

Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego
Teoria i praktyka badawcza

Тафсир Татар Великого княжества Литовского
Теория и практика исследования

The Tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania
Theory and Research



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

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

**ТАҒСИР 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 транслитерация текстов татар – мусульман Великого княжества Литовского, написанных арабским алфавитом? Какая система транскрипции? Какая система транслитерации? 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 арабографич-
ных рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской
школы китабистики 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 transliteracji i transkrypcji. 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

- Тэфсір 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

Wprowadzenie

W formie monografii internetowej (tzw. e-monografii) publikujemy materiały dotyczące wybranych aspektów badania piśmiennictwa Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL). E-monografia jest więc publikacją z zakresu szeroko rozumianej *kitabistyki*, młodej subdyscypliny filologicznej, skupiającej się na analizie spuścizny rękopiśmiennej Tatarów – muzułmanów WKL. Złożoną problematykę kitabistyczną ukazujemy na tle tradycji stosowania alfabetu arabskiego do zapisu tekstów w innych językach indoeuropejskich, w tym także tzw. literatury *aljamiado*. Zawarte w monografii opracowania autorskie są owocem prawie 2-letniej pracy 14-osobowego międzynarodowego interdyscyplinarnego Zespołu realizującego grant badawczy Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW (12H 12 0041 81; patrz strona: www.tefsir.umk.pl); jego docelowym zadaniem jest przygotowanie edycji pozostającego w rękopisie najstarszego polskiego (a zarazem słowiańskiego) przekładu Koranu, tzw. *tefsiru* Tatarów WKL.

W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci piśmiennictwo muzułmanów WKL budziło coraz większe zainteresowanie badaczy różnych specjalności. Dostrzeżono i doceniono wartość tych rękopisów jako cennych źródeł historyczno-filologicznych, podjęto ich wszechstronną interdyscyplinarną eksplorację naukową. Badania te wyraźnie przyspieszyły dzięki pozyskaniu w 2012 r.

zespołowego, międzynarodowego i interdyscyplinarnego, grantu NPRH, który jest prowadzony i koordynowany przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Realizując harmonogram prac nad projektem badawczym jego wykonawcy przedyskutowali na specjalistycznych warsztatach szereg zagadnień, które nie tylko zarysowały pola i zakresy badawcze projektu, ale przede wszystkim w jakimś stopniu uporządkowały metodologię, poczynając od sprawy podstawowej, jaką jest niewątpliwie opracowanie jednolitego systemu sławistycznej transliteracji tekstów zapisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński (i/lub cyrylicy). Było to konieczne choćby z tego względu, iż w kitabistyce stosowane są różne autorskie systemy transliteracyjne, nie powstał natomiast uniwersalny system konwersji alfabetycznej, który byłby akceptowany przez wszystkich badaczy. Wprawdzie przyjęty przez nas system transliteracyjny nie do końca jest akceptowany przez orientalistów (arabistów oraz turkologów), jednak odpowiada on całkowicie potrzebom i metodom badawczym filologów słowiańskich, zwłaszcza polonistów oraz białorutenistów. A przecież w rękopisach muzułmanów WKL (zwłaszcza w *tefsirach*, *kitabach* i *chamałach*) teksty w językach polskim i/lub białoruskim są nie tylko podstawową formą i narzędziem narracji, lecz przede wszystkim stanowią oryginalne i niezwykle ważne słowiańskie źródło filologiczno-historyczne, dotąd eksplorowane zaledwie w niewielkim stopniu. W związku z tym system konwersji alfabetu arabskiego na łaciński (cyrylicy) musi być przede wszystkim zrozumiały i przyjazny dla sławistów, zwłaszcza dla polonistów i białorutenistów, powinien też respektować słowiańską tradycję transkrypcji fonetycznej oraz transliteracji alfabetycznej. Natomiast językowa warstwa orientalna, zwłaszcza arabska, turecka i perska, dla badań sławistycznych ma wprawdzie znaczenie ważne, ale jednak nie pierwszorzędne; dla konwersji tej warstwy na alfabet łaciński proponujemy stosować międzynarodowy system ISO. W ten sposób nie tylko zostanie zachowana i podkreślona złożoność (warstwowość) językowa tekstów Tatarów WKL, ale uniknie się wątpliwego metodologicznie stosowania systemu ISO do konwertowania na łacinkę zapisanych alfabetem arabskim tekstów słowiańskich –

polskich i białoruskich. System ISO został bowiem opracowany dla konwertowania na alfabet łaciński tekstów orientalnych, zwłaszcza tekstów języka arabskiego.

Materiały zamieszczone w e-monografii zostały uporządkowane w dwóch podstawowych zakresach tematycznych: w części pierwszej zamieszczono te z nich, których autorzy podejmują problematykę teoretyczną, natomiast w części drugiej znalazły się materiały omawiające różne aspekty praktyki badawczej. Autorami wszystkich zamieszczonych tekstów są członkowie Zespołu realizującego projekt badawczy *Tefsir Tatarów WKL*. Są wśród nich slawiści (poloniści i białoruteniści), orientaliści (arabiści oraz turkolodzy) oraz historycy. Większość autorów ma duże doświadczenie w zakresie badań kitabistycznych oraz bogaty indywidualny autorski dorobek naukowo-badawczy.

W części pierwszej skoncentrowano się na metodologii i najistotniejszych postulatach badawczych kitabistyki. Otwiera ją artykuł Czesława Łapicza (UMK) *Transkrypcja czy transliteracja tekstów Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim? Jaka transkrypcja? Jaka transliteracja? Wprowadzenie do dyskusji*. Autor pisze o potrzebie wypracowania jednolitego systemu transliteracji arabskiego alfabetu, którym zapisane są muzułmańskie teksty przekładowe, na alfabety bardziej znane w kulturze europejskiej, łaciński i/lub cyrylicki, a także o konieczności opracowania systemu ich transkrypcji. Precyzuje przy tym znaczenia pojęć *transkrypcja* i *transliteracja* oraz wskazuje w jaki sposób należy je odnosić do piśmiennictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Znakomitym uzupełnieniem tych rozważań są dwa kolejne artykuły – Henadzia Cychuna (Białoruska Akademia Nauk) *Праблематыка транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў татараў Вялікага Княства Літоўскага ў кантэксце аналагічнай славянскай праблематыкі* i Galiny Mischkiniene (Uniwersytet Wileński) *К истории транслитерации славяноязычных арабскаграфических рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской школы китабистики*. Cychun omawia pisane cyrylicą zabytki białoruskie, transliterowane na alfabet łaciński oraz prezentuje pisane alfabetem greckim, ale w języku macedońskim, zabytki z terenów południowej Macedonii i Tracji, gdzie również

istniała tradycja tłumaczenia świętych tekstów islamu. Badacz wskazuje podobieństwo tych tekstów z tatarskim piśmiennictwem religijnym pod względem sposobu zapisu języków słowiańskich i postuluje przyjęcie zbieżnych rozwiązań metodologicznych w zakresie ich odczytu. Natomiast Miszkinienė ukazuje historię badań nad muzułmańskimi tekstami przekładowymi z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego, z uwzględnieniem proponowanych przez kitabistów sposobów transliteracji i transkrypcji tych tekstów z alfabetu arabskiego na łacinkę bądź cyrylicę.

W części poświęconej praktyce transliteracyjnej ukazano zastosowanie alfabetu arabskiego do zapisu języków indoeuropejskich oraz zaprezentowano sytuację językową w świecie arabskim i przyjęty w tym świecie jednolity sposób notacji języka arabskiego, jak też powszechnie stosowaną jego transkrypcję i transliterację w tekstach niearabskich. Sposoby oddawania zapisu wybranych języków indoeuropejskich pismem arabskim omawia zatem tekst Marka Dziekana (UŁ) *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu języków indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza*. Jego autor koncentruje się na języku perskim i językach indoirañskich, językach romańskich, językach używanych na Bałkanach – m.in. albańskim, językach południowosłowiańskich: serbskim, chorwackim i bośniackim, stwierdzając, że „zjawisko to jest dość rozpowszechnione na obszarze świata islamu, a pismo arabskie dostosowywano z użyciem rozmaitych znaków diakrytycznych oraz zmiany wartości fonetycznej znaków do języków rozmaitych grup, przede wszystkim w Azji i Afryce, ale także w Europie”. Natomiast analiza systemu arabskiej notacji i transliteracji, z uwzględnieniem informacji na temat klasyfikacji genetycznej i rozwoju arabszczyzny oraz sytuacji językowej w świecie arabskim to przedmiot badań Magdaleny Lewickiej (UMK). Cechy językowe i graficzne tekstów turkijskich w rękopisach tatarskich stanowią spektrum naukowych zainteresowań Henryka Jankowskiego (UAM).

Kolejne artykuły odnoszą się do warstwy słowiańskiej tatarskich manuskryptów. Iwona Radziszewska zestawia różne systemy transliteracji i transkrypcji, opierając się na pracach dziewięciu autorów-kitabistów, którzy na potrzeby opracowania konkretnych zabytków zaproponowali autorskie systemy ich odczytu. Także białoruski kitabista Michaił Tarełka (Białoruska Akademia

Nauk) koncentruje się na transliteracji słowiańskich (białoruskich i polskich) rękopisów, zapisanych alfabetem arabskim. Natomiast Iryna Synkowa (Białoruska Akademia Nauk) podejmuje tematykę tekstologiczną tatarskich zabytków i aktualizuje katalog mużulmańskich tefsirów. Dzięki jej badaniom ustalono, iż zachowało się około dwudziestu tego typu zabytków. Wnikliwą, porównawczą i wieloaspektową, analizę tekstologiczną pierwszej sury Koranu przeprowadza Sergejus Temczinas (Uniwersytet Wileński), opierając się na transliteracji kilku tatarskich tefsirów, dokonanej przez poszczególnych członków Zespołu, realizującego projekt *Tefsir*. Joanna Kulwicka-Kamińska (UMK) w artykule *Różnice i zbieżności systemowe rękopiśmiennych tekstów staropolskich i manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego* wskazuje cechy łączące piśmiennictwo religijne Tatarów z zabytkami średniowiecza i renesansu. Tło historyczne powstawania tatarskich tekstów przekładowych omawia Artur Konopacki (UwB) w opracowaniu *Autorzy, kompilatorzy, kopiści – rzecz o rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Anetta Luto-Kamińska (IBL PAN) przypomina natomiast zasady wydawania tekstów staropolskich, odwołując się do opracowanego w 1955 r. *Projektu*. Wskazuje przy tym analogie do opracowywanych zasad edycji tatarskiego tefsiru. Część praktyczną zamyka tekst Joanny Kulwickiej-Kamińskiej (UMK), pt. *Najnowsze tendencje w zakresie edytorstwa polskich zabytków rękopiśmiennych*. W świetle przedstawionych w dwóch ostatnich artykułach faktów zasadne wydaje się odwoływanie – w pracach nad publikacją tatarskich manuskryptów – do doświadczeń z zakresu edytorstwa polskich rękopiśmiennych tekstów dawnych.

Prace Zespołu realizującego projekt badawczy nad odczytem, transliteracją oraz opracowaniem historyczno-filologicznym oryginalnych zabytków piśmiennictwa Tatarów – mużulmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego są kontynuowane. Ich celem jest przygotowanie krytycznej edycji dwóch rękopiśmiennych wersji tefsirów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: rękopisu z Olity (1723 r.) oraz rękopisu z Muzeum Narodowego w Wilnie (1890 r.) w ujęciu kontrastowym.

Redaktorzy e-monografii wyrażają głęboką wdzięczność recenzentom internetowej publikacji – prof. Bogdanowi Walczakowi z UAM oraz prof. Katarzynie Pachniak z UW – za przygotowanie kompetentnych merytorycznych opinii edytorskich.

Joanna Kulwicka-Kamińska

Czesław Łapicz

Введение

В виде интернет-монографии публикуются материалы, касающиеся избранных аспектов исследования письменности татар – мусульман Великого княжества Литовского (в дальнейшем: ВКЛ). Итак, данная электронная монография представляет собой публикацию по китабистике, относительно молодой филологической субдисциплине, занимающейся изучением рукописных памятников татар – мусульман Великого княжества Литовского. Сложные вопросы китабистики представляются на фоне традиции применения арабского алфавита для записи текстов, созданных на других индоевропейских языках, особенно в т. н. литературе *aljamiado*. Составляющие данную монографию научные труды – результат почти двухлетней работы 14-и учёных, входящих в состав международной междисциплинарной Группы, реализующей научный проект за счёт средств гранта Национальной программы по развитию гуманитарных наук (12Н 12 0041 81; сайт: www.tefsir.umk.pl); её главной задачей является подготовка издания сохранившегося в форме рукописи самого древнего польского (и одновременно славянского) перевода Корана, т. н. *тафсира* татар ВКЛ.

В течение последних десятилетий письменность татар ВКЛ пользовалась всё большим интересом учёных разных специальностей. Была оценена должным образом важность этих рукописей как ценных историко-филологических

источников. Началось их всестороннее междисциплинарное научное изучение. Исследование письменности татар ВКЛ стало намного более интенсивным в результате получения гранта Национальной программы по развитию гуманитарных наук на её междисциплинарное изучение группой учёных из разных стран. Работу участников Группы координирует Университет Николая Коперника в Торуне. Осуществляя этот научный проект, его участники обсудили во время специальных совещаний ряд вопросов, благодаря чему определились рамки и объём исследования, а также – что самое главное – его методология, начиная с разработки единой славянистической системы транслитерации, позволяющей передавать при помощи латиницы и/или кириллицы тексты, написанные в арабской графике. Разработка единой системы транслитерации считалась необходимостью хотя бы потому, что в китабистике применяются разные авторские системы. Универсальная же система транслитерации, которая признавалась бы всеми исследователями, отсутствует. Несмотря на то, что разработанная нами система транслитерации не вполне признаётся востоковедами (арабистами и тюркологами), она соответствует требованиям и исследовательским методам славистов, в частности полонистов и белорусистов. Следует отметить, что в рукописях мусульман ВКЛ (особенно в тафсирах, китабах и хамаилах) тексты на польском и/или старобелорусском языках, не только являются основным нарративным средством, но и представляют собой оригинальный и весьма значимый историко-филологический источник, до сих пор изученный лишь в небольшой степени. По нашему мнению, система транслитерации арабского алфавита посредством латиницы (кириллицы), во-первых, должна быть понятной и полезной для славистов, в частности для полонистов и/или белорусистов, и, во-вторых, она должна учитывать славянскую традицию фонетической транскрипции и транслитерации. Восточному языковому материалу, в частности арабскому, турецкому и персидскому, в исследованиях славистов тоже уделяется внимание, но он здесь не самый важный. Для транслитерации текстов, написанных на восточных языках, предлагается применение

международной системы ISO, что позволит не только сохранить и подчеркнуть языковую многослойность текстов татар ВКЛ, но и избежать методологически сомнительного применения системы ISO для транслитерации посредством латиницы славянских (польских и старобелорусских) текстов, написанных арабским алфавитом. Как известно, система ISO была разработана в целях транслитерации посредством латиницы восточных текстов, в частности текстов, созданных на арабском языке.

Научные труды, составляющие данную монографию, разделяются на две основные группы. В первой части размещаются работы, затрагивающие теоретические вопросы, во второй – труды, где рассматриваются различные практические вопросы, касающиеся транслитерации. Авторами всех имеющих в данной монографии текстов являются члены Группы, осуществляющей научный проект *Тафсир татар ВКЛ*. К этому числу относятся слависты (полонисты и белорусисты), востоковеды (арабисты и тюркологи), а также историки. Большинство из них обладает большим исследовательским опытом в области китабистики, а также многочисленными научными достижениями.

Работы, относящиеся к первой части монографии, касаются методологии и основных исследовательских постулатов китабистики. В первой статье *Транскрипция или транслитерация текстов татар – мусульман Великого княжества Литовского, написанных арабским алфавитом? Какая система транскрипции? Какая система транслитерации? Введение в дискуссию* Чеслав Лапич (Университет Николая Коперника) отмечает необходимость разработки, во-первых, единой системы транслитерации арабского алфавита посредством более известных в европейской культуре латиницы и кириллицы, и, во-вторых, единой системы их транскрипции. Учёный уточняет значения понятий *транскрипция* и *транслитерация*, а также указывает, как следует относить их к письменности татар ВКЛ.

Ценным дополнением к названной выше статье являются две следующие: статья Геннадзя Цыхуна (Белорусская академия наук) *Проблематика транслитерации написанных*

в арабской графике текстов татар Великого княжества Литовского в контексте аналогичной славянской проблематики, а также статья Галины Мишкинене *Истории транслитерации славяноязычных арабографичных рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской школы китабистики*. Цыхун рассматривает написанные кириллицей старобелорусские памятники, затем переданные посредством латиницы, и представляет написанные греческим алфавитом, но на македонском языке, памятники южной Македонии и Фракии, где также переводились священные тексты ислама. Учёный отмечает сходство этих текстов с татарской религиозной письменностью, проявляющееся в способе записи славянских языков. Цыхун предлагает применить общую методологию для их прочтения. Мишкинене, в свою очередь, представляет историю изучения мусульманских переводов Великого княжества Литовского, учитывая предлагаемые китабистами способы транслитерации и транскрипции этих текстов посредством латиницы или кириллицы.

В части, посвящённой практике транслитерации, представляется применение арабской графики для записи индоевропейских языков. Дается характеристика языковой ситуации в арабском мире. Представляется принятый там единый способ записи арабского языка, а также способы приспособления арабского алфавита к записи текстов, созданных на других языках исламского мира. Способы записи избранных индоевропейских языков посредством арабской графики рассматриваются в статье Марека Дзекана (Университет в Лодзи) *Применение арабского алфавита для записи индоевропейских языков. Историческая и сравнительная перспективы*. Особое внимание в ней уделяется следующим языкам: персидскому, индоиранским, романским, балканским, в том числе албанскому, южнославянским: сербскому, хорватскому, боснийскому. Учёный утверждает, что в исламском мире довольно широкое распространение получило приспособление арабской графики к конкретным языковым системам, что сопровождалось употреблением различных диакритических знаков, а также изменением фонетических значений букв. Магдалена Левицка (Университет Николая Коперника)

анализирует систему арабской нотации и транслитерации. В своём исследовании учёная учитывает сведения, касающиеся генетической классификации и развития арабского языка, а также языковой ситуации в арабском мире. Генрик Янковски изучает языковые и графические черты тюркских текстов, имеющиеся в татарских рукописях.

Часть статей касается славяноязычных элементов, имеющих в татарских рукописях. Ивона Радзишевска сопоставляет разные системы транслитерации и транскрипции, опираясь на работы девяти китабистов, которые для изучения конкретных памятников разработали авторские системы. Белорусский китабист Михаил Тарелка (Белорусская академия наук) рассматривает транслитерацию славянских (польских и старобелорусских) памятников, написанных в арабской графике. Ирина Сынова (Белорусская академия наук) изучает текстологию татарских памятников и актуализирует список мусульманских тафсиров, благодаря чему было установлено, что сохранилось около двадцати таких памятников. Сергей Темчин (Вильнюсский университет) проводит тщательный, многосторонний, сопоставительный текстологический анализ первой суры Корана, опираясь на транслитерацию нескольких татарских тафсиров, сделанную участниками Группы, осуществляющей проект *Тафсир*. Йоанна Кульвицка-Каминьска (Университет Николая Коперника) в статье *Системные сходства и различия рукописных древнепольских текстов и памятников письменности татар Великого княжества Литовского* называет общие черты религиозной письменности татар и рукописей Средних веков и Возрождения. В статье *Авторы, компиляторы, копиисты – рукописи татар Великого княжества Литовского* Артур Конопатки рассматривает исторические условия создания татарских переводов. Анетта Люто-Каминьска (Институт литературы Польской академии наук) называет правила издания древнепольских текстов, ссылаясь на разработанный в 1955 году *Проект*. Учёная указывает их сходство с разрабатываемыми правилами издания татарского *тафсира*. Если учесть факты, приведённые Люто-Каминьской, а также Йоанной Кульвицкой-Каминьской в заключительной статье *Новейшие тенденции*

в области редактирования польских рукописных памятников, вполне обоснованным кажется использование опыта по редактированию древнепольских рукописных текстов при публикации памятников письменности татар.

Продолжаются работы участников проекта по прочтению, транслитерации и историко-филологическому изучению оригинальных памятников письменности татар – мусульман Великого княжества Литовского. Их целью является подготовить критическое сопоставительное издание двух рукописных версий *тафсиров* татар Великого княжества Литовского: рукописи из Олиты (1723 г.) и рукописи, хранящейся в Национальном музее в Вильнюсе (1890 г.).

Редакторы данной монографии выражают глубокую благодарность рецензентам интернет-публикации – профессору Богдану Вальчаку (Университет имени Адама Мицкевича в Познани) и профессору Катажине Пахняк (Варшавский университет) – за подготовку компетентной издательской оценки публикации.

Йоанна Кульвицка-Каминьска

Чеслав Лапич

Introduction

This online monograph (e-monograph) contains papers addressing selected aspects of the research into the texts of Tatars – the Muslims of the Grand Duchy of Lithuania (hereinafter referred to as GDL). The e-monograph is published within the framework of broadly-understood *kitab* studies, a young subdiscipline of language studies focused on the analysis of the legacy of GDL Tatars, that is their manuscripts. The complexity of *kitab* studies is presented against the tradition of using the Arabic script to write texts, including *Aljamiado* literature, in other Indo-European languages. The papers contained in the monograph are a fruit of almost two-year cooperation effected by an international and interdisciplinary team of 14 scholars whose project was awarded a grant under the National Programme for the Development of Humanities of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland (grant 12H 12 0041 81; for more information visit: www.tefsir.umk.pl). The team strive to edit and publish the oldest Polish (and Slavic) translation of the Quran, so-called the *tafsir* of the GDL Tatars, now existing only in manuscript.

In the last several dozen years, researchers from various fields have shown increasing interest in the texts of the GDL Muslims. These scholars have noticed and appreciated the worth of the manuscripts as invaluable historical and linguistic sources and have carried out comprehensive and interdisciplinary exploration of

these texts. The research accelerated after the team were awarded the grant under the National Programme for the Development of Humanities of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland. The research project is led and coordinated by Nicolaus Copernicus University in Toruń. In line with the project schedule, the team met during workshops to discuss a plethora of issues as a result of which they both defined the scope of the project and, primarily, developed the research methodology, beginning with the fundamental question of developing a uniform system of Slavic transliteration of the texts written in the Arabic script into the Latin (and/ or Cyrillic) alphabet. One of the reasons that necessitated this approach was the fact that scholars tend to use their own transliteration systems in *kitab* studies, but have not developed a universal system of alphabetical conversion. Although the transliteration system adopted by the research team has not been thoroughly approved by experts in Oriental (Arabic and Turkish) studies, it fully meets the needs and research standards of experts in Slavic (particularly Polish and Belarusian) studies. In GDL Muslims' manuscripts (especially in *tafsirs*, *kitab*s, and *chamails*), texts in Polish and/ or Belarusian are not only the basic form and tool of narration but also a unique and invaluable historical and language Slavic source which so far has been explored only to a limited extent. Consequently, the system of converting the Arabic script into the Latin (Cyrillic) alphabet must be understandable and friendly for Slavists, particularly experts in Polish and Belarusian studies. It should also respect the Slavic tradition of phonetic transcription and alphabetical transliteration. The Oriental language layer, especially Arabic, Turkish, and Persian, is essential but not most important in Slavic studies; therefore, the research team suggest that the international ISO standard be used to convert this layer into the Latin alphabet. This will enable keeping and emphasising the linguistic (multi-layer) complexity of the texts of GDL Tatars and avoiding the use of the ISO standard to convert Slavic (Polish and Belarusian) texts written with the Arabic script into the Latin alphabet as the standard is methodologically questionable in this respect due to the fact that it was developed to convert texts written in Oriental, particularly Arabic, languages into the Latin alphabet.

The papers in the e-monograph have been divided into two parts: Part One is devoted to theoretical issues, while Part Two addresses various aspects of the research. The authors of all papers are the members of the research team implementing the project *The Tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania* (Polish: *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*). The team includes experts in Slavic (Polish and Belarusian) and Oriental (Arabic and Turkish) studies and historians. Most scholars have a wealth of experience in *kitab* studies and considerable academic achievements.

Part One concentrates on the methodology and the most essential postulates of *kitab* studies. It opens with the paper by Czesław Łapicz (Nicolaus Copernicus University in Toruń) *Transkrypcja czy transliteracja tekstów Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim? Jaka transkrypcja? Jaka transliteracja? Wprowadzenie do dyskusji* (*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*). The author addresses the need to work out one system of transliteration of the Arabic script used to write the Muslim texts to be translated into the alphabets which are popular in the European culture, that is Latin and/ or Cyrillic, and to develop a relevant transcription system. He also defines the meaning of the terms *transcription* and *transliteration* and indicates how to relate them to the texts of the GDL Tatars.

The above paper is perfectly completed with those by Henadz' Cychun (The National Academy of Sciences of Belarus) *Праблематыка транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў татарай Вялікага Княства Літоўскага ў кантэксце аналагічнай славянскай праблематыкі* and Galina Miškinenė (The Vilnius University) *К истории транслитерации славяноязычных арабскаграфических рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской школы китабистики*. Cychun discusses the monuments of Belarusian writing recorded with the Cyrillic script and transliterated into the Latin one and presents the monuments written in Macedonian with the Greek script from southern Macedonia and Thrace which also maintained the tradition of translating the holy texts of Islam. The scholar demonstrates the similarity between these and the Tatar religious texts in terms of the record

of the Slavic languages and postulates that similar methods be used to read them. Miškinenė presents the history of the research into the translation of Muslim texts from the GDL, taking into account the systems of the transliteration and transcription of these texts from the Arabic script into the Latin or Cyrillic alphabet as proposed by experts in *kitab* studies.

Devoted to the issue of transliteration, Part Two discusses how the Arabic script was used to record Indo-European languages, addresses the varieties of the Arabic language and presents the uniform system of recording the Arabic language as well as its transcription and transliteration in non-Arabic texts. In *Zastosoowanie pisma arabskiego do zapisu języków indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza* (Using the Arabic script to record Indo-European languages – historical and comparative perspective), Marek Dziekan (University of Lodz) refers to the manners of recording selected Indo-European languages with the Arabic script. The scholar focuses on Persian and Indo-Iranian, Romance, and Balkan (Albanian and southern Slavic, that is Serbian, Croatian, and Bosnian) languages claiming that „this phenomenon is relatively popular in the Islamic world and the Arabic script was adopted to languages from various groups with the use of various diacritis and the change of the phonetic value of signs, particularly in Asia, Africa, and Europe”. The analysis of the Arabic script and transliteration, including information on the genetic classification and the development of the Arabic language and its varieties in the Arab world has been conducted by Magdalena Lewicka (Nicolaus Copernicus University in Toruń), whereas linguistic and graphic features of Turkic texts found in Tatar manuscripts are the academic interests of Henryk Jankowski (Adam Mickiewicz University in Poznań).

Subsequent papers address the Slavic layer of Tatar manuscripts. Iwona Radziszewska compares various transcription and transliteration systems proposed by nine experts in *kitab* studies to enable research into particular monuments. Belarusian *kitab* scholar, Michas' Tarélka (The Academy of Sciences of Belarus) focuses on the transliteration of Slavic (Polish and Belarusian) manuscripts written with the Arabic script. Iryna Synkova (The Academy of Sciences of Belarus) addresses the textological issues pertaining

to Tatar manuscripts and updates the catalogue of Muslim *tafsirs*. Owing to her research, it was established that about twenty such manuscripts have been preserved until today. Sergey Temchin (Vilnius University) conducts an insightful and multifaceted analysis of the textological layer of the first sura of the Quran. For this reason, he relies on the transliteration of several Tatar *tafsirs* conducted by the members of the research team. In the paper *Różnice i zbieżności systemowe rękopiśmiennych tekstów staropolskich i manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego* (System differences and similarities between Old Polish texts and the manuscripts of the Tatars of Grand Duchy of Lithuania), Joanna Kulwicka-Kamińska (Nicolaus Copernicus University in Toruń) demonstrates common features of Tatar religious writing and medieval and Renaissance monuments. Artur Konopacki's (Univeristy of Białystok) *Autorzy, kompilatorzy, kopiści – rzecz o rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego* (Authors, compilers, and copyists – on the manuscripts of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania) discusses the historical background of the origin of the translated Tatar manuscripts. Anetta Luto-Kamińska (The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences) refers to *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, Wrocław 1955 (*The Project of the Principles of Editing Old Polish Texts*, Wrocław 1955) and indicates analogies to the principles of editing the Tatar *tafsir* developed under this project. The practical part of the e-monograph ends with Joanna Kulwicka-Kamińska's (Nicolaus Copernicus University in Toruń) *Najnowsze tendencje w zakresie edytorstwa polskich zabytków rękopiśmiennych* (*The latest trends in editing Polish manuscript monuments*). In the light of the facts presented in the last two papers, it is legitimate to refer to the experience in editing Old Polish manuscripts in the works on the publication of Tatar ones.

The works of the research team implementing the project whose purpose is to read, transliterate, and conduct a historical and linguistic analysis of the original writing monuments of the Tatars – the Muslims of the Grand Duchy of Lithuania are continued. Their aim is to prepare a critical edition of two manuscripts of the *tafsirs* of the GDL Tatars: the manuscript of Alytus (1723) and the manuscript from the National Museum of Lithuania in Vilnius (1890), adopting the contrastive approach.

The editors of this e-monograph would like to express their profound gratitude to the reviewers – Professor Bogdan Walczak from Adam Mickiewicz University in Poznań and Professor Katarzyna Pachniak from the University of Warsaw for providing expert editors' opinions.

Joanna Kulwicka-Kamińska

Czesław Łapicz

Część I

**Teoretyczne aspekty badania piśmiennictwa Tatarów –
muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego**

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
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Transkrypcja czy transliteracja tekstów Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim? Jaka transkrypcja? Jaka transliteracja? Wprowadzenie do dyskusji¹

Słowa kluczowe: językoznawstwo, kitabistyka, transliteracja, transkrypcja

1.0. Uwagi wstępne

1.1. Badacze podejmujący złożoną problematykę słowiańskich (głównie polskich oraz białoruskich) tekstów pisanych alfabetem arabskim przez Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej skrót: WKL) muszą się zetknąć z praktycznym problemem ich *transliteracji* na któryś z alfabetów bardziej znanych w kulturze europejskiej, łaćniński lub cyrylici, a także z koniecznością opracowania systemu choćby przybliżonej *transkrypcji fonetycznej*. Niestety, te dwa pojęcia – transliteracja i transkrypcja – w literaturze przedmiotu są często mylone lub nawet utożsamiane. Przez transkrypcję autorzy rozumieją

¹ Tekst niniejszy jest zmienioną, rozszerzoną i uaktualnioną wersją artykułu *Transkrypcja czy transliteracja tekstów muzułmanów litewsko-polskich pisanych alfabetem arabskim? Wprowadzenie do dyskusji* (Łapicz 2009: 207–219).

niekiedy nie tylko próbę oddania fonetycznych wartości głosek, ale także oddanie liter jednego alfabetu za pomocą ekwiwalentów literowych innego alfabetu, a więc utożsamiają ją z transliteracją. Niejednoznaczność obu tych terminów zmusza autorów do bezpośredniego deklarowania przyjętych w konkretnej pracy znaczeń, np. „podaję transkrypcję pisma a nie wymowy” (Zimnicki 1934: 162).

1.2. Przykłady niejednoznacznego rozumienia terminu *transliteracja* można znaleźć nawet w pracach ściśle językoznawczych. W jednej z takich prac informację o tekstach białoruskich zapisanych alfabetem arabskim zilustrowano odpowiednimi przykładami zapisów, przy czym autor zaznaczył, że „transliteracji urywków dokonał [...] A. Antonowicz” (Янкоўскі 1974: 57–58). Tymczasem zamieszczone w publikacji fragmenty zostały najzwyczajniej przełożone na współczesny alfabet białoruski, z zachowaniem współczesnych prawideł białoruskiej ortografii. Jest to więc transliteracja całkowicie dowolna, z wykorzystaniem znaków i liter nieistniejących w zapisie oryginalnym, np. *у*, *т*, wielkich liter etc., oddająca jednakowo różne grafemy arabskie, np. ق oraz ك przez *k* itp. W tym więc wypadku autor przez pojęcie *transliteracja* rozumiał (zapewne) zastąpienie stosowanego w historii piśmiennictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego alfabetu arabskiego przez współczesny białoruski, z zachowaniem dzisiejszych zasad białoruskiej ortografii.

Innego przykładu utożsamiania lub mylenia pojęć *transliteracja* i *transkrypcja* dostarcza skądinąd bardzo interesujący i ważny artykuł *The Byelorussian Tartars and their Writings* (Meredith-Owens, Nadson 1970: 141–176). Jego autorzy zamieścili tabelkę liter spółgłoskowych używanych w tekstach tatarskich i zaproponowali ich łacińskie ekwiwalenty transliteracyjne i transkrypcyjne. Ustalony system transliteracyjny posłużył im następnie do... transkrypcji tekstów zapisanych alfabetem arabskim i przytoczonych w artykule w postaci fotokopii. Rzecz jasna – autorzy dokonali transliteracji, jednak zabieg ten utożsamili z transkrypcją.

1.3. Dla uniknięcia podobnych nieporozumień należałoby wyraźnie rozróżnić oba pojęcia, np. zgodnie z ich definiowaniem w *Słowniku ortograficznym języka polskiego* (Szymczak 1976). W publikacji tej przez transliterację rozumie się „taką konwersję

pisma, która polega na oddaniu liter jednego alfabetu za pomocą liter innego alfabetu bez uwzględnienia fonetycznych właściwości głosek oznaczonych przez litery w alfabecie transliterowanym” (Szymczak 1976: 140). *Transliteracja jest więc obiektywną i neutralną metodą przedstawiania materiału językowego, który – poddany odpowiedniej interpretacji – dopiero może skutecznie prowadzić do poprawnego wnioskowania o stronie fonetycznej zapisanego tekstu.*

Przez *transkrypcję* natomiast rozumie się „taką konwersję pisma, która polega na oddawaniu fonetycznych właściwości głosek oznaczonych literami jednego alfabetu za pomocą systemu ortograficznego innego alfabetu” (Szymczak 1976: 140). W pracach językoznawczych stosuje się transkrypcję fonetyczną oraz transkrypcję fonologiczną. Podstawowym przeznaczeniem transkrypcji fonologicznej jest odzwierciedlenie zgodności z przyjętym opisem fonologicznym danego języka, natomiast transkrypcji fonetycznej – odpowiedni stopień dokładności zapisu indywidualnych właściwości fonetycznych konkretnego tekstu (najczęściej) mówionego. Transkrypcja fonetyczna jest to więc sposób zapisywania fonetycznej postaci wypowiedzi językowej za pomocą ustalonego systemu znaków graficznych; czynność ta zmierza do jak najwierniejszego oddania brzmienia konkretnej wypowiedzi. Nieco inaczej ma się rzecz w wypadku tekstu pisanego, bowiem tekst zapisany alfabetem standardowym (w wypadku manuskryptów Tatarów WKL – język słowiański został zapisany alfabetem arabskim) niekoniecznie zawiera wystarczające i obiektywne podstawy do wiarygodnego wnioskowania o stronie fonetycznej języka. Transkrypcja fonetyczna takiego tekstu wiąże się z dużym ryzykiem subiektywnych, a przez to czasami błędnych interpretacji jego szaty fonetycznej (dźwiękowej), zwłaszcza w sytuacji, gdy teksty te pod względem językowym zwykle są *wielowarstwowe*. Konkretnie – przenikają się w nich i przeplatają językowe fakty białoruskie oraz polskie z różnych okresów historycznego rozwoju tych języków. Trzeba przecież uwzględnić fakt, iż kopie tekstów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego powstawały w okresie od XVI do XX wieku, a w tym czasie języki, w jakich powstały XVI-wieczne oryginały, w sposób oczywisty ewoluowały, co powodowało kumulowanie się w kolejnych kopiach faktów językowych

zróżnicowanych zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. W tekstach muzułmanów litewsko-polskich znajdziemy także cechy dialektalne i gwarowe, tłumaczące się bądź idiolektem kopisty, bądź miejscem, w którym powstała konkretna kopia. Dodajmy do tego oczywisty wpływ na język muzułmańskich rękopisów najważniejszych języków świata islamu – arabskiego, tureckiego i perskiego² – a otrzymamy obraz znacznej złożoności tych tekstów na wszystkich poziomach ich językowej struktury.

1.4. Niestety, kitabistyka nie wypracowała dotąd jednolitego i uniwersalnego systemu transliteracji i transkrypcji z używanego w piśmiennictwie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego alfabetu arabskiego na łaćniński. Nie proponuje takiego systemu cytowany *Słownik ortograficzny*, nie przyniosła też praktycznych wyników długotrwała dyskusja specjalistów, dotycząca zagadnień transkrypcji i transliteracji z alfabetów orientalnych na łaćinkę³. Stosowany obecnie w publikacjach z zakresu orientalistyki międzynarodowy system ISO odnosi się tylko do współczesnego arabskiego języka literackiego i nie wystarcza do zapisu znacznie bogatszego alfabetu stosowanego w piśmiennictwie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. System ISO uwzględnia zaledwie 28 grafemów spółgłoskowego alfabetu arabskiego, podczas gdy w tekstach muzułmanów litewsko-polskich używa się około 38. grafemów arabskich, w tym także całkiem oryginalnych, to znaczy takich, jakie nie są znane w innych – powstałych w oparciu o arabski – alfabetach perskim oraz tureckim (sprzed reformy pisma Kemala Paszy i wprowadzenia alfabetu łaćnińskiego zamiast arabskiego z 1927 r.), np. arabski grafem ص z trzema kropkami u dołu (ص), używany dla oznaczenia słowiańskich fonemów: pol. [c], brus. [c'] oraz pol. [ć] <*t'; arabski grafem ذ + trzy kropki u dołu (ذ) dla oznaczenia brus. fonemu ž (=dz') <*d' oraz pol. ż (=dź) <*d' itp. Dlatego w pracach z zakresu kitabistyki różnych autorów najczęściej stosuje się doraźnie opracowane autorskie systemy transkrypcyjne

² Na przykład osłabienie lub nawet zanik w tych językach typowej dla języków słowiańskich opozycji spółgłoskowej dźwięczność – bezdźwięczność.

³ Dyskusja toczyła się głównie na łamach *Przeglądu Orientalistycznego*, a zapoczątkował ją artykuł *Transkrypcja wyrazów indyjskich w języku polskim* (Pobożniak 1957: 189–196). Z ciekawszych propozycji warto odnotować dyskusyjne uwagi Z. Kempfa, zawarte w artykule *Orientalna transkrypcja czy transliteracja* (1959: 311–320).

oraz transliteracyjne, wyposażone w klucz umożliwiający odczytywanie i określający – choćby w przybliżeniu – wartości dźwiękowe znaków transkrypcyjnych. Mimo to jednak identyfikacja terminów i nazw mających ten sam źródłosłów arabski, lecz różnie w różnych pracach transliterowanych lub transkrybowanych, jest w wielu wypadkach trudna lub wręcz niemożliwa.

Nie ma również uniwersalnych systemów transliteracji oraz transkrypcji alfabetu arabskiego na cyrylicę (grażdanke); w tym wypadku badacze piśmiennictwa Tatarów WKL także stosują doraźne, subiektywne, autorskie systemy konwersji alfabetycznej.

2.0 Warunki i zależności opracowania uniwersalnych systemów transliteracji oraz transkrypcji.

2.1. Opracowanie systemu transliteracyjnego dla jednego konkretnego zabytku piśmiennictwa religijnego muzułmanów litewskich zwykle nie sprawia większych trudności, trudniej natomiast opracować system konwersji alfabetu arabskiego na łaćski lub na cyrylicę ponadjednostkowy, uniwersalny, za pomocą którego można byłoby transliterować dowolne teksty muzułmanów WKL, zróżnicowane językowo, czasowo i geograficznie. Trudności te wynikają z faktu, że graficzno-ortograficzne systemy konkretnych rękopisów tatarskich dość znacznie się od siebie różnią. Różnice te zależą od kilku głównych czynników:

a. Jak wiadomo tatarskie teksty i ich kopie powstawały w ciągu kilku stuleci (XVI–XX w.), są więc między nimi znaczne różnice czasowe, pokazujące nie tylko ewolucję systemu językowego, ale także czasową zmienność (ewolucję) grafii i ortografii tych tekstów. Znakomity badacz grafii i ortografii rękopisów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim, prof. A. Antonowicz (1968) z Uniwersytetu Wileńskiego, ustalił na przykład, że w rękopisach z XVII–XVIII w. fonem [o] Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego oznaczali wawem z dammą [ʔ] lub tylko dammą [ʔ], natomiast w rękopisach XIX–XX w. ten sam fonem oznaczano wawem z fathą [ʔ]. Stwierdzono także, że w tekstach białoruskich

z XVII wieku w nader częstym użyciu jest grafem [پس], natomiast w tekstach późniejszych występuje zupełnie wyjątkowo.

b. Rękopisy tatarskie powstawały w różnych miejscach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Na szerszej bazie tekstowej można stwierdzić, że np. w tekstach, w których przeważają cechy dialektalne typowe dla południowozachodniej grupy gwar połockich oraz północnozachodnich gwar środkowo białoruskich dla oznaczenia samogłosek nagłosowych używa się litery *ajn* [ʔ]. W rękopisach wykazujących cechy białoruskich gwar południowozachodnich w funkcji oznaczania samogłosek przeważa litera *alif* [ʔ].

c. Przepisywaniem muzułmańskich ksiąg religijnych zajmowali się kopiści o różnym stopniu przygotowania merytorycznego i technicznego. Szeroko rozumiane predyspozycje i kompetencje indywidualne kopisty, stopień znajomości fonetyki i ortografii białoruskiej oraz polskiej, a także orientalnych języków islamu bardzo mocno uzewnętrzniały się w tekstach, m.in. przez typowe dla fonetyki tureckiej mieszanie spółgłoskowych szeregów dźwięcznych i bezdźwięcznych (szczególnie [b] i [p], [g] – czyli dz – i [č] oraz innych – także w słowiańskiej warstwie językowej), a także w oznaczaniu fonemu [e] w wygłosie fathą z literą hā.

2.2. System transliteracji tekstów pisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński powinien umożliwić zachowanie indywidualnych cech grafii poszczególnych zabytków, musi gwarantować zachowanie wszystkich odrębności ortografii oryginału. Warunek ten zostanie spełniony przez konsekwentne przyporządkowanie każdej literze arabskiej tego samego odpowiednika literowego łacińskiego lub/i cyrylicznego. Relacja taka wykluczyłaby swobodę i subiektywizm interpretacyjny dźwiękowych wartości liter i – co jest nie mniej ważne – dałaby możliwość wiernego, w razie potrzeby, odtworzenia zapisu oryginalnego.

2.3. Przedstawione warunki adekwatnej i uniwersalnej transliteracji w zasadzie spełnia system opracowany na szerokiej podstawie tekstowej przez A. Antonowicza; umożliwia on konwersję alfabetu arabskiego zastosowanego do zapisu tekstów słowiańskich na alfabet cyryliccki. Jednakże u podstawy tego systemu leży założenie, z którym trudno się zgodzić, takie mianowicie, że jedna litera cyryliccka może odpowiadać nie tylko jednej literze arabskiej, ale także grupie liter oznaczających jeden fonem. Co

więcej – możliwa jest również sytuacja odwrotna, gdy jedną literę arabską oznacza się grupą liter cyrylickich, np. *тж* – *дж*. W takim ujęciu transliteracja, która powinna być mechaniczną substytucją znaków, zakłada subiektywną interpretację fonologiczną i semantyczną dźwięków i wyrazów. Interpretacja taka jest wprawdzie niezbędna w transkrypcji fonetycznej, natomiast przy transliteracji może uniemożliwić przywrócenie wiernej postaci wyjściowej wyrazu.

2.4. Jest jednak faktem, że czynnika subiektywnej interpretacji w procesie transliteracji nie da się wyeliminować całkowicie. Musi on dojść do głosu choćby w takich przypadkach, gdy jeden grafem oznacza kilka fonemów, np. w ortografii polskiej połączenie liter *r* oraz *z* (czyli *rz*) oznacza bądź fonem [ʒ], bądź [ʃ] bądź też połączenie dwufonemowe [r] + [z]. Transliterując na alfabet cyryliccki np. wyrazy *rzeka*, *trzeba*, *marznąć* nie można mechanicznie i dowolnie podstawić zamiast *rz* – *ж*, gdyż zawiedzie podstawowa zaleta transliteracji – możliwość przywrócenia poprzedniej, oryginalnej postaci wyrazu. Podobnie jest także w tekstach tatarskich. Oto w manuskryptach z XVII–XVIII w. fonemy [o] oraz [u] oznaczano jednakowymi znakami: dammą [ʾ], lub wawem z dammą [ʒ]. Transliteracja tych znaków zależy od ich interpretacji, od subiektywnego ustalenia, czy w konkretnym przypadku dany znak ma wartość [o] czy [u]. Nie trzeba dodawać, że w odniesieniu do tekstów polskich, zwłaszcza polszczyzny północnokresowej z XVII–XVIII wieku, właściwe rozróżnienie fonemów [o] oraz [u] oznaczonych za pomocą tych samych liter arabskich jest niezmiernie ważne dla właściwej interpretacji faktów językowych.

2.5. Konieczność subiektywnej interpretacji znaków literowych zachodzi także wtedy, gdy w zabytkach tatarskich, pisanych przecież ręcznie, dwa różne znaki stają się trudne do odróżnienia. Tak jest np. w wypadku arabskich liter odnoszących się do słowiańskich głosek [p], [ɮ] (tzn. *dz*), zwłaszcza w pozycjach nagłosowych, i in. Może się też zdarzyć, że subiektywna interpretacja wartości dźwiękowych liter arabskich będzie miała następstwa głębsze, może mianowicie przesądzać o uznaniu danego wyrazu za polski lub białoruski. Np. arabska litera *و* (waw) może być prętyransliterowana jako [w] lub jako [u]; w niektórych kontekstach

będzie to jedyna różnica między formą polską a białoruską, np. pol. *dawno* – brus. *dauno* ~ *daŭno*.

2.6. Czynniki subiektywnej interpretacji przy transliterowaniu tekstów jest dopuszczalny tylko w takim stopniu, by nie ustała możliwość przywrócenia oryginalnej postaci transliterowanego tekstu; zakłada się więc całkowitą odwracalność procesu transliteracji. Dlatego właśnie formy transliterowane muszą odzwierciedlać złożoność grafii arabskiej, jej zmienność czasową i przestrzenną, różny stopień językowego opanowania i intuicji językowej kopistów. Formy transliterowane powinny także zachować omyłki pisarskie i ewidentne błędy, które wcale nie są rzadkie. Jednak przy porównywaniu różnych rękopisów błędy takie (a także luki i opuszczenia tekstowe) mogą zawierać informację o podstawie, z której sporządzono kopię, o kolejności konkretnej wersji w łańcuchu odpisów, o kopiście etc. Nie znaczy to jednak, że w systemie transliteracyjnym można uwzględnić wszystkie subtelności grafii dowolnego zabytku. Nie oznacza się więc np. mieszania form pozycyjnych liter arabskich, tzn. omyłkowego wprowadzenia formy samodzielnej, nagłosowej lub wygłosowej do śródgłosu i odwrotnie, a także wielu innych subtelności tekstu oryginalnego.

3.0. Przykłady

3.1. Dla ilustracji trudnych zagadnień związanych z transliteracją tekstów Tatarów litewsko-polskich bardziej szczegółowej analizie poddałem kilka rozwiązań – transliteracyjnych? transkrypcyjnych? – zastosowanych w opublikowanych pracach kilku autorów. Natomiast szczegółowe zestawienie różnych systemów transliteracyjnych zawiera opracowanie (wraz z komentarzem) dr Iwony Radziszewskiej, załączone do materiałów warsztatowych.

Podstawą jednego z artykułów, w którym autor omówił wybrane zagadnienia piśmiennictwa Tatarów litewsko-polskich, był tefsir z 1725 r. (tzw. *tefsir londyński*) (Drozd 1994: 38–54). Jednak oryginalne, pisane alfabetem arabskim, fragmenty tego tefsiru wykorzystane w artykule nie zostały *przetransliterowane* na alfabet

łaciński, lecz autor publikacji dokonał ich *transkrypcji*, w dodatku według całkowicie subiektywnego, autorskiego systemu transkrypcyjnego. Wyraziło się to np. w tym, że autor wprowadził do zapisu wielkie litery, które nie mają przecież swych odpowiedników graficznych w oryginalnym, arabskim, tekście rękopiśmiennym, tak jak nie mają odpowiedników wprowadzone przez autora transkrypcji kropki, przecinki, znaki zapytania, wykrzykniki etc. Te subiektywne autorskie elementy transkrypcji stały się – siłą rzeczy – zarówno środkiem, jak i narzędziem interpretacji rękopiśmiennego tekstu muzułmanów litewsko-polskich, np. zapis wielkimi literami przymiotów Boga (*Łaskawego, Miłoserdnego, Vekustyj...*), ale małą literą wyrazu *księga* (*Oto ta kšenga...*) w znaczeniu ‘Koran’.

3.2. W swym autorskim systemie – transkrypcji? transliteracji? – przywoływany tu autor rozróżnia głoski [i] oraz [y], [l] oraz [ł], wprowadza znakowanie miękkości spółgłosek [m], [v], [ń], [ć] itp. – nawet w pozycji przed -i-, np. *širostve, ubogaćit*; żaden z tych faktów graficzno-językowych nie jest realizowany w rękopiśmiennym oryginale sporządzonym przez Tatarów litewsko-polskich w alfabecie arabskim. Znaczy to, że arabski system graficzny stosowany do zapisu tekstów słowiańskich przez twórców piśmiennictwa muzułmanów WKL nie odróżniał głosek [l] od [ł], [i] od [y], [ń] od [n]; nie było też możliwości graficznego oddania cechy miękkości (lub zmiękczenia) głosek (z nielicznymi wyjątkami, np. [z] – [z’], [s] – [s’]).

3.3. Transkrypcja fonetyczna tekstu pisanego jest więc ze swej istoty aprioryczną, subiektywną i arbitralną – co nie znaczy, że zgodną z rzeczywistością – autorską interpretacją faktów językowych. W odniesieniu do złożonego pod wieloma względami⁴ języka tekstów tworzonych przez Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego jest to zabieg metodologicznie niewiarygodny, a przez to niepożądany. Jako przykład wystarczy podać relacje palatalnościowe w obrębie systemu spółgłoskowego: oto proponowany w transkrypcji fonetycznej zapis głosek [ś], [ź], [ć], [ʒ – czyli dź], [ń] przesądza o ich pełnej (takiej, jak we współczesnym języku

⁴ Mam tu na myśli przede wszystkim złożoność czasową, językową, odmienne podłoża dialektalne tekstów etc.

polskim) palatalności; tymczasem ani w polszczyźnie północnokresowej (zwłaszcza w wieku XVIII, na który datowany jest rękopis), ani w dialektach białoruskich takich głosek (fonemów) nie było i nie ma. Ponadto arbitralna transkrypcja fonetyczna na przykład arabskiego grafemu ʕ jako [n] lub [ń] może się wiązać z orzekaniem *a priori*, bez faktycznych podstaw, o polskości lub białoruskości danej formy, np. *śłońce* lub *śłonce*; *łańcux* lub *lancūx* (/łancux); *końčyc* (kończyć) lub *končyc* (končic’); *gorońco* (gorąco) lub *goronco*; *pricińca* lub *pricinca* (stpol. *przyczyńca* ‘sprawca, winowajca; orędownik, poplecznik’) itp. W ścisłej transliteracji arabski grafem ʕ zawsze jest substytuowany przez łaciński odpowiednik [n] bez apriorycznego, arbitralnego orzekania o jego rzeczywistej wartości fonetycznej w konkretnym użyciu: /n/ czy /ń/. Wartość fonetyczną grafemu można ewentualnie wydedukować wtórnie, z uwzględnieniem różnych czynników kontekstualnych (takich, jak np. łączliwość fonematyczna, jakość sąsiednich głosek, wartość tej głoski w innych leksemach, przewaga językowych cech polskich lub białoruskich...) i – ewentualnie – pozatekstowych (np. osoba kopisty, miejsce sporządzenia kopii, czyli jej podstawa dialektalna, czas jej powstania itp.), w jakich on występuje.

3.4. Podobne uwagi można też odnieść do zapisu w omawianym artykule samogłosek nosowych, bowiem w systemie grafii arabskiej przystosowanej do zapisu języka słowiańskiego nie było specjalnych grafemów przeznaczonych do zapisu typowych dla polszczyzny samogłosek nosowych. W tym wypadku nie było to jednak ani potrzebne, ani konieczne, bowiem w wariantach polszczyzny północnokresowej (a także w języku białoruskim oraz w białoruskich dialektach) samogłoski nosowe realizowane były inaczej, niż w polszczyźnie ogólnej; ich wymowa na obszarze WKL najczęściej wiązała się z asynchronią nosowości (to znaczy z rozszczepieniem artykulacyjnym – nawet w położeniu przed spółgłoskami szczelinowymi), bądź z całkowitą ich denazalizacją. Dlatego transkrypcja form np. takich, jak: *derekcyją*, *stavają*, *ofarują*, *tobą*, *pryznavają*, *są*, *čyńą* itp. z wygłosowym -ą nijak się ma do rzeczywistej wymowy wygłosowej nosówki tylnej w polszczyźnie północnokresowej, a przede wszystkim nijak się ma do oryginalnego zapisu tego dźwięku (za pomocą grafii arabskiej) w manuskryptach Tatarów WKL. Nie wiadomo na przykład, jaki właściwie grafem arabski

(lub grupę grafemów arabskich) autor przetranskrybował jako -q. W znanym mi tefsirze z Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego z 1788 r. w odpowiednich miejscach występuje bądź -o (zgino), bądź -on (son 'są', oferujon (tzn. 'ofiarują'), stavajon, priznavajon lub -om (pred tobom). Trzeba też zaznaczyć, że podobnie transkrybują (aczkolwiek niekonsekwentnie) wygłosową tylną samogłoskę nosową jako -q Meredith-Owens i Nadson, którzy opublikowali transkrypcję sury *Otwierającej tefsiru* londyńskiego (Meredith-Owens, Nadson 1970: 141-176), np.: *drogą pravdživą, którą*, ale także *drogo 'drogą'*. Na fotokopii transkrybowanego fragmentu, zamieszczonej na s. 171. publikacji we wszystkich tych przypadkach widać jednak wyraźnie oryginalne, tzn. zapisane alfabetem arabskim, wygłosowe grupy -on: *drogon, pravzivon, kturon*. Autorska transliteracja nie tylko zniekształciła zapis właściwy dla konkretnego manuskryptu, lecz ponadto zmieniła fonetykę tekstu. Muzułmanie litewsko-polscy z pewnością mogli wymawiać na przykład wygłosowe -q (czyli -q, tzn. o nosowe) jako właściwe dla polszczyzny północnokresowej -o lub -on, ale już niekoniecznie jako -q (czyli -o nosowe), a tym bardziej nie jako q (czyli a nosowe), co sugeruje wersja transkrypcyjna, zgodna z polskim zapisem ortograficznym.

3.5. Z arbitralną interpretacją faktów językowych wiąże się również odczyt wyrazów zapisanych alfabetem arabskim bez znaków wokalizacyjnych; w rękopisach tatarskich zwykle tak właśnie jest pisane imię proroka Muhammada, mianowicie jako *mxmd* (محمد). Autor transkrypcji fragmentu *tefsiru* londyńskiego rozwija ten zapis jako *Muxammed*, choć właściwsza byłaby forma *Muxammad*; *Muxammed* jest zapewne kontaminacją form *Mahomet* oraz *Muhammad*.

Przytoczone zapisy transkrypcyjne są więc przykładem zbyt daleko idącej, subiektywnej, autorskiej interpretacji faktów językowych. Są także przykładem pomieszania zapisu fonetycznego z ortograficznym bez jasnych reguł i zakresów stosowania każdego z tych systemów graficznych⁵.

⁵ Dla jasności trzeba dodać, iż autor opublikował swój artykuł w piśmie popularno-naukowym (*Rocznik Tatarów Polskich*), adresował zatem swój przekaz do odbiorcy niekoniecznie przygotowanego do lektury tekstu ściśle naukowego; zapewne z myślą o takim właśnie odbiorcy zastosował więc uproszczony zapis, co miało ułatwić odbiór i zrozumienie

3.6. Podobne wątpliwości rodzą się przy arbitralnej interpretacji fonetycznej wartości znaku wokalizacyjnego w postaci *kasry* o znaczeniu [i] lub [y]; w ścisłej transliteracji zawsze substytuuje się go łacińskim odpowiednikiem [i], natomiast arbitralna interpretacja wartości fonetycznej może skutkować uznaniem danego leksemu za polski lub białoruski, bądź ze względu na odpowiednią cechę fonetyczną, bądź nawet gramatyczną (rodzaj gramatyczny). np.: *grexi* – ale: *grexy*; [białogłowy] *były* – albo: [białogłowy] *byli*.

3.7. Oto inny przykład autorskiej konwersji tekstu zapisanego alfabetem arabskim na alfabet łaciński.

Przykład dotyczy fragmentu rękopisu zawierającego wyliczenie dni feralnych (tzw. *dni niechsiowe*). Jest on charakterystyczny zwłaszcza dla rękopiśmiennych *chamaiłów* Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, został również zidentyfikowany m.in. w *chamaile* Aleksandrowicza z końca XIX wieku; na tej podstawie odnośny fragment zacytował i omówił w swym artykule M. Dziekan (2008: 81–89). W artykule M. Dziekana tekst *chamaiłu* został wprawdzie przekazany alfabetem łacińskim, jednak we współczesnym polskim zapisie ortograficznym; taki popularyzatorski zabieg transliteracyjny wykluczył możliwość odtworzenia języka oryginału zapisanego alfabetem arabskim, a tym samym praktycznie uniemożliwił porównanie go z wersjami zawartymi w innych kopiach źródłowych. Zniekształcenie warstwy językowej przytoczonego przez badacza fragmentu rękopisu, spowodowane przełożeniem alfabetycznej wersji arabskiej na alfabet łaciński z uwzględnieniem współczesnych zasad polskiej ortografii jest tak oczywiste i tak znaczne (por. np. zapis samogłosek nosowych przez *ę* i *ą*, wprowadzenie liter *ó*, *rz*, *ć*, *ń* itp.), że komentowanie cech językowych warstwy słowiańskiej w tym wypadku staje się nie tylko niecelowe, ale i niemożliwe.

Oto odnośny fragment z tzw. *chamaiłu* Aleksandrowicza w zapisie autorskim M. Dziekana:

autorskiego przekazu. Te uproszczenia wyraziły się m. in. w zastosowaniu autorskiego systemu konwersji alfabetu arabskiego na łaciński będącego czymś pośrednim między zapisem fonetycznym a ortograficznym.

Pan Bóg powiedział Musi Proroku postrzegać niechsiowe dni jakowych w każdym roku są dwadzieścia cztery. Jeśli tego dnia dziecko narodzi się, to niedługowieczne. Kto w drogę wyjedzie, także zachoruje. Także do wojska iść i wszelką robotę poczynać niedobrze.

Moharrema miesiąca trzeci i siódmy dzień niechś;
 safara miesiąca drugi i dwudziesty dzień niechś;
 rebiul ewwiela czwarty i piętnasty dzień niechś;
 rebiul achyra pierwszy i drugi dzień niechś;
 dżumadziel ula pierwszy i piąty dzień niechś;
 dżumadziel achyra pierwszy i czternasty dzień niechś;
 redżeba dziewiąty i dwunasty dzień niechś;
 szabana drugi i czwarty dzień niechś;
 ramazana pierwszy i dziesiąty dzień niechś;
 szewwiela czwarty i dwudziesty dzień niechś;
 ziul kada trzeci i szósty dzień niechś;
 ziul hidżdże dwudziesty i trzydziesty dzień niechś (Dziekan 2008: 85).

3.8. Dla porównania podaję dwie kolejne wersje transliteracyjne tego samego opowiadania – białoruską i polską; pierwsza z nich (A) jest zawarta w tzw. *chamaile* Aleksandrowicza z 1815 r. (na podstawie informacji oraz w ścisłej transliteracji dr Iwony Radziszewskiej), druga natomiast (B) jest moją autorską transliteracją fragmentu reproduktowanego w postaci fotokopii w *Kultura islamu. Słownik* J. Daneckiego, wyjętego – jak pisze autor – „z jakiegoś kitabu”⁶.

A. Transliteracja autorstwa Iwony Radziszewskiej (*chamaïl* Aleksandrowicza z 1815 r.):

pan bōh ōznajmil mūsī/proroku že v hadū dvāccac četiri dni lixije/na počontak nedobre
 muxerema mešeca treci i šomi zen nexś
 sefare mešeca drūhi i dvaccati zen nexś
 rebbiul evveli mešeca čvarti a pet/a/nasti zen nexś
 rebbiul axira mešeca perši druhi zen nexś
 ġemazila ula mešeca perši i ponti zen nexś
 ġemazila axira perši i čternasti zen news
 reġeba mešeca zevati I dvanasti zen nexś
 šebbana mešeca druhi i čvarti zen nexś

⁶ Z całą pewnością nie jest to tekst „wyjęty z jakiegoś kitabu”, jak przedstawia go autor *Kultura islamu. Słownik*; jest natomiast typowy dla treści i zawartości *chamaïłów*.

remežana mešeca perši i zešati zen nexs
 ševvala mešeca čvarti i dvazesti zen nexs
 zjul keddeja meseca treci i šusti zen nexs
 zjul xağge mešeca dvazesti i ōstatni zen nexs
 tix dnei tžeba vistžegac še bo na počontak nedo/bže

B. Transliteracja autorstwa Czesława Łapicza (na podstawie fotokopii w: *Kultura islamu. Słownik J. Daneckiego*):

- /1/ pán bŭg povežāl mŭsī prorokŭ postšegāc
- /2/ nexsove dnī jakovix v káždim rokŭ son dvazešce
- /3/ čteri ješlī tix dnī zecko šen narožī/ to nedlŭ
- /4/ govečne á kto v drogá vijeze záxorŭje tákož do
- /5/ vujská ísc ī všelkā robotā počināc nedobže
- /6/ muxerema mešonca tšecī ī sŭdmi zen news
- /7/ sàfare mešonca drŭgī ī dvāzesti zen nexs
- /8/ rebbi'e ul akejá čvarti ī pentnāsti zen news
- /9/ rebbi'e ul ağirá pervši ī drŭgī zen news
- /10/ ġemaze ul akeja pervši ī ponti zen nexs
- /11/ ġemade ul áğirá pervši ī čternasti zen nexs
- /12/ reğeba zevonti ī dvānasti zen news
- /13/ šehbana drŭgī ī čvarti zen nexs
- /14/ remāzáná pervši ī zešonti zen nexs
- /15/ ševvála čvarti ī dvāzesti zen news
- /16/ zīulkehedde tšecī ī šusti zen nexs
- /17/ zīulxeğge dvāzesti ī tšizesti zen nexs...

Ze względu na rozbieżność systemów transliteracyjnych wariant M. Dziekana z innymi wersjami może być porównany jedynie w zakresie zawartości treściowej (uderza np. zbieżność tego tekstu z treścią fragmentu reproduktowanego w postaci fotokopii w: *Kultura islamu. Słownik J. Daneckiego* – tu transliteracja B), ale nie w zakresie cech i faktów ściśle językowych.

3.9. Niebezpieczeństwo subiektywnej interpretacji tekstu rodzi się nawet przy zwyczajnej segmentacji rękopisu na wyrazy, bowiem w oryginale arabskim tekst jest przecież pisany bez spacji, w trybie *in continuo*. Wielokrotnie doświadczyłem kłopotów oraz nieścisłości interpretacyjnych mających swe źródło właśnie w błędnej, aczkolwiek formalnie możliwej, delimitacji tekstu ciągłego na poszczególne leksemy. Oto np. na marginesie tefsiru z 1788 r. (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego) znajduje się glosa: *gifrit bil smok čvurnogij is kridlami*. Analizując ten zapis w pierw-

szej wersji transliteracyjnej wyrażenie przyimkowe *is kridlami* zinterpretowałem niezbyt przekonująco jako *i skridlami* (czyli: *i skrzydłami*), opierając delimitację na – jak mi się początkowo wydawało – oczywistej analogii do polskiego leksemu *skrzydła*⁷ oraz poprzedzającego go spójnika *i*. Okazało się jednak, że w dawnej polszczyźnie funkcjonowała zarówno forma *krzydło* (w rękopisie Tatarów litewsko-polskich.: *kridlo*; por. np. wschodniosłowiańskie formy *kryło*, *krylja*), jak i przyimek *iz* (w rękopisie wersja fonetyczna: *is*), co pozwoliło ostatecznie zinterpretować ten fragment rękopisu jako *is kridlami*, czyli na logiczne i uzasadnione przesunięcie wcześniej błędnie przyjętej granicy leksemów. Przy okazji potwierdziła się pierwotna (a przynajmniej dawna) polskość tego leksemu, udokumentowana obecnością w nim grupy spółgłoskowej *-dl-*; w językach (i dialektach) wschodniosłowiańskich (oraz południowosłowiańskich) grupa ta występuje w postaci uproszczonej do *-l-* (**dl* > *l*), por. np. ros. *крыло*, *крыля*...

4.0 Wnioski

4.1. Moim zdaniem wnioski dotyczące fonetyki tatarskiego tekstu rękopiśmiennego, w oryginale pisanego alfabetem arabskim, można wyciągać jedynie wtórnie, na podstawie wszechstronnej analizy wersji transliterowanej, wykonanej przy wykorzystaniu precyzyjnego i adekwatnego systemu transliteracji tych tekstów z alfabetu arabskiego na łaciński (lub na cyrylicę – tak badane przez siebie teksty transliterował m.in. A. Antonowicz, tak transliteruje również swoje teksty H. Miszkinienė oraz inni współcześni badacze piśmiennictwa Tatarów WKL). Transliteracja – rozumiana jako mechaniczna konwersja tekstu zapisanego alfabetem arabskim na alfabet łaciński – nie wiąże się z aprioryczną interpretacją faktów językowych, pozwala jednak na taką interpretację w oparciu o pełną analizę tekstu i towarzyszących mu kontekstów (np. takich, jak łączliwość kontekstualna fonemów i morfemów, jak

⁷ Analogia do polskiego, a nie białoruskiego, leksemu narzucała się dlatego, że pozostała tu grupa *-dl-*, która w języku białoruskim (wschodniosłowiańskim) uległa uproszczeniu do *-l-*.

wiedza o podłożu dialektalnym, na którym powstawał konkretny tekst, a raczej konkretna kopia, o kompetencji kulturowo-językowej, czyli komunikacyjnej, kopisty itp.)⁸.

4.2. Uzasadnieniem postulowanej przeze mnie konieczności wspólnego wypracowania ujednoliconego systemu transliteracji i transkrypcji muzułmańskich tekstów pisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński i/lub na cyrylicę (grażdankę) jest troska o jednolity i porównywalny sposób konwersji oryginalnego zapisu arabskiego. Istniejąca dziś różnorodność sposobów konwersji tekstów zapisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński (lub na cyrylicę) utrudnia, a nawet wręcz uniemożliwia właściwą interpretację fonetyczną, a ponadto obciąża opracowania zbędnym balastem subiektywnego indywidualizmu. Standaryzowany system konwersji powinien ułatwić badaczowi wiarygodny zapis, a czytelnikowi poprawne brzmieniowo, choćby tylko w przybliżeniu, odczytanie tekstu, najlepiej przy zastosowaniu znaków o przejrzystej konstrukcji, zrozumiałych bez specjalistycznych objaśnień. Zapis taki nie musi odzwierciedlać fonetycznych niuansów, ale też nie może wiązać się z arbitralną, autorską, interpretacją faktów językowych. Fonetyczne niuanse nie są wprawdzie konieczne do badań z zakresu leksyki, dla których strona fonetyczna tekstu ma mniejsze znaczenie. Zawsze jednak liczą się chronologia, semantyka, etymologia i geografia wyrazu, a te jakże często mają związek z szatą dźwiękową (fonetyczną) leksemu, a przynajmniej są od niej zależne.

4.3. Do tych uwarunkowań związanych z założeniami systemu transkrypcji oraz transliteracji z alfabetu arabskiego na alfabety słowiańskie dochodzą jednak przynajmniej dwa dodatkowe czynniki: techniczny – nie wszystkie pomysły konwersji alfabetycznej można zrealizować w komputerze i w produkcji wydawniczej, oraz czynnik tradycyjny – pewne znaki literowe i związane z nimi diakryty mają wartości utrwalone tradycją w istniejących od dawna słowiańskich systemach transkrypcji fonetycznych, np. kreski nad literą samogłoskową oznaczają długość, „łuczki” – krótkość samogłosek; kropki nad literami samogłoskowymi sygnalizują

⁸ Mój pogląd na te zagadnienia przedstawiłem m.in. w monografii *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)* (1986: 90–100).

zwięźenie lub ścięśnienie artykulacyjne samogłoski; kropki u dołu liter spółgłoskowych – oznaczają dźwiękową artykulację itp. Tej tradycji także nie można ani lekceważyć, ani pominąć.

4.4. Jakie cechy i właściwości arabskiego oryginału nie mogą być oddane przez żaden system transliteracyjny lub transkrypcyjny?

Żaden system konwersji alfabetycznej nie odzwierciedli indywidualnego „charakteru pisma” poszczególnych kopii i ich autorów (tzw. „ręki” kopisty), ale ten fakt nie ma przecież wpływu ani na interpretację semantyczną, ani na strukturalną, ani na fonetyczno-fonologiczną tekstu. W żadnym systemie konwersji nie można także oddać (i nie ma takiej potrzeby) odmiennych kształtów pozycyjnych liter. Wiadomo przecież, że kształty większości grafemów arabskich zależą od ich pozycji w wyrazie: nagłosowej, śródgłosowej, wygłosowej lub samodzielnej, ale fakt ten może przełożyć się na interpretację językową tekstu tylko o tyle, o ile pojawią się kłopoty z delimitacją tekstu na jednostki leksykalne lub morfemowe. Zdarza się niekiedy mylenie lub mieszanie form pozycyjnych liter, jednak i tej cechy nie można w procesie transliteracyjnym oddać inaczej, jak tylko np. w formie przypisu, wskazującego na błędny zapis. Również ani w transliteracji, ani w transkrypcji nie uwzględnimy zapisu tekstu oryginalnego w wariancie *in continuo*. Charakterystyczne dla tekstów Tłp są również liczne ligatury, stałe i doraźne połączenia literowe, nakładające się i przeplatające grafemy, wymagające żmudnego „rozplątywania” przy odczycie; tych subtelności także zapewne nie uda się odzwierciedlić w transliteracji.

4.5. Co jednak w procesie konwersji alfabetu arabskiego na słowiańskie systemy zapisu powinno być koniecznie ocalone i zachowane?

Myślę, że przede wszystkim te wszystkie cechy, które mają związek z umiejscowieniem rękopisu „w czasie i w przestrzeni”, tzn. pomagają datować zabytek na podstawie odzwierciedlonych w nim faktów graficznych i językowych. Ocalone w procesie standaryzowanej konwersji alfabetu arabskiego na łacinkę i/lub cyrylicę (procesy transliteracji i transkrypcji) fakty językowe pozwolą związać konkretną kopię z obszarem dialektalnym, na którym powstała, bądź z którego wywodzi się jej kopista; wiele cech idiolektu kopisty przenika przecież do kopiowanego tekstu,

co może być pomocne dla ustalenia autora kopii czy też tzw. „ręki” autora i kopisty konkretnego rękopisu. Warto także uchronić przed zniekształceniem lub zagubieniem w procesie konwersji fakty językowe pomocne dla odróżnienia i – co bardzo ważne – datowania różnych warstw językowych – systemowych i chronologicznych – obecnych praktycznie w każdym tatarskim rękopisie.

4.6. Nie ma większego sensu odpowiadanie na pytanie o to, czy system konwersji alfabetu arabskiego, stosowanego w tekstach Tatarów litewsko-polskich, powinien uwzględnić wariant łąciński, czy cyrylici. Po prostu na to pytanie albo nie ma dobrej odpowiedzi, albo każda odpowiedź jest dobra. Badacz ma prawo dokonać transliteracji na ten system, który jest mu bliższy, bądź bliższy jest odbiorcom (czytelnikom) wyników jego badań. Zauważmy jednak, że transliteracja tekstów polskich zapisanych alfabetem arabskim na cyrylicę nie tylko nie ma tradycji w specjalistycznych opracowaniach, ale z pewnością jest też bardziej hermetyczna, niż transliteracyjny wariant na alfabet łąciński. Mówiąc inaczej – język polski praktycznie nigdy nie był zapisywany cyrylicą, natomiast język białoruski w niezbyt odległej przeszłości był również zapisywany łąciną. Wreszcie międzynarodowy system transliteracji alfabetu arabskiego ISO, który musi być uwzględniony przy opracowywaniu systemu konwersji dla rękopisów muzułmańskich, dotyczy konwersji alfabetu arabskiego na łącinę. Rozumiejąc zatem i szanując zdanie autorów preferujących system transliteracji alfabetu arabskiego na cyrylicę (grażdankę), trzeba przecież zgodzić się z faktem, iż system ten ma bardziej lokalny, niż uniwersalny, tzn. ogólnoslawistyczny oraz ogólnoorientalistyczny wymiar i zasięg.

4.7. Tefsir, czyli pierwszy słowiański przekład Koranu, a także inne pisma religijne Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego nie mogą i nie powinny być wyłącznie przedmiotem hermetycznych i specjalistycznych badań historyczno-filologicznych. Badacze powinni je również udostępnić w popularnej (uproszczonej) wersji alfabetycznej, łatwej w lekturze i odbiorze, wszystkim osobom zainteresowanym (np. religioznawcom, etnologom itp.). Ale przede wszystkim teksty te powinny być dostępne wyznawcom islamu współcześnie mieszkającym głównie na Litwie, Białorusi oraz w Polsce, zwłaszcza tym, którzy są potomkami wyznawców Allaha niegdyś mieszkających w Wielkim

Księstwie Litewskim. Zadanie to wymaga opracowania uproszczonego systemu konwersji alfabetu arabskiego na łacinkę (dla odbiorców w Polsce i w Litwie), oraz na cyrylicę (dla odbiorców w Białorusi).

5.0. Zakończenie

Jeśli kitabistyka ma stać się oryginalną, naukową subdyscypliną filologiczną, musi stworzyć, zweryfikować i stosować w praktyce właściwe jej metody badawcze. Podstawowym warunkiem rozwoju zintegrowanych badań z zakresu kitabistyki jest opracowanie uniwersalnego, akceptowanego i używanego przez wszystkich (lub przynajmniej przez większość) badaczy systemu transliteracji (oraz transkrypcji) stosowanego w tekstach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego alfabetu arabskiego na alfabet łaciński oraz na cyrylicę (grażdankę?), zapewne w odmianach ściślej (naukowej) oraz uproszczonej (popularnej). Mam świadomość tego, iż opracowanie takiego systemu nie jest zadaniem dla jednego badacza. To właśnie uzasadnia powstanie reprezentatywnego, międzynarodowego zespołu badaczy, znawców piśmiennictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego; jednym z zadań Zespołu będzie opracowanie takich właśnie uniwersalnych systemów transliteracji i transkrypcji tekstów muzułmanów litewsko-polskich pisanych alfabetem arabskim.

Bibliografia

- DANECKI J., 1997, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa.
- DROZD A., 1994, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” II, Gdańsk, s. 38–54.
- DZIEKAN M.M., 2008, *Czas święty i czas świecki w chamaile Aleksandrowicza: godziny i dni niechsiowe*, [w:] *Orientas Lietuvos Didžiosios*

- Kunigajštijos visuomenės tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, s. 81–89.
- KEMPF Z., 1959, *Orientalna transkrypcja czy transliteracja*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 3/31, s. 311–320.
- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- ŁAPICZ Cz., 2009, *Transkrypcja czy transliteracja tekstów muzułmanów litewsko-polskich pisanych alfabetem arabskim? Wprowadzenie do dyskusji*, „Kalbotyra” 54(2), *Slavistica Vilnensis* 2005–2009, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, s. 207–219.
- MEREDITH-OWENS G. M., NADSON A., 1970, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” II, nr 2, London, s. 141–176.
- ПОБОЖНИАК Т., 1957, *Transkrypcja wyrazów indyjskich w języku polskim*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 2/22, s. 189–196.
- Słownik ortograficzny języka polskiego wraz z zasadami pisowni i interpunkcji*, 1976, M. Szymczak (red.), Warszawa.
- ZIMNICKI W., 1934, *Jarłyk Selamet Girej Chana*, „Rocznik Orientalistyczny” VIII (1931–1932), Lwów, s. 161–166.
- АНТОНОВИЧ А., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
- ЯНКОЎСКИ Ф., 1974, *Гістарычная граматыка беларускай мовы*, Мінск.

Summary

If Kitab studies are to become an independent sub-discipline of language study, they should develop their own research methods. One of the basic conditions for the development of integrated research into Kitab studies is to work out a universal transliteration and transcription system that would be accepted and used by all (or by the majority of) research converting Tatar texts written in the Arabic alphabet into Latin and Cyrillic alphabets. Given the

fact that such a system cannot be developed by one researcher alone, the article postulates that an international team of researchers and experts be formed to work out a universal system of transcription and transliteration of the manuscripts of Muslims in the Grand Duchy of Lithuania. In order to justify this idea, the author provides examples of the misinterpretation of language facts arising from adopting a subjective, individual, and accidental alphabet conversion system.

Генадзь Цыхун

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы,
і літаратуры Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі, г. Мінск

Праблематыка транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў татарай Вялікага княства Літоўскага ў кантэксце аналагічнай славянскай праблематыкі

Ключавыя словы: тэфсір, графіка, транслітарацыя, ВКЛ, татары

Праблема транслітарацыі ці транскрыпцыі арабскаграфічных тэкстаў скіравана не толькі на рашэнне практычнай задачы – палегчыць знаёмства з унікальнымі запісамі, але дэманструе выразную спецыфіку на фоне выкарыстання іншых графічных сродкаў для запісу славянскіх тэкстаў. Гэта зразумела, бо нават на шляху да ўніфікацыі лацінскаграфічнай транслітарацыі беларускіх кірылічных тэкстаў да гэтага часу, нягледзячы на шматвяковае паралельнае выкарыстанне лацінкі, узнікаюць і патрабуюць абмеркавання шматлікія пытанні. Адно з іх маюць чыста лінгвістычны характар, іншыя выкліканы ўплывам пазалінгвістычных фактараў. Аб тым, што гэтая праблема мае агульнаславянскае значэнне, сведчыць уключэнне яе ў свой час у праграму III Міжнароднага з'езда славістаў, які меўся адбыцца ў Белградзе ў 1939 г., але не адбыўся ў сувязі з нападам фашысцкай Германіі на Польшчу. Аднак апублікаваныя перад гэтым матэрыялы да з'езда змяшчаюць „Предлог Комисије Словенского института у Прагу о транслитерацији ћирилице у латиницу”, у тым ліку

раздзел „Pro rǣpis písma běloruského” (Белић 1939: 95–99), дзе зроблена спроба прымяніць універсальныя крытэрыі пры транслітарацыі рознамоўных тэкстаў. Што датычыць пазалінгвістычных пытанняў, то яны часам больш цяжкавырашальныя, чым чыста лінгвістычныя (Давідоўскі 2012а: 17–22; Давідоўскі 2012б: 358–367). І гэта пры тым, што набор графічных сродкаў кірыліцы („гражданкі”) і лацінкі вельмі блізкі, ва ўсякім разе непараўнальна бліжэйшы, чым у адносінах да арабскай графікі (як сцвярджае ў папярэдніх матэрыялах да дыскусіі Ч. Лапіч, „w tekstach muzulmańskich litewsko-polskich używa się około 38 grafemów arabskich”). Таму зусім зразумелае імкненне ўдзельнікаў праекта выпрацаваць найбольш ўніверсальную і рацыянальную транслітарацыю тэкстаў тэфсіра на славянскія мовы. І ў гэтым плане вопыт вырашэння падобных задач на матэрыяле іншых графічных сістэм можа мець пэўнае значэнне.

Спачатку некалькі меркаванняў адносна асновы транслітарацыі тэфсіра – лацінскай і кірылічнай. З улікам адной з асноўных мэтаў праекта – зрабіць даступным для шырокіх навуковых колаў выключнай важнасці пісьмовую крыніцу татараў Вялікага Княства Літоўскага – выбар лацінскай транслітарацыі падаецца слушным рашэннем. Аднак калі мець на ўвазе строга лінгвістычны аспект даследавання мовы помніка, то тут другасная функцыя пісьма, а менавіта сімвалічная, якая выражаецца ў тым, што пісьмо служыць сімвалам прыналежнасці, свайго роду шыбалетам (Марці 2010: 124) – у нашым выпадку аднясення да пэўнай складовай часткі змешанага маўлення, праблема, якая шырока прадстаўлена і абмяркоўваецца ў кітабістыцы – павінна брацца пад увагу. Напісанае лацінкай слова *trawa* ці адпаведна кірыліцай *трава* ў шэрагу падобных нейтральных у адносінах да моўнай прыналежнасці слоў стварае ўражанне пераважна польскага або беларускага тэкста. Таму з улікам існуючай у кітабістыцы традыцыі транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў як ў кірыліцу, так і ў лацінку трэба імкнуцца да выпрацоўкі такой сістэмы знакаў, якая б дазваляла канвертацыю як з лацінкі на кірыліцу, так і наадварот. Акрамя таго, нам падаецца, што сістэма транслітарацыі павінна адлюстроўваць асаблівасці

індывідуальных рыс перапісчыкаў, характэрную графічную спецыфіку розных рукапісаў, і таму мы не прымаем папрок П. Сутэра адносна таго, што „Лапіч зайшоў занадта далёка ў дыферэнцыяцыі асобных спосабаў напісання” (Suter 2004: 145; Сутэр 2009: 152). Нярэдка такія, на першы погляд дробныя, асаблівасці даюць ключ для інтэрпрэтацыі іншых з’яў ці ўсяго тэксту.

У тыпалагічным плане з вядомых у славістыцы аналагаў перадачы славянскіх тэкстаў іншай (не славянскай) графікай, найбольш блізкай да арабскаграфічных запісаў сакральных і звязаных з імі тэматычна тэкстаў, з’яўляецца, на наш погляд, паўднёваславянская практыка перакладу на народную мову канфесійных і некаторых іншых тэкстаў, запісаных пры дапамозе грэчаскай азбукі. Падабенства тут не толькі ў тым, што запіс робіцца літарамі адной з „апостальскіх” хрысціянскіх моў і датычыць сакральных тэкстаў самага высокага рангу (евангельскіх), але і ў тым, што пераклад (тлумачэнне) даецца на жывую народную гаворку пэўнага рэгіёна – на своеасаблівае культурнае кайнэ, прынятае ў асяроддзі вернікаў. Цікавай для даследчыкаў з’яўляецца і геаграфічная прывязка гэтай традыцыі – паўднёвая Македонія і Фракія, г.зн. тэрыторыя, якая прымыкае да Еўрапейскай Турцыі, дзе падобная традыцыя „тлумачэння” сакральных ісламскіх тэкстаў вядомая даўно. Найбольш вядомыя і даследаваныя славянскія тэксты з ваколіц Салуні (г. Фесалонікі, Паўночная Грэцыя) і Радопаў: Кулакійскае евангелле на ніжневардарскай македонскай гаворцы (Mazon, Vaillant 1938); Тырліскае евангелле на ўсходнемакедонскай гаворцы (Милетич 1920); Конікаўскае евангелле на ніжневардарскай гаворцы (Lindstedt, Spasov, Nuorluoto 2008) і іншыя. Акрамя названых сакральных тэкстаў існуе шэраг перакладаў запісаных грэчаскімі літарамі зборнікаў казанняў на мясцовых гаворках, размоўнікаў і іншых тэкстаў, шмат у чым аналагічных арабскаграфічным тэкстам беларускіх татарай. Цяжкасці ў перадачы славянскіх тэкстаў тут у нечым супрацьлеглыя праблемам, што ўзніклі пры арабскаграфічных запісах; як пісаў адзін з даследчыкаў радопскага „дамашкіна” (зборніка царкоўных павучэнняў на народнай мове, ад імя прапаведніка Дамаскіна):

едно, че 24-те гръцки букви не са били достатъчни за изразяване всички български звукове, и друго, че се е изисквало довольно време и труд за да се намерят подходящи местни думи за някои черковни термини (Константинов 1889: 138).

Першая праблема вырашалася перадачай пры дапамозе адной грэчаскай літары двух гукаў; спалучэннем дзвух грэчаскіх літар перадаваўся гук, адсутны ў грэчаскай мове; а грэчаскай ётай з дзвюма кропкамі над ёй перадаваўся й. Другую праблему перакладчыкі пры адсутнасці адпаведнага мясцовага слова вырашалі шляхам запазычання з грэчаскага арыгінала, або выкарыстаннем турцызма, вядомага ў гаворцы; радзей – запазычаннем са славянскага друкаванага тэкста Евангелля Неафіта Рыльскага (Константинов 1889: 140). Як бачым, падыходы шмат у чым аднолькавыя, з тым што ў перакладчыка („тлумачальніка“) святой кнігі мусульман было больш графічных сродкаў для перадачы па-славянску яе зместу і адпаведных яго моўных звычак, у той час як на Балканах існаваў іх дэфіцыт. Менавіта „збытکوўнасць“ арабскіх графічных сродкаў дазваляе перакладчыкам (перапісчыкам) перадаць некаторыя мясцовыя або індывідуальныя асаблівасці славянскага маўлення, што для даследчыка лінгвістычнага боку рукапісаў мае найбольшае значэнне, бо дазваляе тэрытарыяльна лакалізаваць яго ці выявіць уласцівыя жывой мове рысы або пабочныя ўплывы іншых пісьмовых крыніц.

Разам з тым колькасныя адносіны графічных сістэм вызначаюць пэўным чынам стратэгію публікацыі рукапісных помнікаў. Пры выкарыстанні меншай колькасці грэчаскіх графем у параўнанні са славянскімі інтэрпрэтатар славянскіх тэкстаў, пісаных грэчаскімі літарамі, вымушаны часцей звяртацца да транскрыпцыі, абапіраючыся на вядомыя яму асаблівасці вуснага маўлення, у тым ліку тых мясцовасцей, дзе паводле гістарычных звестак рабіўся пераклад, што ўносіць суб'ектыўныя моманты ў канчатковы варыянт славянскага тэкста. Якраз гэтыя моманты выклікалі палеміку пры публікацыі т.зв. костурскага слоўніка XVI ст. спачатку ў Парыжы (Giannelli, Vaillant 1958), а пасля ў Сафіі (Ничев 1987). Гутарка ідзе пра выяўлены ў рукапісным аддзеле Апостальскай бібліятэкі ў Ватыкане тэкст, дзе грэчаскімі літарамі

запісаны некаторыя словы і выразы, характэрныя для мясцовай гаворкі ў ваколіцах г. Костур у паўночна-заходняй Грэцыі, а таксама пераклад іх па-грэчаску. Даследчыкі абодвух апублікаваных варыянтаў пішуць пра іх транскрыпцыю, паколькі запіс у транслітарацыі быў бы „нечытэльны”, хаця ў многіх выпадках дакладна перадае мясцовае вымаўленне, напрыклад *матэка/мацка* пры македонскім літаратурным *мачка* ‘котка’, хаця спалучэннем тэ перадаецца і ч. Аднак транслітарацыю *утѣвѣауе* без перакладу на грэчаскую мову і каментароў ідэнтыфікаваць з македонскім *дѣвѣ* (*диве*) ‘дзікія жывёлы’ было б немагчыма. Дарэчы ў названых публікацыях тэксты прадстаўлены ў дзвюх розных транскрыпцыях – лацінкай і кірыліцай, што адпавядае даўняй міжнароднай славістычнай традыцыі.

Гэтай традыцыі прытрымліваюцца і рэдактары апошняй па часе і выкананай на сучасным навуковым узроўні публікацыі Конікаўскага евангелля. Публікацыя ажыццёўлена на аснове выяўленага ў Александрыі (Егіпет) у 2003 г. двухмоўнага рукапісу, у якім змешчаны тэкст евангелля, напісанага на народнай грэчаскай мове, з паралельным славянскім перакладам на македонскую гаворку. Грэчаскі пераклад быў апублікаваны ў 1710 г. Лацінская транскрыпцыя македонскага тэкста мае навуковы характар, паколькі ставіць мэту захаваць „наколькі гэта магчыма, большасць арыгінальных графемных асаблівасцей, якія маюць ці могуць мець важнае лінгвістычнае значэнне”. Кірылічны варыянт македонскага тэксту выконвае азнаямляльную і культурніцкую функцыю, чым тлумачыцца, на думку рэдактараў, „змешаны” тып перадачы грэчаскага запісу. Вось іх тлумачэнне:

Ако бешэ применета единственно транслитерацијата, тогаш ќе се добиеше «неразбирлив» текст составен од низа на букви. Затоа го прифативме мешаниот принцип (Lindstedt, Spasov, Nuorluoto 2008: 179).

Такім чынам, з усяго сказанага вышэй выцякае, што на сакраментальнае пытанне дыскусіі: транслітарацыя ці транскрыпцыя? для арабскаграфічных тэкстаў перавагу мае першы адказ. Можна пагадзіцца з Ч. Лапічам:

Dlatego właśnie formy transliterowane muszą odzwierciedlać złożoność grafii arabskiej, jej zmienność czasową i przestrzenną, różny stopień językowego opanowania i intuicji językowej kopistów (Łapicz 1986: 98).

Што датычыць лацінскай ці кірылічнай транслітарацыі, то ў адносінах тэфсіра на гэтай стадыі даледавання перавагу мае лацінка, у той час як для іншых жанраў арабскаграфічных рукапісаў вядучай застаецца кірыліца. Аднак трэба мець на ўвазе, што *polszczyzna kresowa* татарскага тэфсіра не з'яўляецца моўнай сістэмай у поўным сэнсе гэтага слова, гэта т.зв. „прамежкавая мова” (Selinker 1969), якая можа мець пэўныя параметры, але не валодае „цвёрдым” узусам, бо дэманструе пастаяннае набліжэнне да індывідуальных уяўленняў пра нарматыўную польскую мову ў татарскіх перакладчыкаў і перапісчыкаў на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Як вядома, яшчэ ў другой палове XVI ст., „*tak Tatarzy jak i Polacy we wzajemnych negocjacjach posługiwali się zwyczajnie ruszczyzną*” (Jurkowski 1989: 158).

Бібліяграфія

- БЕЛИҢ А. (ред.), 1939, *III Међународни конгрес слависта (словенских филолога)*, Збирка одговора на питања, Београд: Издања Извршног одбора №1.
- ДАВІДОЎСКІ П., 2012а, Перадача ўласных назваў лацінскімі літарамі на Беларусі і ў Польшчы: тэорыя і практыка, [у:] І. Багдановіч, С. Запрудскі (рэд.), *Супольнасць традыцый – садружнасць у будучыні, Беларуска-польскія моўныя, літаратурныя, гістарычныя і культурныя сувязі*, [Беларусіка = *Albaruthenica*, 34], Мінск: „Кнігазбор”, с. 17–22.
- ДАВІДОЎСКІ П., 2012б, Стаўленне да беларускай лацінкі нацыянальных дзеячоў, навукоўцаў і публіцыстаў, [у:] І. Багдановіч, С. Запрудскі (рэд.), *Супольнасць традыцый – садружнасць у будучыні, Беларуска-польскія моўныя, літаратурныя*, 7 *Праблематыка транслітарацыі тэкстаў*

- татарай... гістарычныя і культурныя сувязі, [Беларусіка = Albaruthenica, 34], Мінск: „Кнігазбор”, с. 358–367.
- КОНСТАНТИНОВ Х.П., 1889, *Материал за изучване родопското наречие*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина” I, с. 133–156.
- МАРЦІ Р., 2010, *Алфавіт і правапіс – лінгвістычны і сімвалічны аспекты (кірылічнае пісьмо)*, [у:] С. Запрудскі, Г. Цыхун (рэд.), *Мовазнаўства, Матэрыялы IV Міжнароднага кангрэса беларусістаў*, [Беларусіка = Albaruthenica, 30], Мінск: „Лімарыус”, с. 124–139.
- МИЛЕТИЧ Л., 1932, *Три български евангелия с гръцко писмо на долновардарско наречие*, „Македонски преглед” VIII, 2, с. 173–177, 219–220.
- НИЧЕВ А., 1987, *Костурският българо-гръцки речник от XVI век*, София: Университетско издателство „Климент Охридски”.
- СУТЭР П., 2009, *Альфуркан татарскі, Каран-тэфсір татарай Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск: „Тэхналогія”.
- GIANNELLI C., VAILLANT A., 1958, *Un lexique macédonien du XVI^e siècle*, Paris: Institut d'études slaves.
- JURKOWSKI M., 1989, *Rutemizmy i orientalizmy w języku starosty tykocińskiego Łukasza Górnickiego*, [w:] I. Maryniakowa, E. Smułkowa (red.), *Studia językowe Białostocczyzny, Onomastyka i historia języka*, t. 1, Warszawa: PWN, s. 151–159.
- LINDSTEDT J., SPASOV Lj., NUORLUOTO J. (red.), 2008, *The Koni-kovo Gospel = Кониково евангелие*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń: UMK.
- MAZON A., VAILLANT A., 1938, *L'évangeliare de Kulakia, un parler slave du Bas-Vardar*, Paris.
- SELINKER L., 1969, *Language Transfer*, „General Linguistics” 9, p. 67–92.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski, Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.

Summary

Against the background of the difficulties encountered in the transliteration of Cyrillic texts in Latin, transliteration of the Slavonic texts written in the Arabic script is much more complicated problem from the typological point of view because of the difference in the graphics and in the tradition of writing. At the same time, according to the author of the article, such transliteration should provide also a convertation of the texts from Latin to Cyrillic, and vice versa, reflecting the individual characteristics of the scribes, the specifics of the various manuscripts. More Arab graphemes used in Tatar manuscripts seem to allow transferring these features. The reverse phenomenon is observed in the transmission of sacral and other Slavic texts written with the Greek script, due to the smaller number of used signs. Such texts, in particular the so-called Konikovo Gospel, demonstrate the use of “mixed” mode (transliteration + transcription) in the transmission of the Slavic sacred text, reflecting the peculiarities of the South Macedonian dialect. Attention is also drawn to the instability of the “Belarusian-Polish” language character in the Tatar manuscripts representing the so-called “intermediate” code.

Галина Мишкинене
Институт литовского языка, Вильнюс

К истории транслитерации славяноязычных арабографичных рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской школы китабистики

Ключевые слова: транслитерация, рукописи, литовские татары, А. Антонович, китабистика, Вильнюсская школа

Письменная традиция литовских татар сформировалась еще в XV–XVI вв., но до наших дней дошли лишь поздние списки (XVII–XX вв.) более ранних памятников. Написанные на трех, а то и четырех языках памятники арабографичной письменности являются уникальным культурным наследием литовских татар. Появление данных памятников обусловлено тем, что к концу XVI в. литовские татары перестают употреблять свой родной тюркский язык, и чувствуют потребность в переводе основных религиозных книг. Так зарождается славяноязычная арабографичная традиция в культуре литовских татар. Используемые в рукописях литовских татар славянские языки – белорусский и польский, из восточных – арабский, староосманский, чагатайский, хорезмийский и крымско-татарский. Среди многочисленных жанровых разновидностей рукописного наследия литовских татар – Коранов, хамаилов (молитвенники), тефсиров (комментарий/перевод Корана), теджвидов (правила чтения Корана), полукитабов (китабы небольшого объема) – китабы занимают особое место. Именно они, в отличие от произведений других жанров, включают

в себя наиболее разнородные тексты и предназначены выполнять функцию мусульманского катехизиса, как и у других народов, у которых литургический язык не совпадает с языком разговорным. Собранные в китабах тексты содержат ценнейшие указания, которыми руководствовалась местная татарская община как при исполнении религиозного долга, так и в быту, в повседневной жизни.

Изучение рукописей

Первым ученым, описавшим хамаил литовских татар, был немецкий востоковед Х.О. Флейшер (Fleischer 1838: 450–451). Однако, судя по описанию, Х.О. Флейшер ничего не знал ни о литовских татарах, ни об их письменности. Поэтому первооткрывателем письменности литовских татар принято считать профессора кафедры восточных языков Петербургского университета А. Мухлинского, в работах которого приводятся отрывки польских и белорусских текстов, писанных арабским письмом (Мухлинский 1857). Несмотря на то, что работы А. Мухлинского внесли значительный вклад в изучение истории и письменности литовских татар, к концу XIX – началу XX вв. они были основательно забыты.

С обнаружением Иваном Луцкевичем (1915) рукописи в дер. Сорок Татар (Вильнюсский район) начинаются интенсивные исследования культурного наследия литовских татар в межвоенный период, который явился периодом национального возрождения татарской общины Литвы. В печати появились сообщения о рукописях литовских татар, а исследованию китаба Луцкевича было посвящено несколько работ (Луцкевич 1920: 28–39; Станкевич 1924: 46–52).

Прерванные второй мировой войной исследования литературного наследия литовских татар возобновляются с публикацией монографии А. Антоновича *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система* (1968). Эта монография на многие годы стала настольной книгой для последующих поколений исследователей-китабистов. Разра-

ботанная профессором система транслитерации памятников и принципы датировки рукописей на основе их графико-орфографических особенностей стали тем необходимым введением в текстологию памятников литовских татар, без которого было бы трудно подступиться к самим текстам. Достаточно сложная арабская транскрипция и смешение в текстах белорусских, польских, арабских и тюркских слов делали памятники сложными для восприятия и исследований.

Несколько слов о профессоре А.К. Антоновиче. В 1961 г. А.К. Антонович защитил кандидатскую диссертацию *Языковой анализ судовой (актовой) книги Ковенского земельного суда 1566-1567 гг.* и начал искать тему для новых исследований. В начале 60-х гг. белорусисты А. Журавский, Я. Станкевич и др. писали о большом значении для истории белорусского языка рукописей, написанных некириллическими алфавитами, особенно арабицей. Именно они и стали основным объектом изучения А.К. Антоновича, а публикации на эту тему принесли ему европейскую известность.

Много времени и сил отняло у А.К. Антоновича собирание необходимого для исследований материала – тут и переписка с библиотеками, и личные контакты с семьями татар в Литве и на Беларуси, и конечно же – работа в архивах. Плодом многолетней и кропотливой работы стало собрание из 24 рукописей в виде электрографических копий, фотокопий и микрофильмов, которое и на сегодняшний день являются уникальным. На основании собранного материала в 1968 г. А.К. Антонович издал монографию *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, которую и защитил в качестве докторской диссертации; эта монография на многие года стала настольной книгой для последующих поколений исследователей-китабистов (термин *китабистика* для обозначения исследований славяноязычных арабографичных рукописей был предложен нами позже, уже в 90-е гг.).

В дальнейшие планы профессора входило издание хрестоматии с текстами XVI–XVII вв., составление словаря китабов, публикации расшифрованных текстов, с которыми могли бы работать специалисты не только в области языкознания,

но и историки, этнографы, фольклористы. Но этим планам не суждено было осуществиться – 17 января 1980 г. А.К. Антонович скоропостижно умер. После смерти у него не осталось учеников, которые могли бы продолжить начатое им дело. И только благодаря тому, что рядом с А.К. Антоновичем в последний год его жизни оказался коллега по работе В.Н. Чекмонас, проблемы китабистики остались в списках курсовых работ, предлагаемых студентам-филологам Вильнюсского университета. Таким образом не прервались научные исследования и была поддержана традиция изучения славяноязычных арабографичных рукописей.

Продолжением ее стала защищенная в 1998 г. автором настоящей статьи докторская диссертация *Древнейшие рукописи литовских татар (Графика. Транслитрация. Перевод. Структура и содержание текстов)*, в 2001 г. опубликованная как учебно-методическое пособие для студентов. На протяжении 2001–2007 гг. на кафедре славянской филологии Вильнюсского университета несколько студентов написали и защитили бакалаврские и магистерские работы по татарским рукописям. В 2005 г. Г. Мишкинене вместе со своими магистрантами С. Намавичюте и Е. Покровской издали *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, в котором особое внимание было уделено описанию содержания памятников (а не их графико-орфографических особенностей), что прежде редко делалось в специальных работах по китабистике.

Таким образом, исследования татарских рукописей, начатые А.К. Антоновичем, стали в Вильнюсском университете традиционными, а имя ученого – навсегда писанным как в историю университета, так и в историю литовско-белорусских культурных связей.

К вопросу транслитерации в Вильнюсской школе китабистики

Транслитерируя кириллицей арабографические тексты, исследователь сталкивается с целым рядом трудностей, поскольку арабский алфавит является специфичным, приспособленным для передачи звуков семитической языковой группы, к которой принадлежит арабский язык. При определении того, каким знаком передавался тот или иной звук, следует учитывать, что рукописи в целом являются памятниками белорусской/польской письменности, написанными языком, близким к разговорному.

Тексты, писанные арабским письмом, не были чисто фонетическими, в них сохранялись некоторые этимологические знаки и сказывалось влияние морфологической системы церковнославянского языка. Следом традиционного этимологического написания является употребление в древнейших памятниках татарской письменности -л- в глаголах прошедшего времени, соответствующего -у- из (л) (в позднейших памятниках XVIII–XX веков фонетическая запись через *v va*); употребление в польских рукописях R (r), соответствующего польскому (rz) наряду с фонетической записью *ż* (*ż*) в других рукописях (Reychman 1970: 349).

Отсутствие общепринятых правил употребления арабского алфавита для передачи славянских текстов привело к тому, что переписчики пользовались различными методами при передаче тех или иных звуков. При этом одни из них могли хорошо знать арабский или турецкий языки, другие знали только сами буквы. Различие между звуковой системой арабского и белорусского/польского языков еще больше затрудняло выработку единых принципов транслитерации славянских текстов.

В белорусских текстах XVII–XX вв., писанных арабским письмом, выявлено 35 букв, 32 из которых служат для обозначения согласных звуков белорусского языка, а 3 самостоятельного звукового значения не имеют. Основу алфавита белорусских текстов составляют 29 букв арабского алфавита

(Praktyczny podręcznik 1937: 3). В это число входит и символ хамза ʾ, служащий для обозначения гортанного произношения арабских согласных, но в арабский алфавит не входящий. Буквы ڝ (ж), ڤ (п) и ڇ (ч), употребляемые в рукописях литовских татар, в арабском алфавите отсутствуют. Эти три буквы введены татарами в белорусские тексты для обозначения специфических звуков белорусской и польской речи. Первоисточником буквы ڝ (ж) является, по всей вероятности, персидский алфавит, а буквы ڤ (п) и ڇ (ч) имеются в татарском и других тюркских алфавитах (Антонович 1968: 180). Из тюркских алфавитов взята и буква *сыгыр нун* ڭ, состоящая из буквы *каф* с тремя (или одной) точками сверху. Букву *сыгыр нун* ڭ в большинстве случаев встречаем в тюркском тексте (как, например, в китабе И. Луцкевича, полукитабе ЛУ-893 и др.), позже (со второй половины XIX в.) она использовалась для обозначения носовых гласных (ą) и (ę) польского языка. Татарами были созданы также буквы ڤ и ڇ для обозначения соответствующих аффрикат [дж'] и [ч']. Имелись также отдельные знаки для обозначения мягкости и твердости согласных.

В арабском алфавите нет специальных графем для обозначения гласных [o] и [y]. Для их передачи переводчики использовали сочетание знаков <ﺝ> (*вав* с *даммой* над ним) или просто <'> (*дамму* над согласным). Гласные [a] и [e] обозначались при помощи *фатхи* <َ> или ее сочетанием с другими графемами. Такое обозначение затрудняет понимание текста при его транслитерации и часто приводит к интерпретации текста. В XVIII в. переписчики начинают обозначать гласные [o] и [y] разными графическими знаками: [o] – *вав* + *фатха* <َﺝ>, [y] – *вав* + *дамма* <ُﺝ>.

Таким образом звуки [o] и [y] могли передаваться теми же знаками <ﺝ> и <'>, иногда вместо [п] было написано [б], твердый звук [з] передавался арабской буквой ض, с XIX в. – ظ. Смешение букв, имеющее место в тексте рукописей, всегда отмечается нами в транслитерированных текстах.

В тех случаях, когда в рукописи отсутствует колофон и дату нельзя установить на основании водяных знаков, следует учитывать изменения происшедшие в развитии графической системы письма литовских татар. Так, например: в рукопис-

ных памятниках XVII-XVIII вв. согласный [з] записывался при помощи двух графем *ظ* и *ض*, в XIX в. для обозначения этого согласного начинает использоваться только одна графема – *ظ*.

На протяжении 20-х-50-х гг. XX в. печатались отрывки рукописей, предпринимались попытки научно-обоснованной транслитерации текстов. Лишь с выходом в свет монографии А.К. Антоновича эти попытки наконец-то увенчались успехом. Разработанная профессором система транслитерации на кириллицу на многие года стала настольным пособием для последующих поколений исследователей-китабистов.

В 1985 г. в журнале *Kalbotyra* (XXXVI (2)) появляется статья В.Н. Чекмонаса *Гадальная книга Ходыны (из китаба КУ-1546) (99-107)*. Цель публикации – несколько увеличить корпус арабографичных текстов, транслитерация которых имеет столь важное значение для изучения истории белорусского языка и для понимания языковой ситуации в Великом Княжестве Литовском.

По мнению автора, по-прежнему актуальным являлось совершенствование правил транслитерации арабицы с помощью букв кириллического или латинского алфавита. В публикации звуки *о* и *у*, обозначенные в тексте одинаковым образом (*вавом с дамой*), были выделены курсивом; *о*, обозначенное *дамой*, (как и *у*), передавалось с помощью *омеги* (*ω*). Звук *о*, передаваемый в тексте *вавом с кесрой* над ним (обычный способ обозначения *о* в более поздних текстах), не был выделен особо.

Курсивом был выделен *з*, обозначенный буквой *за* (в отличие от *з*, переданного буквой *дад*), а также *а* (в начале слова), обозначенное в рукописи с помощью *алифа с маддой* над ним.

С мягкое в памятнике обозначаемое тремя буквами было транслитерировано следующим образом: буква *са* знаком *с'* (*с'* у Антоновича), буква *син* – *с"* (*с"* у Антоновича), буква *син* с тремя точками под ней *с"* (*с"* у Антоновича).

Взрывное *г*, переданное в арабице *гайном*, выделено курсивом (в отличие от *г* фрикативного, обозначенного арабской буквой *ха*). Долгое *и* арабского алфавита было обозначено с помощью *и*, а краткое *и* – с помощью *i*.

Автор статьи также отказался в транслитерированном тексте от знаков препинания и заглавных букв. По-мнению В.Н. Чекмонаса, предложенная транслитерация сделала текст более удобочитаемым и в то же время позволила довольно точно передать „дух памятника“, кроме того она была более удобна для типографского набора.

Разработка принципов транслитерации или транскрипции остается актуальной до сих пор. С проблем упрощения транслитерации начала свои исследования и ученица В.Н. Чекмонаса Галина Мишкинене (1990, 64–70), которая в 1998 году защитила докторскую диссертацию *Древнейшие рукописи литовских татар (Графика. Транслитерация. Перевод. Структура и содержание текстов)*. Предлагаемая Г. Мишкинене транслитерация была избавлена от целого ряда знаков, что облегчало понимание текста памятника; в то же время информация об особенностях графики и орфографии текста не была утеряна. Позже автор статьи вернулась к принципам транслитерации, разработанным А.К. Антоновичем, так как при публикации источника с целью его научного использования имеет значение каждый знак. Лишь в научно-популярных работах имеет смысл пользоваться упрощенной транслитерацией. О том, что диспут вокруг транслитерации и транскрипции является не завершенным, свидетельствует и тот факт, что на конгрессе, посвященном проблемам белорусистики в 2010 г., была предусмотрена секция, посвященная данной проблематике. По-прежнему ученые не располагают достаточным корпусом расшифрованных текстов, транслитерация которых не вызывала бы сомнений.

Кроме работ, посвященных проблемам транслитерации и транскрипции текстов рукописей литовских татар, Вильнюсская школа китаистики много внимания уделяет каталогизации рукописей, публикации источников и текстологическому анализу текстов. Сегодня благодаря анализу каталогов, книг и публикаций, посвященных теме татаристики, учеными выявлено 181 рукопись литовских татар (Цітавец 2009, 51). 70 рукописей хранится в частных коллекциях. Одна из самых значительных коллекций принадлежит И.Б. Канапацкому (Беларусь). Коллекция состоит из 25

рукописей XVI–XX вв. (Цітавец 2006, 148). Список памятников, хранящихся в частных коллекциях, описан в статье Е.И. Титавец (Цітавец 2009, 53–58). Рукописи из государственных хранилищ Беларуси, Литвы и Польши представлены в пяти каталогах (РІДК 1997; Drozd, Dziekan, Majda 2000; РБТ 2003; Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005; РТБ 2011). Самые большие коллекции рукописей хранятся в государственных хранилищах Беларуси и Литвы. Соответственно 47 и 40 единиц хранения. С каждым годом коллекции пополняются новыми поступлениями.

Для всестороннего исследования по-прежнему не хватает транслитерированных текстов рукописей. Вильнюсская школа китаистики поставила перед собой сложную задачу: подготовить к печати наиболее известную рукопись литовских татар – *китаб Луцкевича*. Поставленной цели исследователи достигли в 2009 г, когда Г. Мишкинене опубликовала книгу *Китаб Ивана Луцкевича – памятник народной культуры литовских татар*. Впервые вместе с факсимиле рукописи были транслитерированы не только славяноязычные, но арабо- и тюркоязычные тексты. Публикация была сопровождена комментарием и переводом рукописи на русский и литовский языки (Мишкинене 2009).

Новый этап в исследованиях над славяноязычными арабографичными рукописями литовских татар представляет и начатый текстологический анализ текстов (Мишкинене, Темчин 2013; Мишкинене 2013).

Таким образом, исследования татарских рукописей, начатые А.К. Антоновичем, продолженные В.Н. Чекмонасом, стали в Вильнюсском университете традиционными, а имя ученых – навсегда „вписанным” как в историю университета, так и в историю литовско-белорусских-польских культурных связей.

Литература

- АНТОНОВИЧ А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
- ЛУЦКЕВИЧ І., 1920, *Ай Кітаб (З пасьмертнай спадчыны Івана Луцкевіча)*, „Наша Ніва. Зборнік”, Вільня, s. 28–39.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс: изд-во Вильнюсского университета.
- МИШКИНЕНЕ Г., ТЕМЧИН С., 2013, *О текстологии рукописных китабов литовских татар: Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном*, [w:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*. Pod red. J. Kulwickiej-Kamińskiej i Cz. Łapicza. Toruń, s. 211–230.
- МИШКИНЕНЕ Г., 2009, *Китаб Ивана Луцкевича – памятник народной культуры литовских татар*, Вильнюс: Институт литовского языка.
- МИШКИНЕНЕ Г., 2013, *О текстологии рукописных китабов литовских татар: легенда Мирадж*, [w:] „*Kalbotyra*” 58 (2), *Slavistica Vilnensis*, s. 99–119.
- МУХЛИНСКИЙ А., 1857, *Изследование о происхождении и состоянии литовскихъ татаръ*, Санкт-Петербург.
- РІДК 1997, *Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татарару: каталог выставы*, уклад.: Л. Доўнар [і інш.], Мінск: Беларус. ун-т культуры.
- РБТ 2003, *Рукапісы беларускіх татарару канца XVII – пачатку XX стагоддзя з калекцыі Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі: каталог*, составители: І.А. Ганчарова, А.І. Цітавец, М.У. Тарэлка, Мінск.
- РТБ 2011, *Рукапісы татарару Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны: каталог*, складальнікі: М.У. Тарэлка, А.І. Цітавец, Мінск: Беларуская навука.
- СТАНКЕВИЧ Я., 1924, *Адрывак з Аль-кітабу*, [w:] „*Крывіч*” 8, Коўна, s. 46–52.
- ЦІТАВЕЦ А.І., 2006, *Беларускія кнігазборы татарскіх рукапісных кніг*, [w:] *Информационное обеспечение науки Беларуси: от*

- рукописей к электронным информационным ресурсам, Минск, s. 147–156.
- ЦІТАВЕЦ А.І., 2009, *Рукапісы нашчадкаў татараў Вялікага княства Літоўскага ў калекцыях свету*, [w:] „Забыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі”, Мінск, s. 49–62.
- ЧЕКМОНАС В.Н., 1985, *Гадальная книга Ходыны (из китаба КУ-1546)*, [w:] „Kalbotyra” 36(2), s. 99–107.
- DROZD A., DZIEKAN M.M., MAJDA T., 2000, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 3, Warszawa: Res Publica Multiethnika.
- FLEISCHER H.O., 1838, *Codices Arabici, Persici, Turcici*, in Nauman A.G.R. (ed.), [w:] *Catalogus librorum manuscriptorum qui in Bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*, Grimae, s. 450–451.
- REYCHMAN J., 1970, *Nowe prace o zabytkach piśmiennictwa polsko-białoruskiego pismem arabskim*, [w:] „Przegląd orientalistyczny” 4 (76), s. 344–353.
- Praktyczny podręcznik początkowego czytania po arabsku. Wydawnictwo muftjatu na Rzeczpospolitą Polską*, 1937, Wilno.

Summary

This article deals with problems of the transliteration and the development of the transliteration system to transmit the Slavic language Lithuanian Tatars' Manuscripts written in Arabic Script. Information about one or another kind of manuscripts of Lithuanian Tatars yet appeared in the scientific literature in the 19th century. Even so, it became systematic only after the publication of prof. A. K. Antonovich monography “Belarusian Texts, Written in Arabic Script, and Their Graphic-Orthographic System” (1968). Antonovich developed system of transliteration. It found followers and for many years became one of thoroughly and qualitatively worked out systems for the transmission of texts written in Belarusian/Polish languages, but in Arabic script.

Prof. Valerij Chekmonas continued the developments initiated by prof. A. Antonovich in the field of transliteration. V. Chekmonas published his article “Fortune Telling Book of Chodyny (from Kitab

KU-1546)” in the magazine “Kalbotyra” (No. XXXVI (2)) in 1985. The main goal of this article was slightly increase the body of the Arabic script texts, whose transliteration has so essential importance for the studies of the history of Belarussian language and the understanding of the linguistic situation of the Grand Duchy of Lithuania. To the opinion of the author, it was still relevant to improve the rules of Arabic script transliteration using the letters of the Cyrillic or Latin alphabet.

The development of transliteration or transcription rules is still relevant. The student of prof. V. Chekmonas – Galina Miškinienė – continued this work.

Accordingly, the study of Tatar manuscripts started by A. Antonovich, extended by V. Chekmonas and G. Miškinienė, become traditionary ones at Vilnius University. Names of these three scientists are forever “inscribed” to the history of university as well as to the history of the Lithuanian-Belarusian-Polish cultural relations.

Część II
Praktyka badawcza; systemy transliteracji i transkrypcji

Часть II
Практика исследования; системы transliterации
и транскрипции

Part II
Research; transliteration and transcription systems

Marek M. Dziekan
Uniwersytet Łódzki, Łódź

Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu wybranych języków indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza

Słowa kluczowe: pismo arabskie, aljamiado, język perski, język albański, języki południowosłowiańskie

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie sposobów oddawania zapisu wybranych języków indoeuropejskich pismem arabskim, celowo przy tym pomijam kwestię piśmiennictwa Tatarów WKL. Zjawisko to jest dość rozpowszechnione na obszarze świata islamu, a pismo arabskie dostosowywano z użyciem rozmaitych znaków diakrytycznych oraz zmiany wartości fonetycznej znaków do języków rozmaitych grup, przede wszystkim w Azji i Afryce, ale także w Europie. Warto przy tym pamiętać, że najwcześniejsze zapisy pisma arabskiego nie uwzględniały kropki pod czy nad literami, a zatem można ten proces uznać za kontynuację działań podjętych przez samych Arabów w VII w. Poza jednym przypadkiem języka perskiego, który zresztą nie wymaga szerszego potraktowania, niniejsze opracowanie dotyczy języków Europy.

Dla piśmiennictwa niearabskiego zapisywanego alfabetem arabskim¹ funkcjonuje w orientalistyce określenie *aljamiado*

¹ Nie podaję w niniejszym tekście tabeli alfabetu arabskiego wraz z transkrypcją, ponieważ zostało to omówione szczegółowo w artykule Magdaleny Lewickiej.

wywodzące się od arabskiego słowa *al-ʿağamiyya*, ‘obca’ (od: *al-luġa al-ʿağamiyya*, ‘język obcy’) Używali go andaluzyjscy muzułmanie w stosunku do romańskich dialektów, którymi posługiwali się ich sąsiedzi. Początkowo był stosowany tylko do języków i dialektów romańskich na tym obszarze (kastylijski, aragoński, kataloński, galicyjski, portugalski, także ladino), z czasem jednak rozszerzono jego używanie także w stosunku do innych języków, głównie na Bałkanach (serbski, chorwacki, bośniacki, albański). (Lévi-Provençal 2001, Hegyi 1979: 262). Można jednak dostrzec wśród badaczy tendencję do poszerzania znaczenia *aljamiado* do wszystkich języków poza arabskim, które używają pisma opartego na arabskim (Hegy 1979: 262, Casassas 2010: 4–6).

Można się zastanawiać dlaczego, pomimo wyraźnej nieadekwatności pisma arabskiego do języków tureckich czy irańskich, zostało ono jednak przez nie zaakceptowane i w wielu przypadkach do dziś jest czy to w powszechnym użyciu, czy też przynajmniej używane jest dla tekstów religijnych. Jak twierdzi Frantz Rozenthal, pismo arabskie to najświętszy symbol islamu, świętszy nawet niż język arabski (Rozenthal 1971: 53) Świętość pisma w islamie ma swoje korzenie nie tyle w ogólnie uznanym, sakralnym charakterze pisma jako takiego, ale wynika z faktu, że Koran jest doskonały i święty zarówno w swej treści jak i formie, co zostało usankcjonowane przez klasyczną teorię o „niepowtarzalności” czy też „cudowności” Koranu” (*iğāz al-Qurʿān*). Pismo arabskie służyć miało przede wszystkim do zapisywania właśnie słów Boga oraz przekazów tradycji Proroka Muhammada (sunny). Niektórzy średniowieczni intelektualiści zawsze przed przystąpieniem do pisania odmawiali modlitwę. Znaczenie mogły mieć także liczbowe wartości liter arabskich, które były istotne przy rozważaniu niektórych tekstów religijnych.

A zatem adaptacja pisma do języków, którymi posługiwali, lub dalej posługują się muzułmanie jest przede wszystkim wyrazem szacunku dla pisma i języka arabskiego. Zachowując święte pismo, księgi zapisywane po persku, malajsku czy serbsku zachowywały przynajmniej część muzułmańskiego sacrum, bez względu na to, na ile pismo to, wygodne do języków semickich, utrudnia zapis języków indoeuropejskich czy turkijskich.

Historycznie i geograficznie wskazać można na dwie drogi przenikania pisma arabskiego do języków indoeuropejskich. Pierwsza to droga na wschód – ku językom irańskim. Zapis języka perskiego pismem arabskim wpłynął następnie na zapis języków tureckich i w konsekwencji także bałkańskich oraz języka Tatarów WKL. Od zachodu przeniknęło pismo arabskie na tereny Andaluzji, zajętej przez muzułmanów na początku VIII w.

1. Język perski i inne języki indoirzańskie

Persja została zajęta przez muzułmanów już w kilkadziesiąt lat po objawieniu Koranu i rozpoczął się proces islamizacji Persów i innych ludów irańskich związany także z arabizacją. Język perski (*zabân-e fârsî*) należy do rodziny języków indoeuropejskich (południowo-zachodnia grupa języków irańskich). Od IV w. p.n.e. do X w. n.e. mamy do czynienia z językiem średnioperskim, zwanym pahlawijskim, zapisywanym pismem aramejskim. Od ok. wieku X rozpoczął się okres języka nowoperskiego, który przejął znaczny procent słownictwa z arabszczyzny, zaadaptował też do swoich potrzeb pismo arabskie, dodając do niego kilka liter, których odpowiedników fonetycznych nie ma w literackim języku arabskim (Kłagisz 2010: 10; Chwilczyńska-Wawrzyniak 1998: 13; Składanek 1984: 18–20). Przystosowanie pisma arabskiego na potrzeby perszczyzny miało charakter procesu i nastąpiło między VII a IX/X w. (Kłagisz 2010: 9). Alfabet perski składa się obecnie z następujących liter (por. np. Kłagisz 2010: 13–14; Рубинчик 1983: 24–25):

1	ا	ā
2	ب	b
3	پ	p
4	ت	t
5	ث	s
6	ج	ğ
7	چ	č

8	ح	ḥ
9	خ	ḫ
10	د	d
11	ذ	z
12	ر	r
13	ز	z
14	ژ	ž
15	س	s
16	ش	š
17	ص	s
18	ض	z
19	ط	t
20	ظ	z
21	ع	‘
22	غ	ġ
23	ف	f
24	ق	ġ
25	ك	k
26	گ	g
27	ل	l
28	م	m
29	ن	n
30	و	v, o, u
31	ه	h, e
32	ي	ī, y

Znaki nieznane zapisowi języka arabskiego (w tabeli zaznaczone na szaro) obejmują fonemy, które nie występują w standardowym zestawie fonemów języka arabskiego literackiego (także klasycznego), choć pojawiają się w rozmaitych jego dialektach zarówno w wyniku zapożyczeń, jak i przekształceń.

Początkowo perskie „g” oddawane było za pomocą litery گ, później litera ta pojawiła się w alfabecie tureckim, w perskim zaś zniknęła. Wśród znaków, których podstawą są litery arabskie, w początkowym etapie rozwoju pisma perskiego pojawił się jeszcze znak گ oznaczający labialną spółgłoskę β. Przemiany alfabetu perskiego szczegółowo opisuje Mateusz Kłagisz (Kłagisz 2010: 10–11). Istotne jest, że pismo perskie zachowało wszystkie znaki arabskie, choć język perski w swoim systemie fonetycznym nie wykazuje wielu rozróżnień charakterystycznych dla języka arabskiego, nie zostały też te znaki wykorzystane do zapisu innych spółgłosek, lecz „najbliższych” im fonetycznie, np. س, ص i ث realizowane są jako „se”, nie ma też różnicy pomiędzy ق i غ (szczegółowo: Рубинчик 1983: 25). Samogłoski oddawane są w dość skomplikowany sposób za pomocą zarówno liter, jak i znaków wokalizacyjnych. Szczegółowo zagadnienie to omawia M. Kłagisz (Kłagisz 2010: 29 i nast.).

W ukształtowaniu się ortografii pisma perskiego szczególnie istotne było pojawienie się wskazanych powyżej nowych znaków, ponieważ okazało się to zjawiskiem stałym w zapisie także innych języków, w tym indoeuropejskich w Europie (choć za pośrednictwem języka tureckiego).

Identyczny z perskim alfabet ma także język dari (Киселева 1978: 14–15; Neghat: 799–800). Inne języki indoirañskie – kurdyjski, paszto (Зундин 1950: 10; *Poshtu-English Dictionary*: III–IV; Dziekan 2007: 145) i urdu (Dziekan 2007: 145–146) zapisywane są za pomocą wielu dodatkowych znaków.

2. Romańskie aljamiado

Literatura, a właściwie najpierw oratura *aljamiado* pojawiła się na Półwyspie Iberyjskim już w IX wieku, ale zaczęto ją zapisywać dopiero w XIV wieku, a największy rozkwit tego piśmiennictwa datuje się na XVI w. Literatura ta, pisana przez morysków, obejmowała przede wszystkim dzieła o charakterze religijnym (w tym interlinearne przekłady Koranu, por. Gil, Ribera, Sanchez 1888: 153–163, por. niżej; ważnymi dziełami w tym kontekście pozostają

także XIV-wieczny „Poemat o Jusufie” oparty na koranicznej opowieści o Józefie oraz przekazy o Aleksandrze Wielkim – Dū al-Qarnaynie), ale także beletrystykę i poezję, teksty medyczne, astrologiczne, a nawet prywatne (Nykl 1929: 29 i nast.; Bernabé Pons 2010, passim). Romańskie *aljamiado* doczekało się dokładnych i obszernych edycji krytycznych, przekładów i analiz naukowych – dalsza bibliografia znajduje się w cytowanych przeze mnie pracach.

Zasady transkrypcji kastylijskiego *aljamiado* w grafii arabskiej podają Pablo Gil, Julián Ribera i Mariano Sanchez M. (Gil, Ribera, Sanchez 1888: XVII-XIX).

1	ا	h
2	ب	b, v
3	پ	p
4	ت	t
5	ث	t
6	ج	ch
7	ح	h
8	خ	j
9	د	d
10	ذ	d
11	ر	r
12	ز	z
13	س	ç, s
14	ش	s, x
15	ص	s
16	ض	d
17	ط	t
18	ظ	d
19	ع	h
20	غ	gue
21	ف/ب	f
22	ق/ف	q
23	ك	q

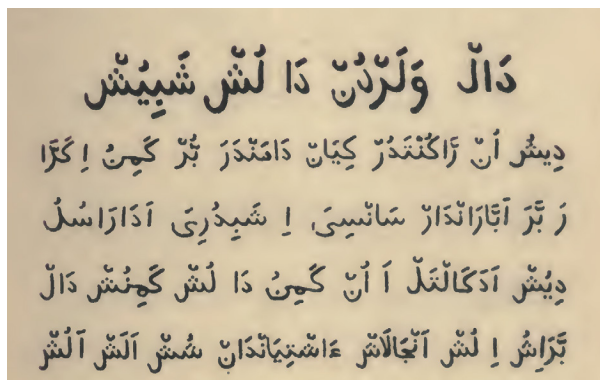
24	ل	l
25	م	m
26	ن	n
27	ه	h
28	و	güe
29	ي	y

Dla oddania samogłosek stosowano przede wszystkim arabskie znaki wokalizacyjne:

1	ā	a
2	ī	e
3	ī	i
4	ū	o, u

W romańskim *aljamiado* nie wprowadzono żadnych dodatkowych liter uzupełniających. System spółgłoskowy i cały zapis opiera się wyłącznie na znakach alfabetu arabskiego. Jedynym odejściem od tej zasady jest zapis samogłoski 'e'. Nielicznym znakom nadano inną wartość fonetyczną w sposób dość arbitralny (6, 19, 28). W przypadku zapisu fonemów q i k dostrzec można wpływ zapisu charakterystycznego dla grafii Maghrebu (w tabeli zaznaczone na zielono). Ciekawe jest także zastosowanie *šaddy*. Romańskie *aljamiado* nie wprowadza np. پ lecz na oznaczenie „p” dodaje *šaddę* do arabskiego „b” (znak 3). Na podobne, jak tu opisane zasady wskazuje także Alberto Montaner (Montaner 2003: 104), dodaje jednak sposób odzwierciedlania znaku ñ przez *nūn* z *šaddą* (ن). Interesujący jest brak rozróżnienia w arabskim zapisie pomiędzy hiszpańskim „b” i „v” (znak 2) oraz palatalnego „l” (znak 24). Romańskie *aljamiado* wykorzystuje wszystkie znaki alfabetu arabskiego, biorąc pod uwagę słowa zapożyczone z języka Koranu, które stanowiły znaczny procent słownictwa morysków.

Dla zilustrowania zjawiska poniżej prezentuję początek tekstu pt. *Del Gualardon de los sabiyos* („Nagroda dla mądrego”) w kastylijskim *aljamiado* zamieszczony w pracy P. Gila, J. Ribery i M. Sancheza (Gil, Ribera, Sanchez 1888: 1).



Transkrypcja powyższego tekstu według tychże autorów (Gil, Ribera, Sanchez 1888: XVI):

*del gualardon de los sabiyos // diyxo hun rrecontador quiyen deman-
dara por camino hi carre // ra paraaperender çençiya hi sabiduriya
adereçolo // diyos adaqueltal hun camino de los caminos delparahiso
hi los hancheles hestiyenden sus halas ha los*

A. Montaner z kolei proponuje własny, potrójny, nowoczesny system transkrypcyjny dla aragońskiej odmiany *aljamiado* na przykładzie fragmentu znanej legendy o Al-Miqdādzie (Montaner 2003: 105–106). Transkrypcje te kolejno nazywa ścisłą, paleograficzną i uproszczoną.

دِسْمَا ءَالْ تُمْ لَدَافَانْشَ بَرْتَبَارَاشْ بُرْكَأْ بِيْشِيْ لَدُنْزَالْ أَكَلْ كَاتْمَا أَشْ دَا مَنْدُدْ أَمْبَدْرَا جَابِرْ لُورْ
ءَانْفُرْتَاسْ مَكْرَسُنْ إِيْكَشْبِعِيْمَا ءَالْ مُجْ أَمْرْ ذَالْ إِبْرَامَاتِيْ شَبْرَالْ إِيَالْ شَبْرَامِيْ إِنْذَسِيْمَا إِنْذَسِيْمَا ءَنْتَبَارْ

dišumā 'ālla tuma la ḏāfānša bbara tu bbārāšuna bburkā yušuuy laḏun-
zzāla alālla kā tumā 'aš ḏā maṇḏaḏu'mibaḏrā Ġābir la^wura 'ānfurtāsi
mikurasun iyakušigiyumā 'āl muḡḡu amur ḏālla iyarrallā šubrallā
iyālla šubrāmī ininsiyumā ilansumā 'antiyyārra

Díšome ella: «Toma la ḏefensa para tu p^ersona , porke yo soy la ḏon-
zzelle akella ke tú me 'as ḏemaṇḏaḏo a mi padre Jābir». La ^woraenfor-
teçí mi koraçón iY- arremetí sobr'ella, iY – ella sobre mī, i [b]inçióme
i lançóme en liYyerra.

Díxome ella: «Toma la ḏefensa para tu persona, porque yo soy la
ḏonzella aquella que tú me as ḏemaṇḏaḏo a mi padre Jābir». La ora
enfortecí mi coraçón i- acosiguióme el mucho amor d'ella, i- arremetí
sobr'ella, i- ella sobre mī, i [v]incióme i lançóme en tierra.

Poniżej interlinearny przekład Koranu z XV w. na romańskie *aljamiado*, początek *Al-Fātiḥy* (Gil, Ribera, Sanchez 1888: 153).



3. *Aljamiado* na Bałkanach

3.1. Język albański

Język albański (*gjuha shqipe*) w swej historii zapisywany był rozmaitymi systemami (por. szczegółowo Hahn 1854: 280–300; współczesny alfabet albański ustalony w 1908 r. w: Mindak-Zawadzka, Sawicka 2012: 17–18; Buchholz, Fiedler, Ulish, 1977: 12–13), w niniejszym tekście jednak odniosę się, zgodnie z jego celem, tylko do zapisu alfabetem wywiedzionym z pisma arabskiego, zwanym *elifbaja shqip*.

Od podboju Albanii przez państwo osmańskie w XIV w. szybko wzrastały wpływy tureckie na język albański. Dotyczyły one oczywiście w pierwszym rzędzie leksyki, ale z czasem objęły także gramatykę. Co ważne, również w tym okresie pojawiły się w ogóle pierwsze większe teksty pisane w tym języku (Bednarczuk 1986: 487). Zapis albańskiego w piśmie arabskim nie był zjawiskiem powszechnym i, co ciekawe, teksty w *elifbaja shqip* to nie tylko, a nawet nie przede wszystkim literatura religijna, ale w głównej mierze poezja w formie kasyd, ghazali i masnawi. Twórczość tego

typu, nazywana poezją bejtedżinów (alb. *bejtexhinj*) w formie pisanej sięga początkami pierwszej połowy XVIII w. (Elsie 1992; Cimochowski: 619–629).

Najstarszy zachowany wiersz albański, zapisany alfabetem arabskim to lekki utwór – modlitwa o kawę i pochwała tego napoju, datowany na rok 1725 [1137 A.H.], autorstwa niejakiego Muçi Zade, syna Muçiego, o którym dowiadujemy się z utworu, iż w trakcie układania tej pochwały był starcem [...]. Rękopis tego wiersza został odkryty w Korczy, teraz przechowywany jest w Tiranie. (Elsie 2004: 15).

Z kolei najwybitniejszym twórcą albańskim z kręgu bejtedżinów był Nezim Frakulla (ok. 1680–1760, znany także jako Nezim Berati i Ibrahim Nezimi), autor pierwszego dywanu poetyckiego w języku albańskim. Frakulla tworzył też po turecku i persku, diwan w języku arabskim nie zachował się. Całość zachowanego dzieła Frakulli pisanego *elifbaja shqip* w transkrypcji na współczesny alfabet albański ukazała się w 2008 r. (Hamiti 2008). Rok później Genziana Abazi-Egro opublikowała krytyczną edycję jego diwanu (stosując wersję nazwiska poety Nezim Berati) już w grafii arabskiej (Abazi-Egro 2009). Dość istotną część literatury albańskiej w alfabecie arabskim stanowiła także twórczość mistyków (sufich). Tradycja ta przetrwała do połowy XX wieku. (Elsie 1994).

Jak pisze Robert Elsie, literatura bejtedżinów pozostaje do dziś najmniej poznanym rozdziałem literatury albańskiej, ponieważ w większości nie została wydana. To samo można powiedzieć o samym systemie zapisu języka albańskiego (Elsie 2004: 14–15) w alfabecie arabskim. Pierwszą, jeszcze nie mającą charakteru systemu próbą w tym zakresie, były zapisy dokonane przez Ewliję Czelebiego (XVII w.) w jego relacji z podróży. Zestawienia słów i wyrażeń albańskich zapisanych pismem arabskim przez tego autora można znaleźć w pracy Bahtije Gërbeshi Zylfiu (Gërbeshi Zylfiu 2012: 34–35). Oto transkrypcja liczebników albańskich w wersji Czelebiego, którą traktuję w niniejszym tekście raczej jako ciekawostkę, ponieważ w rzeczywistości nie jest to przykład prawdziwego albańskiego *aljamiado*.

jeden	një	١
dwa	dy	٢

trzy	tre, tri	تري
cztery	katër	قوثره
pięć	pesë	پسي
sześć	gjashtë	گاشت
siedem	shtatë	اشتات
osiem	tetë	تتي
dziewięć	nëndë	ناند
dziesięć	dhjetë	ذيت

Najprawdopodobniej jednak pierwszą próbą uporządkowania elifbaja *shqip* była reprodukowana poniżej tabela zamieszczona przez znanego pisarza i muftiego Manastyru (Bitola) Rexhepa Vokę (1847–1917) w pracy *Elifbaja shqip* wydanej w Stambule w 1327/1911 r. (Norris: 248–249; Müfākū: 39).



Współcześnie, z niewielkimi różnicami, alfabet ten został przedstawiony przez Nimetullaha Hafiza (Hafiz 2003: 342). Na

temat tego aspektu kultury albańskiej wydana została także w języku arabskim książka sarajewskiego uczonego Muhameta Mufaku (Mūfākū 1983), gdzie na s. 40 także znaleźć możemy system oddawania albańszczyzny w alfabecie arabskim. Na podstawie analizy powyższych źródeł powstała tabela, w której postarałem się uporządkować zebrany materiał (znaki wywodzące się z zapisu persko-tureckiego zaznaczone na szaro, nowe znaki na żółto):

1	a	أ
2	b	ب
3	c	ث
4	ç	چ
5	d	د
6	dh	ذ
7	e	ه lub ا
8	ë	ح lub ع
9	f	ف
10	g	غ
11	gj	گ lub گ
12	h	ه
13	i	ي ا
14	j	ي
15	k	ق
16	q	ك
17	l	ل
18	ll	ل lub znak 33 u Voki
19	m	م
20	n	ن
21	nj	ن ب
22	o	و lub و
23	p	پ
24	r	ر
25	rr	ر ر

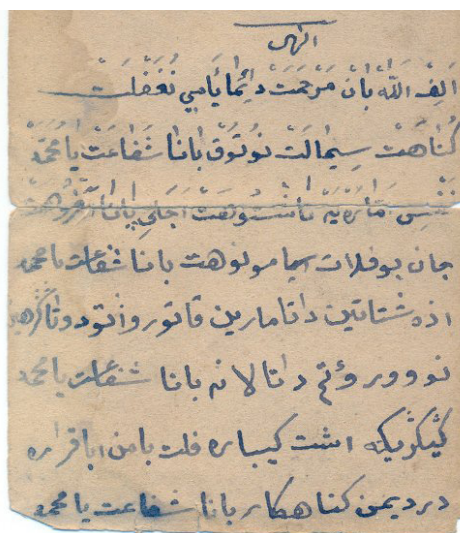
26	s	س
27	sh	ش
28	t	ت
29	th	ث
30	u	وا lub و
31	y	ي
32	v	و
33	z	ز
34	x	ظ lub znak 24 u Voki [?]
35	xh	ج
36	zh	ژ

Alfabet albański obejmuje 36 znaków, więc adaptując pismo arabskie do albańskiego należało „wymyślić” 8 znaków, włączając w to samogłoski. Alfabet Voki, opierający się na analizie istniejących ówczesnie rękopisów, obejmuje aż 44 znaki (przez pomyłkę powtórzona została litera ك (29 i 31), co dało na ilustracji 45 znaków), uwzględnia jednak także te dźwięki, które nie pojawiają się w wyrazach albańskich, a jedynie w zapożyczeniach z tureckiego/arabskiego, używanych, jak twierdzi M. Mufaku (Müfakū: 40), głównie przez albańskich intelektualistów. Dlatego w sporządzonej przeze mnie tabeli nie pojawiają się już np. litery odpowiadające arabskim spółgłoskom emfatycznym (ط, ظ, ص) z wyjątkiem litery ظ, która została zaadaptowana do oddania albańskiego x [dz]. Prawdopodobnie zresztą w systemie zaproponowanym przez Vokę ‘x’ miało być oddane przez znak 24. W alfabecie tym znajdujemy litery wcześniej włączone najpierw do alfabetu perskiego, następnie do tureckiego (zaznaczone na szaro). Jak to widać w pierwszym słowie przedostatniej linijki załączonej poniżej ilustracji (pierwsze słowa: *Një njëri që*), w zapisie funkcjonowała także litera ڤ, wymiennie z گ. Charakterystyczne jest także wykorzystanie litery ڤ, która, podobnie jak w zapisie Tatarów WKL odpowiada głosce ‘k’. Arabskie ك, w tym języku wymawiane właśnie tak, jak polskie czy albańskie ‘k’, w *elifbaja shqip* wykorzystano dla zapisu ‘q’, realizowanego w albańskim jako miękkie ‘k’, zbliżone do polskiego ‘ć’. Całkowicie nowym, albańskim znakiem zapisywane było

palatalne 'nj' = [ɲ] – znak 36 u Voki. Próbkę taką podjęto także wobec ll [ʎ], wprowadzając znak 33 w zapisie Voki. Nie jest do końca jasna różnica pomiędzy znakami 14 i 15 w zapisie muftiego – jeden z nich odpowiada 'r', drugi zaś 'rr' = [R]. Jednakże wobec nikłej różnicy pomiędzy ich kształtem – można je nawet potraktować jako allografy – nie wydaje się to trafnym i praktycznym rozwiązaniem.

Dużym problemem było włączenie do zapisu samogłosek, których w albańskim jest 7: a, e, ë [ö/ə], i, o, u, y [wym. ü]. W *elifbaja shqip* nie wykorzystywano w szerszym zakresie arabskich znaków wokalizacyjnych typu *kasra*, lecz raczej znaki spółgłoskowe. W najszerszym stopniu wykorzystano tu literę *z*, dołączając do niej rozmaite dodatkowe elementy graficzne. W tej grafii ukazało się w kolejnych latach kilka książek. Ostatnia książka po albańsku w alfabecie arabskim wydana została w 1970 r. (Müfākū: 40–41, 126–127)

Poniżej podaję przykład tekstu poetyckiej modlitwy *ilahije* w *elifbaja shqip* (dostępny na stronie: https://sq-al.facebook.com/note.php?note_id=341488137027 [16.06.2013]).



Transkrypcja pierwszych trzech wersów tekstu:

Elif All-llah ban merhamet,
daimâ jemi në gaflet.
Gjynahet si malet në tok

*bana shefaât ja Muhammed!
Nefs e marreja na shtohet,
exheli pa na afrohet.
xhan pa flen sepa munohet
bana shefaât ja Muhammed!*

(transkrypcja wg https://sq-al.facebook.com/note.php?note_id=341488137027 [16.06.2013] z poprawkami).

3.2. Języki południowosłowiańskie: serbski, chorwacki i bośniacki

Przypadek języków południowosłowiańskich, traktowanych obecnie jako odrębne: serbskiego, chorwackiego i bośniackiego jest w kontekście badań nad piśmiennictwem Tatarów WKL szczególnie interesujący. Jednocześnie stwarza pewien problem związany z granicami pokrewieństwa i odrębności tych języków, który szczególnie po rozpadzie Jugosławii nabrał bardzo istotnego znaczenia. Nie jest oczywiście moim celem decydowanie o tych sprawach, nie tu też miejsce na omawianie kontrowersji z tym związanych, odnoszących się zresztą nie tylko do języka (por. Molas 1994; Jakóbiec 1991: 132–134), ale także literatury, zarówno dawniejszej, jak i współczesnej, kiedy to mówi się nawet o „przywłaszczaniu” tradycji literackiej przez poszczególne narody (Dyras 2010, 115). Nie odnosząc się zatem do tych kontrowersji, postanowiłem – mając świadomość z jednej strony daleko posuniętego podobieństwa między tymi językami, z drugiej zaś ich odrębności, a także niejednokrotnie arbitralności sądów i opinii samych nosicieli tych języków, powołując się na rozmaitych autorów – stosować określenia stosowane przez nich samych.

O problemach związanych z przynależnością do tego czy innego języka świadczy choćby fakt, że w zasobach internetowych znaleźć można tabelę, która na stronie <http://husrevbeg.blogger.ba/arhiva/2011/02/04/2683606> [04.05.2013] nazywana jest „hrvatska harfovica” (*harfovica* – ‘pismo’, alfabet’, od arab. *ḥarf* – ‘litera’), zaś na stronie <https://www.facebook.com/pages/Mektebica-%D8%AD%D8%A7%D8%B1%D9%81%DB%89%D9%88%D9%8A%DA%84%D8%A->

7-Harfovica/1421893648022473 [14.03.2014] używana jest do nauki pisania po bośniacku.

Piśmiennictwo *aljamiado* (na tym obszarze przeważa zapis *alhamijado*) zapisywane było alfabetem nazywanym *arebica* (także: *arabica*). Zapis został usystematyzowany pod koniec XIX w. przez muzułmańskiego pisarza i reformatora Mehmeda Džemaludina Čauševića (1870–1938) – wersja ta nazywana jest *reformirana arabica*, *mektebica* lub *matufovača*. W przeciwieństwie do przypadku albańskiego, południowosłowiańskie *aljamiado* jest opracowane dość dobrze, a badania nad nim, podobnie jak nad romańskim, rozpoczęły się już w XIX w. O rozwoju tego piśmiennictwa, jako poważnego zjawiska kulturowo-literackiego można mówić właściwie od pierwszej połowy XVII w., ale za pierwsze zachowane teksty napisane w *arebicy* uważa się dwa krótkie rękopisy będące rodzajem materiałów do nauki języków, datowane na 1512 r. – oba to rękopisy czterojęzyczne: po arabsku, persku, grecku i serbsku (Hafiz 2003: 340). Piśmiennictwo to doczekało się dość dobrych opracowań – nazwiska ich autorów wymienia N. Hafiz (Hafiz 2003: 340), wśród nich m. in. O. Blau (Blau 1868), H. Bourgeois (Bourgeois 1913), F. von Kraelitz (Kraelitz 1911), M. Pjanić (Pjanić 2009), A. Kalajdžija (Kalajdžija 2012) A. Nametak [Nametak 1981], M. Huković [1986] (dwie ostatnie pozycje nie były mi, niestety, dostępne w czasie pisania niniejszego artykułu).

Poniższa tabela przedstawia zasady transkrypcji alfabetu *arebica* w językach południowosłowiańskich (układ liter wg alfabetu serbskiego; kolejność w alfabecie chorwackim i bośniackim: a b c č ć d dž đ e f g h i j k l lj m n nj o p r s š t u v z ž) na podstawie Hafiz 2003: 341; Pjanić 2009: 13–14; Bourgeois 1913: 298–299; http://zalihovac.blogspot.com/2010_04_25_archive.html [19.06.2013]). Na szaro zaznaczone zostały znaki persko-tureckie, na niebiesko znaki typowe dla *arebicy*.

Lp.	łacinka	cyrylica	arebica
1	a	а	آ
2	b	б	ب
3	v	в	و
4	g	г	غ
5	d	д	د

Lp.	łacinka	cyrylica	arebica
6	đ	ђ	غ/ج
7	e	e	هئ
8	ž	ж	ژ
9	z	з	ز
10	i	и	ئا
11	j	ј	ي
12	k	к	ك
13	l	л	ل
14	lj	љ	لّ
15	m	м	م
16	n	н	ن
17	nj	њ	نّ
18	o	о	و
19	p	п	پ
20	r	р	ر
21	s	с	س
22	t	т	ت
23	ć	тћ	ج
24	u	y	و
25	f	ф	ف
26	h	х	ح
27	c	ц	چ
28	č	ч	چ
29	dž	џ	ج
30	š	ш	ش

Arebica powstała na terenach osmańskich, stąd nie dziwi przejęcie turecko-perskich znaków dla ‘č’, ‘p’ i ‘ž’. Interesujące jest zastosowanie ğ dla ‘g’, odmiennie, niż to ma miejsce w albańskim, analogicznie zaś do zapisu Tatarów WKŁ. *Arebica* nie przejęła z arabskiego liter odpowiadających nieistniejącym w systemie fonologicznym języków słowiańskich spółgłoskom emfatycznym i nie znalazła dla nich zastosowania. Pojawiło się natomiast aż 7 nowych znaków (wg numeracji powyżej: 6, 14, 17, 18, 23, 24, 27) opierających się na istniejących arabskich literach, ale z dodaniem odmiennych, czasem nieużywanych w piśmie arabskim oznaczeń

typu „daszki” czy dwie kropki ułożone pionowo. W ten sposób pojawiło się w *arebicy* aż 10 znaków nieznanymi alfabety arabickiemu w jego pierwotnej postaci. Wiąże się to między innymi z koniecznością zapisu samogłoski „e” oraz aż sześciu spółgłosek palatalnych.

Południowosłowiańskie piśmiennictwo *aljamiado* obejmowało w pierwszym rzędzie literaturę religijną (np. wierszowane modlitwy *ilahije* znane także w literaturze albańskiej), ale nie ograniczało się do niej. Powstawały również wiersze oraz ludowe pieśni i eposy, zapisywano teksty magiczne i prognostyczne (Kalajdzija 2012). Za najstarszy zachowany tekst literacki w *aljamiado* uważany jest utwór niejakiego Mehmeda Erdeljaca – autorstwo nie jest jednak pewne i niektórzy poważni badacze uważają tekst za anonimowy (Dizdarević 2008–2009: 1). Pochodzi on z 1588/89 r. i znany jako *Chirvat türkisi*, po chorwacku i bośniacku *Hrvatska pjesma*. Utwór obejmuje sześć 4-wersowych strof. Ostatni wers każdej strofy stanowi rodzaj refrenu, który pojawia się w podobnej, choć nie identycznej formie. W przedostatnim wersie utworu pojawia się imię Mahmud (*Ovu pesmu Mehmed zagudi*), który potraktować można jako znany poezji bliskowschodniej *taħallus*. Oto dwie pierwsze strofy wiersza w zapisie i transkrypcji łacińskiej Friedricha von Kraelitza (Kraelitz 1911:613):

Chirvat Türkisi

Ah nevista duša moja
Daj mi se da obveselim
Doklam ne iziшло duša
Daj mi se da poveselim

Kad te vidi oči moje
Veseli se sirče moje
Ja sam tvoje ti si moje
Daj mi se da obveselim

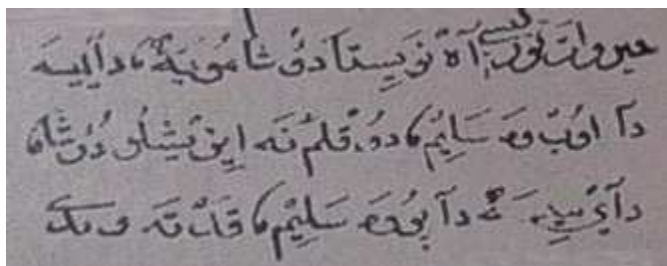
خبروات تورکيسي

اَه نَويسْتَا دُوشَا مُوَيَه
دَايْمِيْسَه دَا اَوْبَوَه سَلِمُ
دُقْلَم نَه اِيْزَشْلُو دُوشَا
دَايْ مِيْسَه دَا پَوَوَه سَلِمُ

قَدْ تَه وَيْدِي اوچِي مُوَيَه
وَه سَلِيْسَه سِرْچَه مُوَيَه
يَا سَام تَوُوِيَه تِيْسِي مُوَيَه
دَايْ مِيْسَه دَا اَوْبَوَه سَلِمُ

Jest to, jak wspomniałem, pierwszy zapisany i zachowany utwór literacki w *arebicy*, zapisany ponad 300 lat przed powstaniem *mektebicy*, stąd niekonsekwencje w grafii i brak zgodności z przytoczoną wyżej tabelą. Poniżej prezentuję fragment rękopisu *Chirvat*

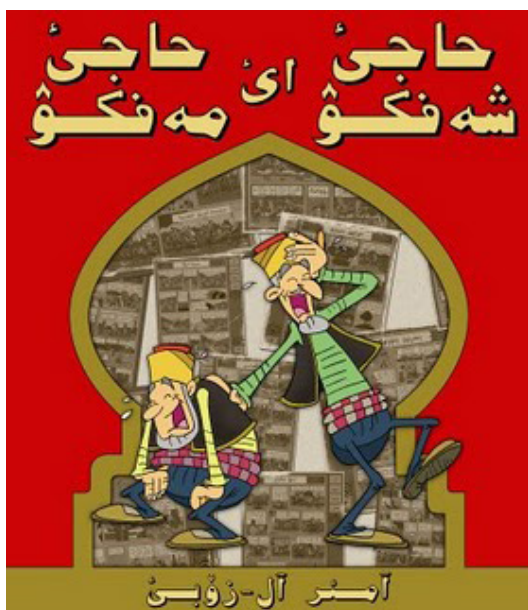
türkisi obejmujący pierwszą strofę i początek drugiej (http://domovina.110mb.com/hr_kultura_slikoprica-arebica.htm [04.05.2013]).



Do najwybitniejszych przedstawicieli literatury *alhamijado* należy m. in. Muhamed Hevai Uskufi (1601–po 1651), autor pierwszego, napisanego wierszem, słownika turecko-bośniackiego (1632). W kolejnym stuleciu wymienić należy Abdulvehaba Ilhamiję (1773–1821), który pisał również po turecku i po arabsku, oraz Abdurrahmana Sirriję (1775–1847), znanego także jako szajch bractwa nakszbandijja (por. szerzej Kalajdžija 2012; Dizdarevič 2008–2009). Wielu poetów *alhamijado* było mistykami, co stanowi cechę wspólną religijnego muzułmańskiego piśmiennictwa Bałkanów.

Książki w *arebicy* drukowane były na Bałkanach niemal do połowy XX wieku (Zubrinic 1995: 3), zaczynają się także pojawiać w ostatnim czasie, czego przykładem jest bośniacki komiks dla dzieci autorstwa Amira al-Zubiego *Hadži Šefko i Hadži Mefko* (<http://newmuslimkids.blogspot.com/2009/06/comic-books.html> [29.12.2013]).

Może to być jednym ze skutków (albo przejawów) odradzania się islamu na tym obszarze.



Podsumowanie

W niniejszym artykule dokonałem przeglądu sposobów zapisu literatury zwanej *aljamiado* na wybranych obszarach Europy, poczynając jednak od Iranu, co uzasadnione było z jednej strony pokrewieństwem języka perskiego z językami Europy, z drugiej zaś wpływem, jaki alfabet perski wywarł na większość literatur *aljamiado* na naszym kontynencie.

Uwzględnione zostały języki romańskie Półwyspu Iberyjskiego, język albański oraz języki południowosłowiańskie. W romańskim *aljamiado* dostrzec można w najmniejszym stopniu próby poszerzania systemu grafii opartego na piśmie arabskim. Nowe znaki, wykraczające poza te zaproponowane przez Persów pojawiły się w językach Bałkanów, co wydaje się podyktowane przede wszystkim koniecznością oddania w zapisie spółgłosek palatalnych oraz dążeniem do zapisu samogłosek nie jako znaków wokalizacyjnych,

lecz odrębnych liter, przez co systemy bałkańskie stawały się pełnymi alfabetami. Podobne dążenie widać w systemie stworzonym przez Tatarów.

Przyjmując dalej za punkt porównania system zapisu przyjęty przez Tatarów WKŁ zauważyć można, że o ile omawiane języki stosowały nieadekwatne do ich własnego systemu fonologicznego znaki odpowiadające arabskim spółgłoskom emfatycznym tylko w zapożyczeniach, to Tatarzy polsko-litewscy włączyli np. litery ص i ظ do zasobu graficznego mającego oddawać słowa rodzime. Żaden z systemów nie zrezygnował natomiast z litery ق, wykorzystywanej do zapisu zarówno łacińskiego 'k', jak i 'q'. Ciekawe są różnice w komponowaniu niektórych nowych liter pomiędzy albańskim i południowoślowiańskim *aljamiado*, jak np. w przypadku głoski 'c' – Tatarzy polsko-litewscy także dołączyli nowy znak, ale odmienny od wyżej prezentowanych. Warto zauważyć, że możliwości pisma arabskiego są w tym zakresie bardzo duże i żaden z nowych znaków Albańczyków i Słowian Południowych nie pojawia się w alfabecie używanym w kitabach czy chamaiłach.

Na koniec warto dodać, że w *aljamiado* w omawianych wyżej językach powstawała głównie literatura religijna, choć w porównaniu do piśmiennictwa Tatarów polsko-litewskich mamy tu w znacznie większym zakresie do czynienia z religijną literaturą piękną (na Bałkanach w znacznej mierze suficką). Nie jest to jednak niczym dziwnym, ponieważ obszary te należały jednak do „heartlandu” kultury arabsko-muzułmańskiej, nawet jeśli znajdowały się na jego peryferiach.

Bibliografia

- ABAZI-EGRO G. (wyd.), 2009, Nazim Berati, *Divani shqip*, Tiranë: Botimet Toena.
- Albanian alphabet, [online] http://en.wikipedia.org/wiki/Albanian_alphabet [16.06.2013].
- BEDNARCZUK L. (1986), *Język albański*, w: Bednarczuk L. (red.), 1986, *Języki indoeuropejskie*, t. 1, Warszawa: PWN, s. 486–504.

- BERNABÉ PONS L.F., 2010, *Los manuscritos aljamiados como textos islámicos*, [w:] *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, s. 27 – 44.
- BLAU O., 1868, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.
- BOURGEOIS H., 1913, *La transcription arabe du serbe*, „Revue du monde musulman“, vol. XXIII, s. 296–304.
- BUCHHOLZ O., W. FIEDLER, G. ULISH, 1977, *Wörterbuch Albanisch-Deutsch*, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- CASASSAS CANALS X., 2010, *La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico)*, [w:] F. Benlabbah, A. Chalkha, (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Casablanca: Instituto Estudios Hispano-Lusos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, s. 368–396; wykorzystano tekst zamieszczony online http://www.casassas.net/articles/aljamiado_morisco_hiero_sprachbund_casassas.pdf [10.05.2013].
- CHWILCZYŃSKA-WAWRZYŃIAK M., 1998, *Język perski*, Warszawa: Dialog.
- CIMOCHOWSKI W., 1991, *Literatura albańska*, w: *Dzieje literatur europejskich 3, część druga*, red. W. Floryan, Warszawa: PWN, s. 605–643.
- DIZDAREVIČ S., 2008–2009, *Aljamiado and Oriental Literature in Bosnia and Herzegovina (1463–1878)*, online: <http://www.edu-doc.com/ebook/stolac.html> [19.06.2013].
- DYRAS M., *Nowe historie bałkańskich literatur. Odzyskiwanie utraconych przestrzeni tradycji*, „Porównania” 7, 2010, s. 113–128.
- DZIEKAN M.M., 2007, *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- ELSIE R., 1992, *Albanian Literature in the Moslem Tradition. Eighteenth and Early Nineteenth Century Albanian Writing in Arabic Script*, „Oriens, Journal of the International Society for Oriental Research” Vol. 33, s. 287–306; dostępny także online: www.elsie.de/ Dr. Robert Elsie.
- ELSIE R., 1994, *The Currents of Moslem and Bektash Writing in Albania (1850–1950)*, „Albanian Catholic Bulletin” vol. 15, s. 172–177.

- ELSIE R., 2004, *Zarys historii literatury albańskiej. Zeszyt III. Albańska literatura wieku XVIII i XIX*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- GËRBESHI ZYLFIU B., 2012, *Albanian-Turkish Culture: The Culture of Coexistence* (w języku albańskim), [online] http://academy.beder.edu.al/Conferences/UDEK_2012/FULL_ARTICLE/5Prof.Asoc.Dr.BahtijeGerbeshiZylfiuAlbanian-TurkishCultureTheCultureOfCoexistence.pdf [16.06.2013], s. 31–41.
- GIL P., RIBERA J., SANCHEZ M., 1888, *Colección de Textos Aljamiados*, Zaragoza: Litografía de Guerra y Bacque, Tipografía de Comas Hermanos.
- HAFIZ N., 2003, *The Literature of Muslim Peoples in Europe*, [w:] E. İhsanoğlu (red.), *Culture and Learning in Islam*, Beirut: UNESCO Publishing, s. 333–348.
- HAHN J.G., 1854, *Albanesische Studien*, Jena: Verlag von Friedrich Mauke.
- HAMITI A. (red.), 2008, *Nezim Frakulla dhe Divani i Tij Shqip*, Shqip, Prishtinë, Tiranë: Logos – A.
- HEGYI O., 1979, *Minority and restricted uses of the Arabic Alphabet: the Aljamiado Phenomenon*, „*Journal of the American Oriental Society*”, Vol. 99, No. 2, s. 262–269.
- HUKOVIĆ M., 1986, *Alhamijado književnost i njeni stvaraoci*, Sarajevo: Svjetlost.
- JAKÓBIEC M., 1991, *Literatury narodów Jugosławii*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, t. 3, cz. 2, red. W. Floryan, Warszawa: PWN, s. 129–389.
- KALAJDŽIJA A., 2012, *O klasifikaciji bosanske alhamijado književnojezičke tradicije*, „*Annals of the Gazi Husrevbey Library*”, Vol. 33, s. 277–289.
- КИСЕЛЕВА Л.Н., 1978, *Дари-русский словарь*, Москва: Русский Язык.
- KŁAGISZ M., 2010, *Pismo i ortografia języka perskiego*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- KRAELITZ, F. von, 1911, *Ein kroatisches Lied in türkischer Transkription aus dem Ende des XVI Jahrhunderts*, „*Archiv für Slavische Philologie*“, s. 613–615.
- LÉVI PROVENÇAL E., 2001, *Aljamia*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam CR-Rom Edition v.1.1.*, Leiden: Brill.

- MINDAK-ZAWADZKA J., I. SAWICKA 2012, *Zarys gramatyki języka albańskiego*, Warszawa: Agade.
- Wielka encyklopedia PWN, 2004, Warszawa: PWN, s.v. serbsko-chorwacki język (oprac. J. Molas).
- MONTANER FRUTOS A., 2003, *La Aljamía: una voz islámica en Aragón*, [w:] *La variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», s. 99–204.
- MŪFĀKŪ M., 1983, *Aṭ-Taqāfa al-albāniyya fī al-abḡadiyya al-‘arabiyya*, Al-Kuwayt: Ālam al-Ma‘rifa.
- NAMETAK A., 1981, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Sarajevo: Svjetlost.
- NEGHAṬ M.N., [b.r.], *Dari-English Dictionary*, Omaha: Center for Afghanistan Studies, University of Nebraska at Omaha.
- NORRIS H.T., 1993, *Islam in the Balkans*, Columbia: University of South Carolina Press.
- NYKL A. R., 1929, *A Compendium of Aljamiado Literature containing: Rrekontamiento del Rrey Ališand^{re} (an Aljamiado Version of the Alexander Legend, with an Introduction, Study of the Aragonese Traits, Notes, and Glossary). The History and Classification of the Aljamiado Literature*, “Revue Hispanique”.
- PJANIĆ M., 2009, *Die Arabismen in der Aljamiado Literatur Bosniens* [Diplomarbeit, Universtiät Wien; online: http://othes.univie.ac.at/8081/1/2009-12-16_0048319.pdf].
- Poshtu-English Dictionary*, 2007–08, Peshawar: Ariana Book Agency.
- ROZENTHAL F., 1971, *Significant Uses of Arabic Writing*, [w:] *tenže, 4 Essays on Art and Architecture in Islam*, Leiden: Brill, s. 50–62.
- РУБИНЧИК Ю.А., 1983, *Персидско-русский словарь*, т. 1–2, Москва: Русский Язык.
- SKŁADANEK B., 1984, *Gramatyka języka perskiego*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- ZUBRINIĆ D., 1995, *Croats in Bosnia and Hercegovina*, online: www.croatianhistory.net_etf_et02.html [05.05.2013].
- Зундин П.Б., 1950, *Краткий афганско-русский словарь*, Москва: Государственное Издательство Иностраннных и Национальных Словарей.

Summary

The article is devoted to the history of *alhamiado* in selected Indo-European languages, excluding Polish and Byelorussian. The presentation and analysis begins with Persian, embracing subsequently Romanian (e.g. Castilian) and Balkan languages: Albanian, Serbian, Croatian and Bosnian. The Author presents how the Muslims in different countries developed the Arabic alphabet to reflect the phonemes, which do not exist in their own languages. Another aspect of the study is to show some examples of *aljamiado* literature in these cultures.

Magdalena Lewicka

Pracownia Języka i Kultury Arabskiej Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu

System arabskiej notacji i transliteracji

Słowa kluczowe: język arabski, alfabet arabski, transliteracja,
transkrypcja

Język arabski – wprowadzenie

al-luġa ʾāl-ʿarabiyya -al-muqaddima

اللغة العربية - المقدمة

Według szacunkowych danych języka arabskiego (*al-luġa ʾāl-ʿarabiyya*), używa na całym świecie ok. 300 milionów ludzi, a niemal 1,5 miliarda muzułmanów styka się z nim na co dzień, bowiem pozostaje językiem liturgicznym islamu. Pełni rolę jedy-
nego języka urzędowego krajów Afryki Północnej: Algieria, Egipt, Libia, Maroko, Sahara Zachodnia, Sudan, Tunezja; Azji Zachod-
niej: Irak, Jordania, Liban, Palestyna, Syria; Półwyspu Arabskiego: Arabia Saudyjska, Bahrajn, Jemen, Katar, Kuwejt, Oman, Zjed-
noczone Emiraty Arabskie oraz jednego z języków urzędowych
w kilku innych, jak choćby Czad, Dżibuti, Erytrea, Komory, Izrael
czy Mauretania. Jest ponadto jednym z sześciu (obok angielskiego,
chińskiego, francuskiego, hiszpańskiego i rosyjskiego) języków
oficjalnych ONZ.

Jeśli chodzi o klasyfikację genetyczną języka arabskiego, należy on do rodziny afroazjatyckiej¹ (nazywanej też chamitosemicką), której języki, a wśród nich te reprezentujące najstarsze kultury świata, takie jak egipska, akadyjska czy ugarycka, występują na obszarach Azji Zachodniej oraz Afryki Północnej, Północno-Wschodniej i Północno-Zachodniej. Rodzina ta obejmuje pięć wielkich gałęzi językowych: egipską (wymarły język egipski we wszystkich jego fazach rozwojowych, w tym koptyjski, który nadal pozostaje w ograniczonym zakresie językiem liturgii kościoła koptyjskiego w Egipcie), berberską (wymarły język *guanche* używany do XVI wieku na Wyspach Kanaryjskich oraz dialekty berberskie obecne na terenie całej Afryki Północnej), kuszycką (języki i dialekty Afryki Wschodniej, głównie Somalii, Etiopii i Sudanu), czadyjską (języki i dialekty Sudanu Zachodniego: Czad, Niger, Nigeria, Kamerun) oraz semicką (wschodnia grupa tej gałęzi obejmuje język akadyjski z jego dialektami, asyryjskim i babilońskim; północno-zachodnia – języki kanaanejskie: ugarycki, hebrajski biblijny, fenicki, a także aramejski, który pełnił w starożytności rolę *lingua franca* na Bliskim Wschodzie, odrodzony w XX wieku współczesny hebrajski, ponadto język nowoasyryjski i współczesne dialekty aramejskie Syrii; natomiast południowo-zachodnia – wymarłe języki południowoarabski epigraficzny i etiopski, współczesne semickie języki Etiopii oraz języki Arabii Południowej, arabski i jego dialekty²).

Historię języka arabskiego dzieli się zwykle na trzy okresy: okres protoarabski z dialektami staroarabskimi (do VI w.n.e.), okres klasyczny (VI–VIII w.n.e.) oraz okres literackiego języka arabskiego (VIII w.n.e.–obecnie). Z tego pierwszego zachowały się imiona w zabytkach asyryjskich oraz inskrypcje w dialektach protoarabskich (ṭamūdejski, ḥasā'icki, šafā'icki, dedanicki,

¹ Jak podaje Danecki (1994: 17), podstawą wprowadzenia terminu „rodzina afroazjatycka” (Joseph Greenberg), było dążenie do uniknięcia błędnego dzielenia rodziny chamitosemickiej na gałąź semicką i chamicką, co było powszechną praktyką w tradycyjnym językoznawstwie historycznym (patrz np. Gołąb, Heinz, Polański 1970, Polański 1993).

² Z uwagi na to, że język arabski wykazuje cechy wspólne zarówno z językami grupy południowo-zachodniej, jak i północno-zachodniej, jego klasyfikacja w obrębie gałęzi semickiej pozostaje przedmiotem dyskusji. Szerzej na ten temat patrz: Danecki 1994: 18–20, Danecki 1998: 12–19.

liḥyanidzki, nabatejski, palmyreński), używanych na Półwyspie Arabskim (z wyjątkiem Jemenu), w południowej i południowo-wschodniej Syrii, w Palestynie i na Synaju, zapisywanych różnymi alfabetami, w tym aramejskim i jedną z jego odmian, z której rozwinęło się później pismo używane w języku arabskim. Na ten okres datują się także dialekty arabskie używane w okresie między III a VI w.n.e. w centralnej części Półwyspu Arabskiego (dzielone na wschodnie, tamimijskie i zachodnie, hidżazyjskie)³, uznawane za bezpośredni poprzednik klasycznego języka arabskiego i jego dialektów.

Na okres klasyczny składa się zachowana w zapisach późniejszych o 200–300 lat twórczość literacka Arabów przed islamem (okres zw. *ǧāhiliyya*) i w pierwszych latach islamu (poezja beduińska, proza opisująca walki międzyplemienne, przysłowia, *Koran* i hadisy), a jego koniec wiąże się z powstaniem normy języka literackiego, utrwalonej na piśmie i ogólnie zaakceptowanej. W europejskich źródłach język ten nazywany jest poetyckim, ponadialektalnym *koine*, bowiem używany był jedynie w ustnej twórczości literackiej (a nie w komunikacji mówionej w ogóle) i nabywany przez poetów w sposób sztuczny, a jako miejsce jego wyłonienia się wskazuje się okolice Naǧdu, gdzie stykały się i mieszały dialekty wschodnie i zachodnie. Inne stanowisko w tej kwestii zajmuje arabska tradycja, zgodnie z którą Arabowie przed islamem posługiwali się w mowie jednym językiem, tym właśnie, w którym była tworzona poezja tego okresu, a który po podbojach pełnił rolę języka codziennej komunikacji Beduinów, nazywanego *‘arabiyya*⁴.

Okres literackiego języka arabskiego, ściśle związany z powstaniem imperium muzułmańskiego i wprowadzeniem arabskiego do administracji, nauki i kultury, podzielić można na trzy etapy: okres rozkwitu kalifatu muzułmańskiego (IX–XIII w.), kiedy nastąpiło pełne wykształcenie się języka literackiego i jego nowych stylów (administracyjny, naukowy styl adżamijski i szari’acki, poetycki, prozatorski – literatura piękna i adabowa, religijny), a on sam stał się narzędziem władzy, nauki i kultury na terenach ogromnego

³ Szerzej wokół dialektów staroarabskich: Rabin 1951; Al-Ǧundī 1978. O periodyzacji arabskiego patrz: Fischer 1972: 15–18.

⁴ Hipotezy nt. powstania klasycznego języka arabskiego patrz: Danecki 1994: 23–24, Danecki 2000: 9–21, Kahle 1947, Rabin 1952, Versteegh 1984, Vollers 1906, Wansbrough 1977: 85–118.

imperium, zaś w mowie wykształciły się w pełni dialekty nowego typu; okres zastoju kulturalnego świata arabskiego (XIII-XIX w.), w którym upadek kalifatu w wyniku najazdu mongolskiego oraz przejście Arabów pod panowanie władców tureckich spowodowały zastój twórczości, życia kulturalnego i rozwoju języka arabskiego literackiego, w mowie panowały niepodzielnie dialekty, zaś rola literackiej arabszczyzny sprowadzała się przede wszystkim do ochrania i zachowywania dawnej kultury naukowej, religijnej i literackiej; wreszcie okres nowożytny, od arabskiej An-Nahdy (XIX-XXI w.), z jego cechą charakterystyczną w postaci odrodzenia języka arabskiego, zainicjowanego w wyniku kontaktów z Europą⁵ z jednej strony, a rozpoczętej pod koniec XIX wieku i wzmożonej po dojściu do władzy młodo Turków w 1908 roku agresywnej polityce turkizacji życia oficjalnego z drugiej, odnowienie języka arabskiego i unowocześnienie, przywrócenie mu funkcji w komunikacji oficjalnej świata arabskiego⁶.

Sytuacja językowa w świecie arabskim

ḥālat āl-‘ālam āl-‘arabī āl-luġawiyya

حالة العالم العربي اللغوية

Charakteryzując system arabskiej notacji i transliteracji nie sposób pominąć specyficzną sytuację językową świata arabskiego, której najbardziej znanej analizie dokonał Charles A. Ferguson w artykule *Diglossia* na łamach czasopisma „Word” (1959: 325–340). Zaprezentował ją jako przykład dla definiowanego przez siebie

⁵ W Egipcie szczególną rolę odegrała ekspedycja wojenna Napoleona w 1798 roku, która stała się punktem wyjścia do działań paszy Muḥammada ‘Alego mających na celu unowocześnianie kraju (tworzenie szkół na wzór europejski, wysyłanie młodzieży na studia do Europy, przyznanie arabskiemu statusu języka państwowego, wydawanie państwowej gazety, powołanie biura tłumaczeń itd.), zaś w Libanie i Syrii, gdzie chrześcijanie od XVII w. utrzymywali kontakty intelektualne z Europą, rolę taką odegrały szkoły z wykładowym arabskim zakładane przez misjonarzy w XIX w.

⁶ Szerzej patrz: Danecki 1994: 24–31.

pojęcia opisującego zjawisko dyglosji i to jego tekst sprawił, że użycie tego terminu rozpowszechniło się w językoznawstwie⁷. W artykule tym zwrócił uwagę na fakt, że istnieją pewne niedostatecznie zdefiniowane i opisane sytuacje językowe, charakteryzujące się występowaniem dwóch wariantów języka w odrębnych funkcjach: nadbudowanego wariantu standardowego pisanego oraz lokalnego wariantu mówionego. Przy czym chodziło mu o sytuację odmienną od istniejącej w wielu społecznościach językowych⁸, a więc zjawiska używania lokalnych dialektów w kontaktach nieoficjalnych, odmiany standardowej zaś w kontaktach oficjalnych lub w kontaktach z nosicielami innych dialektów. Sytuacja dyglosyjna różni się bowiem od tego zjawiska tym, że żadna część społeczeństwa nie używa języka standardowego w codziennej komunikacji, to znaczy, że dla nikogo w danej społeczności nie jest to pierwszy język,

⁷ Charles A. Ferguson nie był autorem tego pojęcia, bowiem – jak sam przyznaje w w.w. artykule – wprowadzony przez niego termin „dyslosja” „wzorowany jest na francuskim *diglossie*, stosowanym przy opisie tego typu sytuacji językowych” (Ferguson, 1959: 325) i „po raz pierwszy został użyty przez Williama Marçaisa w artykule *La diglossie arabe* (1930: 401–409; 1931: 20–39, 121–133) do opisu arabskiej sytuacji językowej na oznaczenie współwystępowania wśród arabofonów języka pisanego i języka potocznego używanego wyłącznie w mowie.” (Ferguson, 1959: 325). Nie brakuje także innych opinii w kwestii pierwszego użycia pojęcia „dyglosja”. I tak na przykład Dimitri Sotiropoulos w artykule *Diglossia and the national language question in modern Greece* (1977) przypisuje zarówno zastosowanie tego pojęcia po raz pierwszy, jak i ustalenie jego treści (oraz wskazanie analogii pomiędzy arabską i grecką sytuacją językową) Karlowi Krumbacherowi (1902), natomiast Georg Kremnitz w pracy *Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit: Institutionelle, gesellschaftliche und individuelle Aspekte* (1994) wskazuje, że dokonał tego już w 1885 roku na łamach czasopisma „Akropolis” grecki pisarz Emmanouel Rhoidis, który posłużył się terminem dyglosja opisując greckie zjawiska językowe. Co jednak szczególnie istotne, to nie teksty W. Marçaisa, K. Krumbachera czy E. Rhoidisa zapoczątkowały powszechne użycie tego terminu, bowiem dopiero artykuł Fergusona, a także rozwinięcie jego koncepcji przez Joshuę A. Fishmana przyczyniły się do szerszego zastosowania go w piśmiennictwie językoznawczym i wprowadzenia do socjolingwistyki badań nad zjawiskiem przezeń opisywanym.

⁸ Pojęcie „społeczności językowej” Ferguson odnosi do „zbiorowości zamieszkującej w granicach jednego państwa i posługującej się tym samym językiem” (Ferguson, 1959: 330), co jednak nie definiuje arabskiej sytuacji językowej, bowiem obejmuje ona obszar wielu państw (Algieria, Arabia Saudyjska, Bahrajn, Egipt, Erytrea, Dżibuti, Irak, Jemen, Jordania, Katar, Kuwejt, Liban, Libia, Maroko, Mauretania, Oman, Palestyna, Somalia, Sudan, Syria, Tunezja, Zjednoczone Emiraty Arabskie).

nabywany w sposób naturalny. Poza tym w społeczności typu „standard + dialekty” język standardowy jest zazwyczaj utworzony na bazie wariantu regionalnego lub społecznego, używanego naturalnie w codziennej komunikacji przez jego z nośników, a przez innych użytkowników jako bardziej prestiżowy wariant mówiony.

W odniesieniu do występujących w sytuacji dyglosyjnej wariantów Ferguson zastosował następującą terminologię: *high variety* (w skrócie H) – wariant standardowy, natomiast *low variety* (w skrócie L) – lokalny wariant mówiony, a następnie na podstawie czterech wybranych społeczności językowych: arabskiej egipskiej⁹, greckiej współczesnej¹⁰, szwajcarskiej niemieckojęzycznej¹¹ i kreolskiej na Haiti¹², w których odnotowano występowanie tych wariantów, prześledził cechy charakterystyczne dla takich sytuacji i sformułował następującą definicję dyglosji:

Dyglosja jest to względnie stabilna sytuacja językowa, w której obok podstawowych dialektów języka (wśród których mogą istnieć standardy lub standardy lokalne) występuje znacznie odmienny, silnie skodyfikowany (często gramatycznie bardziej złożony) wariant nadbudowany, w którym istnieje znaczący korpus literatury pisanej, stworzonej albo we wcześniejszym okresie, albo w innej społeczności językowej. Wariant ten nabywany jest przeważnie w trakcie oficjalnej edukacji i używa się go w zdecydowanej większości zastosowań

⁹ Wariant H to arabski język literacki (*al-luġa al-‘arabiyya al-fuṣḥā*), zaś wariant L to dialekty (*al-luġa al-‘ammiyya*), obecne od zarania dziejów językowych w świecie arabskim. Szerzej na ten temat m. in.: Blanc, 1960; Brockelmann, 1954. Wokół dziejów języka arabskiego i sytuacji językowej w świecie arabskim: Blau, 1988; Brockelmann, 1954; Danecki, 1998; Danecki, 1996; Danecki, 2000; Danecki, 1989; Ferguson, 1960; Nöldeke, 1904; Versteegh, 1997.

¹⁰ Parę dyglosyjną tworzą: wariant H – *kalharévousa* i wariant L – dialekt *dhi-motikí*, a ich historia jest równie długa jak arabskiej sytuacji dyglosyjnej. Patrz m.in. Sotiropoulos, 1977; Browning, 1982; Niehoff-Panagiotitis, 1994.

¹¹ Wariant H to niemiecki język standardowy (*Hochdeutsch*), a wariant L to szwajcarskie dialekty (*Schwyzerdütsch*), zaś do powstania zjawiska dyglosji doprowadziła długotrwała izolacja niemieckojęzycznych terenów Szwajcarii od niemieckich ośrodków standaryzacji językowej. Szerzej wokół szwajcarskiej niemieckojęzycznej społeczności językowej patrz: Ammon, 1995; Schläpfer, 1994; Schiffman, 1991.

¹² Warianty pary dyglosyjnej to francuski język standardowy (*français*) jako H i haitański kreol (*créole haitien*) jako L. Ta sytuacja językowa jest wynikiem procesów kreolizacji pidżynu powstałego na bazie języka francuskiego. Wokół tych zagadnień patrz m.in.: Stewart, 1963.

pisanych oraz oficjalnych, lecz żadna część społeczności nie używa go w codziennej komunikacji (Ferguson, 1959: 336).

Po zdefiniowaniu zjawiska dyglosji Ferguson podjął próbę wyróżnienia zjawisk charakterystycznych dla funkcjonowania w tej specyficznej sytuacji językowej wariantów H i L, tzw. „kryteriów występowania dyglosji”, do których zaliczył: funkcję, prestiż, spuściznę literacką, sposób nabywania, standaryzację, stabilność oraz element lingwistyczny obejmujący gramatykę, leksykę i fonologię (Ferguson, 1959)¹³.

Jedną z najważniejszych cech charakterystycznych sytuacji dyglosyjnej jest komplementarność funkcji, w jakich występują warianty H i L, to znaczy że w pewnych sytuacjach językowych może zostać użyty wariant H, a w innych wariant L, przy czym domeny obu wariantów jedynie bardzo nieznacznie zachodzą na siebie. W arabskiej sytuacji dyglosyjnej język literacki i dialekty występują obok siebie i paralelnie wypełniają swoje funkcje językowe, przy czym nie jest to pełny paralelizm, lecz niemal całkowite uzupełnianie się w funkcjach, określane mianem dystrybucji komplementarnej (język literacki funkcjonuje w komunikacji pisanej, a dialekty w mówionej). Oddaje to zestaw sytuacji, w których obie odmiany są używane od najczęstszego użycia języka literackiego po najczęstsze zastosowanie dialektów: książki i gazety, kazania religijne, przemówienia polityczne, spektakle teatralne, radio i telewizja, szkoła, rozmowy, dom i ulica, przy czym używanie w nieoficjalnej sytuacji wariantu H wywołuje drwiny i śmiech, zaś stosowanie wariantu L w sytuacji oficjalnej odebrane będzie jako lekceważenie, brak szacunku lub oznaka braku wykształcenia.

Co do prestiżu – członkowie społeczności dyglosyjnych podziwiają nastawienia i opinie dotyczące ich wariantów H i L, ten pierwszy postrzegany jest przez nich jako nadrzędny w stosunku do tego drugiego, o bardziej logicznej konstrukcji i bogatszym słownictwie (często jego prestiż powiązany jest z jego funkcją jako języka religii i języka świętych tekstów¹⁴), natomiast wariant L uważany jest za „zepsuta” formę języka standardowego, a wielu wypadkach

¹³ Charakterystyka kryteriów występowania dyglosji w odniesieniu do arabskiej sytuacji językowej patrz: Danecki 2000: 22–46.

¹⁴ Prestiż arabskiego języka literackiego związany jest z faktem, iż jest to język świętej księgi islamu, *Koranu*; podobnie wariant *kalharévousa* jest szczególnie

zaprzecza się nawet jego istnieniu, utrzymując, że wszelka konwersacja, także w sprawach codziennych odbywa się w wariantcie H. Stąd wysoka i pozytywna ocena języka literackiego jako „czystej arabszczyzny” (*al-luġa ăl-‘arabiyya ăl-fuṣṣḥa*), w przeciwieństwie do dialektów traktowanych „zepsucie języka literackiego”, określanego krytycznie przez ludzi wykształconych jako „język pospółstwa” (*luġa ‘āmmiyya*) lub „język potoczny” (*luġa dāriġa*), co implikuje uznanie go za świadectwo niskiej pozycji społecznej mówiącego. Co jednak istotne w tym kontekście, owo powszechne w świecie arabskim przekonanie o wyższości języka literackiego nad dialektami nie znajduje odzwierciedlenia w praktyce językowej, bowiem choć jego mieszkańcy deklarują wolę posługiwania się językiem literackim a nie dialektem, w rzeczywistości niezwykle rzadko go używają, co wynika z jednej strony z ograniczonej kompetencji w wariantcie H, z drugiej zaś – ze świadomości, iż używanie literackiego traktowane jest jako sztuczne i pretensjonalne.

Sytuację dyglosyjną charakteryzuje bogata spuścizna literacka w wariantcie H, która cieszy się wielką estymą w społeczeństwie, a współcześni autorzy tworzą według jej wzorców, dzięki czemu ich dzieła odbierane są jako część tego dorobku. Jest to szczególnie wyraźne w odniesieniu do arabskiego języka literackiego związanego z kulturą liczącą 15 stuleci i zachowaną w postaci wielkiego zespołu tekstów, które dotyczą wszystkich niemal dziedzin życia cywilizacyjnego nie tylko Arabów, ale i muzułmanów, języka, który odegrał olbrzymią rolę w powstaniu i rozwoju kultury islamu obejmującej dziś swoim zasięgiem ponad 1,5 mld wyznawców. Dialekty nie posiadają takiego dziedzictwa, a literatura tworzona w wariantcie L przekazywana jest niemal wyłącznie w tradycji ustnej, co w znacznym stopniu wpływa na pomniejszenie jej zasięgu, znaczenia i funkcji.

Oba warianty obecne w sytuacji dyglosyjnej różnią się zdecydowanie sposobem nabywania, bowiem podczas gdy wariant L rodzimi użytkownicy języka poznają w gronie rodzinnym w sposób całkowicie naturalny jako swój pierwszy język (a co za tym idzie nie poznają tej odmiany w sposób formalny, nie uczą się w środowisku domowym ani szkolnym jego gramatyki, nie czytają

poważany jako tożsamy z językiem Nowego Testamentu, a francuski na Haiti jako język Biblii.

też tekstów w dialektach), wariant H zostaje przez nie nabyty w trakcie edukacji szkolnej (choć wcześniej mają z nim kontakt dzięki środkom masowego przekazu, literaturze i sztuce, kazaniom religijnym w świątyniach), której program obejmuje naukę pisania i czytania, gramatykę oraz teksty literackie. Co ważne, nikt nie nabywa kompetencji w wariancie H w sposób naturalny i dla nikogo nie jest on pierwszym językiem.

W odniesieniu do kwestii standaryzacji należy zaznaczyć, że w sytuacji dyglosji jedynie wariant H jest językiem standardowym, a co za tym idzie dysponuje tradycją gramatycznych studiów, skodyfikowaną normą zawartą w szczegółowych opracowaniach gramatyki i słownikach oraz ściśle ustaloną ortografią. W przeciwieństwie do niego wariant L nie posiada własnej normy ani ustalonej ortografii zapisu (przypisana im gramatyka i zasady, wyraźnie wyczuwane przez użytkowników, nie są zarejestrowane formalnie, a próby dokonania opisu gramatycznego podejmowane są zwykle przez cudzoziemców w celu ułatwienia komunikacji). Język arabski literacki charakteryzuje się normą opracowaną w VIII w. przez gramatyków arabskich, a ukształtowane przez nich zasady stanowią podstawę dzisiejszej normy języka literackiego, od której odstępstwa krytykowane są przez językoznawców jako błędy językowe.

Co do stabilności – choć wydawać by się mogło, że tak specyficzne uwarunkowanie językowe, jakim jest dyglosja powinno być niestabilne i dążyć do przekształcenia się w bardziej stabilną sytuację typu „wariant standardowy + dialekty”, jednak nie dochodzi do tego, a stabilność dyglosji zapewniona jest przez osobne i ściśle odgraniczone, a także usankcjonowane kulturowo i społecznie funkcje obu wchodzących w skład dyglosji wariantów. Im sztywniejsze rozgraniczenie funkcji i prestiżu poszczególnych wariantów, tym większa stabilność sytuacji dyglosyjnej, zaś niedogodności w komunikacji, które wynikają z braku naturalnie mówionej odmiany wariantu H, są częściowo kompensowane przez powstanie nieskodyfikowanej i niestabilnej formy pośredniej języka oraz zapożyczeń leksykalnych między wariantami H i L.

Warianty tworzące parę dyglosyjną, oprócz różnicy w prestiżu i pełnionych funkcjach, wykazują znaczące różnice natury strukturalnej i gramatycznej. W wariancie H występują kategorie

gramatyczne nieobecne w L, poza tym wariant ten zazwyczaj dysponuje rozwiniętym systemem odmiany czasowników i rzeczowników, który w L nie występuje wcale lub jest mocno zredukowany. Choć zdecydowana większość słownictwa jest wspólna obu tym wariantom, ze względu na swoje funkcje wariant H zawiera zasoby leksykalne, które są nieobecne i nie mają swoich odpowiedników w wariacie L – dotyczą one zagadnień związanych z religią, nauką, kulturą, sztuką, techniką. Z drugiej zaś strony wariant L dysponuje słownictwem nieobecnym w H, a dotyczącym zagadnień życia codziennego, rodzinnego, a także lokalnie funkcjonujących desygnatów, np. nazwy potraw. Systemy fonologiczne wariantów H i L mogą być całkowicie zbieżne (jak w greckich), odmienne w pewnym zakresie (arabskie i haitańskie) lub zdecydowanie różne (szwajcarskie). Jednak dają się zaobserwować pewne prawidłowości: systemy fonologiczne wariantów H i L stanowią jedną strukturę, w której podstawową jest ta właściwa dla L, zaś ta właściwa dla H jest jej podsystemem, poza tym fonemy obecne tylko w H mają tendencję do przenikania do L.

Zgodnie z powyższym opisem wariantem H jest arabski język literacki, język komunikacji pisanej o wysokim prestiżu, uważany za język *Koranu* i Proroka, zaś wariantem komunikacji codziennej L są dialekty¹⁵, odrębne nie tylko dla każdego regionu geograficznego, jednego państwa czy jego rejonu, ale nawet poszczególnych miast i ich dzielnic. W odniesieniu do dystrybucji geograficznej należy podkreślić, że język literacki swoim zasięgiem obejmuje cały świat arabski i nie ma na tym obszarze odmian terytorialnych, podczas gdy dialekty mają charakter wyłącznie lokalny. Obszar świata arabskiego dzieli się na dialekty i to zarówno o charakterze geograficznym, jak i socjalnym (dialekty ludności osiadłej miejskiej i wiejskiej oraz dialekty ludności koczowniczej). Co do dystrybucji funkcjonalnej natomiast, zasięg używania języka literackiego jest zupełnie inny niż zasięg dialektów, bowiem tego pierwszego używają wszyscy Arabowie, natomiast języka literackiego tylko część, i to niewielka.

Prace teoretyczne nad doprecyzowaniem wprowadzonego przez Ch. A. Fergusona pojęcia dyglosji kontynuował m.in. Joshua A. Fishman, który zwrócił uwagę na wzajemne relacje dyglosji jako

¹⁵ Wokół dialektów arabskich patrz: Danecki 1989, Danecki 2000: 61-120.

zjawiska socjolingwistycznego oraz bilingwizmu jako zjawiska psycholingwistycznego. Po wyodrębnieniu czterech sytuacji językowych w zależności od występowania, lub nie, dyglosji i bilingwizmu (dyglosja z bilingwizmem¹⁶, dyglosja bez bilingwizmu, bilingwizm bez dyglosji, ani dyglosja, ani bilingwizm) – określił najważniejsze różnice między bilingwizmem a dyglosją¹⁷, a mianowicie: bilingwizm nie jest determinowany społecznie, jest elementem indywidualnej charakterystyki językowej osoby bilingwalnej; bilingwizm oznacza opanowanie dwóch niezależnych języków, a nie wariantów tego samego języka (Fishman, 1967). Fishman rozszerzył definicję dyglosji o nowe sytuacje językowe, w których występują zjawiska podobne do opisanych przez Fergusona, poprzez stwierdzenie, że podobne komplementarne funkcjonowanie składników H i L systemu językowego charakteryzuje także te społeczności, w których pewna ich część używa wariantu H jako pierwszego, nabywanego w sposób naturalny. Ma to miejsce w sytuacjach określonych przez Fergusona jako „standard + dialekty”, a także takich, w których występują języki niespokrewnione. Za podstawowy wyróżnik dyglosji uznał fakt, że występujące w niej formy językowe tworzą w świadomości użytkowników jedną całość i nawet jeśli stanowią strukturalnie (czy genetycznie) odrębne jednostki (jak ma to miejsce w przypadku języka arabskiego literackiego i dialektów), oni traktują je jako odmiany jednego języka. Podczas gdy dla Fergusona punktem odniesienia była lingwistyka, dla Fishmana była nią socjologia¹⁸.

¹⁶ Z taką sytuacją mamy do czynienia w krajach Arabskiego Zachodu, czyli Magrebu: Algierii, Maroku i Tunezji.

¹⁷ Podobieństwa między bilingwizmem i dyglosją wymienia natomiast Krysin (1979): różnice między używanymi kodami językowymi, sytuacyjnie uwarunkowane przełączanie kodów (*code-switching*), interferencja elementów między kodami w procesie komunikacji, wzajemne zapożyczenia.

¹⁸ W związku z wprowadzeniem przez Fishmana owego szerszego zakresu występowania dyglosji w socjolingwistyce pojawił się podział na dwa jej rodzaje: klasyczną, zwaną wąską (*fergusonowską*) – każdy używa wariantu L jako rodzimego, nabywanego w sposób naturalny, zaś wariant H nigdy nie jest używany w komunikacji nieformalnej oraz rozszerzoną, zwaną szeroką (*fishmanowską*) – wariant H jest językiem rodzimym dla pewnej części społeczności i bywa używany przez nią w nieformalnej komunikacji. W oparciu o kryterium pokrewieństwa wariantów pary dyglosyjnej wyróżnia się endodyglosję („*in-diglossia*”) – warianty H i L są ze sobą blisko spokrewnione oraz egzodyglosję („*out-diglossia*”) – warianty H i L nie są spokrewnione

Występowanie obok siebie dwóch odmian językowych, zdecydowanie różniących się prestiżem oraz zasięgiem funkcjonowania, prowadzi zazwyczaj do występowania zjawisk interferencyjnych (Diem, 1974:25). Pojawiają się formy, które wykazują cechy obu wariantów, przez co nie da się ich przyporządkować do żadnej z tych dwóch płaszczyzn – stanowią zatem jakby formy pośrednie pewnego continuum. Dlatego podział definiowany w świecie arabskim początkowo dychotomicznie jako dyglosja z czasem precyzowano i coraz częściej mówiono o wielości odmian, a więc pluriglosji lub multiglosji.

Podczas gdy Joshua Blau (1988) jest zdania, że mamy tu do czynienia z tryglosją: język literacki, współczesny język literacki, dialekty; Gustav Meiseles (1980) proponuje termin kwadryglosja: język literacki, dialekty, substandardowy arabski, będący przybliżeniem do języka literackiego i język mówiony warstw wykształconych oparty strukturalnie na dialektach (*Educated Spoken Arabic*). Werner Diem (1974) natomiast na podstawie stopnia oddalenia od normy literackiej wyróżnia pięć wariantów: czysty język literacki, język literacki z dialektalnymi naleciałościami, język mieszany o równym udziale cech obu wariantów, dialekt z naleciałościami literackimi oraz czysty dialekt. Tyleż samo odmian opisuje Sa'īd Muḥammad Badawī (1973): klasyczny język literacki (*fusḥā at-turāt*, bez wpływów współczesnego świata, posiadający niewielu użytkowników, m.in. wśród uczonych Al-Azhāru rozmawiających i piszących na tematy religijne), współczesny język literacki (*fusḥā al-ʿaṣr*, wykazujący wpływy współczesnego świata, używany w sytuacjach wymagających użycia języka literackiego, *Modern Standard Arabic*), język kolokwialny intelektualistów (*ʿāmmiyya al-muṭaqqafīn*, używany przy bardziej formalnych okazjach bez odniesień do tekstu pisanego, w swobodnych

lub panuje między nimi znaczny dystans w pokrewieństwie. Biorąc pod uwagę kryterium zasięgu są to odpowiednio: dyglosja całkowita – obejmująca całą społeczność, której wszyscy członkowie wykazują zachowania dyglosyjne oraz dyglosja częściowa – tylko część społeczności dysponuje kompetencją w obu wariantach z pary dyglosyjnej. Kryterium zaś ostrości podziału funkcji obsługiwanych przez H i L pozwala na wyodrębnienie dyglosji stabilnej, zwanej ostrą – wyraźne granice między domenami funkcjonalnymi poszczególnych wariantów oraz dyglosji niestabilnej, zwanej płynną – domeny funkcjonalne poszczególnych wariantów zlewają się ze sobą.

dyskusjach na tematy współczesne, związane z nauką, kulturą, sztuką i problemami społecznymi, wykazujący wpływy języka literackiego i świata współczesnego, *Educated Spoken Arabic*), język kolokwialny osób wykształconych (*‘āmmiyya al-muṭanawwiriin*, język kolokwialny osób wykształconych, używany w rozmowach na tematy codzienne z rodziną i sąsiadami, w trakcie zakupów, wariant wykazujący wpływy współczesnego świata) i język kolokwialny osób niewykształconych (*‘āmmiyya al-ummiyyin*, bez wpływów języka literackiego i współczesnego świata). Podobnie Chaim Blanc (1960), jednak podczas gdy Badawi opiera się na socjolingwistyce, model Blanca wykorzystuje pojęcia leksykologii: czysty dialekt (*plain colloquial*), czyli lokalny dialekt używany w życiu codziennym; skoineizowany język kolokwialny (*koineized colloquial*), czyli zunifikowany dialekt na obszarze jakiegoś rejonu lub kraju oparty na wielu dialektach lub ich odmianach; semiliteracki język kolokwialny (*semi-literary* lub *elevated*), powstały w wyniku wzajemnego oddziaływania dialektu i języka literackiego, używany przez ludzi wykształconych; zmodyfikowany klasyczny (*modified classical*), tj. arabski język literacki zawierający elementy zapożyczone z dialektu danego kraju oraz standardowy klasyczny (*standard classical*), czyli współczesny arabski język literacki.

Kontynuacją rozważań Blanca były badania nad judeoarabskim podjęte przez Benamina H. Hary’ego, który opracował koncepcję multiglosji (1992), wprowadzoną do arabskiego przez Josepha Dichy (1994). Zgodnie z tą koncepcją, traktującą glosy (odmiany, rejestry, style funkcjonalne, dialekty itd.) jako odrębne jednostki opisu, wydzielić należy: klasyczny arabski język literacki, współczesny arabski język literacki, arabski pośredni typu 1 (powstający w wyniku włączenia do języka literackiego form dialektu regionalnego), arabski pośredni typu 2 (powstający w wyniku włączenia do dialektu regionalnego form języka literackiego), arabskie dialekty regionalne (zwykle dialekt dominujący w danym kraju, damasceński w Syrii, kairski w Egipcie) oraz arabskie dialekty lokalne (dialekt danej miejscowości, dzielnicy).

Pogłębiona analiza sytuacji językowej w świecie arabskim wyraźnie wskazuje na to, że ustalenie dokładnej liczby wszystkich poziomów językowych jest nie tylko niezwykle trudne, ale wręcz niemożliwe, bowiem rzadko poza czystym dialektalnym

kontekstem dnia codziennego użytkownicy arabskiego utrzymują się podczas swojej komunikacji na jednym poziomie. Jak wskazuje praktyka językowa, większość mówiących zmienia – nawet w obrębie jednego zdania – zakres stosowania cech dialektalnych i literackich, co jest dowodem na występowanie w mowie raczej *continuum* płynnie zmieniających się form niż kilku ostro od siebie odgraniczonych wariantów. Sytuacja komplikuje się dodatkowo w wypadku krajów Afryki Północnej, gdzie w wyniku bilingwizmu oraz wpływów języka francuskiego pojawiają się warianty będące mieszanką arabskiego dialektu i francuskiego.

Zatem zjawiskiem charakteryzującym sytuację językową świata arabskiego jest dyglosja – współwystępowanie obok siebie dwóch, różniących się znacznie pod względem strukturalnym i funkcjonalnym odmian języka, a mianowicie wariantu literackiego (*al-luġa ăl-‘arabiyya ăl-fuṣḥa*) i dialektów. Podczas gdy te ostatnie pozostają powszechną formą codziennej komunikacji, wyłącznie język literacki, jednakowy we wszystkich krajach arabskich, stosowany jest w piśmie, a co za tym idzie system notacji i transliteracji odnosi się właśnie do tej odmiany arabszczyzny.

System notacji

al-kitāba bi-ăl-luġa ăl-‘arabiyya

الكتابة باللغة العربية

Pismo arabskie¹⁹ jest pismem alfabetycznym, składającym się z 28 znaków (grafemów) i – podobnie jak większość pism semickich, z którymi łączy je wspólne pochodzenie – ma charakter spółgłoskowy, co oznacza, że zapisywane są wyłącznie spółgłoski, samogłoski długie (ā, ū, ī) i dyftongi (ay, aw)²⁰. Samogłoski krótkie

¹⁹ Wokół historii pisma arabskiego patrz: Danecki 1994: 79–87.

²⁰ Nauczanie pisma i ortografii arabskiej patrz: Abbas, Abbas 2005; Abbas, Jacob 2001; Abboud i in. 1968; Abboud i in. 1971; Abdarra’uf 1983; Abed 2007; Abu-Leiyeh 1984; AFDA 1996; Agius 1989a; Agius 1989b; Agius 1989c; Alosch 2006; Alosch 1991; Ambros 1994; Ashinrakis 1976; Ashinrakis 1984; Ashinrakis 1985; Badawī i in. 2008; Blohm i in. 1981; Borg 1979; Brustad i in. 1995; Czapkiewicz A.,

(a, u, i) oznacza się sporadycznie w wymagających tego tekstach, przede wszystkim dla celów dydaktycznych i poprawnościowych, przy pomocy specjalnych znaków wokalizacyjnych (służących zarówno do zapisu samogłosek krótkich, jak też braku samogłoski lub podwojenia spółgłoski), umieszczanych nad bądź pod literą.

W historii pisma arabskiego szczególne znaczenie miało wprowadzenie do zapisu tekstów arabskich pisma nabatejskiego, stopniowo przekształconego i dostosowanego do arabskiego systemu fonologicznego (przełom III/IV w.n.e.), następnie znaków diakrytycznych w formie kropek nad i pod literami, zw. *naqṭ* (VII w.n.e.), co pozwoliło na rozróżnienie fonemów oddawanych wcześniej przez jednakowe grafemy (np. ğ, ḥ, ḥ przez ح a od tego momentu przez ح ح خ), wreszcie znaków wokalizacyjnych na oznaczenie samogłosek, zw. *taškīl* (VIII w.).

W piśmie arabskim nie występuje rozróżnienie pomiędzy małymi i wielkimi literami. Obowiązuje kierunek notacji od strony prawej do lewej, a więc odwrotnie niż w przypadku pism wywodzących się z łacińskiego lub greckiego (wyjątek stanowią ciągi liczbowe, zapisywane od strony lewej do prawej).

Zarówno w piśmie odręcznym, jak i druku, litery łączą się między sobą, jednak nie dzieje się to w sposób dowolny, bowiem kształt liter ulega modyfikacji w zależności od zajmowanej w wyrazie pozycji. To sprawia, że każdą z liter można zapisać na cztery sposoby: w formie początkowej (jest wówczas literą rozpoczynającą wyraz, przygotowaną do połączenia z literą następną), w formie środkowej (jest wówczas literą w środku wyrazu, przygotowaną do połączenia z obu stron), w formie końcowej (jest wówczas literą kończącą wyraz, przygotowaną do połączenia z literą poprzedzającą) oraz w formie samodzielnej (bez połączeń). 6 liter (*alif*, *dāl* ﺍ, *dāl* ﺫ, *raʾ* ﺭ, *zāy* ﺯ, *wāw* ﺀ) nie łączy się z literami następującymi po nich, co powoduje przerwanie ciągłości zapisu wyrazu (litera pojawiająca się po jednej z wymienionych ma formę początkową, jeśli następuje po niej ciąg liter bądź samodzielna, jeśli kończy wyraz).

Mekki A. 1990; Al-Fawz, n i in. 2007; Fischer, Jastrow 1982; Goldmann 1993; Gór-ska, Skoczek 1999; Harder, Schimmel 1989; Hassan, Kurowski 1973; Kitab 1989; Klopfer 1978; Klopfer 1979; Klopfer 1983; Krah, Reuschel 1974; Król 2005; Król, Hasan 2012; Lewicka, Michalak-Pikulska 2013; Mağalli 1980a; Mağalli 1980b; Nasr 1983; Smart 1993; Tabbara 1975; Tabbara 1977; Tapiero 1976; Wightwick, Gaafar 2008.

Dla przykładu: Polska *Būlandā* بولندا + د + ل + ن + و + ب

Wyrazy składają się zatem z jednej bądź większej liczby grup literowych, w zależności od tego, czy zawierają litery niełączące się z lewej strony.

Litery alfabetu arabskiego

ḥurūf āl-abḡadiyya āl-‘arabiyya

حروف الأبجدية العربية

Nazwa litery	Forma samodzielna	Forma początkowa	Forma środkowa	Forma końcowa
<i>alif</i> ألف	ا	ا	ا	ا
<i>bā’</i> باء	ب	بـ	بـ	بـ
<i>tā’</i> تاء	ت	تـ	تـ	تـ
<i>ṭā’</i> طاء	ط	طـ	طـ	طـ
<i>ḡīm</i> جيم	ج	جـ	جـ	جـ
<i>ḥā’</i> حاء	ح	حـ	حـ	حـ
<i>ḥā’</i> خاء	خ	خـ	خـ	خـ
<i>dāl</i> دال	د	د	د	د
<i>dāl</i> ذال	ذ	ذ	ذ	ذ
<i>rā’</i> راء	ر	ر	ر	ر
<i>zāy</i> زاي	ز	ز	ز	ز

Nazwa litery	Forma samo-dzielna	Forma początkowa	Forma środkowa	Forma końcowa
<i>sīn</i> سِين	س	سـ	سـ	سـ
<i>šīn</i> شِين	ش	شـ	شـ	شـ
<i>ṣād</i> صَاد	ص	صـ	صـ	صـ
<i>ḍād</i> ضَاد	ض	ضـ	ضـ	ضـ
<i>ṭā'</i> طَاء	ط	طـ	طـ	طـ
<i>zā'</i> ظَاء	ظ	ظـ	ظـ	ظـ
<i>‘ayn</i> عِين	ع	عـ	عـ	عـ
<i>ḡayn</i> غِين	غ	غـ	غـ	غـ
<i>fā'</i> فَاء	ف	فـ	فـ	فـ
<i>qāf</i> قَاف	ق	قـ	قـ	قـ
<i>kāf</i> كَاف	ك	كـ	كـ	كـ
<i>lām</i> لَام	ل	لـ	لـ	لـ
<i>mīm</i> مِيم	م	مـ	مـ	مـ
<i>nūn</i> نُون	ن	نـ	نـ	نـ
<i>hā'</i> هَاء	ه	هـ	هـ	هـ
<i>wāw</i> وَاو	و	و	و	و
<i>yā'un (yā')</i> يَاء	ي	يـ	يـ	يـ

Pismo arabskie zawiera także znaki nienależące do alfabetu, których uwzględnienie jest obligatoryjne we wszystkich rodzajach tekstów.

Nazwa znaku	Forma samodzielna	Zastosowanie
<i>alifmaqṣūra</i> ألف مقصورة	ى	służy do zapisu długiej samogłoski, w niektórych sytuacjach, występuje wyłącznie na końcu wyrazu
<i>madda</i> مدة	آ	służy do zapisu spółgłoski krtaniowej, po której następuje długa samogłoska ā, występuje na początku lub w środku wyrazu
<i>tā' marbūṭan</i> تاء مربوطة	ة	służy do zapisu morfemu rodzaju żeńskiego, występuje wyłącznie na końcu wyrazu
<i>hamza*</i> همزة	ء و ا إ	służy do zapisu spółgłoski krtaniowej, zwarto-wybuchowej, zapisywana jest samodzielnie (na linii pisma) bądź na podpórkach w postaci liter: alif, w, w, y, ' (pod tą ostatnią w funkcji podpórki dla hamzy nie występują kropki)

* Sposób zapisu *hamzy* jest z jednym z najtrudniejszych zagadnień ortografii języka arabskiego, bowiem wykorzystanie odpowiedniej towarzyszącej jej zwykle podpórki w postaci litery *alif*, *wāw* bądź *yā'* zależy od jej otoczenia samogłoskowego i pozycji w wyrazie. Szerzej wokół pisowni *hamzy*: Danecki 1994: 92–94. Pismo i ortografia arabska: Król, 2009.

Poza zaprezentowanymi powyżej literami i znakami, których notacja jest obligatoryjna, w piśmie arabskim występują również znaki zapisywane fakultatywnie w niektórych rodzajach tekstów (dydaktycznych i poprawnościowych), służące oznaczeniu samogłosek krótkich bądź braku samogłoski, a także podwojenia spółgłoski.

Znak wokalizacyjny	Nazwa arabska	Znaczenie	Miejsce
ـَ	<i>fatḥa</i> فتحة	krótka samogłoska a	nad literą
ـِ	<i>kasra</i> كسرة	krótka samogłoska i	pod literą
ـُ	<i>ḍamma</i> ضمة	krótka samogłoska u	nad literą
ـْ	<i>sukūn</i> سكون	brak samogłoski	nad literą
ـّ	<i>šadda</i> شدة	podwojenie spółgłoski	nad literą

Podobnie jak powyższych znaków, pismo arabskie nie uwzględnia także (poza tekstami dydaktycznymi i *Koranem*) końcówek deklinacyjnych i koniugacyjnych, co wynika w znacznej mierze z faktu, iż nie muszą one być i nie są wymawiane we wszystkich pozycjach w wyrazie i w każdej sytuacji komunikacyjnej, co nie narusza poprawności językowej.

Przed wprowadzeniem stosowanych powszechnie w świecie arabskim cyfr zapożyczonych z Indii (*al-arqām al-hindiyya* الأرقام الهندية):

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	٠
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

litery arabskie wykorzystywano także do zapisu liczb, stąd każda z nich ma przypisaną wartość liczbową (choć współcześnie taki zapis nie znajduje zastosowania):

Nazwa litery	Litera arabska	Wartość liczbowa
<i>alif</i> ألف	ا	1
<i>bā'</i> باء	ب	2
<i>ḡim</i> جيم	ج	3
<i>dāl</i> دال	د	4
<i>hā'</i> هاء	ه	5

Nazwa litery	Litera arabska	Wartość liczbowa
wāw واو	و	6
zāy زاي	ز	7
ḥā' حاء	ح	8
ṭā' طاء	ط	9
yā' ياء	ي	10
kāf كاف	ك	20
lām لام	ل	30
mīm ميم	م	40
nūn نون	ن	50
sīn سين	س	60
āyn عين	ع	70
fā' فاء	ف	80
ṣād صاد	ص	90
qāf قاف	ق	100
rā' راء	ر	200
ṣīn شين	ش	300
ṭā' طاء	ت	400
ṭā' طاء	ث	500
ḥā' حاء	خ	600
dāl ذال	ذ	700
dād ضاد	ض	800
zā' ظاء	ظ	900
ḡayn غين	غ	1000

Głoski odpowiadające literom i znakom

aṣwāt li-l-ḥurūf wa-ḥarakāt āt-taškīl

أصوات للحروف وحركات التشكيل

Charakterystyczne dla arabskiego systemu fonologicznego²¹ są ogólne cechy typowe dla języków semickich, co znajduje odzwierciedlenie w rozbudowanym systemie spółgłoskowym w opozycji do zredukowanego systemu samogłoskowego (stosunek 28 do 6, bowiem łącznie fonemów jest 34), a także w bogactwie głosek języczkowych, gardłowych i krtaniowych, powstających w głębi aparatu artykulacyjnego, co nadaje temu językowi specyficzne brzmienie.

Litera / znak	Transliteracja	Głoska odpowiadająca literze / znakowi
ا	ā	długa samogłoska „a”, wymawiana jak polskie „a”, ale dłużej w opozycji do krótkiego „a”
إ	a	zwarcie krtaniowe, po którym następuje długa samogłoska „a”, wymawiana jak polskie „a”, ale dłużej w opozycji do krótkiego „a”
أ	à	długa samogłoska „a”, wymawiana jak polskie „a”, ale dłużej w opozycji do krótkiego „a”
ب	b	spółgłoska dwuwargowa, zwarto-wybuchowa, dźwięczna, wymawiana jak polskie „b”

²¹ Szczegółowy opis systemu fonologicznego języka arabskiego patrz: Danecki 1994: 55–67, Danecki 1998: 2633. Patrz także: Al-Ani 1970, Bravmann 1934, Cantinneau 1960, Gairdner 1925, Kästner 1981.

Litera / znak	Transliteracja	Głoska odpowiadająca literze / znakowi
ت	t	spółgłoska przedniojęzykowo-zębowa, zwarto-wybuchowa, bezdźwięczna, wymawiana jak polskie „t”
ڤ	t lub pomijana w zapisie	spółgłoska przedniojęzykowo-zębowa, zwarto-wybuchowa, bezdźwięczna, wymawiana jak polskie „t” lub pomijana w wymowie
ث	t̤	spółgłoska międzyzębowa, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana jak angielskie „th” w wyrazie „thank”
ڇ	ǵ	spółgłoska przedniopodniebienna, zwarto-szczelinowa, dźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „dź”, ale bardziej miękko (między „dź” a „dż”)
ڄ	h̥	spółgłoska gardłowa, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „h”, ale bardziej przydechowo, jak dźwięk powstający podczas ziewania bądź chuchania
څ	h̥	spółgłoska języczkowa, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „ch”, ale bardziej charcząco
د	d	spółgłoska przedniojęzykowo-zębowa, zwarto-wybuchowa, dźwięczna, wymawiana jak polskie „d”
ڌ	d̤	spółgłoska międzyzębowa, szczelinowa, dźwięczna, wymawiana jak angielskie „th” w wyrazie „that”

Litera / znak	Transliteracja	Głoska odpowiadająca literze / znakowi
ر	r	spółgłoska dźwięczna, półotwarta, drżąca, dźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „r”, ale z większą wibracją
ز	z	spółgłoska zębowo-dźwięczna, szczelinowa, dźwięczna, wymawiana jak polskie „z”
س	s	spółgłoska zębowo-dźwięczna, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana jak polskie „s”
ش	š	spółgłoska przedniopodniebienna, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „sz”, ale bardziej miękko (między „sz” a „ś”)
ص	ṣ	spółgłoska dźwięczna, emfatyczna, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „s”, ale z naciskiem (emfazą)
ض	ḍ	spółgłoska dźwięczna, emfatyczna, zwarto-wybuchowa, dźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „d”, ale z naciskiem (emfazą)
ط	ṭ	spółgłoska dźwięczna, emfatyczna, zwarto-wybuchowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „t”, ale z naciskiem (emfazą)
ظ	ẓ lub ḍ	spółgłoska międzyzębowa, emfatyczna, szczelinowa, dźwięczna, wymawiana podobnie jak angielskie „th” w wyrazie „that”, ale z naciskiem (emfazą)

Litera / znak	Transliteracja	Głoska odpowiadająca literze / znakowi
ع	‘	spółgłoska gardłowa, szczelinowa, dźwięczna, wymawiana w zależności od towarzyszącej samogłoski jak wciśnięte w gardziel „a”, „i” lub „u”
غ	ġ	spółgłoska języczkowa, szczelinowa, dźwięczna, wymawiana podobnie jak francuskie „r”, ale z większym naciskiem
ف	f	spółgłoska wargowo-zębowa, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana jak polskie „f”
ق	q	spółgłoska języczkowa, zwarto-wybuchowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „k”, ale głębiej, na języczku (zakończenie podniebienia miękkiego)
ك	k	spółgłoska tylnojęzykowa, zwarto-wybuchowa, bezdźwięczna, wymawiana jak polskie „k”
ل	l	spółgłoska zębowo-dziąsłowa, półotwarta, boczna, dźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „l”
م	m	spółgłoska dwuwargowa, półotwarta, nosowa, dźwięczna, wymawiana jak polskie „m”
ن	n	spółgłoska zębowo-dziąsłowa, półotwarta, nosowa, dźwięczna, wymawiana jak polskie „n”

Litera /znak	Transliteracja	Głoska odpowiadająca literze /znakowi
ه	h	spółgłoska krtaniowa, szczelinowa, bezdźwięczna, wymawiana podobnie jak polskie „h”
و	ū w	długa samogłoska „u”, wymawiana jak polskie „u”, ale dłużej w opozycji do krótkiego „u” „u” niezgłoskotwórcze wymawiane jak polskie „ł”
ي	ī y	długa samogłoska „i” wymawiana jak polskie „i”, ale dłużej w opozycji do krótkiego „i” „i” niezgłoskotwórcze, wymawiane jak polskie „j”
ء و ا إ	,	spółgłoska krtaniowa, zwarto-wybuchowa, wymawiana podobnie jak zwarcie krtani w wyrazie „ko’ordynować”

W przeciwieństwie do języka polskiego, ale podobnie jak w części języków europejskich (np. angielskim, niemieckim czy francuskim), w arabskim występuje kategoria określoności/nieokreśloności, a co za tym idzie rodzajniki: określony i nieokreślony, które dotyczą imiennych części mowy: rzeczownika, przymiotnika i liczebnika. Podczas gdy rodzajnik nieokreślony ma formę sufiksu *-un* (ْ) *-in* (ِ) *-an* (َ) i zwykle pomijany jest w zapisie i wymowie, rodzajnik określony *al-* (ال) dodaje się na początku wyrazu i uwzględnia zarówno podczas notacji, jak i artykulacji.

Zasadniczym elementem rodzajnika określonego *al-* (ال) jest spółgłoska *lam* (ل), której towarzyszą elementy protetyczne: samogłoska *a* oraz *hamza* zapisywana na podpórce w postaci *alifu* (ا), co ma na celu ułatwienie wymowy, w przeciwnym wypadku każdy z rzeczownik, przymiotnik i liczebnik zaczynałby się od dwóch spółgłosek. Elementy protetyczne ulegają zanikowi w połączeniach wyrazowych, np.:

أَلْكِتَابُ *al-kitāb*
 فِي الْكِتَابِ *fil-kitāb*
 أَلْكِتَابُ وَالْقَلَمُ *al-kitāb wa l-qalam*

Co istotne, sposób wymowy rodzajnika określonego zależy od pierwszej litery wyrazu, bowiem jeśli ta należy do grupy tzw. słonecznych:

ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن

rodzajnik przyjmuje jej brzmienie i zamiast litery ل wymawia się podwójnie literę słoneczną (pisownia nie ulega zmianie). Jeśli zaś litera rozpoczynająca wyraz należy do tzw. księżycowych:

ا، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، ه، و، ي

wymowa rodzajnika pozostaje zgodna z pisownią.

„lekcja”	notacja	artykulacja
stan nieokreślony	درس	dars
stan określony	الدرس	ad-dars
„nauka”	notacja	artykulacja
stan nieokreślony	دراسة	dirāsa
stan określony	الدراسة	ad-dirāsa
„nauczyciel”	notacja	artykulacja
stan nieokreślony	مدرس	mudarris
stan określony	المدرس	al-mudarris
„szkoła”	notacja	artykulacja
stan nieokreślony	مدرسة	madrasa
stan określony	المدرسة	al-madrasa

Podczas wymawiania całych zdań bądź ich większych fragmentów poszczególne wyrazy łączą się ze sobą tworząc grupy intonacyjne i akcentowe, co powoduje wypadanie pewnych sylab i jednoczesne wprowadzenie samogłosek wspomagających wymowę.

System transliteracji/transkrypcji

kitābat ān-nuṣūṣ āl-‘arabiyya bi-ḥurūf āl-luġa āl-lātiniyya

كتابة النصوص العربية بحروف اللغة اللاتينية

Do zapisu w publikacjach niearabskich pojedynczych arabskich liter i wyrazów, bądź tekstów i ich fragmentów opracowano system konwersji polegający na przyporządkowaniu każdej literze alfabetu arabskiego odpowiednika w postaci litery alfabetu łacińskiego. W odniesieniu do języka arabskiego zastosowanie znajduje transkrypcja, a nie transliteracja, ta bowiem uwzględniałaby w oddawaniu literami alfabetu łacińskiego jedynie grafemy oznaczające spółgłoski, samogłoski długie oraz dyftongi, z pominięciem znaków służących notacji samogłosek krótkich bądź braku samogłoski, a także podwojenia spółgłoski, zgodnie z różnicą pomiędzy transliteracją a transkrypcją, która zawiera się w sposobie oddania pisma, podczas gdy ta pierwsza oddaje je grafemicznie, ta druga – fonetycznie. Często tego rozróżnienia nie dostrzega się, co prowadzi do używania tych terminów zamiennie, podczas gdy „przez transliterację rozumiemy taką konwersję pisma, która polega na oddawaniu liter jednego alfabetu za pomocą liter innego alfabetu (w razie potrzeby zaopatrzonych w dodatkowe znaki diakrytyczne) bez uwzględnienia fonetycznych właściwości głosek oznaczonych przez litery w alfabecie transliterowanym. Przez transkrypcję natomiast rozumiemy taką konwersję pisma, która polega na oddawaniu fonetycznym właściwości głosek oznaczanych literami jednego alfabetu za pomocą systemu ortograficznego innego alfabetu. Różnica między transliteracją i transkrypcją jest więc dość istotna: w transliteracji chodzi jedynie o konsekwentne oddawanie liter jednego alfabetu za pomocą liter innego alfabetu, w transkrypcji natomiast o oddawanie brzmienia poszczególnych głosek” (Szymczak: 1976: 140). W konsekwencji po pierwsze – transkrypcja w odróżnieniu od transliteracji może nie oddawać danego znaku jednego alfabetu zawsze tym samym znakiem drugiego alfabetu, jest bowiem sposobem oddawania głosek, a nie liter, po drugie – transliteracja umożliwia odtworzenie oryginalnego

zapisu (retransliterację), co nie zawsze jest możliwe w przypadku transkrypcji.

Istnieje ogromna rozpiętość wśród systemów zapisywania tekstu arabskiego alfabetem łacińskim, od maksymalistycznych starających się oddać każdy znak graficzny po minimalistyczne inspirowane się zwykle współczesną wymową arabską, zaś naukowcy podejmują próby znalezienia kompromisu pomiędzy tymi dwoma tendencjami:

	Transliteracja	Transkrypcja	
		maksymalistyczna	minimalistyczna
درس	drs	darsun	dars
الدرس	al-drs	ad-darsu	ad-dars

Do dnia dzisiejszego nie wypracowano jednak jednolitego i uniwersalnego systemu konwersji alfabetu arabskiego na łaciński, ani w zakresie transliteracji, ani transkrypcji. W piśmiennictwie polskim o charakterze naukowo-arabistycznym stosowana jest transkrypcja ISO (*International Standardization Organization*), o czym decyduje jej dokładność (litery łacińskie uzupełnione są dodatkowymi znakami z uwagi na zróżnicowanie głosek arabskich i każda z nich oznacza jedną głoskę arabską, podczas gdy w transkrypcji tzw. „uproszczonej” jedna litera alfabetu łacińskiego może oddawać kilka głosek arabskich, a niektórych z nich nie uwzględnia w zapisie, co może prowadzić w warstwie artykulacji do utrudnień w wymowie i zakłócenia komunikacji, zaś w warstwie notacji do uniemożliwienia odwrotności procesu, tj. powrotu to oryginalnego tekstu), charakter międzynarodowy oraz zgodność z innymi opracowaniami arabistycznymi.

Kwestią sporną pozostaje odniesienie definicji transliteracji i transkrypcji do specyfiki pisma arabskiego, które ma charakter spółgłoskowy, co oznacza, że w zapisie uwzględniane są wyłącznie spółgłoski, samogłoski długie (ā, ū, ī) i dyftongi (ay, aw), natomiast samogłoski krótkie (a, u, i) oznacza się sporadycznie w wymagających tego tekstach przy pomocy specjalnych znaków wokalizacyjnych umieszczanych nad bądź pod literą. Dokonując konwersji pojedynczych wyrazów, bądź tekstów i ich fragmentów, których notacja uwzględnia znaki wokalizacyjne (teksty dydaktyczne,

poprawnościowe, religijne, w tym *Al-Qur’ān*, *tafsīr*, *ḥadīṭ*) i uznając owe „znaki” za grafemy, które – obok liter – składają się na pismo arabskie („oddawanie znaków (grafemów) jednego alfabetu za pomocą znaków (grafemów) innego alfabetu”), należałoby zmienić sposób transliteracji i transkrypcji:

	Transliteracja			Transkrypcja	
	maksymalistyczna	uproszczona	minimalistyczna	maksymalistyczna	uproszczona
دَرْسٌ	darsun	dars	drs	darsun	dars
الدَّرْسُ	al-darsu	al-dars	al-drs	ad-darsu	ad-dars

W zależności od potrzeb i możliwości typograficznych uzasadnione może być zarówno wykorzystanie transliteracji pełnej, jak i uproszczonej, bądź też transkrypcji, najistotniejsze jest jednak to, by stosować je konsekwentnie w danej pracy.

Systemy transliteracji/transkrypcji alfabetu arabskiego

kitābat āl-ḥurūf āl-‘arabiyya bi-ḥurūf al-luġa āl-lātiniyya

كتابة الحروف العربية بحروف اللغة اللاتينية

Nazwa litery	Litera arabska	System ISO ¹	System EI ²	System bejrucki	System uproszczony polski	System ISNI ³
<i>alif</i> ألف	ا	ā, à	ā	ā, à	a	a
<i>bā’</i> باء	ب	b	b	b	b	b
<i>tā’</i> تاء	ت	t	t	t	t	t
<i>tā’ mar-būta</i> ة	ة	t zaznacza się wyłącznie w <i>idāfie</i>	nie zaznacza się	h zaznacza się wyłącznie w <i>idāfie</i>	t zaznacza się wyłącznie w <i>idāfie</i>	t zaznacza się wyłącznie w <i>idāfie</i>

Nazwa litery	Litera arab-ska	System ISO ¹	System EI ²	System bej-rucki	System uprosz-czony polski	System ISNI ³
<i>tā'</i> ثَاء	ث	t	<u>th</u>	th	s	s
<i>ġim</i> جِيم	ج	ğ	<u>dj</u>	j	dż	dż
<i>hā'</i> حَاء	ح	ḥ	ḥ	ḥ	h	h
<i>hā'</i> خَاء	خ	ḥ	<u>kh</u>	kh	ch	ch
<i>dāl</i> دَال	د	d	d	d	d	d
<i>dāl</i> ذَال	ذ	ḏ	<u>dh</u>	dh	z	z
<i>rā'</i> رَاء	ر	r	r	r	r	r
<i>zāy</i> زَاي	ز	z	z	z	z	z
<i>sīn</i> سِين	س	s	s	s	s	s
<i>šīn</i> شِين	ش	š	<u>sh</u>	sh	sz	sz
<i>ṣād</i> صَاد	ص	ṣ	ṣ	ṣ	s	s
<i>ḏād</i> ضَاد	ض	ḏ	ḏ	ḏ	d	d
<i>ṭā'</i> طَاء	ط	ṭ	ṭ	ṭ	t	t
<i>ẓā'</i> ظَاء	ظ	ẓ, ḏ	ẓ	ẓ	z	z
<i>‘ayn</i> عَيْن	ع	‘	‘	‘	‘	‘
<i>ġayn</i> غَيْن	غ	ġ, ġ	<u>gh</u>	gh	gh	gh
<i>fā'</i> فَاء	ف	f	f	f	f	f
<i>qāf</i> قَاف	ق	q	ḵ	q	k	q

Nazwa litery	Litera arabska	System ISO ¹	System EI ²	System bejrucki	System uproszczony polski	System ISNI ³
<i>kāf</i> كاف	ك	k	k	k	k	k
<i>lām</i> لام	ل	l	l	l	l	l
<i>mīm</i> ميم	م	m	m	m	m	m
<i>nūn</i> نون	ن	n	n	n	n	n
<i>hā'</i> هاء	ه	h	h	h	h	h
<i>wāw</i> واو	و	w, ū	w, ū	w, ū	w, u	ł, u
<i>yā'</i> ياء	ي	y, ī	y, ī	y, ī	j, i	j, i
<i>hamza</i> همزة	أ أو إ	'na początku nie zaznacza się	'na początku nie zaznacza się	'na początku nie zaznacza się	'na początku nie zaznacza się	'na początku nie zaznacza się

¹ International Standardization Organization² Encyklopedia islamu.³ Instytut Studiów nad Islamem.

Uwagi:

1. System EI oraz system bejrucki nie uwzględniają „liter słownecznych” w rodzajnikach, np.:

	Litera słowneczna	System ISO	System EI	System bejrucki	System uproszczony polski	System ISNI
الدرس	د	ad-dars	al-dars	al-dars	ad-dars	ad-dars

2. W systemie EI oraz ISNI rodzajnik pisany jest zawsze (nawet w nazwach własnych) małą literą (z wyjątkiem początku zdania), np.:

	System ISO	System EI	System bejrucki	System uproszczony polski	System ISNI
كتب العباس	Kataba Al-'Abbās	Kataba al-'Abbās	Kataba Al-'Abbās	Kataba Al-'Abbās	Kataba al-'Abbās

3. W systemie ISO, ISNI oraz uproszczonym polskim w nazwiskach i wieloczłonowych nazwach własnych rodzajnik w pierwszej części złożenia pisany jest zawsze wielką literą, a w kolejnych małą, np.:

	System ISO	System EI	System bejrucki	System uproszczony polski	System ISNI
المملكة السعودية	Al-Mam-laka as-Sa'ūdiyya	Al-Mam-laka As-Sa'ūdiyya	Al-Mam-laka As-Sa'ūdiyya	Al-Mam-laka as-Sa'ūdiyya	Al-Mam-laka as-Sa'ūdiyya

4. W systemie ISO, EI oraz bejruckim dyftongi oznaczane są przez ay/aw, natomiast w systemie uproszczonym polskim i ISNI przez aj/au.

Pismo arabskie służy przede wszystkim do zapisu tekstów arabskojęzycznych, jednak na alfabecie arabskim oparte są pisma także inne języki, jak choćby perski, afgański, urdu kurdyjski czy ujgurski, a w przeszłości pismem arabskim posługiwali się użytkownicy języka tureckiego, indonezyjskiego, kazachskiego, suahili czy hausa. W niektórych z nich używa się dodatkowych, zmodyfikowanych liter arabskich na oznaczenie fonemów niewystępujących w języku arabskim, np.:

p	پ
cz	چ
ż	ژ
g	گ

Bibliografia

- ABBAS A., ABBAS A., 2005, *Język arabski*, Poznań.
- ABBAS A., JACOB G., 2001, *Język arabski dla Polaków*, Warszawa.
- ABBOUD P. F. i in., *Elementary Modern Standard Arabic*, t.1-2, Ann Arbor 1968.
- ABBOUD P. F. i in., 1971, *Modern Standard Arabic. Intermediate Level*, t.1-3, Ann Arbor.
- ABDARRA'UF M., 1983, *Al-luġatu ăl-'arabiyyatu li-n-nāṭiqīn bi-l-l-ġliziyyati*, Bayrūt.
- ABED S. B., 2007, *Focus on Contemporary Arabic*, New Haven-London.
- ABU-LEIYEH O., 1984, *Arabisch für Deutschsprechende*, Aachen.
- Association Française des Arabisants, 1996, *Didactique et Pédagogie. Recherches pour l'enseignement de la langue arabe*, Paris.
- AGIUS D., 1989a, *Anā aktub. Phonology and Script. First Level Arabic Course*, Leeds.
- AGIUS D., 1989b, *Min faḍlak. Listening and Speaking. First Level Arabic Course*, Leeds.
- AGIUS D., 1989c, *Mabrūk. Reading and Writing. First Level Arabic Course*, Leeds.
- ALOSH M., 2006, *Ahlan wa saḥlan, Functional Modern Standard Arabic for Beginners*, New Haven-London.
- ALOSH M., 1991, *Living Arabic*, Columbus.
- AMBROS A. A., 1994, *Einführung in die moderne arabische Schriftsprache*, München.
- AMMON U. 1995, *Die deutsche Sprache in Deutschland, Österreich und der Schweiz das Problem der nationalen Varietäten*, Berlin, Nowy Jork.
- AL-ANI S.H., 1970, *Arabic Phonology: An Accoustical and Physiological Investigation*, Haga.
- ASHINRAKIS A., 1976, *Let's learn Arabic*, Tripoli.
- ASHINRAKIS A., 1984, *Let's learn Arabic. Introduction to spoken Arabic*, London.
- ASHINRAKIS A., 1985, *Spoken Arabic self-taught*, London.
- BADAWĪ S. i in., 2008, *Al-kitābu ăl-asāsī fī ta'limi al-luġati al-'arabiyyati li-ġayri ăn-nāṭiqīna bi-hā*, Kair.

- BADAWĪ S. M., 1973, *Mustawayāt al-‘arabiyya al-mu‘āṣira fī Miṣr*, Kair.
- BLANC Ch., 1960, *Style variations in spoken Arabic*, [w:] Ch. A. Ferguson (red.), *Contributions to Arabic linguistics*, Cambridge.
- BLAU J., 1988, *Studies in Middle Arabic and its Judeo-Arabic Variety*, Jerozolima.
- BLOHM D. i in., 1981, *Lehrbuch des modernen Arabisch*, t.1-2, Leipzig.
- BORG T., 1979, *Arabisch für Ausländer. Ein Lehrbuch für modernes Hocharabisch*, Hamburg.
- BRAVMANN M., 1934, *Materialen und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*, Getynga.
- BROCKELMANN C., 1954, *Das Arabische und seine Mundarten*, [w:] *Handbuch der Orientalistik*, Lejda.
- BROWNING R., 1982, *Greek diglossia yesterday and today*, „International Journal of the Sociology of Language”, 35, s. 49–68.
- BRUSTAD K. i in., 1995, *Alif Baa. Introduction to Arabic Letters and Sounds*, Washington.
- CANTINEAU J., 1960, *Cours de phonétique arabe*, Parris.
- CARTER M., 1981, *Arabic Linguistics*, Amsterdam.
- CZAPKIEWICZ A., MEKKI A., 1990, *Nata‘allamu l-lugata l-‘arabiyya*, Kraków.
- DANECKI J., 1998, *Klasyczny język arabski*, Warszawa.
- DANECKI J., 1996, *Sytuacja językowa w dzisiejszym świecie arabskim*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1-2, s. 3–14.
- DANECKI J., 2000, *Współczesny język arabski i jego dialekty*, Warszawa.
- DANECKI J., 1989, *Wstęp do dialektologii języka arabskiego*, Warszawa.
- DICHY J., 1994, *La pluriglossie de l’arabe*, „Bulletin d’Études Orientales”, t. XLVI, Damaszek.
- DIEM W., 1974, *Hochsprache und Dialekt im Arabischen*, Wiesbaden.
- AL-FAWZĀN A. i in., 2007, *Al-‘arabiyyatu bayna yadayka*, Ar-Riyād.
- FERGUSON Ch. A. (red.), 1960, *Contributions to Arabic linguistics*, Cambridge.
- FERGUSON Ch. A., 1959, *Diglossia*, „Word” 15, s. 325–340.
- FISCHER W., 1972, *Die Perioden des klassischen Arabisch*, „Abr Nahrain” 12.
- FISCHER W., JASTROW O., 1982, *Lehrgang für die Arabische Schriftsprache der Gegenwart*, t.1, Wiesbaden.

- FISHMAN J. A., 1967, *Bilingualism with or without diglossia. Diglossia with or without bilingualism*, „Journal of Social Issues” 23, s. 29–38.
- GAIRDNER W.H.T., 1925, *The Phonetics of Arabic*, Londyn.
- AL-ĞANĀBĪ A., 1981, *Malāmiḥ min tāriḥ al-luġa ʾl-ʿarabiyya*, Bagdad.
- AL-ĞANĀBĪ A., 1978, *Al-Lahaġāt ʾl-ʿarabiyya fī at-turāt*, Libia-Tunis.
- GOLDMANN I. (red.), 1993, *Beiträge zur Fachdidaktik Arabisch. Didaktische und methodische Probleme des modernen Arabischunterrichts*, Frankfurt.
- GOŁĄB Z., HEINZ A., POLAŃSKI K. (red.), 1970, *Słownik terminologii językoznawczej*, Warszawa.
- GÓRSKA E., SKOCZEK M., 1999, *Dydaktyka języka arabskiego*, Warszawa.
- HARDER E., Schimmel A., 1989, *Arabische Sprachlehre*, Heidelberg.
- HARY B. H., 1992, *Multiglossia in Judeo-Arabic*, Lejda.
- HASSAN M. H., Kurowski R., 1973, *Hal tatakallamu al-ʿarabiyya*, Warszawa.
- KAHLE P., *The Cairo Ganiza*, Londyn 1947.
- KÄSTNER H., *Phonetik und Phonologie des modernen Hochaarabisch*, Lipsk 1981.
- KITAB S., 1989, *Wstęp do nauki języka arabskiego*, Poznań.
- KLOPFER H., 1978, *Modernes Arabisch. Eine Einführung ins heutige Zeitungs-Schriftarabisch*, Heidelberg.
- KLOPFER H., 1979, *Modernes Arabisch. Hör- und Situationsverständnisübungen*, Heidelberg.
- KLOPFER H., 1983, *Modernes Arabisch. Integrierter Grundstufenkurs. Lehrbuch mit Übungsheft*, Heidelberg.
- KRAHL G., Reuschel W., 1974, *Lehrbuch des modernen Arabisch*, Leipzig.
- KREMnitz G., 1994, *Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit: Institutionelle, gesellschaftliche und individuelle Aspekte*, Wiedeń.
- KRÓL I., 2005, *Nauczanie języka arabskiego*, Kraków.
- KRÓL I., HASAN A., 2012, *Podstawy języka arabskiego*, Warszawa.
- KRUMBACHER K., 1902, *Das Problem der modernen griechischen Schriftsprache*, Monachium.
- KRYŚIN L. P., 1979, *Command of various subsystems as a diglossia phenomenon*, [w:] U. Ammon (red.), *Dialect and Standard in highly*

- industrialized societies*, "International Journal of the Sociology of Language" 21, s. 141-151.
- LEWICKA M., MICHALAK-PIKULSKA B. (red.), 2013, *Dydaktyka języka arabskiego. Teoria, praktyka, perspektywy*, Toruń.
- MAĞALLĪ F., MANŞŪR M., 1980a, *Durūs fī al-‘arabiyya*, London.
- MAĞALLĪ F., MANŞŪR M., 1980b, *Durūs fī al-‘arabiyya*, London.
- MARÇAIS W., 1930, *La diglossie arabe*, „L’Enseignement public” 97, s. 401-409.
- MARÇAIS W., 1931a, *La langue arabe dans l’Afrique du Nord*, „L’Enseignement public” 105, s. 20-39.
- MARÇAIS W., 1931b, *L’arabe écrit et l’arabe parlé dans l’enseignement secondaire*, „L’Enseignement public” 105, s. 121-133.
- MEISELES G., 1980, *Educated Spoken Arabic and the Arabic language continuum*, "Archivum Linguisticum" 11, s. 118-143.
- NALBORCZYK A., 2003, *Zachowania językowe imigrantów arabskich w Austrii*, Warszawa.
- NASR R. T., 1983, *The Teaching of Arabic to Adults in Europe*, Bruxelles.
- NIEHOFF-PANAGIODITIS J., 1994, *Koine und Diglossie*, Wiesbaden.
- NÖLDEKE Th., 1904, *Das klassische Arabisch und die arabischen Dialekte*, Strassburg.
- POLAŃSKI K. (red.), 1993, *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- RABIN Ch., 1951, *Ancient West-Arabian*, London.
- SCHIFFMAN H. F., 1991, *Swiss-German diglossia*, "Southwest Journal of Linguistics" 10, 173-188.
- SCHLÄPFER R., 1994, *Mehrsprachigkeit und Diglossie in der deutschen Schweiz*, [w:] *Dialekt und Mehrsprachigkeit. Beiträge eines internationalen Symposiums Bozen 1993*, Merano.
- SMART J. R., 1993, *Arabic. A Complete Course for Beginners*, Kent.
- SOTIROPOULOS D., 1977, *Diglossia and the national language question in modern Greece*, „Linguistics” 197, s. 5-31.
- STEWART W., 1963, *The functional distribution of Creole and French in Haiti*, [w:] E. Woodworth, R. Di Pietro (red.), *Report of the Thirteenth Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Studies*, Waszyngton.
- SZYMCZAK M. (red.), 1976, *Słownik ortograficzny języka polskiego wraz z zasadami pisowni i interpunkcji*, Warszawa.

-
- TABBARA S. A., 1975, *Arabisches Lehrbuch. Schlüssel zur arabischen Sprache*, Osnabrück.
- TABBARA S. A., 1977, *Schlüssel zur arabischen Sprache*, Osnabrück.
- TAPIERO N., 1976, *Pour une didactique de l'arabe moderne, Langue de communication: problématique et solution*, Lille-Paris.
- VERSTEEGH K., 1984, *Pidginization and Creolization*, Amsterdam.
- VERSTEEGH K., 1997, *The arabic language*, Edynburg.
- VOLLERS K., 1906, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg.
- WANSBROUGH J., 1977, *Quranic Studies*, Oksford.
- WIGHTWICK J., Gaafar M., 2008, *Mastering Arabic*, New York.

Summary

Article is dedicated to the analysis of the Arab notation and transliteration system, including the information on the genetic classification and the development of the Arabian language and the linguistic situation in the Arab world together with its implications on the issues discussed by the author.

Henryk Jankowski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Cechy graficzne i językowe tekstów turekich w zapisie kopistów polsko-tatarskich

Słowa kluczowe: teksty tureckie, grafia, język i kultura literacka
Tatarów WKL

1. Teksty polsko-tatarskie i ich tureckie źródła

Pierwsze teksty Tatarów litewskich (dalej w odniesieniu do Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, zamieszkujących dziś Litwę, Polskę i Białoruś będę używał miana Tatarzy litewscy) opublikował Muchliński w 1857 r. w dodatku do swej rozprawy, obok źródeł zewnętrznych, dotyczących Tatarów. Są to cztery krótkie próbki, bez analizy i z bardzo ogólnie podanymi danymi źródłowymi: 1. Fragment „przekładu z parafrazą” Koranu (co dziś zgodnie z tatarską tradycją nazywamy *tefsirem*) z XVII wieku pismem arabskim z transkrypcją rosyjską i polską tekstu polskiego (s. 62–64); 2. Fragment modlitwy arabskiej z przekładem polskim z XVIII. wiecznego rękopisu również z transkrypcją rosyjską i polską tekstu polskiego (s. 65–66); 3. Urywek pouczenia religijnego, nazwany przez Muchlińskiego *hikmetem*, w języku tureckim i z tłumaczeniem białoruskim (w istocie mieszanym języku białorusko-polskim lub białoruskim z licznymi polonizmami) w piśmie arabskim oraz z transkrypcją cyrylicą części słowiańskiej z bardzo ogólnie podanego „rękopisu tatarskiego” bez datacji (s. 66–68); oraz 4. Instrukcja wykonania modlitwy obowiązkowej z tytułem

arabskim i tekstem słowiańskim, określonym przez Muchlińskiego jako dialekt wołyńskoukraiński z rękopisu z XVIII wieku, również pismem arabskim i transkrypcją cyrylicą (s. 68–70).

Pierwszą próbę klasyfikacji literatury religijnej podał Szynkiewicz (1935: 138–139), który zaliczył do niej Koran, *sufre*, *tedźwid*, *tefsir*, *kitab*, *chamaił* i *daławary*. Typy te podawano w wielu późniejszych opracowaniach, niektóre pomijając, na ogół Koran i *sufry*, jako niezawierające tekstów słowiańskich. Tak też Łapicz (1989: 163) pominął *korany* i *sufry*, natomiast dodał *hramotki*. Drozd (w Drozd, Dziekan, Majda 2000: 12) dodał słownik do tego *nuskę* i tablice naścienne, jako podstawowe wyróżniając rękopis Koranu, *tefsir*, *kitab* i *chamaił*. Do tego należy dodać napisy nagrobne – a więc materiał epigraficzny – oraz dokumenty rękopiśmienne, które można podzielić na prawne, parafialne i korespondencję prywatną (Jankowski 2003: 114–115).

Pierwszy z kolei i jak dotąd jedyny wydany krytycznie w całości rękopis Tatarów litewskich zawdzięczamy Miśkinienė. Jest to *kitab* Łuckiewicza (Miśkinienė i in. 2009). W publikacji tej autorzy poczynili wiele ustaleń, tu dla nas cennych zwłaszcza co do zawartej w nim obszernej opowieści o podróży Proroka do nieba (*mi'rāḡnāme*) w języku tureckim i tłumaczeniu białoruskim (s. 479–606).

Niewątpliwie wszystkie cztery najważniejsze typy piśmiennictwa polsko-tatarskiego mają pochodzenie orientalne, choć nie wyłącznie. Niestety, wciąż niewiele wiadomo o bezpośrednich źródłach piśmiennictwa. Tu od razu trzeba dodać, że *kitab*y i *chamaił*y są niejednorodne, zawierają wiele różnych dzieł rozmaitych gatunków literackich, przy czym *kitab*y zawierają też pewne dzieła nieorientalne, w tym chrześcijańskie. Jedną z pierwszych prac orientalisty nad piśmiennictwem Tatarów litewskich, w której autor poczynił próbę utożsamienia źródeł orientalnych, było sprawozdanie Zajączkowskiego (1951) z jego badań nad *chamaiłem* ze zbiorów warszawskich. Jednak Zajączkowski ustalił jedynie źródła językowe, nie bezpośrednie dzieła ani rękopisy-archetypy, przy czym – określając starszą warstwę językową omawianego przez siebie *chamaiłu* – nazwał ją dość niefortunnie „staroujgurską”; użyty równolegle termin „wschodnio-turecki” jest trafniejszy

(Zajączkowski 1951: 311)¹. Autorom opracowania i tłumaczenia *kitab* Miłkamanowicza udało się ustalić dwanaście źródeł muzułmańskich, ale i w tym przypadku nie wszędzie można było podać bezpośrednie dzieła, poza kanonicznymi, jak Koran i hadisy, oraz konkretne rękopisy (Jankowski, Łapicz 2000: 21-23).

Najważniejszym bez wątpienia źródłem muzułmańskim literatury Tatarów litewskich jest podstawowy tekst kanoniczny islamu czyli Koran. Był on przez Tatarów zarówno kopiowany jak i kopiowany i tłumaczony, przy czym tłumaczenie – znane jako *tefsir* – nigdy nie występowało samodzielnie, lecz było umieszczane między wierszami kopiowanego tekstu arabskiego². Autorzy tłumaczenia opierali się zarówno na oryginale arabskim, jak tłumaczeniu tureckim. Jak sądzi się od lat 60-tych XX w., początkowo na perski i turecki tłumaczono nie cały Koran, lecz Surę Otwierającą, Surę Jasin oraz krótkie sury modlitewne, a pogląd ten ma swe podstawy w relacji, według której pierwszą surę jakoby przetłumaczono na perski jeszcze w czasach Proroka (Toker 2011: 15).

Ponieważ do celów liturgicznych muzułmanie posługiwali się i posługują Koranem w oryginalnej wersji językowej, istnieje olbrzymia ilość rękopisów koranicznych oraz wiele tłumaczeń na języki turekiskie³. Niestety, pierwsze tłumaczenie Koranu na język turekiski nie zachowało się. Większość badaczy przypuszcza, że pierwszego tłumaczenia dokonano w XI lub w X wieku (Eckmann 1976: 13, Ata 2002: 37, Toker 2011: 15), i wszyscy przypuszczają, że

¹ Niemal wszystkie cechy archaiczne wykazane przez Zajączkowskiego (1951: 311-312), włącznie z leksyką, występują też w karachanidzkich przekładach Koranu, zob. Borowkow (1963) i Eckmann (1976). Na usprawiedliwienie Zajączkowskiego dodajmy jednak, że udowadniając archaiczność zabytku, odsyła do dzieła karachanidzkiego Mahmuda z Kaszgaru z XI wieku, zaś w czasie, gdy Zajączkowski pisał to sprawozdanie, język dawnych przekładów Koranu był zbędny w bardzo niewielkim stopniu.

² Termin angielski *interlinear* przejęli Turcy tłumacząc go dosłownie jako *satır arası*. Ostatnio jednak zasadność tego terminu poddano krytyce, słusznie wskazując, że właściwym terminem jest *satır altı* 'podwierszowy' (co po angielsku należałoby zatem oddać jako *infralinear*), ponieważ pod ostatnim rzędkiem na stronie jest tłumaczenie na inny język lub dwa, a zatem nie jest to między wierszami; to samo dotyczy ostatniego wersu (Toker 2011: 16).

³ Badacze nie są zgodni co do tego, ile powstało tłumaczeń na języki turekiskie, podaje się tu różne liczby, od ok. 20 (zobacz uwagę Zajączkowskiego przywołaną poniżej) do kilkuset, przy czym najwięcej badaczy sądzi lub podaje kilkadziesiąt różnych tłumaczeń (Toker 2011: 17-18).

jako wzór autorowi przekładu turkijskiego posłużyło tłumaczenie perskie, dokonane z komentarza at-Tabariego w X wieku, co nie znaczy, że przekład turkijski powstał z przekładu perskiego.

Pierwsze tłumaczenia Koranu powstały w Azji Środkowej, a więc na obszarze, do którego islam dotarł już w VIII wieku, dokładniej w państwie Samanidów, w ich stolicy Bucharze w okresie 875–999. Z tego obszaru znanych jest 6 najstarszych przekładów Koranu, z czego trzy zalicza się do najwcześniejszego okresu literatury karachanidzkiej (X–XII wiek), dwa do chorezmijskiej, a ściślej chorezmijskotureckiej (XIII–XIV wiek), zaś jeden do czagatajskiej (od XV wieku). Są to następujące tłumaczenia:

1. Przekład znany z rękopisu z Karszi w Uzbekistanie, obecnie w Instytucie Rękopisów Wschodnich RAN w Sankt Petersburgu, sygn. 2475, zawierający zarówno sam przekład, jak i komentarze, niedatowany, kopista nieznan. Zachowany częściowo – sury 18–22 (z ubytkami) i 48–114 – język niejednolity. Według Eckmanna (1976: 18) przekład międzywierszowy Koranu jest językowo karachanidzki, według Borowkova z końca XII – początku XIII wieku (zob. tytuł jego pracy), podczas gdy język komentarza późniejszy, z cechami chorezmijskimi, a nawet pewnymi czagatajskimi, zatem zachowana kopia nie mogła powstać wcześniej niż w XV wieku. Zabytek ten ma okazałą literaturę i jest jednym z najlepiej opracowanych: istnieje pełne opracowanie leksyki turkijskiej w postaci słownika (Borowkow 1963), przetłumaczonego na turecki przez Ustę i Amanoğlu z 245 korektami odczytu Usty (Usta 2002), oraz wydanie Usty (Usta 2009) zawierające transkrypcję tekstu turkijskiego z podaniem tekstu arabskiego w piśmie arabskim oraz zamieszczonym faksymile całego rękopisu.

2. Przekład Koranu zachowany w rękopisie ze zbiorów Biblioteki Rylandsa w Manchesterze, sygn. 25–38 w Katalogu Rękopisów Arabskich, obejmujący 14 tomów, łącznie 1145 kart, zawierający arabski tekst Koranu, pod każdym rzędkiem tłumaczenie perskie, a pod tym turkijskie. Jak widać, jest to dzieło bardzo obszerne, a to dlatego, że na każdej stronie jest tylko po trzy rzędkie tekstu arabskiego, pod nimi umieszczone, znacznie mniejszym pismem, odpowiedniki perskie i turkijskie każdego wyrazu arabskiego. Jednak rękopis dotrwał do nas jedynie częściowo, obejmuje 45 sur, przy czym jedynie 16 pełnych. Jak zatem można domniemywać,

całość składała się z 30 tomów, podzielonych tak zgodnie z tradycją podziału Koranu na 30 części. Zachowała się tedy niespełna połowa. Jest to przekład bez komentarzy. Język przekładu według Eckmanna (1976: 16), który opracował całość leksyki w postaci słownika wraz z odpowiednikami perskimi, należy odnieść do okresu karachanidzkiego i jak język poprzedniego tłumaczenia może być datowany na XII-XIII wiek, z pewnymi późniejszymi cechami kopisty. Nowsze opracowanie Aty (Ata 2004) zawiera transkrypcję tekstu tureckiego, słownik wyrazów turkijskich oraz indeksy wyrazów arabskich i perskich. Zapewne z powodu szczątkowości zachowania rękopisu nie znamy autora, kopisty ani miejsca powstania kopii.

3. Rękopis z 1333/1334 r. przechowywany w Stambule w Muzeum Tureckich Zabytków Islamu (Türk İslam Eserleri Müzesi), sygnatura 73, zawiera pełny tekst przekładu międzywierszowego, bez komentarza, liczący 902 strony (Ata 2004: XI). Kopia została wykonana przez Muhammada syna Hadży Dawlat-szaha. Jest to przekład dosłowny, słowo w słowo. Choć sporo o nim pisano, a język tłumaczenia uważany jest za archaiczny i pomimo późniejszej kopii, pochodzący z XII-XIII wieku (jedynie strony 70–108 zdradzają późniejszy język, Eckmann 1976: 13), nadal pozostaje niewydany⁴. Eckmann podkreślił, że autor tego tłumaczenia przetłumaczył na turkijski niemal wszystkie wyrazy arabskie, nawet takie, jak *Qur'ān* → *oqıǵu* 'Koran, dosł. czytanie, czytadło', *furqān* → *adrigli* 'rozdzielający (jedna z nazw Koranu)', *āya* → *belgü* 'znak; ajet'.

4. Rękopis taszkiencki ze zbiorów Uzbeckiej Akademii Nauk, sygnatura 2854 i 2008, zawierający tłumaczenie międzywierszowe Koranu na perski i turkijski, zachowany szczątkowo. Do niedawna niewiele o nim było wiadomo, język określano na XII-XIII wiek (Eckmann 1976: 17, Ata 2004: XII), ostatnio wydał go Üşenmez (2013a, 2013b).

5. Rękopis przechowywany w Bibliotece Süleymaniye w Stambule, nr kat. 2 w Hekimoğlu Paşa Camii (Ata 2002: 37, 2004: XI),

⁴ Rękopis ten był przedmiotem dwóch rozpraw doktorskich, Abdullaha Köka (zob. http://turkoloji.cu.edu.tr/tezler/tezler_list.php?a=return) i Suata Ünlü (zob. http://turkoloji.cu.edu.tr/tezler/tezler_list.php?a=return), obie z 2004 r., dotąd jednak niewydane.

liczący 583 karty, jest to przekład na język typowy dla okresu choezmijskiego (XIII–XIV wiek), data kopii rękopisu 1363. Tłumaczenie to zostało wydane krytycznie przez Sağol (1993–1999) w trzech częściach, a czterech tomach, obejmujących wstęp i transkrypcję tekstu, słownik oraz faksymile.

6. Przekład z początku XVI wieku w języku czagatajskim, zawierający tłumaczenie Koranu i komentarz oraz opowieści, znany z dwóch rękopisów, jeden z Biblioteki w Topkapı Sarayı w Stambule, Dział Ahmed III, sygnatura 16, w dwóch tomach po 308 kart każdy, datowany na 1543/1544. Druga kopia jest w zbiorach Muzeum Mewlany w Konii, sygnatura 6624/921, licząca 1304 strony, datowana na 1544 r.⁵. Kopiści tych rękopisów nie są znani (Eckmann 1976: 19)⁶.

Powyższy przegląd z pewnością nie obejmuje wszystkich istniejących rękopisów tłumaczeń i w przyszłości niewątpliwie zostaną odkryte nowe.

Późniejsze są tłumaczenia Koranu na język turecki, w swym najstarszym stadium rozwoju nazywanym staroanatolijskim (od XIII wieku do połowy XV wieku; dalej dla prostoty: staroturecki). O dawnych przekładach Koranu na język turecki pisano dość wcześnie, zaś słownictwo wykorzystano do słowników historycznych *Tarama Dergisi* i *Tarama* (1943–1957, 1963–1972), jednak pełnych, krytycznych opracowań jest niewiele i są one późne⁷.

Jednym z pierwszych badaczy, który zajął się starotureckim przekładem i częściowo go udostępnił w transkrypcji, był

⁵ Ten rękopis był również przedmiotem nieopublikowanej rozprawy doktorkiej Hamzy Zülfikara z 1970, w której autor podał transkrypcję części rękopisu i analizę zabytku.

⁶ Niedawno (2009 r.) Mehmet Vefa Nalbant opublikował pracę o kolejnym tłumaczeniu tefsiru, które określił jako dzieło z okresu Chanatu Krymskiego (a więc jest to duża rozpiętość czasowa), zaś język mieszany „czagatajsko-kipczacko-oguzyjskie” (*Karışık Dilli Kur'an Tefsiri – Çağatay, Oğuz ve Kıpçak Lehçeleriyle*). Za wiadomość o tym dziękuję pani prof. Güliden Sağol Yükksekkaya, która też na podstawie przesłanych próbek stwierdziła, że tłumaczenie to jest inne od XVI. wiecznego przekładu litewskotatarskiego.

⁷ Było to spowodowane charakterem reformy językowej w początkowym okresie republiki po 1923 r., gdyż najważniejszym zadaniem dla reformistów było uprzyścislenie rodzimego słownictwa tureckiego, a nie wydawanie literatury religijnej, kojarzącej się wówczas postępowym Turkom ze wstecznością i zacofaniem.

Ananiasz Zajązkowski (1937), choć kilka prac powstało już wcześniej, z których najobszerniejszą było studium Huarta. Zajązkowski, powołując się na pierwszy słownik *Tarama*, zwrócił uwagę na to, że wówczas utożsamiono w Turcji ok. 20 tłumaczeń Koranu. Choć opublikowano sporo artykułów i przyczynków, na następną pracę – tym razem w pełni uprzystępniającą rękopis ze Stambułu z XV w. – trzeba było czekać aż do 1976 roku, do wydania wraz z opracowaniem Topaloğlu (1976, 1978). Później znów nastąpiła dłuższa przerwa do lat 90-tych, gdy rękopis z Manisy, również z XV w., opracowała i wydała Karabacak (1994–1999). Bardzo dobry przegląd dotychczasowych prac nad turekiskimi przekładami Koranu daje Sağol (1997), która wylicza w porządku chronologicznym od 1915 do 1996 r. 107 prac, niektóre charakteryzując. Tu warto dodać, że w tym czasie powstawały i nadal powstają rozprawy doktorskie i docenckie w Turcji poświęcone tłumaczeniom Koranu i *tefsirom*, lecz są one niewydane⁸. W ostatnich latach pojawia się coraz więcej prac i wydań, trudno je wszystkie wymienić. Warto odesłać do książki Tokera (2011), w której autor daje dobry przegląd nowszych prac. Ograniczę się do podania dwóch prac bodaj najważniejszych. Otóż w 2006 Esra Karabacak wydała inny rękopis, napisany językiem określonym jako mieszany, zachowany w stanie szczątkowym w British Museum, sygnatura Or. 9515 (Karabacak 2006). Druga praca to wydanie Tokera (2010). Toker opracował i wydał tłumaczenie, które datował na XVI w. i przypisał Abdullahowi synowi Mahmuda z Salonik, czyli es-Selanikî (Toker 2010). Jednak w toku dalszych badań ustalili, że rzeczony Abdulah był jedynie kopistą dzieła nieznanego autora, toteż tłumaczenie wydał ponownie w roku następnym, poprawiając też popełnione błędy. Rękopis ten jest o tyle ciekawy, że według autora opracowania, choć napisany zasadniczo w języku „anatolijskotureckim”, zawiera elementy kipczackie. Według badacza jest to jedyny znany dotąd przykład tłumaczenia na język kipczacki (Toker 2011: 9–10). Jego drugie opracowanie zawiera faksymile tylko niektórych części rękopisu.

⁸ Takim opracowaniem jest niewydana rozprawa docencka z 1982 r. wspomnianego Topaloğlu, w której autor porównuje 8 sur rękopisu ze zbiorów Süleymaniye, opracowanego i częściowo wydanego przez Zajązkowskiego wraz z innym rękopisem tego tłumaczenia ze zbiorów Muzeum Topkapı Sarayı w Stambule, nr kat. H 22 (wiadomość o tym na podstawie Tokera 2011: 20).

Dla porównania warto zwrócić uwagę na kilka cech języka i pisma trzech rękopisów tłumaczenia Koranu z lat 1392–1440, na których swoje badania przeprowadził Zajączkowski publikując różne fragmenty 26 sur oraz dodatkowo podając we wstępie surę otwierającą. Pierwsza uwaga, ciekawa dla badaczy piśmiennictwa Tatarów litewskich, to to, że jeden z rękopisów ze Stambułu (S) zaświadcza zapis literą *p* spółgłoski [b], np. *päg* zamiast *bäg* ‘pan’, *Čäläpi* zamiast *Čäläpi* ‘Çelebi’ (Zajączkowski 1937: XII). Inną cechą jest pisanie przyrostku przypadku miejscownika i celownika z końcowym *+dA* oraz *+(y)A* z małą literą *h* nad tylną częścią *d* i *fathā* (tur. *üstün*), np. *اَنْلَرَه* *anlara* ‘im’ (tabl. III), natomiast przyrostek ablatywu *+dAn* pisany jest z *tanwinem* i *elifem*, np. *اَنْلَرْدَا* *anlardan* ‘od nich’ (tabl. III). Kolejną cechą pisma przekładu, bardzo częstą w całym późniejszym okresie osmańskotureckim (dalej w uproszczeniu: średnioturecki), a raczej rzadko stosowaną na wschodzie, była pisownia enklitycznych spójników i poimeków razem z wyrazem, po którym stały i z którym stanowiły stopę akcentową, np. *ايچون* *içün* w *چَلَبِي يِچُون* *Čäläbiçün* ‘dla Çelebiego’ (tabl. I), *كَم* *kim* w *بُيُورْدِيكِيَم* *bujurdykim* ‘kazał, by’ (tabl. III). O ile zastosowanie *tanwinu* dla *+An* jest wzorowane na arabskim, użycie końcowego niemego *h* może mieć źródło w perskim, por. zapis per. spójnika *که* *ke* ‘żeby; czy’.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną ciekawą okoliczność. Otóż kilka nie w pełni zachowanych rękopisów przekładu Koranu, chyba niezależnie od siebie, zaczyna lub kończy się na lub od sury 18: od sury 18 zaczyna się rękopis z Karszi (Borowkow 1968: 12), rękopis *tefsiru* z Biblioteki Narodowej Akademii Nauk w Mińsku zawiera sury 2–18 w tłumaczeniu na język turecki, zaś pozostałe (19–114) – na polski (Tarełka, Citavec 2011: 24), jeden z trzech rękopisów przekładu omówionego przez Zajączkowskiego, wówczas przechowywany w zbiorach Uniwersytetu Warszawskiego, datowany na 1499 r., zawiera sury 1–18. Czy istnieje tu jakaś prawidłowość lub zależność? Na pewno nie ma to związku z podziałem na części (ar. *ağzā*), gdyż sura 18 jest w części 16, która kończy się na surze 21, natomiast może mieć taki związek, że sura 18 przypada mniej więcej na środek Koranu. Nawet więc, jeśli Koranu nie oprawiano w dwa tomy zawierające po około dwie równe części, możliwe jest, że kopiści i tłumacze dzielili sobie pracę po połowie na tej surze.

2. Cechy językowe i graficzne tekstów turekich w rękopisach tatarskich

Choć mamy coraz więcej publikacji nad piśmiennictwem Tatarów litewskich, w tym zawierających teksty tureckie (Muchliński 1857: 66–68⁹, Zajączkowski 1951, Jankowski 1995, 2003, Majda 1994, Miszkinienė, Szupa 1995, Güllüdağ, Mişkinienė 2008, Miszkinienė red. 2009), całościowe opracowanie zagadnienia nie istnieje. Trudno się zresztą dziwić, gdyż zachowały się dziesiątki zabytków. Zupełnie inaczej wygląda to z zastosowaniem pisma arabskiego do tekstów słowiańskich w rękopisach Tatarów litewskich. Zagadnienie to jest dobrze opracowane, mamy takie prace, jak Antonowicz (1968), Łapicz (1986) i późniejsze. Jeśli chodzi o liczbę zachowanych rękopisów tatarskich, najwięcej jest oczywiście tych z XIX i XX wieku, mniej z XVIII wieku, a najstarszych z XVII wieku znamy sześć (Drozd 2004: 238).

Jeśli chodzi o pismo, należałoby zbadać następujące zagadnienia: a) czy grafia tekstów turekich w rękopisach Tatarów litewskich jest odmienna od tejże w rękopisach turekich (tureckich, krymskotatarskich, tatarskich); b) czy jest ona odmienna od grafii tekstów w innych językach (słowiańskich, arabskich) w tychże rękopisach.

Wciąż nie jest do końca zbadane zagadnienie, jakimi drogami docierały do Tatarów na Litwie rękopisy tureckie tudzież skąd przybywali mużulmańscy mołłowie lub dokąd jeździli Tatarzy doksztalać się. Zwykło się sądzić, że najbliższe kontakty utrzymywano z Turcją i Krymem, co potwierdza świadectwo dwóch najstarszych tłumaczeń Koranu, które w warstwie orientalnej są tureckie, zob. *tefsir* litewski z XVI wieku i *tefsir* miński z 1686 r., poniżej. Kontakty z Powołżem do chwili rozbiorów Polski były trudniejsze z powodu stosunków z Rosją, jednak najprawdopodobniej

⁹ Oto tekst turecki próbki Muchlińskiego w mojej transkrypcji: *Ey, za'if ādam, āhır vakti gelür, kimse cān (?) vèrmez illā Allāh, illā Allāh | nice anda çağırursan, kimse āvāz işitmez illā Allāh, illā Allāh, illā Allāh | eğer kaçmağ istersen, kimse yol<a> göstermez illā Allāh, illā Allāh, illā Allāh | ilā yawm al-qiyāma kimse varub sorulmaz illā Allāh, illā Allāh, illā Allāh | hālin saña kimse varub görmez illā Allāh, illā Allāh, illā Allāh | yemeğe içmeğe eğer istersen kimse vèrmez illā Allāh, illā Allāh, illā Allāh.*

z Powołża docierały do Tatarów litewskich teksty wschodnio-turkijskie, na przykład wspomniane niżej w dwóch najstarszych *chamaïtach*, lipskim z XVII wieku i Jezufowicza z 1765 r. Nie jest to jednak pewne. Trzeba pamiętać, że Tatarzy litewscy mają korzenie kipczackie i ich dawny język etniczny był bliższy wschodnioturkijskiemu, niż tureckiemu. Można założyć, że pierwsze *chamaïty* były kopiowane z tureckich jeszcze w czasach, gdy część Tatarów w jakimś stopniu znała swój język ojczysty i przepisując je dokonywała świadomej lub mimowolnej, częściowej kipczakizacji, wskutek czego pojawił się język mieszany. Dotyczy to wszakże *chamaïtu* Jezufowicza, gdyż przynajmniej jeden krótki tekst w *chamaïle* omówionym przez Zajączkowskiego jest z pewnością wschodnioturkijski.

Wydaje się, że można wykluczyć bezpośrednie kontakty z Azją Środkową od późnego okresu czagatajskiego, gdyż wówczas upowszechniło się tam pismo *nasta'liq*, które przez Tatarów litewskich nie było używane, choć trzeba zaznaczyć, że od pierwszych zachowanych kopii z XIII wieku aż do końca okresu szejbanidzkiego używano odmian pisma, które znane były i w Turcji i na Powołżu, a z drugiej strony pismo *nasta'liq* dość wcześnie dotarło na Powołże, zob. np. kopie B i C Czyngizname (Ivánics, Usmanov 2002). Należy jednak zaznaczyć, że prosta odmiana *nash* pojawiała się też w Azji Środkowej do końca okresu stosowania pisma arabskiego, por. np. rękopis Czyngizname z XVIII w Judin i in. (1992), który powstał zapewne w Azji Środkowej, bardzo podobny do niektórych odmian pisma Tatarów litewskich.

Do rozwiązania pozostaje jeszcze to, jak transkrybować wyrazy turkijskie w tekstach Tatarów litewskich. Jedną z możliwości jest transkrypcja odpowiadająca ówczesnej wymowie turkijskiej oraz ówczesnie panującym zasadom fonotaktycznym¹⁰, inną – transkrybowanie tak, jak wyrazy turkijskie najczęściej wymawiali Tatarzy. W przypadku słowniczka Szahidewicza, pierwszy sposób wybrał Majda (1994: 152), np. *güneş kavuştu* 'słońce zaszło', podczas gdy Miszkinieni i Szupa (1995: 36) oddali to *küneş kavuştu*, co niewątpliwie bliższe jest wymowie tatarskiej, ale tylko spółgłosek,

¹⁰ Jednak ta sprawa jest trudna do rozwiązania. Otóż wiadomo, że nawet w Turcji istniały dwa style czytania i wymowy, jeden wysoki osmański, nie uwzględniający synharmonizmu, drugi pospolity, harmonizujący (Jankowski 2012).

gdyż jest mało prawdopodobne, by Tatarzy na Białorusi wymawiali tur. *ü*.

2. 1. Dotychczasowe badania i ustalenia

Jeśli chodzi o badania nad grafia, i tu pierwszeństwo należy się Ananiaszowi Zajączkowskiemu¹¹. W swej pracy z 1951 r. Zajączkowski przedstawił cechy paleograficzne omawianego *chamaiu*, a to dotyczące papieru, atramentu i kształtu liter, który określił jako spłaszczony lub linearny (1951: 309). Niestety, uwagi Zajączkowskiego są ogólne i wskazana wyżej cecha jest właściwie jedyną cechą szczegółową, zaś krótka próbka tekstu tureckiego złożona z cionkami arabskimi na s. 311 nie wyróżnia się niczym szczególnym, poza kilkoma błędami w rękopisie. Należy jednak podkreślić, że określając spłaszczenie postaci samodzielnych i końcowych takich liter arabskich, jak *ḥā*, *ḡim*, *ḡayn* i *mīm* nie trzeba odwoływać się do magrebskiej odmiany pisma arabskiego, gdyż spłaszczenie widoczne jest także w innych odmianach pisma, używanych na wschodzie, między innymi w piśmie *muḥaqqaq*, często używanym w rękopisach Koranu, zaś skrócenie końcowego *mīm*u do główki i krótkiego ogonka jest typowe nawet dla pisma *nash* w rękopisach Koranu.

Następnym badaczem, który zajął się tureckimi tekstami Tatarów litewskich, był Aleksander Dubiński (1996)¹². W swym artykule Dubiński przedstawił krótkie teksty z trzech rękopisów: *chamaiu* Asanowicza, *chamaiu* Bohdanowicza i *kitab*u. Poza tymi szczupłymi wskazówkami, Dubiński nie podał żadnych danych o rękopisach, ale można je utożsamić na podstawie dość obszernych fotokopii (s. 273–294). Teksty te to intencje (*nijety*) do modlitw, czytania Koranu, fragment *chutby* ślubnej, wstępy do *zikrów* oraz znany z różnych odpisów wiersz o korzyściach i zaletach modlitw. Dubiński charakteryzuje język tych tekstów bardzo szeroko (fonologia,

¹¹ Jak wyżej wspomniałem, pierwsze opracowanie należy do Muchlińskiego, jednak nie dokonał on analizy tekstów orientalnych, jedynie je zamieścił.

¹² Jest to referat, przedstawiony na konferencji w Stambule w 1988 r. i w tymże roku ogłoszony po raz pierwszy drukiem w piśmie *Emel*.

morfologia, składnia i słownictwo), ale bardzo ogólnikowo, gdyż zaledwie na dwóch stronach (Dubiniński 1996: 270–271), wskazując na cechy staroosmańskie („eski Osmanlıca”) i kipczackie. Jeśli chodzi o słownictwo, stwierdza, że większość wyrazów jest oguzyjska, choć są też kipczackie (Dubiniński 1996: 271). Artykuł kończy stwierdzeniem, że o turecczyźnie Tatarów litewskich bardzo mało wiemy, wskazując jedynie na artykuł Zajączkowskiego (1951).

Trzecim autorem, który zajął się warstwą turecką piśmiennictwa litewskotatarskiego z jednego rękopisu, a mianowicie *tefsiru* londyńskiego z 1725 r., jest Scharlipp (1992). Choć artykuł Scharlippa jest krótki, widzimy w nim jedynie kilka przykładów językowych, a uwagi są bardzo skrótowe (ok. jednej strony o ortografii i nieco więcej o morfologii, s. 258–260), należy je uznać za cenne. Należy zaznaczyć, że pomimo nazwy (*Gebete*), autor podaje właściwie nie modlitwy, lecz intencje do czytania Koranu oraz kilku modlitw. Jeśli chodzi o grafie, Scharlipp podaje kilka ciekawych przykładów zapisu celownika -QA w postaci „skrótowej”, czyli z podwojeniem spółgłoski, wskazując, że przypomina to prozę staroosmańską (Scharlipp 1992: 258). Podaje przypadki zapisu przyrostku -*liQ* oddzielonego od osnowy, np. *maḵbūl-lıḡı* oraz dopełniacza w *ḵızı-nıḡ*, co przypisuje wpływowi czagatajskiemu (Scharlipp 1992: 259).

Jeśli chodzi o morfologię, badacz stwierdza, że język turkijski jest mieszany, o cechach zarówno czagatajskich, np. ablatyw -*DIn*, jak i oguzyjskimi (-*DAn*). Co ciekawe, Scharlipp zauważył, że pierwotnie były niemal wszędzie formy czagatajskie, wokalizowane *kasrą* (tur. *esre*), zaś później ktoś popoprawiał je na nie-czagatajskie, dopisując *fathę* (Scharlipp 1992: 259). Według niego nie da się jednoznacznie wykazać cech kipczackich, gdyż te nie różnią się od czagatajskich, zaś niektóre można uznać zarówno za czagatajskie, jak i za oguzyjskie, np. rozkaznik -*gil*.

Bardzo cenne są uwagi Scharlippa (1992: 260), polemizujące z twierdzeniem Meredith-Owensa i Nadsona o niepoprawności tekstów turkijskich. Scharlipp przeciwnie twierdzi, że autor, a zapewne i kopista, znał turecki całkiem dobrze i że pismo arabskie w tekstach tureckich jest równie wprawne, jak w polskich.

Kolejna praca to słowniczek turecko-białoruski z 1836 r., opracowany niemal równocześnie i niezależnie od siebie przez Majdę

(1994) oraz Miszkinienne i Szupę (1995)¹³. Jeśli chodzi o Majdę, pisze on, że autor stosował pismo typowe dla XIX. wiecznej Turcji. Majda zauważył też, że kształt liter arabskich tego słowniczka nie jest typowy dla rękopisów tatarskich, co polega na tym, że litery nie są wydłużone i nie są skracane (Majda 1994: 139-140). Trzeba jednak dodać, że w słowniczku kształt liter w wyrazach tureckich nie odbiega od tychże w wyrazach słowiańskich, jest on typowy dla rękopisów Szahidewicza, zob. niżej. Co ciekawe, Miszkinienne i Szupa (1995: 8) piszą o tym samym słowniczku, że pismo nie różni się od pisma innych rękopisów białoruskotatarskich, ale mają oni zapewne na myśli nie kształt liter, lecz ich zastosowanie i wartość fonetyczną.

Pozostałe prace, Jankowski 1995 oraz Miszkinienne i in. 2009 będą wykorzystane w dalszej części, w związku z odpowiednimi zabytkami (*zıkr* i *mi'rağnâme*). Na zakończenie tego punktu trzeba wspomnieć o pracach Sutura nad tefsirami (zwłaszcza ostatnia monografia, Suter 2004), jednak autor ten zajmuje się bardziej warstwą arabską i słowiańską, jedynie w tej ostatniej pracy przedstawiono w dodatku (Anhang) nieco tekstów turkijskich.

2. 2. Analiza wybranych tekstów

Poniżej omówię kilka rękopisów, podając cechy języka i grafii. Badania przeprowadzę na tekstach turkijskich z czterech najstarszych znanych rękopisów, jeden z XVI, trzech z XVII wieku oraz kilku późniejszych, jeden z XVIII, pozostałe z XIX wieku. Niestety, wybór ograniczony jest dostępnością. Najwięcej uwagi poświęcę *tefsirowi* mińskiemu z 1686 r., jako zabytkowi językowemu o szczególnym znaczeniu także dla kultury polskiej oraz naszego projektu opracowania polskiego tłumaczenia Koranu. Równie ciekawy, a z pewnych powodów ciekawszy i cenniejszy jest *tefsir* litewski z XVI wieku, jednak opracowując niniejszy artykuł nie miałem dostępu ani do oryginału, ani kopii.

¹³ Autorzy nie zamieścili oryginału tekstu. Zdjęcia dwóch stron słowniczka są na fot. 87-88 w Drozd, Dziekan, Majda (2000), dwie inne strony także w pracy Antonowicza (1968: 95).

1. *Tefsir* litewski z XVI wieku

Jest to najstarszy ze znanych zabytków piśmiennictwa Tatarów litewskich. Odkryty w 1998 r., został opisany przez Drozda (Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48, + 2 fotografie nr 7 i 8 na s. 87). Według opisu katalogowego rękopis jest oprawiony w skórę, obejmuje 391 kart + 1 ochronna, kopista nieznany, niedatowany, datacja na podstawie znaków wodnych – koniec XVI wieku. Zawiera Koran w języku arabskim oraz międzywierszowe tłumaczenie na język turecki. Jest własnością prywatną. Wszystko, co o tym niezwykle cennym zabytku wiadomo, to opis katalogowy Drozda. Niniejsza próba przedstawienia cech językowych jest pierwszą pracą nad tym przekładem. Niestety, muszę poczynić zastrzeżenie, że moje uwagi są w całości i jedynie oparte na jednym zdjęciu z ww. katalogu. Jest to zdjęcie nr 8, większe z dwóch, ma rozmiary 13x8 cm, i choć jest dobrej jakości, odczytanie tekstu tureckiego, zwłaszcza znaków wokalizacyjnych strony, która ma rozmiar 31,5x19 cm, jest bardzo trudne, nawet przy użyciu silnie powiększającego szkła. Należy zaznaczyć, że tekst arabski, zapisany czarnym atramentem – turecki zapisano czerwonym (w tekście arabskim czerwonym atramentem pisano małe kółeczka, służące jako znaki oddzielające wersety oraz zamalowywano tło ozdobnych inwokacji) – i większymi literami, jest doskonale widoczny, włącznie ze znakami wokalizacyjnymi. Zdjęcie 7 przedstawia fragment inwokacji, jeden wyraz turecki z poprzedniej sury nad nią i kilka uciętych rzędów pod inwokacją, jest ilustracją ozdobnego pisma i nie nadaje się do odczytu większej całości. Na zdjęciu 8 widoczny jest początek sury 79 i koniec poprzedniej. Z tureckiego tekstu najlepiej widoczne są rzędkie środkowe. Oto odczyt kilku rzędów i uwagi nad językiem i pismem.

Sura 79 Wyrywający (Na wstępie inwokacja arabska bez tłumaczenia)

{11} إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخْرَةً

ol vaḳtı ki çürümiş süñükler olur ‘gdy kości będą zbutwiałe’

{12} قَالُوا تِلْكَ إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ

eyitdiler ol vaḳtı ki ol ziyānlu dönmeḳdür ‘powiedzieli, że wtedy będzie to powrót szkodliwy’

{13} فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ

pes ol dirilmek bir kez çağırmağıdur ‘wówczas odżyją za jednym okrzykiem’

{30} وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا

dağı yeri andan soñra döşedi ‘następnie pokrył ziemię’

{31} أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا

çıkardı andan suyunu ve otlağın[ı] ‘wydobył z niej wodę i pastwisko’

{32} وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا

dağı tağlar dağı berkitdi ‘i utwierdził także góry’

{33} مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ

gönendürmegiçün sizün tüvarlaruñuz[.]¹⁴ dağı ‘dla pożytku waszego i waszych stad’

{34} فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَىٰ

pes kaçan gelse ulu kıyamet ‘gdy nadejdzie wielkie nieszczęście’

{35} يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ

ol gün añar adam oğlu işler [ki]¹⁵ dağı güte ‘owego dnia wspomni syn człowieczy czyny, które jeszcze będzie czynić’.

a) Analiza słownictwa i form gramatycznych niezbicie dowodzi, iż mamy do czynienia z językiem starotureckim, na pewno wcześniejszym od sporządzenia rękopisu *tefsiru* litewskiego o co najmniej 150 lat. Innymi słowy tłumaczenie to musiało być przywiezione w jakimś innym, starszym rękopisie na Litwę. O ile można stwierdzić na podstawie znikomej próbki, tłumaczenie to jest inne od wszystkich znanych i opublikowanych dotąd tłumaczeń tureckich, wskazanych wyżej¹⁶. Ciekawostką jest czasownik *gönendürmek*, pochodna postać sprawcza od *gönenmek* ‘dostać się do dobra, dobrobytu; skorzystać; być szczęśliwym, cieszyć się’, dziś nieużywany, niepodany nawet w słowniku historycznym języka

¹⁴ Niewidoczne.

¹⁵ Odczyt niepewny, dlatego tłumaczenie również wstępne; zgodnie z tekstem koranicznym: ‘które czynił’.

¹⁶ Wielkie słowa podziękuję za sprawdzenie przesłanej mojej transkrypcji z niektórymi tekstami, do których nie miałem dostępu, jak też kilka cennych uwag, składam pani prof. Güliden Sağol (Yüksekkaya).

tureckiego (*Tarama Sözlüğü*), lecz podany w słowniku dialektalnym *Derleme Sözlüğü* (1972: 2154)¹⁷. Jak w innych tureckich międzywierszowych przekładach Koranu, tekst turecki nie jest pomyślany jako samodzielny, lecz wyjaśniający znaczenie wyrazów i syntagm arabskich, jest dosłowny i wiernie stara się oddać szyk, przez co wyrazy tureckie używane są często w nienaturalny sposób, jak w języku perskim, nie tureckim. Stąd wynika konieczność zastosowania różnych poszerzeń, np. *ol vakti ki* 'wtedy, gdy' zamiast typowych tureckich konstrukcji. Jednak w przeciwieństwie do przekładu opracowanego przez Zajączkowskiego, a podobnie do *tefsiru* mińskiego, autor nie stara się niepotrzebnie amplifikować tekstu, dzięki czemu tłumaczenie jest bliskie równoważności. Jest w nim też niewiele słownictwa arabskiego i perskiego, tłumacz stara się oddać treść Koranu po turecku na tyle, na ile może. Ogólnie można stwierdzić, że znaczenie treści jest zrozumiałe nawet bez oryginału arabskiego, choć nie to było celem tłumacza.

b) Jeśli chodzi o pismo, to choć kształt liter w tekście arabskim różni się nieco od kształtu liter w tekście tureckim, jest to z pewnością ta sama ręka. Różnice wynikają z tego, że litery arabskie są większe, a kreska grubsza, były pisane innym atramentem, ale też i innym piórem. Ponadto litery arabskie są bardziej rozciągnięte, najczęściej bodaj różnice są między *kāfem* w obu wersjach językowych. W części arabskiej *kāf* jest zwykle rozciągnięty, podczas gdy w tureckiej – nie. Często też *nūn* w wyrazach arabskich mniej schodzi w dół, podczas gdy w tureckim ma kształt jak w innych gatunkach pisma. Choć litery w tekście tureckim są mniejsze, musiały być bardziej ściśnięte, gdyż ilość wyrazów tureckich pod arabskimi odpowiednikami jest nieco większa. Jeśli porównać wyżej przedstawione dwie wersje językowe, widać, że w każdym *ajecie* wyrazów tureckich jest o 1-2 więcej. Niektóre laski pionowe, np. *lāmu* i *alifu*, są odchylone w lewo w górnej części. Litera *sīn* ma trzy kropki pod przednią częścią, a więc przybiera postać . Charakterystyczne są też litery *dāl*, *rā*, oraz pochodne z kropkami. *Rā* wygląda jak *dāl* w bardziej typowym piśmie *nash*, ale nie myli się jej z *dāl*, ponieważ ta jest w górnej części odchylona w lewo. Pochylone *rā* () w dostępnej części nie występuje.

¹⁷ Wiadomość pani prof. Gülden Sağol (Yüksekkaya).

Na koniec trzeba zaznaczyć, że w przeciwieństwie do wielu późniejszych rękopisów Tatarów litewskich poimki *içün* 'dla; gwoli' i *ile* 'z' pisane są łącznie z poprzedzającym wyrazem, a mianowicie *چون* - *له* - z kaską pod poprzedzającą literą, co jest typowe dla tekstów tureckich i różni je od wschodnioturkijskich.

2. Chamaił lipski, przez Antonowicza datowany na okres nie późniejszy niż XVII wiek (Antonowicz 1968: 172), przez Miskiniene, Namawiciute i Pokrowską (2005: 71) na 1. połowę XVII, zaś przez Drozda (w Drozd, Dziekan, Majda 2000: 54) na XVI/XVII wiek. Drozd uważał, że jest to najstarszy rękopis Tatarów litewskich z tekstami słowiańskimi. Dokładną analizę cech pisma dał Antonowicz (1968: 151–173), ale ograniczył się tylko do warstwy słowiańskiej. Na podstawie analizy tekstów tureckich na 146b–147a, można podać następujące właściwości języka i pisma.

(a) Język ma cechy nietureckie zarówno fonetyczne, jak i morfologiczne; mogą one być uznane za kipczackie lub – bardziej ogólnie – za właściwe wschodniemu średnioturkijskiemu językowi literackiemu, używanemu w Azji Środkowej, na Powołżu, rzadziej na Krymie i północnym Kaukazie. Język ten wywodzi z dawnej tradycji karachanidzkiej, zaś ukształtował się w Chorezmie, który do podbojów Timura w drugiej połowie XIV wieku należał do Złotej Ordy. Cechy fonetyczne to nagłosowe *b*- wobec tureckiego *v*-, np. *qılu bergil* (146b) 'uczyni', pisownia poimka *اوچون* *üçün* (147a) 'dla; gwoli' wobec tur. *ايچون* *içün*. Z cech imiennych można wskazać na obecność przyrostka biernika *-nı*, np. *atarımıznı* 'naszych ojców', *analarımıznı* 'nasze matki' (146b); niestety, w krótkim fragmencie, jaki miałem, nie występowały cechy czasownikowe, które jednoznacznie można by przypisać któremuś z języków. Wprawdzie wykładnik 2 os. trybu rozkazującego *-Qıl* w wzmiankowanym wyżej *qılu bergil* uważa się za cechę wschodnią, ale występuje ona powszechnie w staroturckim, a jako archaizm pojawia się nawet później. Cecha ta uważana jest za pozostałość tzw. oguzyjsko-kipczackich kontaktów językowych.

(b) Jeśli chodzi o cechy pisma, można wskazać na następujące: zamiast trzech kropek litery *čim* چ niekiedy pojawia się zapis uproszczony w postaci dwóch kropek jedna pod drugą; *sın*, tak jak warstwach słowiańskich *chamaił*, ma trzy kropki pod przednią częścią, czyli ma kształt *سین*, np. *سین* *sen* 'ty'; wokalizacja w pewnych

wyrazach jest, w innych nie ma; litera *rā* ma postać pochyłonego haczyka, z ostróżkami po obu stronach, podobna do małego, pochyłonego *ʃ*.

3. *Kitab kazański z 1645*, jest to również jeden z najstarszych zachowanych zabytków piśmiennictwa Tatarów litewskich oraz po zaginięciu *kitabu* z Sokółki z 1631 r. najstarszy znany *kitab*, zob. opis katalogowy Antonowicza (1968: 120–131), Drozda, Dziekana i Majdy (2000: 51) oraz Miszkinienė, Namawicziute i Pokrowskiej (2005: 34–35). *Kitab* ten zawiera część turecką (k. 1–40) oraz białoruską (k. 41–76). Datę 1055/1645 przepisania części tureckiej (k. 1–40) ustalił już Antonowicz (1968: 123). Jak przypuszcza Drozd (w Drozd, Dziekan, Majda 2000: 51), część turecka pisana jest różnymi rękami (k. 1–30 i 31–40). Od siebie mogę dodać, że turecczyzna kopisty k. 31a jest znacznie lepsza, niż wcześniejszego; na k. 1a widać liczne błędy. Na karcie 31a jest kolofon, z którego wynika, że dzieło zostało ukończone w 842 roku hidżry, czyli 1483/1484, zaś kopistą tego rękopisu (tej części) jest ‘Abd al-Wahhāb Mūsā syn Murtazy (nie Mustafy, jak podano ww. katalogach). O ile część białoruska została w całości opracowana, o tyle część turecka (u Antonowicza turkijska) – nie. Nie mając dostępu do całości *kitabu*, moje uwagi mogę oprzeć jedynie na k. 31a z kolofonem oraz k. 1a, dostarczonej mi z wydruku mikrofilmu przez dr. Drozda ok. 15 lat temu. Język tych stron (a można przypuszczać, że całej części turkijskiej) jest turecki, ściślej średnioturecki, z przewagą cech starotureckich, z pewnymi wpływami wschodnimi.

a) Wpływy wschodnie widoczne są w jednym miejscu kolofonu, gdzie jest forma *ša‘bān el-aẓīmniñ* ‘wielkiego [miesiąca] szabana’, a więc przyrostek dopełniacza *+nIñ* po spółgłosce. Drugi wpływ wschodni widoczny jest na k. 1a: *Fāṭma qapuğa vardi söyledi* ‘Fatma podeszła do drzwi i powiedziała’, czyli przyrostek celownika *+KA*.

b) Pismo kopisty ‘Abd al-Wahhāba Mūsy syna Murtazy jest bardzo wprawne i niczym nie różni się od typowych rękopisów tureckich. Jak w *chamaile* lipskim, litera *rā* ma postać pochyłonego *ʃ*. Występują tu błędy w wyrazach arabskich i perskich, również typowe dla kopistów tureckich, np. ح zamiast خ, zob. حُوش ‘miły, dobry’.

4. *Tefsir* z Mińska, datowany na 1686 r.

Tefsir ten jest przechowywany w Bibliotece Białoruskiej Narodowej Akademii Nauk w Mińsku, sygn. P16-18/Sr2 (R214). Ponieważ został on opisany stosunkowo niedawno, nie ma o nim wzmianki w katalogu Drozda, Dziekana i Majdy (2000). Opis katalogowy jest w Tarełka, Citavec (2011: 24-27)¹⁸. Według tego opisu, jeden z kolumnów nosi datę 1098/1686 oraz nazwisko tłumacza i jednocześnie być może także kopisty – jak przypuszczali autorzy katalogu – Urjasza ibn Ismaila, imama mińskiego. Jak wspomniano wyżej, początkowa część *tefsiru* – sury 2:90-18:110 – jest przetłumaczona na turecki, zaś reszta (sury 19-114) – na polski, przy czym pewne krótkie części zawierają przekład zarówno na turecki, jak i polski. Jak podają autorzy katalogu, końcowe *ajety* sury 18 były najpierw przełożone na turecki, później na polski. Na podstawie oglądu k. 238b-239a, użyczonych dzięki uprzejmości prof. Tarełki, a to w związku z naszym projektem, można stwierdzić, że przekład polski obok tureckiego pojawia się już w *ajecie* 9, przy czym tłumacz jakby wahał się, na jaki język dalej tłumaczyć, gdyż po kilku *ajetach* mamy znów tylko tłumaczenie na turecki, później znów na polski. Można to wyjaśnić w ten sposób, że w tej części najpierw pod wierszami z tekstem arabskim umieszczał przekład turecki, a później dodawał polski. *Tefsir* ten został dokładnie omówiony przez Drozda (2004), który w swym artykule podał dane wszystkich znanych dotąd 19 *tefsirów* oraz poczynił ciekawe obserwacje.

Dwie strony *tefsiru* widoczne są na zdjęciu na 1. stronie wkładki po s. 142 w ww. katalogu. *Tefsir* jest tu terminem umownym, gdyż – przynajmniej w części tureckiej – nie jest *tefsirem*, lecz tłumaczeniem. Tłumaczenie to nie jest samodzielne, lecz pomocnicze. Nie powinno się zatem mówić o niewolniczym kopiowaniu, gdyż takie tłumaczenie w samym założeniu służyło dla ułatwienia zrozumienia tekstu arabskiego. Tłumacz – a za nim przepisywacz – umieścił wyrazy tureckie lekko ukośnie pod odpowiednim tekstem arabskim. Czynił to tak, że nie tłumaczył wyrazu pod wyrazem, co zresztą z powodu różnic w strukturze obu języków byłoby trudno wykonalne, lecz tłumaczył grupy wyrazowe – od jednego samodzielnego wyrazu do kilku – tak, by były one mimo wszystko zrozumiałe. W ten sposób, choć przekład nie jest samodzielny,

¹⁸ O tym rękopiśmie zob. jeszcze artykuł Jeleny Titowiec (2004).

użytkownik biegły w języku tureckim może tekst zrozumieć bez trudu.

Poniżej przedstawię pierwszą stronę ostatniej, 18. sury przekładu. Pod transkrypcją umieszczam kursywę moje dosłowne tłumaczenie.

238a

Sura 18 Pieczara (Na wstępie jest inwokacja, która – jak przed innymi surami – jest bez przekładu)

{1} الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا

[1] {1} *Şükür ol tañrıya ki indirdi kulu üzre Qur'ânı ve aña egrilik kılmadı.*

‘Dzięki Bogu, który zesłał na swego sługę Koran i nań ułomności¹⁹ nie uczynił’.

{2} قِيمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا

[2] {2} *Dosdoğru ta ögütleye katı ‘azab²⁰ katından ve müşteleye²¹ ol hak mu’minleri*

[3] *Kim ey[ü]lükler eylerler ki özlerine yahşı muzdvârdur*

‘Prawdziwy żeby ostrzegał przed okrutną męką i zwiastował prawnym wiernym, którzy dobroć czynią, im samym dobrą nagrodę’

{3} مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا

{3} *Qalurlar anda hemişe*

‘Zostaną tam zawsze’.

{4} وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا

[4] {4} *Dağı ögütleniz anları ki eydürler tañrı ta’âlâ oğlı edindi*

‘I ostrzegajcie tych, co powiadają Wielki Bóg pozyskał syna’

{5} مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا

{5} *Anlaruñ ‘ilmi yokdur andan. [5] ne atalarınıñ²² dağı ulaldı bir söz ki ağızlarından çıkar anlar söylerler [yalan]*

¹⁹ Dosł. krzywości.

²⁰ MS şarb.

²¹ Z tur. (← per.) *müjde* ‘radosna nowina; podarek w zamian za dobrą nowinę’.

²² Zamiast dwóch kropek jedna, co czyni odczyt *analarımıñ* ‘ich matek’.

‘Oni nie mają wiedzy o tym ani ich ojcowie też; wielkie stało się słowo które wychodzi z ich ust; oni mówią [kłamstwa]’

{6} فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمَرُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

[6] {6} İllā sen ki kendü zülmet depeleyesin depeleyesin işleri üzre eger inanmasalar [7] uşbu söze kaygudan

‘Właśnie ty, co siebie zadręczasz, zadręczasz się sprawami, jeśli nie wierzą w to słowo z troski’

{7} إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

{7} Biz yaratduk yer üzre olan nesneleri bezek aña tā anları sinayavuz yahşı.

My stworzyliśmy na ziemi będące rzeczy, ozdobę jej, żeby oni dobrze wypróbowali’.

Porównując to tłumaczenie z przekładem, omówionym przez Zajączkowskiego (1937: 40), można wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze technika tłumaczenia jest bardzo podobna, choć tamten przekład nie jest podwierszowy. Są to jednak zupełnie inne przekłady. Po drugie formy gramatyczne i leksykalne są z tego samego okresu, a więc *tefsir* miński jest późniejszą o co najmniej 250 lat kopią starszego tłumaczenia z co najmniej 1. połowy XIV wieku, na ile zmienioną przez łańcuch kopistów, to mogą wykazać jedynie przyszłe badania. Takie formy jak *sinayavuz* ‘wypróbujemy’, charakterystyczne dla języka starotureckiego, w okresie późniejszym przetrwały tylko jako archaizmy. Porównując przekład sury 18. w *tefsirze* mińskim i tłumaczeniu opracowanym przez Zajączkowskiego można dojść do wniosku, iż poza podobieństwami, wynikającymi z techniki tłumaczenia, są rozmaite różnice. Jedną z różnic jest prostota i jasność przekładu *tefsiru* mińskiego i bliskość równoważności oryginałowi, podczas gdy przekład u Zajączkowskiego obfituje w liczne poszerzenia (np. TM *kulı üzre* : PZ *gändü bändäsi üzärinä*; TM *ey[ü]lükler* : PZ *äjü ‘amällär*; TM *Anlaruñ ‘ilmi yokdur andan ne atalaruñ dahı* : PZ *joqdur anıtaruñiçün oı dedükläri vālädä ‘ilimdän aslā, vālā dahı ataıarıçün*), usiłuje być bardziej wyjaśniający, wręcz egzegetyczny, tymczasem skutek jest taki, że przekład *tefsiru* mińskiego jest bardziej zrozumiały. Drugą różnicą

jest to, że choć w *tefsirze* mińskim też są liczne arabizmy i iraniizmy, jego słownictwo ma więcej jednostek rodzimych, co widać już z powyższych przykładów. Kolejna różnica to bardziej turkijski szyk w obrębie danej jednostki przekładowej, np. TM *aña egrilik kılmadı* : PZ *qyłmady aña ägrilik*; TM *ağızlarından çıkar* : PZ *çyqar ayyzłaryndan*.

Do bardzo ciekawych wniosków dochodzimy, porównując przekład turecki z polskim, choć trzeba podkreślić, że dostępny materiał był bardzo ograniczony.

Sura 18, ajet 9:

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرُّؤْمِيسَ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا

tur. *yā sanduñ mı ki in eyeleri dağı yazılmış issileri bizüm ayetlerimizden* ‘acabdur

pol. [...] towarzystwo pieczary i ludzi peşek s cudow naszych dziwnych.

oraz: *yā Muḥammad ta[h]qīq* ‘O Muhammadzie, zaprawdę’²³.

Jak widać, tekst turecki w sposób pełny oddaje arabski – z niewielkim poszerzeniem o jeden wyraz – ‘Czy sądziłeś, że mieszkańcy jaskini i zapisani właściciele są osobliwsi od naszych znaków?’, podczas gdy przekład polski nie ma podmiotu, jest krótszy w połowie, a bardziej rozbudowany na końcu. Ciekawe, że tłumacz oddaje sporny wyraz lub nazwę własną *ar-raqīm* zgodnie z etymologią, por. ar. *raqama* ‘pisać’. O ile pol. *towarzystwo pieczary* jest dziwne, wręcz niezrozumiałe, tur. *in eyeleri* jest jasne, gdyż turk. *eye* ‘właściciel; gospodarz’, ma szerszą semantykę i w połączeniu z *in* ‘grota, jaskinia, pieczara; nora’ może być rozumiany jako ‘mieszkaniec tego miejsca’.

Następny *ajet* przetłumaczony jest niemal równoważnie zarówno na turecki, jak i na polski, poza tur. *inde bes eytdiler* ‘w pieczarze potem rzekli’ i pol. ‘pieczary’:

Ajet 10

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

tur. *ol vaktı ki dölendi*²⁴ *nice yigit*

²³ Jest to poszerzenie oryginału, nie wiadomo, czy tłumacz uznał to za część tekstu tureckiego, polskiego, czy obu tekstów.

²⁴ MS *دُلْدِي*; tłumacz pominął ten archaiczny czasownik w przekładzie polskim gdyż z całą pewnością nie mógł go zrozumieć; inny możliwy odczyt *dolandi*

pol. kiedy weszli do pieczary

tur. *inde bes eytdiler*

pol. pieczary

tur. *ey çalabumuz*²⁵

pol. panie nasz

tur. *vér bize*

pol. daj nam

tur. *rahmet katiñdan*

pol. swojej [ł]aski.

Po kilku *ajetach* *ajet* 17 i 18 (do końca strony) na k. 239a znów mają tylko tłumaczenie tureckie. Na podstawie tych krótkich fragmentów można wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, zarówno tekst turecki jak i polski, a najprawdopodobniej i arabski, który jest napisany innym stylem i wielkością liter, pisała jedna i ta sama osoba, wskazany w kolofonie Urjasz ibn Ismail. Nie wiadomo, z jakich powodów, doszedłszy do sury 18, Urjasz ibn Ismail zaczął wahać się, czy dalej podawać tłumaczenie tureckie i polskie, czy tylko polskie. Choć w końcu pozostał tylko przy przekładzie na polski, zapewne z przyzwyczajenia – przypomnijmy, że pierwsze 18 sur ma tylko przekład turecki – mylił dwa języki. Jakkolwiek z ostatecznymi wnioskami trzeba będzie poczekać do analizy większej części *tefsiru*, wydaje się, że Urjasz znał bardzo dobrze turecki, arabski, no i oczywiście polski. Po drugie, cechy językowe części tureckiej z całą pewnością wykluczają, by tłumaczenie tureckie mogło powstać pod koniec XVII wieku, tu mamy do czynienia z tekstem starotureckim, co najmniej z pierwszej połowy XV wieku. Z tego wynika niezbicie, że Urjasz ibn Ismail nie mógł być tłumaczem części tureckiej, musiał się posłużyć

‘wędrował’ trzeba raczej wykluczyć z powodu ar. أوى ‘schronił się’; warto dodać, że na początku wersu jest wyraz *pripomni*, jak się wydaje metatekstowy.

²⁵ Tur. *çalab* (← ar. *ğallāb*), choć słowniki historyczne notują ten wyraz jeszcze później, w XVII wieku wyszedł z powszechnego użycia, jednak zrozumienie go – w przeciwieństwie do *dölendi* – jest ułatwione przez kontekst.

znacznie starszym tłumaczeniem. Dlatego też pewne archaiczne wyrazy – których w pod koniec XVII wieku nie rozumiał na pewno przeciętny Turek, a najprawdopodobniej i on sam – albo pominął, albo tłumaczył opierając się na oryginale arabskim. Na przykład w zdaniu *ol vakı ki dölendi nice yigit* ‘wtedy, gdy kilku młodzieńców schroniło się’ pominięta została jaskinia (tur. *in*, obecnie *mağara*), natomiast w tłumaczeniu polskim pominął ‘młodzieńców’, zaś archaiczne *dölendi*, zob. odpowiedni przypis, zastąpił czasownikiem ‘weszli’.

Jak sądzi Drozd (2004: 242), *tefsir* miński mógł być archetypem innych *tefsirów*. Pozostawiając to zagadnienie do rozstrzygnięcia po dokładniejszych badaniach porównawczych, jedno można stwierdzić niemal z pewnością: kopista i autor przekładu polskiego *tefsiru* mińskiego – jeśli nim był Urjasz ibn Ismail – posłużył się bardzo starym przekładem tureckim, a zatem pod tym względem mamy do czynienia zapewne z najstarszym tureckim tłumaczeniem Koranu, jaki znany był w środowisku Tatarów litewskich. Wybór języka tureckiego, a nie wschodnioturkijskiego, podyktowany był zapewne prestiżem turecczyzny, choć wykształceni Tatarzy mogli też mieć przekłady wschodnioturkijskie, oraz względami praktycznymi.

Z właściwości grafii warto wymienić takie, jak litera *s* z trzema kropkami pod پی, litery, takie jak *d* i *r*, ale przede wszystkim końcowe i samodzielne *n* (już w tym rękopisie) pisane są stosunkowo wysoko, to jest tak, że litery te nie schodzą poniżej głównej linii duktu, co jednak nie sprawia wrażenia jakiejś nietypowej, miejscowej cechy i mieści się w granicach alograficzności.

5. Zikr turecki znany z kilku *kitabów* i *chamaifów* od XVIII wieku

Najstarsza, odnaleziona dotąd wersja *zikru*, o którym mowa, jest w *chamaile* Jana Jezufowicza z Niemieży z 1765 r. (ChJJez), na k. 262a–264a, pośród wielu innych *zikrów*, zob. opis w Drozd, Dziekan, Majda (2000: 54–55), Mischkiniene, Namawicziute, Pokrowska (2005: 72–77)²⁶. Warto zaznaczyć, że *chamaif* ten uważany jest za najstarszy po lipskim i umieszczony w obu katalogach na drugim

²⁶ W opisie treści *chamaifu* autorki katalogu podają ogólnie tylko zikr na k. 253a–278a, nie pisząc, że *zikrów* jest więcej.

miejsu wśród *chamailów*. Dwie strony *chamailu* widoczne są w katalogu Drozda i in. na fot. 38.

Kolejna wersja, w trzech odpisach, znajduje się w trzech *kitabach*, przepisanych przez Szahidewicza: 1. *Kitab* z 1837 (Szah 1), opis katalogowy w Drozd, Dziekan, Majda (2000: 54), oraz Miszkiniene, Namawiciute, Pokrowska (2005: 55–58). W tym *kitabie* zikr wraz z paralelnym, dość swobodnym polskim tłumaczeniem znajduje się na s. 377–387. Zdjęcie dwóch stron 378 i 379 umieszczono w katalogu Drozda, Dziekana i Majdy (2000: fot. 37). 2. *Kitab* z 1852 r. (Szah 2), wspomniany w katalogu Drozda, Dziekana i Majdy (2000: 55), również ten sam tekst na k. 206a–208b. 3. *Kitab* niedatowany (Szah 3), w zbiorach prywatnych, kopia w zbiorach Biblioteki Filologicznej Novum UAM, ten sam tekst z tłumaczeniem polskim na s. 559–564.

Następna w kolejności wersja jest w *kitabie* spisany przez Aleksandra Chasieniewicza z 1866 r. dla Samuela Chasieniewicza (KSCh), k. 299a–300a, w zbiorach prywatnych, w katalogach nieopisana.²⁷

Ostatnia odnaleziona wersja została utożsamiona w *chamaile* należącym do Adama Konopackiego ze Śmiłowicz podczas prac polowych, fotografie w posiadaniu autora tego artykułu. Zikr został opublikowany w Jankowski (1995), jednak wówczas nie wszystkie wersje były znane.

Pozostawiając zagadnienie dokładnego porównania wszystkich wersji *zikru*, co wymaga osobnego opracowania, na uboczu, poniżej skupię się na jego pewnych cechach, głównie na podstawie najstarszego rękopisu z 1765 r. Przedstawię też kilka cech grafii Szahidewicza.

(a) Cechy językowe mieszane, turecko-wschodnioturkijskie, np. archaiczna staroturecka forma *biniser* (ChJJez 264a, Szah 2: 208a i Szah 3: 563, KSCh 300a *bineser*) ‘wsiadzie’; obok wschodniotureckich, np. *dertlülerniñ* (wszystkie wersje) ‘zatroskanych; cierpiących’, tur. *ümmetlerün* (ChJJez 264a, KSCh 300a) ‘wspólnot’; obok wschodnioturkijskiego *dervişlikni kılğan* (ChJJez 262b) ‘który

²⁷ Kilka z tych wersji w ww. rękopisach utożsamiał dr. Drozd, który też dostarczył mi kopie, za co składam mu podziękowania, lecz stało się to już po opublikowaniu katalogu, dlatego w katalogu, w miejscu opisującym *chamail* Jezufowicza, o zikrze nie ma wzmianki.

stworzył (bractwo) derwiszów', tur. *beyān kılan* (wszystkie wersje) 'który oznajmił'. Są też oczywiście różnice między wersjami, np. wschodnioturkijskie *Burāḳka* (ChJJez 264a) w KSch 300a zostało zastąpione tur. *Burāka* lub odwrotnie, jeśli przyjąć tureckie pochodzenie i późniejszą kipczakizację.

(b) Cechy pisowni; jak wszystkie rękopisy Mustafy Szahidewicza, ten też charakteryzuje się pięknym pismem z wyraźnymi znakami, łagodnie zaokrąglonymi łukami; pismo to na pierwszy rzut oka przypomina wprawna rękę Turkijczyka, bez jakichkolwiek obcych wpływów; z cech można wyróżnić zapis przyrostku miejscownika +dA z małą literą *h* nad tylną częścią *d*, oraz oczywiście *fathā* *چق دَفْدَه* *çıquduḳda* 'wychodząc; w chwili wyjścia', cechy tej nie ma w *chamaile* Jezufowicza. Pisownia *chamaiḷu* Jezufowicza podobna do innych, z charakterystyczną literą *rā* i *nūn*.

6. Teksty tureckie z *kitab* Łuckiewicza z 1. połowy XIX wieku

Kitab Łuckiewicza, przechowywany w Bibliotece Akademii Nauk Litwy w Wilnie, zob. opis katalogowy w Antonowicz (1968: 50–57), Drozd, Dziekan, Majda (2000: 51–52), Miszkinienė, Nama-wicziute, Pokrowska (2005: 39–41), jest jednym z najwcześniej badanych zabytków tatarskich (zob. uwagę Antonowicza, 1968: 50). Jest to też pierwszy i jedyny dotąd krytycznie wydany *kitab* (Miśkinienė i in. 2009). W *kitabie* tym, zasadniczo napisanym po białorusku, są fragmenty polskojęzyczne i arabskie oraz tureckie. Spośród tureckich, najobszerniejszą jest opowieść *mi'rāḡnāme* (pisane z *fathā*, co autor transkrypcji oddaje jako *me'rāḡnāme*) z międzywierszowym przekładem białoruskim (k. 107b–135a, s. 479–606 w wydaniu Miśkinienė i in.). Opowieść o podróży Proroka do nieba była bardzo rozpowszechniona w środowisku tatarskim, według Miśkinienė i in. (2009: 32) jest ona jeszcze w 4 innych *kitabach* zachowanych na Litwie, ale dalsze badania z pewnością wykażą kolejne. Odczytu i transkrypcji tureckiego tekstu *mi'rāḡnāme* dokonał Hüseyin Durgut.

a) Cechy językowe utworu odzwierciedlają typowy dla późnych odpisów wczesny język średnioturecki z wieloma cechami starotureckimi, pominawszy liczne błędy, poprawione przez Durguta. Durgut zastosował tu metodę, jak wcześniej Majda (zob.

wyżej), podając współczesne formy tureckie, charakterystyczne dla ustalonego tureckiego odczytu dawnych tekstów, które często odbiegają od zapisu. Dla przykładu, wyraźnie widoczne *ı ve* (107b) 'i' oddaje jako *ü*, np. *آي و كُنش* transkrybuje *ay ü güneş* 'księżyc i słońce'. Jak wszędzie, pojawia się problem odczytu *ك* w nagłosie, a autor czyni to zgodnie ze współczesnym językiem tureckim, czyli tam, gdzie *g-*, oddaje *g-*, zaś tam, gdzie *k-*, oddaje *k-*. Prawdopodobny odczyt tatarski byłby [aj wie kiuniesz]. Przyjmując zasadność wielu poprawek autora, należy wskazać jednak na liczne odstępstwa od zasady, np. *دِنلاغِل* 'słuchaj' (108b) oddaje jako *diñlegil*, podczas *كِرْمَغَا* *kermeğa* (109b) poprawia na *görmeğa*, [kiermieha].

b) Z cech grafii, poimek *اوچون* *üçün* (109a) 'dla; gwoli' ma postać, jak w innych rękopisach Tatarów litewskich. Przyrostki miejscownika *-dA* oraz celownika *-(y)A* zapisywane są bez niemego *h*, natomiast końcowe małe *o h* w tekstach białoruskich ma wartość [h], np. *пан бох* *pan boh* (8b). Litera *ر* ma kształt podobny do *d* w zwyczajnym piśmie arabskim w krajach turekiskich, ale w tym rękopisie zawsze różni się od *d*, które ma górną część odchyloną łukiem w lewo. Pochylony alograf *f* występuje, ale bardzo rzadko, np. 119b: 8. Jeśli chodzi o spłaszczenie, takie są końcowe litery *n* i *y*, ale nie *ç* i *m*.

7. Słownik i rozmówki turecko-polskie z 1840 r.

Ten słownik-rozmówki znajdują się na stronach 125–135 *kitabu* Jakuba Chasieniewicza z 1840. Zabytek został wydany i opracowany przez Güllüdağ i Miśkinienė (2008). To sam o dzieło znane jest z przynajmniej jeszcze jednego rękopisu, *kitabu* Samuela Chasieniewicza z 1866 (132a–142b)²⁸. Autorki tego wydania postawiły sobie za cel szczegółowe opracowanie gramatyki oraz leksyki materiału, natomiast pismem mniej się zajmują. Poniżej zatem pominię całkowicie sprawy języka, zajmę się jedynie kilkoma ciekawymi cechami pisma, mającymi wszelako odbicie w fonologii. Otóż zwraca uwagę zapis *غون* 'dzień' (s. 154, faksymile), co jest bardzo dziwne, gdyż a języku tureckim dla oznaczenia *g-* nigdy nie używa się litery używanej do zapisu spółgłosek tylnojęzykowych. Można sądzić, że zapis taki powstał z powodu wymowy tatarskiej [gun], ale chyba nie [gon], jak można by sądzić po zapisie.

²⁸ Za wiadomość o tym i dostarczenie mi kopii dziękuję dr. Andrzejowi Drozdowi.

Ten wyraz zapisany jest w drugim *kitabie* z 1866 (f. 132b) jako قُون, a więc zdradza wymowę mocną *k-*. W obu rękopisach jest wiele błędów i po ich charakterze widać, że pochodzą z tego samego, równie błędnego, wcześniejszego rękopisu, np. w obu mamy بِيُونُ بِيُوُقْ آيَاظ 'dziś wielki wiatr (prawidłowo: mróz)' (tamże), co autorki oddają jako *buyün büyük ayaz* (Güllüdağ, Miśkinienė 2008: 67).

3. Podsumowanie

O ile od pewnego czasu mówi się, że piśmiennictwo Tatarów litewskich jest ważne dla kultury polskiej i białoruskiej, ponieważ w swych rękopisach przekazali nam oni cenne pomniki literatury polskiej i białoruskiej – dzięki nim mamy trzecie najstarsze tłumaczenie Koranu na język europejski – to po analizie tekstów tureckich możemy też śmiało stwierdzić, że piśmiennictwo Tatarów litewskich jest również cenne dla kultury tureckiej. Otóż w swoich rękopisach zachowali oni do naszych czasów zabytki języka tureckiego z co najmniej pierwszej połowy XV wieku. Co więcej, *tefsir* litewski jest nieznanym dotąd zabytkiem języka starotureckiego, zatem jego znaczenie dla kultury tureckiej jest wielkie.

Można zadać pytanie, jak wyglądała kultura religijna i literacka Tatarów litewskich przed XVI wiekiem, jak bardzo były wśród nich rozpowszechnione rękopisy i zwyczaj przepisywania, zamawiania i posiadania literatury religijnej. Bardzo możliwe, że coś takiego istniało w bardzo nikłym stopniu i było ograniczone do talizmanów i magii ochronnej, zaś kultura czytelnictwa i religijna rozwinęła się pod wpływem rozkwitu kultury polskiej i ruskiej w XVI wieku. Jeśli przyjąć to założenie, należy obalić pogląd, że Tatarzy tłumaczyli teksty orientalne z powodu asymilacji językowej, a przyjąc, że czynili to dzięki powszechnemu rozwojowi piśmiennictwa i wzorowali się na Polakach i Białorusinach, którzy zaczęli tłumaczyć Biblię na swe języki narodowe. Wszak wpływy te niezbiecie wykazali badacze *kitabistyki*.

Skróty i symbole

ar.	- arabski
per.	- perski
pol.	- polski
tur.	- turecki
turk.	- turkijski
MS	- dotyczy danego rękopisu
PZ	- publikacja Zajączkowskiego, zob. Zajączkowski 1937
TM	- <i>tefsir</i> miński
< >	- tekst zbyteczny
[]	- tekst dodany lub poprawiony
{ }	- numer <i>ajetu</i>
	- granica rządka

Bibliografia

- АНТОНОВИЧ А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом*. Вильнюс: Государственный университет им. В. Капсукаса, Кафедра Русского языка.
- ATA A., 2002, *Harezm Altın Ordu Türkçesi*, İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları.
- ATA A., 2004, *Türkçe İlk Kuran Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi (Giriş - Metin - Notlar - Dizim)*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- БОРОВКОВ, А.К., 1963, *Лексика среднеазиатского тefsira XII-XIII вв.*, Москва: Издательство Восточной Литературы. *Derleme Sözlüğü*. VI G., 1972, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- DROZD A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 36, s. 237-250.
- DROZD A., DZIEKAN M.M., MAJDA T., 2000, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa: Res Publica Multiethnica [Katalog Zabytków Tatarskich. Tom III].

- DUBIŃSKI A., 1996, *Polonya-Litvanya Tatarlarının Yazılı Metinlerde Kullandıkları Türkçe: Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988 (26 Eylül - 3 Ekim 1988)*, Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 265-294.
- ECKMANN J., 1976, *Middle Turkic glosses of the Rylands interlinear Koran translation*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GÜLLÜDAĞ N., MIŞKINIENE G., 2008, *Litvanya Tatarlarına ait El Yazmalarından Türkçe-Lehçe Kılavuz. Turku-lenku kalbu žodynėlis iš Lietuvos totorių rankraščio (1840)*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- IVANICS M., USMANOV M., 2002., *Das Buch der Dschingis-Legende (Däftär-i Čingiz-nāmā) I*, Szeged [=Studia uralo-altaica 44].
- JANKOWSKI H., 1995, *A Polish Tatar Ziker*, „Acta Orientalia Hungarica” 48, nr 3, s. 405-420.
- JANKOWSKI H., 2003, *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, „Materialia Turcica” 24, s. 113-144.
- JANKOWSKI H., 2012, *Rounded – unrounded vowel harmony in Turkish, [w:] The Szeged Conference. Proceedings of the 15th International Conference on Turkish Linguistics held on August 20-22, 2010 in Szeged*, red. É. Kincses-Nagy, M. Biacsi, Szeged: Department of Altaic Studies [Studia Uralo-Altaica 49], s. 253-264.
- JANKOWSKI H., ŁAPICZ CZ., 2000, *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa: Dialog.
- ЮДИН В.П., БАРАНОВ Ю.Г., АБУСЕЙТОВА М.Х. (red.), 1992, *Утемиш-хаджи. Чингиз-Наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, комментарии и указатели*, Алма-Ата: Гылым.
- KARABACAK E., 1994-1999, *An inter-linear translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish. Introduction, text, glossary and facsimile*, Part I: *Introduction and text*, 1994; Part II: *Glossary*, 1995, Part III: *Facsimile of the MS Manisa İl Halk Library No 931. Section One: 1a-224a*, 1997, Part III: *Facsimile of the MS Manisa İl Halk Library No 931. Section Two: 224b-451a*, 1999, Cambridge MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilization [Sources of Oriental Languages and Literatures 22, 28, 40, 47].
- KARABACAK E., 2006, *Türkçe, Arapça, Farsça Satır Arası Kur'an Terçümesi. British Museum Or 9515*, Ankara: Öncü Yayınevi. (pozycja niedostępna).

- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich* (Paleografia. Grafia. Język), Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- ŁAPICZ Cz., 1989, *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, [w:] *Studia językowe z Białostocyzny. Onomastyka i historia języka*. Część I, red. I. Maryniakowa, E. Smułkowa, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 161-171.
- MAJDA T., 1994, *Turkish-Byelorussian-Polish Handbook*, „Rocznik Orientalistyczny” 49, nr 2, s. 139-158.
- АЛЕКСАНДРОВІЧ-МІШКІНЕНЕ Г., ШУПА С., 1995, *Турэцка-Беларускі Размоўнік 1836 году з збораў Нацыянальнага Музею Літоўскай Рэспублікі ў Вільні. Turkish-Belarusian phrase-book of 1836. Türkçe-Belarusça Kılavuz Yıl = 1836*, New York: Belarusian Institute of Art and Sciences.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс: Издательство Вильнюсского Университета.
- MIŠKINIENĖ G., NAMAVIČIŪTĖ S., POKROVSKAJA J., DURGUT H., 2009, *Ivano Luckevičiaus Kitabas. Lietuvos totorių kultūros paminklų klas [Китаб Ивана Луцкевича. Памятник народной культуры литовских татар]*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- МУХЛИНСКИЙ А., 1857, *Изслѣдованіе о происхожденіи и состояніи литовскихъ татаръ*, Санктпетербургъ: Типографія Эдуарда Веймара.
- SAGOL G., 1993-1999, *An inter-linear translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish. Introduction, text, glossary and facsimile*, Part I: *Introduction and text*, 1993, Part II: *Glossary*, 1995, Part III: *Facsimile of the MS Süleymaniye Library Hekimoğlu Ali Paşa No 2. Section One: 1b-300b*, 1996, Part III: *Facsimile of the MS Süleymaniye Library Hekimoğlu Ali Paşa No 2. Section Two: 301a-587b*, 1999, Cambridge MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilization [Sources of Oriental Languages and Literatures 21, 26, 36, 46].
- SAGOL G., 1997, *Kur'an'ın Türkçe Tercümesi ve Tefsirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, „Türklük Araştırmaları Dergisi” 8, s. 379-396.
- SCHARLIPP W.E., 1992, *Türkische Gebete in einer polnischen Koranübersetzung*, [w:] *Festgabe an Josef Matuz. Osmanistik-Turkologie-Diplomatik*, red. Ch. Fragner, K. Schwarz, Berlin: Klaus

- Schwarz Verlag, s. 255-260 [Islamkundliche Untersuchungen 150].
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln: Böhlau Verlag.
- SZYNKIEWICZ J., 1935, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” 2, s. 139-144. *Tarama Sözlüğü*, t. I-VI, 1963-1972, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- ТАРЭЛКА М. У., ЦІТАБЕЦ А. І., 2011, *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны. Каталог*, Мінск: Беларуская навука.
- TITOWIEC J., 2004, *Pierwszy przekład Koranu na język polski. Ze zbioru siedemnastowiecznych rękopisów w Centralnej Bibliotece Naukowej Narodowej Akademii Nauk Białorusi. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 36, s. 231-236.
- TOKER M., 2010, *Abdullah b. Mahmud es-Selanikî, Satır Altı Kur'an Tercümesi: İnceleme – Transkripsiyonlu – Tıpkıbasım*, Konya: Palet Yayınları (pozycja niedostępna).
- TOKER M., 2011, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme – Metin – Tıpkıbasım Örnekleri)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- TOPALOĞLU A., 1976-1978, *Muhammed Bin Hamza. XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi. Birinci Cilt 1976. İkinci Cilt (Sözlük) 1978*, İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- USTA H.İ., 2002, *Düzeltilmeler – Notlar: A. K. Borovkov, [w:] Orta Asya'da Bulunmuş Kur'ân Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 341-366.
- USTA H.İ., 2011, *Orta Asya Kur'ân Tefsiri (Metin – Tıpkıbasım)*, Ankara: Halil İbrahim Usta.
- ZAJĄCZKOWSKI A., 1937, *Studia nad językiem staroosmańskim II. Wybrane rozdziały ze staroanatolijskotureckiego przekładu Koranu. Études sur la langue vieille-osmanlie II. Chapitres choisis de la traduction turque-anatolienne du Qorân. Z 3 tablicami*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- ZAJĄCZKOWSKI A., 1951, *Tzw. chmaił tatarski ze zbioru rękopisów w Warszawie*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 52, 4, 307-313.

Summary

The goal of this article is to present the most important manuscripts which contain Turkic texts copied by Lithuanian-Polish Tatars. The article outlines the existing studies, shows the types of Turkic texts and tries to identify their Oriental sources. Attempt was made to determine which Turkic language was the source of particular texts selected for analysis. These are the 16th-century Old Turkish Quran translation from Lithuania, Leipzig *hamail* dated to the 17th century, Kazan *kitab* of 1645, Quran translated in part into Turkish and in part into Polish, so-called Minsk *tefsir* of 1686, Turkish *zikr* of the 18th century, Turkish texts in Lutskevich's *kitab* of the 19th century and Turkish glossary and phrasebook of 1840.

Iwona Radziszewska
Gdańsk

Przegląd autorskich systemów transliteracji i transkrypcji.

Uwagi do zestawienia tabelarycznego

Słowa kluczowe: transkrypcja, transliteracja, pismo arabskie, rękopisy tatarskie

Zestawienie systemów transliteracji i transkrypcji zostało przygotowane na podstawie prac dziewięciu autorów (spis prac poniżej), a dokładnie na podstawie autorskich systemów transliteracji i transkrypcji stworzonych na potrzeby opracowania konkretnych zabytków analizowanych w poszczególnych pracach.

Teksty, również słowiańskojęzyczne, obecne w manuskryptach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego były zapisywane za pomocą alfabetu arabskiego, który wymagał modyfikacji, gdyż nie wszystkie dźwięki mowy słowiańskiej znalazły w nim swój odpowiednik. Dlatego w pierwszej kolumnie tabeli, prócz znaków arabskich, znajdują się znaki zapożyczone z języka tureckiego i perskiego, a także obecne w tekstach nowoutworzone, oryginalne grafemy. W zestawieniu zostały one przedstawione w pozycji samodzielnej, pominięty został natomiast ich kształt w pozycji początkowej, środkowej i końcowej, który wielu autorów poszczególnych systemów umieściło w swoich opracowaniach. W niniejszym zestawieniu pozycja izolowana jest wystarczająca do identyfikacji poszczególnych znaków.

Ponieważ nie został dotąd wypracowany jednolity system transliteracyjny ani ujednolicony zestaw stosowanych w rękopisach tatarskich znaków i symboli, badacze tatarskich manuskryptów

transliterują lub/i transkrybują teksty tatarskie na alfabet języka, którym się posługują, czyli na łacinkę lub cyrylicę (grażdankę), a więc dwa różne systemy znaków, opracowując je każdorazowo na potrzeby konkretnej publikacji.

Autorskie systemy transliteracji i transkrypcji zestawione zostały z systemem międzynarodowym ISO (International Organization for Standardization, norma ISO 233 z 1984 roku dla pisma arabskiego), w przypadku grafemów tureckich i perskich z normą DIN 31635 (Das Deutsche Institut für Normung) z 1982 roku.

Opracowane zestawienie tabelaryczne zawiera łącznie 41 znaków arabskich spółgłoskowych oraz 64 znaki lub ich kombinacje oznaczające samogłoski.

Jak zostało wyżej wspomniane, znaki arabskie, tureckie, perskie oraz te oryginalnie stworzone przez Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego mają w opracowaniach kolejnych autorów swoje odpowiedniki w transkrypcji oraz/lub transliteracji. Konwersja pisma w transliteracji opiera się na zasadzie konsekwentnej zamiany: znak za znak, zakłada również możliwość retransliteracji. Transkrypcja natomiast dopuszcza intuicyjne rozwiązania, w założeniu odtwarza nie litery, lecz brzmienie głosek, którym mogą odpowiadać różne znaki w zapisie transkrypcyjnym lub też jeden znak może odpowiadać kilku głoskom w języku wyjściowym. Bywa, że oba pojęcia są mylone (G. M. Meredith-Owens, A. Nadson) lub do transkrypcji wprowadzane są wielkie litery oraz nieistniejące w oryginalnym zapisie znaki interpunkcyjne (A. Drozd).

Niektóre z zastosowanych przez autorów rozwiązań są sprzeczne z zasadami transliteracji, która ma być procesem jednoznaczny i odwracalny, ma dawać możliwość odtworzenia oryginalnego tekstu, a jest to możliwe tylko przy założeniu, że jedna litera wyjściowego alfabetu odpowiada jednej i tylko jednej literze drugiego alfabetu. Korekty wymagałyby więc następujące rozwiązania:

— A. K. Antonowicz (1968) użył w transliteracji dwuznaków (дж, дз), tworzonych przez litery, które jako samodzielnie mają własne odpowiedniki transliteracyjne;

— G. M. Meredith-Owens i A. Nadson A. (1970), podobnie jak A. K. Antonowicz, stosują dwuznaki w transliteracji na łacinkę. Ponadto znaki łacińskie w transliteracji, które odpowiadają

znakom arabskim, różnicowane są poprzez zastosowanie kursywy (ch =ح a: ch=خ), co nie stanowi widocznej ani wystarczającej różnicy między znakami transliteracyjnymi (widać to zarówno w sporządzonym zestawieniu tabelarycznym, jak i w transliteracji fragmentów manuskryptów cytowanych przez autorów);

— w systemie transliteracji opracowanym przez A. Drozda wiele liter arabskich ma podwójne odpowiedniki łacińskie, co przeczy zasadom transliteracji;

— W. Nesterowicz stosuje w transliteracji wieloznaki oraz te same znaki cyryliczne na oznaczenie różnych znaków arabskich, co uniemożliwia odtworzenie tekstu oryginalnego;

— system autorski S. Akiner powtarza wszystkie z wymienionych wyżej błędów: zawiera dwuznaki, stosuje różne warianty łacińskie dla oznaczenia jednego znaku arabskiego (ذ) oraz odwrotnie – te same znaki łacińskie na oznaczenie dwóch różnych znaków arabskich (ح = خ = ch).

Nowe rozwiązania powinny być zgodne z założeniami definicyjnymi, z drugiej strony, pracując nad opracowaniem standaryzowanego systemu transliteracji należy mieć świadomość, że w praktyce nie zawsze będzie możliwe spełnienie idealnych założeń zawartych w definicji transliteracji.

Na podstawie zestawienia widać, że niewielu autorów uwzględnił zapożyczony z tureckiego, mający także swój odpowiednik w perskim, znak ك oznaczający nosowe [ŋ] (P. Suter, A. Drozd). Litera *ṣagīr-i-nūn* oparta jest na literze *kāf* z dodanymi do niej trzema kropkami. Drugi wariant tej litery, *kāf* zmodyfikowane poprzez dodanie jednej kropki (ك), podaje A. Drozd. W opracowaniu tabelarycznym M. Tarełki i I. Synkowej wspomniana litera jest graficznie tożsama z *kāf* (Тарэлка, Сынькова 2009: 153). *Ṣagīr-i-nūn* (ك) w połączeniu z *ḍammā* lub *wāwem* z *ḍammā* służy do oznaczenia samogłoski nosowej [ŋ], Antonowicz (1968: 341) odnotowuje *ṣagīr-i-nūn* również w połączeniu z *wāwem* i *fathā*. Nie wszyscy autorzy, którzy ujmują literę w zestawieniu samogłosek, umieścili ją w zestawieniu spółgłoskowym (Cz. Łapicz, B. M. Meredith-Owens, A. Nadson), z kolei M. Tarełko i I. Synkowa, którzy umieścili znak wśród spółgłosek, pominęli ww. połączenie w zestawieniu samogłoskowym. Uwzględnienie go byłoby zasadne, szczególnie ze względu na transkrypcję.

Kolejnym rzadko występującym znakiem jest ˆ (*tā' marbūṭa*), za pomocą którego w arabskim oznacza się końcówkę żeńską i żeńskoosobową; traktowany jest on w piśmie arabskim jako znak dodatkowy. Kształtem odpowiada literze *h* z dwoma punktami nad nią. W tatarskich manuskryptach pojawia się w pozycji wygłosowej jako odpowiednik głoski [t]. Literę ˆ spośród autorów uwzględnił tylko A. Drozd. Uwzględnienie rzeczzonego grafemu w transliteracji pozwoliłoby wyznaczyć zakres występowania tego rzadkiego w rękopisach, graficznego rozwiązania.

Powyższe przykłady wskazują na to, że niektóre znaki pojawiają się rzeczywiście sporadycznie, w zaledwie paru rękopisach lub są charakterystyczne wyłącznie dla jednego manuskryptu, względnie jednego kopisty. Powstaje więc pytanie, czy zasadne jest odnotowywanie w uniwersalnym kluczu, który ma zostać opracowany, jednostkowych przykładów oryginalnych znaków? Mnożenie grafemów i ich połączeń spowoduje komplikację systemu i uniemożliwi sprawne korzystanie z niego przy konwersji alfabetu, z drugiej strony pominięcie w systemie transliteracji chociażby połączeń tworzonych przez literę *ṣagīr-i-nūn* uniemożliwi ukazanie różnorodności rozwiązań graficznych zastosowanych w religijnych tekstach tatarskich, a tym samym prawdziwego i pełnego obrazu tychże tekstów.

Zbędne na pewno byłoby mnożenie znaków w kluczu transliteracyjnym i transkrypcyjnym wynikające z błędów kopistów. Niekonsekwencja w zapisie leksemów, brak znaków wokalizacyjnych lub ich mieszanie, redundancja liter w wyrazach lub części wyrazów, brak znaków diakrytycznych itp., są naturalną cechą tekstów w rękopiśmiennych księgach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Nie bez znaczenia pozostają również indywidualne cechy „ręki” danego kopisty, czyli kształt nadawany poszczególnym literom, sposób ich rozmieszczania na linii pisma, tendencja do wychodzenia na margines lub przestrzeganie linii marginesu. Niektóre litery, mimo braku różnic w wartości fonetycznej, oznaczane są w literaturze przedmiotu różnymi znakami. Tymczasem nie zawsze, np. w przypadku wyróżnianych przez autorów wariantów: ẓ – ẓ̣ i ẓ̣ – ẓ̣̣, rozróżnienie zapisu jest oczywiste. Styl pisma kopisty bywa niedbały, pismo niewyrobite, a przez to decyzyja

o odczytaniu znaku bywa subiektywna. W przypadku $\dot{z}$ i $\dot{z}$ decyduje stopień pochylenia i oparcie na linii pisma lub wyjście poza linię pisma. Badacze wyróżniają analogicznie dwa sposoby zapisu [ż]: zapożyczony z tureckiego/perskiego znak wykraczający poza linię pisma ($\dot{z}$), często jednak w manuskryptach tatarskich oparty na tej linii ($\dot{z}$). Tu również w wielu przypadkach interpretacja opierałaby się na subiektywnym odczytaniu zapisu, a w niektórych rękopisach kształt odbiegałby zapewne od obu wzorcowych form.

Kolejne znaki multiplikowane są również w zestawieniu samogłosek, które, mimo, że jest ich mniej, zawiera więcej pozycji niż zestawienie grafemów spółgłoskowych. Zestawienie tabelaryczne rozrosło się poprzez przedstawianie w autorskich opracowaniach samogłosek w każdym możliwym położeniu w wyrazie oraz we wszelkich możliwych połączeniach z różnymi znakami spółgłoskowymi. Każda z przedstawionych konfiguracji znaków ma swój odpowiednik transliteracyjny, stąd aż 64 pozycje w tabeli.

Z jednej strony praktyka ta jest zasadna ze względu na specyfikę alfabetu arabskiego, w którym samogłoski są oznaczane wieloma znakami lub kombinacjami znaków, np. *ḍamma* oparta na *wāwie* tworzy [ū] długie, w transliteracji oddawane są one wtedy jednym znakiem. Zbędne jednak wydaje się przedstawianie w zestawieniu samogłosek połączeń z literą *ʾajn* (ع), ponieważ jest to połączenie dwóch liter, z których każda ma swoje odpowiedniki transliteracyjne (samodzielny *ʾajn* znajduje się w zestawieniu spółgłoskowym) i tak też przedstawiają je w transliteracji autorzy – jako połączenie dwóch znaków transliteracyjnych, nie ma więc potrzeby dublowania tych informacji.

Najmniej czytelny wydaje się system opracowany przez S. Akiner. Autorka podaje odpowiedniki samogłosek w „kluczu transliteracyjnym”, choć zestaw znaków odpowiadających grafemom arabskim wskazuje na transkrypcję. Pojawiają się w nim również samodzielne znaki spółgłoskowe, które według autorki również oznaczają samogłoski, co nie jest zgodne ani z normą języka arabskiego, ani z opracowanym przez nią zestawieniem spółgłosek.

Systemy autorskie są ponadto rozbieżne z systemem ISO. Brak w autorskich systemach badaczy manuskryptów tatarskich niektórych znaków występujących w ISO wynika z ich nieobecności w tekstach Tatarów WKL, np. podwójna *fatha* (ˆ) została ujęta tylko

w zestawieniu A. Drozda (czy ze względu na jego obecność w rękopisie?), który w transliteracji zastosował znak z systemu DIN 31635 z 1982 roku.

Podsumowując, sporządzone zestawienie ukazuje liczne rozbieżności między autorskimi systemami transliteracji i transkrypcji alfabetu arabskiego na łacinkę i/lub cyrylicę (graždankę). Przede wszystkim zawierają one różną ilość znaków graficznych. Wynika to z faktu, że systemy autorskie były opracowywane na potrzeby analizy konkretnego zabytku rękopiśmiennego, a wybrane manuskrypty nie muszą zawierać pełnej gamy znaków graficznych. Niezbędne jest więc opracowanie jednego, jednolitego systemu transliteracji i transkrypcji, który będzie oparty na już istniejących i uzupełniających się wzajemnie autorskich systemach, a z drugiej strony pozwoli wyeliminować błędy i niedociągnięcia widoczne w opracowaniach autorskich.

Bibliografia

Zestawienie tabelaryczne wykonane na podstawie:

- AKINER S., 2009, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab. A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- АНТОНОВИЧ А. К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс: ВГУ им. В. Капсукаса.
- DROZD A., 1994, *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu tekstów polskich. (Zarys historyczny)*, [w:] *Plenas Arabum domos*, red. M.M. Dziekan, Warszawa: Instytut Orientalistyczny UW, s. 75–93.
- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- MEREDITH-OWENS G.M., NADSON A., 1970, *The Byelorussian Tatars and their Writings*, "The Journal of Byelorussian Studies" 2, nr 2, s. 141–176.

- MIŠKINIENĖ G., 2001, *Seniausios lietuvių Totorių rankraščių (Grafiška. Transliteracija. Vertimas. Teksto struktūra ir turinys)*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- НЕСЦЯРОВІЧ В.І., 2003, *Старажытныя рукапісы беларускіх татар: Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія: манаграфія*, Віцебск: Выд-ва Віцеб. дзярж. ун-та.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- ТАРЭЛКА М., СЫНКОВА І., 2009, *Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск: Тэхналогія.

Summary

The article contains a summary of systems of transliterations and transcriptions which is based on the works of nine authors, precisely on the authors' systems of transliterations and transcriptions created to analyze and characterize the particular monuments of literature of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania.

The authors' systems have been compared with International Organization for Standardization standards (standard ISO 233:1984 for Arabic language), and in case of Turkish and Persian graphemes with the standard DIN 31635 (Das Deutsche Institut für Normung) from 1982.

The table summary contains 41 Arabic consonant signs and 64 vowel signs or their combinations; it shows numerous differences among the authors' systems of transliterations and transcriptions of the Arabic alphabet to 'łacinka' (Latin alphabet) and /or Cyrillic.

Grafemy arabskie																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																						
system ISO 233: 1984	translit.	2a	ṣ	2b	sʰ	ç	3a	3b	s	4a	s	4b	s	5a	s	5b	s	6a	ṣ	6b	s	7a	ç	7b	z	7c	ç	8a	ç	8b	ç	9a	s	9b	s	9c	s	10a	s	10b	s	10c	s	11a	ṣ	11b	s																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
	transkryp. IPA																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					

PRZEGŁĄD AUTORSKICH SYSTEMÓW TRANSLITERACJI I TRANSKRYPCJI – SPÓŁGŁOSKI

س	س	ه	ح	ع	ج	ك	1	spółgłoski	Grafemy arabskie
و	و	ه	ن	م	1	ك	2a	translit.	system ISO 233: 1984
ي	و	ه	ن	م	1	ك	2b	transkryp. IPA	
ي	ب	ر	ن	م	ر	ك	3a	translit.	A. K. Антонович
ي	ب	ه	ن	م	1	ك'	3b	transkryp.	
ي	ب	ه	ن	م	1	ك	4a	translit.	B. M. Meredith-Owens, A. Nadson
ي	ب, ئ	ه	ن, ن'	م	1, 1'	ك'	4b	transkryp.	
ي	ب	ه	ن	م	1	ك	5a	translit.	Cz. Łapicz
ي	ب, u	ه	ن, ن'	م, م'	1, 1'	ك	5b	transkryp.	
ي	ب	ه	ن	م	1	ك	6a	translit.	A. Drozd
ي	ب, ى	ه	ن, ن'	م, م'	1, 1', 1'	ك'	6b	transkryp.	
ي	ب	ر	ن	م	ر	ك	7a	translit. cyryliczna	G. Miškinienė
ي	ب	ه	ن	م	1	ك	7b	translit. łacinska	
ي	ب, ب', ى	ر, ر'	ن, ن'	م, م'	ر, ر'	ك'	7c	transkryp.	
ي	ب	ر	ن	م	ر	ك	8a	translit.	B. I. Несцяровіч
ي	Б	Г	Н	М	Д	К'	8b	transkryp.	
ي	و	ه	ن	م	1	ك'	9a	translit.	P. Suter
ي	و, w'	ه, (h')	ن, n'	م, m'	1, 1, 1'	ك'	9b	transkryp. polska	
ي	و, ئ, ى	ه, (h')	ن, n'	م, m'	1, 1'	ك'	9c	transkryp. białoruska	
ي	ب	ه	ن	م	1	ك	10a	translit.	S. Akiner
ي	و, ئ	ه	ن	م	1	ك	10b	transkryp. polska	
ي	و	ه	ن	م	1	ك	10c	transkryp. białoruska	
ي	و	ه	ن	م	1	ك / ٧	11a	translit.	M. Тарэлка, I. Сынкова
ي	و, ى, ى	ه	ن, n'	م, m'	1, 1'	ك' / q	11b	transkryp.	

Grafemy tureckie i perskie: norma DIN 31635: 1982		1		spółgłoski		Grafemy arabskie
ع	č	2a	2b	translit.	transkryp. IPA	system ISO 233: 1984
ح	č	3a	3b	translit.	transkryp.	A. K. Антонович
خ	č	4a	4b	translit.	transkryp.	B. M. Meredith-Owens, A. Nadson
ځ	č	5a	5b	translit.	transkryp.	Cz. Łapicz
ځ	č	6a	6b	translit.	transkryp.	A. Drozd
ځ	č	7a	7b	translit. cyrylicka	translit. łacińska	G. Miškinienė
ځ	č	7c	8a	transkryp.	translit.	B. I. Несцяровіч
ځ	č	8b	9a	transkryp.	translit.	P. Suter
ځ	č	9b	9c	transkryp. polska	transkryp. białoruska	S. Akiner
ځ	č	10a	10b	translit.	transkryp. polska	
ځ	č	10c	11a	transkryp. białoruska	translit.	M. Тарэлка, I. Сынкова
ځ	č	11b		transkryp.		

Grafemy arabskie		spółgłoski		Nowo utworzone grafemy:		ا	آ
system ISO 233: 1984		2a	translit.				
A. K. Антонович		2b	transkryp. IPA				
B. M. Meredith-Owens, A. Nadson		3a	translit.			دز	دز
Cz. Łapicz		3b	transkryp.			d'z'	d'z'
		4a	translit.			dź	dź
A. Drozd		4b	transkryp.			c, c'	c, c'
		5a	translit.			c	c
G. Miškinienė		5b	transkryp.			c', c', c'	dž, dž', dž
		6a	translit.			c	з
B. I. Несцяровіч		6b	transkryp.			c', c', c'	з, з', з'
		7a	translit. cyryliczna			дз	дз
P. Suter		7b	translit. łacinska			з	з
		7c	transkryp.			c, c'	дз'
S. Akiner		8a	translit.			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		8b	transkryp.			дз, дз', дз	дз, дз', дз
M. Тарэлка, I. Сынкова		9a	translit.			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		9b	transkryp. polska			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		9c	transkryp. białoruska			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		10a	translit.			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		10b	transkryp. polska			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		10c	transkryp. białoruska			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		11a	translit.			дз, дз', дз	дз, дз', дз
		11b	transkryp.			дз, дз', дз	дз, дз', дз

PRZEGŁĄD AUTORSKICH SYSTEMÓW TRANSLITERACJI I TRANSKRYPCJI – SAMOGŁOSKI												
Grafemy arabskie	samogłoski		1		ī		ī		ī		ī	
system ISO 233: 1984	translit.	2a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
A. K. Антонович	translit.	3a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp.	3b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
B. M. Meredith-Owens, A. Nadson	translit.	4a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp.	4b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
Cz. Łapicz	translit.	5a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp.	5b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
A. Drozd	translit.	6a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp.	6b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
G. Miškinienė	translit. cyryliccka	7a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	translit. łacińska	7b	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp.	7c	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
B. I. Несцяровіч	translit.	8a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
	transkryp.	8b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
P. Suter	translit.	9a	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā	ā
	transkryp. pl.	9b	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
	transkryp. br.	9c	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a
S. Akiner	translit.	10										
M. Тарэлка, I. Сынкова	translit.	11a										
	transkryp.	11b										

اَ	آ		أَ	إِ	أُ	ؤُ	أُو	1	samoślowski	Grafemy arabskie
ay°	aw°	a						2a	translit.	system ISO 233:1984
		e		ā			ā	3a	translit.	A. K. Антонович
		e		a		a	a	3b	transkryp.	B. M. Meredith-Owens, A. Nadson
		e		ā		ā	a	4a	translit.	
		e, a		a		a	a	4b	transkryp.	
		e	ā		ā		ā	5a	translit.	Cz. Łapicz
		e	a		a		a	5b	transkryp.	
		e		ā:		ā:	a	6a	translit.	A. Drozd
		e		a		a	a	6b	transkryp.	
		e			ā			7a	translit. cyrylicka	G. Miškinienė
		e			ā			7b	translit. łacińska	
		a, e			a			7c	transkryp.	
	э, е							8a	translit.	B. I. Несцярковіч
	a, e, э							8b	transkryp.	
		e						9a	translit.	P. Suter
		e						9b	transkryp. pl.	
		e						9c	transkryp. br.	
		e						10	translit.	S. Akiner
		a						11a	translit.	M. Тарэлка, I. Сынкова
		e						11b	transkryp.	

PRZEGŁĄD AUTORSKICH SYSTEMÓW TRANSLITERACJI I TRANSKRYPCJI – SAMOGŁOSKI

Grafemy arabskie				system ISO 233: 1984
A. K. Антонович	translit.	2a	1	1
	translit.	3a	2	2
	transkryp.	3b	3	3
B. M. Meredith-Owens, A. Nadson	translit.	4a	4	4
	transkryp.	4b	5	5
	translit.	5a	6	6
Cz. Łapicz	transkryp.	5b	7	7
	translit.	6a	8	8
	transkryp.	6b	9	9
A. Drozd	translit. cyryliczna	7a	10	10
	translit. łacińska	7b	11	11
	transkryp.	7c	12	12
G. Miškinienė	translit.	8a	13	13
	transkryp.	8b	14	14
	translit.	9a	15	15
B. I. Несцяровіч	transkryp.	9b	16	16
	translit.	9c	17	17
	translit.	10	18	18
P. Suter	transkryp. pl.	11a	19	19
	transkryp. br.	11b	20	20
	translit.	12	21	21
S. Akiner	translit.	13	22	22
M. Тарэлка, I. Сынкова	translit.	14	23	23
	transkryp.	15	24	24
	translit.	16	25	25
i	translit.	17	26	26
	transkryp.	18	27	27
	translit.	19	28	28
i	translit.	20	29	29
	transkryp.	21	30	30
	translit.	22	31	31
i	translit.	23	32	32
	transkryp.	24	33	33
	translit.	25	34	34
i	translit.	26	35	35
	transkryp.	27	36	36
	translit.	28	37	37
i	translit.	29	38	38
	transkryp.	30	39	39
	translit.	31	40	40
i	translit.	32	41	41
	transkryp.	33	42	42
	translit.	34	43	43
i	translit.	35	44	44
	transkryp.	36	45	45
	translit.	37	46	46
i	translit.	38	47	47
	transkryp.	39	48	48
	translit.	40	49	49
i	translit.	41	50	50
	transkryp.	42	51	51
	translit.	43	52	52
i	translit.	44	53	53
	transkryp.	45	54	54
	translit.	46	55	55
i	translit.	47	56	56
	transkryp.	48	57	57
	translit.	49	58	58
i	translit.	50	59	59
	transkryp.	51	60	60
	translit.	52	61	61
i	translit.	53	62	62
	transkryp.	54	63	63
	translit.	55	64	64
i	translit.	56	65	65
	transkryp.	57	66	66
	translit.	58	67	67
i	translit.	59	68	68
	transkryp.	60	69	69
	translit.	61	70	70
i	translit.	62	71	71
	transkryp.	63	72	72
	translit.	64	73	73
i	translit.	65	74	74
	transkryp.	66	75	75
	translit.	67	76	76
i	translit.	68	77	77
	transkryp.	69	78	78
	translit.	70	79	79
i	translit.	71	80	80
	transkryp.	72	81	81
	translit.	73	82	82
i	translit.	74	83	83
	transkryp.	75	84	84
	translit.	76	85	85
i	translit.	77	86	86
	transkryp.	78	87	87
	translit.	79	88	88
i	translit.	80	89	89
	transkryp.	81	90	90
	translit.	82	91	91
i	translit.	83	92	92
	transkryp.	84	93	93
	translit.	85	94	94
i	translit.	86	95	95
	transkryp.	87	96	96
	translit.	88	97	97
i	translit.	89	98	98
	transkryp.	90	99	99
	translit.	91	100	100

PRZEGLĄD AUTORSKICH SYSTEMÓW transliteracji i transkrypcji - SAMOGŁOSKI

Grafemy arabskie	system ISO 233: 1984	A. K. Антонович		B. M. Meredith- Owens, A. Nadson		Cz. Łapicz		A. Drozd		G. Miškinienė			B. I. Несцяровіч		P. Suter			S. Akiner	M. Тарэлка, I. Сынкова	
samogło- ski	translit.	translit.	tran- skryp.	translit.	tran- skryp.	translit.	tran- skryp.	translit.	tran- skryp.	translit. cyrylicka	translit. łacińska	tran- skryp.	translit.	tran- skryp.	translit.	tran- skryp. pl.	tran- skryp. br.	translit.	translit.	tran- skryp.
1	2a	3a	3b	4a	4b	5a	5b	6a	6b	7a	7b	7c	8a	8b	9a	9b	9c	10	11a	11b
و		o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	ô	o	o	o	o	o, ó
ا		o	o	o	o	o	o	'o	o	o	o	o	o	o	ô	o	o			
وا																		o		
ۇ	ú																			
’	u	ô, y	o, u	o, u	o, u	u (o)	u	u (ô)	u, (o)	y, ô	u, ô	y, o	y, o	y, o	u, o	u, o	u, o	u	u	u, o
ۇ	uw	ô, ỵ	o, u	ô, û	o, u	û (ô)	u	û (ô)	u, (o)	ô, ỵ	û, ô	o, y	y, o	y, o	û, ô	u, o	u, o	u	û	u, o
إ		ô, y	o, u	o, u	o, u	u (o)	u	'u	u, (o)	y, ô	u, ô	y, o	y, o	y, o	u, o	u, o	u, o			
ا		ô, ỵ	o, u	ô, û	o, u	û (ô)	u	'û	u, (o)	ô, ỵ	û, ô	o, y	y, o	y, o	û, ô	u, o	u, o			
وا		ô', y'	o, u															u		

[illegible]

PRZEGŁĄD AUTORSKICH SYSTEMÓW TRANSLITERACJI I TRANSKRYPCJI – SAMOGŁOSKI											
Grafemy arabskie	samogłoski	1	اَ	اِ	اُ	اِ	اِ	اِ	اِ	اِ	اِ
system ISO 233: 1984	translit.	2a									
A. K. Антонович	translit.	3a			ق						
	transkryp.	3b			ق						
B. M. Meredith-Owens, A. Nadson	translit.	4a									
	transkryp.	4b									
Cz. Łapicz	translit.	5a									
	transkryp.	5b									
A. Drozd	translit.	6a			uñ						-on
	transkryp.	6b			ą						ą
G. Miškinienė	translit. cyryliccka	7a									
	translit. łacińska	7b									
	transkryp.	7c									
B. I. Несцяровіч	translit.	8a									
	transkryp.	8b									
P. Suter	translit.	9a			ą						
	transkryp. pl.	9b			ą						
	transkryp. br.	9c									
S. Akiner	translit.	10									
M. Тарэлка, I. Сынкова	translit.	11a									
	transkryp.	11b									

Grafemy arabskie	samogłoski	1	ع	ي	ا
system ISO 233: 1984	translit.	2a			
A. K. Антонович	translit.	3a			
	transkryp.	3b			
B. M. Meredith-Owens, A. Nadson	translit.	4a			
	transkryp.	4b			
Cz. Łapicz	translit.	5a			
	transkryp.	5b			
A. Drozd	translit.	6a			
	transkryp.	6b			
G. Miškinienė	translit. cyryliczna	7a			
	translit. łacinska	7b			
	transkryp.	7c			
B. I. Несцярoвiч	translit.	8a			
	transkryp.	8b			
P. Suter	translit.	9a			
	transkryp. pl.	9b			
	transkryp. br.	9c			
S. Akiner	translit.	10	a, i/y	i/y	a
M. Тарэлка, I. Сынкова	translit.	11a			
	transkryp.	11b			

Міхаіл Тарэлка

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі, Мінск

Транслітарацыя славянскіх (беларускіх і польскіх) арабскаграфічных тэкстаў

Ключавыя словы: татары ВКЛ, беларуская мова, польская мова, арабскі алфавіт, транслітарацыя

Адным з галоўных прынцыпаў транслітарацыі славянскіх (польскіх і беларускіх) арабскаграфічных тэкстаў, з якім напэўна пагаджаюцца ўсе даследчыкі рукапіснай спадчыны татараў былога Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ), з'яўляецца перадача кожнага знака арабскаграфічнага тэксту адпаведным знакам транслітарацыі. Не павінны сустраць сур'ёзных прэрэчанняў і выбар на карысць лацінскай, а не кірылічнай транскрыпцыі, хоць бы з той прычыны, што беларуская мова мае традыцыю напісання лацінскім алфавітам, у той час як запіс польскіх тэкстаў крыліцай выглядаў бы даволі экзатычна¹. Такім чынам галоўная і пакуль не вырашаная праблема транслітарацыі славянскіх (польскіх і беларускіх) арабскаграфічных тэкстаў заключаецца ў выбары канкрэтных форм знакаў транслітарацыі.

Пры вырашэнні гэтай праблемы на наш погляд важна памятаць, што славісты не першыя, хто сутыкнуліся з праблемай транслітарацыі арабскаграфічных неарабскіх тэкстаў. Аналагічныя праблемы ёсць у цюрколагаў, іраністаў

¹ На гэта звяртаў увагу прафесар Чэслаў Лапіч.

і іншых даследчыкаў тых моў, тэксты на якіх запісваліся арабскім алфавітам.

Улічваючы той факт, што арабскі алфавіт першапачаткова быў створаны менавіта для арабскай мовы, у аснову выбару формы знака транслітарацыі можна пакласці знакі фанетычнага значэння літар у арабскай мове, напрыклад літара ص можа перадавацца знакам *ṣ*, таму што ў арабскай мове гэтая літара абазначае эфатычны *[ṣ]* і г.д. Па гэтым прынцыпе будаваліся сістэмы транслітарацыі цюркскіх і іншых неарабскіх арабскаграфічных тэкстаў.

Кітабістыка – гэта дысцыпліна, якая месціцца на сутыку славістыкі, семіталогіі (арабістыкі) і цюркалогіі. Таму транслітарацыя славянскіх тэкстаў павінна быць зразумелай цюрколагам і арабістам, г. зн. будавацца па тых самых прынцыпах.

Выключэнне можа быць зроблена толькі ў тых выпадках, калі базавая графема знака транслітарацыі (не дзякрытычны знак) не супадае з фанетычным значэннем той ці іншай літары ў славянскіх тэкстах. Напрыклад, літара ث абазначае ў арабскай мове інтэрдэнтальны глухі спірант *[t]*, аднак у беларускіх і польскіх тэкстах яна абазначае *[sʰ]* або *[š]*. Таму ў якасці знака транслітарацыі мы выбралі знак *ṣ*, а не *ṭ*, што на наш погляд значна ўскладніла б чытанне (напрыклад, *ṭābe* магло быць інтэрпрэтавана як *табе*, а не *сябе*). Аналагічная сітуацыя вакол *ḏ* для ذ, якая ў арабскай мове абазначае інтэрдэнтальны звонкі *[d]*. Напрыклад, ذاملا/ذما *ḏemā / ḏāmlā*, а не *ḏetā / ḏāmlā* ‘зямля’.

Такіх выключэнняў няшмат. Акрамя згаданых *ṣ* замест *t* і *ḏ* замест *d* гэта:

— *ẓ*, а не *ḏ* для ض (за выключэннем нешматлікіх выпадкаў, калі ض абазначае *[d]*, напрыклад, اضنا *ʾaḏnā*, а не *ʾaẓnā* ‘адна’)²;

— *e* а не *a* для знака *фатха* (напрыклад, *ḡemā* а не *zamā*), за выключэннем арыенталізмаў, дзе галосны *[a]* можа пазначацца адным толькі знакам *fatha* пад уплывам арфаграфіі арабскіх або цюркскіх арабскаграфічных тэкстаў, напрыклад, نماز *namāz*, а не *petāz* ‘намаз’.

² Выкарыстанне літары ض для перадачы *[d]* даволі часта сустракаецца ў рукапісах XIX ст.

Што да транслітарацыі дадатковых літар, уведзеных у арабскі алфавіт татарамі былога ВКЛ спецыяльна для перадачы такіх характэрных для беларускай і польскай моваў гукаў як [ʒ], [ʒ'] і [c], [c'], то тут лагічна было б выкарыстоўваць гэтыя самыя знакі, г. зн. ʒ і c. Гэта таксама натуральна як выкарыстанне знака o для камбінацыі літара *waw* + *фатха*, уведзенай татарамі былога ВКЛ для перадачы галоснага [o].

Гэта датычыцца і перадачы літар уведзеных у арабскі алфавіт іранцамі: ڤ = p, چ = č, ڙ = ž³. Што да пазначэння літары *сагыр нун* (ك), уведзенай у арабскі алфавіт цюркамі, то яна ўжываецца толькі ў польскіх⁴ арабскаграфічных тэкстах і толькі ў канцы слова, адпавядаючы разам з папярэднім знакам *дамма* або камбінацыяй *дамма* + літара ɟ літары q ў лацінскаграфічных тэкстах, напрыклад *bendun* або *bendün* = *bɛdɔ*. Знакам транслітарацыі для яе можа служыць η.

Існуюць у кітабістыцы і іншыя праблемы транслітарацыі, якія патрабуюць асобнага вырашэння:

1. Ці пазначаць літару *та марбута* (ز), якая разглядаецца як варыянт ت (*та мамдуда*) асобным знакам? На на погляд яе можна было б перадаваць у транслітарацыі знакам літары t з дзвюма кропкамі над ёй, напрыклад, *jest*.

2. Знакам ' мы пазначаем як саму *гамзу* (همزة) так і літару *аліф* там, дзе яна служыць падстаўкай для *гамзы* ў арабскай мове (г. зн. на пачатку слова або склада), а не там, дзе яна ўказвае на даўжыню галоснага. Такім чынам можна сказаць, што знак ' слыжыць толькі для перадачы *гамзы*, у той час як літара *аліф* без *гамзы*, якая служыць для перадачы доўгага галоснага [ā], адпаведна перадаецца знакам ā.

³ Што да літары گ = g, таксама ўвезенай персамі для [g], то ў беларускіх тэкстах гэтай літары не можа быць наогул з прычын адсутнасці гука [g]. Ва ўсіх вядомых нам польскіх тэкстах гук [g] перадаецца літарай ę. Быць можа адзінае вядомае нам выключэнне – гэта напісанне імя ўласнага ў рукапісе Р97: كدى عون *Гедыон*. Першую літару тут можна інтэрпрэтаваць або як або як *кяф* (ك), або як *кяф* (ك), або як *гяф* (ك) без дадатковага графічнага элемента. У такім разе, безумоўна, знакам транслітарацыі для літары *гяф* (ك) павінна быць літара g: *gedi'ün*.

⁴ У беларускамоўных арабскаграфічных тэкстах гэтая літара не ўжываецца з прычыны адсутнасці ў беларускай мове насаваых галосных.

3. У славянскіх арабскаграфічных тэкстах сродкам пазначэння падваення зычных можа быць спецыяльны дыякрытычны знак *шадда* або напісанне дзвюх літар. Параўнайце, عوددال 'uddāl [oddal] 'аддаў' (P97⁵, арк. 32b:3) напісанае з дзвюма літарамі *даль*, i عداوال 'uddāwāl [oddawal] 'аддаваў' (тамсама, арк. 13a:5) напісаніе з выкарыстаннем *шадды*. Можа быць у выпадку выкарыстання *шадды* ставіць над словам наступны знак: 'uddāl?

4. У славянскіх (беларускіх і польскіх) арабскаграфічных тэкстах часта сустракаецца знак, які можна назваць вертыкальнай *фатхай* або надрадкавым *аліфам* (параўнайце арабскі тэрмін الف خنجرية *аліф ханджарыя* „кінжальны *аліф*”)⁶. У некаторых рукапісах ён замяняе камбінацыю *фатха + аліф*, абазначаючы, такім чыным, пераважна [ā]. Аднак ёсць рукапісы, дзе правесці дакладную мяжу паміж *фатхай* і гэтым знакам немагчыма з прычыны пастаянных ваганняў у ступені нахілу гэтага знака. Магчыма, што вырашэнне праблемы выкарыстання або невыкарыстання спецыяльнага знака транслітарацыі для вертыкальнай *фатхі* варта шукаць асобна для кожнага рукапісу ў залежнасці ад асаблівасцяў яго арфаграфіі, ужываючы яго там, дзе ён дакладна адрозніваецца ад звычайнай *фатхі* (і пазначаючы, напрыклад, знакам *ā*), і неўжываючы там, дзе такое адрозненне адсутнічае.

5. Літару *аліф максура* (الف مقصورة), якая даволі часта выкарыстоўваецца ў славянскіх (польскіх і беларускіх) арабскаграфічных тэкстах, варта пазначаць знакам, адрозным ад знака, які пазначае камбінацыю *фатха + аліф* (*ā*), напрыклад, *dniā* 'дня'.

6. У славянскіх (беларускіх і польскіх) арабскаграфічных тэкстах даволі часта сустракаюцца такія імёны ўласныя арабскага паходжання, які змяшчаюць арабскі артыкль, напрыклад назвы некаторых месяцаў: ذو الحجة і інш. Праблема заключаецца ў тым, адлюстроўваць ці не ў транслітарацыі так званае *васліраванне*, г. зн. пісаць *zū 'al-ḥiǧǧa* або *zū-l-ḥiǧǧa*. Другі варыянт нам падаецца больш прымальным, нягледзячы на

⁵ P97 – шыфр рукапісу (паўкітаба) канца XVIII ст., які захоўваецца ў Цэнтральнай навуковай бібліятэцы НАН Беларусі.

⁶ Антановіч называў гэты знак „вертыкальнай рыскай” (1968: 290).

тое, што па сутнасці з'яўляецца крокам ад транслітарацыі ў бок транскрыпцыі.

7. Існуе праблема адлюстравання ў транслітарацыі пазіцыйных варыянтаў літар арабскага алфавіта (пачатковы, сярэдні, канцавы, ізаляваны). У славянскіх арабскаграфічных тэкстах спарадычна сустракаецца напісанне ізаляваных або канцавых варыянтаў літар у сярэдзіне або на пачатку слова. Можна было б адлюстроўваць такія выпадкі з дапамогай дэфіса, напрыклад, *lubi-c* (арк. 79а:10 у хамаіле 1955 г.)⁷. Аднак трапляюцца такія рукапісы, дзе гэта з'ява мае рэгулярны характар, і яе адлюстраванне ў транслітарацыі значна ўскладніла б яе чытанне. Сустракаюцца і прыклады адваротнага характару, г. зн. злітнае напісанне слоў, часцей за ўсё прыназоўніка і назоўніка, напрыклад, *poṭ-ṣṭrāḥem* 'пад страхам' (хамаіл 1900 г.)⁸, якія, відавочна, таксама варта запісваць праз дэфіс: *poṭ-ṣṭrāḥem*.

8. У некаторых рукапісах літара ځ больш нагадвае ʒ з трыма кропкамі (а не ʒ). Але мы не лічым, што гэта можа быць падставай для канстатавання наяўнасці ў рукапісах дзюх асобных літар (ځ і ځ̣) і адпаведна ўвядзення двух асобных знакаў таранслітарацыі, і прапанум пазначаць у транслітарацыі абодва графічныя варыянты знакам ʒ.

Такім чынам, мы прапануем наступную сістэму транслітарацыі:

Табліца знакаў транслітарацыі літар арабскага алфавіта			
Літара	Знак транслітарацыі	Літара	Знак транслітарацыі
ا	'	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	s	غ	ġ

⁷ Перапісчык Хасяневіч Мустафа. Хамаіл знаходзіцца ў прыватным уладанні.

⁸ У прыватным уладанні.

Табліца знакаў транслітарацыі літар арабскага алфавіта			
Літара	Знак транслітара- цыі	Літара	Знак транслітара- цыі
ج	ǧ	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	ḫ ¹	ك	k
د	d	ل	l
ذ ²	ẓ	م	m
ر	r	ن	n
ز ³	z	ه	h
س / پی	s / ś	و	w
ش	š	ي	j
ص	ṣ	ء (hamza)	'
ض	ẓ (ḍ)	ة (ta marbuta)	ġ
Дадатковыя літары, уведзеныя ў арабскі алфавіт іранцамі і цюркамі			
پ	p	ژ	ž
چ	č	ڭ	ŋ
Дадатковыя літары, уведзеныя ў арабскаграфічныя тэксты на беларускай і польскай мовах			
ذ з трыма кропкамі пад ёй		ʒ	
ص з трыма кропкамі пад ёй		c	
транслітарацыя знакаў вакалізацыі			
fatha		e / a ⁴	
вертыкальная fatha (надрадковы alif)		á ⁵	
fatha + alif		ā	
damma		u	
damma + waw		ū	
kasra		i	

Табліца знакаў транслітарацыі літар арабскага алфавіта			
Літара	Знак транслітара- цыі	Літара	Знак транслітара- цыі
<i>kasra + ya</i>		ī	
<i>waw + fatha</i>		o	
ع (<i>alif maqsurā</i>)		â	

¹ Гэтая літара вельмі рэдка сустракаецца ў славянскіх тэкстах.

² У многіх рукапісах гэтую літару немагчыма адрозніць ад літары ى.

³ У многіх рукапісах гэтую літару немагчыма адрозніць ад літары ٴ.

⁴ У некаторых арыенталізмах, дзе галосны [a] пазначаецца толькі знакам *фатха* пад уплывам арабскай альбо асманска-турэцкай арфаграфіі.

⁵ Ужываецца толькі пры транслітарацыі такіх тэкстаў, у якіх гэты знак дакладна адрозніваецца ад звычайнай *фатхі*.

Літаратура

АНТОНОВИЧ А., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.

Summary

The first attempts to transliterate the Belarusian and Polish texts written in the Arabic letters were made still in the 19th century. From that time the great number of such Slavic texts was published in the transliteration. But almost every researcher had his own system of the transliteration based on the Cyrillic or Roman alphabet.

It seems us that main principles of the transliteration can be acceptable for all researches – e.g. the principle that every letter (sign) in the transliterated text must have the corresponding letter (sign) in the transliteration.

The main problem that has to be solved for the unification of the transliteration – is the form of the transliteration signs. Solving this problem we have to remember that the transliteration of the non-Arabic texts written with the Arabic letters (Persian, Turkish etc.) practiced for the long time. And we have to use this previous experience but not to try to invent a new alphabet.

Ірына Сынкова
Мінскі ўніверсітэт кіравання, Мінск

Тэфсір татарай Вялікага княства Літоўскага: бібліяграфічны агляд і крыніцазнаўчыя праблемы

Ключавыя словы: тэфсір, пераклад Карана, літоўскія татары, кітабістыка

Аксіомай для любога даследчыка рукапіснай спадчыны з'яўляецца неабходнасць пошуку і выяўлення як мага больш захаваных спісаў таго ці іншага твора – аб'екта вывучэння. Гэта стварае неабходную базу для далейшага рознабаковага тэксталагічнага аналізу. І, зразумела, падрыхтоўка крытычнага навуковага выдання патрабуе ўліку па магчымасці ўсіх вядомых на момант даследавання копій, асабліва калі адсутнічае арыгінал (пратограф).

Праект філалагічна-гістарычнага апрацавання і крытычнага выдання тэфсіра татарай Вялікага княства Літоўскага з 2-й паловы XVI ст. (далей – Праект) прадугледжвае працу з некалькімі вядомымі на сёння манускрыптамі, якія змяшчаюць польскамоўны тэфсір татарай ВКЛ. Аднак пры вызначэнні кола крыніц для дадзенага даследавання належыць прыняць пад увагу некалькі прынцыповых заўваг, што датычацца і аб'екта даследавання, і храналагічнага пытання.

На працягу некалькіх стагоддзяў сваёй гісторыі татары ВКЛ карысталіся рознымі тэфсірамі. Перадусім існавалі адрозненні моўныя: спачатку татары карысталіся перекладам Карана на цюркскую мову, які пазней быў выцеснуты

польскамоўнымі перакладамі. Як падаецца, два фактары ў значнай ступені вызначылі момант з'яўлення перакладаў релігійнай мусульманскай літаратуры татараў ВКЛ на славянскія (беларускую і польскую) мовы: па-першае, моўная сітуацыя ў самім татарскім асяроддзі (паступовы пераход з цюркскай мовы на славянскую)¹, па-другое, спецыфіка рэлігійнай сферы, якая вызначаецца значнай кансэрватыўнасцю. Першы фактар павінны быў падштурхоўваць стварэнне перакладаў. Другі, наадварот, стрымліваць перакладчыцкую дзейнасць. Гіпатэтычна можна меркаваць, што цюркскамоўнымі перакладамі яшчэ працягвалі карыстацца нават тады, калі большасць татараў ужо размаўлялі на беларускай ці польскай мове. Паказальна ў гэтым плане тое, што на сёння мы ведаем толькі адзіны тэкст цалкам на цюркскай мове ў рукапісе XVI ст.² Яшчэ адзін цюркскамоўны тэкст ад XVII ст.³ прадстаўлены ўжо фрагментарна: першыя суры маюць цюркскі пераклад⁴, з суры 19 перапісчык па невядомых прычынах перайшоў на польскую мову і, такім чынам, атрымалася, што рукапіс адначасова змяшчае фрагмент найпазнейшага вядомага цюркскамоўнага і фрагмент найранейшага з вядомых польскамоўнага тэкстаў.

Гэтыя ўжо вядомыя даследчыкам факты нагадваюцца тут для таго, каб у сувязі з гэтым звярнуць увагу на існаванне дзвюх навуковых праблем. Па-першае, на сёння мы маем ад XVI ст. толькі рукапіс цюркскага перакладу Карана, а ранейшы спісак польскамоўнага перакладу толькі ад XVII ст. Па-другое,

¹ Відавочна, пераломным у гэтым плане стаў рубаж XVI-XVII стст. На пачатку XVI ст., паводле М. Мяхоўскага, татары ў ВКЛ размаўлялі „па-татарску” („loquuntur Thartaricum”) (Меховский 1936: 186). Але да нас дайшлі некаторыя славянскамоўныя тэксты татараў ВКЛ, якія маглі быць напісаныя ўжо ў канцы XVI ст. (гл., напрыклад: Тарэлка, Сынкова 2009).

² Знаходзіцца ў прыватным уладанні (уладальнікі – сям'я Базарэўскіх) (Drozdz, Dziekan, Majda 2000: 48). Тут і далей пры існаванні ў навуковай літаратуры падрабязнага бібліяграфічнага апісання рукапіса мы даем яго скарочанае апісанне і спасылку. Больш падрабязныя апісанні даюцца ў выпадку новай інфармацыі альбо удакладнення і выпраўлення ранейшых звестак.

³ Захоўваецца ў Цэнтральнай навуковай бібліятэцы імя Якуба Коласа НАН Беларусі (Р 214); гл. пра яго таксама ніжэй.

⁴ Першыя аркушы тэкста страчаныя, тэкст рукапісу пачынаецца з 90-га аята суры 2.

суіснаванне пэўны час цюркскага і польскага перакладаў ставіць пытанне: ці варта у межах праекта даследаваць і паказаць суадносіны паміж імі?

Калі працягваць моўную тэму, то трэба таксама ўспомніць пра існаванне фрагментарных перакладаў на беларускую мову. І зноў узнікае пытанне пра суадносіны паміж беларуска- і польскамоўнымі тэфсірамі. У татарскіх рукапісах XIX ст. маглі сустракацца таксама рускамоўныя тэксты, якія ўяўлялі сабой выпіскі з вядомага перакладу Г.С. Саблукова, напрыклад *Табліца* з Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі⁵.

Другі аспект крыніцазнаўчых праблем звязаны з існаваннем у рукапісах татарай ВКЛ *некалькіх* перакладаў Карана на польскую мову.

Адзін пераклад, які добра вядомы кітабістам, быў зроблены, выдавочна, мінскім імамам Ур'яшам ібн Ісмаілам в XVII ст. (Тарэлка 2006). У Праекце слушна заўважаецца, што арыгінал перакладу не захаваўся, але ён існуе у некалькіх спісах.

Дзяржаўныя калекцыі:

1. Найбольш ранні⁶ Тэфсір 1686 г. (згадваўся вышэй). Захоўваецца ў Цэнтральнай навуковай бібліятэцы імя Якуба Коласа НАН Беларусі ў Мінску (сігнатура Р 214) і з'яўляецца часткова польскамоўным (суры 19-114)⁷.

Тры тэфсіры знаходзяцца ў Санкт-Пецярбургу. Два з іх у Бібліятэцы Усходняга факультэта Санкт-Пецярбургскага дзяржаўнага ўніверсітэта:

2. Тэфсір. Першая палова XVIII ст. Былы ўладальнік – А. Мухлінскі (сігнатура 868⁸). Паводле А. Антановіча, фрагмент тэфсіра ў Бібліятэцы Усходняга факультэта змяшчае канец суры 5, поўны тэкст сур 6, 7 (арк. 29b-55b), 20 (арк. 55b-66b), 21 (арк. 66b-77b); пры гэтым на аркушы 55b змяшчаецца

⁵ Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татарай (1997: 133).

⁶ У спісе вядомых рукапісаў тэфсіра татарай ВКЛ, які змешчаны ў Праекце, як магчыма ранейшы пазначаны „Тэфсір 1682 (або 1692) г., які захоўваецца ў Пскове”. Але рукапіс 1682 г., які захоўваецца ў Пскове, гэта Каран (не тэфсір!) з нешматлікімі цытатамі з тэфсіра на палях.

⁷ Гл.: Drozd (2004: 238); Тарэлка, Цітавец (2011: 24-27).

⁸ У А. Дрозда ўказаны шыфр 869 (2004: 239).

канец суры 7 и пачатак суры 20 (Антонович 1968: 102). Адсюль можна было б зрабіць высновы, што дадзены рукапіс не з'яўляецца часткай цэлага тэфсіра, а уяўляе сабою некаторыя вытрымкі з яго. Аднак, маючы копію с. 55b–56a, мы можам з упэўненасцю сказаць, што 20-й суры папярэднічае 19-я, а не 7-я сура. Такім чынам, дагэтуль застаецца адкрытым пытанне: ці ўяўляе гэты рукапіс частку былога тэфсіра, ці гэта ад пачатку былі некалькі выбраных сур⁹.

3. Тэфсір. 1811-1825 гг. Перапісчыкі – Багдан Буцютка, Мустафа Ждановіч; былыя ўладальнікі – Магмед Мацвей Буцютка (Біцютка), А. Мухлінскі (сігнатура 867)¹⁰.

Адзін рукапіс захоўваецца ў бібліятэцы Інстытута ўсходніх рукапісаў Расійскай Акадэміі навук:

4. Тэфсір. Апошняя чвэрць XVIII ст. (D 723) (Халидов 1986: 45; Suter 2004: 448–483).

Два спісы Мінскага тэфсіра Ур'яша ібн Ісмаіла знаходзяцца ў Літоўскіх дзяржаўных калекцыях:

5. Тэфсір Алі Буцуткі 1788 г. Бібліятэка Віленскага ўніверсітэту (F 3-392) (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 11; Drozd 2004: 239 – № 6).

6. Тэфсір Йозефова 1890 г. Нацыянальны музей Літвы (R-13.012) (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 32–33; Drozd 2004: 238 – № 4; Suter 2004).

Адзін рукапіс тэфсіра захоўваецца ў Вялікабрытаніі:

7. Тэфсір 1725 г. Бібліятэка Францыска Скарыны ў Лондане (Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48; Drozd 2004: 238).

Значная колькасць рукапісаў тэфсіра дагэтуль знаходзіцца ў прыватным уладанні. Напрыклад, у 1997 г. выйшаў каталог татарскіх рукапісаў выставы, арганізаванай Беларускай універсітэтам культуры. На выставе былі прадстаўлены рукапісы сабраныя Ібрагімам Канапацкім. Сярод іншага ў каталогу падаецца апісанне двух тэфсіраў:

⁹ Гл. таксама: Drozd (2004: 238–239).

¹⁰ Гл. таксама: Антонович (1968: 95–97); Drozd (2004: 239).

1. Тэфсір. Канец XVIII ст. [Смілавічы]. Уладальнікі – Якуб Мейшутовіч, Ісмаіл Канапацкі¹¹.

2. Тэфсір. Пачатак XX ст. [Даўгінава]. Перапісчык – Адам Рафалаў Асановіч; уладальнік – Іван Ельяшэвіч¹².

Яшчэ адзін рукапіс тэфсіра, таксама з калекцыі сабранай І. Канапацкім, але, відавочна, іншы, быў выкарыстаны швейцарскім даследчыкам Паулем Сутэрам у яго манаграфіі.

3. Тэфсір. Канец XIX ст. Уладальнік – І. Канапацкі (Suter 2004: 516-520).

У артыкуле польскага даследчыка Анжэя Дразда згадваюцца яшчэ шэсць рукапісаў тэфсіра з прыватных уладанняў. Аднак два з іх на сёння, відавочна, страчаныя, адзін, па словах аўтара, быў набыты пасольствам Ірана ў Варшаве і, такім чынам, таксама стаў па сутнасці недасягальным для даследчыкаў.

4. Тэфсір 1723 г. перапісчык – Ісмаэль Яблонскі (Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48).

5. Тэфсір. Канец XVIII ст. Былы ўладальнік – парафія ў Некрашунцах (Drozd 2004: 239 – №8). Зараз знаходзіцца ў в. Таўсюны (*Tawsiuny*, *Tausiūnai*), Літва.

6. Тэфсір. 1820 г. Перапісчык – Давід Лебедзь (з Бутрыманцаў); уладальнікі сям'я Рызвановічаў (Каўнас); у 1997 г. (набыты пасольствам Ірана ў Варшаве) (Drozd 2004: 239 – № 10).

7. Тэфсір. 1843 г. Перапісчык – Ян Паўтужыцкі (Антонович 1968: 42-43)¹³.

8. Тэфсір. 1846 г. Перапісчык – Ях'я Паўтажыцкі (Навагрудак); уладальнік – слонімска парафія (Drozd 2004: 240)¹⁴.

9. Тэфсір. 1858 г. Перапісчык – Алі Якуб Ждановіч (Drozd 2004: 240)¹⁵.

¹¹ Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татарай. С. 9. Рукап. № 5; Drozd, Dziekan, Majda (2000: 8).

¹² Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татарай (1997: 10). Рукап. № 6.; Drozd, Dziekan, Majda (2000: 8).

¹³ Паводле А. Дразда зараз магчыма знаходзіцца ў Ляхавічах у прыватным уладанні сям'і Мурзічаў (Drozd 2004: 240 – № 16).

¹⁴ Рукап. № 17. Магчыма страчаны.

¹⁵ Рукап. № 18. Магчыма страчаны.

У Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі маецца копія тэфсіра з прыватнага збору, месцазнаходжанне якога на сёння не вядома:

10. Тэфсір. XVIII ст. (мікрафільм гэтага рукапісу захоўваецца пад сігнатурамі 11Рк 473 (МН 16 1-3) /пазітыў/; 11Рк 474 (МН 16 1-3) /негатыў/). Рукапіс няпоўны (адсутнічае канец), змяшчае тэкст і переклад сураў 1-65 (Тарэлка, Цітавец 2011: 90).

Яшчэ адзін вядомы па навуковай літаратуры рукапіс патрабуе больш дэталёвага даследавання на прадмет таго, чым ён на самой справе з'яўляецца – Каранам ці тэфсірам.

11. Тэфсір (?) 1900 г. Перапісчык – Юзэф Карыцкі; уладальнікі – Аляксандр Байрашэўскі, мячэць у Крушынянах (Копораскі 1966: 202; Антонович 1968: 45)¹⁶. Магчыма гэты манускрыпт знаходзіцца зараз на Беласточчыне.

Апроч таго падчас палявых даследаванняў у апошнія гады на тэрыторыі Беларусі былі выяўлены яшчэ два рукапісы тэфсіра, якія з'яўляюцца дасягальнымі для вывучэння, дзякуючы зробленым копіям.

12. Тэфсір. Перапісчык Халіль Юзэфавіч. XIX ст.

13. Тэфсір. Пачатак XIX ст. (копія першых 27 сур).

Такім чынам, нават калі не прымаць пад увагу тыя рукапісы, што лічацца страчанымі, а казаць толькі пра тыя, якія рэальна існуюць і месцазнаходжанне якіх вядома, іх агульная колькасць перавышае дзясятак, пры тым, што рукапісная спадчына ў прыватных уладаннях на сёння яшчэ не вельмі добра даследавана, і тут яшчэ застаюцца магчымасці новых адкрыццяў. Усе вызначаныя захаваныя (цалкам або часткова) рукапісы ў сукупнасці ствараюць досыць шырокую базу для навуковага даследавання аднаго канкрэтнага перакладу, зробленага ў XVII ст. Ур'яшэм ібн Ісмаілам.

Аднак гэта не адзіны польскамоўны пераклад, які можна знайсці ў рукапісах татараў ВКЛ. Некаторыя рукапісы тэфсіра, у тым ліку і згаданы ў дакументах Праекту рукапіс, што захоўваецца ў Гродзенскім дзяржаўным музеі гісторыі рэлігіі (сігнатура ЧЗ 1814), змяшчае не пераклад Ур'яша ібн Ісмаілам,

¹⁶ Гл.: Копораскі (1966: 202 – № 3).

а перапісаны арабскімі літарамі так званы Каран Яна Бучацкага¹⁷, выдадзены ў Варшаве ў 1858 г. Гэты пераклад таксама прысутнічае ў рукапісе-канвалюце з прыватнай калекцыі, у якім аб'яднаныя кітаб і суры 67-114 з Карана Я. Бучацкага, перапісаныя арабскім алфавітам і датаваныя 1868 г. Менавіта гэты пераклад часам цытуецца і ў некаторых хамаілах (напрыклад, у хамаіле 1932 г., што знаходзіцца ў прыватным уладанні, змяшчаецца 36-я сура Карана з падрадкавым перакладам паводле Карана Я. Бучацкага). Для Праекта гэтыя рукапісы відавочна асобнай важнасці не ўяўляюць, хоць па-своему было б цікава вызначыць ступень уплыву татарскага перакладу на філамацкі.

Апроч гэтага ў рукапіснай спадчыне татарай ВКЛ захаваўся яшчэ адзін пераклад Карана на польскую мову, які дагэтуль не трапляў пад увагу даследчыкаў¹⁸. Ён вядомы нам сёння па трох спісах, два з якіх змяшчаюцца ў асобных рукапісах: адзін знаходзіцца ў недзяржаўнай калекцыі, а другі нядаўна быў набыты Нацыянальнай Бібліятэкай Беларусі (паводле паперы датуецца канцом XIX – пачаткам XX стст.). Яшчэ адзін спіс гэтага перакладу знаходзіцца ў складзе кітаба 1847 г. (перапісчык Мустафа Шагідзвіч), які захоўваецца ў прыватнай калекцыі. Цікава тое, што ўсе тры рукапісы змяшчаюць толькі тэкст сураў 78-114 на арабскай мове з перакладам, адрозным ад Мінскага тэфсіру Ур'яша б. Ісмаіла і Карана Бучацкага, і тлумачэннем да іх на польскай мове.

І нарэшце, яшчэ адзін праблемны вузел узнікае пры вызначэнні храналогіі. Гэтае пытанне ўжо закраналася на пачатку артыкула. У дакументах Праекту неаднаразова і даволі катэгарычна сцвярджаецца, што асноўны пераклад (Ур'яша ібн Ісмаіла) быў зроблены ў XVI ст. Галоўным аргументам на карысць гэтага служыць наяўнасць у мове тэфсіра некаторых архаізмаў, характэрных менавіта для XVI ст. Так у рукапісе XVIII ст. адзін раз у перфект 3 ас. мн. л. інтэрпалявана форма дапаможнага дзеяслова: *przeŹtaŹy wody > prasŹtali wudi sũŹ*

¹⁷ Гл.: Wójcik (1995:15-28).

¹⁸ Яму быў прысвечаны адмысловы даклад М. Тарэлкі на канферэнцыі ў Вільні Гісторыя і культура цюркаў у Літве 29-31 мая 2013 г.

[prestaly vody sq] ‘спынілся воды’ (BB, Gen. 8:1 > 6b:1). Але ўжо на пачатку XVI ст. ужыванне дапаможнага дзеяслова ў формах прошлага часу сустракаецца вельмі рэдка (Klemensiewicz 2002: 303). Аналіз жа калафона да Тэфсіру 1686 г. сведчыць хутчэй на карысць пазнейшага ўзнікнення гэтага перакладу (Тарэлка 2006: 34-43).

Высновы

Прымаючы пад увагу існаванне ў рукапіснай спадчыне татараў ВКЛ розных перакладаў Карана, можна, па-першае, удакладніць аб’ект даследавання ў межах Праекта. Ім з’яўляецца пераклад імама мусульман г. Мінска Ур’яша ібн Ісмаіла, або Мінскі тэфсір, як адзіны поўны і арыгінальны (узнікшы ў асяроддзі саміх татар ВКЛ) пераклад.

Па-другое, праблема суадносін і уплываў паміж рознымі перакладамі можа вырашацца як у самастойных даследаваннях, так і ў пэўнай ступені ў межах Праекта для вызначэння месца Мінскага тэфсіра ў гісторыі рэлігійнай літаратуры мусульман ВКЛ (а пазней – Рэчы Паспалітай).

Важнай, на наш погляд, з’яўляецца таксама праблема датавання Мінскага тэфсіра, для вырашэння якой, відавочна, трэба прыцягнуць не толькі лінгвістычныя аргументы, але таксама рэлігіязнаўчыя, гістарычныя і культуралагічныя.

Літаратура

- Антонович А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
Халидов А.Б., 1986, *Арабские рукописи института Востоковедения*: крат. кат. ч. 1 (Акад наук СССР, Ин-т Востоковедения), М.: Наука.

- МЕХОВСКИЙ М., 1936, *Трактат о двух Сарматиях*, М.-Л.: АН СССР.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс: изд-во Вильнюсского университета.
- Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татарай: кат. выст.: (да 600-годдзя татар. асідніцтва на Беларусі), 1997, Мінск.
- ТАРЭЛКА М.У., ЦІТАВЕЦ А.І. (уклад.), 2011, *Рукапісы татарай Беларусі канца XVII – пачатку XX стагоддзя з дзяржаўных кнігазбораў краіны*. Каталог, Мінск: Беларуская навука.
- ТАРЭЛКА М.У., 2006, *Калафоны Мінскага Тафсіра 1098 / 1686 г., „Здабыткі”*, Выпуск 8, Мінск, с. 34-43.
- ТАРЭЛКА М., СЫНКОВА І., 2009, *Адкуль пайшлі ідалы: помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татарай Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск: Тэхналогія.
- DROZD A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” XXXVI, Warszawa, s. 237-250.
- KONOPACKI M., 1966, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3(59), s. 193-204.
- DROZD A., DZIEKAN M.M., MAJDA T., 2000, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 3, Warszawa: Res Publica Multietnica.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.

Summary

The translations of Koran (*tafsirs*) that are known today in the manuscripts of Tatars of the former Grand Duchy of Lithuania are discussed in this article.

There are some *tafsirs*. The earliest of them (written in the Turkish language) are in two manuscripts (16th and 17th centuries). The earliest manuscript (Minsk) with the translation into Polish (the translation of Uryash ivn Ismail) also is dated to the 17th

century. This translation is also in the other manuscripts – sex of them are in state collections of Wilno, S.-Petersburg, London and ten ones are in the private collections. Besides the translation of Philomaths, published in Warsaw in 1858, penetrated into the Tatar manuscripts.

Another variant of the Polish *tafsir* occurs in the Tatar manuscript – the commentary – whose origin still is unknown. It is important also to research the mutual influences and relations of these variants of the *tasfir*.

Сергей Юрьевич Темчин
Институт литовского языка, Вильнюс

Польский перевод первой суры Корана по рукописям литовских татар: предварительная текстологическая оценка источников XVIII–XX вв.

Ключевые слова: перевод, текстология, транслитерация, рукописи, литовские татары, китабистика

Татары Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ), непосредственные потомки которых проживают ныне в Польше, Литве и Белоруссии, располагали полным переводом Корана на польский язык. Этот перевод выполнен с неизвестного языка и содержится в относительно поздних арабскоалфавитных рукописях, наиболее ранние из которых датируются концом XVII в.: Коран 1682 г. с приписанными ранее 1740 г. фрагментами польского перевода, обычно содержащегося в тефсирах литовских татар (Псковский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, КП 34054) (Крачковский 1955; Тарэлка 2013б) и Тефсир 1686 г. (Минск, Центральная научная библиотека им. Я. Коласа Национальной академии наук Беларуси, П16-18/Ср2 (Р 214)) (Тарэлка, Цітавец 2011: 24–27).

Время возникновения перевода оценивается специалистами по-разному в промежутке с первой половины XVI в. до начала либо второй половины XVII века¹. Перевод иногда

¹ О содержащемся в рукописях литовских татар переводе Корана см.: Крачковский (1955); Коноракі (1973); Suter (1994); Сутер (1996); Suter (2004);

приписывается минскому имаму Урии ибн Измаилу, названному переводчиком (без указания, каких именно текстов) в колофоне Тефсира 1686 года (Тарэлка 2006). Известно также, что Петр Старковецкий († после 1644 г.), переводчик турецкого языка (владевший также персидским и арабским) королевской канцелярии Владислава IV, перевел Коран (вероятно, не с арабского оригинала, а с османского перевода) на польский язык, но не успел опубликовать свой перевод, рукопись которого, скорее всего, пропала (Gašiorowski 2004).

Целью международного научно-исследовательского проекта „Тефсир”, руководимого профессором Ч. Лапичем (торуньский Университет Николая Коперника) является изучение этого перевода по рукописям XVII–XX вв. В рамках этого проекта специалистами Польши, Белоруссии и Литвы выполнена латинская транслитерация некоторых сур Корана, в том числе первой, традиционно называемой Аль-Фатиха ‘Открывающая Книгу’. При этом Псковский Коран 1682 г. оказался недоступным для участников проекта, а Тефсир 1686 г. содержит перевод первых 18-ти сур не на польский, а на турецкий язык. Поэтому первая сура изучалась по спискам, созданным в период с 1723 г. по начало XX в.

Данная статья является попыткой на материале суры Аль-Фатиха дать предварительную текстологическую оценку привлеченным к исследованию арабскоалфавитным рукописным источникам (приводятся в хронологическом порядке):

1. Тефсир 1723 г. из Алитуса (частное собрание) (Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48).

2. Тефсир 1725 г. (Лондон, Белорусская библиотека им. Франциска Скорины, № 33264) (Meredith-Owens, Nadson 1970: 158-159; Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48-49; Suter 2004: 371-447)².

3. Тефсир XVIII в. (местонахождение неизвестно; фотокопия: Минск, Национальная библиотека Беларуси, шифр 11Рк 473 (МН 16 1-3) /позитив/; 11Рк 474 (МН 16 1-3) /негатив/) (Тарэлка, Цітавец 2011: 90).

Titowiec (2004); Drozd (2004); Кулинич (2007); Łapicz (2013); Тарэлка (2013б).

² Иные транслитерации 1-й суры этой рукописи: Meredith-Owens, Nadson (1970: 170-171 – с воспроизведением соответствующей страницы рукописи); Drozd (1994: 85 – с набором в арабской графике); Suter (2004: 378-379).

4. Китаб Милькамановича 1782/83 г. (частное собрание) (Jankowski, Łapicz 2000: 110)³.

5. Тефсир Али Буцутки 1788 г. (Библиотека Вильнюсского университета, F 3-392) (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 11-12)⁴.

6. Тефсир последней четверти XVIII в. (Санкт-Петербург, Институт востоковедения Российской Академии наук, D 723) (Suter 2004: 448-483)⁵.

7. Тефсир начала XIX в. из Новогрудка (частное собрание)⁶.

8. Тефсир 1811-1825 гг. (Библиотека Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, 867) (Антонович 1968: 97-100; Suter 2004: 484-515)⁷.

9. Коран 1839 г. (Гродненский государственный музей истории религии, КП 4738/КС-148) (Тарэлка, Цітавец 2011: 102-104; Мишкинене 2011: 116-117).

10. Хамаил середины XIX в. (Гродненский государственный музей истории религии, ЧЗ 1814) (Тарэлка, Цітавец 2011: 110-115; Мишкинене 2011: 110-113).

11. Коран 1857 г. из Узды (частное собрание) (Тарэлка, Цітавец 2011: 210).

12. Тефсир Али Якуба Ждановича 1858 г. (местонахождение неизвестно)⁸.

13. Тефсир Халиля Юзефовича второй половины XIX в. (частное собрание).

14. Китаб Аладдина Криницкого 1883 г. (частное собрание).

15. Китаб Мустафы Ждановича 1883 г. (частное собрание).

³ Описание, исследование и публикация всей рукописи (публикация 1-й суры, находящейся в рукописи на с. 106).

⁴ Иная транслитерация 1-й суры: Jankowski, Łapicz (2000: 110, nota 370).

⁵ Транслитерация 1-й суры на с. 458.

⁶ Не исключено, что эта рукопись идентична Тефсиру 1843 или Тефсиру 1846 г., писанным Яхьей (Яном) Пултожицким (Новогрудок), см.: Drozd (2004: 240, Nr 16 i 17); Тарэлка, Цітавец (2011: 211, № 12 и 13).

⁷ Иная транслитерация 1-й суры: Suter (2004: 491).

⁸ Szyrkiewicz (1935: 144a – публикация листа рукописи, содержащего 1-ю суру); Drozd (1994: 86 – набор в арабской графике и транслитерация, выполненные на основе предыдущей публикации).

16. Тефсир А.В. Йозефова 1890 г. (Вильнюс, Национальный музей Литвы, R-13.012)⁹.

17. Хамаил Казанского университета середины XIX века – 1844 г. (сигнатура 3246 ар.)¹⁰: два варианта первой суры: а) на л. 11а-11б; б) на л. 28а.

18. Тефсир последней четверти XIX в. (Минск, Центральная научная библиотека им. Я. Коласа Национальной Академии наук Беларуси, П19-20/Ср4 (Р 223)) (Тарэлка, Цітавец 2011: 27-28).

19. Тефсир конца XIX в. (частное собрание И. Конопацкого) (Suter 2004: 516-520)¹¹.

20. Китаб из Постава второй половины XIX-начала XX в. (частное собрание).

Как видим, привлеченные к исследованию рукописи относятся к четырем типам книг: Тефсир (1-3, 5-8, 12-13, 16, 18-19), Китаб (4, 14-15, 20), Коран (9, 11) и Хамаил (10, 17). Именно рукописные тефсиры литовских татар являются основным источником, содержащим исследуемый славянский перевод Корана¹².

Латинская транслитерация суры Аль-Фатиха по указанным спискам выполнена М.В. Тарелкой и И.А. Сынковой (3, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20), Ч. Лапичем (4, 16), Г. Мишкинене (5, 8), Й. Кульвицкой-Каминьской (1) и А. Люто-Каминьской (2). Мною также использованы опубликованные ранее транслитерации, выполненные П. Сутером (6, 19) и А. Дроздом (12) по несколько иным правилам (что не слишком мешает настоящему исследованию) вне рамок осуществляемого проекта и минимально адаптированные мною к используемому здесь шрифту.

Ниже перевод суры Аль-Фатиха (с указанием аятов) приводится параллельно по всем указанным источникам

⁹ Мишкинене, Намавичюте, Покровская (2005: 32-33 – фотография страницы этой рукописи с 1-й сурой помещена в этом издании на цветной вшивке с нумерованными страницами в качестве 3-го изображения).

¹⁰ Подробное описание рукописи: Мишкинене (2007: 264-278).

¹¹ Транслитерация 1-й суры на с. 516.

¹² См. обзор сохранившихся списков: Цітавец (2002: 63-68); Drozd (2004: 238-241).

(обозначаются номерами приведенного выше перечня). В верхней строке (без нумерации) под звездочкой приведено выполненное мною транспонирование того же коранического текста в современную польскую орфографию, основанное на всей совокупности цитируемых рукописей и играющее роль реконструкции исходного текста польского перевода исследуемой суры.

Польский перевод первой суры по арабскоалфавитным рукописям XVIII–XX вв.

Заголовок

- 1 rŭzzāl 'ū ḥwāle ḵsenḡi sedm ājetūw
- 2
- 3
- 4 *E'uziu billahi miń eszszejtanyrredżym* (араб.)
- 5 rozżāl 'o ḥwāle ḵsenḡi sedem ājetōw
- 6 roźdzāl ō chwāle kśenge śedm ājet'ōw
- 7 rozzel 'o ḥwāle ḵsenḡi sedem 'ajetow'
- 8 rozżāl 'o ḥwāle ḵsenḡi sedem ājetōw
- 9
- 10
- 11
- 12 rozżał o xvale kśeng'i śedym ajetov
- 13 rozżāl 'o ḥwāle ḵsenḡi sedim 'ajetow'
- 14 polecāmse pānu boḡu 'od šajṭānā pšeklentego 'ūbiṭego
- 15 [polec]āmse pānū boḡū 'od šaṭānā pšeklencem 'ūbiṭego
- 16
- 17a
- 17b
- 18 rozżāl 'o ḥwāle ḵsenḡi sedmi 'ajetow

19 rôzdzâl ô chwâle kśengi śedmi âjet'ew

20

Аят 1

* W imię Boga łaskawego miłoserdnego

1 'w 'ime būgā lāṣṣāwēgū m[i]lūserdneḡū

2 v îma bôga laskavago mlôserdneḡô

3 w 'ime boḡā lāṣṣāwēgo miłoşerneḡo

4 *Biśmillahirrachmanirrachym* (apaб.)

5 w ime boḡā lāṣṣāwēgo miłoşerdneḡo

6 w im[e] bōgâ laskâwegō milôşerdneḡo

7 w 'ime boḡā lāṣṣāwēgo mileşerdneḡo

8 w ime boḡā lāṣṣāwēgo miłoşerdneḡo

9 w 'ime būgā lāṣṣewēgū milūşe[rdneḡū]

10 w 'ime boḡā lāṣṣāwēgo miłoşerdneḡo

11 w 'ime boḡā lāṣṣewēgo miłoşerdneḡo

12 v im'e boga łaskawego m'îłoserdnego

13 w 'imen boḡā lāṣṣāwēgo' mileşerdneḡo'

14 w 'ime boḡā lāṣṣāwēge miłoşerdneḡe

15 w 'ime boḡā lāṣṣāwēgo miłoşerdneḡo

16 v îme boge laskavego miłoserdnego

17a počinām 'ime būgā lāṣṣāwēgū milūşerdneḡū

17b w 'ime būgā lāṣṣāwēḡ[ū] milūserdneḡū

18 w 'ime boḡe lāṣṣewēgo miłoşerneḡo

19 w îme bōgâ lāskâwegō milôşerdneḡô

20 w 'ime boḡā lāṣṣāwēge miłoşerdneḡo

Аяты 2-3

* Najlepsza chwała Bogu Panu i prowizorowi światów
łaskawemu miłoserdnemu

1 nālepśā ḥwālā boḡū pānū 'i prowizorowi swj'ṭū

lāṣṣāw[e]mū miłoşerdnemū

- 2 najlepša chva[l]a bôgû, panu i prôvizorovi şvata
laskavemû, milôserdnemû
- 3 nājlepša ħwālā boġû pānū 'i pruwīzerūwi swietû
lāşķāwemû miłoşernemû
- 4 najlepša xvala bogū panū provizerovi švatu
laskavemû miloserdnemû
- 5 nājlepša ħwālā bogu pānū i prowīzerowi swāţû
lāşķāwemû miłoşernemû
- 6 nājlepša chwala bôġû panū i prôwizôrôwi šwjātu
lâşkâwemû miloserdnô'mu
- 7 nājlepša ħwālā boġu pānu 'i prowīzerowi swiātû'
lāşķāwemû' miłoşernemû'
- 8 nājlepša ħwālā bogu pānū i prowīzowī swāţû
lāşķāwemû miłoşernemû
- 9 nājlepša ħwālā boġû pānū 'i prowīzurowi swieġţew
lāşķāwemû miłoşernemû
- 10 nājlepša ħwālā boġu pānū 'i prāwīzurowi swāţû
lāşķāwemu miłoşernemû
- 11 nājlepše ħwālā boġu pānu 'i prowīzurowi []
lāşķewemu miłoşernemu
- 12 najlepša xwała bogu panu i prov'izorovi šv'atuv
laskavemu i miłoserdnemu
- 13 nājlepša ħwā[lā] boġû' pānū' 'i pšipirādirowī swāţow'
lāşķāwemû' miłoşernemû'
- 14 nājlepša ħwālā boġu pānu 'i prowīzerowi şwāţow
lāşķāwemû miłoşernemu
- 15 nājlepša ħwālā boġû' pānū' prowīzerowi swāţow
lāşķāwemû' miłoşernemû'
- 16 najlepša xvala panu bogū panū všístk'ix şvatov
laskavemû miloserdnemu

- 17a nājlepšā ḥwālā boḡū pānū prowizorūwi swiāṭow
lāṣḡāwemū miloṣerdnemu
- 17b nājlepšā ḥwālā būḡū pānū prewizārūwi swiāṭūw
lāṣḡāwemū milūṣerdnemū
- 18 nājlepše ḥwālā boḡu pānū 'i prowizārowi swāṭof
lāṣḡāwemu miloṣernemu
- 19 nājlepšā chwālā bōḡū' pṣeprōwādirōwi śwātōw
lāskāwemū milōserdnî
- 20 nājlepšā ḥwālā boḡu pānu prowizerowi swāṭow
lāṣḡāwemū miloṣerdnemu

Аяты 4-5

- * Królowi Władcy dnia sądnego Tobie służę i kłaniam się i od Ciebie pomocy żądam
- 1 ḡrūlowī [] dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse 'i 'ūd cebe pomoci žondām
- 2 krūlōvī dna sōndnegō. tōbe slūṣe i klanamse i ôd cebe pōmōci žondām
- 3 ḡrūlowī wlādci dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse 'i 'od cebe pomoci žondām
- 4 krolowi vlacce dna sondnemu tobe slūṣe i klanamse i od cebe pomoci žandām
- 5 ḡrolowī wladci dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe i ḡlānemse i 'od cebe pomoci žondām
- 6 krōlōwi wladci dnā sōndnegō tōbe slūṣe i klānam-ṣe i ôd cebe pōmōci žondām
- 7 ḡrolowi wlādnā dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse 'i 'od cebe pomoci-žondām
- 8 ḡrolowī dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe i ḡlānāmse i 'od cebe pomoci žondām
- 9 ḡrūlowi wlādci dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse ṭobe 'i 'ud cebe pomoci žondām
- 10 ḡrūlowi dlā dnā ṣondnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse [] 'i 'od cebe pomoci žondāmi
- 11 ḡrulowi wlādci dnā ṣendnegō ṭobe ṣlūṣe 'i ḡlānāmse ṭobe 'i 'od cebe pomoci žondāmi

- 12 krulovi władczy dña sondnego tob'e służe i kłańam še i od
 ćeb'e pomocy žondam
- 13 ẓrūlowī wļādcī dnā şondneġo' ẓobe şlūẓā 'i ẓlānāmse 'i 'od
 cebe pomoci žondām
- 14 ẓrūlowi wļādcī dnā şendneġu ẓobe şlūẓe 'i ẓlānāmse 'i 'o[d]
 cebe pomoci žendām
- 15 ẓrūlowi wļāzecelū dnā şondnemū ẓobe şlūẓe 'i ẓlānāmise
 'i 'od cebe pomoci žondāmi
- 16 krūlovi vladci dna sondnego tobe slūže i klanemše i ôd cebe
 pomoci žondam
- 17a ẓrūlowi wļādcī dñiā şondneġo ẓobe şlūẓe 'i ẓlānāmse ẓobe
 'i 'ūd cebe pomoci žūndem
- 17b ẓrūlūwi wļādcī dñiā şūndneġū ẓobe şlūẓe 'i ẓlānāmse ẓobe
 'i 'ūd cebe būmūci žūndem
- 18 ẓrūlowi wļādcē dñiā şondneġo ẓobe şlūẓe 'i ẓlānemse ẓobe
 'i 'od cebe pomoci žondāmi
- 19 krōlōwi wļādcī dñjā sōndnegō tōbe slūẓā i klānem-şe tōbe
 i ôd cebe pōmōci žōndām
- 20 ẓrūlowi wļādcī dnā şondneġo ẓobe şlūẓe 'i ẓlānāmse 'i 'od
 cebe pomoci žondām

Аят 6

- * Prowadź nas drogą prawdziwą
- 1 prowāz nāş droġoŋ prāwziwoŋ
- 2 provadź nas drōgā pravdżivā
- 3 prowāz nāş droġūŋ prewziwuŋ
- 4 pr[ov]az nas druga pravzivo
- 5 prowāz nāş droġoŋ prāwziwoŋ
- 6 prāwadz nas drōgā prāwdziwā
- 7 'i prowāz nāş droġo prāwziwo'
- 8 i prowāc nāş droġo prāwziwo
- 9 prewāc nāş droġūŋ prāwziwuŋ
- 10 'i prowāc nāş droġo prāwziwo
- 11 prewāc nāş droġā prāwziwān
- 12 provaż nas drogā pravzivā

- 13 'i prowāc nāš drogo' prāwziwon
 14 prowāz nāš drogo prāwziwe
 15 prowāz nāš drogo prāwziwā
 16 provac nas drogon pravziven
 17a prowāc nāš drogo prāwziwo wiári musulmānskej
 17b prūwāc nāš drūgū prāwziwū wiārī musulmānskej
 18 pšewāc nāš drogo prāwziwon
 19 prôwâdz nâs drôgô prâwdziwô'
 20 prāwāc nāš w drogā prāwziwā

Аят 7a

- * drogą którą szli łaskawcy Twoje i miłośnicy, nad nimi łaska Twoja
 1 drogon ąktūron ąli ląąąwci ąwuje 'i milūsnici nād nimi ląąą ąwoją
 2 drôgô ktūrą ąli laskevci i mlôąnici, nad nimi łaska twoja,
 3 ąo drogon ąktūre ąli ląąąwci ąwuje 'i miłosnici nād nimi ląąą ąwoją
 4 to druga ktūre ąli laskavci i miłosnici nad nimi łaska twoja
 5 drogon ąktūron ąli ląąąwci i miłosnici nād nimi ląąą ąwują
 6 tō drôgą ktōre ąli laskawci twoje i mlôąnici nād nimi laskā twoją
 7 drogo' ąktūre ąli ląąkowci ąwoje 'i miłosnici nād nimi ląąą ąwoją
 8 drogo ąktōro ąli ląąąwci ąwoje i miłosnici nād nimi ląąą ąwoje
 9 ąū drūgūn ąktūre ąli ląąąwci ąwuje 'i milūsnici nād nimi ląąą ąwuje
 10 drogo ąktūre ąli ląąąwci ąwoje 'i miłosnici nād nim ląąą ąwoją
 11 ąo drogā ąktūre ąli ląąąwci ąwuje 'i miłośnici nād [] ląąke ąwoje
 12 ktūre ąli łaskavcy twoje i m'łośnicy nad nimi łaska twoja
 13 ąo drogon ąktūre ąli ląąąfci ąwoje 'i nomesnici nād nimi ląąą ąwoją
 14 ąo drogo ąktūro ąli ląąąwci ąwoje 'i miłosnici nād nimi ląąą ąwejā

- 15 drogo ҡtũro šli lāṣkāwci 'i milosnīci nād nimi lāṣkā ʔwojā
 16 to drogo któron šli milosnici i laskavce tvoje miłość i laska
 tvoje nad nimi
 17a ʔe drogũ ҡtorũn šli lāṣkāwci proroci milosnici ʔwoje
 17b drũgũ ҡtũrũ šli prũrũci milũsnīci ʔwũje nād nemi ʔwujā
 lāṣkā
 18 ʔo drogo ҡtũre šli lāṣkāwci ʔwoje 'i milosnici nād nimi lāṣkā
 ʔwoje
 19 tō drōgō ktōre šli lāskāwci twōje i nāmeśnici nād nīmi lāskā
 twōje
 20 ҡtũre šli lāṣkāwāc 'i milosnīci nād nīmi lāṣkā ʔwojā

Аят 7b

- * nie czyniłeś s(t)rogości nad nimi i nie byli błędnymi
 i zwiedzionymi. Daj i nam tak
 1 ne činileš ʃrogości nād nimi 'i ne bilī blendnimi 'i ʔwezo-
 nimi dāj 'i nām ʔāk
 2 a ti ne činileš strōgōści nad nimi, ā ōnī ne bilī blondnimi
 i ʒvedžōnimi. Daj nam tak
 3 ne činileš ʃrogości nād nimi 'i ne bili blendnimi 'i ʔwezo-
 nimi dāj nām ʔāk
 4 ne či[ni]leš zdrogości nad nemi i ne bili blendnemi i nam
 daj tak
 5 nečinileš ʃrogości nād nimi i nebilī blendnimi i ʔwezoni-
 mi dāj i nām ʔāk
 6 ne-činileš srōgōšci nād nimi i ne-bilī blendnimi i zwedzō-
 nimi daj i nām ʔāk
 7 ne činileš ʃrogości nād nimi 'i ne bilī blendnimi 'i ʔwezo-
 nimi dāj 'i nām ʔāk
 8 ne činileš ʃrogości nād nimi i ne bilī blendnimi i ʔwezoni-
 mi dāj i nām ʔāk
 9 ne činileš ʃrũgũsci nād nimi 'i ne bili blendnimi 'i ʒwezũ-
 nimi dāj 'i nām ʔāk
 10 ne činileš ʃrogości nād nim 'i ne bili blendnimi 'i ʔwezo-
 nimi dāj 'i nām ʔāk
 11 ne činileš ʃtrōgōści nād nimi 'i ne bili blendnimi 'i ʔwezo-
 nimi dāj 'i nām ʔāk
 12 nie czyniłeś srogości nad nimi i nie byli błędnymi i ʒv'eze-
 nymi daj i nam tak

- 13 ne činileş şroğosci nād nimi 'i ne bili blonzoncimi 'i żwoze-
nimi dāj 'i nām tāk
- 14 ne činileş şroğosc nād nim 'i ne bili blendnimi 'i zwezonimi
dāj 'i nām tāk
- 15 ne činileş şroğosci nād nīmi 'i ne bili blendnimi dāj 'i nām
tāk
- 16 ne činileş strogoşci nad nimi i ne bili blondnemi daj i nam
tak
- 17a nečinileş ştrēgūsci nād nemi 'i nebili blodnemi 'i zweconemi
dāj nām tāk 'amīn
- 17b nečinileş ştrūgūsci 'i nebili zwezonemi 'i blūd[n]mi dāj
nām tāk
- 18 ne činileş şroğosci nād nimi 'i ne bili blendnimi 'i żwezo-
nimi dāj 'i nām tāk
- 19 ne-činileş strôgôşci nād nimi i ne-bili blôndôncimi i żwô-
dzônimi dāj i nām tāk
- 20 nečinileş şroğosci nād nimi 'i nebili blendnimi 'i zwezonāmi
dāj nām tāk

Все рассмотренные источники содержат тот же самый перевод 1-й суры Корана¹³. Взаимное сопоставление 21-й рукописной версии суры Аль-Фатиха (с учетом двух ее вариантов в источнике № 17) обнаруживает значительную стабильность рассмотренного текста и его языкового выражения: вторичные отклонения отдельные списков, естественные для рукописной традиции, не затемняют их единой текстовой и лингвистической основы, что позволяет с большой долей вероятности восстановить исходный облик польского перевода (представлен выше в первой, нумерованной строке под звездочкой) на всех уровнях, кроме орфографического (и, соответственно, фонетического).

Во всех исследуемых списках 1-я сура выписана по-польски¹⁴, и ни в одном из них славянский перевод этого текста не изложен на русьской мове, как это бывает в некоторых китабах

¹³ Единство славянского перевода Корана в сохранившихся литовско-татарских списках Тефсира неоднократно отмечалась, см.: Сутер (1996: 55); Jankowski, Łapicz (2000: 110, nota 370); Drozd (2004: 243).

¹⁴ О польской языковой природе перевода Корана в списках тефсира литовских татар см. также: Сутер (1996: 51-52, 55-56).

в отношении иных сур (Антонович 1968: 19-20). Рассмотренный нами материал, при всей его текстовой ограниченности, не подтверждает высказывавшегося ранее предположения о существовании руськомовного перевода Корана (ср.: Сутер 1996).

Эта ситуация принципиально отлична от входящего в китабы *Диалога пророка Мухаммеда с шайтаном*; его списки четко разделились на две почти равновеликие группы по лингвистическому признаку: руська мова (5 списков) и польский язык (6 списков) (Мишкинене, Темчин 2013). Иная, но по сути сходная картина наблюдается в славянском переводе легенды *Мирадж*, также содержащемся в китабах и исследованном по восьми рукописям: семь из них содержат руськомовный текст и лишь одна – польский (Мишкинене 2013). Языковая неоднородность арабскоалфавитных рукописей литовских татар неоднократно отмечалась и ранее (см.: Антонович 1968: 22-30; Łapicz 1991).

Вряд ли можно сомневаться в том, что при наличии в литовско-татарской рукописной традиции двух языковых версий одного и того же славянского текста исходным является руськомовный, а польский – вторичным, отражающим языковую полонизацию сначала социально привилегированных, а затем и городских слоев общества ВКЛ, получившую значительное распространение с середины XVI в.

На этом фоне наличие в татарских рукописях единой (польскоязычной) версии суры Аль-Фатиха может свидетельствовать в пользу значительно более позднего происхождения рассматриваемого перевода по сравнению с переводом указанных выше текстов из рукописных китабов (ср. Тарэлка 2013: 179). Если рассматриваемый перевод Корана датируется специалистами в промежутке с первой половины XVI в. до второй половины XVII в., то конец указанного периода представляется более вероятным по сравнению с его началом.

Однако данный вывод правомерен лишь в том случае, если польский перевод Корана был выполнен самими литовскими татарами. Совсем иное дело, если перевод принадлежит Петру Старковецкому: если оригинал или список с него имелся в королевской канцелярии, то сотрудники последней вполне

могли передать его наиболее заинтересованной аудитории – литовским татарам, которые для пополнения своих арабско-алфавитных рукописей активно использовали, с соответствующей адаптацией содержания для мусульман, различные польские источники христианского происхождения (см.: Drozd 1995; Drozd 1996; Drozd 1997; Drozd 2000; Drozd, Dziekan, Majda 2000: 30-33; Тарэлка, Сынкова 2009: 254-299; Łapicz 2009; Radziszewska 2009; Radziszewska 2011; Radziszewska 2012). Связи королевской канцелярии с татарскими кругами вполне возможны, поскольку в конце XVI-начале XVII века некоторые татары служили в ней писарями арабского языка (Kruczyński 1938: 163).

При этом возможное авторство сразу двух переводчиков – Петра Старковецкого и Урии ибн Измаила – не обязательно является альтернативным: если, предположим, минский имам использовал труд королевского переводчика, записывая его польский текст Корана арабскими буквами в Тефсир в качестве подстрочника (дословно или же в собственной обработке) – так, чтобы он соответствовал арабскому оригиналу, то такая деятельность с полным правом могла быть названа переводческой, поскольку в культурной традиции ВКЛ смена графического облика текста (например, с латиницы на кириллицу) служила важнейшим показателем перевода.

Хронология событий не противоречит этому гипотетическому сценарию: Петр Старковецкий умер в какой-то момент после 1644 г., тогда как Урия ибн Измаил писал свой тефсир в 1686 г. Более того, высказанная выше догадка способна объяснить еще два обстоятельства: а) знакомство переводчика Корана на польский язык с католической религиозной терминологией¹⁵, вполне естественное при авторстве П. Старковецкого; б) наличие латинографичных вставок в арабскографичном польском переводе, вторично вписанном в Псковский Коран 1682 года (см.: Крачковский 1955: 163; Тарэлка 2013б: 296). Создается впечатление, что владелец этой рукописи вписывал в нее польской перевод Корана и дополнительно проверял

¹⁵ О ее наличии в польском тефсирном переводе Корана см.: Drozd (2004: 244).

его, пользуясь латинографичным оригиналом, из-за чего он изредка и сам сбивался на латинскую графику.

Не исключено, что данный список Корана является первой попыткой подстрочно расположить польский перевод, первоначально существовавший вполне самостоятельно, под оригинальным арабским текстом. Книжник ставил себе целью не просто испробовать составление подобного подстрочника, а верифицировать общее содержание польского перевода при помощи арабского оригинала. Для такой верификации было достаточно приписать к арабскому тексту Корана 1682 года отдельные выборки из латинографичного польского перевода, одновременно переводя их на арабскую графику.

Если действительно первый польскоязычный Тефсир был составлен Урией ибн Измаилом в 1686 году¹⁶, то пробные арабскоалфавитные польские приписки тефсирного типа к Корану 1682 года могли возникнуть в промежутке с 1682 по 1686 г.

После исследования всего польского перевода Корана, содержащегося в рукописных тефсирах литовских татар, вероятно, можно будет ответить на вопрос о его польском (христианском) либо литовско-татарском (мусульманском) происхождении: лишь в первом случае перевод будет свободен от восточных религиозных терминов, обычных в славянской арабскоалфавитной письменности литовских татар (ду'а 'молитва' и под.). Если же восточные термины в нем будут обнаружены, то показательной станет степень последовательности их употребления и соответствия арабскому и/или турецкому тексту Корана: недостаточная либо неполная последовательность может служить показателем вторичного редактирования, совершенного при вписывании польского перевода в татарский Тефсир.

Наконец, христианское происхождение польского перевода Корана, представленного в рукописных тефсирах, оказывается вероятным также с типологической точки зрения, поскольку, по данным М.В. Тарелки, лишь частично опубликованным, в рукописных тефсирах встречаются и иные

¹⁶ Соответственно, сам тефсир, содержащий колофон этого года, был создан несколько позже, см.: Тарэлка (2006: 41).

славянские (христианские) переводы Корана, записанные литовскими татарами арабской графикой: польский перевод Я.М. Тарак-Бучацкого, изданный в Варшаве в 1858 г., действительными авторами которого, вероятно, являются филоматы И. Домейка и Д. Хлевинский (Тарэлка 2013а: 174, прим. 1); русский перевод Г.С. Саблукова, впервые изданный в Казани в 1878 г. и некоторые другие.

Заголовок начальной суры, если он вообще имеется, различен в списках Тефсира (**Rozdział o chwale Księgi siedem ajatów*) и Китаба (**Polecam się Panu Bogu od szajtana przekłętego ubitego*).

Первый заголовок (**Rozdział o chwale Księgi siedem ajatów*) был известен средневековой христианской традиции в латинском переводе: *Capitulum azoare, matris libri, septem uerba continens* 'Раздел суры, матери Книги, содержащей семь стихов', восходящем к выполненному Робертом Кеттонским (ок. 1110–ок. 1160) переводу Корана и отражающем альтернативное арабское название первой суры *Umm al-Kitāb* 'матерь Книги' (Starczewska 2013: 34–35). Можно думать, что в польском заголовке выражение **Rozdział o chwale* передает иное название той же суры – сура хвалы.

Может показаться, что второй заголовок в китабе №15 содержит вторичное искажение ('*od šaṭānā pšeklencem ūbitego*'), спровоцированное предшествующей глагольной формой (**polescam się*). Однако в Тефсире 1686 г. перед 114-й сурой выписана формула *Polecam się Panu Bogu od szetana preklenstwem ubitego* (л. 513 об.) (Drozd 2004: 247). Следовательно, представляется более вероятным, что вторичное искажение, обусловленное антиципацией – влиянием последующей грамматической формы на предыдущую, содержится в китабе №14 ('*od šajṭānā pšeklenętego ūbitego*). Эта фраза является переводом соответствующей арабской формулы *E'uzi billahi miń eszszejtanyrredžym* 'Уciekam się do Boga przed przekłętym/ukamienowanym szatanem', содержащейся (без перевода) непосредственно перед сурой Аль-Фатиха в китабе №4.

Ниже в особых подразделах будут описаны лингвистические и текстологические особенности отдельных списков либо их групп.

Языковые явления

Арабский текст без славянского перевода содержится в китабе № 4, где таким образом выписана басмала, являющаяся первым аятом данной суры, а также предваряющая ее арабская формула, польский перевод которой представлен в китабах № 14 и 15. Любопытно, что перевод басмалы приведен в ином месте китаба № 4 (л. 80) (Jankowski, Łapicz 2000: 98).

Рутенизация исходного польского перевода заметна в нескольких местах тефсира № 2 (что уже отмечалось) (см.: Meredith-Owens, Nadson 1970: 158), преимущественно в начальной части суры: *laskavago* (**łaskawego*, аят 1), *ṣvata* (*światów*, аят 2), где окончание *-ŭ* многих иных наиболее ранних списков, видимо, понятое переписчиком как польское окончание родительного падежа ед. ч. муж. р., было заменено им соответствующим белорусским окончанием *-а*.

Результаты процесса грамматической рутенизации видны также в словоформах типа *Wladce* (**Władcy*, аят 4) списков № 4 и 18 и в словоформе *miloserdnō'mu* (**miłoserdnemu*, аят 3) тефсира № 6. В глагольном окончании аналогичный процесс проявился в написании типа *služa* (**służyć*, аят 5) тефсиров № 13 и 19, а также во вторичной предложной конструкции *w drogā* (**w drogie*, аят 6) китаба № 20 (см. ниже в подразделе, посвященном грамматической амплификации)¹⁷.

Фонетико-орфографическая рутенизация в виде спорадического акания зафиксирована в написаниях *prāwadz* (**prowadź*, аят 6) тефсира № 6 и *prāwās* китаба № 20 (то же), а также в формах, соответствующих **prowizorowi* (аят 2): *prāwīżurowi* хамаила № 10, *prewīžārūwi* хамаила № 17 (версия б), *prowīžārowi* тефсира № 18, а также, видимо, *pšipirādirowi* тефсира № 13 и *pšepřōwādirōwi* тефсира № 19 (о лексической стороне последних двух форм см. подраздел, посвященный ошибочной интерпретации).

¹⁷ Произношение польского *-ę* как *[-a]* характерно, разумеется, не для самого белорусского языка, а для местных польских говоров Литвы (*polszczyzna kresowa*).

Лексическая рутенизация проявилась во введении позднего церковнославянизма *wlāzecelū* (*Władcy, аят 4)¹⁸ в kitab № 15. Видимо, сюда же следует отнести замену исходного **miłōšnicy* (аят 7) на христианский (судя по семантике, также церковнославянский) термин *namiestnicy* в тефсирах № 13 и 19.

Разнородность приведенных выше примеров и их фиксация в единичных списках свидетельствуют о том, что они не восходят к исходному переводу, а рутенизация была вторичным процессом, накладывавшимся на первоначальную польскую языковую основу перевода Корана в ходе позднейшей переписки.

Языковая рутенизация, выявленная в некоторых списках 1-й суры, очень поверхностна по сравнению с той, что обнаруживается в руськомовных коранических цитатах рукописных kitabов литовских татар. Однако присутствие ее следов в 5-и тефсирах из 12-и, в обоих хамаилах и в 3-х kitabах из 4-х не противоречит предположению П. Сутера о том, что содержащиеся в kitabах руськомовные коранические цитаты возникли в результате вторичной, но значительной рутенизации исходно польского теффирного перевода Корана, обусловленной преимущественно руськомовной языковой основой литовско-татарских рукописных kitabов¹⁹. Впрочем, последнее мнение поставлено под сомнение (Тарэлка 2013а: 178, 180).

Дополнительная полонизация исходного текста проводилась в ряде списках в связи с тем, что иногда формы, одинаково возможные в польском языке и руськой мове, воспринимались некоторыми переписчиками как руськомовные и потому заменялись на иные, однозначно польские формы. Этот процесс можно рассматривать как разновидность языковой гиперкоррекции, когда исправлению подвергались вполне исправные явления, ошибочно интерпретированные как неправомерные.

В области словообразования таким можно считать приставку в словоформе *prēwās* (*prowadź, аят 6) коранических

¹⁸ В церковнославянской традиции эта лексема употреблялась лишь с начала XVII в., см.: Бархударов (1975: 210).

¹⁹ Ср.: „<...> цитаты из Корана в kitabах приняли белорусский характер благодаря своему белорусскому контексту”, см.: Сутер (1996: 52).

списков № 9 и 11, а с дополнительным фонетическим изменением – в *ršewāc* (там же) тефсира № 18, а также в двух взаимосвязанных искаженных чтениях *pšipirādirōwī* (**prowizorowī*, аят 2) тефсира № 13 и *pšeprowādirōwī* (там же) тефсира № 19. С усилением польской языковой стихии связана синонимическая замена: употребление причастия типа *blądzącymi* (вместо прилагательного **błędnymi*, аят 7) в тех же тефсирах № 13 и 19.

Влияние польской орфографии проявилось в написании конечного носового согласного в списке № 13 *w 'imen* (**w imię*, аят 1) при его отсутствии в иных исследованных источниках.

Текстовые явления

Пропуск более или менее значительного фрагмента текста наблюдается в нескольких рукописях. Некоторые пропуски могут объясняться явлением *homoiooteleuton*: таковы слова **i zwiedzionymi* (аят 7) – в источниках № 4, 15, 16; а также выражение **nad nimi łaska Twoja* (аят 7) в хамаиле № 17 (версия а) – в том случае, если в иной версии той же рукописи (№ 176) соответствующий фрагмент *milūšnīci ʔwūje nād nemi ʔwujā lāṣṣkā* появился в результате перестановки последних двух слов, что весьма вероятно (см. ниже).

Кроме того, оказались пропущенными: слова **Ranu i* (аят 2) в тефсире № 19; сочетание **nad nimi* в хамаиле № 17 (версия б; аят 7); словоформа **Władcy* (аят 4) – в тефсирах № 2 и 8; местоимение **Twoje* (аят 7) – в рукописях № 2, 4, 5, 15 и 20; словоформа **drogą* (там же) – в тефсире № 12 и китабе № 20.

Пропуск соединительного союза во фрагменте **Daj i nam tak* (аят 7) обнаруживают источники № 2, 3, 17 (обе версии) и 20; в сочетании **Ranu i prowizorowī* (аят 2) – рукописи № 4, 15, 17 (обе версии), 19, 20 и, видимо, 16; во фрагменте **łaskawcy Twoje i miłośnicy* (аят 7) – обе версии хамаила № 17, в которых дополнительно, но с разной степенью аккуратности, проведена лексическая замена *łaskawcy* на *prorocy* (см. ниже).

Из пропусков отдельных букв и огласовок стоит отметить чтение *şroğosc nād nim* (*s(t)rogości nad nimi, аят 7) китаба № 14, где пропуск конечных гласных в обеих формах привел к изменению грамматических характеристик слов. Подобное явление дважды представлено в хамаиле № 10: *nād nim* (*nad nimi, аят 7, bis).

Перестановка слов наблюдается в текстовых вариантах *milosnici i laskavce tvoje* (*łaskawcy Twoje i miłośnicy, аят 7) и *miłość i laska tvoje nad nimi* (*nad nimi łaska Twoja, там же) в тефсире № 16; в словосочетаниях *ṭwujā lāşkā* (*łaska Twoja, там же) и *żwezoniemi 'i blūdn[e]mi* (*błędnymi i zwiedzionymi, там же) источника № 176; во фрагменте *i nam daj tak* (*Daj i nam tak, там же) китаба № 4; а также в выражении *lāşkāwci proroci milosnici ṭwoje* источника № 17а (*łaskawcy Twoje i miłośnicy, там же) и *prūrūci milūşnīci ṭwūje* (то же) источника № 176, которые по данному признаку (одинаковая перестановка слова *Twoje) оказываются взаимосвязанными.

Метатеза гласных соседних слогов обнаруживается в чтении *żwozenimi* (*zwiedzionymi) тефсира № 13 (в текстологически родственном списке № 19 представлено написание *żwōdzōnīmi*, производящее впечатление еще более позднего).

Влияние предшествующего контекста проявилось в дополнительном повторе местоимения в конце синтагмы **Tobie służę i kłaniam się* (аят 5) в списках № 9, 11, 17 (обе версии), 18 и 19. Сюда же относится форма дательного падежа типа *sądnemu* (вместо *sądnego, аят 4) китабов № 4 и 15, вторично появившаяся под влиянием предшествующих форм дат. п. (*Królowi Władcy). Выражение *miłość i laska tvoje* (вместо исходного *łaska Twoja, аят 7), в котором первое слово прибавлено вторично, тефсира № 16 вызвано предшествующим фрагментом **łaskawcy Twoje i miłośnicy* (там же), подвергшимся в данной рукописи метатезе существительных.

Не исключено, что влиянием предшествующего контекста объясняется переосмысление синтаксической связи между словами, отраженное во вторичном варианте типа *księgi sedmi ajatów* (вместо *Księgi siedem ajatów) тефсиров № 18 и 19.

Антиципация последующего текста (когда словоформа дополнительно вписывается ранее того места, где исходно

употреблялась) проявляется в тефсире № 16: *xvala panu bogū panū* (*chwala Bogu Panu, аят 2). Грамматическая антиципация видна в форме мн. ч. *klānāmiṣe* (вместо ед. ч. *kłaniam się, аят 5) китаба № 15, последующий контекст которого также содержит глагольную словоформу во мн. ч. *žondāmi* (вместо ед. ч. *žadam). Вероятно, сюда же следует отнести текстовой вариант *‘od šajṭānā pšeklentęgo ‘ūbięgo* (вместо *przekleństwem ubitego) в китабе № 14.

Частичная антиципация представлена в тефсире № 7 *królowi włādnā dnā* (*Królowi Władcy dnia, аят 4), где последующая словоформа повлияла на окончание предыдущей, значительно исказив его. В тефсире № 6 окончание последующего существительного повлияло на окончание предыдущего в словосочетании *chwāle kśenge* (вместо *chwale Księgi). Похожее явление присутствует также в словосочетании *laskavce tvoje* (*łaskawcy Twoje, 7 аят) тефсира № 16.

На орфографическом уровне то же явление представлено написанием *žv’ezepum’i* (*zwiedzionumi, аят 7), где первая гласная буква появилась под влиянием последующего, в тефсире № 12.

Реинтерпретация текста встретила лишь однажды – это употребление формы мн. ч. *žadamy* вместо исходной формы ед. ч. с последующим соединительным союзом *žadam i (окончание 5-го и начало 6-го аята), представленное в списках № 10, 11, 15 и 18, причем лишь в первом из них после формы мн. ч. следует соединительный союз, в остальных же трех случаях между этой формой и союзом наблюдаются отношения дополнительной дистрибуции, что вряд ли случайно – тем более, что одновременно почти во всех случаях (кроме формы *klānāmiṣe* в китабе № 15) оба предшествующих глагола сохраняют форму единственного числа. По всей видимости, фрагмент текста *žadam i был понят некоторыми переписчиками как словоформа *žadamy*.

Ошибочная интерпретация синтаксических связей между словами видна в немотивированной, но осмысленной (в рамках ближайшего контекста) коррупции *lāskāwetū milōserdnī* (*łaskawemu miłoserdnemu, аят 3) в тефсире № 19.

Не исключено, что тем же явлением обусловлено написание *nājlerše* (в словосочетании **Najlerša chwala*, аят 2) источников № 11 и 18, если обсуждаемая форма действительно является наречием *najlepsze* (которое в этом контексте не слишком уместно), а не чисто орфографическим вариантом прилагательного *najlepsza*.

Сюда же относится ошибочная интерпретация словоформы **prowizorowi* (аят 2) как соотнесенной с польским глаголом *przeprowadzić* ‘провести’ и/или *przyprowadzić* ‘привести’, которая проглядывает во взаимосвязанных написаниях *ṣṣīpirādirōwī* тефсира № 13 и *pṣeprōwādirōwī* тефсира № 19.

Лексические замены (не связанные с языковой рутинизацией) можно усмотреть в следующих случаях: *roṣinām ’īte būgā* (**W imię Boga*, аят 1) в источнике № 17a (предлог почему-то заменен глагольной формой); замена словоформы *łaskawcy* на уточняющее *prorocy* проведена в источнике № 17b (*šlī prūgūci miłūsnīci ṭwūje* – **szlī łaskawcy Twoje i miłośnicy*, аят 7), тогда как в параллельной версии той же рукописи (№ 17a) наблюдается паракоррекция – новое слово вставлено, а старое не устранено, в результате чего образовалось так называемое слитное чтение (*šlī lāṣṣāwci proroci miłosnici ṭwoje*).

Лексические замены, обусловленные состоянием антиграфа. Чтение *ḵrūlowi dlā dnā ṣondneḡo* (**Królowi Władcy dnia sądnego*, аят 4) хамаила № 10, видимо, объясняется случайным пропуском второго слога в словоформе **Władcy*, когда оставшееся бессмысленное *wła* было понято как предлог *dla* (начальные формы арабских букв *waw* и *dal* имеют схожее начертание).

Неосмысленные чтения фиксируются в тефсирах № 13 *ṣṣīpirādirōwī* и № 19 *pṣeprōwādirōwī* (**prowizorowi*, аят 2), причем сходное искажение в этих рукописях может свидетельствовать об их общем архетипе. Не исключено, что эта десемантизированная форма дала начало параллельному (более осмысленному) варианту тефсира № 16 *všīstk’ix*, фонетически сходному с ней в своем начале.

Грамматически неосмысленным и не соответствующим контексту является вариант *lāṣṣāwāc* (**łaskawcy*, аят 7) китаба № 20.

Амплификация на синтаксическом уровне проявилась в добавлении соединительного союза в начале 6-го аята (с последующем его переосмыслением как окончания мн. ч. предшествующей глагольной формы в некоторых рукописях) в списках № 7, 8, 10, 11, 13, 15 и 18. Подобным образом соединительный союз вторично вставлен между однородными членами предложения в тефсире № 12 – *łaskavetu i miłoserdnemu* (аят 3)²⁰.

К грамматической амплификации следует отнести добавление местоимения *tą* перед **drogą którą* (начало 7-го аята) в источниках № 3, 4, 6, 9, 11, 13, 14, 16, 17 (версия *a*), 18 и 19; дополнительное введение предлога (потребовавшего изменения падежа следующего существительного) во фрагменте *prāwāc nās w drogā* (**Prowadź nas drogą*, аят 6) в китабе № 20, а также добавление союзов и местоимений во фрагменте *a ti ne činileś strôgôści nad nimi, ā ônĭ ne bilĭ blondnimi* (**nie czyniłeś s(t)rogości nad nimi i nie byli błędnymi*, аят 7) тефсира № 2.

Наиболее яркие случаи лексической амплификации: введение дополнительного определения *wiały muzułmańskiej* после фрагмента **Prowadź nas drogą prawdziwą* (аят 6) в обеих версиях хамаила № 17 (явно взаимосвязанных), а также конечного *'atĭn* после заключительного аята суры Аль-Фатиха в версии *a* того же источника (№ 17a), что полностью соответствует исламской традиции.

Выводы

Несмотря на ограниченность рассмотренного текстового материала, в нем выявляются некоторые тенденции, позволяющие сделать предварительные обобщения.

1. Рукописи № 2, 4, 6, 10, 11 (об этом списке см. ниже последний пункт выводов), 13, 15, 17, 18, 19 и 20 обнаруживают легкую

²⁰ Подобным образом соединительный союз между этими же словами появился в переводе басмалы (первого аята) суры Аль-Фатиха на л. 80 китаба № 4, см.: Jankowski, Łapicz (2000: 98).

вторичную рутенизацию польского текста на разных языковых уровнях. При этом следы знакомства переписчиков с церковнославянской (христианской) терминологией, которую следует считать особым видом рутенизации, заметны лишь в источниках № 13, 15 и 19. Примечательно, что языковые изменения данного типа не зависят от времени написания рукописей.

2. Списки № 9, 11, 13, 18 и 19 характеризуются легкой дополнительной полонизацией текста, наблюдаемой со второй четверти XIX в. В трех из пяти указанных рукописей этот вторичный процесс наложился на хронологически более раннюю рутенизацию.

3. Механические пропуски разных видов (от отдельной буквы до текстового фрагмента) наиболее характерны для источников № 17а, 17б и 20 (по четыре примера) и № 2, 4 и 15 (по три примера); метатеза – для версии № 17б (три случая) и тефсира № 16 (два случая); влияние предшествующего контекста – для тефсиров № 18 и 19 (по два примера); антиципация – для тефсира № 16 (дважды), а амплификация разных видов – для источников №17а (три примера), а также № 10 и 13 (по два примера). Преобладание здесь поздних источников объясняется тем, что подобные видоизменения возникали постепенно, накапливаясь от списка и списку.

4. Китабы № 4 и 15 текстологически взаимосвязаны и восходят к общему архетипу, о чем свидетельствуют, в частности, одинаковые пропуски местоимения **Twoje* (7 аят) и фрагмента **i zwiedzionymi* (там же), а также общая вторичная форма дат. п. типа *sądnemu* (вместо **sądneho*, аят 4).

5. Текстологически взаимосвязаны и восходят к общему источнику также тефсиры № 13 и 19, обнаруживающие ряд черт: похожий пример коррупции *pšipirādirowi* и *pšeprowādirōwi* (**prowizogowi*, аят 2) соответственно; христианскую (церковнославянскую) терминологию в виде *namiestnicy* (**miłośnicy*, аят 7); польское причастие типа *błądzącymi* (вместо прилагательного **błędnymi*, аят 7) и даже нестандартное окончание в *sluża* (**służe*, аят 5).

6. К общему архетипу восходят также две текстовые версии, помещенные в хамаиле № 17, что видно по следующим схождениям: повтор местоимения в конце синтагмы **Tobie służę i kłaniam się* (аят 5), введение дополнительного определения *wiary muzułmańskiej* после фрагмента **Prowadź nas drogą prawdziwą* (аят 6), одинаковая перестановка слова *Twoje* во фразе **łaskawcy Twoje i miłośnicy* (аят 7), а также проведенная с разной степенью аккуратности лексическая замена *łaskawcy* на *prorocy* (там же).

7. Наибольшее количество вторичных языковых и текстовых изменений в переводе 1-й суры обнаруживают тефсир № 19 (13 примеров), обе версии хамаила № 17 (по 11 примеров), тефсиры № 13 (10 примеров), 16 (9 примеров), 18 (9 примеров), 2 (7 примеров) и китабы № 15 (8 примеров), 20 (8 примеров) и 4 (7 примеров). Они наименее ценны для восстановления исходного перевода. В этой группе преобладают источники относительно позднего происхождения (вторая половина XIX в.).

8. Лишь один из рассмотренных списков 1-й суры – тефсир № 1 – практически совпадает с восстанавливаемым исходным переводом (и, возможно, незначительно отстоит от него по времени). Все остальные версии представляют уже более или менее видоизмененные в языковом и текстуальном отношении версии. Среди них наименьшее количество вторичных языковых и текстовых изменений в переводе 1-й суры содержат списки № 5 (одна инновация), а также 3, 7 и 8 (по два изменения). Все эти источники являются относительно ранними списками Тефсира, созданными не позже первой четверти XIX в. Если подобную картину даст текстологическое изучение иных сур, выбранных из разных мест Корана, то этими пятью рукописями (№ 1, 3, 5, 7 и 8) можно будет ограничиться при восстановлении исходного польского перевода данной книги.

9. Выявление наиболее консервативных (текстологически ценных) списков способно уточнить реконструкцию исходного перевода в тех случаях, когда иным способом это сделать затруднительно. Такой является форма **s(t)rogości* (аят 7): из 21-го варианта суры взятый в скобки согласный отражен в семи версиях (№ 2, 4, 11, 16, 17a, 17b, 19), не ограниченных

определенной хронологией, что не исключает возможности того, что это – слабораспространенный архаизм. Однако выявленные консервативные источники (№ 1, 3, 5, 7, 8) не содержат указанного согласного, который, следовательно, не восходит к первоначальному переводу, а является еще одним примером вторичной рутенизации первоначального польского перевода. Такое заключение не противоречит сделанному ранее выводу о круге источников, отражающих процесс языковой рутенизации (списки № 2, 4, 6, 10, 13, 15, 17а, 17б, 18, 19 и 20), который теперь следует пополнить списком Корана № 11.

Библиография

- АНТОНОВИЧ А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
- БАРХУДАРОВ С.Г. (ред.), 1975, *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, вып. 2, Москва.
- КРАЧКОВСКИЙ И.Ю., 1955, *Рукопись Корана в Пскове*, [w:] И.Ю. Крачковский, *Избранные сочинения*, т. 1, Москва – Ленинград, s. 162-165 (= Доклады Российской Академии наук, серия В, 1924, октябрь-декабрь, s. 165-168).
- КУЛИНИЧ Е.В., 2007, *Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения*, [w:] С.В. Пахомов (ред.), *Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции* (Санкт-Петербург, 7-10 февраля 2007 г.), Санкт-Петербург, s. 138-146.
- МИШКИНЕНЕ Г., 2007, *По следам Казанского китаба КУ-1446, „Senoji Lietuvos literatūra”*, kn. 24, Vilnius, s. 263-285.
- МИШКИНЕНЕ Г., 2011, *Сводный каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар: коллекция Гродненского государственного музея истории религии, „Slavistica Vilnensis”, Kalbotyra 56 (2), Vilnius, s. 93-120.*

- МИШКИНЕНЕ Г., 2013, О текстологии рукописных китабов литовских татар: легенда Мирадж, „Slavistica Vilnensis”, Kalbotyra 58 (2), Vilnius, s. 99-117.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар, Вильнюс: изд-во Вильнюсского университета.
- МИШКИНЕНЕ Г., ТЕМЧИН С.Ю., 2013, О текстологии рукописных китабов литовских татар: Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń, s. 211-230.
- СУТЕР П., 1996, Существует ли белорусский перевод Корана (теф-сир)?, [w:] Другая Міжнародная навукова-практычная канфэрэнцыя „Ісламская культура татараў мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі” (Менск, 19-20 траўня 1995 г.), ч. 1, Менск, s. 50-56.
- ТАРЭЛКА М.У., 2006, Калафоны мінскага тафсіра 1098/1686 г., „Здабыткі”: Дакументальныя помнікі на Беларусі, вып. 8, Мінск, s. 34-43.
- ТАРЭЛКА М.У., 2013 а, Пераклад Карана на беларускую мову, створаны татарамі былога ВКЛ (праблема існавання), [w:] А.А. Лукашанец (ред.), *Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: XV Міжнародны з’езд славістаў* (Мінск, 20-27 жніўня 2013 г.): Даклады беларускай дэлегацыі, Мінск, s. 173-182.
- ТАРЭЛКА М.У., 2013 б, Пскоўскі Каран 1093/1682 г. Новыя звесткі, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (red.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń, s. 291-306.
- ТАРЭЛКА М.У., СЫНКОВА І.А., 2009, Адкуль пайшлі ідалы: Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага, Мінск.
- ТАРЭЛКА М.У., ЦІТАВЕЦ А.І., 2011, Рукапісы татараў Беларусі канца XVII-пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны: Каталог, Мінск: Беларуская навука.
- ЦІТАВЕЦ А., 2002, Тафсіры калекцыі Цэнтральнай навуковай бібліятэкі НАН Беларусі, „Байрам”, вып. 42, Мінск, s. 63-68.
- DROZD A., 1994, *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu tekstów polskich (zarys historyczny)*, [w:] M.M. Dziekan (red.),

- Plenas arabum domos: Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej* (Warszawa, 25-26 marca 1993), Warszawa, s. 75-93.
- DROZD A., 1995, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka, t. 2 (22), s. 163-195.
- DROZD A., 1996, *Staropolski apokryf w mużułmańskich księgach* (Tatarska adaptacja *Historyji* barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi Krzysztofa Pussmana), „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka, t. 3 (23), B. Judkowiak et al. (red.), Innowiercy, odszczepieńcy, herezje, Poznań, s. 95-134.
- DROZD A., 1997, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, t. 88, z. 3, Wrocław, s. 3-34.
- DROZD A., 2000, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, [w:] *Orient w kulturze polskiej: Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie* (15-16 października 1998), Warszawa, s. 145-154.
- DROZD A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 36, Warszawa, s. 237-250.
- DROZD A., DZIEKAN M.M., MAJDA T., 2000, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 3, Warszawa.
- GAŚSIOROWSKI S., 2004, *Starkowiecki Piotr h. Łódzia*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. 42/3 (zesz. 174), Warszawa – Kraków, s. 318-319.
- JANKOWSKI H., ŁAPICZ CZ., 2000, *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa: Dialog.
- KONOPACKI M., 1973, *Z historii przekładów Koranu w Polsce*, „Znak”, nr 224 (luty), s. 276-281.
- KRYCZYŃSKI S., 1938, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski”, t. 3, Warszawa.
- ŁAPICZ CZ., 1991, *Trzy redakcje językowe mużułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 20 (1989), Wrocław etc., s. 155-168.
- ŁAPICZ CZ., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Bibliotheca Archivi Lithuanici”, vol. 7, Temčinas S. et al. (red.),

- Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos, Vilnius, s. 293-310.
- ŁAPICZ CZ., 2013, *Staropolski przekład Koranu jako oryginalne źródło filologiczne*, [w:] J. Migdał, A. Piotrowska-Wojaczyk (red.), *Cum reverentia, gratia, amicitia...: Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogdanowi Walczakowi*, Poznań, s. 319-328 (= Гадомски А.К., Кончаревіч К. (ред.), 2012, „Теолінгвістика”: Међународни тематски зборник радова, Београд, с. 442-450).
- MEREDITH-OWENS G.M., NADSON A., 1970, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies”, vol. 2, No 2, London, s. 141-176.
- RADZISZEWSKA I., 2009, *Elementy obyczajowości Wielkiego Księstwa Litewskiego na przykładzie oracji weselnych w tatarskim rękopiśmiennictwie*, „Bibliotheca Archivi Lithuanici”, vol. 7, Temčinas S. et al. (red.), *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius, s. 346-356.
- RADZISZEWSKA I., 2011, *Tatarzy-muzułmanie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kultura i religia na podstawie tatarskich manuskryptów religijnych*, „Zeszyty Łużyckie”, t. 45, I. Doliński, E. Wrocławska (red.), *Łużyczanie i inne mniejszości językowe, kulturowe i etniczne w Europie*, cz. I, Warszawa, s. 322-332.
- RADZISZEWSKA I., 2012, *Historia stworzenia świata według rękopisu Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z XVIII wieku*, „Теолінгвістика”: Међународни тематски зборник радова, А.К. Гадомски, К. Кончаревіч (ред.), Београд, s. 451-460.
- STARCZEWSKA K.K., 2013, *Spuścizna łacińskojęzyczna w Alfurkanie Czyżewskiego*, [w:] P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy, na czterdzieści części rozdzielony* (Wydanie źródła: Artur Kono-packi), Białystok, s. 31-39.
- SUTER P., 1994, *Zu den Koranübersetzungen der Litauischen Tataren*, „Slavica Helvetica” 42, J.P. Locher (ed.), *Schweizerische Beiträge zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Bratislava 1993*, Bern etc., s. 371-395.
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski: Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln – Weimar – Wien.
- SZYNKIEWICZ J., 1935, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, Zamość, s. 138-144.

TITOWIEC J., 2004, *Pierwszy przekład Koranu na język polski. Ze zbioru siedemnastowiecznych rękopisów w Centralnej Bibliotece Naukowej Narodowej Akademii Nauk Białorusi*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 36, Warszawa, s. 231–236.

Summary

The article focuses on the translation of the Quran into Polish written down using the Arabic script in Tefsir manuscripts by Tatars of the former Grand Duchy of Lithuania. Twenty manuscript copies of the First Surah (Al Fatiha) written during the 18th–20th centuries have been compared for this purpose. All these sources contain the same Polish translation with minor orthographic, linguistic and textual variations. One group of copies (11 mss) bear evidence of secondary Ruthenization in orthography and language, while another group (5 mss) partially overlapping with the first one contains certain traits of additional Polonization. Three pairs of manuscript copies have been identified as textually related in each pair. It was also possible to identify copies containing a minimum of secondary innovations and, thus, being most useful while reconstructing the protograph of the Polish translation of the Quran present in Lithuanian Tatars Tefsir manuscripts.

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 średnio-wiecznym 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 ścisłe 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, nieznane w tej formie ani językowi polskiemu ani ruskiemu, wynikłe ze zderzenia systemu polskiego z ruskim, np. ruska leksykalnie realizacja samogłosek nosowych: *dub* zamiast *dąb*; twarda wymowa *ń* przed spółgłoską twardą; połączenia *χi*, *χe* zamiast polskich *xy*, *xe*; 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 trójszeregu, braku w polszczyźnie północnokresowej i w dialektach białoruskich fonemów *ś*, *ź*, *ć*, *dź* etc.

Należy również mieć na uwadze to, że tatarscy translatorzy, 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*, *ḏ-d*, *ṭ-t*, *ẓ-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 *ż* (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 tłumacza. 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 orientальnymi [...]” (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 Kulzimanicz 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 *Rozmyślania 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 hodżych (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 Peçeṣevî (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, šeja*, 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 zaprzeszczonego (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 Milkamnowicza* 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 równolegle 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 *pamiętaję*, *uśłyszew*, *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 *Rozmyślania 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 *abyşę* (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, mueżini 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 *Psałterz 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 śwentij wipisanij w skritō kśenga tō jest w lewchi l-mechfūz* (fol. 05a, w. 1b, s. 378) (ar. al-lawḥ 'tablica' + al-maḥfūz '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). Częstokroć 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 określonymu 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 współudziale języka czeskiego, stąd widoczne są w nich wpływy czeszczyzny – obecność bohemizmów oraz sławizowanych bądź translokowanych wyrazów i wyrażeń łacińskich (por. polską prozę psalterzowo-biblijną, w tym *Kazania świętokrzyskie* – badacze [Urbańczyk 1979; Winiarska 2003] wskazują na związek leksyki zabytku z formami staroczeskimi, *Psałterz floriański*, *Psałterz 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. *kitab*y i *chama*ły. Jak podaje, za Jakóbem Szyńkiewiczem, Artur Konopacki: „W Słoniemiu zachował się *chama*ł, zawierający w sobie modlitwy w języku arabskim, ale objaśnienia do tych modlitw i do nabożeństw są napisane w języku czaghatajskim. Ten *chama*ł stał się jakby ojcem wszystkich naszych *chama*łów 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 *auctores*, 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 egzemplarze 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), *Legends o św. Hiobie* (Drozd 1995b), *Legends 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 muzułmanie 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 muzułmanów (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”; nieznany komentarz do Mądrości Salomona; dokument prote스탄ckiego 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 nieścisłości kładzie się na karb metody, jaką posługiwali się ówczesni kaznodzieje: przytaczania Biblii z pamięci i jej parafrazowania”.

Badacze *Kazań świętokrzyskich* ustalili, iż posiłkowano 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 grafię 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 udźwięcznieniu 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 *chamaifach*. 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 nieznającym 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 pisanym. 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 Historyjki 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, „Psałterzu 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 teraźniejszości 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 wyobrażać 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” LXXVI, 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.

Artur Konopacki
Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

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

Słowa kluczowe: rękopiśmiennictwo, kopiści, pisarze, Wielkie Księstwo Litewskie, Tatarzy

Zainteresowanie islamem w Rzeczypospolitej Obojga Narodów wzrastało wraz z pojawieniem się religii reformowanych i idącym za nimi nurtem kontrreformacyjnym. Powód był prozaiczny: przeciwnicy reformacji porównywali religie reformowane z islamem. Zatem w okresie XVII wieku zaczęto baczniej obserwować i analizować islam.

Żyjący w państwie polsko-litewskim Tatarzy pozostali wierni islamowi. Przybywając do państwa chrześcijańskiego – pozbawieni zostali bezpośredniego kontaktu ze światem muzułmańskim. Na przestrzeni wieków żyjąc w oderwaniu od środowisk muzułmańskich, wyznawcy islamu zmagali się z problemem braku duchownych.

W najwcześniejszym okresie, zaraz po przybyciu na ziemie litewskie, muzułmanie sprowadzali duchownych z Krymu, jednak w okresie zaostrzenia stosunków między Mendli Girejem a Litwą, ruch ten został zatrzymany. Powstaje zatem pytanie: w jaki sposób i skąd uzupełniano kadrę imamów? Do naszych czasów zachowała się jedna wzmianka o szkole tatarskiej w Trokach (Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie Metryka Litewska 219: 1302–1306; zob. Sobczak 1984: 78). Nie wydaje się natomiast, aby ta wzmianka odnosiła się do rzeczywistej tatarskiej szkoły

(mekteby). Niezależnie od faktu, czy nauka odbywała się w specjalnie do tego przeznaczonych pomieszczeniach lub obiektach (szkołach), czy też nie, stwierdzić należy, że była prowadzona. Świadczyć o tym może nie tylko zachowana przez wieki tradycja religijna, ale również wysoki poziom znajomości języka tekstów religijnych wśród duchowieństwa. Pośrednim świadectwem tych umiejętności może być udział Tatarów w poselstwach na step, a nade wszystko liczne i różnorodne zabytki piśmiennictwa muzułmanów litewsko-polskich.

Dowodem umiejętności w posługiwaniu się pismem arabskim są m.in. licznie zachowane dokumenty kupna, sprzedaży czy zastawy majątków podpisywanych arabskim alfabetem przez miejscowych Tatarów jeszcze w XVII–XVIII wieku (Biblioteka Akademii Nauk Litwy w Wilnie F 138–1362/1, F 138–1362/2, AWAK t. XXXI; por. Jankowski 2003: 113–129). Należy zdawać sobie sprawę z tego, jak ważną rolę musiał odgrywać alfabet arabski wśród ludności tatarskiej, kojarzony przede wszystkim z islamem.

Jeżeli odnieść się do modelu kształcenia funkcjonującego w XIX wieku to można przyjąć, że wiedza religijna przekazywana była z ojca na syna. Imam przygotowywał religijnie ogół chętniej młodzieży tatarskiej. Jak zapewnia autor traktatu *Risale-i-Tatar-i-Leh*: „imam uczył dzieci, z tych niektórych sposobi się do duchownego stanu”. Spośród najzdolniejszych uczniów wybierał i przygotowywał swego następcę. Obok zaszczytnej funkcji imama przygotowywano młodzież – zawsze męską – do pełnienia funkcji pomocniczej, określanej mianem muezina (mezima). Nauka odbywała się zapewne w domu imama. W swej relacji anonimowy Tatar żalił się sułtanowi: „Gdybyśmy przynajmniej posiadali mekteby, dzieci nasze mogłyby się uczyć języków arabskiego i osmańskiego oraz innych nauk, które wymagają się od naszej religii” (Muchliński 1858: 18–20).

Tatarzy żyjąc w państwie polsko-litewskim podlegali asymilacji również językowej. Należy pamiętać, że utrata języka nie nastąpiła we wszystkich warstwach społecznych w tym samym czasie. Tatarzy porzucając swój niezrozumiały dla ogółu język chcieli włączyć się w obręb społeczeństwa i przynajmniej zbliżyć się do górnych warstw społeczności litewskiej. Przy tym przyjmowali język ruski będący językiem kancelaryjnym, a od co najmniej połowy XVI

wieku przyjmować zaczęli język polski, gdyż litewski był zawsze językiem pobocznym. O tym, że język polski był językiem postrzeganym ponad inne funkcjonujące niemal na równi języki w Wielkim Księstwie Litewskim jako język elit – warstw kulturalnych świadczyć może fakt, że to właśnie na język polski przetłumaczyli swoją najważniejszą księgę Koran (Drozd 1997: 6).

Tatarzy w swej spuściźnie piśmienniczej pozostawili nam przede wszystkim literaturę religijną. Społeczność tatarska do końca Rzeczypospolitej nie wytworzyła dzieł czy rozpraw dotyczących historii. Jedynym znanym dziś pośrednio dziełem Tatarów, niejakiego Azulewicza, była odpowiedź na paszkwil *Alfurkan tatarski* pióra Piotra Czyżewskiego. Dziełko to zatytułowane *Apologia Tatarów* zostało wydane w roku 1630, jednak nie dotrwało do naszych czasów, choć jeszcze w początkach XIX wieku było ono dostępne Tadeuszowi Czackiemu. Natomiast do naszych czasów zachował się bogaty zbiór rękopiśmiennictwa religijnego tak w zbiorach muzealnych, archiwalnych, jak również w zbiorach prywatnych.

Powolna utrata umiejętności językowych spowodowała, że utracili Tatarzy możliwość korzystania z dostępnej w ich narodowych dialektach literatury religijnej (poza Koranem, który dostępny był i jest w języku arabskim). Wobec takiego faktu zaistniała nagle potrzeba stworzenia literatury religijnej zrozumiałej przynajmniej dla części społeczności muzułmanów litewskich. Dzięki pielgrzymkom, poselstwom Tatarzy jeszcze w XVI wieku posiadali dostęp do bieżącego piśmiennictwa religijnego. Wówczas to na jego podstawie dokonywano pierwszych przekładów ksiąg religijnych na potrzeby Tatarów litewskich. Trudno jest ustalić cezurę, od kiedy zaczęto dokonywać przekładów. Najprawdopodobniej miało to miejsce w drugiej połowie XVI wieku (Łapicz 1986: 62). Na potrzeby miejscowej ludności tłumaczono literaturę religijną na miejscowy zrozumiały język a więc białoruski lub polski. Wytworzył się przy tym interesujący z translatorskiego punktu widzenia efekt zapisywania arabskimi literami tekstu białoruskiego i/lub polskiego. W przekładach tatarskiej literatury religijnej występują dające się rozpoznać naleciałości innych języków, z jakich dokonywano przekładów. Najczęściej występują zapożyczenia i związki z językiem tureckim (Jankowski, Łapicz 2000: 19). Przekład – jak zauważył Anton Antonowicz – dokonywany był dla tych Tatarów,

k którzy nie znali już języka tatarskiego (Антонович 1968: 11). O fakcie posiadania swojej stepowej literatury religijnej świadczyć może zachowanie chamaiflu-modlitewnika do okresu międzywojennego:

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 rozumieili język ojczysty i nie potrzebowali tłumaczenia w językach ruskich lub polskim (Szynekiewicz 1935: 141).

Zauważyć jednak należy, że Tatarzy jeszcze w wieku XVII, XVIII czy nawet w XIX posługiwali się językiem tureckim. Zachowały się wpisy w tym języku w kitabach, chamaifach i tedźwidach¹.

Przekłady ksiąg i tekstów religijnych były dokonywane z kilku powodów. Rozwój piśmiennictwa tatarskiego jest efektem tendencji epoki humanizmu. W epoce tej kościół zachodni ogarnęła „nowa pobożność”, przejawiająca się między innymi w rozwoju translatorstwa tekstów religijnych. Rozwój piśmiennictwa tatarskiego natomiast był reakcją na asymilację językową i zagrożenie religijne: utraty znajomości własnej religii. Kolejnym istotnym powodem była potrzeba integracji środowiska i zachowania własnej tożsamości – tożsamości, która już w wieku XVI identyfikowana była tylko i wyłącznie poprzez religię muzułmańską.

Tworzenie własnej religijnej literatury wiązało się z aktualnym zapotrzebowaniem muzułmańskiej wspólnoty (Drozd 1997: 7). Struktura muzułmańskich tekstów religijnych doczekała się w ostatnim czasie kilku ważnych opracowań nie tylko w język polskim².

Tefsiry są to komentarze do Koranu (ar. tafsīr-komentarz, tłumaczenie) (por. Citawiec 2006: 682–683). Tatarzy za tefsiry uważali manuskrypty zawierające arabski tekst Koranu z interlinearnym podpisanym ukośnie przekładem polskim, z cechami

¹ Dokładny opis zachowanych zabytków piśmiennictwa w zasobach Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie i Białoruskiej Akademii Nauk w Mińsku znajduje się w opublikowanych w ostatnim czasie publikacjach: Мишкинене, Намавичюте, Покровская (2005); Gonczarowa, Citawiec, Tarefka (2003); Citawiec (2005).

² Zob. Konopacki (1966); Łapicz (1986); Drozd (1994); *Klucz do raju...* (2000); Tarefka (2004); Tarefka, Citawiec (2002); Miškinienė (2001); Tyszkiewicz (2005).

białoruskimi. Ukośnie dopisane fragmenty przekładu pozwalały na korzystanie z nich osobom nieznającym języka arabskiego, a jedynie jego alfabet. Źródło tłumaczenia tefsirów, jak wykazują badacze, jest bliższe tureckim tekstom. Do nich muzułmanie żyjący w państwie litewsko-polskim bez wątplenia mieli łatwiejszy dostęp niż do tekstów arabskich (Szynkiewicz 1935: 138). Format tefsirów zasadniczo wynosił 35x22 cm. Tefsiry były oprawiane w skórę. Oprawę księgi często przyozdabiano tłoczeniem ornamentu bądź półksiężycą. Były to najkosztowniejsze z ksiąg rękopiśmiennych osadników tatarskich. Często zamawiane były przez całą społeczność jako wakuf i przynależały do konkretnego meczetu³. Tefsiry charakteryzowały się wysokim poziomem translatorskim, tekst polski utrzymany został we wszystkich zachowanych egzemplarzach. Istnieje wiele przesłanek, w tym także językowych, świadczących o tym, że protograf tefsiru, który później stał się podstawą łańcucha kolejnych kopii, został przetłumaczony i opracowany prawdopodobnie w końcu XVI wieku bezpośrednio z języka arabskiego. Do wieku XIX i opublikowania przekładu Koranu sygnowanego przez Jana Murzę Tarak Buczackiego, tefsiry były jedynym źródłem wiedzy zawartej w Koranie. To właśnie wątki i fragmenty tefsirów włączane bywały do kitabów. Tefsiry Tatarów są zatem bodaj jedynym źródłem filologicznym języka polskiego w odmianie północnokresowej, które zostało wytworzone przez autorów zamieszkujących w Wielkim Księstwie Litewskim (Drozd 2000: 13).

W późniejszym okresie, w szczególności w wieku XIX, wśród Tatarów litewskich pojawiały się tefsiry drukowane najczęściej w Kazaniu⁴.

Najstarszymi znanymi nam pisarzami (kopistami?) byli Hodyna (autor kitabu z 1645 roku) oraz imam miński, Urjasz syn Ismaila (autor tefsiru datowanego na 1686 rok). O żadnym, niestety, nic więcej powiedzieć się nie da. Nie notują ich znane i dostępne źródła z epoki (Drozd 2004: 237–250). Problemem w badaniach nad poznaniem tożsamości pisarzy tatarskich jest anonimowość ich dzieł, a ponadto Tatarzy nie prowadzili pamiętników, w których

³ Tefsir taki jako wakuf zakupiony został w 1847 roku dla meczetu w Słoniemiu przez 11 rodzin – por. Kryczyński, *Tatarzy w Słoniemiu* (1987).

⁴ Muzeum Historyczne w Białymstoku sygn. 1127.

mogłyby się zachować informacje o tym, że zlecono komuś opracowanie tefsiru, kitabu etc. Co więcej, do naszych czasów nie zachowało się zbyt wiele ksiąg metrykalnych z meczetów, dlatego też czasem informacja, że chamaił napisał np. Jan Lebieź jest bardzo trudna do zweryfikowania, nie ma bowiem o nim informacji w Herbarzach i nie możemy skonfrontować też tej informacji z innymi źródłami. Pewną nadzieję można było wiązać z wydaniem dwóch serii: *Lietuvos Totoriai istorijoje ir kultūroje* autorstwa A. Jakubauskasa, G. Sidykova i S. Dumina (2007 i 2012), jednak i tam nie znajdujemy wzmianek na temat pisarzy tatarskich. Wiemy natomiast, że w XVI wieku pisarzem na dworze wielkoksiążęcym był Abraham Timirczyc⁵, lecz czy pisał on również księgi religijne? Tego niestety nie wiemy.

Piśmiennictwo religijne w postaci chamaiłów, Koranów czy kitabów pełniło z historycznego punktu widzenia jeszcze jedną istotną funkcję. Przechowywane w rodzinach księgi religijne na końcowych wolnych kartach zawierały często rodzinną kronikę, swoiste tatarskie *silva rerum*. Na kartach tych zapisywano wydarzenia godne zapamiętania. Notowano dzień urodzin syna czy córki, śmierć najbliższych osób. Znajdowały się tam również notatki o pożyczonych sumach pieniędzy. W Koranie (z końca XVIII wieku), którego właścicielem był ród Chaleckich zapisano między innymi po polsku:

Roku 1829 avgusta Narodził się syn nasz, któremu dane Imię D – – – [być może Dawid?] daj Boże na pociech[ę] w tymże samym roku z przyczyn nieszczęśliwej choroby przemieniono na Imię Adam-któremu daj Boże trwałe zdrowie i szczęśliwe wychowanie⁶.

Na końcu kart owych chamaiłów zamieszczono przykładowe wpisy:

Roku 1769 miesiąca marca 18 dnia narodził się syn mój Ali. Daj Stworzycielu Jedyny jemu, aby nutrem (tj. duchem) czystym musiulmańskim

⁵ Zob. Borawski (1994); O jego zasługach i nadaniach ziemskich patrz: *Lietuvos Metrika* (ML) knyga nr 10 (1440–1523) Vilnius 1997, list nr 10, s. 39; ML nr 11 (1518–1523) Vilnius 1997, list nr 19, s. 54, ML nr 6 (1494–1506) Vilnius 2007, list nr 470, s. 277.

⁶ Narodowe Muzeum Litwy sygn. R-13.017. Zamianę imienia urodzonego dziecka na inne praktykowano wówczas, jeśli dziecko chorowało. Zamieniano dziecku imię kogoś z rodziny, żyjącego, zdrowego zazwyczaj nestora rodu.

Jedynostwo Twoje wyznawał a nam rodzicom na pociechę”, „Roku 1798 aprila został zabity Aleksander Sulkiewicz, porucznik pułku I-go w. litewskich (Kryczyński 1938: 195)⁷.

Wpisy te w sposób pośredni niejednokrotnie pozwalają na określenie chronologii zabytku. Możemy także w ten sposób prześledzić, jak ów zabytek wędrował oraz komu i za co był niejednokrotnie ofiarowywany⁸. Niezwykle ciekawy jest wpis w Koranie Murawskiego z roku 1797:

Ten święty Alkoran należy do Mustafy Muchli mołły Dżemiatu Nowogrodzkiego dany w opiekę iemu odna Rotmistrzowej Sobolewskiej którą może bycz dany każdemu sirocie niemającemu sposobu kupić onego (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 20).

Ponadto z braku wśród Tatarów piśmiennictwa pamiętnikarskiego te krótkie wzmianki stały się często jedynym świadectwem pamięci o przodkach przekazywanym z pokolenia na pokolenie.

Na końcu, szczególnie w chamaifach, autor się podpisywał. Zamieszczał niekiedy teksty umoralniające. W chamaile kopionym przez Abrahama Aleksandrowicza odnotowano: „Pisałem ten święty chamaif w roku 1877 kwietnia 24 dnia w Maluszycach Abraham Aleksandrowicz”.

Bóg widzi Czas Ucieka
Śmierć goni Wieczność czeka
Grób me Ciało przykryje
Robak kości rozryje
Ziemia w ziemię A dusze
Bogu Poruczyć muszę⁹.

Tekst jest oczywiście przeniesieniem wzorców chrześcijańskiej literatury sepulkralnej i przykładem procesu asymilacji kulturowej, której przez cały czas byli poddani Tatarzy. Tu jednak mamy również, co nie jest zbyt częste, podpis. Oczywiście, powstaje

⁷ idem: *Ze starych modlitewników*, „Przegląd Islamski” (1936: 7-9).

⁸ Zob. Мишкинене, Намавичюте, Покровская (2005: 12 – Koran Mustafy Lebedzia, 13 – Koran Jakuba Jakubowskiego, 16 – Koran Milkamanowicza i następne).

⁹ Z chamaifu w zbiorach imama Stefana Jasińskiego z Białegostoku. W innych chamaifach zachowane są na ostatnich stronach wpisy o śmierci i o urodzeniach dzieci.

pytanie, które zweryfikować można byłoby sięgając po ten zabytek, czy był on autorem, pisarzem? czy jedynie kopistą? Bowiernie sformułowanie „pisałem” może być dwojako rozumiane.

Chamały były przepisywane ręcznie, starannym, kaligraficznym, różnokolorowym pismem. Staranność pisma tłumaczyć można nie tylko względem estetycznym, ale podejściem Tatarów do języka i alfabetu arabskiego. Podstawą kolejnych kopii były egzemplarze wcześniejsze, zapewne często sfatygowane czasem i użytkowaniem. Do naszych czasów zachowało się stosunkowo najwięcej tego rodzaju zabytków (zob. Мишкинe, Намавичюте, Покровская 2005; Тарелка, Цитавец 2011).

Bogata była rodzina literatury (rękopiśmiennictwa) religijnej wytwarzanej przez Tatarów. Początkowo powstawała w oparciu o kontakty ze światem muzułmańskim. Wraz z utrudnionym kontaktem z muzułmanami (w zdecydowanej większości ze światem tureckim) powstawać zaczęły kompilacje różnych dostępnych tekstów religijnych. Nie tylko proveniencji muzułmańskiej. Zabiegom kompilatorskim nie podlegał jedynie Koran. Ten zawsze pozostawał wierny swemu oryginałowi. Na religijne treści muzułmanów w Wielkim Księstwie Litewskim miała wpływ również kultura miejscowa.

Literatura religijna była dla tatarskich osadników ważnym elementem identyfikacji. Pozostawała nośnikiem tradycji i oczywiście religii. Jednocześnie literatura ta nie powstawała w próżni, w oderwaniu od środowiska i życia ludności tatarskiej. Literatura religijna nie powstawała w izolacji od kultury piśmienniczo-religijnej Rzeczypospolitej, tak jak i Tatarzy funkcjonowali w ramach wspólnego państwa, stanowiąc jego naturalny element (Wojciechowski 1979: 211).

Tatarscy pisarze zamieszczali w kitabach wiele ciekawych dyskusji i wywodów mogących stanowić odpowiedź w przypadku toczących się międzyreligijnych polemik. Ciekawym wydaje się ten zabieg również z innego powodu. Kitaby były czytane w okresie świąt czy też w okresie Ramadanu – miesiącu postu. Nad treścią kitabu być może dyskutowano. A jeżeli nawet nie dyskutowano, a jedynie słuchano treści kitabu, to bez wątpienia zawarta w nich krytyka niektórych postaw Kościoła katolickiego, wzmacniała poczucie wyższości religii islamu.

Kim zatem byli pisarze? Byli ludźmi wykształconymi. Reprezentowali wysoki poziom intelektualny, o czym świadczy pozostawiona spuścizna. Byli to ludzie znający nie tylko języki tatarski (krymskotatarski), arabski, ale również turecki. Warto podkreślić, że bardzo dobrze znali także język polski oraz łacinę, bez znajomości której nie mogliby swobodnie korzystać z chrześcijańskich dzieł religijnych. Oprócz tego doskonale orientowali się w bieżących sprawach natury religijnej. Zawarte w kitabach polemiki wybitnie świadczą o tym, że żywo reagowali na wszelkie dyskusje religijne. Wypada tu koniecznie odnotować, że o ile Tatarzy śledzili dysputy religijne między reformatorami a innymi duchownymi katolickimi, zwykle nie zabierali głosu w kwestiach religijnych; nawet jeżeli coś komentowali, to tylko i wyłącznie w swoich księgach, które dla ogółu społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego, napisane literami arabskimi, były niedostępne. Zarzut ten podnoszony był zresztą w paszkwilach z epoki, np. przez Piotra Czyżewskiego (zob. Konopacki 2013 – wydanie źródła). Wspomniana zawartość kitabów utwierdza nas w przekonaniu, że muzulmanie ci posługiwali się dość sprawnie łaciną i językiem polskim. Znali bieżące dzieła natury teologicznej, vide: *Biblia nieświeska*. Nieobca im była literatura piękna, jak choćby utwory Jana Kochanowskiego (Kulwicka-Kamińska 2013: 94).

W późniejszym okresie, zwłaszcza od II połowy XVII wieku, daje się zauważyć osłabienie działalności pisarzy (nie kopistów!) tatarskich. W II połowie XVIII wieku działalność ta niemal w ogóle zanika. Najaktywniejszą kondycję piśmiennictwo tatarskie prezentowało w okresie kontrreformacyjnym. Jednym z powodów tego faktu, analogicznie jak i w nurcie chrześcijańskim – choć, oczywiście, z innym natężeniem, był proces wyhamowywania nurtów reformatorskich. Zanikła czy zanikała potrzeba debat, dysput teologicznych. Kolejnym czynnikiem powodującym osłabienie intelektualnego środowiska tatarskiego było zmniejszenie liczby ludności tatarskiej zamieszkującej w granicach Rzeczypospolitej. W XVII wieku wiele rodzin tatarskich opuszczało swe gniazda rodowe przenosząc się w spokojniejsze okolice, często poza granice kraju, najczęściej do Turcji. Być może ci Tatarzy – pisarze, którzy władali językiem tureckim bądź arabskim, decydowali się szybciej na opuszczenie kraju mając w perspektywie

możliwość nie gorszego funkcjonowania w kraju cesarza tureckiego. Jest to – oczywiście – jedna z możliwych hipotez, ale analizując rozwój piśmiennictwa religijnego tatarskich osadników całkiem prawdopodobna.

Oczywiście, nie wszyscy, którzy znali język czy alfabet arabski, wyjechali z kraju. Ich rola jednak sprowadzała się w najlepszym wypadku do kompilowania znanych im utworów. Nie wiem gdzie, i w którym momencie Tatarzy popełnili błąd w wychowaniu następnych pokoleń pisarzy. Dlaczego nie przekazywali posiadanej wiedzy językowej młodszemu pokoleniu? Wiadomo jednak, że coraz bardziej zanikała znajomość języków wschodnich. Znajomość języka liturgicznego ograniczała się jedynie do poznania alfabetu arabskiego. Nieznajomość języka tureckiego czy arabskiego w stopniu pozwalającym na czytanie ze zrozumieniem powodowała, że następcy mogli jedynie mechanicznie kopiować funkcjonujące w kitabach utwory i księgi religijne¹⁰. O spadku kompetencji językowej świadczą zachowane kopie ksiąg religijnych. Analiza ich języka pozwala wskazać błędy popełniane przez kopistów. Błędy te ewidentnie wskazują na brak znajomości języków wschodnich. Oprócz tego – z powodu utraty znajomości języków czy to krymsko-tatarskiego, czy tureckiego Tatarzy przestali uczestniczyć w poselstwach, co było zapewne stratą nie tylko w wymiarze finansowym. Utrudniło to wymianę literatury religijnej i przyczyniło się do zerwania kontaktów ze światem muzułmańskim.

Na postawione pytanie, kim byli pierwsi najaktywniejsi pisarze (tłumacze) tatarscy, w świetle dotychczasowych badań nie da się uzyskać pełnej i jednoznacznej odpowiedzi (por. Bairašauskaitė 2009: 255). Co więcej – wydaje się bardzo mało prawdopodobne, abyśmy mogli kiedykolwiek przypisać konkretne dzieła do tłumacza lub kompilatora znanego z imienia i nazwiska. Muzułmańska literatura religijna Tatarów zamieszkujących ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego jest w całości anonimowa (Drozd 1997: 7). Powodów anonimowości twórców tatarskich doszukiwać się można *per analogiam* do twórców średniowiecznych, którzy

¹⁰ Nie wszyscy i nie zawsze, bowiem w Koranie Marii Koryckiej z końca XVIII wieku pod datą 1792 roku widnieje zapis w języku staroosmańskim o urodzeniu się syna. Zob. Narodowe Muzeum Litewskie, sygn. R-13.025, k. 422v. Nie zmienia to jednak faktu, iż języki orientalne ulegały zapomnieniu przez Tatarów. Zob. Łapicz (1991: 155–168).

tworzyli dzieła nie dla swej chwały, lecz dla chwały Bożej. Czy zatem na pewno cała literatura tatarska jest anonimowa? Z pewnością zdecydowana jej większość, jednak – według mnie – nie cała.

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja z kopistami; oni dość często podpisywali swoje prace imieniem i nazwiskiem, a nawet podawali dokładną datę i miejsce rozpoczęcia i zakończenia dzieła. Tak rzecz ma się z Koranami, gdzie odnajdujemy w kolofonach dane pisarzy, czyli kopistów. Podobnie jest z chamaïłami: „Pisałem ten święty chamaïł w roku 1877 kwietnia 24 w Maluszycach. Abraham Aleksandrowicz”¹¹. W związku z czym znamy ich nazwiska i niekiedy miejsce kopiowania (zamieszkania kopistów) (zob. zestawienie Citawiec 2005: 119–124). Podobna jest sytuacja z chamaïłem, o którym wspomina Samojłowicz, w kolofonie którego zawarto informację: pisany ręką Aleksandra Muskiewicza (Miśkiewicza?) w 1840 roku w Lachowiczach (Антонович 1968: 39). Znany jest również w literaturze tefsir, którego kopistą był Jan Połtorzycki (Połtorzycki) (Антонович 1968: 42). Dzięki temu stwierdzić można, że główne miejsca kopiowania tatarskiej literatury religijnej znajdowały się w dużych skupiskach tatarskich: Mińsk, Lachowicze, Śmiłowicze, Słonim, Nowogródek. Dlatego też w literaturze omawiającej kitaby w większości nazwa zabytku określana jest od nazwiska kopisty lub właściciela zabytku: np. Kitab Milkamano-wicza¹², kitab Józefa Eljasiewicza, kitab Łuckiewicza (Miśkinienė 2009 – edycja źródła). Najstarszym znanym w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku zabytkiem był kitab przechowywany przez rodzinę Aleksandrowiczów, pochodzący z Suchowoli z roku 1631 (Канапацкі 1963). Niewiele, niestety, wiemy o pisarzach muzułmańskich z terenu Wielkiego Księstwa Litewskiego; wyjątkami są informacje takie jak z kitabu z roku 1771, że dopisał go Jan Lebieź. Na temat samego Lebieźcia, niestety, znów nic nie wiemy, nie notuje go zupełnie Herbarz rodzin tatarskich; wiemy jednak, iż z rodu Lebieźców był imam meczetu w Dowbuciszkach, Jakub Lebieź, miał on jednak syna Józefa (Dumin 1999: 64–65; 2007: 86–88).

¹¹ Chamaïł w zbiorach prywatnych imama Stefana Jasińskiego. Zob. również NML sygn. R-13.017. k. 3v; NML sygn. R-13.021, k. 225v.

¹² Edycja ukazała się jako *Klucz do rajy...* (2000).

Rozważając kwestię pisarzy warto zastanowić się nad jeszcze jednym wątkiem. Chodzi o sprawę autorstwa tekstów tatarskich. Otóż zależy, co przyjmiemy za kryterium autorstwa, zwłaszcza wtedy, gdy sugerując się wpisami w kolofonach możemy przypisać wiele znanych nam zabytków do konkretnych osób. Nie wszystkie jednak dzieła – pomimo że są pisane tą samą ręką – uznać możemy za dzieła autorskie. Problem polega właśnie na tym delikatnym rozgraniczeniu, co było autorskie, a co było jedynie kopią. Na tym etapie badań nie da się tego stwierdzić; należałoby poddać badaniu językowemu wszystkie znane zabytki, wychwycić ich cechy wspólne i wówczas moglibyśmy stwierdzić, co jest „oryginałem”. Wątek ten jest bardzo ciekawy i wymaga dalszych badań. Przyjrzymy się np. wpisowi w Koranie Murawskiego; odnajdziemy tam wyraźnie informację: „аписал тен кур’ан мулла Хусейн Мура́ский” (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 20). Ale już w Koranie Jakuba Żdanowicza odnajdujemy wpis: „Писалъ Сей Алкуран Якубъ Ждановичъ”, co wcale nie oznacza, że był on pisarzem w znaczeniu tworzenia, a jedynie kopistą, zwłaszcza że był to Koran; taki wpis w kitabie wprowadzić może w błąd (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 27). Znamy również pisarzy tefsirów; oczywiście, tu również pojawia się pytanie – na ile te „ich” dzieła były oryginalne, a na ile były one przekopiewane?; niemniej jednak odnajdujemy w Tefsirze Józefowa z 1890 roku wpis: „1890 года Ноябра 4 дня окончилъ писать сей тафсиръ которій писалем презъ 5ть месяцевъ [.....] писалъ А. В. Йозефовъ....[...]” (Мишкинене, Намавичюте, Покровская 2005: 32).

Z żalem stwierdzić wypada, że muzułmanie żyjący w Wielkim Księstwie Litewskim nie zastosowali się do rady zawartej w jednym z kitabów, mówiącej o potrzebie nauki. Brak przekazywania umiejętności językowych spowodował zubożenie i zniekształcenie dobrze zapowiadającej się literatury religijnej Tatarów. Warto przytoczyć tu za Joanną Kulwicką-Kamińską, że piśmiennictwo religijne muzułmanów polsko-litewskich, szczególnie zaś tłumaczenia tefsirów ich autorstwa, włącza się w najważniejsze nurty literatury polskiej i europejskiej XVI stulecia (Kulwicka-Kamińska 2013: 111). Wydaje się wobec powyższych spostrzeżeń, że pomimo znacznego postępu badań kitabistycznych w ostatnich latach, nadal pozostaje wiele pracy dla interdyscyplinarnych badań nad

спolečносьцю татарскаю і яе культураю матэрыяльнаю. Варта – у святле тых шэчэтакowych інфармацыі – зebrać у адным апрацаваньні ўсё зьвестае калёфоны, ўпісы ў кнігах рэлігійных; у тым спосаб зостаўабы створана база даных, ктёра пазваляўабы – быць можа – на шэрсзе спэжрэньне і вьцягнэньне далей ідэчых вьніоскёв на тэма тэсары (кэпістёв). Быць можа ёст тэ клэчэ до пэзнаня і ўсыстэматызаваньа нашэя вьдэы, а сыстэматычэне ўзупэўняна „база даных” на тэма тэсары (кэпістёв) пазваля ў прэшысьлёі на дэпасаваньне іх до пэсьчэгоўных забьткёв рэкопісьмьенньства татарскаго, ко можа настэпіць тьлькы на дрэдзе інтэрдьсыплінарных бадаў.

Бібліяграфія

- АНТОНОВИЧ А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
- ГОНЧАРОВА І.А., ЦИТАВЕЦ А.І., ТАРЕЛКА М.У., 2003, *Рукапісы беларускіх татар канца XVII–начатка XX стагоддзя з калекцыі Цэнтральнай Науковай Бібліяэкі імя Якуба Коласа Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі*, Мінск.
- КАНАПАЦКІ М., 1963, *Помішкі арабска – беларуцкай пісьменнасьці*, „Ніва” нр 20, Беласток.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильюс.
- ТАРЕЛКА М.У., 2004, *Структура арабаграфічнаго тэкта на польскай мове*, Мінск (tekst autoreferatu dysertacйі).
- ТАРЕЛКА М.У., ЦИТАВЕЦ А.І., 2002, *Беларуская кніга напісаная арабскім пісьмом у фондзе Цэнтральнай Науковай Бібліатэкі Беларусі*, „Весті Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі”, *Серыя гуманітарных навук* нр 1, s. 116–118.
- ТАРЕЛКА М.У., ЦИТАВЕЦ А.І. (уклад.), 2011, *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX стагоддзя з дзяржаўных кнігазбораў краіны*. Каталог, Мінск: Беларуская навука.
- ЦИТАВЕЦ А.І., 2005, *Звесткьі пра перапішчыкаў рукапісных кніг беларускіх татар у XVII–XX с.*, „Беларускі архэаграфічны штогодньік” вьпуск 6, Мінск, s. 113–126.

- ЦИТАВЕЦ А.И., 2006, *Тэфсур*, „Вяликие Княства Литоускае” т. 2, Минск, s. 682–683.
- ARCHIWUM GŁÓWNE AKT DAWNYCH W WARSZAWIE METRYKA LITEWSKA 219, s. 1302–1306.
- BAIRAŠAUSKAITĖ T., 2009, *Vietinis komponetas Lietuvos totorių tapatybės konstrukcijoje (istoriografinis aspektas)*, [w:] *Lietuvos Didžiosios kunigaikštijos tradicija ir tautiniai naratyvai*, Vilnius.
- BIBLIOTEKA AKADEMII NAUK LITWY W WILNIE F 138–1362/1, F 138–1362/2, AWAK t. XXXI.
- BORAWSKI P., 1994, *Zwierzchnicy wojskowi Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim*, „Acta Baltico-Slavica” XXII, s. 59–84.
- CZYŻEWSKI P., 2013, *Alfurkan tatarski prawdziwy...*, wydanie źródła A. Konopacki, Białystok.
- DROZD A., 1994, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” II, Gdańsk, s. 38–54.
- DROZD A., 1997, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” LXXXVIII, z. 3, s. 3–34.
- DROZD A., 2000, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)*. Zarys problematyki, [w:] *Katalog zabytków tatarskich, t. II, Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa, s. 12–37.
- DROZD A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” XXXVI, Warszawa, s. 237–250.
- DUMIN S., 1999 i 2007, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk.
- IVANO LUCKIEVIČIAUS KITABAS, 2009, oprac. G. Miškinienė, Vilnius.
- JANKOWSKI H., 2003, *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, [w:] *Materialia Turcica*, Band 24, s. 113–129.
- KLUCZ DO RAJU. KSIĘGA TATARÓW LITEWSKO-POLSKICH Z XVIII WIEKU, 2000, w przekładzie i opracowaniu H. Jankowskiego i Cz. Łapicza, Warszawa.
- KONOPACKI M., 1966, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 3, s. 193–204.
- KRYCZYŃSKI S., 1936, *Ze starych modlitewników*, „Przegląd Islamski” z. 4.

- KRYCZYŃSKI S., 1938, *Tatarzy litewscy: próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” III, Warszawa.
- KRYCZYŃSCY L. I S., 1987, *Tatarzy w Słoniuiu. Z papierów po Stanisławie Kryczyńskim*, wydał J. Tyszkiewicz, „Acta Baltico-Slavica” t. 18, s. 53–66.
- KULWICKA-KAMIŃSKA J., 2013, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Toruń.
- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń.
- ŁAPICZ Cz., 1991, *Trzy redakcje językowe muzulmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów polsko-litewskich*, „Acta Baltico-Slavica” XX, s. 155–168.
- MIŠKINIENĖ G., 2001, *Seniausii Lietuvos Totorių Rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius.
- SOBCZAK J., 1984, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa – Poznań.
- SZYŃKIEWICZ J., 1935, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” II, s. 138–143.
- TYSZKIEWICZ J., 2005, *Początki muzulmańskiej kodykologii polsko-litewskiej*, [w:] *Tekst źródła. Krytyka. Interpretacja*, B. Trelińska (red.), Warszawa, s. 187–192.
- WOJCIECHOWSKI Z., 1979, *Zygmunt Stary (1506–1548)*, Warszawa.
- ZDANIE SPRAWY O TATARACH LITEWSKICH PRZEZ JEDNEGO Z TYCH TATARÓW ZŁOŻONE SUŁTANOWI SULEJMANOWI W R. 1558, 1858, Teka Wileńska nr 4, tłum. i opr. Antoni Muchliński.

Summary

Tatars inhabiting the Polish-Lithuanian state remained faithful to Islam. Having settled down in a Christian country, they lost contact with the Muslim world. During centuries-long period of such disconnected existence, a problem with clergy emerged. Tatars living in the Polish-Lithuanian state were also subject to linguistic assimilation. In order to become integrated into the host society, they abandoned their language, incomprehensible to the general

population, and adopted indigenous languages. The status of Polish as a language considered superior to other languages spoken in the Grand Duchy of Lithuania is evidenced by the fact that it is into Polish that Tatars translated the Qur'an, their most important scripture.

In order to get a more comprehensive picture and draw more in-depth conclusions about writers (copyists), it seems necessary to compile all available colophons, or inscriptions in religious scriptures in one collection and thus create their database. Perhaps this is the key to learning and organizing our knowledge. A systematically updated database about writers (copyists) will allow matching them in the future with specific historic Tatar manuscripts, which can happen only through interdisciplinary research.

Anetta Luto-Kamińska
Instytut Badań Literackich PAN, Toruń

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

Słowa kluczowe: edycja tekstów dawnych, transliteracja, transkrypcja, tefsir

Rys historyczny

Nakładem Zakładu im. Ossolińskich oraz Wydawnictwa PAN w roku 1955 ukazały się *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, w których tworzenie zaangażowanych było wielu naukowców posiadających zarówno odpowiednią praktykę, jak i wszechstronne przygotowanie teoretyczne. Ostateczny kształt publikacji nadany został przez: Konrada Górskiego, Władysława Kuraszkiewicza, Franciszka Pełowskiego, Stefana Saskiego, Witolda Taszyckiego, Stanisława Urbańczyka, Stefana Wierczyńskiego oraz Jerzego Woronczaka. Dyskusje nad problemem w gronie historyków języka i literatury trwały od lat, a momentem, który można uznać za umowną datę początkową szerzej zakrojonej inicjatywy normalizującej skomplikowane kwestie edycji tekstów dawnych to rok 1884 i Zjazd historyczno-literacki imienia Jana Kochanowskiego, zorganizowany w trzechsetlecie śmierci poety. Sformułowane postulaty i stanowiska oraz wskazane problemy

do rozwiązania stały się przyczynkiem do długofalowej dyskusji o charakterze naukowym, czego wymiernym efektem stać się miało opracowanie zasad transkrypcji tekstów staropolskich, stworzone przez Wacława Borowego, Juliana Krzyżanowskiego i Witolda Taszyckiego na zlecenie PAU z 1936 roku. Niestety prace te nie zostały opublikowane, a do nieukończonego przedsięwzięcia wrócono dopiero po wojnie.

Wynikiem kolejnego etapu prac nad uściśleniem zasad dotyczących wydawania tekstów staropolskich były *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Materiały dyskusyjne* zamieszczone w tomie *Z badań nad literaturą staropolską* (1952)¹, na które złożyły się autorские rozprawy zawierające rozważania i propozycje związane z ową problematyką autorstwa Konrada Górskiego, Władysława Kuraszkiewicza, Eugeniusza Sawrymowicza, Janiny Szewczykówny i Stefana Vrtel-Wierczyńskiego. Po ogłoszeniu drukiem pokłósia dotychczasowych dyskusji w kolejnym roku odbyły się dwa spotkania w szerokim gronie naukowców. Omówiono na nich szczegółowo tekst dotychczasowych zasad transkrypcji i transliteracji, wprowadzono szereg zmian i uściśleń, ustalono też dalszy przebieg prac: powołano dwa czteroosobowe zespoły, które miały opracować ostateczny tekst zasad. Ukazały się one w 1955 roku, o czym była mowa na wstępie, i do tej pory stanowią rzetelną, wszechstronną podstawę metodologiczną opracowywania transkrypcji i transliteracji polskich zabytków. Autorzy mieli oczywiście świadomość, że ogłoszony drukiem projekt – choć bezsprzecznie stanowił kamień milowy w dziedzinie edycji tekstów dawnych – nadal nie mógł, i wciąż nie może, stanowić instrukcji o charakterze ostatecznym, z ustaleniami, które nie będą modyfikowane. Z jednej strony wzrasta wiedza z zakresu historii języka, z drugiej – odkrywane są nieznane dotąd teksty dawne, rzucające nowe światło na problem grafii i ortografii panującej w rękopiśmiennych i drukowanych zabytkach. Poza tym nie można wykluczyć również

¹ W *Bibliografii* pod artykułem podano szerszy wybór prac opublikowanych w związku z omawianą problematyką. Na potrzebę dokonania uściśleń w dziedzinie edycji tekstów dawnych – oprócz językoznawców i literaturoznawców – wskazywali również historycy. Z inicjatywy Krakowskiego Koła Towarzystwa Historycznego w roku 1918 dyskutowano nad problemem, co połączone było z cyklem referatów, które następnie zostały ogłoszone drukiem pod wspólnym tytułem *Potrzeby naukowe w zakresie wydawnictw źródłowych do dziejów Polski*.

indywidualnego podejścia do pewnych kwestii, co niejednokrotnie narzuca już sam konkretny tekst.

Poniżej omówiono zawarte w *Zasadach* podstawowe założenia dotyczące wydawania polskich tekstów do połowy XVIII wieku, wzbogacone obserwacjami i uściśleniami wynikającymi z doświadczeń w pracy nad tekstami dawnymi. Rozwinięte zostały kwestie, które stanowić będą punkt wyjścia do dyskusji nad opracowaniem zasad wydawniczych dla tefsiru. Wiele z rozwiązań technicznych okazuje się przydatnych również w pracy nad planowaną edycją, inne stanowią przyczynek do zadawania konkretnych pytań do rozstrzygnięcia i indywidualnych ustaleń.

Ponadto omówiono i zdefiniowano podstawowe terminy, których uściślenie można uznać za punkt wyjścia dla dalszych prac. Stanowią one – obok planu stworzenia jak najbardziej adekwatnych i czytelnych tabel transliteracyjnych – ważny element dla ostatecznego sformułowania zasad edycji tefsiru Tatarów WKL zapisanego odpowiednio dostosowanym alfabetem łacińskim.

I. Typy edycji tekstów literatury staropolskiej²

Edycje typu A to wydawnictwa dokumentacyjne, ściśle naukowe, dla których postuluje się prezentację tekstu w trzech wersjach: w fototypii, transliteracji i transkrypcji, z ewentualnym pominięciem transliteracji dla tekstów późniejszych niż średniowieczne. Transkrypcja uwidocznia wszystkie cechy językowe zabytku, zarówno normatywne, dokumentujące ówczesne normy fonetyczne i morfologiczne, jak również nieustabilizowane, wskazujące na chwiejność normy, jej powstawanie lub zanikanie, czyli wariantywność na wszystkich poziomach języka.

Edycje typu B to wydawnictwa popularnonaukowe oraz naukowo-dydaktyczne, zatem zwykle opierają się jedynie na

² Terminu „literatura staropolska” używam tu w odniesieniu do wszystkich polskich tekstów dawnych, od najstarszych do baroku włącznie, zgodnie z periodyzacją literatury polskiej, natomiast w odniesieniu do języka tego okresu stosuję rozróżnienie na dobę staropolską (do końca XV wieku) oraz średniopolską (wiek XVI do połowy wieku XVIII).

transkrypcji tekstu. Dopuszcza się w niej modernizację niektórych cech językowych zabytku, które w obecnym systemie językowym nie mają swoich odpowiedników, zarówno w systemie graficznym, jak i fonetycznym. Dla przykładu: zwykle nie oznacza się pochyłeń samogłosek *a* oraz *e* (poza rymami) oraz wprowadza zapis *ó* zgodnie z dzisiejszymi normami ortograficznymi. Nie należy jednak wprowadzać normalizacji tekstu w wypadkach, gdy uwidoczniła się w nim chwiejność normy. W ramach typu B przewiduje się kilka odmian edycji, w zależności od celów, jakim ma służyć.

Edycje typu C to wydawnictwa szkolne i popularne, oparte wyłącznie na transkrypcji tekstu, modernizującej wszelkie cechy fonetyczne obce dzisiejszemu systemowi oraz normalizującej inne cechy językowe w obrębie zabytku zgodnie z ich statystyczną przewagą w tekście bądź z kształtującą się ówczas normą. Wydawnictwa tego typu również mogą być zróżnicowane zależnie od ich przeznaczenia.

II. Sposoby oddania tekstu w edycji

Transliteracja polega na zastąpieniu liter jednego alfabetu literami innego alfabetu. Termin ten odnosi się zarówno do wiernego oddania tekstu obcojęzycznego (według ściśle określonych zasad, np. uzgodnionych z międzynarodowym systemem ISO – International Organization for Standardization)³, jak również do oddania tekstów zapisanych w tym samym języku, lecz powstałych w odległych epokach historycznych, kiedy pisownia była jeszcze nieustalona i zdecydowanie odmienna od dzisiejszej. Edycja łączy się wówczas z wiernym, literalnym oddaniem drukiem tekstu zabytku postrzeganego jako integralna całość, zawiera zatem również wszelkie jego elementy niezwiązane z tekstem ciągłym⁴, jak sygnatury składek, pierwotne foliowanie, kustosze, stanowiąc jego graficzne odwzorowanie również w układzie tekstu:

³ Przykładowo dla transliteracji sześciu alfabetów cyrylickich przy sporządzaniu opisów bibliograficznych i katalogowych Polska Norma to PN-59/N-01201.

⁴ Wykaz i sposób oznaczania tych elementów w dalszej części omówienia.

poszczególnych rzędków oryginału, wcięcia, wyróżnienia czcionek, uwidocznienia wszelkich błędów oraz poprawek w tekście. Każdemu wyróżnionemu znakowi graficznemu zabytku winna w zasadzie odpowiadać odrębna czcionka w transliteracji. Dotyczy to zarówno grafemów literowych i znaków interpunkcyjnych, jak również wszelkiego rodzaju innych oznakowań wprowadzonych w tekście, a także emendacji.

Transkrypcja polega na przenoszeniu za pomocą liter alfabetu (oraz znaków specjalnych) przybliżonego brzmienia głosek utrwalonego systemem znaków literowych należących do alfabetu innego języka, jak również do innej pisowni tego samego języka. Istnieją różne typy transkrypcji, np. transkrypcja fonetyczna (zob. niżej), transkrypcja tekstów zapisanych alfabetem niełacińskim. Dla tych drugich (dotyczy to np. cyrylicy, graždanki) opracowano w ramach każdego alfabetu odrębne zasady, a w ich obrębie zasady dla każdego posługującego się nim języka. Odmienny typ stanowi transkrypcja tekstów staropolskich dokonana w ramach jednego alfabetu, która również może mieć różne odmiany w zależności od przeznaczenia, stąd ustalono ściśle reguły dotyczące sposobów modernizacji zapisu (dla typu A, B, C – zob. wyżej). W uzasadnionych wypadkach transkrypcja tekstu w edycji może nie odzwierciedlać graficznego układu oryginału, winna jednak zachować właściwości językowe zabytku (formy fleksyjne i słowotwórcze) bez normalizacji oraz – w miarę możliwości – odcienie fonetyczne.⁵ W odróżnieniu od transliteracji, dla której zasadą jest w uproszczeniu: „litera za literę”, tu tekst oddaje się – również w miarę możliwości – za pomocą obecnych (współczesnych) znaków literowych.

Transkrypcja fonetyczna polega na zastępowaniu w pisowni jednego systemu graficznego przez inny, który ma oddać cechy fonetyczne (wszelkie niuanse wymowy), a nie litery innego systemu. Ma też zastosowanie dla zapisu tekstów gwarowych lub takich, dla których walor fonetyczny ma istotne znaczenie (np. w opisie wad wymowy). Wówczas często nie jest transpozycją

⁵ W wypadku tekstów, dla których istotne jest jedynie przekazanie myśli, sensu, a nie cech językowo-stylistycznych (teksty nieliterackie, historyczne itd.), dopuszcza się najdalej idącą modernizację szeregu cech językowych, które współczesnemu odbiorcy są zupełnie obce, przez co utrudniają kontakt z tekstem.

innego zapisu, a zapisem tekstu mówionego, za pomocą bardziej skomplikowanego systemu znaków literowych i diakrytycznych.

Fototypia stanowi wierne odwzorowanie zabytku metodą reprodukcji fotomechanicznej, najlepiej w jego naturalnej wielkości. Wszelkie ingerencje wydawcy ograniczone są do minimum, tak by tekst możliwie najwierniej odpowiadał zabytkowi, dlatego też np. retuszuje się wyraźne w zabytku, a zanikłe na kliszy, kontury liter, znaki, znaki proveniencyjne itp.

III. Uwagi techniczne

1. Symbole edytorskie i uwagi w notach:

< > nawiasy kątowe dla uzupełnienia miejsca uszkodzonego:

— w postaci liter, jeśli jesteśmy w stanie zrekonstruować prawdopodobną wersję nieczytelnego tekstu (stosując dzisiejszą pisownię), a także wówczas gdy jakaś litera jest zupełnie nieczytelna, ale da się ją odtworzyć na podstawie kontekstu: yed<nego>

— w postaci takiej liczby kropek, z ilu prawdopodobnie składał się wyraz, który jest nieczytelny na skutek uszkodzenia, a którego nie jesteśmy w stanie uzupełnić: <.....>

— w nocie omawiamy uszkodzone miejsce (sposób i stopień uszkodzenia): na ile jest czytelne, uszkodzenia mechaniczne, zatarcie, zamazanie, wyskrobanie (w drukach też niedotłoczenie lub zalanie farbą) itd.

— w wypadku uszkodzenia większej partii tekstu stosujemy uwagę zapisaną kursywą w nawiasie okrągłym, w której omawiamy rozmiar uszkodzeń, np.: *(w tym miejscu trzy wiersze nieczytelne), (odtąd do końca strony tekst zdefektowany, brak części karty itd.), (następne dwie karty wyrwane)*

{ } nawiasy klamrowe dla fragmentów dopisanych w rękopisie między rządkami lub na marginesie: {yednego}

— wszelkie dopiski, glosy, uzupełnienia (nadpisane i maginesowe) należy omówić w nocie, informując, kto (pisarz tekstu, który z kopistów, ewentualnie inna ręka) i gdzie (między rządkami czy na marginesie) je zamieścił

[[]] podwójne nawiasy prostokątne dla oznaczenia anulowanych partii rękopisu

— jeśli anulowany fragment tekstu (przekreślony, zamazany, wyskrobany, podkropkowany, tj. *expunctatio*) nadal się da odczytać, umieszczamy go w normalnym miejscu tekstu ciągłego: [[yednego]]

— jeśli przekreślenie uznamy za wyraźnie późniejszą ingerencję (np. kolejnego właściciela tekstu lub czytelnika), fragment ten zapisujemy normalnie, nie stosując w tekście ciągłym nawiasów, a fakt ten odnotowujemy jedynie w notach

— w wypadku dokładnego usunięcia niewielkiego fragmentu, zaznaczamy orientacyjną liczbę anulowanych liter w podwójnych nawiasach prostokątnych i kątowych: [[<.....>]]

— dla znacznej partii tekstu usuniętego stosujemy zapis w nawiasie okrągłym, jak wyżej, np.: (w tym miejscu dwa wiersze zamazane), (odtąd do końca strony razura)

2. Wszelkie miejsca, na które winno się zwrócić uwagę, a nie zostały omówione powyżej, należy odpowiednio zinterpretować, oznaczyć i opisać w notach. Najbardziej typowe wypadki pojawiające się w tekstach staropolskich to:

2.1. Skróty, ideogramy

— ideogramy pozostawiamy bez zmian, ich wartość leksykalną omawiamy we wstępie lub notach

— wszelkie skróty, zarówno tworzone przez ucięcie końcowej części wyrazu (*suspensja*), jak przez ściągnięcie (*kontrakcja*) proponuję albo pozostawiać w wersji oryginalnej (łącznie z zastosowanymi znakami, kropką, kreską itp.) i rozwiązywać w notach (tu można by też podać kilka możliwości rozwiązania skrótu, o ile takie istnieją), albo zapisać cały wyraz w pełnym już brzmieniu, ujmując litery pochodzące ze skrócenia w nawias prostokątny. Pierwszy sposób wydaje się lepszy, przynajmniej w początkowej

fazie opracowywania zasad transliteracji tefsiru, ponieważ daje możliwość obserwacji technik abrewiacyjnych w postaci możliwie najwierniej oddającej zapis oryginalny

— abrewiacje z zastosowaniem litery nadpisanej lub odpowiedniego znaku rozwiązuje się za pomocą rozwinięcia części skróconej, zapisanej we frakcji górnej; ten typ nie będzie się pojawiał w tefsirze

2.2. Przerobienie liter z innych liter

— zapisujemy nowe brzmienie litery (zgodne z poprawką), natomiast w nocie opisujemy poprawkę i podajemy postać poprawianą, o ile da się ją odczytać

— jeśli jakaś litera lub wyraz zapisane zostały w miejscu wskrobania innej litery lub wyrazu, zapisujemy tekst normalnie (tj. w ostatecznej wersji po poprawce), a w nocie zamieszczamy odpowiednią uwagę, np.: na razurze (z opisem, jakiego fragmentu dotyczy ta uwaga).

2.3. Wyrazy (fragmenty) przestawione

Jeśli w zabytku oznaczono w jakikolwiek sposób zmianę kolejności zapisanych wyrazów, wówczas zapisujemy ten fragment zgodnie z poprawką, a w nocie dajemy o tym informację. Postępujemy tak, o ile dzieje się tak w granicach rządka albo między rządkami, lecz nie narusza to układu graficznego kolumny transliteracji. Gdyby zabieg taki prowadził do poważnych zaburzeń w owym układzie, warto rozważyć wprowadzenie oznaczeń: całość zapisujemy wówczas zgodnie z kolejnością wyjściową w zabytku, natomiast wyraz, który ma zostać przeniesiony, ujmujemy w umowne znaki, np. strzałki, półklamry itp., oznaczając również miejscu jego przeniesienia, np.: ↗yego↗ oraz: √ (miejsce docelowe).

2.4. Pomyłki w tekście zabytku

W edycji tekstu zachowujemy wiernie zapis oryginału, uwzględniając wszelkie błędy literowe, gramatyczne, zastosowanie nietypowego dla zabytku znaku, nieprawidłowy szyk wyrazów itp. W notach należy to zaznaczyć, można też opisać charakter błędu oraz sposób (lub sposoby) właściwego odczytania tekstu, a także powołać się na inne edycje bądź inne kopie tego samego tekstu, np.: *tak w rękopisie zamiast...* Jeśli w zabytku drukowanym omyłkowo

wydrukowano jakąś czcionkę odwrotnie („do góry nogami”), zapisujemy ją w normalnym układzie, a fakt ten opisujemy w nocie.

2.5. Lekcje niepewne

W razie wątpliwości, czy właściwie odczytaliśmy tekst, należy to zwięźle opisać w nocie i –podobnie jak wyżej – można powołać się na inne edycje lub kopie tego samego tekstu.

2.6. Należy ustalić sposób zapisu fragmentów obcojęzycznych wplecionych w tekst polski. Zasadniczo mamy do wyboru kilka opcji:

- pominąć ten fragment w transliteracji, a w odpowiednim miejscu zostawić uwagę w nawiasie okrągłym, np.: *(w tym miejscu pięć wersów w języku tureckim)*

- zapisać fragment bez ingerencji alfabetem, w którym został zapisany w zabytku, a w nocie dać uwagi, np. komentarz dotyczący języka, w jakim zapisano ów wtręt, treści, tłumaczenie na język polski itp.

- zapisać fragment w transliteracji na łacinkę, jeżeli w danym języku obowiązuje zapis w tym alfabecie, zaś partie w języku, dla którego stosuje się alfabet arabski pozostawić bez zmian, ewentualnie zmodernizować zapis

- zapisać tłumaczenie tekstu odpowiednio oznaczone (kursywą i w nawiasach okrągłych) w tekście ciągłym i opatrzyć je notą

2.7. Warto uwzględnić różnice w kroju liter, zachowując rozróżnienie za pomocą zastosowania kursywy, jak również uwzględnić wielkości liter (dając w nocie uwagę, które litery są większe od standardowych i w jakim stopniu od nich odbiegają).

3. Układ tekstu:

Transliteracja tekstu zakłada jego wierne odwzorowanie w układzie, zatem należy:

3.1. zachować układ tekstu

Rządki transliteracji powinny być zgodne z rozmieszczeniem tekstu w rzędkach w tekście oryginału (zob. też niżej), podobnie powinno się przestrzegać granic pomieszczenia tekstu na poszczególnych stronach

3.2. uwzględnić wszelkie inne – poza tekstem głównym – zapisy w zabytku:

— *paginacja*: zgodna z oryginałem (literowa, cyfrowa). Jeśli oznaczane są karty, wówczas oznaczamy także stronę *verso*, nie zapisując podobnej informacji na stronie *recto*. Pomimo braku paginacji na którejś stronie, podajemy jej oznaczenie zgodnie z kolejnością, zapisując w nawiasie kwadratowym, podobnie zapisujemy numery stron błędnie oznaczonych, np.: 1, 1v, 2, 2v, [3], [3] v itd. Może się zdarzyć, że w zabytku przeprowadzono dwie równoległe paginacje (zwykle zdarza się to przy jednoczesnej paginacji literowej kart i liczbowej stron), wówczas warto zachować obie, natomiast w razie cytowań z zabytku, posługiwać się raczej paginacją liczbową. W wypadku, gdy w którymś miejscu – np. po wstępie, przedmowie, dedykacji itp. – następuje dla tekstu ciągłego paginacja nieciągła, nowa, wtedy należy rozpatrzyć dwie możliwości. Zachowujemy oryginalną paginację zabytku, jeśli paginacja pierwszej części oraz wznowiona różnią się między sobą, np. dodano do jednej z nich jakiś symbol (półnawiasy, krzyż, gwiazdkę itp.) lub zmieniono system (najpierw litery potem cyfry albo najpierw minuskula potem majuskuła itp.). Jeśli paginacja wznowiona ma ten sam format co poprzedzająca, należy zachować paginację zgodną z zabytkiem, jednak jedynie dla zasadniczego tekstu ciągłego pozostawić ją bez zmian, natomiast inną poprzedzić odpowiednim zapisem, np.: *wstęp*, *przedm* (= przedmowa), *ded* (= dedykacja), *rejestr*. W razie wystąpienia stron nieliczbowanych, kartę tytułową oznaczamy: *kt*, *ktv*, a dla innych stosujemy oznaczenia liczbowe poprzedzone skrótem *nlb*, np.: *nlb 1*, *nlb 2*.

— *kustosze*, *żywa pagina* itd.:

Kustosz w rękopisie to oznaczenie kolejności następstwa składek za pomocą liczb lub liter, umieszczanych zazwyczaj na dolnym marginesie ostatniej strony składki (w książce drukowanej rękopiśmiennemu kustoszowi odpowiada *sygnatura*).

R e k l a m a n t w rękopisie to wyraz lub jego początek zapisany pod kolumną tekstu (zwykle bliżej prawego marginesu), od którego zaczyna się tekst następnej składki, arkusza, karty lub strony (w książce drukowanej rękopiśmiennemu reklamantowi odpowiada **k u s t o s z**).

Ż y w a p a g i n a umieszczona jest na górnym marginesie i może obejmować jedną stronę tekstu, ale również dwie sąsiednie strony (*verso* i *recto*). Zamieszczony jest w niej zwykle tytuł księgi, rozdziału, podrozdziału itp., jakie obejmują dane strony tekstu.

M a r g i n e s y zamieszcza się zgodnie z ich rozmieszczeniem w zabytku. Jeśli zapisane są innym krojem pisma lub w innej wielkości, uwaga taka znajduje się we wstępie ogólnym do edycji. O ile w tekście ciągłym zaznaczono miejsce, do którego odnosi się uwaga marginesowa, warto to również zaznaczyć w transliteracji.

Układ tekstu w zapisie ciągłym:

W razie zapisu transliteracji tekstu w systemie ciągłym (tzn. nieodzwierciedlającym oryginalnego układu tekstu zabytku) – co najczęściej ma miejsce w wypadku transliteracji glos i cytowań – elementy tekstu, które nie wchodzą bezpośrednio w układ tekstu ciągłego, zapisujemy w odpowiednim miejscu, tj. wplatamy w tekst ciągłym w należyтым porządku. Poprzedzamy je odpowiednim skrótem w nawiasie, kończymy myślnikiem w nawiasie, np.: Y przyfzedł Abram przez ziemię aż do mieyſcá Szechemá do rowniny Moreha (*marg*) Albo do dębu/ ieflibyſ czytał Allon/ á nie Elon. (-) (*BudBib* 1.Gen 12/6). Poza skrótem (*marg*) mogą pojawić się również: (*kust*) (= kustosz), (*rekl*) (= reklamant), (*nagł*) (= nagłówek), (*żp*) (= żywa pagina). Jeśli w tekście wprowadzono jakiś system oznaczania partii dialogowych, wówczas zmiany repliki oznaczamy każdorazowo symbolem: (-).

Dokładnie odwzorowujemy w transliteracji również błędy (zob. 2.4.). Jeśli ich interpretacja jest oczywista, wówczas po błędnie zapisanym wyrazie umieszczamy symbol: [!] lub informację o należyтым odczytaniu wyrazu, np.: uią [*lege: nią*], ewentualnie inne uwagi typu: [*lekcja niepewna...*], [*być może błąd zamiast...*]. Oczywiście zaproponowany system dla tekstu transliterowanego w układzie ciągłym nie wyklucza możliwości stosowania not. Za

każdym jednak razem wszelkie koniektury muszą być wyraźnie wyróżnione i należycie opisane.

IV. Transliterowany tefsir w edycji zbieżnej z typem A – problemy do rozstrzygnięć metodologicznych po zestawieniu z zasadami dotyczącymi transliteracji tekstów staropolskich

Przedstawiona powyżej problematyka naukowej edycji tekstów literatury staropolskiej ma liczne punkty styczne z planowaną edycją oraz metodologicznymi uściśleniami dotyczącymi transliteracji tefsiru Tatarów WKL. Transliteracja tekstów dawnych tylko z pozoru wydaje się przedsięwzięciem bezproblemowym w sensie technicznym – oddajemy w edycji co prawda tekst dawny, ale przecież zapisany w tym sam języku, co wydawać się może zwykłym „przepisaniem” tekstu z zachowaniem zasady odpowiedniości znakowej: każdej literze zabytku przypisuje się odpowiedni grafem w transliteracji. W rzeczywistości należy jednak zwrócić uwagę na dwa podstawowe problemy, które będą żywe również w pracy nad tefsirem: trzeba się bezwzględnie ustrzec pokusie interpretacyjnej, lub inaczej: w żadnym wypadku nie odchodzić od ścisłej transliteracji na rzecz transkrypcji. Co z tym się wiąże? Chodzi po pierwsze o całkowite odcięcie się od naszej świadomości językowej związanej z wartościami wymawianiowymi poszczególnych liter. Nie powinno się zatem dla jednego znaku tekstu zabytku stosować różnych znaków w transliteracji, choćbyśmy mieli pewność, że w zabytkach późniejszych znakowi temu odpowiadała już inna wartość fonetyczna. Współczesne uściślenia ortograficzne mają swoje uzasadnienie w kilku regułach, z czego istotną dla nas rangę ma zasada historyczna, morfologiczna oraz fonetyczna. Te same zasady dotyczyły wszelkich tekstów dawnych, niezależnie w jakim alfabecie zostały zapisane, z tą różnicą, że owe reguły podlegały wówczas innym uściśleniom, w dodatku mogły one mieć swoje indywidualne cechy związane z różnymi wpływami: autora, oficyny, wpływu osób trzecich na ostateczny kształt edycji,

a przede wszystkim rozchwiania w kwestiach normatywnych, co widoczne jest nawet w obrębie jednego zabytku literatury dawnej. Podstawowa zasada transliteracji, czyli „litera za literę” da badaczom teksty oczyszczone z wtrętów interpretacyjnych, co pozwoli na ich późniejszą wiarygodną analizę. Drugi problem, który był istotny dla uściśleń związanych z transliteracją tekstów literatury staropolskiej, miał ścisły związek z kwestią rozwoju grafiki tekstowej. Zatem, pomimo „przepisania” tekstu zapisanego wcześniej w tym samym języku, w dodatku tym samym alfabetem, należało zmierzyć się z wszelkimi problemami, które mogą nie od razu uwidoczniać się na powierzchni. Dotyczą one przede wszystkim wielowiekowej ewolucji samego alfabetu łacińskiego, zmian w kroju poszczególnych liter, wprowadzania nowych znaków o różnych funkcjach, np. abrewiacyjnych lub związanych z przypisaniem do języka o odmiennych cechach fonetycznych. Mamy zatem z jednej strony kwestię rozstrzygnięć, które elementy typowo graficzne są istotne, a które nie⁶, poza tym w kwestiach interpretacyjnie niejasnych lub w wypadku jakichkolwiek wątpliwości zasadą główną jest zawsze wierność zapisom oryginalnym.

Istotną kwestią jest zdanie sobie sprawy, że tekst tefsiru (zapisany w języku polskim z silnym substratem białoruskim alfabetem arabskim z odpowiednimi modyfikacjami) powstał w okresie, kiedy nawet teksty polskie zapisane alfabetem łacińskim miały jeszcze nieunormowaną grafę, np. co do oznaczania trójszeregu, miękkości, pochyłeń itd. Ponadto warto zwrócić uwagę, iż oddawanie języka polskiego za pomocą systemu liter łacińskich, które należało dostosować do indywidualnych cech fonetycznych języka, miało już wówczas całkiem długą historię i czas na kształtowanie się pewnych norm, natomiast wykorzystanie alfabetu arabskiego wiązało się z koniecznością podjęcia właściwie prekursorskiej pracy nad możliwie najlepszym dostosowaniem systemu liter stosowanego dla zapisu języków o odmiennych od polszczyzny cechach fonetycznych.

⁶ Np. unormowano kwestie zapisu w transliteracji liter (znaków): r okrągłego i prostego, s długiego i krótkiego, z długiego i krótkiego, ʃ mającego wartość ligaturową lub prostą, niezwykle zróżnicowanych graficznie znaków tyrońskich, niejednorodnych graficznie – ale w zasadzie oddających te same wartości – znaków interpunkcyjnych itd.

Wydaje się, że na tym etapie prac powinno się poczynić kilka roboczych ustaleń, większość jednak będzie zapewne tematem kolejnych dyskusji po przetransliterowaniu wyznaczonych próbnych fragmentów.

Generalnie powinno się stosować dla każdego znaku literowego tekstu indywidualny odpowiednik literowy w transliteracji (można założyć istnienie dwuznaków lub liter z diakrytami). Nie wydaje się jednak, aby konieczne było wprowadzenie rozróżnienia kroju liter w zależności od ich położenia w na-, śród-, wygłosie lub pozycji izolowanej, jak to ma miejsce w pisowni arabskiej, choć w wielu badanych tekstach przestrzega się tradycyjnej formy zapisu z uwzględnieniem pozycji litery. Warto natomiast w notach zamieszczać informację, jeśli pisarz błędnie umieści w zapisie krój litery. Informacja taka będzie miała w tym wypadku jedynie walor techniczny, niemniej może dać możliwość późniejszego całościowego, kompletnego opisu grafii zabytku. Zdarzają się też zabytki w całości zapisane literami w kroju izolowanym, wówczas fakt ten opisać należy we wstępie wydawniczym. Z kolei zastosowane w zabytkach oznaczanie samogłosek za pomocą znaków wokalizacyjnych lub połączenia odpowiedniej litery z owymi znakami, które odpowiadają arabskiemu rozróżnieniu w piśmie samogłosek krótkich i długich, powinno mieć swoje odzwierciedlenie w transliteracji. Późniejsza analiza może wykazać rodzaje zależności między odpowiednimi znakami a ich wartością fonetyczną w ówczesnej polszczyźnie. Może się również okazać, że w poszczególnych zabytkach można dostrzec indywidualne zasady zapisu liter, np. pozycyjne. Są też cechy zapisu, które mogą się w ostateczności okazać zupełnie nieistotne, jak np. umiejscowienie *fathy* przy *alifie* dla samogłoski *a* (obok, nad). Istotne jest natomiast dostrzeżenie cech systemowych, zarówno dla większej grupy zabytków w grafii arabskiej, jak również dla poszczególnych tekstów, np. kwestia możliwości zapisu w nagłosie *alifu* z *fathą*, czy też rozróżnienie pierwotnego *a* akcentowanego i *a* nieakcentowanego – oznaczanego samą *fathą*, bądź oddawanie samogłoski *o* przez *wāw* z *fathą* obok tej samej kombinacji znaków poprzedzonej *alifem*, co zdarza się zwykle w nagłosie.

Uściślenia wymaga również rozplanowanie układu wyrazów w rządках. Zgodnie z tradycją pisma arabskiego tekst zapisany

jest od strony prawej do lewej. Można zachować ten kierunek, ale wydaje się to z wielu względów bardzo kłopotliwe przy odczytywaniu tekstu zapisanego łacinką. Pozostają zatem dwie inne możliwości: zapis zgodny z naszą tradycją – od lewej do prawej bądź ewentualnie typ wypracowany przy dawnych interlinearnych kilkujęzycznych przekładach Biblii, jak np. w *Poliglocie antwerpskiej*, zapis od prawej do lewej w rzędku (pod tekstem hebrajskim, zatem zgodnie z kierunkiem zapisu oryginału), jednak z kierunkiem od lewej do prawej w obrębie każdego oddzielnego wyrazu. Ostatni typ wydaje się mało czytelny, więc raczej nieprzydatny w opracowaniu systemu notacji.

Dla badań nad grafią staropolską opis zabytków Tatarów WKL da możliwość prześledzenia ciekawego nakładania się reguł rządzących dwoma odmiennymi systemami alfabetycznymi i różnych zasad szczegółowych zapisu. Prawdopodobnie można będzie stwierdzić w owych polskich tekstach zarówno wpływy norm typowych dla zapisu alfabetem arabskim tekstów oryginalnych (tzn. w języku arabskim), jak też reguł ortograficznych właściwych dla danego okresu piśmiennictwa polskiego w ujęciu tradycyjnym (zapisanego odpowiednio modyfikowanym alfabetem łacińskim).

Wybrana bibliografia

- BADECKI K., 1928, *Znaki wodne w księgach Archiwum miasta Lwowa 1382-1600*, Lwów: Zakłady graficzne Piller-Neumanna.
- COHEN M., 1956, *Pismo. Zarys dziejów*, przekł. Irena Pomian, Warszawa: PWN.
- DULEWICZOWA I., 1981, *Transkrypcja i transliteracja wyrazów rosyjskich*, Warszawa: PWN.
- FRIEDBERG M., 1963, *Wydawanie drukiem źródeł archiwalnych. Metoda i technika pracy edytorskiej*, Warszawa: PWN.
- GIEYSZTOR A., 2073, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa: PWN.
- GÓRSKI K., 1957, *Sztuka edytorska. Zarys teorii*, Warszawa: PWN.
- GÓRSKI K., 1978, *Tekstologia i edytorstwo dzieł literackich*, Warszawa: PWN (wyd. 2, wyd. 1: 1975).

- GÓRSKI K., KURASZKIEWICZ W., PEŁOWSKI F., SASKI S., TASZYCKI W., URBAŃCZYK S., WIERCZYŃSKI S., WORONCZAK J., 1955, *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- HORODYSKI B., 1951, *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków: Wydawnictwo Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IHNATOWICZ I., 1962, *Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych XIX i początku XX wieku*, [w:] *Studia Źródłoznawcze*, t. 7, Warszawa: PWN, s. 99-124.
- Instrukcja wydawnicza dla nowożytnych źródeł dziejowych*, 1949, J. Glinka (opr.), Warszawa: Nakł. Tow. Naukowego Warszawskiego [przyjęte przez Komisję Historyczną Towarzystwa Naukowego Warszawskiego oraz Komisję Historyczną PAU].
- Instrukcja wydawnicza dla średniowiecznych źródeł historycznych*, Komisja Historyczna PAU przy współudziale Towarzystw Naukowych we Lwowie, Poznaniu, Warszawie i Wilnie (oprac.), „Archiwum Komisji Historycznej PAU” seria 2, t. 2, Kraków 1930, s. 1-40.
- Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX w.*, 1953, K. Lepszy (red.), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- KALINA A., 1886, *Jakich zasad trzymać się należy w transkrypcji rękopiśmiennych i drukowanych zabytków polskich od najdawniejszych czasów do XVII wieku?*, [w:] *Pamiętnik Zjazdu historyczno-literackiego im. Jana Kochanowskiego*, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności, druk. Wł. L. Anczyca i Sp., s. 42-46 [Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce, t. 5].
- KUBALA L., 1890, *O wydawnictwie źródeł historycznych XVII wieku*, [w:] *Pamiętnik Drugiego Zjazdu Historyków Polskich we Lwowie*, t. 1: *Referaty*, Lwów: Nakładem uczestników Zjazdu, druk. W. Łozińskiego, referat nr 13 (oraz dyskusja na temat referatu w: t. 2: *Obrady i uchwały*, Lwów 1891, s. 56-67).
- KÜRBIS B., 1957, *Osiągnięcia i postulaty w zakresie metodyki wydawania źródeł historycznych*, „*Studia Źródłoznawcze*” I, s. 53-87.
- LANGLOIS Ch. V., SEIGNOBOS. Ch., 1898, *Wstęp do badań historycznych*, przeł. W. Górkowa, Lwów: Księgarnia H. Altenberga (1912).
- LELEWEL J., 1822, *Wilno, Nauki dające poznawać źródła historyczne*, Wilno: Zawadzki.

- MINCER F., 1985, *Wybrane zagadnienia wydawnicze. Edytorstwo naukowe i ruch wydawniczy*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczel-niane WSP.
- PIEKOSIŃSKI F., 1893, *Średniowieczne znaki wodne zebrane z rękopisów przechowywanych w archiwach i bibliotekach polskich, głównie kra-kowskich: wiek XIV*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- PILAT R., 1886, *Jak należy wydawać dzieła polskich pisarzy XVI i XVII w.?*, [w:] *Pamiętnik Zjazdu historyczno-literackiego im. Jana Kochanowskiego*, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności, druk. Wł. L. Anczyca i Sp., s. 97-111 [Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce, t. 5] (oraz dyskusja nad referatem: s. 195-210).
- Potrzeby naukowe w zakresie wydawnictw źródłowych do dziejów Pol-ski*, „*Nauka polska. Jej potrzeby, organizacja i rozwój*” 2, 1919, s. 173-226:
- W. SEMKOWICZ, I. Okres piastowski
 - O. HALECKI, II. Okres jagielloński
 - E. BARWIŃSKI, III. Okres od 1572 do 1648
 - W. KONOPCZYŃSKI, IV. Okres od 1648 do 1795.
- SEMKOWICZ W., 1925, *O potrzebie reedycji źródeł historycznych z doby piastowskiej*, [w:] *Pamiętnik IV. Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6-8 grudnia 1925*, t. 1: *Referaty*, Lwów: Polskie towarzystwo Historyczne, s. 6-12.
- SEMKOWICZ W., 1951, *Paleografia łacińska*, Kraków: Nakładem Pol-skiej Akademii Umiejętności.
- SIEMIŃSKI J., 1927, *Symbolika wydawnicza. Projekt ujednostajnienia*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki [Towarzystwo Naukowe Warszawskie: Roczniki Komisji Histo-rycznej, t.1].
- WOJCIECHOWSKI K., *Potrzeba naukowych krytycznych wydań najzna-komitszych poetów polskich dawniejszych i nowszych, jaki ma być program wydawnictwa i na jakich zasadach oparty*, [w:] *Pamięt-nik III. Zjazdu historyków polskich w Krakowie urządzonego przez Towarzystwo Historyczne Lwowskie w dniach 4. 5 i 6 czerwca 1900*, tom 1: *Referaty*, Kraków: Nakładem uczestników Zjazdu.
- WOLFF A., *Projekt instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł histo-rycznych do połowy XVI wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” I, 1957, s. 155-184.

Z badań nad literaturą staropolską. Program i postulaty, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1952, s. 54-98:

- K. GÓRSKI, *Prace nad projektem zasad transkrypcji i transliteracji zabytków staropolskich*
- S. VRTEL-WIERCZYŃSKI, *Zasady wydawania polskich tekstów średniowiecznych*, s. 60-70
- K. GÓRSKI, *Zasady transkrypcji tekstów XVI i XVII wieku*
- W. KURASZKIEWICZ, *Sposób opracowania indeksów wyrazowych*
- E. SAWRYMOWICZ, *W sprawie przepisów edytorskich dla tekstów staropolskich do użytku szkolnego*.

Summary

This paper discusses several issues connected with principles of editing Old Polish texts, which seem to be important for settlements concerning transliteration of the *Tafsir* written by Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. In its initial part, it describes the history of work by a group of some of the most outstanding philologists, resulting in emergence of the invaluable methodological basis, which the *Principles of Editing Old Polish Texts* (1955) turned out to be for later scholars. In order to make the terminology used by the „Tafsir” Project Team more precise and coherent, some crucial specialist terms are then introduced, including their definitions: ancient text edition types and editorial manners to render them are discussed. In the final part of the paper, the author focuses upon some more detailed issues, offering a number of technical settlements that can be useful while working on transliteration of the *Tafsir*. Furthermore, some problems are outlined, which require to be solved at the earliest stage of work in the form of a uniform, legible, and exhaustive instruction.

Joanna Kulwicka-Kamińska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Najnowsze tendencje w zakresie edytorstwa polskich zabytków rękopiśmiennych

Słowa kluczowe: językoznawstwo, edytorstwo, polskie zabytki rękopiśmienne, transliteracja, transkrypcja

1. Zasady edytorstwa tekstów dawnych

Wypracowanie nowoczesnych metod edytorstwa tekstów staropolskich jest niewątpliwie zasługą takich ośrodków naukowo-badawczych jak: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Instytut Języka Polskiego PAN w Krakowie.

W ostatnich latach (ściśle chodzi o ostatnie dziesięciolecie) na nowo bowiem podjęto w badaniach naukowych zagadnienie transliteracji, transkrypcji oraz edycji dawnych rękopisów.

Pokazuje to nie tylko aktualność problemu, ale również wskazuje, iż obecne w obiegu naukowym wydania zabytków staropolszczyzny wymagają weryfikacji, co potwierdzają prace takich badaczy jak m.in. Jan Godyń (2006; 2009), Magdalena Kierkowicz (2010; 2011), Tomasz Mika (2009; 2011; 2012), Dorota Rojszczak (2005; 2010), Wacław Twardzik (2002; 2009; 2011), Wiesław Wydra (2009) i szeregu innych.

Kierkowicz jest autorką artykułu *Zasady wydawania tekstów staropolskich wobec wiedzy o fonetyce historycznej i najnowszej praktyki wydawniczej – rekonesans* ([online] <http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=21&dzial=4&id=455>). Wskazuje

w nim, iż obowiązywał i obowiązuje jako jedyny opracowany w 1955 roku projekt wydawania tekstów staropolskich, pt. *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt* (dalej: *Projekt*) autorstwa Karola Górskiego, Władysława Kuraszkiewicza, Franciszka Pełłowskiego, Witolda Taszyckiego, Stanisława Urbańczyka, Stefana Wierczyńskiego, Jerzego Woronczaka. Tymczasem, według niej i wielu współczesnych badaczy, w wydaniach zabytków staropolskich odchodzi się od ustalonych w powyższych zasadach procedur. W praktyce nie obowiązuje już radykalny podział wydań tekstów na typy A, B, C (wydania naukowe, popularno-naukowe, popularne, różniące się jednak głównie postacią wydania: A – fototypia, transliteracja, transkrypcja, B i C – transkrypcja). Mieszanie wyżej wymienionych typów potwierdzają chociażby przedmowy do wydań Biblii (por. Frankowski 2000: XXI). Zmienia się także lub modyfikuje niektóre przyjęte w *Projekcie* rozwiązania, dotyczące transkrypcji i/lub transliteracji tekstu.

Zresztą już sama transliteracja nastręcza badaczom wielu problemów. Istotną przeszkodą w poprawnym odcytaniu zabytków staropolskich jest niemożność rozróżnienia liter spowodowana m.in. ich wielofunkcyjnością, co implikuje arbitralne wybory wydawców. Szereg tekstów zawiera ponadto trudne do jednoznacznego odczytania abrewiacje (por. *Kazania świętokrzyskie*). W przypadku tekstów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL) dodatkową trudność stanowi transpozycja liter alfabetu z innego kręgu kulturowego. Pisownia zaś jest ważną cechą języka, gdyż wiele mówi o wymowie i/lub konwencji pisarskiej, jakiej hołdował pisarz czy autor. Transliteracja powinna być zatem wiernym i adekwatnym zastąpieniem jednego systemu znaków innym systemem znaków i tym samym stanowić podstawę do sporządzenia poprawnej transkrypcji, służącej badaniom specjalistów filologów; otwierać możliwość wieloaspektowego opisu zabytku, tj. analizy w perspektywie: treściowej, składniowej i interpunkcyjnej; umożliwiać prowadzenie badań w zakresie: teologii, historii, historii kultury i literatury, studiów nad dawnym językiem (źródło wiedzy o wszystkich jego podsystemach¹) i paleografią, etc.

¹ Zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL dostarczają wielu różnorodnych faktów językowych, charakterystycznych dla polszczyzny północnokresowej w czasie od XVI do XX w. Są przy tym nieocenionym źródłem badań dla tej odmiany

Transkrypcja jest natomiast dokonywaniem interpretacji na podstawie transliteracji i faktów historycznojęzykowych (w tekstach przekładowych – wiersz po wierszu, wyraz po wyrazie powinno się sprawdzać tekst polski z podstawą przekładu – pomocne i zarazem niezbędne są przy tym słowniki historyczne, słowniki obcojęzyczne, indeksy do innych zabytków). W *Projekcie* przyjęto istotne założenie, że „główną zasadą jest dążenie do zachowania w transkrypcji właściwości językowych zabytku, jego form fleksyjnych i słowotwórczych oraz w miarę możliwości odcieni fonetycznych” (*Projekt* 1955: 36). Transkrypcja wiąże się zatem z kolejnymi problemami, związanymi z ustaleniem fonetycznego brzmienia danego wyrazu. Jest bowiem pewną ingerencją w jego pierwotny kształt. Odtworzenie owego kształtu jest niezwykle trudne do realizacji, gdyż grafia tekstów staropolskich nie jest ustabilizowana, różne głoski mogą być zapisywane różnymi grafemami. Wymaga więc od badacza przyjęcia pewnych założeń, dążenia do oddania domniemanego kształtu fonetyki staropolskiej, mając przy tym na uwadze wiedzę o procesach fonetycznych zachodzących w danym okresie. Badacz musi zatem zawsze dokonywać arbitralnego wyboru między:

— transkrypcją zgodną ze współczesnym stanem fonetycznym
a

— transkrypcją zgodną z historycznym stanem fonetycznym (Kierkowicz 2010 [online] <http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=21&dzial=4&id=455>).

Zasady transkrybowania zabytków staropolskich formułowane są według różnych kryteriów:

A. Współczesny stan fonetyczny:

1. ujednolicanie.

B. Historyczny stan fonetyczny:

1. ujednolicanie z uwzględnieniem fonetyki:

a. stan fonetyczny pierwotny, względna normalizacja XV wieku,

b. stan uchwycony graficznie – rzutowanie stanu z XVI wieku na stan wcześniejszy.

polszczyzny, gdyż – jak się przyjmuje – ich protografy powstały już w 2. połowie XVI w.

2. dopuszczanie wariantowości z uwzględnieniem fonetyki:

- a. stan fonetyczny dialektyczny,
- b. fonetyka wewnątrzwyrazowa.

3. ujednolicanie przy przejmowaniu nazw obcych (Kierkowicz 2010 [online] <http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=21&dzial=4&id=455>).

Magdalena Kierkowicz jest także autorką artykułu *Projekt zasad wydawania tekstów staropolskich wobec najnowszej praktyki wydawniczej*, w którym szczególnie interesującym ją zagadnieniem jest transkrypcja. Postuluje zatem prześledzenie sposobów traktowania transkrypcji od momentu powstania *Projektu* do czasów obecnych oraz zmian, które zachodziły w świadomości teoretyków i praktycznego ich zastosowania, co może ukazać różne kierunki dotychczasowych dróg historii języka i wskazać nowe problemy badawcze. Wskazuje zatem pilną potrzebę opracowania nowych zasad wydawania tekstów związanych z transkrypcją średnio-wiecznych rękopisów w edycjach typu A, gdyż odzwierciedlenie fonetyki staropolskiej jest problemem najtrudniejszym dla wydawców i historyków języka. Przyczyną tego stanu rzeczy jawi się niestabilizowanie grafii rękopisów, co stanowi zasadniczą trudność przy ustalaniu kształtu fonetycznego wyrazów. Z tej racji podnosi, np. problem transkrybowania samogłosek nosowych, spółgłosek szczelinowych i grup spółgłoskowych z tymi głoskami. Pokazuje, powołując się na artykuł Ludwika Szelachowskiej-Winiarzowej (2001), że autorzy *Projektu* nie radzili sobie z problemem transkrypcji grup spółgłoskowych. Uwzględnili bowiem tylko historyczne grupy *źr/śr* oraz z głoską *s* na drugim miejscu, sugerując nienormalizowanie pisowni, ale zachowanie jej zgodnie z oryginałem. Nie poruszyli natomiast problematyki transkrypcji grup spółgłoskowych w węźle morfologicznym, na styku dwóch morfemów: 1) na granicy rdzenia zakończonego na spółgłoskę niepółotwartą i niewargową oraz przyrostka rzeczownikowego *-ca*, a także 2) na granicy przedrostka *-roz* i rdzenia rozpoczynającego się spółgłoskami: *s-*, *z-*, *sz-*, *ż-*, *ś-* (za Kierkowicz 2011: 154). Uwzględniając te kwestie wydzielono zatem rzadko spotykane grupy spółgłoskowe: *-czc-*, *-dzc-*, *-żc-*, *-rc-*, charakterystyczne dla nielicznych wyrazów umieszczonych następnie w *Indeksach do Słownika staropolskiego* (za

Kierkowicz 2011: 154). Przy sporządzaniu transkrypcji ważna okazuje się zatem znajomość faktów historycznojęzykowych, a więc choćby wzięcie pod uwagę procesów fonetycznych takich jak, np. udźwięcznienia czy ubezdźwięcznienia. Powinno się uwzględniać różnice w zapisie tam, gdzie są one znaczące, a nie posługiwać się schematami. Ewa Deptuchowa (2009) zajmując się przedrostkiem z- i jego odmianką fonetyczną s- przed bezdźwięcznymi stwierdziła, że były to w prasłowiańszczyźnie dwa różne przedrostki: s- od psł. *sъ oraz z- z psł. *jъzъ (za Kierkowicz 2011: 156). W staropolszczyźnie nie używano ich więc konsekwentnie. W grę wchodzi zatem nie tylko fonetyka czy morfologia, ale również etymologia. Zainteresowanie Kierkowicz wzbudziła na przykład transkrypcja przedrostków i przyimków innych niż z- i od- oraz sposób transkrybowania upodobnień pod względem dźwięczności w zestrojach akcentowych z proklitykami. Zestawiła w tym celu ostatnie cztery wydania *Kazań świętokrzyskich* (por. Kierkowicz 2011: 157–159).

Analizując najnowsze tendencje w edytorstwie postawiła istotne pytania: „W jaki sposób transkrypcja może odzwierciedlać różne warstwy chronologiczne grafii zabytku?”; „W których miejscach transkrypcji tekstu średniowiecznego ważniejsza powinna być grafia, a w których domniemana fonetyka?”

Według niej rozwiązania autorów *Projektu* od dłuższego czasu budziły wątpliwości zarówno praktyków – wydawców, jak i teoretyków, a więc historyków języka, których wiedza o zjawiskach fonetycznych i graficznych wzrastała przez ponad pięćdziesiąt lat. Zrewidowanie zasad nastąpiło w dwóch zasadniczych obszarach: praktycznym i teoretycznym. Jako przykłady podaje:

1. Wydawanie tekstów:

1.1. teksty staropolskie – *Chrestomatia* Wiesława Wydry i Wojciecha Ryszarda Rzepki (1984; 1995; 2005), *Rozmyślanie przemyskie* (1998–2005), multimedialna *Biblioteka zabytków polskiego piśmiennictwa średniowiecznego* (2006), wydania *Kazań świętokrzyskich* (1934 Łoś, Semkowicz; 1950 Taszycki, wyd. 2; 1959 Vrtel-Wierczyński; 1984 Wydra, Rzepka; 2008 BN);

1.2. *Słownik staropolski i Indeksy do Słownika staropolskiego*;

1.3. Komentarze formułowane przez wydawców w odniesieniu do własnej praktyki wydawniczej:

1.3.1. konstatacje graficzno-fonetyczne poczynione na marginesie wstępów do *Słownika staropolskiego* i *Indeksów do Słownika staropolskiego*;

1.3.2. uwagi przy wydaniach tekstów.

2. Badanie zjawisk fonetycznych i graficznych:

2.1. gramatyki historyczne;

2.2. artykuły o szczegółowych problemach fonetycznych w danym zabytku bądź ogólnie, w staropolszczyźnie;

2.3. monografie języka zabytków (Kierkowicz 2010 [online] <http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&n-r=21&dzial=4&id=455>).

2. Współczesne wydania tekstów staropolskich

Indeksy do Słownika staropolskiego

Redagowany przez 50 lat *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk i in., t. I-IX, Wrocław – Warszawa – Kraków 1953–2003, gromadzący materiał leksykalny do 1500 roku, nie jest wolny od usterek, błędnych odczytań, niekonsekwencji itp. Według dzisiejszego stanu wiedzy – zabrakło w nim 1121 wyrazów, które powinny zostać opracowane jako hasła słownikowe, natomiast zawiera dziesiątki haseł, które znalazły się w nim niepotrzebnie. Wymagał zatem rewizji listy haseł, której powstanie w określonym kształcie było wynikiem arbitralnych decyzji transkrypcyjnych. Zrewidowanie tej listy przy tworzeniu *Indeksów do Słownika staropolskiego*, M. Eder, W. Twardzik, Kraków 2007, ukazało wielość problemów m.in. przy ustaleniu postaci hasłowej danego leksemu. Próby ujednolicenia, np. haseł z przedrostkiem z- lub s- czy też haseł z samogłoskami nosowymi w rdzeniu (zapisywanych różnie przez

lata powstawania słownika), doprowadziły autorów Indeksów do przewartościowania *Projektu*.

Kazania świętokrzyskie

Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja i nowe propozycje badawcze, red. P. Stępień i in., Warszawa 2008. Wydano je zgodnie z typem A *Projektu*. Ponadto w edycji zamieszczono indeks zmian transkrypcji ośmiu wybranych wcześniejszych wydań, co, jak się wydaje, umożliwiło sformułowanie wielu komentarzy zarówno językoznawców, jak i literaturoznawców. Transliteracja jest autorstwa Wiesława Wydry (s. 215–239). Transkrypcję sporządził Wacław Twardzik (we współpracy z innymi badaczami, s. 243–272), przenosząc do niej większość rozwiązań wypracowanych przy wydaniu *Rozmyślenia przemyskiego*. Nowa edycja *Kazań świętokrzyskich* przyniosła: powstanie nowej transliteracji zabytku, nowe spojrzenie na interpunkcję rękopisu, a także na zagadnienia składni i retoryki. Na nowo podjęto ponadto zagadnienia: miejsca powstania *Kazań*, problemu autografu i autora. Zaowocowała również nakreśleniem kierunków przyszłych badań nad różnymi aspektami dzieła i obszarów zainteresowań naukowych.

Rozmyślenie przemyskie

Rozmyślenie przemyskie. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład, W. Twardzik, F. Keller, Weiher – Freiburg i. Br. 1998 t. 1, 2000 t. 2, 2004 t. 3 (indeksy) zawiera odmienne wobec wypracowanej tradycji podejście do transkrypcji tekstu staropolskiego. Jej autorem jest Wacław Twardzik. Zrealizował on założenia z edycji typu B: „Podajemy tekst krytyczny, taki jaki zdaniem wydawcy był zamierzony przez pisarza, oczyszczony z błędów kopisty lub drukarza i uzupełniony w miejscach uszkodzonych”, wydając zarazem tekst wraz z transliteracją, co

jest charakterystyczne dla typu A. Tekst staropolski jest przy tym przezeń postrzegany jako domniemana całość, a więc uwzględnia jego błędy, uzupełnienia, glosy, uszkodzenia. Ponadto interpretuje interpunkcję, zapis wielkich i małych liter, pisownię łączną i rozdzielną, a także podejmuje problemy fleksji. *Rozmyślanie przemyskie* jest świadomą kompilacją założeń dla typu B z zasadami obowiązującymi przy typie A.

Multimedialna Biblioteka zabytków polskiego piśmiennictwa średniowiecznego

Biblioteka zabytków polskiego piśmiennictwa średniowiecznego, Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Kraków 2006.

Obecność wszystkich trzech postaci tekstu (transliteracji, transkrypcji i fotografii) zbliża ją, w opinii Magdaleny Kierkowicz, do wydawniczego ideału. Pozwala bowiem na wszelkie ingerencje w transkrypcję i transliterację, usprawiedliwione obecnością fotografii, ponieważ potencjalnie są one sprawdzalne przez czytelnika (przy idealistycznym założeniu, że odczyta on rękopis). Założenia takie sformułowano już w *Projekcie*.

Dzisiaj można wyróżnić kilka typów edycji:

- wydania fototypiczne rękopisu;
- edycje naukowe o charakterze monograficznym, obejmujące fototypię tekstu, obowiązkowo transliterację całego tekstu lub fragmentów rękopisu pisanych po polsku, przy zachowaniu oryginalnej interpunkcji. Jako odrębną całość wprowadza się transkrypcję, z uzupełnieniami, podaniem możliwych lekcji. Dołącza się rozbudowane komentarze językowe i filologiczne, studia nad tekstem, wykazy wyrazów, bibliografię itp.;
- edycje naukowe w zbiorach tekstów dawnych, zawierające transliterację i transkrypcję. Obejmują również wydania wykorzystujące formułę mieszaną, czyli składające się z transliteracji

czytelnych partii tekstu (zazwyczaj polskojęzycznych) oraz transkrybowanych uzupełnień brakujących lub nieczytelnych passusów, które w edycji sygnalizuje się za pomocą nawiasów. Podaje się uwspółcześnioną interpunkcję. Edycję opatruje się słownikami trudniejszych wyrazów, objaśnieniami znaczeń i trudniejszych form gramatycznych;

— transkrypcje tekstu wydawane jako samodzielne wydawnictwa książkowe lub elektroniczne;

— edycje popularne, w których tekst podaje się w pisowni zmodernizowanej, opatrzone komentarzami, z ograniczonym aparatem krytycznym (Winiarska-Górska 2009: 25).

Krytyczne wydanie powinno zatem uwzględniać współczesne osiągnięcia z zakresu edytorstwa tekstów staropolskich.

W odniesieniu do zabytków piśmiennictwa Tatarów WKL zasadne jest postulowanie edycji naukowej o charakterze monograficznym.

Edycja taka winna zawierać pełny tekst zabytku, czyli warstwę słowiańską w transliteracji i transkrypcji oraz warstwę orientalną – transkrypcję tekstu arabskiego i/lub tureckiego. Docelowo edycję należałoby opatrzyć komentarzami wskazującymi źródło przekładu, zależność od wschodniej literatury religijnej, w tym od tłumaczeń Koranu na języki turecki i perski oraz przekładem warstwy orientalnej. Dałoby to szerszą perspektywę tekstologiczną. Powinna również zawierać aktualny komentarz językoznawczy i historycznoliteracki.

Pierwszy etap prac to zatem sporządzenie poprawnej transliteracji warstwy słowiańskiej, a w następstwie tego dobrze przygotowanej transkrypcji.

Bibliografia

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, 2000, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.

- Biblioteka zabytków polskiego piśmiennictwa średniowiecznego [DVD-rom], 2006, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- BRACHA K., 2010, *Noty łacińskie w „Kazaniach świętokrzyskich”, „Z badań nad książką i księgozbiorami historycznymi”, t. 4, s. 91-109.*
- DEPTUCHOWA E., 2009, *Leksemy z przedrostkowym z-* w „Słowniku staropolskim”, „Biuletyn PTJ” LXV, s. 199-212.
- FRANKOWSKI J., 2000, *Słowo wstępne autora transkrypcji, [w:] Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, s. XVII-XXVII.*
- GEHIN P., 2009, *Jak czytać rękopis średniowieczny, Warszawa: Oficyna wydawnicza ‘Mówią wieki’.*
- „Kazania świętokrzyskie”. Geneza, przekaz, tekst, kontekst – po lekturze nowej edycji, 2010, „Z badań nad książką i księgozbiorami historycznymi”, t. 4, s. 11-123.
- „Kazania świętokrzyskie”. Geneza, przekaz, tekst, kontekst – po lekturze nowej edycji, 2010, „Z badań nad książką i księgozbiorami historycznymi”, t. 4, s. 11-123.
- KIERKOWICZ M., 2010, *Zasady wydawania tekstów staropolskich wobec wiedzy o fonetyce historycznej i najnowszej praktyki wydawniczej – rekonesans, „Podteksty” nr 2 (20) [online] <http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=21&dzial=4&id=455>.*
- KIERKOWICZ M., 2011, *Projekt zasad wydawania tekstów staropolskich wobec najnowszej praktyki wydawniczej, [w:] B. Dunaj, M. Rak (red.), Badania historycznojęzykowe. Stan, metodologia, perspektywy, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 153-161.*
- KRĄŻYŃSKA Z., MIKA T., 2007, *Transkrypcja a granice interpretacji, [w:] R. Laskowski, R. Mazurkiewicz (red.), Amoenitates vel lepores philologiae, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN, s. 160-170.*
- KUPISZEWSKI W., 2003, „Kazania świętokrzyskie”, [w:] W. Decyk-Zięba, S. Dubisz (red.), *Teksty staropolskie. Analizy i interpretacje, Warszawa: Wydawnictwo UW, s. 101-112.*
- MAZURKIEWICZ R., 2005, *Mediewistyka polonistyczna – stan aktualny i perspektywy rozwoju, [w:] M. Czermińska (red.), Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja, t. 2, Kraków: TAIWPN Universitas, s. 481-495.*

- MEJOR M., 2004, Łacińskie cytaty w „Kazaniach świętokrzyskich”, „Pamiętnik Literacki” XCV, z. 1, s. 19–32.
- MEJOR M., 2009, Łacina w „Kazaniach świętokrzyskich”, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 81–102.
- MIKA T., 2002, Maryja, Jezus, Bóg w „Rozmyślaniu przemyskim”. O nazywaniu osób, Poznań: Wydawnictwo WiS.
- MIKA T., 2009, Interpunkcja „Kazań świętokrzyskich” a ich składnia i styl, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 59–80.
- 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.
- ROJSZCZAK D., 2005, Kontekst patrystyczny „Rozmyślania przemyskiego”. Wokół Judasza, „Poznańskie Studia Teologiczne” XVIII, s. 261–277.
- ROJSZCZAK D., 2010, Spowiedź Judasza, czyli o nieznanym staropolskim kazaniu ukrytym w tekście apokryfu, [w:] M. Olczyk, W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, s. 529–545.
- „Rozmyślanie przemyskie”. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład, TWARDZIK W., KELLER F., Weiher-Freiburg i. Br. 1998 t. 1, 2000 t. 2, 2004 t. 3: Indeks pełny wyrazów i form. Indeks frekwencyjny. Indeks a tergo.
- RYŠÁNEK F., 1952, Několik poznámek ke „Kázáním Svatokřížským”, „Rocznik Slawistyczny” XVII, s. 27–31.
- STĘPIEŃ P., 2009, „Kazania świętokrzyskie” w trzech odsłonach. O problemach rekonstrukcji tekstu, pewnej omyłce autora, o źródłach „Kazania na dzień św. Katarzyny”, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 109–152.
- SZELACHOWSKA-WINIARZOWA L., 2001, Kłopoty z transkrypcją grup spółgłoskowych w tekstach staropolskich, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” VII, Z. Krążyńska, Z. Zagórski (red.), Poznań: Wydawnictwo PTPN, s. 145–154.
- TWARDZIK W., 2002, Czy naprawdę potrzebne było nowe wydanie „Rozmyślania przemyskiego”. Początek większej całości, [w:]

- S. Gajda, K. Rymut, U. Żydek-Bednarczuk (red.), *Język w przestrzeni społecznej*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 369–373.
- TWARDZIK W., 2009, *Jak czytać to, czego nie ma w zachowanych strzępach „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 103–108.
- TWARDZIK W., 2009, *Transkrypcja. Przekład partii łacińskich i objaśnienia źródłowe* Paweł Stępień, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 241–272.
- WALCZAK B., 2010, *Uwagi o transkrypcji „Kazań świętokrzyskich”, „Z badań nad książką i księgozbiorami historycznymi”, t. 4*, s. 29–36.
- WINIARSKA I., 2003, „Kazania świętokrzyskie” – pomnik prozy polskiej. *Uwagi historyka języka*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” XXXV, s. 151–200.
- WINIARSKA-GÓRSKA I., 2009, *Z dziejów badań nad „Kazaniami świętokrzyskimi”*, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 13–40.
- WYDRA W., 2009, *Transliteracja*, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 213–240.
- WYDRA W., 2009, *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] P. Stępień (red.), „Kazania świętokrzyskie”. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze, Warszawa: BN, s. 41–58.
- Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, Wrocław 1955.

Summary

The article presents the newest tendencies in editing Old Polish handwritten texts. They are applied to religious literature of Grand Duchy of Lithuania's Tatars, especially to a planned edition of Tatar tefsir. Thus, its critical edition should include the modern achievements in the matter of editing Old Polish texts. Such edition should contain a full text of such handwritten relic, which is its

Slavic layer in transliteration and transcription and Oriental layer – transcription of Arabic text and/or Turkish. Eventually such edition should be enriched with commentaries pointing to the source of translation, dependence of Eastern religious literature, including Turkish and Persian translations of Quran and translation of Oriental layer. It would give wider textological perspective. Moreover, it should contain current linguistic commentary and also historical and literary commentary.

