

Katarzyna Granicka 

Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
k.granicka@al.uw.edu.pl

Ukryci tłumacze, ukryte znaczenia

Wczesne teksty chrystianizacyjne z kolonialnego Meksyku

W 1519 roku hiszpański konkwistador Hernán Cortés razem z członkami swojej ekspedycji postawił pierwszy raz stopę na ziemiach, które czasem nazywa się „imperium Azteków”, na terenie obecnego Meksyku. Hiszpanie poszukiwali złota, dlatego kierowali się do największego i najważniejszego z jego miast – Tenochtitlanu, będącego również jednym z największych miast ówczesnego świata¹. Wyprawa, prowadzona przez członków społeczności rdzennych, z którymi Hiszpanie zawarli

¹ W rzeczywistości struktura polityczna regionu, do którego trafili, była znacznie bardziej skomplikowana. W Dolinie Meksyku istniało wiele państw-miast (zwanym w używanym na tych ziemiach języku nahuatl *altepetl*), każde ze swoją wewnętrzną strukturą, osobnym władcą, własną szlachtą i lokalną tożsamością jego mieszkańców. Państwa-miasta podbijane przez trójpřzymierze, zawarte pomiędzy Tenochtitlanem, Texcoco i Tlacopan, nie traciły wewnętrznej samorządności, nie były przez swojego hegemoną wchłaniane, natomiast były mu winne trybut, który wysyłani z Tenochtitlanu urzędnicy regularnie zbierali na wszystkich podbitych ziemiach [np. Lockhart 1992: 14-28; Smith 2008: 91; Olko 2010: 125]. Wszystkich mieszkańców tego terytorium, których łączyło ze sobą wiele wspólnych cech kulturowych (np. wierzenia, święta, architektura, sposoby uprawy roli, pismo i tradycja tworzenia rdzennych ksiąg, a także język), w XIX wieku określono mianem Azteków – w Polsce terminem przyjętym w dyskursie naukowym obecnie jest określenie Indianie Nahuja [Olko 2010: 98]. Podczas swojego marszu Hernán Cortés zawierał sojusze z mieszkańcami tych ziem,

sojusze, dotarła do celu 8 listopada 1519 roku. A 13 sierpnia 1521 roku Tenochtitlan – oblegany przez sprzymierzone siły Hiszpanów i Azteków, położony na słonym jeziorze i pozbawiony przez nieprzyjaciół dostępu do wody pitnej, trawiony epidemią – upadł. W ciągu zaledwie dwóch lat udało się złamać potęgę miasta, które podporządkowało sobie ogromne terytoria w centralnej części Mezoameryki. W chwili upadku Tenochtitlanu rozpoczęła się tam epoka kolonialna – Hiszpanie przejęli kontrolę nad bardzo rozległym i skomplikowanym politycznie terytorium, którego struktury i języka sami jeszcze nie zdążyli dobrze poznać. Dwie kwestie były wówczas najbardziej palące – pierwszą była organizacja nowej, kolonialnej administracji (zwłaszcza rad miejskich opartych na wzorcach hiszpańskich) na bardzo rozległym obszarze. Z tym zadaniem Hiszpanie sprawnie sobie poradzili, wykorzystując prekolonialną jednostkę administracyjną *altepetl* jako podstawę nowych jednostek administracyjnych oraz angażując lokalną szlachtę w roli członków nowych rad miejskich. Drugim wyzwaniem było jak najszybsze rozpoczęcie chrystianizacji nowo podbitych terytoriów mimo braku struktur kościelnych i bariery nie tylko językowej, ale też tej na poziomie samego pojmowania podstawowych zasad rządzących światem – tak innego od znanego z monoteistycznych religii występujących w Europie. Niniejszy artykuł na przykładzie jednego z najwcześniejszych wydanych drukiem dzieł chrystianizacyjnych w nahuatl – dominikańskiej *Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana* – omawia, w jaki sposób przygotowywano teksty służące chrystianizacji Meksyku, jak tłumaczenie międzykulturowe mogło wspierać to zadanie bądź mu przeciwdziałać i jaka była w tym procesie możliwa rola tłumaczy pochodzenia rdzennego.

W 1524 roku grupa dwunastu franciszkanów, zwanych później „apostołami Meksyku”, przybyła na nowo odkryte ziemie z misją szerzenia tam Słowa Bożego. Wybór franciszkanów do tego zadania był nieprzypadkowy. Po pierwsze, zakonnicy dysponowali doświadczeniem w chrystianizacji, zdobytym na Półwyspie Iberyjskim w trakcie i w wyniku rekonkwisty. Po drugie, struktury zakonne miały swoje źródła finansowania niezależne od skarbu państwa – zakonnicy mogli więc rozpocząć swoją misję, nie czekając na pełne ukształtowanie się struktur administracyjnych. Mogli też łatwiej przemieszczać się z miejsca na miejsce, nie czekając na założenie

k którzy w jego przybyciu widzieli szansę na wyrwanie się spod jarzma uciskającego ich trybutem hegemonia [np. Restall 2003: 44-64].

nowego biskupstwa – taką swobodę działań zapewniała im wydana w 1522 roku papieska bulla „Omnimoda” [Schwaller 2011: 60]. W 1526 roku kolejni zakonnicy – tym razem dominikanie – dotarli do Meksyku. Te dwa zakony wywarły największy wpływ na chrystianizację tych terenów i zyskały tam największe znaczenie, choć w późniejszych latach działalność chrystianizacyjną podjęły także inne zgromadzenia – w 1533 roku augustianie, a dopiero w 1577 roku jezuici. Tymczasem wkrótce po przybyciu – już w 1524 roku – franciszkanie podczas Pierwszej Rady Apostolskiej Meksyku debatowali nad tym, w jakim języku powinna odbywać się chrystianizacja. Martín de Valencia, przywódca grupy „dwunastu apostołów Meksyku”, przekonywał, że należy wybrać jeden język, którego mogliby uczyć się członkowie wszystkich grup rdzennych – co ułatwiłoby pracę misjonarzom. Tym uniwersalnym językiem miałyby stać się hiszpański – w oczach franciszkanina język bardziej „godny” do głoszenia w nim Słowa Bożego od języków rdzennych. Jednak już wtedy codzienna praktyka zakonników wskazywała na co innego: nie tylko nie było możliwe nauczanie hiszpańskiego w bardzo krótkim czasie wielotysięcznych grup rdzennych mieszkańców Meksyku, lecz także słowa po hiszpańsku oznaczające podstawowe koncepty wiary chrześcijańskiej (jak chociażby „dusza” czy „grzech”) były dla rdzennych odbiorców pustymi hasłami, bez żadnego znaczenia semantycznego. Jedynym rozwiązaniem praktycznym było więc stworzenie odpowiedniej terminologii w językach tubylczych, specjalnie na potrzeby chrystianizacji. Jak się szybko okazało, owym „uniwersalnym językiem”, który mógł być rozumiany w każdej miejscowości, niezależnie od etniczności jej mieszkańców, był nie hiszpański, ale nahuatl – który już w czasach kolonialnych stanowił *lingua franca* tego regionu. Wkrótce i sam Martín de Valencia zmienił zdanie i uznał nahuatl za najlepsze narzędzie w ogromnym chrystianizacyjnym przedsięwzięciu, jakie rozpoczęło się w kolonialnej Nowej Hiszpanii [Wasserman-Soler 2016: 701-702].

Niewiele wiemy o pierwszych próbach stworzenia tekstów chrystianizacyjnych w nahuatl. W pierwszych latach swojej działalności zakonnicy wspomagali się rysunkowymi katechizmami, ponieważ graficzna forma mogła lepiej przemawiać do rdzennych odbiorców (których system pisma stanowił mieszkankę logogramów i fonogramów) [Burkhart 2014: 199-200; Boone, Burkhart i Tavárez 2017: xi; Mikulska i Offner 2019; Whittaker 2021], a jednak – według relacji samych misjonarzy – w latach 20. XVI wieku ludność rdzenna śpiewała religijne pieśni w nahuatl na dziedzińcach

kościółów, a około 1526 roku odbyły się pierwsze spowiedzi w nahuatl (choć listy grzechów ludzie często przygotowywali także w formie obrazkowej) [Motolinía 2007: 117, 122]. Najprawdopodobniej już wtedy na potrzeby chrystianizacji tworzone również pierwsze teksty pisane, choć żaden datowany dokument z tego okresu nie zachował się do naszych czasów. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że liczba tekstów religijnych w nahuatl zwiększała się bardzo dynamicznie, a do ich rozpowszechnienia przyczyniła się pierwsza drukarnia w Meksyku założona w 1539 roku [Crompton 2004: 52-53; Christensen 2014: 5]. W tym samym roku ukazał się pierwszy drukowany tekst (niestety niezachowany do naszych czasów) po hiszpańsku i w nahuatl, zawierający objaśnienia wiary chrześcijańskiej (*Breve y mas compendiosa Doctrina Christiana*). Kolejne dwie publikacje (z 1540 i 1544 roku) ukazały się jedynie po hiszpańsku, jednak od 1546 roku rozpoczęła się era, którą badacze nazwali później „złotym wiekiem druków w nahuatl” [Sell 1993: 3-4]. Rok 1546 przyniósł publikację krótkiego katechizmu (*Doctrina breve*) autorstwa franciszkanina Alonso de Molina, w 1547 roku ukazał się tekst Pedro de Gante, jednego z pierwszych franciszkanów, którzy przybyli do Meksyku, a w 1548 roku anonimowa grupa dominikanów opublikowała obszerny, dwujęzyczny katechizm (*Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana*). Teksty te okazały się na tyle popularne, że szybko doczekały się wznowień (*Doctrina* Pedro de Gante w 1553 roku, a dominikańska w 1550 roku). Od tego momentu w Meksyku regularnie publikowano różne gatunki źródeł tworzonych na potrzeby chrystianizacji ludności tubylczej – objaśnienia podstaw wiary (*doctrinas*), zbiory kazań (*sermonarios*) i materiały dla spowiedników (*confesionarios*). Gwałtowny kontakt językowy, w jaki nahuatl wszedł z hiszpańskim w okresie kolonialnym (również w obliczu konieczności stworzenia całego aparatu pojęciowego dla chrześcijańskiego nahuatl), zaowocował publikacją pierwszych słowników i gramatyk języka nahuatl. Ogromna popularność drukowanych tekstów pozwalała im dotrzeć do szerokich grup odbiorców [Christensen 2014: 54]. Obok druków powszechne były manuskrypty, będące często kopiami drukowanych tekstów, tworzone dla lokalnych społeczności zarówno przez duchownych, jak i przez osoby rdzenne. Spisywano także teksty sztuk teatralnych o tematyce religijnej, a pierwsze przedstawienia odbyły się już w 1531 lub 1533 roku [Sell i Burkhart 2004: xix]. Manuskrypty powstające w ten sposób oparte były zazwyczaj na oficjalnych materiałach chrystianizacyjnych i do pewnego stopnia podlegały kontroli kościelnych autorytetów.

Istniała jednak też obszerna grupa tekstów religijnych tworzonych przez osoby rdzenne dla osób rdzennych, bez żadnej kontroli zewnętrznej, i nigdy nieprzeznaczonych do druku [Christensen 2014: 84]. Ich istnienie i niekontrolowany obieg stanowiły w oczach Kościoła poważne zagrożenie herezją – nie istniał bowiem żaden sposób metodycznego sprawdzania ich pod kątem teologicznej poprawności. Także terminy w nahuatl, użyte w nich na określanie elementów wiary chrześcijańskiej, mogły nieść ze sobą znaczenia inne niż te, które zakonnicy zajmujący się doktrynalnym nahuatl chcieliby przekazać nowym wiernym.

Podczas gdy w latach 20. XVI wieku debatowano nad tym, czy możliwa jest efektywna chrystianizacja w nahuatl, a wyzwanie stanowiło stworzenie odpowiednich terminów i nazw, w latach 50. XVI wieku Kościół stanął w obliczu zgola przeciwnego problemu – tekstów o tematyce chrześcijańskiej pisanych w nahuatl było tak dużo, że utracono kontrolę nad ich treścią i obiegiem. W tych okolicznościach I Synod Prowincjalny w Meksyku w 1555 roku nakazał wprowadzenie ścisłej kontroli tego, w jaki sposób teksty religijne są publikowane – zakazując osobom rdzennego pochodzenia ich pisanie i posiadania bez pozwolenia. Wprowadzono także wymóg kontroli tworzonych tekstów przez duchownych biegle znających język. Dziesięć lat później II Synod Prowincjalny potwierdził te ustalenia, podkreślając też konieczność nauki języków rdzennych przez katolickich duchownych [Gruzinski 1993: 56].

W rzeczywistości jednak rok 1555, w którym obradował I Synod Prowincjalny, stanowił dość późny moment w historii tworzenia się doktrynalnego nahuatl. Mówiąc inaczej – w chwili, gdy władze kościelne debatowały nad koniecznością rozwagi i uważności w tłumaczeniu tekstów, podstawowy korpus chrześcijańskiej terminologii był w nahuatl już do pewnego stopnia ugruntowany – w każdym razie na tyle, by konsekwentnie pojawiać się w tej samej formie w źródłach różnych gatunków, tworzonych zarówno przez franciszkanów, jak i przez dominikanów. W zasadzie niuanse związane z tym, w jaki sposób wybierano lub ukuwano poszczególne terminy, być może na zawsze pozostaną dla badaczy zagadką – ponieważ pojawiają się one w najwcześniejszych źródłach, jakimi dysponujemy. Bardzo często nowe znaczenia nadawano istniejącym już terminom, odnoszącym się do elementów wierzeń przedhiszpańskich – tak np. nazwy krainy zmarłych „mictlan” (dosł. miejsce zmarłych) użyto do nazwania chrześcijańskiego piekła, a słowo „tlacatecolotl” (dosł. człowiek-sowa), nazwa postaci z przedhiszpańskich religii, stało się nazwą

na diabła. Innym sposobem było tworzenie opisowych neologizmów, które do pewnego stopnia tłumaczyć miały znaczenie danego konceptu – jak „-yolia” („to, za pomocą czego się żyje”) na określenie duszy [Olko i Madajczak 2013], czy choćby „nequaatequiliztli” – „polewanie głowy wodą” – jako tłumaczenie słowa „chrzest”. Na etapie wyboru tych terminów i wprowadzania ich do dyskursu chrześcijańskiego zakonnicy mogli jednak zupełnie nie być świadomi całego spektrum ich pól semantycznych i tego, jak różne znaczenia od tych, które chcieli przekazać, ze sobą niosły. W rzeczywistości przecież azteckie *mictlan* było znacząco różne od chrześcijańskiego piekła – chociażby pod tym względem, że jako los po śmierci w rdzennych wierzeniach czekało ono większość ludzi, niezależnie od ich moralnego czy niemoralnego (z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej) sposobu życia. *Tlaccatecolotl* – rodzaj bytu (przez badaczy czasem nazywanego „czarownikiem” lub „szamanem”) wcielającego się w sowę i rzucającego zaklęcia – też znacząco różnił się w swojej charakterystyce od chrześcijańskich wyobrażeń Szatana [Burkhart 1989: 40-42; Townsend 2019: 45], a *ichpochtli* – termin, którym zaczęto określać Matkę Boską, tłumacząc termin „dziewica” – w rzeczywistości oznaczał jedynie młodą, niezamężną dziewczynę [Burkhart 1996: 197]. W ten sposób chrześcijański dyskurs w nahuatl zaroił się od terminów, które dla członków rdzennych społeczności niosły bardzo konkretne znaczenia i skojarzenia, nierzadko wypaczające samą doktrynę chrześcijańską, a na pewno mocno wpływające na sposób jej rozumienia.

Terminy te często wprowadzane były do języka w parach z ich hiszpańskimi „odpowiednikami” – wykorzystano tu bardzo częste w nahuatl zjawisko tworzenia dubletów, ciągów semantycznych dwóch (bądź więcej) pojęć, dających razem nowe, pełne znaczenie [Montes de Oca 2017: 189]. Typowymi sformułowaniami były więc połączenia takie jak *mitlan infernos*, *tlaccatecolotl diablo* czy *-yolia -anima*. Tego typu rozwiązania tłumaczeniowe, jak i same publikacje, słowniki i gramatyki nahuatl przygotowywane były w zakładanych przez zakonników szkołach (*colegios*), w których nie tylko pracowali oni nad nowymi tłumaczeniami czy kazaniami, lecz także kształcili młodzieńców rdzennego pochodzenia w duchu *trivium* i *quadrivium*. Ze środowisk tych wywodzili się trójjęzyczni (znający nahuatl, hiszpański i łacinę) intelektualiści rdzennego pochodzenia, którzy mogli pełnić funkcję „pomostów” czy też „międzykulturowych tłumaczy”, pośredników pomiędzy dwoma światami i „przewodników” po nowej, kształtującej się w kolonialnej Nowej Hiszpanii rzeczywistości.

W istocie, zmiany językowe dokonywały się w nahuatl bardzo dynamicznie i dotyczyły każdej sfery życia, nie tylko słownictwa religijnego. Intensywny kontakt kulturowy i nagłe, gwałtowne zmiany znajdowały swoje odzwierciedlenie w języku. Frances Karttunen i James Lockhart [1976], lingwiści zajmujący się językiem nahuatl po konkwisie, opisali kolejne etapy pojawiania się w nim zjawisk kontaktu językowego – a zaproponowany przez nich schemat do dzisiaj stanowi punkt odniesienia dla wszystkich badaczy tego języka. Pierwszy etap kontaktu językowego, trwający od pierwszego spotkania z Hiszpanami w 1519 roku do około 1540/1550 roku, charakteryzował się jedynie niewielkimi zmianami polegającymi na rozszerzaniu znaczeń istniejących już słów bądź tworzeniu neologizmów do opisu nowych obiektów czy zjawisk. Drugi etap, trwający około stu lat – pomiędzy 1540/1550 a 1640/1650 rokiem – był czasem zapożyczania ogromnej liczby hiszpańskich rzeczowników. W późniejszych latach rozpoczęło się także pierwsze zapożyczanie czasowników hiszpańskich i rozszerzanie znaczeń czasowników w nahuatl. Trzeci etap, rozpoczęty około 1650 roku, wiązał się m.in. ze zmianami syntaktycznymi w nahuatl „pod naporem” składni hiszpańskiej, zapożyczaniem partykuł czy tworzeniem kalek językowych z hiszpańskiego. Aktualny stan badań z zakresu lingwistyki kontaktu wskazuje, że nie tylko w rzeczywistości granice pomiędzy tymi etapami mogły być nieco bardziej płynne, lecz także faza zmian w nahuatl pod wpływem kontaktu językowego nigdy się nie zakończyła, a kolejne „etapy” można w niej wyróżnić współcześnie [Olko i Sullivan 2014; Olko i Borges 2018].

Zestawienie schematu tempa zmian w nahuatl z historią powstawania materiałów chrystianizacyjnych w tym języku wskazuje jeszcze jedną ciekawą rzecz – mianowicie I Synod Prowincjalny obradował w chwili, gdy według schematu Karttunen i Lockharta trwał od niedawna tzw. drugi etap kontaktu językowego, a pierwsze drukowane źródła ukazywały się dokładnie w momencie zwrotnym pomiędzy dwoma etapami – czyli na przełomie lat 40. i 50. XVI wieku. Nie powinna więc dziwić w tekstach ogromna liczba wspomnianych wyżej neologizmów i zmian znaczeniowych, a także zapożyczeń z hiszpańskiego. Jednakże źródła wydane właśnie w tym okresie musiały powstawać w atmosferze gorących dyskusji na temat tego, kto i jak ma prawo tworzyć tłumaczenia tekstów religijnych z hiszpańskiego na nahuatl. Z jednej strony nie obowiązywała ich jeszcze ścisła kontrola zewnętrzna, narzucona przez synod w 1555 roku. Z drugiej jednak strony problem, jaki w oczach Kościoła stanowił potencjalny

udział native speakerów nahuatl w tworzeniu materiałów katechetycznych, musiał być już znany i szeroko dyskutowany w kręgach religijnych. Czy jednak zakonnicy mieliby możliwość podjąć się tak ogromnego zadania, jakim było szybkie przygotowanie tych publikacji bez pomocy rdzennych mieszkańców? Wiemy z relacji samych Hiszpanów, że trójjęzyczni współautorzy współpracowali z nimi przy tworzeniu tekstów o tematyce niereligijnej – takie świadectwo zachowało się przede wszystkim w przypadku *Kodeksu Florentyńskiego*, dzieła *de facto* etnograficznego i największego kompendium wiedzy na temat azteckiego świata, stworzonego przez franciszkanina Bernardino de Sahagúna i jego rdzennych współpracowników z Colegio de Santa Cruz w Tlatelolco [Sahagún 2012]. Jednak podczas gdy Sahagún swoich współpracowników wymienił imiennie w dziele, w przypadku zakonników tworzących teksty o tematyce chrześcijańskiej trudno szukać takiej otwartości. Poddawani coraz większej presji ze strony władz kościelnych, świadomi rosnącej konieczności weryfikacji nieautoryzowanych tłumaczeń i zagrożeń, jakie niesło ze sobą nieprecyzyjne tłumaczenie międzykulturowe – zakonnicy mogli wcale nie być skorzy, by oficjalnie przyznawać się do tego, że bez pomocy rdzennych użytkowników języka mogą po prostu nie podołać stojącemu przed nimi zadaniu. Jeśli tak było, to współautorzy obszernych dzieł, które wywarły ogromny wpływ na rozumienie chrześcijaństwa w Meksyku, pozostali nieznanymi, skryci za tekstem. W sytuacji, w której sposób powstawania tekstów służących do chrystianizacji Meksyku, w tym tłumaczeń z hiszpańskiego, do pewnego stopnia stanowi tajemnicę, ewentualnego współudziału rdzennych autorów można doszukiwać się na drodze analizy samych źródeł, ich treści, ale przede wszystkim języka, jakim posługiwali się ich twórcy.

Niezwykle cennym źródłem, którego badanie może dostarczyć nowych informacji na temat samego procesu tworzenia doktrynalnego nahuatl, jest wydana po raz pierwszy w 1548 roku dominikańska *Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana*. Jest to – obok *Doctrina breve* Alonso de Moliny z 1546 roku i *Doctrina Christiana* Pedro de Gante z 1547 roku – jedno z kilku źródeł drukowanych opublikowanych przed I Synodem Prowincjalnym. Jednocześnie jest zdecydowanie najobszerniejszym z nich – składa się z 40 „kazań”, opublikowanych na 154 folios (dwustronnie zadrutowanych kartach) w formacie in quarto. Ponadto wyróżnia się tym, że jest dwujęzyczne – odpowiadające sobie teksty po hiszpańsku i w nahuatl ułożone są na każdej stronie w dwóch kolumnach, a tekst

w nahuatl jest tłumaczeniem tego hiszpańskiego². Dzięki temu nie trzeba dociekać, jakie było zamierzone przez autora znaczenie danego słowa czy zwrotu w nahuatl – ponieważ wynika to z hiszpańskiego „oryginału”. Można więc dokładnie przyrzeć się temu, jak autorzy tekstu w nahuatl osiągnęli swój cel i jakie środki stylistyczne zastosowali.

Dominikańska *Doctrina Christiana* różni się treścią od franciszkańskich tekstów. Wynika to z głębokich różnic, które wkrótce po ich przybyciu do kolonialnej Nowej Hiszpanii poróżniły oba zakony. Podczas gdy franciszkanie wierzyli, że chrzest jest pierwszym etapem chrystianizacji – należy więc ochrzcić jak najszybciej jak największą liczbę ludzi, dominikanie przekonani byli, że przyszłym chrześcijanom należy najpierw jak najlepiej wytłumaczyć, czym w istocie jest chrześcijaństwo – a wtedy sami zechcą zostać ochrzczeni i dostąpić zbawienia [Schwaller 2011: 63]. Franciszkanie dążyli więc m.in. do upraszczania rytuałów odprawianych podczas sakramentów, co zaoszczędzało czas i usprawniało całą procedurę – spotykało się to z ogromną krytyką ze strony dominikanów, którzy w takich praktykach upatrywali ryzyko herezji i nieważności całego sakramentu [Pardo 2004: 35]. Echo tych sporów widać także w drukowanych tekstach – podczas gdy franciszkańskie teksty w dużej mierze składają się z tłumaczeń modlitw czy podstawowych prawd wiary na nahuatl, dominikańska *Doctrina Christiana* stanowi próbę prawdziwego, dogłębnego wyjaśnienia wiary chrześcijańskiej rdzennym odbiorcom, dlatego zawiera wiele tłumaczeń i metafor, a znaczenie każdego nowego terminu jest opatrywane wyczerpującym wyjaśnieniem.

Tworząc swoje dzieło w warunkach sprzed soboru trydenckiego, a więc bez *Katechizmu Kościoła katolickiego*, na którym mogliby się oprzeć, autorzy *Doctrina Christiana* w swoich wyjaśnieniach podążają głównie

² W rzeczywistości losy wydanej w 1548 roku dwujęzycznej edycji były bardzo skomplikowane. Została ona przygotowana na podstawie wydanej jedynie po hiszpańsku wersji z 1544 roku, w której jako autora wskazano dominikanina Pedro de la Córdoba. Ten jednak zmarł w 1525 roku w trakcie chrystianizacji Antyli i nigdy nie dotarł do Meksyku. Był natomiast autorem zaginionego manuskryptu, zwanego „Manuskrytem Antylskim”, którego dominikanie używali do chrystianizacji rdzennej ludności tych wysp. Można więc podejrzewać, że zaginiony manuskrypt został przez nich zabrany do Meksyku, a tam – po dokonaniu w nim stosownych zmian (wersja z 1544 roku jest przygotowana specjalnie z myślą o chrystianizacji Indian Nahua, np. wymienienia z imienia konkretne bóstwa czczone przez Azteków) – wydany drukiem najpierw po hiszpańsku, a w 1548 roku w wersji dwujęzycznej, zachowanej do dziś [Medina 1987].

za *Summą teologiczną* Świętego Tomasza z Akwinu. Pokazuje to związek *Doctrina Christiana* z doświadczeniami dominikanów w Europie – gdzie w pierwszej połowie XVI wieku w ramach tzw. szkoły z Salamanki³ swój rozwój przeżywał tomizm, zakorzeniony mocno w pracach dominikańskich teologów, takich jak Domingo de Soto i Francisco de Vitoria. Na uniwersytecie w Salamance – jednym z najważniejszych wówczas miejsc refleksji teologicznej na świecie – nie tylko tworzone były traktaty naukowe i religijne, ale także tłumaczono je na inne języki [Duve, Egío i Birr 2021]. Biorąc pod uwagę, że w początkach XVI wieku, gdy dominikanie docierali do nowo odkrytych wysp, znajdowali się również pod wpływem prac ówczesnego generała zakonu Tomasza Kajetana, autora tłumaczeń i komentarzy do *Summy teologicznej* [Sparks 2019: 59], nie powinno dziwić, że to właśnie *Summa* stała się bazą, na której oparli dyskurs w tworzonych na potrzeby chrystianizacji tekstach. W *Doctrina Christiana* całe obszernie ustępy – zawierające np. wyjaśnienie, czym jest dusza i kto ją posiada, bądź jakie są rodzaje bytów – bardzo wiernie podążają za wyjaśnieniami podawanymi przez Świętego Tomasza z Akwinu w *Summie*. Autorzy *Doctrina Christiana* zapożyczali też z dzieła Akwinaty metafory pomagające obrazowo zilustrować wyjaśniane kwestie, a zaczerpnięte przez niego nierzadko ze średniowiecznych poematów [Breeze 1988: 64]. W opisach wydarzeń biblijnych autorzy zaś odwoływali się do Pisma Świętego, czasem podając bezpośrednie cytaty (np. w scenie stworzenia człowieka ściśle podążającą za Księgą Rodzaju), a w opisach życia Jezusa potrafili przywoływać także sceny apokryficzne (jak np. nieobecność w Piśmie Świętym wzruszającą scenę spotkania Jezusa z matką po jego zmartwychwstaniu).

Co więcej, wydaje się, że doświadczenia teologów reprezentujących szkołę z Salamanki sprawiły, że dominikanie byli niezwykle świadomi tego, jak ważne jest dobre międzykulturowe przełożenie na język jego odbiorców. Z drugiej jednak strony – podczas gdy franciszkanie chętnie wprowadzali do swoich tłumaczeń zapożyczenia z hiszpańskiego, bojąc

³ Szkoła z Salamanki była ruchem intelektualnym, biorącym swą nazwę od miejsca powstania – Uniwersytetu w Salamance. Twórcy tego ruchu poszukiwali odpowiedzi na pytania i wyzwania ówczesnego świata (wynikające m.in. z reformacji czy nowych odkryć geograficznych) w nauczaniach Tomasza z Akwinu. Ruch zapoczątkowany został przez dominikańskich tomistów – Dominga de Soto i Francisca de Vitorię, a kontynuowany i rozwijany przez wielu teologów i filozofów. Ich prace przyczyniły się znacznie do rozwoju koncepcji prawa naturalnego czy wojny sprawiedliwej [Duve, Egío i Birr 2021].

się, że użycie terminów w języku rdzennym może prowadzić do herezji, dominikanie, wykształceni w duchu scholastycznym i zbrojni w doświadczenia językowe z Salamanki, byli raczej skłonni widzieć zagrożenie w niewyjaśnionych, nieznanych odbiorcom, a więc niezrozumiałych dla nich, hiszpańskich terminach wprowadzonych do języka doktrynalnego bez odpowiedniej dbałości. Z ich perspektywy to terminy w nahuatl mogły być wystarczające do prowadzenia skutecznej chrystianizacji [Sparks 2019: 19]. To podejście zaowocowało ogromną skrupulatnością w posługiwaniu się rzeczownikami w *Doctrina Christiana*. W tekście tym w kontekstach chrześcijańskich znaleźć można zarówno słowa w nahuatl pochodzące z czasów sprzed konkwisty, jak i opisowe neologizmy. Autorzy nie stronią też od wprowadzania do języka zapożyczeń – jednak wszystkie nowe terminy po hiszpańsku pojawiają się za pośrednictwem wspomnianych wyżej dubletów, a także z dodatkowym wyjaśnieniem ich znaczenia. Neologizmy, użyte na określenie konceptów chrześcijańskich, stworzone są tak, by wprowadzać dodatkowe wyjaśnienia danego konceptu czy zjawiska. Na przykład słowo *gloria* – „chwała”, przetłumaczone jest za pomocą dwóch terminów: *netlamachtiliztli* – „bogactwo”, i *cenpahpaquiliztli* – „szczęście”. Miało to pomóc odbiorcom tekstu zrozumieć, że chwała w raju to prawdziwe bogactwo, które otrzymuje człowiek po śmierci. Nie jest ono jednak materialne, tylko duchowe – ponieważ największym bogactwem jest w istocie radość przebywania w obecności Boga. W ten sposób autorzy tekstu prowadzą swoich odbiorców przez niuanse chrześcijaństwa – z dużym wyczuciem, co może być niezrozumiałe dla rdzennych słuchaczy, co wymaga dodatkowych wyjaśnień i jak można je wprowadzić za pośrednictwem samego tłumaczenia. Jednocześnie należy podkreślić, że obfitość opisowych neologizmów towarzyszących zapożyczeniom językowym jest właśnie tym, czego badacze nahuatl mogliby spodziewać się po tekście wydanym w 1548 roku, czyli na przełomie tego, co Karttunen i Lockhart określili jako pierwszą i drugą fazę kontaktu językowego.

Przy dokładnej analizie warstwy językowej tekstu okazuje się jednak, że występują w nim też zjawiska kontaktu językowego, które według periodyzacji zaproponowanej przez Lockharta i Karttunen (i powszechnie przyjętej przez badaczy nahuatl) pojawiły się w języku znacznie później niż w 1548 roku – takie jak zmiany znaczeniowe w obrębie czasowników, a nawet zmiany syntaktyczne. Sztandarowym przykładem jest tu użycie czasownika *piya* – oznaczającego pierwotnie „strzec coś” lub „pilnować czegoś”. W języku nahuatl przed konkwistą nie występował czasownik

znaczący „mieć”, a do wyrażania posiadania służyły prefiksy posesywne rzeczowników, sufiksy agentywne („-eh” i „-huah”) lub konstrukcje z czasownikiem *onca* – „tam jest” [Lockhart 1992: 300]. Pod wpływem składni hiszpańskiej uległo to zmianie, a jako czasownik znaczący „mieć” zaczął być używany właśnie *piya*. Pierwsze wystąpienia tej zmiany w tekstach o tematyce niereligijnej pojawiły się w latach 70. XVI wieku. Co więcej, w tym okresie *piya* używane było niejako w obu tych znaczeniach – np. w odniesieniu do posiadanych (bądź: trzymanyh w domach) przedmiotów zapisywanych w testamentach. Dopiero dużo później użycie *piya* w znaczeniu „mieć” rozpowszechniło się w nahuatl – a i tak jeszcze przez cały okres kolonialny posiadanie mogło być wyrażane w tradycyjny sposób [Lockhart 2001: 138]. Jednak w tekście *Doctrina Christiana* znajduje się zdanie: „ompa quimocenpielia yn inecuiltonoliz”, które jest dosłownym tłumaczeniem z hiszpańskiego: „a donde para siempre tiene aquellas sus muy grandes riquezas” – „tam, gdzie na zawsze ma swoje wielkie bogactwa”. To właśnie obecność hiszpańskiej wersji tekstu pokazuje, że autor tłumaczenia na nahuatl celowo użył czasownika *piya* jako tłumaczenia hiszpańskiego *tener*, aby być może podążać za składnią zdania hiszpańskiego. Takie użycie *piya* jest więc najwcześniejszym znanym jego wystąpieniem w znaczeniu „mieć”, wyprzedzającym pojawienie się tej zmiany językowej w innych tekstach o co najmniej 20-30 lat. Można też przyjąć, że było to użycie eksperymentalne, w którym autorzy starali się stworzyć kalkę językową oddającą całą konstrukcję „para siempre tiene” za pomocą przysłówka *cen* – „na zawsze” i czasownika [Carochi 2001: 374-375, 499].

Zmiany syntaktyczne w nahuatl spowodowane niezwykle dbałością tłumaczy o to, by podążać niemal słowo w słowo za hiszpańskim oryginałem, sięgają znacznie głębiej. Jednym z ciekawszych eksperymentalnych zabiegów jest zastosowanie partykuły „ma”, typowej dla trybu rozkazującego. Współcześnie pełni ona także inną funkcję – wprowadza mowę zależną, niewystępującą w nahuatl przed konkwistą. W *Doctrina Christiana* pojawia się wiele przykładów użycia tej partykuły, w których nie służy ona – jak można by się spodziewać w tekście z tego okresu – do tworzenia trybu rozkazującego, ale jest kalką hiszpańskiej konstrukcji „para que”, wprowadzającą tryb *subjuntivo*. Choć wszystkie zdania sformułowane w ten sposób rzeczywiście mówią o chęci czy życzeniu, nie są one wyrażone w trybie rozkazującym:

Auh ca cēca queleuiaya in ma quimotlatlcalhuilica in dios yn imomextin
 Adā yuan Eua
 Y [los demonios] deseaban que [...] Adán y Eva ofendiesen a Dios.

[Demony] chciały, żeby Adam i Ewa obrazili Boga.

[*Doctrina Christiana* 1548, Sermon 7, fol. 35r]⁴

Wydaje się, że ten sposób użycia „ma” wynikał także z niezwyklej dbałości autorów, by tekst hiszpański przetłumaczyć niemal słowo po słowie – i jako taki stanowił eksperyment językowy. Tak zaawansowane zmiany syntaktyczne pojawiły się w tekstach niereligijnych nawet sto lat później – co mogłoby wskazywać, że nie były używane w mowie w czasach, gdy pracowano nad tłumaczeniem *Doctrina Christiana*. W wypadku tego tekstu możemy raczej wyobrazić sobie grupę autorów biegłych w nahuatl, pracujących w odosobnieniu nad tłumaczeniem, testujących nowe rozwiązania językowe, eksperymentujących zarówno z polami semantycznymi słów, jak i ze składnią nahuatl – być może w obawie, że jakiegokolwiek odejście od oryginału poskutkuje pojawieniem się herezji w tekście wyjściowym. Nie ulega jednak wątpliwości, że możliwość zaproponowania nowych, innowacyjnych rozwiązań językowych – które ostatecznie weszły do języka codziennego – wymagało ogromnej sprawności lingwistycznej i wyczucia, aby tekst był zrozumiały dla jego rdzennych odbiorców. Innymi słowy – wycucia, na jakiego typu zmiany nahuatl może „pozwolić” i jak elastycznym jest narzędziem.

Autor bądź autorzy tłumaczenia na nahuatl nie wprowadzali więc nowych rozwiązań językowych do swojego tekstu z powodu słabej znajomości języka czy „beźmyślnego” kalkowania struktur hiszpańskich. Wręcz przeciwnie – o zaawansowanym poziomie znajomości nahuatl świadczy nie tylko skuteczne tworzenie takiego rodzaju kalek, z powodzeniem funkcjonujących w języku, ale także całość tekstu, która wskazuje biegłość językową autora oraz – pomimo obecności eksperymentów językowych – jego głębokiego przywiązania do dawnego, przedkontaktowego brzmienia. Innymi słowy: cała *Doctrina Christiana* napisana jest pięknym, eleganckim, zaawansowanym językowo nahuatl. Autor wielokrotnie używa konstrukcji i sformułowań niezmiennych kontaktem językowym i być może naturalnych tylko dla native speakerów. Na przykład autorzy, choć

⁴ *Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo* [1548], Juan Pablos, Mexico.

eksperymentują ze znaczeniem czasownika *piya*, większość zdań wyrażających posiadanie formułują zgodnie z dawnymi konwencjami – z użyciem czasownika *onca*. Posługują się również dubletami, które nie wynikają z konieczności wprowadzania hiszpańskich zapożyczeń, a raczej mogły być naturalne dla native speakerów tego języka – np. by powiedzieć, że coś jest „dobre”, używają dwóch terminów *qualli yectli* (dosł. dobre-dobre), sięgają też do metafor, których znaczenia ukryte były w rdzennych dubletach – np. *cuahuiltl tetl* (dosł. kij-kamień) na określenie kary. Ciekawym przykładem tłumaczenia, które musiało być naturalne dla rdzennych użytkowników nahuatl, choć niekoniecznie dla Hiszpanów, jest metafora Eucharystii – zapożyczona z *Summy teologicznej* – porównana jest ona do rozbitego zwierciadła, a w każdym jego odłamku odbija się kompletny wizerunek Chrystusa. Choć Święty Tomasz z Akwinu pisał o „każdym kawałku” rozbitego zwierciadła⁵, tekst przygotowany na potrzeby rdzennych słuchaczy wspomina o zwierciadle rozbitym na „nawet czterysta czy osiem tysięcy odłamków”. Liczby te pojawiają się nieprzypadkowo – jako że w świecie ludów Nahuia system liczbowy oparty był na dwudziestce i jej wielokrotnościach, a „czterysta” i „osiem tysięcy” stanowiły następne po „dwadzieścia” rdzenie do tworzenia dużych liczb i miały swoje osobne przedstawienia w formie glifów w kodeksach. Liczba „czterysta”, metaforycznie reprezentująca liczbę źdźbeł trawy w dużej wiązce, oraz liczba „osiem tysięcy”, będąca jednocześnie liczebnością standardowego batalionu w azteckich bitwach, były też używane jako ogólne określenie na „bardzo wiele” czy „mnóstwo” [Karttunen 1992: 32; Aguilar-Moreno 2006: 103, 312] – wybór takiej konstrukcji w *Doctrina Christiana* był więc naturalny dla osób, które wychowały się w tej kulturze i tym języku. A zatem, tropiąc ślady tłumacza tekstu w samym przekładzie *Doctrina Christiana* na nahuatl, natkniemy się na konstrukcje gramatyczne, sformułowania czy metafory, które z pewnością mogły być użyte przez rdzennego użytkownika tego języka, ale mogły nie być zupełnie czytelne czy zrozumiałe dla Hiszpanów. Oczywiście, tekst ten mógł być tłumaczony przez zakonników, którzy opanowali nahuatl do perfekcji – do tego stopnia, by umieć dostosowywać swoje tłumaczenie do potrzeb jego rdzennych odbiorców, ale wiedzę językową na tym poziomie też musieliby oni zdobyć przy ścisłej współpracy z osobami rdzennego pochodzenia.

⁵ Tomasz z Akwinu [2020], *Summa Theologiae*, Aquinas Institute Inc., [on-line:] <https://aquinas.cc> – 10 X 2025.

W świetle całościowej analizy języka użytego w tekście *Doctrina Christiana* najbardziej prawdopodobna wydaje się więc teza, że tekst tego obszernego dzieła chrystianizacyjnego powstawał w ścisłej kooperacji pomiędzy hiszpańskimi zakonnikami a ich rdzennymi współpracownikami, operującymi zarówno nahuatl, jak i hiszpańskim. Trudność ich pracy wynikała z jednej strony z konieczności wdrożenia i wytłumaczenia odbiorcom całego aparatu pojęciowego w doktrynalnym nahuatl, z drugiej – z charakterystycznego dla dominikanów przekonania, że tłumacz nie może odejść za daleko od oryginału tekstu, nad którym pracuje, gdyż w innym wypadku ryzykowałby, że w tekście pojawią się treści heretyckie. Język *Doctrina Christiana* zdradza, że autorzy tłumaczenia znakomicie operowali prekolonialnymi metaforami i posługiwali się tradycyjną składnią nahuatl – być może sami będąc rdzennymi użytkownikami tego języka. Współautorzy nie są jednak nigdzie wspomniani – w czasach, gdy jakakolwiek praca osób pochodzenia rdzennego przy tekstach religijnych była coraz bardziej krytykowana przez Kościół, zakonnicy musieli niejako „ukrywać” przed światem informację, jak bliska jest ich kooperacja z rdzennymi tłumaczami. A jednak bez tej współpracy prawdopodobnie niemożliwe byłoby wypełnienie tak ogromnego zadania, jakim było relatywnie szybkie przygotowanie tłumaczenia ponad trzystustronicowego, skomplikowanego zarówno pod względem językowym, jak i teologicznym tekstu. Z drugiej strony w tym samym tłumaczeniu znaleźć można zaawansowane przykłady kontaktu językowego, wynikające z próby tłumaczenia hiszpańskiego tekstu słowo po słowie. Pokazują one, że proces tłumaczenia był eksperymentem językowym. Niektóre decyzje na poziomie zarówno słownictwa, jak i semantyki wprowadzano do języka po raz pierwszy, nie występowały one wtedy w języku potocznym. Możemy więc sobie wyobrazić miejsce, gdzie zakonnicy z rdzennymi współpracownikami przygotowywali teksty chrystianizacyjne, jako swoiste laboratorium – to w nim tworzono i wprowadzano nowe rozwiązania językowe, które następnie prezentowano (choćaby w formie kazań wygłaszanych na podstawie tekstów spisanych w nowo wydanych książkach) rdzennym użytkownikom języka. Jeśli te rozwiązania „się przyjęły”, tj. z czasem przeniknęły do języka potocznego, to kolejnym etapem było ich pojawienie się w tekstach dotyczących codziennego życia – to jednak nastąpiło znacznie później. Zjawiska kontaktu językowego obecne w *Doctrina Christiana* wyprzedzają znaną do tej pory na podstawie tekstów świeckich periodyzację o około trzy dekady.

Bibliografia

- Aguilar-Moreno, M. (2006), *Handbook to Life in the Aztec World*, Oxford University Press, Oxford.
- Boone, E.H., Burkhart, L., Tavárez, D. (2017), *Painted Words: Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.
- Breeze, A. (1988), „The Blessed Virgin and the Sunbeam through Glass”, *Barcelona English Language and Literature Studies*. 1: 53-64.
- Burkhart, L. (1989), *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tuscon.
- Burkhart, L. (1996), *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Burkhart, L. (2014), „The «Little Doctrine» and Indigenous Catechesis in New Spain”, *Hispanic American Historical Review*. 94(2): 167-206.
- Carochi, H. (2001), *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645)* (tłum. i red. James Lockhart), Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications, Stanford.
- Christensen, M. (2014), *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Crompton, S.W. (2004), *The Printing Press: Transforming Power of Technology*, Chelsea House Publishers, Philadelphia.
- Doctrina Christiana* (1548, 1944), *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo*, Juan Pablos, Mexico, [w:] *Collección de Incunables Americanos Siglo XVI*, Madrid, *Ediciones Cultura Hispanica*.
- Duve, T., Egió, J.L., Birr, C., red. (2021), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, Brill, Leiden, Boston.
- Gruzinski, S. (1993), *The Conquest of Mexico*, Polity Press, Cambridge i Malden.
- Karttunen, F. (1992), *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Karttunen, F., Lockhart, J. (1976), *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts from the Colonial Period*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Lockhart, J. (1992), *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford.

- Lockhart, J. (2001), *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl with Copious Examples and Texts*, Stanford University Press, Stanford.
- Medina, M.A. (1987), *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- Mikulska, K., Offner, J., red. (2019), *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, University of Colorado Press, Louisville.
- Montes de Oca, M. (2017), „The impact of language contact in Nahuatl couplets”, [w:] Karen Dakin, Claudia Parodi, Natalie Operstein, red. *Language Contact and Change in Mesoamerica and Beyond*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Motolinía, T. de Benavente (2007), *Historia de Los Indios de la Nueva España*, Linkgua, Barcelona.
- Olko, J. (2010), *Meksyk przez konkwistę*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Olko, J., Borges, R., Sullivan, J. (2018), „Convergence as the driving force of typological change in Nahuatl”, *Language Typology and Universals*. 71(3): 467-507.
- Olko, J., Madajczak, J. (2019), „An animating principle in confrontation with Christianity. De(re)constructing the Nahua «soul»”, *Ancient Mesoamerica*. 30(1): 75-88.
- Olko, J., Sullivan, J. (2014) „Toward a Comprehensive Model for Nahuatl Language Research and Revitalization”, *BLS Proceedings of the Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society*. 40: 369-397.
- Pardo, O.F. (2004), *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.
- Restall, M. (2003), *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford University Press, Oxford, Nowy Jork.
- Sahagún, B. de. (2012), *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Vol. 1* (tłum. i red. Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble), The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe.
- Schwaller, J.F. (2011), *The History of the Catholic Church in Latin America. From Conquest to Revolution and Beyond*, New York University Press, New York, London.
- Sell, B. (1993), *Friars, Nahuas and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, University of California, Los Angeles.
- Sell, B., Burkhart, L., red. (2004), *Nahuatl Theater, Vol. 1: Death and Life in Colonial Nahua Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.

- Smith, M.E. (2008), *Aztec City-State Capitals*, University of Florida Press, Gainesville.
- Sparks, G. (2019), *Rewriting Maya Religion: Domingo de Vico, K'iche' Maya Intellectuals, and the Theologia Indorum*, University Press of Colorado, Louisville.
- Townsend, C. (2019), *The Fifth Sun. A New History of the Aztecs*, Oxford University Press, New York.
- Wasserman-Soler, D. (2016), „Lengua de los indios, lengua española: Religious Conversion and the Languages of New Spain, c. 1520-1585”, *Church History*. 85(4): 690-723.
- Whittaker G. (2021), *Deciphering Aztec Hieroglyphs: A Guide to Nahuatl Writing*, University of California Press, Oakland.

STRESZCZENIE

W XVI wieku Hiszpanie rozpoczęły kolonizację terenów zamieszkiwanych przez ludy Nahuatl, tzw. Azteków. Gwałtowny proces, który objął te tereny, wiązał się nie tylko ze zmianami administracyjnymi, lecz także z ogromnym projektem chrystianizacyjnym, którego natychmiast podjęli się franciszkanie i dominikanie. Na potrzeby chrystianizacji należało przygotować w języku nahuatl cały aparat pojęciowy opisujący elementy doktryny chrześcijańskiej oraz stworzyć odpowiednie materiały do prowadzenia chrystianizacji. Autorka niniejszego artykułu na podstawie jednego z najwcześniej wydanych dzieł chrześcijańskich w nahuatl *Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana* analizuje, w jaki sposób powstawały tłumaczenia tekstów religijnych z hiszpańskiego – kto był ich autorami, jakie rozwiązania językowe zostały zastosowane i w jaki sposób wpływały one zarówno na rozumienie doktryny chrześcijańskiej przez rdzennych słuchaczy, jak i na sam język nahuatl, który w kontakcie z językiem hiszpańskim przechodził gwałtowne zmiany.

SŁOWA KLUCZOWE: nahuatl, Meksyk, chrystianizacja, tłumaczenie międzykulturowe, kolonizacja

ABSTRACT:**Hidden Translators, Hidden Meanings. Early Christianizing Texts from Colonial Mexico**

In the sixteenth century, the Spaniards began the colonization of lands inhabited by the Nahuas, commonly referred to as the Aztecs. This violent process involved not only administrative changes but also a vast Christianization project, which the Franciscans and Dominicans immediately took on. For the purposes of Christianization, it was necessary to develop an entire conceptual apparatus in the Nahuatl language, describing elements of Christian doctrine, as well as to create appropriate materials for conducting the Christianization process. This article, based on one of the earliest Christian works published in Nahuatl, analyzes how translations of religious texts from Spanish were created—who their authors were, what linguistic solutions they applied, and how these solutions influenced both the understanding of Christian doctrine by native listeners and the Nahuatl language itself, as it underwent rapid changes in contact with Spanish.

KEYWORDS: Nahuatl, Mexico, Christianization, cross-cultural translation, colonization