

Joanna Kulwicka-Kamińska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

NAZWY ŚWIĘTYCH KSIĄG W PIŚMIENICTWIE TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO – MIĘDZY PRZEKŁADEM WIERNYM I SWOBODNYM

Badania specyficznego piśmiennictwa, głównie religijnego, Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej WKL – za Łapicz 2008b: 38) obejmuje dziedzina wiedzy zwana kitabistyką (Łapicz 2008b: 31). Jej nazwa ma związek z najbardziej typowym i charakterystycznym rodzajem piśmiennictwa Tatarów, mianowicie z rękopiśmiennymi kitabami (z ar. كتاب *kitāb* ‘księga, pismo, dokument’; z rodzajnikiem الكتاب *al-kitāb* ‘Koran, Biblia’).

Jednym z postulowanych zadań kitabistyki jest ustalenie możliwości, sposobów i metod adekwatnego przekładu religijnych tekstów muzułmańskich na języki spoza kręgu kultury i tradycji islamu, zwłaszcza słowiańskie – polski i białoruski.

W artykule podjęto więc próbę analizy przekładu nazw świętych ksiąg z języka arabskiego na języki słowiańskie w piśmiennictwie Tatarów WKL w zestawieniu z ich nominacjami obecnymi w polskich przekładach Biblii. Starano się również ustalić, czy związki frazeologiczne obecne w piśmiennictwie Tatarów WKL są charakterystyczne dla tego typu tekstów przy tworzeniu tzw. frazeologii koranicznej, czy i w jakim stopniu z kolei odzwierciedlają frazeologię biblijną bądź zasób polszczyzny ogólnej, a także jej północnokresowej odmiany. Jest to także próba ukazania wyłaniającego się z analizowanych tekstów źródłowych obrazu świętych ksiąg.

Źródłem ekscerpcji słownictwa są zabytki Tatarów WKL, pisane grafią arabską, wymagające transkrypcji i/lub transliteracji. Są to teksty religijne, muzułmańskie – przy ich doborze posłużono się więc kryterium tematycznym. Należą do nich pochodzące z XVII w. pierwsze zachowane kopie XVI-wiecznych zabytków tatarskich: *Kitabu*

z *Kazania, Chamaiłu lipskiego* (transliteracja Miśkinienė 2001), teksty XVIII-wieczne: *Tefsir* z 1725 r. fragm. (transliteracja Meredith-Owens, Nadson 1970: 141–176; Suter 2004: 374–446), *Tefsir* z 1788 r. fragm. (transliteracja Łapicz rkps), *Kitab Łuckiewiczza* fragm. (transliteracja Stankiewicz 1933–1934: 357–390), *Kitab Milkamanowicza* (transliteracja Łapicz rkps; Łapicz 1986; przekł. filolog.: Jankowski, Łapicz 2000), XIX-wieczne: materiał leksykalny wyekscerpowany z XIX-wiecznych kitabów w formie słowniczków opracowanych przez Shirin Akiner (Akiner 1973: 55–84) i Alego Woronowicza (Woronowicz 1935: 376–394), Jozefa Sobolewskiego *Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej* z 1830 r.

Istotne jest przy tym zwrócenie uwagi na różne typy zabytków piśmiennictwa Tatarów WKL. Teksty źródłowe, z których został wyekscerpowany materiał leksykalny, to tefsiry, kitaby i chamaiły. Według hipotezy postawionej przez Czesława Łapicza pierwszy przekład świętej księgi islamu, Koranu na język słowiański (konkretnie: na język polski lub polsko-białoruski) powstał w formie tatarskiego tefsiru, najpewniej dokonany bezpośrednio z arabskiego oryginału (por. Łapicz 2009b: 43). Natomiast na warstwę orientalną kitabów i chamaiłóv składają się zarówno teksty arabskie, jak też tureckie (głównie osmańsko-tureckie) oraz mniej liczne perskie. Przytoczone w artykule, translokowane bądź sławizowane nominacje świętych ksiąg są przeważnie pochodzenia arabskiego (podano więc dla nich arabskie źródłosłowy), ale w adaptacji osmańskiej albo tatarskiej, rzadziej natomiast zostały przyjęte bezpośrednio (por. Zajączkowski 1948: 13; Kulwicka-Kamińska 2004: 126). Tatarskie zabytki charakteryzują ponadto mniej liczne wyrazy pochodzenia tureckiego oraz pochodzenia perskiego (przyjęte za pośrednictwem tureckim). Tak więc źródłowy materiał filologiczny ilustruje zarówno sposoby i metody sławizacji arabizmów, jak też turkizmów.

Podstawę materiałową stanowią również polskie drukowane przekłady Biblii: XVI- i XVII-wieczne (*Biblia brzeska* z 1563 r., *Biblia nieświeska* z 1572 r., *Biblia w przekładzie J. Wujka* z 1599 r., *Biblia gdańska* z 1632 r.) oraz dla porównania współczesny przekład – *Biblia Tysiąclecia*.

Początki polskiej terminologii muzułmańskiej przypadają na wiek XVI (por. Kulwicka-Kamińska 2004: 14). Wówczas, w 2. połowie XVI w. powstawały pierwsze zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL. Wyznający islam Tatarzy, którzy przybywali do Wielkiego Księstwa Litewskiego (zwłaszcza między XIV a XVII w.), szybko tracili znajomość języka etnicznego (lub języków etnicznych), a w warunkach izolacji od źródeł i korzeni islamu – także znajomość liturgicznego języka arabskiego, przyjmując funkcjonujące w Wielkim Księstwie Litewskim języki polski i/lub białoruski (por. Łapicz 2007: 99).

Jak wynika z badań, polsko-litewscy muzułmanie do okresu międzywojennego niemal powszechnie znali alfabet arabski – natomiast

[...] znajomość arabskiego języka, pełniącego w islamie funkcję zbliżoną do łaciny w chrześcijaństwie zachodnim, była udziałem jedynie nielicznej, wykształconej na Wschodzie elity oraz przybywających z Krymu i z Turcji imamów i hodźych (nauczycieli). Nieco dłużej [...] utrzymywała się znajomość pokrewnego języka osmańsko-tureckiego bądź

krymskotatarskiego, jednak tylko wśród jednostek wykształconych lub mających bliższe kontakty z Turcją czy Krymem (Drozd 1995: 34).

Tak więc arabskie teksty religijne, których Tatarzy musieli używać ze względów doktrynalnych, w liturgii i w innych praktykach religijnych, stawały się dla nich niezrozumiałe. Pełna asymilacja języka i związana z nią trudność, a z czasem nawet niemożność poznania i zrozumienia zasad islamu należały do głównych przyczyn powstania tatarskiego piśmiennictwa religijnego w językach polskim i białoruskim. Inną przyczyną, dla której zaczęła powstawać literatura religijna w języku narodowym, były dysputy religijne, ponieważ połowa XVI w. to czas reformacji, a więc czas gorących sporów religijnych. Dysputy religijne jako forma wymiany poglądów, obrony swych racji i dyskredytowania racji partnera były powszechne w wielowyznaniowym i wielokulturowym Wielkim Księstwie Litewskim. Jednakże Tatarzy, stanowiący mniejszość w nowej ojczyźnie, a zarazem słabo znający dogmaty islamu – w zasadzie nie wchodzili w spory teologiczne z miejscowymi chrześcijanami. Ponadto nie czuli się zagrożeni lub ograniczeni w swobodzie wyznawania swojej religii, bowiem Wielkie Księstwo Litewskie gwarantowało im religijną swobodę i tolerancję. Wiadomo natomiast, iż od XVI do XVIII w., a więc wtedy, gdy powstawało i rozwijało się piśmiennictwo religijne Tatarów WKL, w Polsce pojawiła się literatura polemiczno-antyislamistyczna. Dotyczyła ona jednak głównie spraw zewnętrznych, pozareligijnych, niekiedy zaś czysto obyczajowych. Tak więc merytoryczny dialog chrześcijańsko-muzułmański, odnoszący się do kanonów wiary, do koranicznego przekazu oraz do nauk zawartych w pismach mużułmańskich teologów, ulemów oraz egzegetów islamu, nie mógł się tu w pełni rozwinąć (zob. też Łapicz 2009a: 300–305). Natomiast Tatarzy chętnie przyswajali sobie poglądy głoszone w tym czasie przez reformatorów religii, a więc zbieżne z ich wiarą – skrajny antytrynitaryzm i monoteizm, obrazoburstwo etc., stąd też sięgali do innowierczych przekładów Pisma św. na języki wernakularne. Jak stwierdza C. Łapicz:

W pismach mużułmanów litewsko-polskich są więc widoczne związki islamu z bardzo dynamicznymi na Litwie prądami reformacyjnymi, a także wzajemne wpływy religii obecnych w WKL, zwłaszcza wpływ chrześcijaństwa na lokalny, funkcjonujący w diasporze, islam mużułmanów litewsko-polskich. Istotny dla tych rozważań jest również fakt, że językiem, w jakim „jedynie słuszne” poglądy wymieniali toczący dysputy przedstawiciele różnych religii obecnych w Wielkim Księstwie Litewskim, był najczęściej (choć nie tylko!) język polski (Łapicz 2009a: 305).

Zaistnienie słowiańskiej terminologii mużułmańskiej było więc także motywowane potrzebami nominacyjnymi kształtującego się w XVI w. dyskursu religijnego.

Z pewnością wymienione tu przyczyny powstania literatury religijnej Tatarów WKL nałożyły się na siebie.

Już w 2. połowie XVI w. litewsko-polscy mużułmanie podjęli więc pierwsze próby przełożenia podstawowych tekstów mużułmańskich na języki polski i/lub białoruski, jednakże zapisywanych alfabetem arabskim. Głównym problemem, z jakim zetknęli się tatarscy translatorzy, była konieczność oddania w przekładzie słowiańskim

(tzn. w językach polskim i/lub białoruskim, zwłaszcza na poziomie ich rozwoju funkcjonalnego oraz stylistycznego w wieku XVI) specyfiki religii islamskiej, powstałej w innym czasie i innej kulturze, adresowanej do zupełnie odmiennej społeczności wyznawców i pierwotnie utrwalonej w całkiem różnym systemowo języku i alfabecie arabskim (por. Łapicz 2007: 100, 106). Stanęli więc przed skomplikowanym zadaniem przeniesienia na rodzimy grunt pojęć związanych z kulturą i religią islamu. Jednakże słowiańskie ekwiwalenty translacyjne często nie spełniały wymogu adekwatności, bowiem określony leksem w językach słowiańskich czy też termin w religii chrześcijańskiej charakteryzowały się innymi cechami semantycznymi niż termin religii muzułmańskiej. Analogicznie więc do przekładów biblijnych, zwłaszcza protestanckich, słowa-klucze, a więc terminy istotne z punktu widzenia doktryny oraz właściwe tylko religii muzułmańskiej, zachowywano w formie oryginalnej (translokowane bądź slawizowane) lub szukano ich najbardziej zbliżonych semantycznie odpowiedników.

Tak więc następstwem nieprzekładalności terminologii religijnej islamu na języki słowiańskie jest funkcjonowanie w piśmiennictwie litewsko-polskich wyznawców Allaha oryginalnej, arabskiej lub tureckiej terminologii (translokowanej, np. *inğil* w T1, lub slawizowanej, np. *indzil* w KM, KL z ar. الإِنْجِيل *al-inğil* ‘Ewangelia’), niekiedy substytuowanej w formie opisowej (np. ar. كتاب *kitāb* to **pismo śvetije* w KM¹), bądź wykorzystywanie – na zasadzie analogii translacyjnej – terminologii chrześcijańskiej (np. *perše ks’engi mōjžešōve* w ChL), bądź też tworzenie neologizmów (np. *sonzicel* ‘ten, który sądzi’ w KM) i neosemantyzmów (np. *imam* z ar. إِمَام *imām* 1. ‘imam; prowadzący modlitwę’; 2. ‘uczony, znawca’ użyte w KL jako nominacja świętej księgi).

Można przytoczyć cały szereg przykładów translokacji bądź slawizacji wyrazów o orientalnej etymologii, odnoszących się do Koranu bądź innych ksiąg objawionych – por. ar. معنى *ma’na* – *mewni*, np. W (s. 361); ar. سورة *sūra*[t] – *siurej*, np. W (s. 364); ar. آية *āya*[t] – **ājet*, np. T1 (fol. 16a, w. 4b, s. 399); ar. هُرُوفٌ *hurūf*, pl. od حرف *ḥarf* – *churf* (pl. *churfy*), np. W (s. 356); ar. سفر *sifr* – **sufry*, np. KM (329, w. 2, s. 175); ar. حزب *ḥizb* – **chiżby*, np. T1 (fol. 2a, w. 9, s. 374); ar. كتاب *kitāb* – *kitab*, np. W (s. 360); ar. الكتاب *al-kitāb* – *alk’it’ab*, np. KM (483, w. 10–11, s. 216); ar. لوح *lawḥ* *al-maḥfūd* – *levch*, *levchu*, *levchi*’*l-mechfuzu*, np. KL (A, s. 72), etc.

Podane przykłady pokazują, że często podstawą dla formy słowiańskiej nie był bezpośrednio wyraz arabski, lecz turecki bądź tatarski, np. *siurej* (por. tat. *süre*), *ājet* czy *levch* (por. typową dla języka osmańsko-tureckiego i tatarskiego refleksację ar. *a > e*, ar. *ā > e*) i inne. Wśród wyrazów o orientalnej (głównie arabskiej) etymologii szczególną grupę stanowią nazwy własne, albowiem z reguły są zachowane zgodnie z obcym brzmieniem – por. ar. القرآن *al-qur’ān* – *kur’an*, np. KM (122, w. 2, s. 116); ar. الفرقان *al-furqān* – *furkan*, np. KL (A, s. 67); ar. التوراة *al-taurāt* – *t’ewrūt*, np. T1 (fol. 10a, w. 7b, s. 387); ar. زبور *zabūr* – *żebūr*, np. KM (370, w. 3–4, s. 184); ar. الإِنْجِيل *al-inğil* – *inğil*, np. T1

1 Gwiazdką (*) opatrzone formy rekonstruowane na podstawie postaci kontekstualnych, występujących w przypadkach zależnych.

(fol. 19a, w. 7b, s. 405), *indżil*, np. KL (A, s. 69), etc. Do wyrazów translokowanych bądź sławizowanych można zaliczyć również imiona pierwszego rozdziału Koranu, obecne, na przykład w KM – por. ar. الفاتحة al-Fātiḥa[t] – *fat'ixet' i in. (483, w. 10–13, s. 216, 484, w. 1–2, s. 216).

Daje się przy tym zauważyć wahania tłumaczy co do wyboru między formą narzuconą przez podstawę tłumaczenia a tradycyjnym wariantem nazwy, zapożyczonym we wcześniejszych stadiach rozwoju polszczyzny, np. obecne w zabytkach Tatarów WKL formy *kur'an*, *kuran*, **keran* i *korān* świadczą bądź o sławizacji ar. القرآن al-qur'an bądź odzwierciedlają stan polszczyzny północnokresowej, bowiem słowniki języka polskiego notują formy *kuran* i *korān* (por. SPXVI; Kartoteka SPXVII i XVIII), przy czym w leksemie *kuran* można stwierdzić typowe dla polszczyzny Kresów północno-wschodnich zwężenie *o > u*. Natomiast w formie *keran* występuje charakterystyczne dla wyrazów zapożyczonych wahanie *o-e*.

Poszukując adekwatnej ekwiwalencji dla terminologii muzułmańskiej, posługiwano się również kalkami semantycznymi lub słowotwórczymi wyrazów arabskich – por. ar. كتاب kitāb + ar. الله allāh 'Allah' to **kšenga bōža*, np. T1 (fol. 15b, w. 1b, s. 397), ar. كتاب kitāb + ar. حق ḥaqq 'prawda, prawdziwość'; 'poprawność, słuszność' oddano jako *kšenga prawdziwa*, np. T1 (fol. 23a, w. 8b, s. 414) lub *kšenga s-prawdą*, np. T1 (fol. 27b, w. 7b, s. 424)², ar. كتاب kitāb + ar. مكنون maknūn 'skryty, ukryty, schowany, utajony' to z kolei **skrita kšenga*, np. T1 (fol. 05a, w. 1b, s. 378), ar. كتاب kitāb + ar. مقدس muqaddas 'święty, błogosławiony, uświęcony' wyrażono przez **pismo święte*, np. KM (6, w. 3, s. 61), ar. آية āya[t] 'znak'; 'werset Koranu'+ ar. الله allāh oddano jako *piśmō bōże*, np. T1 (fol. 30b, w. 6b, s. 429), ar. كلمة kalima 'słowo, wyraz' + ar. الله allāh przetłumaczono zaś jako **słowo pōżije*, np. KK (45b, w. 8, s. 84), a czasem ich omówieniami – por. ar. كتاب kitāb – **pismo śwentije*, np. KM (515, w. 5, s. 225), czy ar. آية āya[t] – **peregraf znaćni*, np. T1 (fol. 15a, w. 6b, s. 397). Wśród omówień przeważają struktury dwuwyrzowe, pozwalające precyzyjnie oznaczać dane pojęcie religijne, ustalać jego dyferencjalne wyznaczniki. Składają się z członu nadrzędnego, wyrażonego z reguły rzeczownikiem w nom., który lokalizuje pojęcie o szerszym zakresie, wskazuje na przynależność do określonej klasy pojęciowej, oraz z członu podrzędnego, zazwyczaj przymiotnika lub rzeczownika w gen., będącego znakiem pojęcia zawężającego. Skupienia terminologiczne mogą być także strukturami heterogenicznymi, np. *k'it'abom verχ* w KM (ar. كتاب kitāb + verχ, czyli 'wierzchołek ksiąg' – 488, w. 6, s. 218). Obserwuje się bowiem proces łączenia członu nadrzędnego (wyrażonego często zapożyczeniem) z wyrazem zaczerpniętym z języka polskiego lub sięgania po zapożyczenie w członie określającym, zawężającym zakres referencji. Ich powstanie motywowane jest względami pragmatycznymi: słowa języka ogólnego czy terminy chrześcijańskie włączone w strukturę terminu muzułmańskiego, przywołując określone skojarzenia, czyniły przekaz zrozumiałym.

2 Warto dodać, iż ar. حق ḥaqq oznacza '1. prawda; 2. Prawda = Bóg', toteż ar. Kitāb al-Ḥaqq odpowiada temu, co w innym miejscu przekładu wyrażono jako **kšenga bōža* (por. tur. *Kitabullah* z pierwotnego ar. *Kitāb al-Lāh*).

Członami struktur są więc wyrazy języka ogólnego (polskiego i białoruskiego) lub terminy religii chrześcijańskiej, ponieważ świadectwem trudności translatorskich związanych z próbą substytuowania terminów religijnych islamu na języki słowiańskie jest m.in. odnoszenie specyficznych pojęć i terminów islamskich do dysponującej precyzyjną terminologią religii chrześcijańskiej. Stąd też w religijnych rękopisach Tatarów WKL funkcjonuje terminologia chrześcijańska adaptowana do potrzeb islamu wyznawanego w kulturowym i religijnym otoczeniu chrześcijańskim. Można wskazać liczne przykłady stosowania takiej analogii translacyjnej – por. ar. كتاب kitāb – *ksęnga*, np. T1 (fol. 18b, w. 5b, s. 404); ar. كتاب kitāb + ar. الله allāh – **ksęnga bōža*, np. T1 (fol. 15b, w. 1b, s. 397); ar. كتاب kitāb + ar. حق ḥaqq – **ksęnga prawdziwa*, np. T1 (fol. 23a, w. 8b, s. 414), czy **ksęnga s-prawdą*, np. T1 (fol. 27b, w. 7b, s. 424); ar. كتاب kitāb + ar. مقدس muqaddas – **pismo święte*, np. KM (6, w. 3, s. 61); ar. آية āya[t] – *ksęnga*, np. T1 (fol. 9a, w. 8b, s. 385), **piśmō*, np. T1 (fol. 29a, w. 8b, s. 427); ar. آية āya[t] + ar. الله allāh – *piśmō bōże*, np. T1 (fol. 30b, w. 6b, s. 429); ar. كلمة kalima + ar. الله allāh – **słowo pōżije*, np. KK (45 b, w. 8, s. 84), czy też obecne w ChL biblijne nazwy ksiąg: *perše ks'engi mōjżešōve* (2a, w. 5–6, s. 176), *ks'engi samū'elove* (4a, w. 1–2, s. 177), **perše ks'engi krūlevsk'e* (9b, w. 4–5, s. 180), jak również w T1 dodane przez tłumacza objaśnienie: *żwiti' i prikezana dō abrahāma i dō izma'ile i dō izika i dō je'kūba i dō prōrōkōw sinōw je'kūbōwich* (fol. 19a, w. 7b, s. 405). Ponadto cały szereg analogii translacyjnych można wskazać w zabytku pochodzącym z XIX w., mianowicie w Ww, np. *Xięgi Boskie* (s. 16), **słowo Boże* (s. 7), *Ewangelija* (s. 16), *Pentateuchum* (s. 16), *Psałterz* (s. 16), **Psalmy* (s. 92) etc.

Tak więc, jak stwierdza C. Łapicz:

[...] z różnych względów następowało przenikanie wielu chrześcijańskich elementów językowych do islamu. Wiązało się ono głównie z przejmowaniem przez muzułmanów WKL słowiańskiego (polskiego i białoruskiego) słownictwa i frazeologii religijnej i przenoszenia ich – nie zawsze zresztą adekwatnie i niekoniecznie z poszanowaniem różnic doktrynalnych – do lokalnego islamu, wyznawanego przez Tatarów litewsko-polskich (Łapicz 2007: 116).

Wymienione przykłady pokazują, że pomimo istotnego wpływu, jaki wywierała leksyka i frazeologia chrześcijańska na język islamu wyznawanego od XIV w. przez Tatarów WKL, nie oddawała ona specyfiki muzułmańskich terminów religijnych. Tatarscy translatorzy poszukiwali więc jeszcze innych sposobów zaspokajania potrzeb nominacyjnych w zakresie muzułmańskiej leksyki religijnej. Należało do nich między innymi tworzenie derywatów morfologicznych oraz semantycznych (Biniewicz 2010: 52–53). Wśród derywatów morfologicznych najliczniej reprezentowane są formacje powstałe w wyniku sufiksacji. Obserwuje się przy tym produktywność określonych modeli, np. rzeczownikowych nazw wykonawców czynności zakończonych na *-ciel*, jak *sonzicel* 'ten, który sędzi'. Warto zauważyć, iż tego typu formacje, czyli neologizmy utworzone na drodze derywacji sufiksальной, zwłaszcza za pomocą formantu *-ciel*, są charakterystyczne dla BN, co potwierdza Leszek Moszyński:

Polski język Budnego jest bogaty, obfituje w neologizmy tworzone według zasad polskiego słowotwórstwa, co, generalnie rzecz ujmując, jest następstwem przyjętej przez niego zasady tłumaczenia słowa hebrajskiego jednym słowem polskim. Do takich neologizmów, na przykład, należy bogata grupa nazw wykonawców czynności. Z *Biblii Budnego* wynotowałem aż 34 formacje z przyrostkiem *-ciel*, znane tylko z jego przekładu Biblii (Moszyński 2003: 46–47).

Jednakże Tatarzy, wzorując się na *Biblii nieświeskiej* czy też na innych translacjach biblijnych i renesansowej literaturze religijnej – twórczo z tego modelu korzystali, tworząc neologizmy niespotykane ani u Budnego, ani w polskim systemie leksykalnym.

Poza derywatami morfologicznymi – w zabytkach piśmiennictwa Tatarów WKL – funkcjonalnym środkiem kształtowania nowej wiedzy o rzeczywistości, narzędziem objaśniania oraz interpretacji są derywaty semantyczne. Zaliczyć można do nich liczne neosemantyzmy, *dekret boży*, np. KM (121, w. 12, s. 116), **direkcija dla lūdzej* T1 (fol. 24b, w. 1b–2b, s. 416), *istōtna prawda*, np. T1 (fol. 14b, w. 2b, s. 395), **priwodca kū dōbremū* (fol. 15a, w. 4b, s. 397) jako nominacje Koranu. Wśród nich, a także w innych kontekstach można znaleźć oryginalne rozwiązania translatorskie – ekwiwalenty używane w polszczyźnie okresu staro- i średniopolskiego z niską frekwencją, np. **direkcija* w T1 – SPXVI potwierdza występowanie tego wyrazu tylko cztery razy w SarnStat³ w znaczeniu ‘kierowanie, wprowadzanie porządku i regulaminu’, *żwitek’i prikezana* w T1 (fol. 19a, w. 7b, s. 405) – wyrażenie *zwitek ksiąg* jest obecne tylko w BN i u Czechowica (za SPXVI), **peregraf* w T1 (fol. 13b, w. 5b, s. 394) – wyraz potwierdzony tylko u Mączyńskiego z niską frekwencją – cztery użycia (za SPXVI).

Poszukiwania ekwiwalentów spowodowały też, iż w religijnych tekstach muzułmanów występują dublety leksykalne i semantyczne, np. *kur’an–koran*, *furkan–koran*, *levchi’l mechfuzu–*tablica*, **ajat/ajet–*peregraf*, **ajat/ajet–kšenga*, *ajat/ajet–piśmo*, *alk’it’ab–kšenga*, *mewni–wykład*.

Tatarzy WKL poszukiwali więc adekwatnych odpowiedników w językach słowiańskich, w obecnej i utrwalonej w polszczyźnie terminologii chrześcijańskiej lub przynosili oryginalne terminy na grunt słowiański, co z jednej strony spowodowane było brakiem ekwiwalentów leksykalnych i semantycznych, z drugiej zaś wyrażało chęć zaznaczenia swej wyznaniowej odrębności, służyło podkreśleniu własnej odmienności motywowanej religijnie i kulturowo, a wyrażonej w języku.

Ważnym z punktu widzenia historii języka zagadnieniem jest pokazanie związku przekładów tatarskich z istniejącą w języku polskim tradycją przekładową.

Otóż tatarscy translatorzy z jednej strony podjęli trud zachowania elementarnych zasad adekwatnego, wiernego przekładu, najpełniej osiąganego w translacjach interlinearnych, czyli w tefsirach, mocno trzymających się morfologicznej i syntaktycznej, a nawet graficznej (alfabet arabski) struktury oryginału (Łapicz 2009b: 278), z drugiej

3 Rozwiązanie skrótów cytowanych zabytków znajduje się w historycznych słownikach języka polskiego.

zaś ich celem było kompetentne komentowanie, wyjaśnianie, interpretowanie koranicznych sensów i treści, co zresztą stanowiło immanentną własność tefsirów (z ar. تفسير tafsīr ‘wyjaśnienie, interpretacja, objaśnienie, wykładnia, komentarz – szczególnie Koranu’), a nie ekwiwalentne zastąpienie świętej księgi islamu.

Założenie to było zarazem zgodne z przesłaniem protestanckiej szkoły przekładów Pisma św., która postulowała odejście od zasady *verbum de verbo fidelissime reddere*, sformułowanej przez Sykstusa ze Sieny w podręczniku nauk biblijnych – *Bibliotheca sancta* (Wenecja 1566), czyli od sporządzania imitacji (dosłownego kopiowania słów i konstrukcji oryginalnych języków biblijnych) na rzecz przekładów *ad sensum*.

Można więc postawić tezę, że piśmiennictwo religijne Tatarów WKL charakteryzuje daleko posunięta wierność wobec oryginału przy równoczesnym zachowaniu wielu cech typowych dla przekładu swobodnego, mającego na celu przybliżenie słowiańskim wyznawcom Allaha, nieznającym języka arabskiego, treści świętej księgi islamu.

W procesie upowszechniania Biblii ogromną rolę odegrała *Historia scholastica* Piotra Komestora, której autor podaje sposoby uprzystępniania średniowiecznej Biblii odbiorcom. Zasady te stały się wykładnikami przekładu swobodnego (Kwilecka 2003: 167–171). Można je wskazać również w piśmiennictwie religijnym Tatarów WKL:

1. obecność w treści kitabów czy chamaifów zarówno fragmentów Koranu, jak i mużmańskiej literatury komentarzowej czy też fragmentów Biblii (zwłaszcza ST) oraz chrześcijańskiej literatury religijnej (por. badania w tym zakresie, np. Drozd 1997: 163–195, 1998: 3–34; Dufala 2009: 205–220; Łapicz 2009a: 293–310), co było zgodne m.in. z tendencją do dydaktyzmu w przekładach biblijnych;
2. wprowadzanie objaśnień niektórych imion własnych oraz nazw obcych, sygnalizujących czego lub kogo dana nazwa dotyczy, a także stosowanie peryfrazy motywowanej kontekstem jako jednego ze sposobów oddawania obcych terminów – por. ar. معنى ma'nà ‘sens, znaczenie; wyobrażenie (przedstawienie), pojęcie, myśl; wyraz’ – z kur'ana wykład mewni kazać, np. W (s. 361), ar. لوح lawḥ al-maḥfūd ‘tablica strzeżona’ –na levchi'l meḥfuzu tablicí, np. KL (A, s. 72);
3. uzupełnianie przekładów różnymi dopowiedzeniami i szczegółami ułatwiającymi zrozumienie sensu, np. przez wyraźniejsze niż w oryginale określenie podmiotu lub dopełnienia – por. ar. كتاب kitāb – kśenga korān, np. T1 (fol. 18b, w. 5a, s. 404), kśenga t'evrīt', np. T1 (fol. 10a, w. 7b, s. 387), kśenge t'evrīt'i žebūr, np. T1 (fol. 17a, w. 1b, s. 400), ta kśenga, np. T1 (fol. 6a, w. 2b, s. 379), ar. كتاب kitāb + ar. الله allāh – kśenge bōže korān, np. T1 (fol. 15b, w. 1b, s. 397), ar. كتاب kitāb + ar. حق ḥaqq – korān kśenge prawdziwq, np. T1 (fol. 23a, w. 8b, s. 414), ar. آية āya[t] + ar. الله allāh – korān piśmō bōže, np. T1 (fol. 30b, w. 6b, s. 429), czy przez wyszczególnienie szerszego kontekstu (rozszerzenie tekstu oryginalnego), np. połączenie ar. zaimka ما mā ‘co’ i ar. czasownika أنزل anzala 1. ‘opuszczać, spuszczać w dół’; 2. ‘obniżyć, zniżyć’; 3. ‘gościć kogoś’; 4. ‘łądować, schodzić w dół’; 5. ‘objawiać coś (o Bogu)’ oddaje się za pomocą zwrotu cō zesłał, a następnie wymienia się konkretne księgi i proroków, którym je objawiono, czyli: cō zesłał nam korān i cō zesłał żwiti' i prikezana dō

abraháma i dō izma'ile i dō izika i dō je'kūba i dō prōrōkōw sinōw je'kūbōwich jezusa i cō śmi dali mōjżešu t'ewrit' ā jezūsu inġil, np. T1 (fol. 19a, w. 7b, s. 405), chociaż tekst ten nie występuje w oryginale;

4. wprowadzanie do tekstu przekładowego licznych objaśnień sygnalizowanych zwrotami *to jest, znači śe (to znaczy)*, np. *treceja kśenga dana 'jiši proroku to jest inżil*, np. KM (370, w. 4–5, s. 184), *furkan to jest kur'an*, np. KL (A, s. 67 – tu ar. termin الفرقان al-furqān 1. 'Koran'; 2. 'święte księgi = Koran, Biblia', niemający adekwatnego ekwiwalentu w językach słowiańskich, został objaśniony za pomocą zaadaptowanego do systemu leksykalno-semantycznego polszczyzny wyrazu *kuran*; zresztą ar. furqān jest w piśmiennictwie religijnym Tatarów tłumaczone z wysoką frekwencją właśnie jako *korān* – por. T1 (fol. 10a, w. 7b, s. 387) i analogicznie *od furkane to jest od kur'anu* (369, w. 13 i 370, w. 1, s. 184), *dekret bożi to jest kuran*, np. KM (121, w. 12, s. 116), *ten korān swentij wipisanij w skritō kśenga tō jest w lewchi l-mechfūz*, np. T1 (fol. 05a, w. 1b, s. 378) etc. Należy zaznaczyć, iż niekiedy występujący w oryginale wyraz bądź wyrażenie Tatarzy oddają za pomocą słowiańskiego ekwiwalentu, ale jego znaczenie konkretyzują przez podanie ar. terminu, którego nie ma w podstawie tłumaczenia. Tak więc glosą, objaśnieniem czy też bardziej konkretyzacją znaczenia – w niektórych kontekstach – są nie tyle słowiańskie odpowiedniki, ile arabska leksyka religijna.

Tak więc w tatarskim piśmiennictwie religijnym widoczny jest renesansowy stosunek tłumacza do przekładu, stanowiący m.in. kontynuację tradycji polskiej literatury psalterzowo-biblijnej oraz polskich translacji Biblii, przeznaczonych dla szerszego odbiorcy, a więc często będących raczej wykładem, komentarzem świętej księgi ksiąg niż jej imitacją, w którym starano się oddać treść Pisma św. w sposób zrozumiały, za pomocą najbardziej komunikatywnych środków wyrazowych.

Prace tatarskich translatorów wpisują się więc w nurt tłumaczeń nowatorskich, nawiązujących pod względem techniki przekładowej do renesansowych translacji humanistycznych także poprzez:

1. zachowywanie w oryginalnej formie (translokacja bądź slawizacja) terminów istotnych z punktu widzenia doktryny oraz właściwych tylko religii muzułmańskiej, a zwłaszcza nazw własnych. W przekładach protestanckich odwołujących się do edycji humanistycznych było to jednym z przejawów historyzmu. Warto dodać, że nazwy własne, zarówno osobowe, jak i miejscowe, podaje w brzmieniu hebrajskim przede wszystkim Szymon Budny, uznając jednocześnie, że wprowadzone do tekstu imiona obcego pochodzenia powinny być odmieniane. Analogicznie – obecne w piśmiennictwie religijnym Tatarów WKL pożyczki leksykalne ilustrują różne stadia przystosowywania ich do fonetyki polskiej i białoruskiej. Podlegają procesom slawizacyjnym także na płaszczyźnie morfologicznej. Przeważnie odmieniają się według słowiańskiego paradygmatu mimo że języki grupy tureckiej stanowią typ aglutynacyjny i nie znają fleksji typu słowiańskiego, a większość wyrazów przeszła

przez medium języka tureckiego lub pochodzi z tego języka (por. Kulwicka-Kamińska 2004: 139–149);

2. tworzenie terminologii o charakterze słów-obrazów (zależność między *signifiant* a *signifié*, czyli między nazwą a jej desygnatem, miała być nie tylko symboliczna, ale przyczynowo-skutkowa) – por. nominacje Koranu – *dekret boży*, np. KM (121, w. 12, s. 116), **direkcija dla lůdzej*, np. T1 (fol. 24b, w. 1b–2b, s. 416), *helava*, np. KL (A, s. 72), *istōtna prawda*, np. T1 (fol. 14b, w. 2b, s. 395), **priwodca kũ dōbremũ* (fol. 15a, w. 4b, s. 397), *sonzicel*, np. KM (117, w. 2, s. 114);
3. bi- lub polilingwizm translatorów, zgodny z postulatem Marcina Lutra, żeby tłumacze Pisma św. znali zarówno języki biblijne, jak i narodowe – por. w KM *kšēnga* (370, w. 4, s. 184), *kniha* (490, w. 3–4, s. 219), *alk'it'ab* (488, w. 6, s. 218) etc. Jak bowiem pisze C. Łapicz:

Czynności przekładowe wymagały od podejmujących ten trud dość znacznej erudycji, a przede wszystkim znajomości języków orientalnych, w jakich pisane były teksty muzułmańskie, tzn. arabskiego, tureckiego i perskiego. Tłumacze musieli znać jednocześnie języki, na jakie przekładali, czyli białoruski i polski (Łapicz 1986: 61);

4. włączenie do przekładu aparatu krytycznego, czyli glos, dopisków, komentarzy meta- lub pozatekstowych, umieszczanych na marginesach (por. Łapicz 2008a: 69–80), albowiem jedną z tendencji nowatorskich, realizacją wartości poznawczych, przejawem obiektywizmu i quasi-racjonalizmu jest aparat krytyczny, zawierający glosy o charakterze przeważnie polemicznym i filologicznym, obecny we wszystkich renesansowych przekładach Biblii. Jak jednak zauważa Izabela Winiarska-Górska:

Daje się zaobserwować różny stopień nasycenia tłumaczeń aparatem krytycznym, co jest wynikiem polegania na nieco odmiennych wzorach – większego ciężenia w stronę translacji humanistycznych lub – jak w wypadku Biblii brzeskiej – nowatorskich rozwiązań zastosowanych w przekładach francuskich (Winiarska-Górska 2009: 296).

Już bowiem w średniowieczu wśród francuskich tłumaczeń Biblii mało jest przekładów dosłownych, nieliczących się z przygotowaniem odbiorcy. Nawet w najstarszym pełnym francuskim przekładzie Biblii z połowy XIII w. można zauważyć, że część ksiąg zawiera specjalnie wyodrębnione glosy i komentarze, część zaś ma objaśnienia włączane bezpośrednio do tekstu, poprzedzone często zwrotem *c'est à dire, c'est à savoir* 'to jest, to znaczy' (Kwilecka 2003: 158).

Problemem filologicznym jest ustalenie konkretnego przekładu biblijnego, na którym opierali się Tatarzy WKL. Według przeprowadzonych badań (Jankowski, Łapicz 2000; Miškinienė 2001; M. Тарэлка, I. Сынкова 2009) można stwierdzić, iż z pewnością korzystali m.in. z BB, BW i BN. Jednakże najwięcej analogii można wskazać między translacjami tatarskimi a BN. Należą do nich m.in.: występowanie glos o charakterze filologicznym, objaśnienia znaczeniowe obcych słów, podawanie ich polskich odpowiedników, zachowanie nazw własnych w oryginalnym brzmieniu

oraz ich odmiana, produktywność określonych modeli derywacyjnych, np. rzeczownikowych nazw wykonawców czynności zakończonych na *-ciel*, a także na *-ca* i *-nik*, oraz rzeczownikowych nazw cech na *-ość*, jak również obecność poszczególnych leksemów, np. w odniesieniu do ksiąg: *zwitek ksiąg*, *głowa księgi* etc. Warto zaznaczyć, że według Izabeli Winiarskiej-Górskiej przekład Szymona Budnego najbardziej zbliża się do translacji humanistycznych i krytycznych (Winiarska-Górska 2009: 295).

Literatura

- AKINER S., 1973, *The Byelorussian Tatars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies”, Vol. 3, No 2, s. 55–84.
- BINIEWICZ J., 2010, *Kształtowanie się polskiej leksyki naukowej – mechanizm derywowania pierwszych polskich terminów matematycznych*, [w:] M. Kuźmicki, M. Osiewicz (red.), *Żywe problemy historii języka*, Poznań, s. 47–56.
- DROZD A., 1995, *O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej*, mszps referatu z ogólnopolskiej sesji naukowej „Tatarzy w Europie i na świecie”.
- DROZD A., 1997, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” „Seria Literacka” II (XXII), Poznań, s. 163–195.
- DROZD A., 1998, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” z. 3, s. 3–34.
- DUFALA K., 2009, *Legenda o św. Grzegorz w Kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 205–220.
- JANKOWSKI H., ŁAPICZ C., 2000, *Klucz do raj. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa.
- KULWICKA-KAMIŃSKA J., 2004, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń.
- KWILECKA I., 2003, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań.
- ŁAPICZ C. rkps, *Transliteracje dwóch pierwszych sur Tefsiru z 1788 r.*
- ŁAPICZ C., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń.
- ŁAPICZ C., 2007, *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitewnej na język polski i białoruski*, [w:] J. Kamper-Warejko, J. Kulwicka-Kamińska, K. Nowakowska (red.), *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, Toruń, s. 99–117.
- ŁAPICZ C., 2008a, *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*, „Lietuvos istorijos studijos” VU leidykla, s. 69–80.
- ŁAPICZ C., 2008b, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego*, „Rocznik Slawistyczny” LVII, s. 31–49.
- ŁAPICZ C., 2009a, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, „Bibliotheca Archivi Lithuanici”, s. 293–310.

- ŁAPICZ C., 2009b, *Z teorii i praktyki przekładów Koranu (wybrane zagadnienia)*, [w:] A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 269–288.
- MEREDITH-OWENS G. M., NADSON A., 1970, *The Byelorussian Tatars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies”, Vol. 2, No 2, s. 141–176.
- MIŠKINIENĖ G., 2001, *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Wilno.
- MOSZYŃSKI L., 2003, *Biblia Szymona Budnego. Charakterystyka przekładu*, [w:] I. Kwilecka (red.), *Biblie staropolskie. Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Komisję Sławistyczną Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu 28 października 2002 roku*, Poznań, s. 41–48.
- STANKIEVIČ J., 1933–1934, *Příspěvky k dějinám běloruskeho jazyka na základě rukopisu ‘Al-Kitab’*, „Slavia” 12, s. 357–390.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln – Weimar – Wien, s. 374–446.
- WINIARSKA-GÓRSKA I., 2009, *Język, styl i kulturowa rola szesnastowiecznych protestanckich przekładów Nowego Testamentu na język polski: między nowatorstwem a tradycją*, [w:] A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 289–318.
- WORONOWICZ A., 1935, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” II, s. 376–394.
- ZAJĄCZKOWSKI A., 1948, *Głosy tureckie w zabytkach staropolskich. I. Katechizacja turecka Jana Herbiniusa*, Wrocław.

Słowniki

- KARTOTEKA SPXVII i XVIII: *Kartoteka do Słownika polszczyzny XVII i 1 poł. XVIII wieku* PAN w Warszawie.
- SPXVI: M.R. Mayenowa (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. I–XXXII, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1966–2004.

Źródła

- A: Akiner S., *The Byelorussian Tatars and their Writings*.
- BB: *Biblia brzeska*, Clifton – Kraków 2003.
- BN: *Biblia nieświeska*, Nieśwież 1572: starodruk ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.
- BW: *Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka*, Transkrypcja typu „B” tekstu oryginalnego z XVI w., Warszawa 2000.
- CHL: *Chamał lipski*.
- KK: *Kitab z Kazania*.
- KL: *Kitab „londyński”*.
- KM: *Kitab Milkamanowicza*.
- T1: *Tefsir z 1725 r. fragm.*

T2: Tefsir z 1788 r. fragm.

W: A. Woronowicz, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*.

Ww: J. Sobolewski, *Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej*.

Names of sacred books in the writings of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania – between faithful and free translation

Summary

The goal of the paper is to analyze how names of sacred books are translated from Arabic to Slavonic languages in the writings of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, and to confront them with their equivalents which can be found in the Polish translations of the Bible. It is also an attempt to determine the range and the character of the relations between the Biblical and the Qur'anic translations, and to present the picture of the revealed books which emerges from the analyzed source texts.

The texts which constitute the source material, are diversified with regard to both form and time, as the vocabulary has been excerpted from the Polish translations of the Qur'an, from monuments of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania – which are written in the Arabic script and require transcription and transliteration – as well as from Polish translations of the Bible from the 16th and 17th centuries, and also from modern ones.