stato. Questi è cittadino della metropoli di Cantone chiamato prima Cem, e poi nel battesimo addimandato col nome di apostolo S. Thomaso. E mentre stette in Pachino ebbe gran familiarità col P. Matteo e altri suoi compagni e senza difficoltà alcuna permise che un suo figliuolo d'età di quindici anni si facesse Christiano (Trigault 1615: 133–134).

[Ten był jednym z pierwszych mandarynów królestwa, tych którzy zowią się Tauli i których sądom podległe są niektóre rejony miasta. Do niego też należą wszelkie pertraktacje dotyczące prowincji, które odbywają się na dworze, a poza tym jest on doradcą państwowym. Jest on obywatelem metropolii Kantonu, zwany wcześniej Cem, na chrzcie otrzymał imię św. Tomasza apostoła. Gdy przebywał w Pekinie, zapoznał się dobrze z ojcem Matteo i innymi jego towarzyszami i bez żadnych trudności pozwolił, aby jego piętnastoletni syn został ochrzczony].

Ponieważ był z pierwszych Mandarynów dworu królewskiego. Ten dobrze przedtem mając wielkie zachowanie z X. Riccym i z inszemi jego towarzyszami, bez trudności dopuścił, że synaczka w piętnastu lat dał ochrzcić (Wysocki 1616: H2 v).

Już na podstawie tych niewielu wybranych fragmentów można by stworzyć charakterystykę translatorskich wyborów Wysockiego. Zrobimy to jednak w dalszej części artykułu, odnosząc się do postaci tłumacza i okoliczności powstania jego tekstów.

Dwadzieścia lat później przekłady utworów o unikatowym charakterze podał do druku Fryderyk Szembek. Były to pierwsze europejskie relacje naocznych świadków dotyczące Tybetu i Wietnamu. W 1628 roku opublikowano w Krakowie książeczkę Szembeka *Tybet wielkie państwo w Azyey (...) to jest krótkie opisanie zwyczajów, nabożeństwa i wiary...* (Szembek 1628). Jest to przekład drugiego listu portugalskiego jezuita Antonia de Andrade (1580–1634), opisującego wyprawę do Tybetu (de Andrade 1628). Misjonarz wyruszył z Agry w Indiach w 1624 roku i dotarł do Tsaparang, stolicy królestwa Guge w zachodnim Tybecie, gdzie spędził 25 dni i nawiązał przyjacielskie relacje z władcą (Didier 1996). Po powrocie do Agry wysłał do prowincjała w Portugalii pierwszy list opublikowany w Lizbonie w 1626 roku i wkrótce przetłumaczony na wiele języków, a na język włoski w 1627 roku (de Andrade 1627). W roku 1625 de Andrade wyruszył do Tybetu po raz drugi i przebywał tam na pewno do końca roku 1627, a może dłużej. Owocem tej wyprawy był wzmiankowany wyżej drugi list

skierowany do generała Towarzystwa Jezusowego w Rzymie, przetłumaczony przez Szembeka.

W przeciwieństwie do Wysockiego Szembek nie ogranicza użycia nazw własnych czy obcych terminów. Za przykład może posłużyć fragment, w którym autor wyjaśnia pewne aspekty buddyźmu.

Atteidiarei troppo con la lunghezza V. P., se volessi riferire quanto occorre in queste dispute però dirò quello che mi avvenne in tre solamente. Fu la prima. Che cosa era Dio il quale dicono che è trino e uno, però nello spiegare aggiungono varie cose molto da ridere. Addimandano Dio **Lamà Conioci** che è a dire come la prima persona, la seconda **Chò Conioci** che vuol dire Libro grande, la terza **Sanguya Conioci** cioè veder e amar nella gloria. Interrogai se questa seconda persona addimandata **Chò Conioci**, cioè Libro grande, era il libro che leggono e tengono nelle mani, mi risposero che sì (de Andrade 1628: 27).

[Znudziłbym zanadto Wielebnego Ojca, gdybym chciał opisać wszystko, co zdarzyło się w czasie tych dysput, ale powiem to tylko, co zaszło w czasie trzech dyskusji. Oto pierwsza. Dotyczyła tego, czym jest Bóg, który według nich jest potrójny i jeden, a potem wyjaśniając, dodają różne rzeczy, które śmieszą. Nazywają Boga Lamà Conioci, co znaczyłoby pierwszą osobę, drugą jest Chò Conioci, to znaczy wielka Księga, a trzecią Sanguya Conioci, czyli widzieć i kochać w chwale. Zapytałem, czy ta druga osoba nazywana Chò Conioci, czyli Księga wielka, to ta księga, którą czytają i trzymają w rękach, a oni potwierdzili].

Siła by pisać foremnych rzeczy, które się w rozmowach i sporkach z **Lamasa-mi** trafiały. (...) Pierwsza była, co jest Pan Bóg, o którym oni twierdzą, że jest w Trójcy jeden; jednak, gdy to, co mówią, wykladać chcą, wiele rzeczy śmiechu wielkiego godnych przydają. Twierdzą, że ten Pan Bóg ma Syna, który jest wspólny i Bogiem i człowiekiem i że jako umarł, jest temu lat tysiąc i sześćset, albo coś mniej albo li więcej i że po tym do nieba wstąpił, gdzie z Ojcem swoim jest. Że ten Syn Boży miał matkę białogłową i że ta za nim poszła do nieba i tam z nim wspólnie przebywa. Zowią Trójkę świętą **Lama Conioci**, to jest jakby pierwsza osoba; wtórą nazywają **Cho Conioci**, to jest Księga wielka, a trzecią **Sanguya Conioci** to jest widzieć i miłować Pana Boga w chwale. Spytani od ojca Antoniego, jeśli wtóra Pana Boga ich osoba, rzeczona Księga wielka, był on ich szpargał, na którym ledwie nieustannie czytają i w rękach go noszą, Odpowiedzieli, że tak jest (Szembek 2004: 209).

W polskim fragmencie zauważamy jednak inne modyfikacje. Przede wszystkim zmienia się typ narracji z pierwszoosobowej, charakterystycznej dla listów rocznych, na trzecioosobową. Ojciec Antonio nie jest już

narratorem historii, lecz staje się jej protagonistą. Z kolei amplifikacja zaznaczona w cytacie podkreśleniem zawiera informację zaczerpniętą z pierwszego listu. W istocie Szembek, tłumacząc drugi list, korzysta z listu pierwszego tam, gdzie może to pomóc w przybliżeniu tematyki. W tym przypadku prowadzi to do pewnego paradoksu, gdyż czytelnik może odnieść wrażenie, że wierzenia zgodne z chrześcijańskim *Credo* są godne śmiechu. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół. Święta księga buddyzmu została tu określona terminem „szpargał” (w oryginale *libro*), co świadczy o bardziej lekceważącym stosunku do opisywanej kultury niż u autora oryginału.

Uzupełnianie przekładu informacjami z pierwszego listu świadczy o tym, że tłumacz chciał czytelnikowi dać możliwie pełną informację na temat opisywanej krainy. Jezuici, aby dostać się do królestwa Guge, musieli pokonać przełęcz Mana (5545 m), na której wiosną panowały jeszcze ciężkie, zimowe warunki. W drugim liście opis drogi jest mniej szczegółowy niż w pierwszym i Szembek wzbogaca go, streszczając fragment pierwszego listu Portugalczyka:

Druga część drogi piekła podobna raczej [...] gołość tylko sama ich [gór] przyrodzona albo śnieg widać było, który przez całe miesiące dziesięć tam pada, a przez dwa, w które ludzie na drogę puszczać się zwykli, mało co wstaje. Żadnego tam źródła ani wody tam nie masz, ale kawalców śniegu miasto picia nie raz zażywać muszą, żywność w sakwach albo w torbie mieć trzeba, która bywa z mąki jęczmienia prażonego. Śnieg tak wysoki i tak z wierzchu twardy, że prawdziwe skały z niego być zdały się; lecz pod nogami idących ustępuje i w nim ojciec Antoni z towarzyszem jako w górach jakich zapadał, wiązać nie tylko po kolana i po pas, ale też i po szyję [...]. Mrozów tak ciężkich doznali, iż że im nosy, ręce i nogi od zimna nie upadały, łaska Boża osobliwa była (Szembek 2004: 186).

Inny fragment Szembek parafrazuje dość dokładnie, zmieniając jednak kolejność elementów opisu. Puszczając też wodze fantazji, zastępując miętę (bardziej swojskim?) majeranem, a obok dzikich kasztanów wymieniając grusze:

Vi sono in gran numero altri arbori come castagni, ma infruttuosi che producono pure fiori bellissimi e in tanta abbondanza che ogni ramo pare un mazzo tanto ben compartito che non si può desiderare meglio. Non mancano i suoi fiori per terra, rose e gigli in abbondanza e altri non men belli che strani e in molti luoghi la terra è coperta per gran spazio di menta come la nostra, se ben di foglie più minute. Rendono più gradito e men difficile il viaggio le fontane

che per le montagne scorrano, spiccandosi altre dalla più alta cima di quelle e altre sgorgando da vive pietre lungo la strada di acqua tanto cristallina e fresca che non si può desiderare di più... (de Andrade 1628: 7)

[Jest tam też wiele innych drzew, jak kasztany, które nie dają owoców, ale rodzą piękne kwiaty tak obfite, że każda gałąź wygląda jak pięknie ułożony bukiet, że nie można pragnąć niczego piękniejszego. Nie brak też kwiatów na ziemi, róż i lilii w obfitości i innych nie mniej pięknych i dziwnych, w wielu miejscach ziemia porośnięta jest miętą taką jak nasza, choć o mniejszych liściach. Czynią podróż przyjemniejszą i łatwiejszą strumienie, które spływają w górach, jedne spadając z najwyższych szczytów, inne wytryskując z litych skał wzdłuż drogi z wodą tak kryształową i świeżą, że nie można pragnąć niczego więcej...]

Uszedłszy wiele dni drogi bardzo trudnej, doszedł do krajów takich, które bardziej były podobne Rajowi onemu dawnemu aniżeli ziemi teraźniejszej. Żywności i uciechy oczu ludzkich pełne, skały, acz bardzo wysokie, ale wielce na wierzchu szerokie, pełne fiołków, róż, lilii i wonnego kwiecica wszelkich farb tu niewidanego, miasto trawy tak majeranem (a daleko cudniejszym niżeli nasz) pokryte, że ledwie innej zieloności co widać było. Krynicy i rzeczek bardzo wiele, kamieni niezliczonej rozliczności pięknych w sobie mających. Drzew i lasów wielkość i gęstość wielka, tak kasztanowych pełnych kwiecica białego miasto ości w Europie kasztany okrywających, jako i innego owocu a zwłaszcza gruszek pod którymi idąc szukać nie trzeba było żywności (Szembek 2004: 185–186).

Równie interesująca jest druga relacja przetłumaczona przez Szembeka. Włoski jezuita Giuliano Baldinotti przybył do Goa w 1621 roku, skąd udał się do Macao, a następnie z początkiem roku 1626 wyruszył do Tonkinu, północnej części dzisiejszego Wietnamu. Przyjęty dobrze na dworze w Hanoi, gdzie przebywał pół roku, był pierwszym misjonarzem chrześcijańskim w Wietnamie, a jego relacja sporządzona po powrocie została opublikowana w 1629 roku w Rzymie (Baldinotti 1629) i w Krakowie (Szembek 1629). Podejście tłumacza do oryginału nie różni się od opisanego wcześniej. Szembek nie unika obcych terminów i nazw, co najwyżej stara się je wyjaśnić. Zmienia sposób prowadzenia narracji, odchodząc od narratora pierwszoosobowego, oraz – co widać było też w relacji z Tybetu – stara się porządkować fakty, zdecydowanie czyniąc tekst przystępniejszym. Doskonałym przykładem tych metod jest poniższy fragment:

generalmente parlando sono poco atti al culto dei **pagodi** (dai quali non chiedono mai altro che cose temporali) ossia essendo di buono intendimento, conoscono la falsità di tutte quelle sette o sia per difetto dei propri **bonzi** i quali non

facendo professione di lettere e essendo sordidissimi, non son atti a persuadere; ovvero per essere inclinati all'esercizio dell'armi, particolarmente a quello dell'artiglierie e dei moschetti nei quali sono destrissimi. Sono di carnagione bianca, di statura alta e grande, gagliardi e coraggiosi. Vanno vestiti con una **cavaia**, che è una veste larga, aperta dinanzi e lunga fino a mezza gamba. Portano lunghi i capelli, con un cappello a foggia di montiera. I soldati portano le spade e le scimitarre ad armacollo. Son gente compassionevole, trattabile, fedele, allegra e non hanno vizi stranieri della Cina e del Giappone. La plebe è inclinata a rubare; perciò gastigano gravamente i ladri, come gli adulteri, con pena di morte (Baldinotti 1629: 129–130).

[Mówiąc ogólnie nie są zbyt gorliwi w oddawaniu czci pagodom (których o nic nie proszą jak tylko o rzeczy doczesne) czy to dlatego, że będąc ludźmi rozsądnymi rozpoznają fałsz tych wszystkich sekt lub może z winy własnych bonzów, którzy nie propagując pism i będąc dość ograniczeni, nie są w stanie nikogo przekonać. A może dlatego, że interesują się ćwiczeniami wojskowymi, a zwłaszcza artylerią i użyciem muszkietów, w czym są bardzo sprawni. Karnację mają białą, wzrost wysoki, są dzielni i odważni. Ich strojem jest cavaia czyli obszerna suknia otwarta z przodu i długa do kolan. Włosy noszą długie i kapelusze na kształt czepca [?]. Żołnierze noszą miecze i butaty przewieszone przez ramię. Są ludem wrażliwym, łagodnym, wiernym i radosnym i nie mają wad takich jak Chińczycy i Japończycy. Lud skłonny jest do kradzieży, dlatego karzą surowo złodziei, jak i cudzołóżników, śmiercią].

Ludzie tamci są ciała białego, nam podobni, urody wysokiej i wielkiej; sił mocnych, serca wielkiego. Ubiór ich jest szata szeroka, z przodu na kształt delij naszych, otwarta do pół goleni długa. Włosy długie noszą, a czapki podobne tym, jakich w krajach naszych prałaci w domu, abo w swych kramach Włoszy siedząc abo pisząc używać zwykli. Z przyrodzenia są weseli, lutościwi, wierni, karku do rządzenia nie twardego, nie masz grzechów między nimi niezwykłych pogańskich jakowe się znajdują w Chinie i w Japonie. Cudzołóstwo gardłem karzą, złodziejstwo także, do którego pospółstwo skłonne. Wrodzoną skłonność mają do oręża i strzelby, a zwłaszcza z dział i moszkietów, w czym są bardzo dowcipni i chyży. Żołnierstwo ich abo szable, abo miecze na bindach abo pasach żołnierskich z ramienia pod pachę wiszących nosi.

Boga prawdziwego nie znają (...) mało dbają o nabożeństwo do swych **pagodów** abo **bałwanów**, których nigdy o nic innego nie proszą, tylko o doczesne rzeczy; a to abo dlatego, że widzą jako dowcipni i rozsądni swe sekty bez słusznego fundamentu ugruntowane, abo dla nikczemności i niesposobności swych **bonzów**, to jest księży swej pogańskiej, którzy nauką się nie bawiąc i nader nieochędożnymi około rzeczy swych i sami siebie będąc, do perswadowania błędów pogańskich poważności ani kredytu u swych nie mają, abo też dlatego, że wszytek umysł i serce utonęło w orężu i ćwiczeniu się w rzeczach do wojny należnych (Szembek 1629: B1 r-v).

Szembek pozostawia w tekście obce terminy („pagodów”, „bonzów”), wyjaśniając ich znaczenie. Jednocześnie, opisując wygląd i sposób noszenia się miejscowego ludu, stara się (według własnej zapewne fantazji) odnaleźć analogie w rzeczywistości znanej polskiemu czytelnikowi (por. podkreślone fragmenty). Ponadto „porządkuje” opis, zaczynając od cech zewnętrznych, wyglądu, ubioru, by następnie omówić obyczaje i wierzenia. Nie powstrzymuje się też od pewnego wartościowania: w odniesieniu kapłanów używa sformułowań, których brak w oryginale, takich jak „nieochędożni około rzeczy swych i sami siebie będąc”, „błędy pogańskie”. Również w tym przypadku odchodzi od formy listowej i pierwszoosobowego narratora.

Konfrontacja przekładów z oryginałami, której próbkę przedstawiono powyżej, pozwala opisać postawę przyjętą przez tłumaczy. Szymon Wysocki wydaje się zainteresowany przede wszystkim tematyką misyjną i religijną. Eliminuje w związku z tym sporą część odniesień do sytuacji politycznej i społecznej opisywanych krajów. Zachowuje niektóre informacje geograficzne czy historyczne, które wydają się niezbędne do zrozumienia kontekstu, ale przytacza tylko nieliczne nazwy własne. Jeśli używa jakiegoś obcego terminu związanego z kulturą miejscową, wyjaśnia jego znaczenie. Mimo wielu skrótów podąża dość ściśle za strukturą tekstu. Fryderyka Szembeka cechuje dużo większa ciekawość opisywanej kultury. Szembek nie rezygnuje z onomastyki i obcych terminów, które stara się wyjaśniać. Interesują go zarówno tematy konfesyjne, jak i problematyka „krajoznawcza”. Z jego tekstu wyłania się postawa zaciekawienia obcą kulturą i zwykłymi ludźmi oraz szacunku dla nich, przemieszana z lekceważeniem czy nawet potępieniem kapłanów. Tłumacz ten modyfikuje natomiast poetykę tekstów: pierwszoosobowa relacja, mająca formę listu do władz Towarzystwa Jezusowego, zmienia się w trzecioosobowe „opisanie”, czemu służy również „linearne” uporządkowanie faktów i uzupełnianie narracji informacjami spoza oryginału.

Zgodnie z przedstawionymi wcześniej wymogami historycznego podejścia do zagadnień translologicznych, spróbujmy teraz zbadać okoliczności powstania tych przekładów i odpowiedzieć na pytanie, czym podyktowane były różnice w strategii tłumaczy. Przede wszystkim – na co wielokrotnie zwracał uwagę Anthony Pym („the central object should be the human translator, since only humans have the kind of responsibility appropriate to social causation”, Pym 2014: IX) – nie można tracić z oczu tłumaczy i ich historii. Nasi autorzy byli jezuitami, należeli jednak do dwóch generacji: Wysocki urodził się w roku 1542, a Szembek w 1575. Obaj otrzymali solidne

wykształcenie i pracowali z młodzieżą, nauczając w jezuickich kolegiach. Wysocki był ponadto spowiednikiem szwedzkiej królowej Katarzyny Jagiellonki i wychowawcą królewicza Zygmunta Wazy. Obu też moglibyśmy nazwać profesjonalnymi tłumaczami. Wysocki przekładał z włoskiego, łaciny i hiszpańskiego pisma związane z tematyką religijną – oprócz relacji misyjnych również żywoty świętych. Zainteresowania Szembeka miały nieco szerszy zakres, obejmujący także nowinki, sensacyjne wiadomości, zjawiska przyrody, na przykład wybuch Wezuwiusza (Szembek 1932). Nieprzypadkowo zatem Szembek wybrał do przekładu relacje dotyczące krain do tej pory nieopisanych, Tybetu i Wietnamu, i opublikował je w Polsce w iście błyskawicznym tempie.

Podejście do problemu CSI (*cultural-specific items*)⁴, zwłaszcza ono-mastyki, ma też inne uwarunkowania. Przekłady Szembeka wyszły około dwudziestu lat po tekstach Wysockiego. W tym czasie polscy czytelnicy mieli okazję już nieco oswoić się z egzotyczną rzeczywistością, a niektóre nazwy nie były im całkowicie obce. Szlaki częściowo zostały przetarte przez teksty Wysockiego, a w międzyczasie ukazała się pozycja Scipione Amatiego (Amati 1615) na temat wizyty w Europie posłów japońskich, zawierająca opis królestwa Voxu w przekładzie Pawła Śliwskiego (Śliwski 1616). Co najważniejsze, do szerszego kręgu czytelników dotarły *Relacje powszechne* Pawła Łęczyckiego (Łęczycki 1609, 1613), przekład *Relazioni universali* Giovanniego Botera (Botero 1591–1596), popularnego w siedemnastowiecznej Europie encyklopedycznego opisu świata, który, informując o triumfach katolicyzmu na wszystkich kontynentach, podawał wiele wiadomości o charakterze geograficznym, politycznym i kulturowym.

Należałoby teraz się zastanowić, kto był projektowanym odbiorcą tłumaczonych tekstów, jaka miała być ich funkcja, jakim ewentualnym wpływem poetyki obowiązującej w kulturze docelowej podlegały. Posiłkując się zatem zaproponowaną przez André Lefevere’a koncepcją *rewriting*, rozważmy zagadnienie „patronatu” (Lefevere 1992). Już oryginały jezuickich listów rocznych oraz relacji z misji mogą być traktowane jako swoisty *rewriting*. Zamawiane przez władze Towarzystwa Jezusowego, stanowiły przepisanie kultury Wschodu na użytek Europejczyków. Ponadto przed oddaniem do

⁴ Zaktualizowane w tekście jednostki, których funkcja i konotacje w oryginale nastęrczają trudności w przekładzie, o ile trudności te wynikają z nieobecności takiej jednostki w systemie kultury czytelników przekładu lub innego statusu intertekstualnego tej jednostki w systemie docelowym (Aixela 1996: 58).

druku poddawano je cenzurze. Podczas gdy dla celów wewnętrznych były przede wszystkim źródłem informacji i mogły wskazywać na trudność i przeszkody, jakie napotykała działalność misyjna, wydane drukiem stawały się narzędziem propagandy, opisując zasługi misjonarzy i zachęcając młodzież do działalności misyjnej. Kolejną fazą było przepisanie publikowanego oryginału – w naszym przypadku chodzi o teksty włoskie – na inne języki, co prowadziło czasem, jak widzieliśmy, do znaczących modyfikacji.

Tekstami źródłowymi przekładów Wysockiego były relacje ogłoszone drukiem, a zatem poddane już pewnemu przepisaniu, ich publikację bowiem w rzymskich drukarniach finansowało Towarzystwo Jezusowe. Poetyka tych relacji wynikała z reguł listu rocznego ustalonych przez Alfonsa Polanco i z zasad ówczesnej epistolografii, gatunku szeroko obecnego w piśmiennictwie. Przekłady Wysockiego nie odbiegają w swych funkcjach od pierwowzorów: skierowane były zwłaszcza do jezuickiej młodzieży. O ich oddziaływaniu świadczą listy 114 polskich jezuitów znajdujące się wśród *indipetae* (prośb o wysłanie na misje) przechowywanych w archiwum jezuickim w Rzymie (ARSI) (Konior 2013: 186–187). Wprowadzone skróty, o których wcześniej była mowa, wynikały z jednej strony z preferencji autora, a z drugiej – z niewątpliwie niższego poziomu wiedzy przeciętnego polskiego odbiorcy na temat krajów zamorskich. Poetyka tekstów nie ulega też zmianie, gdyż kultura docelowa hołduje w tym przypadku podobnym normom i zasadom.

Teksty tłumaczone przez Szembeka miały zasadniczo podobną funkcję jak wspomniane wyżej relacje. Były to sprawozdania z bardzo ważnych, bo pionierskich wypraw misyjnych. One też zostały wybrane przez odpowiednie instancje Towarzystwa Jezusowego oraz przygotowane do publikacji; relacji z Tybetu było później więcej, ale nie trafiły do druku. Jest tu jednak ważny szczegół, o którym warto wspomnieć. Pierwszy list z Tybetu skierowano nie do Kurii Generalnej w Rzymie, lecz do lizbońskiego prowincjała, i opublikowano w 1626 roku najpierw po portugalsku. W mniejszym też stopniu dotyczył on tematyki religijnej czy teologicznej niż list drugi, posłany do Rzymu. Jego publikacja nastąpiła w specyficznym momencie historycznym. Dotarcie Portugalczyków do Tybetu miało bowiem w ówczesnym kontekście politycznym potwierdzać ekspansję Portugalczyków na Dalekim Wschodzie oraz ich wkład w szerzenie chrześcijaństwa. Podkreślenie znaczenia Portugalii wśród katolickich monarchii stanowiło przedmiot akcji propagandowej, której częścią była kanonizacja w 1626 roku królowej Izabeli (Elżbiety) Portugalskiej (1271–1336). Elementem akcji jest też, zamieszczony w wydaniu,

patriotyczno-religijny wstęp Mateusa Pinheiro (Didier 1996), z którego przebija przekonanie o doniosłości misji w Tybecie i w którym pojawia się zabawny, lecz bardzo znaczący, błąd przekładowy. Niewielkie królestwo Guge przedstawiono w tym pierwszym liście jako państwo o wyjątkowym znaczeniu. De Andrade, pisząc o tamtejszym królu, nazwał go „el rey **do** Potente”, czyli „król Tybetu”, gdyż słowo *potente* pochodziło od Bhotanta, nazwy Tybetu w języku hindi (Toscano 1977: 105). W druku portugalskim pojawia się natomiast „el rey **o** Potente”, czyli „król Potężny” (pomyłkę tę powielono w polskim przekładzie). Dla przekładu polskiego ten kontekst polityczny oczywiście nie miał znaczenia, ale Szembek również szukał wsparcia u przedstawicieli władzy. Zadeedykował książkę podkanclerzemu Królestwa Tomaszowi Zamojskiemu i wręczył mu ją w grudniu 1628 roku. Zamojski zwrócił koszty druku i oprawy. Książkę wysłano też królowi i królowej oraz wielu dostojnikom dworskim (Mejor 2004: 12–28). Pewnej refleksji wymaga także zmiana poetyki, o której wspomniano wyżej. Przekłady Szembeka nie stosują się już do reguł zaproponowanych przez Polanca i nie należą do gatunku epistolarnego. Tłumaczone przez niego teksty zawierają wiele informacji dotyczących historii, geografii, kultury opisywanych krajów i – jak starałam się wykazać gdzie indziej (Miszalska 2017) – z uwagi na udział narratora w opisywanych zdarzeniach, mały dystans między czasem zdarzeń i czasem narracji oraz uszeregowanie faktów zgodne z chronologią „dziania się” stanowią embrionalną formę reportażu. Szembek rezygnuje z tej formy. Jako solidny pedagog, zainteresowany nie tylko religijnym wymiarem pierwowzorów, ale zwłaszcza ich walorami „krajoznawczymi”, chce stworzyć teksty jasne, logiczne i łatwe w odbiorze, zmierzając ku statycznemu gatunkowi „opisania”, już zakorzenionemu w kulturze polskiej. Zachowuje zatem funkcjonalny komponent (functional component) poetyki: poinformować i zachęcić, ale rezygnuje z komponentu repertuarowego (inventory component), czyli z formy gatunkowej tekstu wyjściowego (Lefevre 1992: 32–34).

Czy powyższa analiza przekładów relacji z dalekowschodnich misji przybliży ukazaną na początku problematykę? Przedstawiając sylwetki dwóch tłumaczy mających z sobą wiele wspólnego, jezuitów, którzy przekładali bardzo podobne teksty, a zarazem – tworząc w innym momencie historycznym – podlegali innym wpływom i naciskom, staraliśmy się wychwycić podobieństwo i różnice. Wydaje się, że należy docenić wkład tłumaczy w poszerzenie wiedzy polskiego odbiorcy na temat Dalekiego Wschodu. Teksty te stanowią też świadectwo wczesnego wprowadzenia do obiegu

zapożyczeń desygnujących realia kultury Wschodu („bonza”, „lama”, „pagoda”), których użycie notowane jest przez współczesne słowniki dużo później (Bańkowski 2000). Interesujące wydaje się również podejście obu jezuitów do formy tłumaczonych tekstów: wierność Wysockiego i twórcze przetworzenie u Szembeka, którego „opisania” egzotycznych krajów należą do polskiej historii gatunku „podróży”, tekstów w owym czasie pozostających w rękopisie i rzadko podawanych do druku.

Bibliografia

- [Anonim]. 1603. *O rozszerzeniu wiary s. chrześcijańskiej katolickiej w Ameryce na Nowym świecie, zwłaszcza w królestwie Peru, opisanie krótkie księdza Jakuba Torres Societatis Iesu, prokuratora prowincji Peru, gdzie się też przypominają niektóre osobliwe i znaczne sprawy lat blisko przeszłych. Na końcu przydany jest List roczny wysp Philippin roku 1600, na polskie z włoskiego przełożone*, Kraków: Druk. A. Piotrkowczyka.
- Amati S. 1615. *Historia del regno di Voxu del Giapone, dell'antichità, nobiltà, e valore del suo re Idate Masamune*, Roma: Giacomo Mascardi.
- Aixela J.F. 1996. *Culture-specific Items in Translation*, w: R. Alvarez, M.C.-A. Vidal (eds.), *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, s. 52–78.
- Baldinotti G. 1629. *Relatione del viaggio di Tunquim*, w: *Lettere dell'Ethiopia dell'anno 1626. sino al marzo del 1627. E della Cina dell'anno 1625 fino al febraro del 1626. Con una breve relatione del viaggio al regno Tunquim, nuovamente scoperto*, Roma: Bartolomeo Zannetti.
- Bańkowski A. 2000. *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bassnett S., Lefevere A. 1990. *Translation, History and Culture*, London–New York: Pinter Publishers.
- Cerqueira L. 1607. *Relatione della gloriosa morte patita da sei cristiani giapponesi*, Roma: Bartolomeo Zannetti.
- D'hulst L. 2010. *Translation History*, w: *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins, s. 398–405.
- de Andrade A. 1627. *Nuovo scoprimento del gran Cataio ovvero Regno di Tibet*, Roma: Francesco Corbelletti.
- . 1628. *Lettere annue del Tibet del 1626 e della Cina del 1624. Scritte al M.R.P. Mutio Vitelleschi generale della Compagnia di Gesù, Tibet*, Roma: Francesco Corbelletti.
- . 2004. *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Didier H. 1996. *Introduction*, w: H. Didier (red.), *Les Portugais au Tibet. Les premières relations jésuites (1624–1635)*, Paris: Chandeigne, s. 7–26.

- Friedrich M. 2008. *Circulating and Compiling „litterae annuae”*. Towards the History of the Jesuit System of Communication, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 153, s. 3–39.
- Gurgul M., Miszałska J., Surma-Gawłowska M., Woźniak M. 2007. *Od Dantego do Fo. Włoska poezja i dramatu w Polsce (od XVI do XXI wieku)*, Kraków: Collegium Columbinum.
- Konior J. 2013. *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII wieku (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lefevre A. 1992. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London–New York: Routledge.
- Mejor M. 2004. *Tybet, wielkie państwo w Azji...*, w: A. de Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 12–28.
- Miszałska J., Gurgul M., Surma-Gawłowska M., Woźniak M. 2011. *Od Boccaccia do Eco. Włoska proza narracyjna w Polsce (od XVI do XXI wieku)*, Kraków: Collegium Columbinum.
- Miszałska J. 2015. *Z ziemi włoskiej do Polski. Przekłady z literatury włoskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, Kraków: Collegium Columbinum.
- 2017. *U źródeł reportażu: siedemnastowieczne przekłady jezuickich relacji z Dalekiego Wschodu*, w: G. Brogi Bercoff, M. Ciccarini, M. Sokołowski, red. „Inna komparatystyka”: od dokumentu do wyobraźni, Warszawa: IBL, s. 125–149.
- Pym A. 2009. *Humanising Translation History*, „Hermes” 42, s. 23–48.
- 2014. *Method in Translation History*, New York–London: Routledge (ed. princeps 1998).
- Rodrigues J. 1610. *Lettera di Giappone dell'anno 1606*, Milano: Di Pacifico Pontio, & Gio. Battista Piccaglia.
- Szembek F. 1628. *Tybet wielkie państwo w Azyey [...] to jest krótkie opisanie zwyczajów, nabożeństwa i wiary [...] w Rzymie drukiem światu wszystkiemu ogłoszonych, roku teraźniejszego 1628*, Kraków: Druk. F. Cezarego.
- 1629. *Tunquim królestwo możne w Azyey [...] z relacji w Rzymie roku teraźniejszego 1629 językiem włoskim wydrukowany, a z Makao w Chinie w roku 1626 posłany, krótko opisane od jednego kapłana tegoż zakonu*, Kraków: Druk. F. Cezarego.
- 1632. *Zapał srogi góry neapolitańskiej. Nowa Niniwe Zacne Neapolim w żalobie, to jest ogień okrutny góry Wezuwius we Włoszech...*, Kraków: Druk. F. Cezarego.
- 2004. *Tybet wielkie państwo w Azyey...*, w: A. de Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 181–238
- Śliwski P. 1616. *Postowie japońscy do Pawła V Biskupa Rzymskiego*, Kraków: Druk. F. Cezarego.
- Torres Bollo D. 1603. *Relatione breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesù, Procuratore della Provincia del Perù [...] dove si raccontano anche alcuni particolari notabili successi gli anni prossimi passati, per consolatione de i Religiosi di detta Compagnia in Europa; al fine s'aggiunge la lettera annua dell'Isule Filippine del 1600*, Roma: Luigi Zannetti.

- Toscano G.M. 1977. *Alla scoperta del Tibet: relazioni dei missionari del secolo XVII*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana.
- Trigault N. 1615. *Due lettere annue della Cina del 1610 e del 1611, scritte al M.R.P. Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Giesù*, Milano: Di Pacifico Pontio, & Gio. Battista Piccaglia.
- Wysocki Sz. 1608. *Nowiny pewne z nowego świata, mianowicie z Japonu; to jest o chwalebnej śmierci sześciu szlachciców, Japończyków, [...] powieść listowna do Rzymu posłana od najwielebniejszego Ludwika Cequera, biskupa japońskiego*, Kraków: Druk. M. Loba.
- 1611. *Nowiny albo dzieje dwuletnie z Japonii i z Chin, krain pogańskich nowego świata*, Kraków: Druk. J. Szarfenbergera.
- 1616. *Nowiny albo dzieje dwuletnie chineńskie [...] roku pańskiego 1610, 1611*, Kraków: Drukarnia Łazarzowa.