



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

**TEFSIR TATARÓW
WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO
TEORIA I PRAKTYKA BADAWCZA**

**ТАФСІР ТАТАР
ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ**

**THE TAFSIR OF THE TATARS OF
THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA
THEORY AND RESEARCH**

pod redakcją naukową
Joanny Kulwickiej-Kamińskiej
Czesława Łapicza

Toruń 2015

под научную редакцией
Йоанны Кульвицкой-Каминьской
Чеслава Лапича

edited by
Joanna Kulwicka-Kamińska
Czesław Łapicz

Recenzje wydawnicze / Издательская рецензия / Publishing reviews:

Prof. UW dr hab. Katarzyna Pachniak

Prof. dr hab. Bogdan Walczak

Skład / Состав / Typesetting: *Piotr Sobotka*

© *Copyright by Autorzy, Toruń 2015 r.*

© *Copyright by Wydział Filologiczny UMK, Toruń 2015 r.*

Wydanie I, e-monografia, Toruń 2015

*Publikacja zrealizowana w ramach grantu badawczego Narodowego
Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW RP nr 12H 12 0041 81*

ISBN: 978-83-926128-3-4

Motto:

Mówiąc ogólnie, religia stanowi najważniejsze centrum oporu. Można zmienić język, sposób życia i pojęcia na temat miłości. Lecz religia tworzy ostatni szaniec, wokół którego skupiają się wszystkie wartości, które nie chcą umierać. W bitwie cywilizacji sacrum stanowi ostatnią twierdzę, która nie chce się poddać.

Rene Bastide, *Brésil, terre de contrastes*, Paris, Hachette 1957

Spis treści

Wprowadzenie	11
Введение	17
Introduction	23

Część I Teoretyczne aspekty badania piśmiennictwa Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego	29
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Часть I Теоретические вопросы исследования письменности татар – мусульман Великого княжества Литовского

Part I Theoretical aspects of the research into the texts of Tatars – Muslims of the Grand Duchy of Lithuania

Czesław Łapicz

Transkrypcja czy transliteracja tekstów Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim? Jaka transkrypcja? Jaka transliteracja? Wprowadzenie do dyskusji	31
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Транскрипция или transliterация текстов татар – мусульман Великого княжества Литовского, написанных арабским алфавитом? Какая система транскрипции? Какая система transliterации? Введение в дискуссию

Shall the texts written in the Arabic script by the Tatars – Muslims of the Grand Duchy of Lithuania be transcribed or transliterated? Which transcription? Which transliteration? Introduction to discussion.

Генадзь Цыхун

Праблематыка транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў татараў Вялікага княства Літоўскага ў кантэксце аналагічнай славянскай праблематыкі	53
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Zagadnienia transliteracji zapisywanych alfabetem arabskim tekstów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego w kontekście analogicznej słowiańskiej problematyki

Transliteration problems of the texts written with the Arabic letters by the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in the context of analogical Slavic problems

Галина Мишкинене**К истории транслитерации славяноязычных арабграфич-
ных рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской
школы Kitabistyki 61**

O dziejach transliteracji zapisywanych alfabetem arabskim słowiańsko-
języcznych rękopisów Tatarów litewskich: na przykładzie Wileńskiej
Szkoły Kitabistyki

To the History of the Transliteration of the Slavic Language Lithuanian
Tatars' Manuscripts Written in Arabic Script: on the Example of Vilnius
Kitabistic School

Część II Praktyka badawcza; systemy transliteracji i transkrypcji 73

Часть II Практика исследования; системы транслитерации и транс-
крипции

Part II Research; transliteration and transcription systems

Marek M. Dziekan**Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu wybranych języków
indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza 75**

Применение арабского алфавита для записи индоевропейских
языков. Историческая и сравнительная перспективы

Using the Arabic script to record Indo-European languages - historical
and comparative perspective

Magdalena Lewicka**System arabskiej notacji i transliteracji 101**

Система арабской нотации и транслитерации

Arabic notation and transliteration system

Henryk Jankowski**Cechy graficzne i językowe tekstów turekjskich w zapisie kopi-
stów polsko-tatarskich 139**

Графические и языковые черты тюркских текстов в записи поль-
ско-татарских копиистов

Graphic and linguistic features of Turkic texts as recorded by Polish-Tatar
copyists

Iwona Radziszewska**Przegląd autorskich systemów transliteracji i transkrypcji.
Uwagi do zestawienia tabelarycznego 173**

Обзор авторских систем transliterации и транскрипции. Замечания к табличному сопоставлению

A review of transliteration and transcription systems proposed by research team members. Remarks to the table

Міхаіл Тарэлка**Транслітарацыя славянскіх (беларускіх і польскіх) арабска-
графічных тэкстаў 195**

Transliteracja słowiańskich (białoruskich i polskich) tekstów zapisywanych alfabetem arabskim

The transliteration of the Slavic (Belarusian and Polish) texts written with the Arabic letters

Ірына Сынкова**Тэфір татараў Вялікага княства Літоўскага: бібліяграфічны
агляд і крыніцазнаўчыя праблемы 203**

Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: przegląd bibliograficzny i zagadnienia źródłoznawcze

Tafsir of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania: bibliographic review and source study problems

Сергей Юрьевич Темчин**Польский перевод первой суры Корана по рукописям литовских татар: предварительная текстологическая оценка
источников XVIII–XX вв. 213**

Polski przekład pierwszej sury Koranu w rękopisach Tatarów litewskich: wstępna ocena tekstologiczna źródeł XVIII–XX w.

The First Surah of the Quran in Polish translation from Lithuanian Tatars manuscripts: preliminary textual evaluation of the 18th–20th centuries sources

Joanna Kulwicka-Kamińska**Różnice i zbieżności systemowe rękopiśmiennych tekstów staropolskich i manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego 243**

Системные сходства и различия рукописных древнепольских текстов и памятников письменности татар Великого княжества Литовского

System differences and similarities between Old Polish texts and the manuscripts of the Tatars of Grand duchy of Lithuania

Artur Konopacki

Autorzy, kompilatorzy, kopiści – rzecz o rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego 271

Авторы, компиляторы, копиисты – рукописи татар Великого княжества Литовского

Authors, compilers, and copyists – on the manuscripts of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania

Anetta Luto-Kamińska

Analogie między zasadami wydawania tekstów staropolskich a założeniami edycji transliterowanego tefsiru Tatarów WKŁ. Uściślenie podstawowych pojęć oraz kwestii technicznych 287

Сходства между правилами издания древнепольских текстов и общими положениями, касающимися издания тафсира татар ВКЛ. Уточнение основных понятий и технических вопросов.

Analogies between the principles of editing Old Polish texts and the assumptions of the edition of the transliterated tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. Definition of basic terms and technical issues

Joanna Kulwicka-Kamińska

Najnowsze tendencje w zakresie edytorstwa polskich zabytków rękopiśmiennych 305

Новейшие тенденции в области редактирования польских рукописных памятников

The latest trends in editing Polish manuscript monuments

Joanna Kulwicka-Kamińska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Różnice i zbieżności systemowe rękopiśmiennych tekstów staropolskich i manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego

Słowa kluczowe: językoznawstwo, kitabistyka, staropolskie zabytki rękopiśmienne, tatarskie manuskrypty

Teksty rękopiśmienne od czasów najdawniejszych do połowy XVI wieku i pierwsze druki do roku 1520 są uznawane w *Zasadach wydawania tekstów staropolskich. Projekt* (1955; dalej: *Projekt*) za zabytki staropolskie. Według powyższego kryterium manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL) nie można zaliczyć do zabytków staropolskich, jednakże – jak się okazuje – można wskazać cały szereg cech łączących je ze średniowiecznym piśmiennictwem religijnym.

Niniejszy artykuł ma za zadanie zarysowanie zagadnienia paralelizmu i dyferencji literatury litewsko-polskich muzułmanów i rękopiśmiennych zabytków polskiego średniowiecza. Szkic oparto na arbitralnie wybranych przykładach. Podano przy tym literaturę służącą pogłębieniu tematu.

1. Wpływy dialektalne

W literaturze przedmiotu (Łapicz 1986; Jankowski, Łapicz 2000; Miškinienė 2001; Suter 2004; Тарэлка, Сынкова 2009; Radziszewska 2010) warstwa słowiańska zabytków piśmiennictwa litewsko-polskich muzułmanów charakteryzowana jest jako polszczyzna północnokresowa lub/i język białoruski (por. Dufala 2008–2009: 205). Przyjęto tu takie określenia, jak: język polsko-białoruski lub białorusko-polski, gdyż w rękopisach muzułmanów WKL raczej trudno wyznaczyć ściśle granice autonomicznego występowania tych języków (dialektów). Jako przykład może posłużyć *Kitab Milkamanowicza* o mieszanym, białorusko-polskim, charakterze języka, z przewagą cech białoruskich, a konkretnie białoruskich gwar południowo-zachodnich (ściśle gwary w widłach rzek Niemna i Szczary). Warstwa językowa polska zabytku to natomiast polszczyzna północnokresowa.

Należy dodać, iż polszczyzna północnokresowa pod względem fonetycznym jest również dialektem mieszanym. Mieszają się w nim bowiem cechy językowe polskie oraz cechy białoruskie. Cechy polskie to: formy zgodne z aktualnym, tj. od końca XVI do końca XVIII w. polskim systemem fonetycznym, realizujące tendencje fonetyczne polszczyzny literackiej tamtych wieków oraz formy wykazujące w stosunku do polszczyzny literackiej pewną konserwatywność, a także północnopolskie właściwości dialektalne, znamienne przede wszystkim dla Mazowsza. Do cech ruskich można natomiast zaliczyć: właściwości typowo ruskie, przeszczepione i zasymilowane w dialekcie jako właściwości nowe, nieznanne w tej formie ani językowi polskiemu ani ruskiemu, wynikłe ze zderzenia systemu polskiego z ruskim, np. ruska leksykalnie realizacja samogłosek nosowych: *dub* zamiast *dqb*; twarda wymowa *ń* przed spółgłoską twardą; połączenia *χi*, *χé* zamiast polskich *χy*, *χe*; miękkie *l*; wahania *l:ł*, *rz:r*, *v:u*, *g:γ*. Mieszanie polskiego i białoruskiego systemu fonetycznego nastąpiło zatem w wyniku bezpośrednich kontaktów dwóch grup językowych: białoruskiej i polskiej – ludność białoruskojęzyczna przejmowała język polski, stopniowo przechodząc na polszczyznę, a ludność polska dostosowywała swój język do bliskiego jej białoruskiego (Kurzowa 1993: 115).

Dialektyzmy spotykamy również w rękopiśmiennych zabytkach staropolskich. W *Kazaniach świętokrzyskich* splatają się cechy dialektalne związane z pograniczem małopolsko-mazowieckim, np. oboczność *'ev//ov*, uproszczenie fonetyczne *chv>f*, bowiem zabytek ten pochodzi z regionu, w którym krzyżowały się cechy północnopolskie [mazowieckie i wielkopolskie] oraz wspólne mazowiecko-małopolskie (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 38 – zestawienie cech dialektalnych zabytku) i normatywne – por. *sirce*, *mowić*, forma enklityczna zaimka *się* z unosowaniem i inne. W *Psalterzu floriańskim* mamy natomiast odzwierciedlenie cech dialektu północnomazowieckiego, natomiast w *Kazaniach gnieźnieńskich* cech dialektu wielkopolskiego. Badaczom *Rozmyślenia przemyskiego* również towarzyszyło i towarzyszy przeświadczenie o regionalności zabytku, a co za tym idzie – poszukiwanie najstarszych wpływów kresowych. Badania wykazały m.in., iż *Rozmyślenie przemyskie* to największy średniowieczny zabytek noszący językowe znamiona polszczyzny czerwonoruskiej (Mika, Twardzik 2011: 321).

2. Grafia

Chcąc wskazać w zabytkach Tatarów WKL cechy polszczyzny północnokresowej, należy wziąć pod uwagę również ich grafie, albowiem zapis jest w dużej mierze odzwierciedleniem północnokresowej wymowy, np. asynchronicznej realizacji nosówek, wahań w zakresie użycia *l:l̥*, mieszania fonemów *i:y*, problemów w poprawnej identyfikacji spółgłosek trójzeregu, braku w polszczyźnie północnokresowej i w dialektach białoruskich fonemów *ś*, *ź*, *ć*, *dź* etc.

Należy również mieć na uwadze to, że tatarscy tłumacze, stosując alfabet arabski, nieprzystający do słowiańskiego systemu fonologicznego, stanęli przed analogicznymi problemami, jakie towarzyszyły pisarzom i kopistom tekstów staropolskich (por. Łapicz 1986: 7–8; Gadomski, Łapicz 2008–2009: 44; Kulwicka-Kamińska 2006), z tym zastrzeżeniem, iż dysponowali już wyrobioną

polską pisownią, zasadzającą się na dwu- bądź wieloznakach oraz na diakrytyce. Problemy te dotyczyły:

a. zapisu nosówek *ę*, *ą* oraz innych fonemów samogłoskowych, gdyż klasyczny alfabet arabski jest alfabetem spółgłoskowym, w którym za pomocą tzw. znaków wokalizacyjnych oznacza się tylko trzy barwy samogłoskowe. W alfabecie arabskim występują natomiast znaki wokalizacyjne: *fatha*, *kasra*, *damma* i *sukūn*, oznaczający brak wokalizacji. W tatarskich tekstach religijnych samogłoski słowiańskie (tzn. polskie i białoruskie) są więc oznaczane za pomocą tych znaków. Niekiedy (głównie pod akcentem) znaki te uzupełnia się przez *waw* i *yā*. W tekstach polskich nie uwzględnia się typowych dla polszczyzny fonemów samogłoskowych nosowych, oddając je albo za pomocą znaków odpowiadających wartościom ustnym (tzn. *ę* jako *e* i *ą* jako *o*), albo przez połączenia: samogłoska ustna + spółgłoska nosowa (tzn. *en*, *on*, *em*, *om...*), co stanowi odzwierciedlenie wymowy północnokresowej;

b. oznaczania miękkości spółgłosek występujących przed samogłoską. Alfabet arabski nie odzwierciedla opozycji fonologicznej: twarda - miękka (typowej dla języków polskiego i białoruskiego, a nieistniejącej w języku arabskim). W celu jej wyrażenia pierwsi tłumacze ksiąg religijnych wykorzystali obecne w alfabecie arabskim literowe rozróżnienie opozycji emfatyczna - nieemfatyczna. Niestety, obejmuje ona tylko spółgłoski *ṣ-s*, *d-d*, *ṭ-t*, *z-z*, *q-k*, natomiast brakowało jej wobec *b*, *p*, *v*, *m*, *n*, *l*. Ponadto nie odróżniano w grafii fonemów samogłoskowych *i* oraz *y*, wskazujących na miękkość lub twardość poprzedzających spółgłosek. O znaczeniu poszczególnych wyrazów musiał zatem decydować kontekst;

c. oznaczania trójszeregu i innych fonemów spółgłoskowych. Dla zapisu tych dźwięków słowiańskich, które nie były znane w języku arabskim, wprowadzono nowe symbole graficzne, np. dla odróżnienia dźwięków *c* (*ć*), *dz* (*dź*) - dodano trzy znaki znane wcześniej w alfabetach tureckim i perskim używane wobec fonemów *p*, *ž*, *č*. Niektóre dźwięki słowiańskie były w tekstach oznaczane kilkoma literami arabskimi o równorzędnej funkcji, np.: fonem *ź* (lub *z'*) czy fonem *z*. Pojawił się zatem problem wielofunkcyjności liter.

Trudności w odzwierciedleniu w zapisie słowiańskiego systemu fonologicznego implikowały modyfikację alfabetu arabskiego

poprzez m.in. wprowadzanie znaków diakrytycznych, dodawanie liter z innych alfabetów etc. Widoczna jest tu więc analogia do adaptacji alfabetu łacińskiego do potrzeb systemu fonologicznego polszczyzny.

3. Rękopiśmienność i anonimowość autorów

Literaturę Tatarów WKL należy uważać nieomal w całości za anonimową. Jedną z przyczyn owej anonimowości jest przekaz rękopiśmienny, czyniący z kopisty współautora, a ze społeczności właściciela praw autorskich (Drozd 1995: 36). Trudno więc nie tylko ustalić nazwiska konkretnych tłumaczy, ale także to, czy określone tłumaczenie jest autorstwa jednego czy też więcej niż jednego translatora. W tym względzie można opierać się jedynie na przesłankach historycznojęzykowych i społecznych. Wiadomo bowiem, iż „Pierwszych twórców tatarskiej literatury szukać należy z pewnością wśród wykształconej elity władającej językami orientalnymi [...]” (Drozd 1995: 37; por. Konopacki 2010: 158). Z elity takiej wywodzili się przebywający na dworze królewskim tłumacze i pisarze „arabscy”. Należeli do nich m.in.: Alej Kulzimowicz Talkowski, obdarowany przez Batorego w 1580 roku dobrami Rodejkowicze w powiecie trockim, książę Chasień Dajko z Łosośny w powiecie grodzieńskim (pisarz w latach 1591–1595), Dawid Bachtyr – tłumacz Zygmunta III. Z kręgu osób duchownych można wymienić Derwisza-Czelebi Murzicza, od 1586 roku sędziego religijnego (Drozd 1995: 37).

Artur Konopacki przytacza imiona dwóch pisarzy-kopistów, mianowicie Hodyny (kitab z 1645 roku) oraz imama mińskiego Urjasza syna Ismaila (tefsir datowany na 1686 rok) (2010: 159). Obecnie wiadomo, że zarówno Hodyna, jak i Uriasz syn Ismaila byli tłumaczami.

Analogiczną sytuację powstawania pierwszych zabytków języka polskiego omawia Bogdan Walczak w artykule *Komu zawdzięczamy polski język literacki?*. Podaje w nim, że nie tylko autorzy, ale też kopiści rękopiśmiennych zabytków doby staropolskiej należeli do ówczesnej (XIII–XV w.) elity intelektualnej, czyli do

sfery wyższego duchowieństwa. Jednakże tylko niewielu z nich znanych jest z imienia (Walczak 1993: 36–37).

Powodem owej anonimowości zarówno twórców średniowiecznych, jak też tatarskich mogła być motywacja religijna – dążenie do ideału pracy na chwałę Boga.

Jako przykłady można podać kwestię ustalenia autorstwa i miejsca powstania *Kazań świętokrzyskich* (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 41–58) czy *Rozmyślenia przemyskiego* (Mika, Twardzik 2011: 321–334).

Pierwszy znany w historii języka polskiego zbiór kazań, czyli *Kazania świętokrzyskie* przeznaczony był dla środowiska z kręgu kultury monastycznej, które cechowała funkcjonalna diglosja – posługiwanie się dwoma językami, tj. łacińskim i polskim w mowie oraz w piśmie. Łacina żyła bowiem w kręgach ludzi wykształconych jako język Kościoła, polityki i nauki.

Podobnie było z językiem arabskim, którego rola w islamie porównywana jest do roli łaciny w chrześcijaństwie zachodnim. Jego znajomość była udziałem jedynie nielicznej, wykształconej na Wschodzie elity oraz przybywających z Krymu i z Turcji imamów i hodźych (nauczycieli).

Zatem zarówno w przypadku chrześcijaństwa, jak też islamu obowiązek krzewienia wiary spoczywał na elitach moralno-intelektualnych.

4. Pomieszanie właściwości językowych archaicznych i nowatorskich

Mimo iż najstarsze znane badaczom zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL pochodzą z pierwszej połowy XVII w. przypuszcza się, że powstały znacznie wcześniej, tj. w drugiej połowie XVI w. Potwierdzają to m.in. badania Czesława Łapicza (1986: 62 i 64), Andrzeja Drozda (1995: 36–37), Paula Sutera (2004: 126), który ostatecznie skonstatował, iż zabytki Tatarów WKL powstały z całą pewnością przed końcem XVI w. Poświadczają to współczesne im źródła: *Risāle-i Tātār-i Leh* (1558) oraz praca osmańskiego historyka Ibrahima Peçevî (zm. 1642). Ponadto Tatarzy, dzięki pielgrzymkom,

poselstwom i wyprawom handlowym, mieli w XVI w. dostęp do bieżącej literatury religijnej, której przekładów mogli dokonywać (Konopacki 2010: 129; por. także 2010: 158). Wskazówki dają też sam tekst tłumaczenia: nazewnictwo i wątki treściowe odnoszące się do reformacji. Ponadto potwierdzenie przynosi analiza językowa zabytków. Można bowiem przytoczyć liczne przykłady faktów językowych charakteryzujących polszczyznę XVI-wieczną, a obecnych w zabytkach z XVII i XVIII w. W datowanym na drugą połowę XVIII w. (1781 r.) *Kitabie Milkamanowicza* można zatem wskazać w zakresie fleksji rzeczownikowej fakty językowe pochodzące z wcześniejszego okresu (udokumentowane w tekstach białoruskich i polskich) niż powstał zabytek, np. archaiczne postaci tematów mianownikowych rzeczownika – por. *list* ('liść'), *ptaχ, paχ* ('zapach'), *ocec, člūnek* (Łapicz 1986: 156), końcówkę zerową w D. lmn. rzeczowników rodzaju męskiego, np. *usiχ hreχ* (jej wypieranie przez wtórną końcówkę *-ov* w języku białoruskim to czas od XIV do XVII w. – za Łapicz 1986: 165) czy też w tym samym przypadku archaiczną końcówkę liczby podwójnej w formie *očjū* (Łapicz 1986: 165), produktywność etymologicznej końcówki *-em* nie tylko po tematach miękkich, ale też twardych w C. lmn., np. *palvanem* (Łapicz 1986: 166), formy Biernika równego Mianownikowi w rzeczownikach osobowych, np. *anoli, posli* (Łapicz 1986: 167), dawną końcówkę *-ech* w tematach twardych Msc. lmn., np. *o časeχ* (Łapicz 1986: 168), końcówki *-oju* i *-eju* w N. lp. rzeczowników rodzaju żeńskiego, np. *rukoju, švineju* (Łapicz 1986: 170), w zakresie fleksji zaimka: zaimkowe formy enklityczne występujące po przyimku (relikty polskie sprzed XVII w. – za Łapicz 1986: 175), kontynuant zaimka wskazującego *sъ, *se, *si w postaci złożonej *soj, seja*, który według historyków języka starobiałoruskiego ma ograniczone użycie już w XV–XVI w. (Łapicz 1986: 178), w zakresie fleksji przymiotnika: formy odmiany prostej, np. *zupelen, volen, mocen, vesol* etc. (Łapicz 1986: 183), przymiotniki dzierżawcze z sufiksami *-ov, -in*, mające formy niezłożone (Łapicz 1986: 184), końcówkę *-em* w N. lp. rodzaju męskiego i nijakiego, np. *ščirem* (Łapicz 1986: 188), obecność staropolskiego przyimka *iz* (poświadczenie pochodzenia z z psł. *jъzъ), w zakresie fleksji werbalnej: archaiczne formy osobowe czasownika *być*, np. *ješmi, jesi, ješ, ješmo* (forma *ješmo* była rozpowszechniona w zabytkach XIV–XVI w. i mogła występować

w samodzielnej funkcji czasu teraźniejszego – takie występowanie potwierdzają konteksty kitabowe (Łapicz 1986: 194–195), zachowany w 3 os. lp. aoryst, np. *reče* (Łapicz 1986: 197), formy czasu przeszłego ze słowem posiłkowym *jeśm* (w językach białoruskim i polskim coraz bardziej ograniczana produktywność tych form nie wychodzi poza XVI w.; na podstawie ich licznej reprezentacji w zabytku Cz. Łapicz stwierdza, że 1. Kitab nie jest oryginałem, 2. teksty oryginalne powstały nie później niż w XVI w. – za Łapicz 1986: 199–202), formy 3 os. lp. i lmn. czasu zaprzęsłego (ich obecność w zabytkach białoruskich potwierdzają teksty z 2. połowy XVI w. – za Łapicz 1986: 203–204), imiesłów bierny czasu teraźniejszego – por. *vedomi* (formy tego imiesłowu występują niezwykle rzadko w zabytkach białoruskich z XVI w., chociaż forma *wiadom* w tej funkcji utrzymywała się w polszczyźnie północnokresowej do początku XVIII w. – za Łapicz 1986: 209), w warstwie treściowej: odpisy tekstów pisanych lub tłumaczonych w XVI w. (Łapicz 1986: 81) i szereg innych. Czesław Łapicz, badacz *Kitabu Milkamanowicza* zauważa, że „W zabytku funkcjonują takie elementy językowe, które w źródłach filologicznych (białoruskich i polskich) zostały potwierdzone jako żywe do XVI w. Jednakże te najdawniejsze cechy występują zawsze równoległe z formami nowszymi, co świadczy o uwspółcześnianiu zabytków przez kolejne pokolenia kopistów” (Łapicz 1986: 219)¹.

¹ Do analogicznych wniosków dochodzą także inni autorzy monografii tatarskich zabytków, np. Miškinienė (2001), Тарэлка, Сынькова (2009), Suter (2004). Ten ostatni w kopii tefsiru z 1725 r. zauważa, np. użycie wyrażenia *we dni i w nocy* (Msc. lp. r. m.), obecność palatalizującej końcówki *-e* po *k*, *g* w W. lp. r. m. – por. *prōrōče* (252), wysoką frekwencję form z końcówkami *-em* i *-am* w C. lmn. (260–262), form z końcówkami *-i/-y* oraz *-mi* w N. lmn., a także obecność w tymże przypadku dualnej końcówki *-oma* (265–266), form z zakończeniem *-ech* w Msc. lmn. r. m. i rzadziej w Msc. lmn. r. n. (267–268 i 280), obecność wyrażenia *na morzy* w Msc. lp. r. n. (275), końcówek *-y*, *-mi* w N. lmn. r. n. (279), archaicznych końcówek: *-e* w D. lp. r. ż (283–284), *-i* w N. lmn. r. ż. (295) oraz *-ech* w Msc. lmn. r. ż. (296), obecność form odmiany prostej przymiotnika (308–309) i archaicznych końcówek w odmianie złożonej etc. Drozd (1999) dostrzega natomiast w pochodzących z XVII i XVIII w., a nawet z XIX w. chutbach wiele cech językowych, charakterystycznych dla XVI- i XVII-wiecznej polszczyzny, np. sprawne oddawanie ekwiwalentami w liczbie podwójnej analogicznej kategorii arabskiej (93–94), archaizmy leksykalne, np. *naśladownik* – 2 poświadczenia w SStp, *odtworca* – 1 poświadczenie w SPolXVI (104), użycie imiesłowu nieodmiennego w funkcji

Z reguły badacze tatarskiego piśmiennictwa religijnego stwierdzają w analizowanych przez siebie tekstach mieszanie się form charakterystycznych dla XVI-wiecznego systemu języków polskiego bądź białoruskiego z formami nowszymi XVII- i XVIII-wiecznymi, a nawet z XIX w.

Język *Kazań świętokrzyskich* nosi z kolei cechy polszczyzny przełomu XIII i XIV w. (m.in. w zakresie głosowni – zachowanie pierwotnej grupy *ir* w formach typu *odzirżeli*, *śmirć*; uproszczenie grupy *bw*, np. w formie *obiqzał*; w zakresie fleksji – odmienne użycie końcówek rzeczownikowych, np. *luda*, *skutka*, *skutcech*, *krole*, *narodzeni*; archaiczne formy zaimka: *togo*, *onogo*, *tomu*, a w D. lpoj. r. ż. *je*; formy odmiany prostej przymiotnika, np. *leniw*; pierwotna forma dopełniaczowa liczebnika *trzy*; w zakresie koniugacji – rzadka forma 3 os. lpoj. *jeść*; obecność form czasów przeszłych prostych – aorystu, imperfectu, np. *idziechq*, *poczęchq*; szczątkowy bezokolicznik na *-ci*, np. *mieszkaci*; dawne imiesłowy typu *pamiętają*, *usłyszew*, *rzeka*; stare złożone formy czasu przeszłego, np. *jest stała* i inne fakty językowe z zakresu składni czy leksyki opracowane w *Historii języka polskiego* Zenona Klemensiewicza (1985: 161) oraz nowsze, z czasu powstania kopii. Modernizacje XIV-, a nawet XV-wieczne trzeba przypisać kopiście, a nie autorowi.

Krytyczne wydanie *Rozmyślenia przemyskiego* przygotowane przez Felixa Kellera i Wacława Twardzika (1998 t. 1, 2000 t. 2, 2004 t. 3) umożliwiło odkrycie istotnych dla historii języka polskiego form archaicznych. Wśród nich należy niewątpliwie wymienić: cztery nowe przykłady istnienia zachodniosłowiańskiego archaizmu fleksyjnego, nawiązującego do prasłowiańszczyzny, mianowicie formy *abyszę* (odnalezienie tej formy ogłaszali V. Mareš. 1957 oraz S. Urbańczyk 1963) oraz piątej i kolejnej formy aorystycznej etc. (W. R. Rzepka, W. Twardzik 1996 i M. Kierkowicz 2007).

przydawki orzekającej lub orzecznika, obecne w języku polskim do końca XVI w. (107), a potwierdzone m.in. w przekładzie Szymona Budnego i szereg innych.

5. Zaginiony autograf. Dysponowanie kopiami zróżnicowanymi chronologicznie i geograficznie oraz niekonsekwencje w sferze stylistyczno-językowej jako wpływ kopistów

Zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL dostarczają wielu różnorodnych faktów językowych, charakterystycznych dla polszczyzny północnokresowej w czasie od XVI do XX w., gdyż – jak się przyjmuje – ich protografy powstały już w 2. połowie XVI w. Niestety oryginały nie się zachowały. Najstarsze znane badaczom kopie pochodzą z XVII i z późniejszych wieków. Były zatem kopiowane, a kolejne kopie kumulowały w sobie cechy językowe, dokumentujące kilkunastowieczną ewolucję tej odmiany polszczyzny. Ponadto stanowią materiał źródłowy dla historii języka białoruskiego. Jako przykład można wskazać *Kitab Milkamanowicza*. Współwystępują w nim elementy językowe, które w źródłach filologicznych (polskich i białoruskich) są potwierdzone jako żywe do XVI w. i formy nowsze, poświadczające uwspółcześnianie języka zabytku przez kopistów, np. w zakresie fleksji rzeczownika rodzaju męskiego i nijakiego stwierdzono, iż „warstwa językowa polska ma wszelkie cechy polszczyzny północnokresowej z XVII–XVIII w.” (Łapicz 1986: 174).

Z kolei na niekonsekwencje w sferze stylistyczno-językowej jako wpływ kopistów wskazuje A. Drozd w odniesieniu do arabskich tekstów liturgicznych, tzw. chutb. Dowodzi on m.in., że ingerencja kopisty, posługującego się językiem białoruskim zniweczyła pierwotny rym wiersza tak ważny dla zachowania w przekładzie prozy rymowanej arabskiego oryginału (Drozd 1999: 92).

Tak więc od zagadnienia czasu powstania tekstu i jego autorstwa należałoby odróżnić datowanie i autorstwo kopii rękopisu, bowiem bardzo często kopiści informowali o dacie i miejscu ukończenia pracy, nazwisku przepisyującego, a czasem i zamawiającego księgę. Kopistami byli zazwyczaj mułowie, muezini i znachorzy, a także „ludzie starsi, traktujący swą pracę jako jeden z pobożnych uczynków” (Borawski, Dubiński 1986: 250). Do głównych miejsc kopiowania tatarskiej literatury religijnej należały Mińsk, Lachowicze, Śmiłowicze, Słonim, Nowogródek (Konopacki 2010: 160).

Prawdopodobnie u schyłku XVI w. powstało także pierwsze tłumaczenie Koranu na język słowiański w formie tatarskiego tefsiru. Dla potwierdzenia tej tezy można zastosować metody tradycyjnej krytyki tekstu zmierzającej do ustalenia jego filiacji – badanie błędów pisarskich, analiza słownictwa etc.

A. Konopacki podaje, iż w Pskowie zachował się Koran z 1682 r. (lub 1692 r.), w którym obecne są glosy zawierające polski przekład. Natomiast w zbiorach Centralnej Biblioteki Naukowej Narodowej Akademii Nauk Białorusi w Mińsku został odnaleziony tefsir z 1686 r. (Konopacki 2010: 135)². Był bowiem kopiowany jako całość z zachowaniem interlinearnego układu graficznego. Fragmenty tefsirowego tłumaczenia znajdowały także zastosowanie w tekstach kitabowych o charakterze komentarzowym, dydaktycznym i fabularnym. Miały postać dwujęzyczną, lecz zapisywano je linearnie, *in continuo*. Niekiedy zwarte fragmenty tefsiru w obu układach graficznych występują w kitabach jako odrębne rozdziały. Używa się ich również do tłumaczeń modlitw i chutb, albowiem, jak udowadnia A. Drozd, tefsirowy przekład odegrał niewątpliwie znaczącą rolę w pracach późniejszych tłumaczy – był dla nich wręcz wzorcem translatorskim (Drozd 1999: 48; także Suter 2004: 72–83).

O *Kazaniach świętokrzyskich* jako o kopii zaginionego autografu wypowiedział się już Aleksander Brückner. Według niego jest to „odpis jakiegoś starszego tekstu pochodzącego z pierwszej połowy tego stulecia” [tj. XIV w.] (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 15). Kolejny badacz zabytku Marek Derwich stwierdził, iż *Kazania świętokrzyskie* noszą cechy polszczyzny przełomu XIII i XIV w. (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 37). Zdaniem Władysława Semkowicza mogą pochodzić z początku XIV w., o czym świadczą m.in. zapis litery *a* czy długiego *s* (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 45). Badacze przedstawiają także argumenty sytuujące zabytek w końcu XIII w., np. niezłożona grafia, znana z dyplomów i dokumentów sprzed XIV w. (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 46–47).

Według najnowszych ustaleń autograf *Kazań świętokrzyskich* powstał już w wieku XIII (schyłek lub przełom XIII/XIV), a w połowie XIV wieku powstała jego kopia. Prawdopodobnie w XV w.

² Inne znane współczesnym badaczom tefsiry podają Gadomski, Łapicz (2008–2009: 46).

zabytek wyszedł z użycia. Zachowany rękopis to zatem kopia kopii! (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 47–51).

Analogiczna sytuacja dotyczy polskiej tradycji psalterzowej poprzedzającej *Psalterz floriański*. Sądzi się, że znana badaczom kopia Psalterza powstała na przełomie XIV i XV w., prawdopodobnie na podstawie dawniejszych tłumaczeń, sięgających 1. połowy XIV w., ale kopiujących jeszcze starszą redakcję z XIII w., na co wskazują archaizmy, częściowo tylko przez pisarzy XIV w. modernizowane (Klemensiewicz 1985: 145). Marek Cybulski (1996: 19) stwierdza: „Jest rzeczą pewną, że istniał polski przekład psalterza wcześniejszy od wersji floriańskiej. I choć nie dotrwał do naszych czasów najmniejszy nawet strzępek owego starego tłumaczenia, to jednak świadectwa jego istnienia uznać trzeba za przekonujące. Badacze piśmiennictwa staropolskiego są w tej sprawie na ogół zgodni. Nie ma natomiast zgody co do szczegółów: czasu, miejsca i zakresu pierwszego przekładu, liczby jego zaginionych odpisów, stosunku do *Wulgaty* i tradycji czeskiej oraz do dokonań polskich następców”.

Analogiczne rozważania na temat pierwowzoru *Rozmyślenia przemyskiego* prowadzi T. Mika, W. Twardzik (2011). Wiadomo już bowiem, że jedyna jego do dziś zachowana kopia pochodzi z drugiego albo trzeciego dziesiątka XVI wieku, a jej niezachowany oryginał był o 100–150 lat od niej starszy (Mika, Twardzik 2011: 321).

6. Rola glos

Jedną z cech tatarskiego piśmiennictwa religijnego jest obecność glos o różnej typologii i funkcjach. Cz. Łapicz dzieli je zasadniczo na dwie grupy: glosy zewnątrztekstowe (dopiski systematyzujące, np. numeracja części Koranu, zwanych džuz, sur i ajatów; uzupełniające, np. teksty modlitw do odmawiania przed lub po czytaniu Koranu, intencje modlitewne, spis proroków i osób, za które należy się modlić; kronikarsko-rodzinne, w tym także autorские, donacyjne oraz właścicielskie), porządkujące obszerne rękopisy od strony technicznej oraz uzupełniające je o pożądane przez użytkowników dodatki niezwiązane bezpośrednio z tekstem

Koranu oraz glosy wewnątrztekstowe (interpretacyjne, objaśniające, nawiązujące, korygujące), dotyczące bądź bezpośrednio, bądź tylko pośrednio, tekstu i koranicznych treści (Łapicz 2008: 71-77).

W tekstach przekładowych istotne są glosy interpretacyjne i objaśniające, albowiem pełniły funkcję swego rodzaju wykładni, co pociągało za sobą, np. podawanie więcej niż jednego odpowiednika dla oryginalnego arabskiego bądź tureckiego źródłosłowu, a także pokazywały wahania translatorów co do użycia poprawnej formy obcego pochodzenia, nieobecnej w polszczyźnie. Dopiski wplecione w tekst przekładu zazwyczaj były poprzedzane wyróżnikiem formalnym w postaci zwrotu *to jest*, np. w *Kitabie Milkamnowicza* (s. 379 rękopisu) czytamy: *pred domem bożim to jest pejtu* (ar. bayt 'dom'; z rodzajnikiem określonym 'świątynia w Mekce'), zaś w tefsirze z 1725 r.: *ten korān ŝwentij wipisanij w skritō kšenga tō jest w lewchi l-mehfūz* (fol. 05a, w. 1b, s. 378) (ar. al-lawḥ 'tablica' + al-mahfūz 'strzeżona') etc.

Owa maniera translatorska miała swoje źródło w średniowiecznym glosowaniu tekstów łacińskich. W średniowieczu glosy stanowiły świadectwo pewnej staranności przekazu i zainteresowania zagadnieniami leksykograficznymi. Wyróżniano: glosy w aktach i dokumentach, służące uściśleniu obecnej w nich terminologii; glosy w kazaniach, mające ułatwić polskiemu kaznodziei wyzyskanie łacińskiego wzoru; glosy w tekstach literackich o funkcji dydaktyczno-stylistycznej (Klemensiewicz 1985: 138-139).

W *Kazaniach świętokrzyskich* rolę glos pełniły natomiast cytaty i partie tekstu pisane w języku łacińskim, które kopista z marginesu włączał do tekstu głównego (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 48-51). Częstość stanowiły dopowiedzenie, wprowadzały dodatkowe uwagi, odniesienia do źródeł, służyły przytaczaniu cytatów z Biblii i z *auctores*.

Genezę i rolę glos w *Psałterzu floriańskim* analizował M. Cybulski, który wyniki swoich badań opublikował w artykule *Geneza glos Psałterza floriańskiego* (1985: 5-17).

Z kolei najnowsze badania tekstu *Rozmyślenia przemyskiego* wykazały obecność w zabytku kilkuset polskojęzycznych glos, wciąganych przez kolejnych kopistów do tekstu głównego bez graficznego sygnału inkorporacji oraz obecność glos marginalnych. Są to m.in. gotowe do zastosowania w kazaniu egzempli, schematy

argumentacji, zwroty do słuchaczy, a nawet całe kazania (Mika, Twardzik 2011: 323).

7. Włączenie w europejską tradycję przekładową

Tatarscy translatorzy tłumaczyli z języka arabskiego, posiłkując się tłumaczeniami tureckimi lub bezpośrednio z tureckiego (por. rolę przekładów łacińskich i czeskich w polskiej tradycji psalterzowej i biblijnej), korzystając z wcześniej wypracowanych metod przekładu ksiąg sakralnych na języki narodowe.

Geneza tatarskiego piśmiennictwa przekładowego wiąże się z obroną, a zarazem i z koniecznością zachowania tożsamości religijnej i kulturowej mniejszości wyznającej islam w otoczeniu chrześcijańskim. Cechą charakterystyczną muzułmańskich tłumaczeń jest przy tym – uzasadnione owym otoczeniem – odwoływanie się do staropolskiej literatury biblijno-psalterzowej oraz do polskich przekładów Pisma św., polegające m.in. na posiłkowaniu się nimi w translacji islamskich tekstów źródłowych. Można zatem wskazać zbieżne z przyjętymi w przekładach biblijnych rozwiązania translatorskie, jak też adaptację staropolskiej leksyki, zwłaszcza religijnej, do pojęć i terminologii islamu. Przystwojona przez język polski terminologia chrześcijańska jest więc immanentną cechą tatarskich tłumaczeń. W tatarskim piśmiennictwie przekładowym uwikłanie w relacje formalne i semantyczne z terminologią chrześcijańską było spowodowane przede wszystkim koniecznością przyporządkowania określonego systemowi pojęć systemu terminów w języku innym niż liturgiczny, arabski. Implikowało to również przejmowanie i adaptację przez tatarskich translatorów fragmentów staropolskiej literatury o charakterze religijnym i urywków z polskich tłumaczeń Biblii do potrzeb wyznawanego przez nich islamu (por. Łapicz 2011: 177).

Badania w tym zakresie są prowadzone w dwóch kierunkach: wykorzystywania w procesie przekładu wzorca jakim jest chrześcijańska tradycja tłumaczeniowa (np. Kulwicka-Kamińska 2013) oraz włączanie do muzułmańskiego piśmiennictwa religijnego

odpowiednio zmodyfikowanych źródeł chrześcijańskich (zob. pkt.9 niniejszego artykułu: *Korzystanie ze źródeł i ich modyfikacje*).

Teksty staropolskie to również w znakomitej większości przekłady, głównie z łaciny przy współdziałaniu języka czeskiego, stąd widoczne są w nich wpływy czeszczyzny – obecność bohemizmów oraz sławizowanych bądź translokowanych wyrazów i wyrażań łacińskich (por. polską prozę psalterzowo-biblijną, w tym *Kazania świętokrzyskie* – badacze [Urbańczyk 1979; Winiarska 2003] wskazują na związek leksyki zabytku z formami staroczeskimi, *Psalterz floriański*, *Psalterz puławski*, *Biblię królowej Zofii*, *Rozmyślanie przemyskie*). W *Kazaniach świętokrzyskich* o włączeniu w określoną tradycję przekładową świadczy ponadto obecność w terminologii religijnej rezyduów leksykalnych tradycji cerkiewno-słowiańskiej, np. *sąmnienie*, *Zbawiciel* poświadczonych w tekstach cerkiewno-słowiańskich (starobułgarskich), a nieobecnych w języku czeskim (za Siatkowski 1996).

8. Wielość języków

W zabytkach Tatarów WKL przenikają się warstwa słowiańska (polska i białoruska) z warstwą orientalną (arabską, turecką – głównie osmańsko-turecką i perską).

Jednakże nie wszystkie manuskrypty stanowią w całości przekład z arabskiego i/lub tureckiego oryginału. W tatarskim piśmiennictwie religijnym występują bowiem teksty mieszane, które oprócz tłumaczeń na języki słowiańskie zawierają także nieprzetłumaczone fragmenty czy też całe utwory tureckie lub arabskie, niekiedy tylko komentowane, jak również teksty, których autorami byli Tatarzy WKL. Do takich zabytków należą, np. *kitaby* i *chamaify*. Jak podaje, za Jakóblem Szynkiewiczem, Artur Konopacki: „W Słonimiu zachował się *chamaif*, zawierający w sobie modlitwy w języku arabskim, ale objaśnienia do tych modlitw i do nabożeństw są napisane w języku czaghatajskim. Ten *chamaif* stał się jakby ojcem wszystkich naszych *chamaifów* i używany był jeszcze wtedy, kiedy przodkowie nasi rozumieli język ojczysty i nie potrzebowali tłumaczenia w językach ruskim lub polskim” (2010: 130).

Z reguły jednak chamały to zbiory modlitw w języku arabskim, z fragmentami tureckimi i perskimi, do których komentarze były pisane w językach słowiańskich. Kitaby to zaś księgi o bardzo różnorodnej treści – zawierają oryginalne modlitwy na różne okoliczności wraz z ich przekładem, przytaczają dzieje proroków, legendy związane z życiem religijnym, a także spotyka się w nich uwagi i argumenty o charakterze apologetycznym (zwłaszcza w odniesieniu do źródeł chrześcijańskich i ich przekazu) autorstwa Tatarów WKL. W obu typach zabytków widoczny jest bowiem wpływ miejscowej kultury sakralnej – m.in. wykorzystywanie literatury z kręgu chrześcijaństwa reformacyjnego.

Wśród staropolskich tekstów najdawniejszych również występują zabytki dwujęzyczne. *Kazania świętokrzyskie* to tekst polsko-łaciński, w którym fragmenty w obu językach funkcjonują w bezpośredniej korelacji. Prawdopodobnie były pomyślane i spisane po polsku, ale obficie przeplatane cytatami i fragmentami w języku łacińskim, niekiedy tłumaczonymi lub komentowanymi. Wykazano jednak, iż nie są tłumaczeniem właściwych kazań łacińskich. Łacina służyła do przytaczania cytatów ze źródeł: z Biblii i z *autores*, w tym z Ojców Kościoła, św. Augustyna, Pseudo-Augustyna, Grzegorza Wielkiego, żywota św. Katarzyny, a także nowszych, średniowiecznych tekstów. Pełniła zatem funkcję metajęzyka, gdy autor zwracał się wprost do czytelnika i funkcję komentarza bibliograficznego – odsyłała do dzieł i miejsc. Była elementem konstrukcji retoryczno-symbolicznej kazań.

9. Korzystanie ze źródeł i ich modyfikacje

Na zawartość tatarskich ksiąg składają się dwie, zasadniczo różne co do autorstwa grupy tekstów: pierwsze tworzone były przez Tatarów, samodzielnie bądź jako adaptacje czy przekłady w języku polskim i/lub białoruskim; drugie obecne są w językach orientalnych, tureckim lub arabskim i uważane za zapożyczenia ze źródeł wschodnich.

Warstwę orientalną zabytków WKL tworzą: wschodnie popularne piśmiennictwo komentarzowe, fabularne, dewocyjne,

liturgiczne, pouczające, magiczno-prognostyczne etc., głównie o charakterze religijnym, a warianty modlitw arabskich oraz towarzyszące im komentarze lub egzemplia często mają swój pierwowzór w modlitewnikach tureckich. A. Drozd podaje, iż Tatarzy korzystali ze źródeł turkojęzycznych, do których zalicza piśmiennictwo Złotej Ordy bądź Turkiestanu w języku czagatajskim, a na przełomie XV/XVI w. piśmiennictwo z Turcji Osmańskiej i zabytki tureckie o cechach późniejszych oraz ze źródeł arabskich, którymi najczęściej były modlitwy w klasycznym języku literackim, powstałe w Anatolii, ale też na Powołżu, Krymie czy w Turkiestanie (Drozd 1999: 42). Ponadto pierwsi autorzy i tłumacze muzulmańskich tekstów religijnych sięgali do dostępnej im literatury chrześcijańskiej, dokonując adaptacji jej fragmentów lub całych tekstów adekwatnie do kanonów i dogmatyki islamu (za Łapicz 2009: 294). Wpływy te zostały ukazane i scharakteryzowane m.in. w pracach Cz. Łapicza (2007; 2008–2009; 2009), A. Drozda (1995b; 1997; 1999), K. Dufala (2008–2009), G. Miśkinienė (2001), J. Kulwickiej-Kamińskiej (2013), I. Radziszewskiej (2010), M. Tarełki, I. Synkowej (2009), A. Konopackiego (2010: 155–158).

Jak stwierdza K. Dufala „Autorzy i kopiści rękopisów muzulmańskich, korzystając ze źródeł chrześcijańskich, wybierali takie utwory lub ich fragmenty, które w jakiś sposób nawiązywały do tradycji muzulmańskiej. Szczególnie lubiane były z tego względu różne wątki, teksty starotestamentowe, mające swoje odbicie również w Koranie” (2008–2009: 207). Według A. Drozda (1997: 18–23) przykłady kompilacji tekstów biblijnych i koranicznych dowodzą „indyferencji w podejściu Tatarów do źródeł obydwu religii: tworząc syntezę epickiej treści obu świętych ksiąg, tatarscy autorzy traktowali ich fabułę jako dopełniające się dzieje”. Badacze wskazują na obecność w tatarskich manuskryptach m.in. *Historyi barzo cudnej...* Krzysztofa Pussmana z 1543 r. (Adamczyk 1980; Drozd 1996), *Psalmów* w przekładzie J. Kochanowskiego (Tarełka, Synkowa 2009), *Psalmów* w przekładzie biskupa I. Krasickiego (Radziszewska 2010), fragmentów tragikomedii G. B. Guarniego, pt. *Pastor Fido, albo Konterfekt Wierny Miłości*, także w przekładzie I. Krasickiego (Radziszewska 2010), *Legendsy o św. Hiobie* (Drozd 1995b), *Legendsy o św. Grzegorz* (Dufala 2008–2009) oraz innych źródeł

z chrześcijańskiego kręgu kulturowego (np. zapożyczenia z *Biblii nieświeskiej*, *Biblii brzeskiej*, *Biblii w przekładzie Jakuba Wujka*)³.

Badacze podkreślają zarazem, iż Tatarzy nie zawsze korzystali z oryginalnych źródeł, które da się bezbłędnie zidentyfikować, albowiem znaczna ich część wskazuje na czerpanie z polemik i dysput religijnych, przytaczanie z pamięci, kompilowanie etc. I. Synkowa oraz M. Tarełka udowadniają, iż obecne w analizowanym przez nich rękopisie (P97) fragmenty Pisma św. pochodzą z innych źródeł⁴ niż te przekłady, gdyż wszystkie cytaty ze Starego i Nowego Testamentu nie zgadzają się literalnie z żadnym ze znanych przekładów Biblii. A. Konopacki stawia tezę, iż funkcjonowało teologiczne piśmiennictwo Tatarów, polegające na komponowaniu własnych dzieł na bazie religijnych tekstów chrześcijańskich poprzez, np. usuwanie treści niezgodnych z islamem (2010: 155). Niektóre wątki koraniczne zastępowano więc – zwłaszcza w kitabach – opisami przejętymi z tradycji starotestamentowej, a wyjątkowo również z nowotestamentowej (por. narodziny, życie i mękę Jezusa, życie Maryi, itp.)⁵.

³ Cz. Łapicz w artykule *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego* szczegółowo omawia zarówno chrześcijańskie, w tym katolickie źródła, z których Tatarzy WKL twórczo korzystali, jak również pokazuje dostosowywanie zawartych w nich opowieści i egzemplów do kanonów i dogmatów islamu (2009: 295–299). Natomiast w artykule *Z jakich źródeł muzulmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego czerpali wiedzę o religii chrześcijańskiej?* stwierdza, iż polskie przekłady Biblii, żywoty świętych i proroków, chrześcijańskie podania i legendy były przedmiotem uważnej lektury, a nawet pogłębionych studiów litewsko-polskich muzulmanów (2011: 166).

⁴ Podjęli próbę ich identyfikacji, wskazując na apokryficzną Księgę Adama (*Vita Adae et Evae*), przełożoną na język polski przez Pussmana i wydaną w 1543 r.; archaiczną formułę „chrześcijanie wierzą we wszechmogącego Ojca, wszechmogącego Syna”; nieznaną komentarz do Mądrości Salomona; dokument prote stanckiego pochodzenia; Katechizm i inne (2009: 254–296).

⁵ Cz. Łapicz w artykule *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego* stwierdza: „Szczególnie więc chętnie i często adaptowano opowieści oparte na przekazach Starego Testamentu, czyli na Księdze, która była (i jest) uznawana jako wspólne dziedzictwo judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu. Dlatego właśnie *kitab*y Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego zawierają liczne cytaty, wątki, dłuższe fragmenty, a czasem nawet całe utwory zaczerpnięte z chrześcijańskiego kręgu kulturowego, w tym także z bogatego dorobku religijnej literatury staropolskiej, zarówno oryginalnej, jak i tłumaczonej z innych języków” (2009: 295).

Na podobnej zasadzie, tj. parafrazowania, zmian wobec oryginału, przytaczania z pamięci, wprowadzano cytaty biblijne i niebiblijne, np. z Ojców Kościoła, kazań, żywotów do *Kazań świętokrzyskich*. Pisze o tym m.in. Mieczysław Mejer (2004: 20): „[...] cytaty biblijne są w kazaniach najczęściej niedokładne, różnią się od tekstu Wulgaty szykiem, opuszczeniami wyrazów, interpolacjami, zastępowaniem wyrazów synonimami itp. Te nieściśłości kładzie się na karb metody, jaką posługiwali się ówczesni kaznodzieje: przytaczania Biblii z pamięci i jej parafrazowania”.

Badacze *Kazań świętokrzyskich* ustalili, iż posilkowano się w nich – poza Biblią – tekstami Piotra Kantora, Wilhelma Peraldusa, za którymi przytaczano m.in. myśli św. Augustyna, dalej korzystano z *Moralia in Job* Grzegorza Wielkiego, traktatu Ambrożego Autpertusa *De conflictu vitiorum atque virtutum*, kazania Pseudo-Augustyna *Sermo de verbis Domini*, pism św. Augustyna, zbioru żywotów Jakuba de Voragine *Legenda sanctorum*, pasji św. Katarzyny, żywotu św. Katarzyny *Legenda aurea*, łacińskiej elegii *Vado mori*, etc. (por. *Kazania świętokrzyskie* 2009: 82–85; 96; 100–101– m.in. sposoby wprowadzania cytatów i kryptocytatów oraz kompilowanie źródeł).

Podobnie rzecz się miała z *Rozmyślaniami przemyskim*, w którym traktat *Historia scholastica* Piotra Komestora uzupełniano innymi źródłami (Mika, Twardzik 2011: 324). Ustalono natomiast, że wyłącznym źródłem dla początkowych partii apokryfu był traktat *Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica*.

Jak się okazuje, kompilacje licznych tekstów źródłowych, ich modyfikacje, poszerzanie o kolejne materiały źródłowe leży w istocie tekstów apokryficznych, albowiem ich specyficzną cechą jest „bycie w ciągłym ruchu, ciągłej przemianie, co w efekcie prowadzi do wykształcenia struktur stanowiących swego rodzaju uzupełnienie uzupełniania” (Mika, Twardzik 2011: 323).

10. Wpływy obce odzwierciedlone w pisowni

Badacze tatarskich ksiąg religijnych wskazują liczne przykłady przenikania się tradycji piśmienniczych i fonetyki tureckiej z zasadami fonetyki polskiej i białoruskiej (Łapicz 1986; Suter 2004). Jednym z najczęściej wymienianych przykładów jest mieszanie grafii głosek dźwięcznych i bezdźwięcznych, w tym głównie *p-b* (Łapicz 1986: 123–124).

Podobne zjawisko, tj. wpływu średniowiecznej łaciny (a szerzej języków romańskich) na grafie zaobserwowano na przykład w *Kazaniach świętokrzyskich* – por. *obbrobria* zamiast *opprobria* być może za źródłem *Moralia* i *Job* św. Grzegorza (zjawisko to występuje we wczesnośredniowiecznym materiale językowym z terenów romańskich – spółgłoska *p* w pewnych pozycjach (np. między samogłoskami) mogła ulegać udźwięczeniu do *b*); obecność *k* w wyrazie *katerina* (litera przejęta z greki, używana w zapisie łac. w określonych pozycjach); *H* w nagłosie imion rozpoczynających się od samogłoski (cecha wymowy Germanów) (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 90–91).

11. Przeznaczenie

Tatarzy w spuściźnie piśmienniczej pozostawili głównie literaturę religijną (Konopacki 2010: 129). Ich religijne manuskrypty, choć częstokroć stanowiły tłumaczenie tekstów liturgicznych, to nie pełniły – w przeciwieństwie do literatury biblijno-psalterzowej – funkcji liturgicznej (m.in. ze względu na religijno-językowe kanony islamu). Wyjątek stanowiły tzw. *chutby*, czyli oracje świąteczne, zawarte w *chamałach*. Służyły natomiast zachowaniu kulturowej i religijnej tożsamości muzułmańskich osadników. Pomagały im zrozumieć słowa Boga, zawarte w Koranie, przybliżały islamską kulturę i religię, uczyły modlić się, a także argumentować prawdziwość swojej wiary etc. Niekiedy spełniały też funkcję quasi-homiletyczną, gdyż jak pisze Artur Konopacki

„dawniej funkcjonował zwyczaj głośnego czytania kitabów, szczególnie w okresie świąt bajramowych. Były to swego rodzaju rekolekcje, podczas których poznawano muzułmańską tradycję, dzieje proroków czy legendy związane z życiem religijnym” (2010: 139–140). Powstały, gdy wyznający islam Tatarzy utracili znajomość swych etnicznych (turkijskich) dialektów, a w warunkach izolacji od świata islamu – zagubili także czynną znajomość liturgicznego języka arabskiego, przyjmując funkcjonujące w WKL języki polski i/lub białoruski (Łapicz 2007: 99). Jednocześnie musiała istnieć jeszcze grupa osób znających języki orientalne, by móc dokonać przekładu tekstów religijnych z tych języków na języki słowiańskie.

Powstanie literatury biblijno-psałterzowej w języku polskim było również związane z potrzebą uprzystępnienia treści religijnych, w tym przekazu Pisma św., wiernym nieznaającym łaciny. Służyły temu zarówno przekłady, jak też teksty homiletyczne (por. Klemensiewicz 1985: 66–70 i Walczak 1993). Z. Klemensiewicz pisał:

„Na czoło wysuwała się stała i z czasem rosnąca potrzeba porozumiewania się z wiernymi, dotarcia do nich słowem żywym i pisanim. Propaganda religijna wymagała tego słowa jako niezbędnego środka przyswajania podstawowych prawd wiary i ciągłego wychowywania w ich duchu, jako środka zbliżenia do fundamentalnego materiału światopoglądowego zawartego w Starym i Nowym Testamencie, zwłaszcza do wyboru wątków ewangelicznych, wreszcie jako środka dostarczenia niezbędnych tekstów modlitewnych i pieśni religijnych” (1985: 66).

12. Interpunkcja

Religijne teksty muzułmańskie są pisane, zgodnie z zasadą obowiązującą w piśmie arabskim – z prawa do lewa, bez stosowania małych i wielkich liter, a niekiedy również bez użycia znaków przestankowych (por. tatarskie tefsiry). Bywa, że w kitabach i cha-maifach koniec zdania sygnalizują kropki. Funkcję delimitacyjną pełni także znak wokalizacyjny, tzw. *sukūn*, który sygnalizuje

wygłos spółgłoskowy wyrazu lub wskazuje, że w wyrazie po spółgłosce następuje kolejna spółgłoska, a nie element wokaliczny.

Co do interpunkcji zabytków staropolskich – ich badacze na nowo podjęli tę kwestię oraz jej nierozzerwalny związek z interpretacją tekstu, głównie w zakresie składni i stylu – por. T. Mika (2009 i 2012). Ustalili m.in., iż w średniowieczu budowano zdania długie, wielokrotnie złożone, a zatem „polska proza wieków średnich pod względem stopnia rozbudowania zdań biłaby na głowę retoryczną prozę renesansu” (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 60). Postulują, podyktowaną wynikami badań nad przestankowaniem w średniowiecznych tekstach, zmianę podejścia do ich interpunkcji w stosunku do *Projektu* (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 60).

Interpunkcja jest ponadto swoistą cechą danego tekstu. W *Kazaniach świętokrzyskich* występuje na przykład interpunkcja poprawna pod względem retorycznym i intonacyjnym, ale nie składniowym, czyli jest podporządkowana nadrzędnemu celowi kazań: ich wygłaszaniu.

Twórcy tekstów staropolskich dążyli jednakże również do przekazania sensu w postaci wypowiedzi spójnej pod względem składniowym. Jest to widoczne na przykładzie *Kazań gnieźnieńskich*, których autor pracował nad strukturą składniową, mnożąc składniki zespolenia, zestawiając je ze sobą w skomplikowanych, często piętrowych układach (*Kazania świętokrzyskie* 2009: 61).

13. Przynależność do kulturowego uniwersum

Najnowsze studia nad tekstem dotyczą m.in. wskazania związku tekstu z kulturowym uniwersum, które jest jego macierzystym kontekstem semiotycznym.

Teksty litewsko-polskich muzułmanów, na co wskazuje m.in. wiele z przytoczonych w niniejszym artykule cech, łączą dwa światy – świat kultury i religii islamu ze światem i kulturą chrześcijaństwa.

* * *

W świetle przedstawionych faktów zasadne wydaje się odwoływanie – w pracach nad publikacją tatarskich manuskryptów – do doświadczeń z zakresu edytorstwa polskich rękopiśmiennych tekstów dawnych.

Bibliografia

- ADAMCZYK M., 1980, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań: Wydawnictwa Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- BORAWSKI P., DUBIŃSKI A., 1986, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa: Iskry.
- CYBULSKI M., 1985, *Geneza glos Psalterza floriańskiego*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” XXXI, s. 5–17.
- CYBULSKI M., 1996, *Staropolskie przekłady psalterza*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” XLI, z. 2.
- DROZD A., 1995a, *O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej*, [w:] *Tatarzy w Europie i na świecie*, Poznań, s. 33–47.
- DROZD A., 1995b, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” II (XXII), Seria Literacka, Poznań, s. 163–195.
- DROZD A., 1996, *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” III (XXIII), Seria Literacka, Poznań 1996, s. 95–134.
- DROZD A., 1997, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” LXXXVIII, z. 3, s. 3–34.
- DUFALA K., 2008–2009, *Legenda o św. Grzegorz w kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] A. Gadomski, Cz. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 205–220.
- DZIEKAN M.M., 1997, *Forma i znaczenie w tłumaczeniu klasycznej literatury arabskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–2, s. 35–44.

- GADOMSKI A., ŁAPICZ Cz., 2008–2009, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] A. Gadomski, Cz. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 33–58.
- GESNER A., 2011, *Glosy w „Rozmyślaniu przemyskim”*. Wyniki analizy formalnej i perspektywy badań, „Kwartalnik językoznawczy” nr 3, s. 89–96.
- GODYŃ J., 1996, *Retoryka w pieśni pasyjnej Władysława z Gielniowa, „Psalterzu floriańskim” i „Kazaniach tzw. świętokrzyskich”*. (Funkcje średniowiecznej interpunkcji), „Ruch Literacki” XXXVII, z. 6, s. 669–683.
- GODYŃ J., 2006, *Staropolska interpunkcja a problemy tekstologii i edytorstwa naukowego dawnych tekstów*, [w:] E. Koniusz, S. Cygan (red.), *Staropolszczyzna piękna i interesująca*, t. 2, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, s. 262–272.
- GODYŃ J., 2009, *Studia edytorskie – interpunkcyjne*, [w:] idem, *Studia historycznojęzykowe, edytorskie, kulturalnojęzykowe*, t. 4, Kraków, s. 217–307.
- JANKOWSKI H., ŁAPICZ Cz., 2000, *Klucz do raj. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku w przekładzie i opracowaniu Henryka Jan-kowskiego i Czesława Łapicza*, Warszawa: Dialog.
- „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, 2009, Warszawa: BN.
- KIERKOWICZ M., 2007, *Jeszcze jedna aorystyczna forma byszę w „Rozmyślaniu przemyskim”*, AVLP, s. 133–140.
- KLEMENSIEWICZ Z., 1985, *Historia języka polskiego*, cz. 1: *Doba staropolska (od czasów najdawniejszych do początków XVI wieku)*, Warszawa: PWN.
- KONOPACKI A., 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIXw.*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- KRĄŻYŃSKA Z., 2010, *Średniowieczne techniki rozbudowywania zdań (na przykładzie wielkopolskich rot sądowych)*, „Kwartalnik językoznawczy” nr 3–4, s. 1–16.
- KULWICKA-KAMIŃSKA J., 2006, *Cechy wspólne piśmiennictwa Tatarów litewsko-polskich i kanonu tekstów scs. Geneza. Grafia. Ortografia*, [w:] M. Olśiak (red.), *Varia*, t. XIV, Bratislava, s. 15–23.

- KULWICKA-KAMIŃSKA J., 2013, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KURZOWA Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa – Kraków: PWN.
- LASKOWSKI R., TWARDZIK W., 2005, *Samogłoski nosowe w „Rozmyślaniu przemyskim” cz. I, II, III*, „Język Polski”, z. 3, 4, 5.
- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- ŁAPICZ Cz., 2007, *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitwowej na język polski i białoruski*, [w:] J. Kamper-Warejko, J. Kulwicka-Kamińska, K. Nowakowska (red.), *Z przeszłości i terażniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 99–117.
- ŁAPICZ Cz., 2008, *Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė (red.), *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, Vilnius: Vilniaus Universiteto, s. 69–80.
- ŁAPICZ Cz., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Bibliotheca Archivi Lithuanici 7, Vilnius, s. 293–310.
- ŁAPICZ Cz., 2011, *Z jakich źródeł muzułmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego czerpali wiedzę o religii chrześcijańskiej?*, [w:] M. Lewicka, Cz. Łapicz (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 165–185.
- MAREŠ V., 1957, *Nie zauważony staropolski archaizm: aor. abyszę*, „Język polski” XXXVII, s. 124–126.

- MIKA T., Twardzik W., 2011, *Jak zagadkowe cztery tytuły rozdziałów w „Rozmyślaniu przemyskim” pozwalają wyobrazić sobie jego zagubiony autograf*, „Język polski” XCI, z. 5, s. 321–334.
- MIKA T., 2012, *„Kazania świętokrzyskie” – od rękopisu do zrozumienia tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- MIŠKINIENĖ G., 2001, *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius: Vilniaus universiteto.
- RADZISZEWSKA I., 2010, *Chamaity jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)*, praca doktorska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń (komputeropis).
- RZEPKA W. R., TWARDZIK W., 1996, *Archaizmy fleksyjne w „Rozmyślaniu przemyskim”, cz. 2: Byszę i inne stare formy słowa posiłkowego w trybie warunkowym*, „Język polski” LXXXVI, s. 321–327.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- SIATKOWSKI J., 1996, *Przedcyrylometodejska i starobułgarska terminologia chrześcijańska w języku polskim*, [w:] idem, *Czesko-polskie kontakty językowe*, Warszawa: „Energeia”, s. 203–216.
- SIATKOWSKI J., 1996, *O cerkiewizmach w najstarszej polskiej terminologii chrześcijańskiej*, [w:] idem, *Czesko-polskie kontakty językowe*, Warszawa: „Energeia”, s. 195–202.
- ТАРЭЛКА М., СЫНКОВА І., 2009, *Адкуль пайшлі ідалы*, Мінск: Тэхналогія.
- SKRZYNIARZ R., 1997, *Najstarsze próby tłumaczenia Biblii na język polski w „Kazaniach świętokrzyskich”*, „Roczniki Teologiczne” XLIV, z. 4, s. 17–28.
- TWARDZIK W., 1994, *Głosy w „Rozmyślaniu przemyskim”*, „Teksty Drugie” nr 3, s. 155–165.
- TWARDZIK W., 2001, *O niegodnym postępku apostołów w czasie pojmania Jezusa czyli jeszcze jeden staropolski aoryst „byszę”*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” VII, Z. Krążyńska, Z. Zagórski (red.), Poznań: Wydawnictwo PTPN, s. 155–160.

-
- URBAŃCZYK S., 1963, *Nowy przykład aorystu abyszę?*, „Język polski” XLIII, s. 192–194.
- URBAŃCZYK S., 1979, *U progu polszczyzny literackiej*, [w:] idem, *Prace z dziejów języka polskiego*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 149–173.
- WALCZAK B., 1993, *Komu zawdzięczamy polski język literacki?*, [w:] I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński (red.), *Język a chrześcijaństwo*, Lublin: Tow. Nauk. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 23–42.
- WINIARSKA I., 2004, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa: Semper.

Summary

The aim of the present article is to discuss an issue of parallelism between manuscripts of Lithuanian and Polish Muslims and the old written texts of Polish Middle Ages and Renaissance.

The article is focused on Tatar ethnic group. It tries to show on its example, how one can be open on other cultures without losing one's identity and how to persevere in a different cultural environment. It refers to Tatars' religious writings as the source helpful in maintaining cultural identity. An example of connection between Tatar translations and European tradition of translation, is used to characterize both permeation of cultures and features which served to build cultural separateness of Tatars living in the Grand Duchy of Lithuania.