

Joanna Kulwicka-Kamińska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

ATRYBUTYWNE NOMINACJE BOGA: JEDEN, JEDYNY W POLSKICH PRZEKŁADACH BIBLI I KORANU

Jedną z odmian teolingwistyki jest lingwistyka islamska. W jej obrębie wyróżnia się kitabistykę [Gadomski 2008–2009: 247–268], subdyscyplinę filologiczną mającą związek z najbardziej typowym i charakterystycznym rodzajem piśmiennictwa, zwłaszcza religijnego, Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL)¹, mianowicie z rękopiśmiennymi kitabami². Dziedzina ta obejmuje również inne odmiany manuskryptów litewsko-polskich muzułmanów, takie jak na przykład chamaiły³ i tefsiry⁴ [Suter 2004: 3; Łapicz 2008: 31; Miśkinienė 2009a: 235; Тапелька, Сычкова 2009: 16].

¹ W pracy posługuję się terminem „Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego”, por.: „Przez długi czas badacze – zwłaszcza historycy i filologowie (językoznawcy) – dyskutowali nad adekwatnym określeniem twórców piśmiennictwa religijnego, czyli «naszych» muzułmanów (Tatarów); odnoszono do nich różne atrybuty: litewscy, polscy, białoruscy, polsko-litewscy, litewsko-polscy itp. Żadne z tych określeń nie oddawało jednak ani genezy osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, ani ich zróżnicowanej teraźniejszości. Obecnie najczęściej używana jest nazwa mająca uzasadnienie historyczne, mianowicie *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego*, bowiem Wielki Książę Witold zapoczątkował i rozwinął osadnictwo plemion orientalnych (turkijskich) w okolicach Wilna i Trok” [Gadomski, Łapicz 2008–2009: 45].

² Kitaby (z ar. kitāb ‘księga’) – zbiory zawierające teksty o różnorodnej tematyce: zasady muzułmańskiej religii, opowieści moralizatorskie powiązane z treścią Koranu i hadisów, tłumaczenia modlitw i modlitwy na różne okoliczności, przepisy rytualne, legendy z życia proroków, apokryfy itp.

³ Chamaiły (z ar. ḥamāla ‘nosić’) – przeznaczone do użytku domowego praktyczne podręczniki muzułmańskie, modlitewniki o mniej oficjalnym charakterze niż kitaby oraz pisane na potrzeby osób duchownych, zaopatrzone w informacje niezbędne imamowi w trakcie prowadzenia obrzędów religijnych, np.: udzielania ślubu, nadawania imienia, pogrzebu.

⁴ Tefsiry (z ar. taḥsīr ‘wyjaśnienie, interpretacja, objaśnienie, wykładnia, komentarz – szczególnie do Koranu’) – komentarze do Koranu. U Tatarów WKL mianem tefsirów określa się manuskrypty zawierające arabski tekst Koranu z interlinearnym, pisany ukośnie przekładem polskim, z cechami białoruskimi.

Wśród postulowanych zadań kitabistyki wymienia się między innymi potrzebę zbadania zagadnienia adekwatnego przekładu muzułmańskiej terminologii religijnej na języki słowiańskie (polski i/lub białoruski).

Źródłem ekscerpcji słownictwa omówionego w tym artykule są zatem zabytki Tatarów WKL pisane grafią arabską, wymagające transkrypcji i/lub transliteracji⁵. Należą do nich pochodzące z XVII wieku pierwsze zachowane kopie XVI-wiecznych zabytków tatarskich⁶: *Kitabu z Kazania, Chamaiłu lipskiego* (transliteracja [Miśkinienė 2001]), teksty XVIII-wieczne (we fragmentach): *Tefsir* z 1725 roku (transliteracja [Meredith-Owens, Nadson 1970: 141–176; Suter 2004: 374–446]), *Tefsir* z 1788 roku (transliteracja w rękopisie – Łapicz), *Kitab Łuckiewiczza* (transliteracja [Stankievič 1933–1934: 357–390; Miśkinienė 2009]), *Kitab Milkamanowicza* (transliteracja w rękopisie – Łapicz; [Łapicz 1986]), XIX-wieczne: materiał leksykalny wyekscerpowany z XIX-wiecznych kitabów w formie słowniczków opracowanych przez Shirin Akiner (*Kitab* tzw. londyński – [Akiner 1973: 55–84]) i Alego Woronowicza [Woronowicz 1935: 376–394], Jozefa Sobolewskiego *Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej* z 1830 roku oraz XIX- i XX-wieczne drukowane przekłady Koranu na język polski, a więc *Koran* przypisywany Janowi Murzie Tarak Buczackiemu z 1858 roku (tożsamy z wcześniej wydanym Koranem w przekładzie filomatów ks. Dionizego Chlewińskiego i Ignacego Domeyki – Poznań 1848)⁷, *Wersety z Koranu* w przekładzie Jakóba Szynkiewicza z 1935 roku, *Koran* w przekładzie Józefa Bielawskiego z 1986 roku, *Koran* z 1990 roku (tłumaczenie pośrednie z języka angielskiego)⁸.

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

Tatarskie księgi zawierają dwie, zasadniczo różne co do autorstwa, grupy tekstów: pierwsze tworzone były przez Tatarów, samodzielnie lub jako adaptacje piśmiennictwa

⁵ Korzystam z tekstów już przetransliterowanych i z reguły wydanych drukiem przez badaczy piśmiennictwa religijnego litewsko-polskich muzułmanów, co też ma negatywną stronę, gdyż w pracach z zakresu kitabistyki stosuje się najczęściej doraźnie opracowane autorskie systemy transliteracyjne i transkrypcyjne, wyposażone w klucz umożliwiający odczytywanie i określenie (choćby w przybliżeniu) wartości dźwiękowych znaków transkrypcyjnych. Sprawia to, iż 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. Rozwiązanie skrótów przyjętych dla tekstów źródłowych zamieszczono na końcu artykułu.

⁶ Warto dodać, że nie zachowały się pochodzące z drugiej połowy XVI wieku oryginały. Najstarsze znane badaczom ich kopie pochodzą z XVII i późniejszych wieków. Zabytki te były więc kopiowane, uzupełniane i w różny sposób kompilowane aż do naszych czasów.

⁷ Rok 1848 to prawdopodobna data wydania tłumaczenia – przyjęta na podstawie *Bibliografii Polskiej Estreicherza XIX stulecia* [1881: 379] oraz ustaleń w tym zakresie Zbigniewa Wójcika [1995: 15–28] i Tamary Bairašauskaitė [1996: 170].

⁸ W 2011 roku w New Jersey ukazało się kolejne pośrednie tłumaczenie Koranu na język polski, por. *Koran. Z interpretacją i przypisami w języku polskim*, Ali Ūnal (przekład z języka arabskiego na język angielski), Jarosław Surdel (przekład z języka angielskiego na język polski).

orientalnego albo jego przekłady – w językach polskim i/lub białoruskim; drugie istnieją w językach orientalnych, tureckim lub arabskim oraz w mniejszym stopniu perskim, i uważane są za zapożyczenia ze źródeł wschodnich.

Podstawowymi cechami piśmiennictwa religijnego Tatarów WKL są: wielojęzyczność – przenikanie się warstwy słowiańskiej (polskiej i białoruskiej) z warstwą orientalną (arabską, turecką i perską), dominacja tematyki religijnej (muzułmańskiej), anonimowość autorów, rękopiśmienność, wyłączne stosowanie alfabetu arabskiego – także do zapisu tekstów słowiańskich.

Należy przy tym zwrócić uwagę na różne typy zabytków piśmiennictwa tatarskiego, a więc tefsiry, kitaby i chamaify. Hipotetycznie przyjmuje się, iż pierwszy przekład świętej księgi islamu na język słowiański powstał w formie tatarskiego tefsiru i został najpewniej dokonany bezpośrednio z arabskiego oryginału, choć nie bez oddziaływań tureckich [Gadomski, Łapicz 2008–2009: 33–58; Drozd 1999: 49; Suter 2004: 9–10, 29–31, 126; Konopacki 2010: 138]. Nie da się też wykluczyć, że tłumaczono go z tureckiego, ale w konfrontacji z podstawą arabską (por. zasadę *sola Scriptura*). Poświadcza to najstarsza zachowana kopia tefsiru z 1686 roku: pierwszych 18 sur jest zapisanych w języku tureckim, pozostałe w języku polskim, a ściśle w jego północnokresowej odmianie.

W świecie muzułmańskim język arabski był – i jest nadal – językiem religii. W sytuacji Tatarów, oddalonych od krajów muzułmańskich i posługujących się językami słowiańskimi, waloru języka religijnego nabrał ponadto język turecki, chociaż uważano go za język niższej rangi. Dlatego też większe wpływy tego języka widoczne są w innego typu zabytkach niż tefsiry.

Obecne w tatarskim piśmiennictwie przekładowym wpływy tureckie mają dwojaki charakter. Z jednej strony jest to oddziaływanie znanego i używanego przez Tatarów języka tureckiego na język ich rękopisów, z drugiej zaś są to wpływy tureckich tekstów przekładowych na kształt muzułmańskich translacji (w tym także na wybór określonych podstawień leksykalnych i semantycznych). Przekłady tureckie pełniły zatem bądź funkcję towarzyszącą, bądź stanowiły podstawę tłumaczenia.

Ich oddziaływanie można więc zauważyć w doborze określonych ekwiwalentów dla arabskich źródłosłów, na przykład użyty w odniesieniu do Allaha termin **jedinostvo* (przejęty od Szymona Budnego) to wierne odwzorowanie tureckiego *birliğine* ‘jedność’. Natomiast o odejściu od tłumaczenia tureckiego i o jego twórczym przetworzeniu świadczą na przykład zróżnicowane odpowiedniki *jedinij* i *jedin* wobec tur. *eħad* ‘jeden’, *birdür* ‘jeden jest’ i *bir* ‘jeden’ (z ar. *aħad* ‘jeden’ lub *waħid* ‘jedyny, jeden, wyłączny, niezrównany, nieporównany, unikalny, wyjątkowy’, ‘samotny, sam, pojedynczy’) jako nominacje atrybutywne Allaha.

Jeśli zaś chodzi o języki słowiańskie, na które przekładano muzułmańskie teksty religijne ze źródeł arabskich lub tureckich, to zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL odzwierciedlają stosunki socjolingwistyczne panujące w WKL, gdzie na substrat białoruski nałożył się język polski jako wszechstronnie rozwinięty język wyższej kultury. Przeważają więc teksty mieszane językowo: białoruskie i białorusko-polskie, co ilustruje panującą wśród Tatarów diglosję białorusko-polską (por. zwłaszcza

kitab y i chamaiły). Jest w tym analogia do pierwszych przekładów psalterzy, które miały charakter heterogeniczny, albowiem obok pierwiastków rodzimych zawierały też składniki przejęte z języków obcych, odzwierciedlające elementy obcej kultury.

Wyjątkiem są natomiast wspomniane już tatarskie tefsiry i teksty modlitewne, liturgiczne, które przekładano na język polski (polszczyznę północnokresową) ze względu na ich wysoką rangę – objawionego słowa Bożego.

Już w drugiej połowie XVI wieku litewsko-polscy muzułmanie podjęli pierwsze próby przełożenia podstawowych tekstów muzułmańskich na języki polski i/ lub białoruski, jednakże zapisywane alfabetem arabskim. Głównym problemem, z jakim zetknęli się tatarscy translatorzy, była konieczność oddania w przekładzie słowiańskim (tzn. w językach polskim i/ lub białoruskim, zwłaszcza na poziomie ich rozwoju funkcjonalnego i stylistycznego w XVI wieku) specyfiki religii islamskiej, powstałej w innym czasie i innej kulturze, adresowanej do zupełnie odmiennej społeczności wyznawców i pierwotnie utrwalonej w całkiem różnym systemowo języku i alfabecie arabskim [Łapicz 2007: 100, 106]. Stanęli więc przed skomplikowanym zadaniem przeniesienia na rodzimy grunt pojęć związanych z kulturą i religią islamu. Jednakże słowiańskie ekwiwalenty translacyjne często nie spełniały wymogu adekwatności, określony leksem w językach słowiańskich czy też termin w religii chrześcijańskiej charakteryzowały się bowiem innymi cechami semantycznymi niż termin religii muzułmańskiej. Analogicznie więc do przekładów biblijnych, przede wszystkim protestanckich, słowa kluczowe, a więc terminy istotne z punktu widzenia doktryny i właściwe tylko religii muzułmańskiej, zachowywano w formie oryginalnej (translokowane bądź sławizowane) lub szukano ich najbardziej zbliżonych semantycznie odpowiedników⁹.

Dotyczy to również pojęcia jedyności Boga i wyrażających go nominacji atrybutywnych *jeden*, *jedyny*. Wiara w jednego i jedynego Boga jest podstawowym dogmatem islamu. Zarówno Koran, jak i cała tradycja muzułmańska podkreślają, że Bóg – *Allah* jest jeden, por. *Mów: On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy!* (KB2 CXII, 1–4). Najbardziej fundamentalną formułą Koranu jest *szahada* (z ar. *šahāda*[t]), czyli ‘muzułmańskie wyznanie wiary obejmujące stwierdzenie jedynobóstwa’, oddawane w polskich translacjach Koranu jako *nie masz innego Boga, tylko Bóg* (KB1 III, 16), *Nie ma boga, jak tylko On* (KB2 III, 18), *nie ma żadnego innego boga poza Nim* (K3 III, 19).

Cały islam opiera się na idei jedności – *tawchid* (z ar. *tauḥīd* 1. ‘zjednoczenie, połączenie’; 2. ‘ujednolicenie, unifikacja’; 3. ‘monoteizm’; 4. ‘standaryzacja’) [Danecki, Kozłowska 1996: 228].

⁹ Spis arabizmów obecnych w T1 podaje Suter [2004: 57–58]. Stwierdza także, iż 70 z nich odnosi się do centralnych pojęć religii islamu, ponadto wymienia ar. *ḥalāl* i *ḥarām*, nazwy części Koranu i innych świętych ksiąg. Do najczęściej używanych arabizmów zalicza: ar. *fard*, *kāfir*, *šayṭān*, *zakā*, *zālim* oraz formułę wyznania wiary *lā ilāha illā llāh* i termin *gāzī* [Suter 2004: 58–61]. Przytacza również używane w T1 – z niższą frekwencją niż arabizmy – turczyzmy i wyrazy pochodzenia perskiego [Suter 2004: 61–66].

W Biblii *jedność* jest również ważnym i kluczowym terminem, odnoszącym się przede wszystkim do Boga, co zostało wyrażone słowami: *Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym* (Pwt 6,4). W taki sposób rozpoczyna się najważniejsze żydowskie wyznanie wiary – *Szema*.

Polskie opracowania leksykograficzne wskazują, iż zakresy znaczeniowe wyrazów *jeden, jedyny* mogą się pokrywać, por. znaczenia wspólne ‘tylko jeden, wyłączny’; ‘taki sam, jednakowy; wspólny’, lub różnić, por. *jedyny* ‘umiłowany, ukochany; wybrany’; ‘niemający sobie równego, najwyższy, najlepszy, wyjątkowy’; *jeden* ‘liczebnik główny odpowiadający liczbie (i cyfrze) 1’; ‘pierwszy, rozpoczynający ciąg, serię, kolejność, wyróżniony na ich tle dla rozpoczęcia serii’; ‘pewien, bliżej nieokreślony; ktoś’¹⁰.

Znaczenia wyrazów *jeden, jedyny*, obecne w słownikach języka polskiego, a używane w odniesieniu do Boga, wskazują, iż jest On ‘tylko jeden, wyłączny’, a także ‘jedyny’; ‘umiłowany, ukochany; wybrany’; ‘niemający sobie równego’. Niekiedy zaś wyrażają pojęcie Trójcy Świętej oparte na zasadzie jedności i jedyności Boga.

W ST, w kontekstach odnoszących się do Boga, źródłem tłumaczenia są hebr. *hû*’ zaimek osobowy *on, ten, ona, ta, to* [*Konkordancja wyrazów hebrajskich i aramejskich...* 2004: 421], przekładany m.in. jako *sam* (por. translacje staropolskie), *jeden*, np. Pwt 32,39 *ja sam jest Bóg, a nad mię inego nie masz* (BB), *ia sam á niemász Bogow* (*drugich*)

¹⁰ SSTCh (2001: 51) notuje hasła *jedyny, jedziny* w znaczeniach: 1. ‘atrybut Boga’; 2. ‘o Chrystusie, Synu Bożym’. Natomiast w SStp (III, 156–157) *jedyny* to: 1. ‘jeden, jeden jedyny, wyłącznie jeden, unus unicus, solus’; 2. ‘samotny, opuszczony, solus, derelictus’. Pierwsze z tych znaczeń powtarza SPXVI (IX, 421–424), który dodaje ponadto eksplikacje: ‘umiłowany, ukochany; wybrany’; ‘niemający sobie równego, najwyższy, najlepszy, wyjątkowy’; ‘taki sam, jednakowy; wspólny’. SStp (III, 137–146) i SPXVI (IX, 330–359) podają równie bogatą charakterystykę semantyczną słowa *jeden*, por. m.in.: 1. ‘liczebnik główny’; 2. ‘w funkcji zbliżonej do liczebnika porządkowego’; 3. ‘w funkcji zaimka nieokreślonego występującego w połączeniu z zaimkiem „drugi”, a ponadto z innymi zaimkami nieokreślonymi’; 4. ‘w funkcji zaimka nieokreślonego: pewien, jakiś’; 5. ‘jedyny, wyłączny’; 6. ‘ten sam, taki sam, wspólny’; 7. ‘w funkcji partykuły’. Wieloznaczność wyrazu *jeden* odnotowuje także L (II, 251): ‘licząc jako numer, cardinalis, uprzedza dwa, znacząc to co raz’; ‘jeden krok, jeden raz’; ‘jeden z dwóch’; ‘jeden, nie więcej’; ‘jednym razem’; ‘do jednego = wszyscy bez wyjątku’; ‘po jednemu, po jednej = nie więcej na raz jak jeden, jedna’; ‘niejeden = więcej niż jeden, kilka’; ‘jeden, jedyny, resztę wyłączający, sam jeden’; ‘jeden = tenże, ten sam, jednaki’; ‘jedna rzecz = jedno, równo, jednako’; ‘za jedno stoi; równo, jednako’; ‘jeden, jedenże, jednaż, jednoż, jeden i tenże, jedna i taż, jedno i toż’; ‘jeden–drugi = ten–tamten’; ‘w jedno, łącznie, wspólnie’; ‘jeden = jaki, który, drugi’; ‘jakiś, pewny’; ‘jeden każdy’ itd. *Jedyny* (II, 263) charakteryzuje zaś jako: ‘jeden w swoim gatunku’. Znaczenia te potwierdzają SWil (I, 439 – *jeden*; I, 443 – *jedyny*, tu także: ‘najlepszy, największy’) i SMick (III, 211–229 – *jeden*; III, 236 – *jedyny*, tu także: ‘najlepszy, najodpowiedniejszy’; ‘drogi, kochany’). SMick pod hasłem *jeden* notuje m.in. znaczenia: z odcieniem wyłączności ‘jedyny’; ‘jeden spośród kilku możliwych’ i podaje wyrażenie *jeden Bóg* oraz frazę *Bóg jest w trójcy jeden* (220), a także ‘ten sam, wspólny, jednolity; taki sam’ i przytacza wyrażenie *jeden Bóg, Ojciec* (223). Współcześnie *jeden* to: 1. ‘liczebnik główny odpowiadający liczbie (i cyfrze) 1’; 2. ‘pierwszy, rozpoczynający ciąg, serię, kolejność, wyróżniony na ich tle dla rozpoczęcia serii’; 3. ‘sam, jedyny; samotny; ten tylko’; 4. ‘jednolity, tworzący, odróżniający jako całość’; 5. ‘ten sam, taki sam, wspólny’; 6. ‘pewien, bliżej nieokreślony; ktoś’; 7. ‘wyraz wzmacniający wyrażenie obelżywe lub uszczypliwe’ (za SJPD III, 360–364), natomiast *jedyny* znaczy: 1. ‘tylko jeden, niemający poza sobą innego; tylko ten, wyłączny’; 2. ‘niemający sobie równego; najwłaściwszy, najlepszy’; 3. ‘najmilszy ze wszystkich; ukochany, wybrany’ (za SJPD III, 395–396).

ze mną (BN), ja jest sam, a nie masz inszego Boga oprócz mnie (BW), Jam jest sam, a że nie masz bogów oprócz Mnie (BG), Ja jestem, Ja jeden (BT), Ja (to) jestem, i nie ma bogów ze mną (Hebrajsko-polski ST); hebr. bad 'sam, pojedynczo, oprócz, część, separacja, sam dla siebie' [Konkordancja wyrazów hebrajskich i aramejskich... 2004: 223], wyrażane jako *sam*, *osobno*, *tylko* lub *sam jeden*, *jeden* (por. BT), np. 2 Krl 19,15 *tyś jest sam Bóg* (BB), *ty jesteś sam Bogiem* (BN), *tyś sam jest Bóg* (BW), *tyś sam jest Bóg* (BG), *Ty sam jeden jesteś Bogiem* (BT), por. Ps 72,18; 83,19; Ne 9,6 (w BT – *jedyny*) i hebr. 'eḥād 'jeden, raz (liczba)' [Konkordancja wyrazów hebrajskich i aramejskich... 2004: 60], oddawane z najwyższą frekwencją jako *jeden*, np. Za 14,9 *dnia onego będzie jeden Pan* (BB), *w on dzień będzie Pan jeden* (BW), *będzie Iehowá ieden* (BN), *w on dzień będzie Pan jeden* (BG), *Wówczas Pan będzie jeden* (BT), por. Ml 2,10, a w BT także jako *jedyny* – por. Pwt 6,4; Ez 37,24.

W NT *jeden*, *jedyny* to nie tylko atrybuty Boga Ojca (por. Mk 2,7), ale także Jezusa. Następuje tu utożsamienie Jezusa człowieka z Bogiem jako wyraz zachowania jedności osoby Boga, np. J 10,30–31 *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (BT). Słowo *jeden* wyraża również jedność Kościoła, np. J 17,21 *aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno* (BT), wskazuje też na wyjątkową wartość jednostki ludzkiej.

Jako *jeden* przekłada się gr. heis 'jeden' [Popowski 1994: 172–173], por. [Konkordancja wyrazów greckich... 1996: 518], np. w odniesieniu do Boga Mt 19,17 *Żaden nie jest dobry, oprócz jednego, to jest Boga* (BB), *Nikto dobry tylko ieden Bog* (BN), *Jeden ci jest dobry, Bóg* (BW), *nikt nie jest dobry, tylko jeden, to jest Bóg* (BG), *Jeden tylko jest dobry* (BT), *Jeden jest dobry* (Grecko-polski NT), por. Mk 2,7; Ef 4,6; także Mk 12,29; 1 Kor 8,4 (por. BT – *jedyny*).

Jeden, *jedyny* w BT, a *sam* w przekładach staropolskich to tłumaczenie gr. monos 'sam, samotny'; 'pozbawiony czegoś'; 'jeden, jedyny, pojedynczy' [Konkordancja wyrazów greckich... 1996: 700], np. J 17,3 *aby ciebie samego znali być Bogiem prawdziwym* (BB), *aby poznali ciebie samego prawdziwego Bogá* (BN), *aby poznali ciebie, samego Boga prawdziwego* (BW), *aby cię poznali samego prawdziwego Boga* (BG), *Ciebie, jedynego prawdziwego Boga* (BT), *aby poznawali ciebie, jedynego prawdziwego Boga* (Grecko-polski NT), por. 1 Tm 6,15; Jud 0,4; 0,25 itd.

W zabytkach piśmiennictwa Tatarów WKL także używa się terminów *jeden*, *jedyny* jako nominacji atrybutywnych wyrażających jedność Boga, np. KK *viznavat' i ödünim bögöm* (58a, w. 15–16, s. 93), *böze jediniñ* (64b, w. 6, s. 99), *pana böga jedinoga* (74a, w. 18, s. 107); T1 *znac böga jednegö* (fol. 21a, w. 4b, s. 409), *bög jedin jest'* (fol. 22a, w. 2b, s. 411), *jemü jednemü* (fol. 19b, w. 4b, s. 406), *bögü jedinnemü* (fol. 19a, w. 3b, s. 405); KM *bohu jedinamü* (14, w. 4, s. 65), *pane bože ozinni* (351, w. 8, s. 180), *jak z jedinim allaxam na sinaj hore rozmovu činiv* (505, w. 2–3, s. 222), *do stvoriceła jedinoho* (506, w. 6–7, s. 223), *jedinim bohem* (507, w. 3, s. 223), *boga jedinego* (540, w. 11, s. 230), *boh ozinnji jest* (410, w. 10, s. 198), *jedinni allah* (431, w. 13, s. 202), *boh jest jedinnji* (533, w. 6, s. 229); KŁ *peršij i aštatnij on jest v'ekuistij, da kažnej reči mocnij, niñto jemü nepadobnij, jediniñ jest* (107b, w. 2, 374), *Panboh jediniñ* (113a, w. 9,

s. 377), *jedinahu Boha* (115a, w. 3, s. 378); Ww *Bóg Najwyższy sam jeden czczonym być powinien* (s. 2), *Czcic i hołdy nieść należy Bogu jedynemu, litościwemu i jego się lękać* (s. 13).

Są one przekładem ar. *aḥad* lub ar. *waḥīd*, eksplikowanych zarówno jako *jeden/jedin* czy **jedinnij* (por. T1 fol. 19a, w. 8b, s. 406; fol. 22a, w. 2b, s. 411; 19a, w. 3b, s. 405).

Atrybuty Boga *jeden, jedyny* występują również w drukowanych przekładach Koranu na język polski.

Inaczej niż w oryginale arabskim, a analogicznie do tłumaczeń tatarskich – w tekstach będących przekładem Koranu – terminy *jeden, jedyny* mieszczą się w tym samym polu semantycznym i z reguły wchodzą ze sobą w relację synonimii. Często są więc zarówno w Koranie, jak i w tekstach biblijnych używane wymiennie. Zdarzają się jednakże takie konteksty, w których wskazane jest użycie konkretnego ekwiwalentu – *jeden* bądź *jedyny*. W NT BB, BW i BG zauważono bowiem, iż przymiotnik *jedyny* ma identyczną dystrybucję i jednakową frekwencję ($f=3$) w określonym znaczeniu (por. Łk 7,12; 8,42; 9,38) [Lisowski 2010: 234]. Ich użycie może zatem nie zawsze być poprawne. Nihad Jord [1994: 41] tak komentuje tłumaczenie sury CXII w KB1: „Przekład ten zawiera różne nieścisłości. Między innymi J. Buczacki dodał do pierwszego wersetu imię Proroka. Rozkaz w oryginalnym tekście jest otwarty i nie ogranicza się tylko do osoby Muhammada. Interpretacja słowa «Aḥad» jest w tym wersecie także nieścisła, gdyż oznacza ono raczej *jedyny*, a nie *jeden*”.

Jeśli przyjmie się zatem podstawowe, obligatoryjne cechy semantyczne (takie, które występują w każdym z użyc danego słowa w określonym znaczeniu), to zakresy znaczenia wyrazów *jeden, jedyny* w Koranie i w Biblii są bardzo do siebie zbliżone. Gdy jednak bada się cechy wariantowe, właściwe tylko niektórym użyciom tych wyrazów, a więc znaczenia konotacyjne, można dostrzec istotne różnice.

Absolutna *jedność* Boga jest, jak już wspomniano, podstawowym dogmatem islamu. Stąd bardzo często na kartach Koranu spotyka się wyznanie wiary muzułmańskiej: KB2 *Waszym bogiem jest tylko Bóg! Nie ma boga, jak tylko On!* (XX, 98), por. KB1 *Wy nie macie innego Pana, prócz jedyne go Boga* (XX, 98), K3 *Twoim Bogiem jest wyłącznie Allah – nie ma boga poza Nim* (XX, 99), WzK *On jest żywy. Nie ma innego boga prócz Niego* (Wierzący w. 65, s. 29). Ową *jedność, jedyność* Bóg sam objawił Muhammadowi, np.: KB2 *Zaprawdę, Ja jestem Bogiem! Nie ma boga, jak tylko Ja!* (XX, 14), por. KB1 *Jestem jedynym Bogiem, nie ma drugiego nademnie* (XX, 14), K3 *Zaprawdę, Jam jest Allah. Nie ma boga poza Mną* (XX, 15). Prawdę o *jedynym* Bogu objawiono także prorokom poprzedzającym Muhammada: KB2 *Kiedy przyszli do nich posłańcy z jednej i z drugiej strony: Nie czcicie nikogo oprócz Boga!* (XLI, 14), por. KB1 *Śludzy wiary przepowiadali im cześć Boga Jedyne go* (XLI, 13), K3 *Kiedy przybyli do nich ich Posłańcy sprzed nich oraz spoza nich, napominając ich: Nie czcicie nikogo, tylko Allacha* (XLI, 15) itp.

Głoszenie objawienia, czyli świadczenie o *jednym i jedynym* Bogu, jest w Koranie wręcz nakazem. Bóg zwraca się do Muhammada w trybie rozkazującym: KB2 *Mów: On – Bóg Jeden* (CXII, 1), por. KB1 *Mów Mahomecie! Bóg jest jeden!* (CXII, 1),

K3 Powiedz: *On jest Allachem, Jedynym!* (CXII, 2), WzK Powiedz – *Allah jest jeden* (Szczerłość wiary w. 1, s. 37).

Arabska formuła koraniczna: *lā ilāha illā llāh* – *Nie ma boga nad Allaha* (por. KB1 *nie masz innego Boga, tylko Bóg*, KB2 *Nie ma boga, jak tylko On*) sprawia wrażenie kalki z Biblii, por. Iz 45,5 *Ja jestem Pan, i nie ma innego. Poza Mną nie ma Boga*; Mk 12,29 *Pan Bóg nasz, Pan jest jeden*.

Wyklucza się więc możliwość uznawania jakichkolwiek innych bogów. Dlatego związane jest z nią ściśle stwierdzenie *lā šarīka llāhu* – *nie dodają Mu nikogo za współtowarzysza*. O innych bogach i bożkach mówi się pogardliwie, nazywa się ich w Koranie *bałwanami*, np. KB1 *Abraham jest naczelnikiem wiernych, on był uległy Bogu, czcił Jego jedność, a odmówił kadzidła bałwanom* (XVI, 121). Wiarę w inne bóstwa i głoszenie jej określa się w Koranie jako bluźnierstwo i kłamstwo, np. KB1 *Uciekajcie od szkaradnych bałwanów i od kłamstwa; czcicie jedność Boga* (XXII, 32), KB1 *oddalcie od Niego te bluźnierstwa* (XVII, 45).

Jednego i jedynego Boga muzułmanów odróżnia od innych bóstw moc stwórcza. Bóg Stwórca różni się od człowieka i bożków tym, iż mogły być one tylko stworzone przez Boga i nie mają władzy powoływania do życia, do istnienia. Islam zakłada, że Bóg *jedyny* stworzył cały świat, por. KB1 *On jest Bogiem Jedynym, On jest stwórcą i sprawcą, On wszystkie stworzenia wyprowadził z nicstwa* (LIX, 24); KB1 *Czyż świat uznaje innego Stwórcę? czyż kto inny rozdziela wam skarby nieba i ziemi? On jest Bóg jedyny!* (XXXV, 3); KB2 *Bóg jest Stwórcą wszelkiej rzeczy! On jest Jeden, Wszechpotężny!* (XIII, 16).

Biblia zaś ujmuje akt stworzenia jako dzieło trzech osób złączonych w jedno – Ojca, Syna i Ducha Świętego, czyli Trójjedynego Boga: „Stwórcze działanie Syna i Ducha Świętego zapowiadane w Starym Testamencie, a objawione w Nowym Przymierzu, nierozdzielnie zespolone z działaniem Ojca, jest jasno potwierdzone przez regułę wiary Kościoła: «Istnieje tylko jeden Bóg ... On jest Ojcem, jest Bogiem, Stwórcą, Sprawcą, Porządkującym. On uczynił wszystko przez siebie samego, to znaczy przez swoje Słowo i przez swoją Mądrość, przez Syna i Ducha», którzy są jakby «jego rękami». Stworzenie jest wspólnym dziełem Trójcy Świętej” [*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994: 30].

Muhammad na kartach Koranu siedmiokrotnie ustosunkowuje się do zagadnienia Trójcy. Mocno potępia możliwość adaptowania stanowiska trynitarnego na grunt islamu. Chrześcijańskie rozumienie Boga Trójjedynego to dla muzułmanów przejaw politeizmu. Stąd odrzuca się koncepcję jednego Boga w trzech Osobach: „Ci, którzy wierzą w Trójcę Boga, są bluźniercy: jeden jest tylko Bóg” [*Wasilewski* 1958: 997].

Takie same poglądy na temat Trójcy Świętej są wyrażone *expressis verbis* w piśmiennictwie religijnym Tatarów WKL. Stąd wierzących w Trójcę chrześcijan nazywa się, na przykład w T1, pogardliwie *trōjčanami* (także *trōjčakami* i *trōječnikami* – terminy zapożyczone od Szymona Budnego), co stanowi odpowiednik ar. muśrik ‘politeista’, por. *ne-čince spreč kī jakō se sprečali židzi greći trōjčane* (396b, w. 4) i stawia się ich w jednym rzędzie z niewierzącymi, por. *ci ktōre k’afirōmi są newernimi ž ludžej*

pisma nemajōncich i trōjca wiznawajōncich maja bic w ōgnū pek'elnem (493a, w. 1). W poglądach prezentowanych przez Tatarów obecne są echa idei głoszonych przez antytrynitarzy, a zwłaszcza arian. Tatarzy podkreślają więc koraniczną prawdę, iż Allah jest jedynym Bogiem, a jeśli korzystają ze źródeł chrześcijańskich, to dokonują ich transformacji zgodnie z islamską wiarą. Można to udokumentować na przykładzie jednego z zabytków polsko-litewskich muzułmanów, w którym cytowane są obszerne fragmenty BN, BB i BW, ale przeprowadzono w nich transformację motywowaną względami religijno-ideologicznymi, polegającą między innymi na: regularnej zmianie syntagmy *Ojciec mój* na *šām pān būg* czy *Ojciec mój* na *būža mūj* albo *pāna mūj* w cytatach z NT odnoszących się do Jezusa jako Syna Bożego, co jest niezgodne z doktryną islamu; podstawianiu nominacji atrybutywnej *jadiniļ/jadinni* w miejsce *jeden* w celu podkreślenia jedyności Boga; opuszczaniu zaimków we frazach: *po prawicy Twojej* na *pū prāwici*, *po prawicy mojej* na *pū prāwici*; przekształcaniu całych cytatów, np. *duch mądrości i rozumu duch rady i mocy duch umiejętności i bojaźni* na *dūh znāci mūndrūš dūh znāci 'irūzum dūh znāci pūrādā dūh znāci mūc dūh znāci 'umajantnūš dūh znāci būjāzn būgā jahūwi* w celu nieutożsamiania go z osobą i wiele innych [Тарелка, Сынкoвa 2009: 273–277].

Na podstawie analizy znaczenia kontekstualnego atrybutów Boga *jeden, jedyny* występujących w Koranie i w Biblii można zatem dostrzec podobieństwa i różnice semantyczne. Zarówno w Koranie, jak i w Biblii leksem *jeden* pojawia się w znaczeniu 'sam, jedyny, ten tylko', a *jedyny* w znaczeniach: 'tylko jeden, niemający poza sobą innego, tylko ten'; 'niemający sobie równego, najważniejszy, najlepszy, najsilniejszy, najpotężniejszy' oraz 'najmilszy ze wszystkich, ukochany, wybrany'. Jednakże na występujące w Biblii określenie Boga *jeden, jedyny* nakłada się niezgłębione i stanowiące tajemnicę wiary chrześcijan pojęcie Trójcy Świętej, czyli założenie współistnienia w pełnej jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Tak więc atrybuty Boga *jeden, jedyny* znajdujemy zarówno w Koranie, jak i w Biblii, a zakres ich znaczenia kontekstowego różni się głównie w aspekcie wiary w Boga Trójjedynego.

W piśmiennictwie Tatarów WKL występuje ponadto termin *jedyność Boga* jako odpowiednik ar. tauhīd. W islamie jest to 'formuła mówiąca o jedności Boga', jak również 'wypowiadanie, oświadczenie bycia jedynym i niepowtarzalnym, w szczególności w odniesieniu do Boga' [Akiner 1973: 83]. W tatarskich zabytkach można spotkać zarówno formę oryginalną – slawizowaną, jak też jej słowiańskie odpowiedniki, np. KL *Pan Boh stvariv tevchid more* (A, s. 83); *Pan Boh stworył tewchid* (W, s. 365) oraz KM *jedinostvo* (5, w. 6, s. 60), *ūznanne jedinostva bosk'ego* (367, w. 8–9, s. 184), *božjo jedinostvo* (194, w. 6, s. 140), *jedinostvo pože* (56, w. 11, s. 89; 146, w. 1, s. 125); KŁ *u jeho jedinostva vontpic* (113b, w. 1, s. 377), *'u Božeje adžinostva n'e v'erili* (113b, w. 3, s. 377). Co ciekawe, SPXVI (IX, 419–420) poświadcza obecność wyrazu *jedynostwo* tylko w jednym zabytku, mianowicie w BN (Ef 4,3) w znaczeniu 'jedność, zgoda, wspólnota'. Natomiast w innych przekładach Biblii czy też w zabytkach staropolskich SPXVI (IX, 420) dokumentuje użycie wyrazu *jedyność*.

Jak już stwierdzono, pierwsze zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL powstawały w drugiej połowie XVI wieku. Przed tłumaczami tekstów oryginalnych piętrzyło się wiele trudności, jeśli chodzi o precyzyjne oddanie semantyki arabskich źródłosłów, zwłaszcza iż o różnicy znaczeń decydował kontekst. Musieli zrozumiale nazwać, po polsku bądź białorusku, wiele pojęć, które niosła ze sobą religia islamu. Wyrażali zatem odnośne pojęcia religijne terminami słowiańskimi o zbliżonym znaczeniu. Stąd w tekstach religijnych litewsko-polskich muzułmanów oprócz zbliżonych semantycznie ekwiwalentów ar. *tauḥīd*, np. *jedinstvo* (KŁ), są obecne jego zeslawizowane formy – *tevchid* (KŁ), *tewchid* (W), świadczące również o wpływach języka tureckiego (por. refleksację a > e). Natomiast ar. *aḥād* i ar. *waḥīd* oddaje się nie zawsze adekwatnie jako *jedin* bądź **jedinnij* (T1) itd.

W tatarskich tłumaczeniach są przy tym widoczne tendencje amplifikacyjne i posiłkowanie się utrwaloną w polszczyźnie terminologią chrześcijańską, np. ar. *allāh* to *bōg* (por. T1 fol. 34a, w. 7b, s. 436), *pan bōg* (por. T1 fol. 34a, w. 2b, s. 436), **bōg jedin* (por. T1 fol. 39a, w. 8b, s. 446); ar. *rabb* to **pan bōg* (np. T1 fol. 18b, w. 7b, s. 404); ar. *aḥād* – **ōdīn bōg* (np. KK 58a, w. 15–16, s. 93); ar. *waḥīd* – **jedinnij* (np. T1 19a, w. 3b, s. 405), *jedin* (np. T1 fol. 22a, w. 2b, s. 411), por. *jeden, jedyny* (*Pan*) *Bog*; (*Pan*) *Bog jeden, jedyny* < solus, unus Deus Vulg (za SPXVI II, 269); ar. *tauḥīd* – *bożjo jedinstvo* (np. KM 194, w. 6, s. 140), *jedinnostvo* (np. KM 5, w. 6, s. 60), **jedinstvo bosk'e* (np. KM 367, w. 8–9, s. 184), por. *jedynostwo* w Ef 4,3 BN (za SPXVI IX, 419–420). Ponadto w tatarskim tefsirze nominacje atrybutywne *jeden, jedyny* lub termin *jedyność* bywają dodawane przez tłumaczy jako objaśnienie, komentarz tekstu oryginalnego, por. T1 *mi-jegō chwalic* [*bendzem*] *jedinōstwa* (fol. 19a, w. 8b, s. 406), *w jedinōstwa bōżże* (fol. 27a, w. 7b, s. 423), *na'ūci was korān i mōndrōści znac bōga jednegō* (fol. 21a, w. 4b, s. 409), co jest jednym z wyznaczników swobodnego typu przekładu.

Z drukowanych przekładów Koranu tylko KB1 używa terminów *jedność, jedyność*, por. *Abraham tak się modlił do Pana: Boże! trwałą wiarę zaprowadź w tym kraju, zsyłaj względy Twoje na lud, który wierzyć będzie w Twoją jedność i w dzień sądu* (II, 120); *Mów: Bóg jest najwyższą prawdą, trzymajcie się więc wiary Abrahama, który czcił jedność Boską i nie był skalany bałwochwalstwem* (III, 89); *W niej zalecono wam czcić jedność Boga* (XI, 2); *opowiadaj jedność Boga* (XVI, 2); *czcił Jego jedność, a odmówił kadzidla bałwanom* (XVI, 121); *opowiadał jedność Boga Temudejczykom* (XXVII, 46); *wierzyli w jedność Boga i Jego chwalili* (LXXXV, 8); *Wierni, wierzący w Jedność Najwyższego* (XCVIII, 6) itd. Natomiast we współczesnych translacjach ideę jedności Boga wyrażają Jego atrybuty: *jeden, jedyny* lub używane są terminy *Bóg* albo *Allah*.

Podstawy przekładu są zróżnicowane. Należą do nich: ar. *ṣāḥāda[t]*, czyli świadczenie *lā ilāha illā llāh* (por. KB2 XVI, 2, K3 XVI, 3), ar. *allāh*, który to termin zawiera już znaczenie jedności Boga (por. KB2 II, 126, K3 II, 127; KB2 XI, 2, K3 XI, 3; KB2 LXXXV, 8, K3 LXXXV, 9), ar. *ḥanīf* (wywodzi się od rdzenia czasownikowego *ḥanafa* oznaczającego 'skłaniać się' ku jakiejś stronie lub tendencji; oznacza 'Arabów, którzy już przed islamem skłaniali się ku monoteizmowi, odwracając się od bałwochwalstwa'),

zachowywane w KB2 w formie oryginalnej, a w K3 i w KB1 amplifikowane (por. K3 III, 96; XVI, 121).

Tak więc terminy *jedność*, *jedyność* używane w KB1 – w odniesieniu do Allaha – są bardziej interpretacją tekstu koranicznego niż jego przekładem. Natomiast w XCVIII, 6 wyrażenie *Jedyność Najwyższego* zostało w całości dodane przez tłumaczy KB1. Warto zauważyć, iż terminów *jedność*, *jedyność* Boga nie ma obecnie nie tylko we współczesnych translacjach koranicznych, ale również biblijnych, co więcej – nie ma ich w arabskim oryginale. Są natomiast wspólne przekładom tatarskim i KB1.

SKRÓTY TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH I OPRACOWAŃ LEKSYKOGRAFICZNYCH

- KK – *Kitab z Kazania*
 ChL – *Chamaíl lipski*
 T1 – *Tefsir* z 1725 r. fragm.
 T2 – *Tefsir* z 1788 r. fragm.
 KL – *Kitab* tzw. londyński, w: [Akiner 1973]
 KŁ – *Kitab Łuckiewicza* fragm.
 KM – *Kitab Milkamanowicza* fragm.
 A – Akiner S., *The Vocabulary of a Byelorussian K'it'ab in the British Museum*, w: [Akiner 1973]
 W – Woronowicz A., *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*
 Ww – Sobolewski J., *Wykład wiary machometañskiej czyli islamskiej*
 KB1 – *Koran* w przekładzie J. Buczackiego
 WzK – *Wersety z Koranu*
 KB2 – *Koran* w przekładzie J. Bielawskiego
 K3 – *Koran* tzw. londyński
 BB – *Biblia brzeska*
 BN – *Biblia nieświeska*
 BW – *Biblia* w przekładzie J. Wujka
 BG – *Biblia gdańska*
 BT – *Biblia Tysiąclecia*
 SJPD – *Słownik języka polskiego*, 1958–1969, red. W. Doroszewski, t. 1–11, Warszawa.
 L – Linde S. B., 1854–1860, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Lwów.
 SMick – *Słownik języka Adama Mickiewicza*, 1962–1983, red. K. Górski, t. 1–11, Wrocław–Warszawa–Kraków.
 SPXVI– *Słownik polszczyzny XVI wieku*, 1966–2011, red. R. Mayenowa, t. 1–35, Wrocław–Warszawa–Kraków.
 SStp – *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław–Warszawa–Kraków, t. 1–10 1953–1993; t. 11 (z. 1–6) 1995–2000.
 SWil – *Słownik języka polskiego*, 1861, t. 1–2, Wilno.
 SSTCh– *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, 2001, red. M. Karpluk, Kraków.
Słownik synonimów polskich, 1885, red. A. Krasieński.

LITERATURA

- Akiner Sh., 1973, *The Vocabulary of a Byelorussian K'it'ab in the British Museum*, „The Journal of Byelorussian Studies”, t. 3, nr 1, London, s. 55–84.
- Bairišauskaitė T., 1996, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius.
- Bibliografia Polska Estreichera XIX stulecia*, 1881, t. 6, Kraków.
- Danecki J., Kozłowska J., 1996, *Słownik arabsko-polski*, Warszawa.
- Drozd A., 1999, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych*, Warszawa.
- Gadomski A., 2008–2009, *Опыт составления словаря русско-польской терминологии теоллингвистики*, [w:] A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 247–268.
- Gadomski A., Łapicz C., 2008–2009, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 33–58.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, 1994, przekł. ks. R. Popowski SDB, M. Wojciechowski, Warszawa.
- Jord N., 1994, *Koran rękopiśmienny w Polsce*, Lublin.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Poznań.
- Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu wraz z Biblią Nowego Testamentu w systemie Stronga oraz wykazem wyrazów i zwrotów polskich w NT Biblii Gdańskiej*, 1996, Kraków.
- Konkordancja wyrazów hebrajskich i aramejskich Starego Testamentu wraz ze słownikiem oraz wykazem nazw i postaci*, 2004, Kraków.
- Koran. Z interpretacją i przypisami w języku polskim*, 2011, przekł. A. Ün al (z języka arabskiego na język angielski), J. Surdel (z języka angielskiego na język polski), New Jersey.
- Konopacki A., 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa.
- Liowski T., 2010, *Sola Scriptura. Leksyka Nowego Testamentu Biblii Gdańskiej (1632) na tle porównawczym. Ujęcie kwantytatywno-dystrybucyjne*, Poznań.
- Łapicz C., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń.
- Łapicz C., 2007, *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitewnej na język polski i białoruski*, [w:] J. Kamper-Warejko, J. Kulwicka-Kamińska, K. Nowakowska (red.), *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, Toruń, s. 99–117.
- Łapicz C., 2008, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Sławistyczny”, t. 57, Warszawa, s. 31–49.
- Łapicz C., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystes kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius, s. 293–310.
- Łapicz C., *Źródła cytatów koranicznych w „Wykładzie wiary machometańskiej, czyli islamskiej...” Józefa Sobolewskiego z 1830 r.*, [w:] J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze* [w druku].

- Meredith-Owens G.M., Nadson A., 1970, *The Byelorussian Tartars and Their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies”, t. 2, nr 2, London, s. 141–176.
- Miškinienė G., 2001, *Sieniausi lietuvos totorių rankrašciai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius.
- Miškinienė G., 2009, *Ivano Luckevičiaus kitabas – Lietuvos totorių kultūros paminklas*, Vilnius.
- Miškinienė G., 2009a, *Развитие китабистики в Вильнюсском университете*, „Kalbotyra”, LIV (2), Vilnius, s. 231–237.
- Stankievič J., 1933–1934, *Přispěvky k dějinám běloruského jazyka na základě rukopisu ‘Al-Kitab’*, „Slavia”, t. 12, s. 357–390.
- Suter P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln–Weimar–Wien.
- Wasilewski M., 1958, *Elementy chrześcijańskie w Koranie*, „Znak”, nr 8–9, s. 993–1010.
- Woronowicz A., 1935, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, Zamość, s. 376–394.
- Wójcik Z., 1995, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa”, t. 39, nr 3, s. 15–28.
- Тарелка М., Сынькова І., 2009, *Адкуль пайшлі ідалы*, Мінск.

NAMES OF ATTRIBUTES OF GODS: ONE, SOLE IN POLISH TRANSLATIONS OF BIBLES AND THE QURAN

ABSTRACT

The present article spans many different areas of linguistics (the history of Polish, theolinguistics, Islamic linguistics, kitabistics, religious language) and translation studies. The purpose of the article is a comprehensive presentation of how Arabic lexis and phraseology were rendered in Slavonic languages (especially in the Polish dialects of the northern borderland of Poland, and also in Belorussian dialects); and how Arabic and Turkish forms were transposed into grammatical and lexical system of Polish and Belorussian.

The article analyses the transpositions of the Arabic names for God into Slavonic languages in the writings of Tatars in the Grand Duchy of Lithuania and in Polish printed translations of Koran, in comparison with the names of God that appear in the Polish translations of the Bible.

АТРИБУТИВНЫЕ НОМИНАЦИИ БОГА: *ОДИН, ЕДИНСТВЕННЫЙ*
В ПОЛЬСКИХ ПЕРЕВОДАХ БИБЛИИ И КОРАНА

РЕЗЮМЕ

По предмету исследования и методологии, данная статья соединяет в себе элементы лингвистики (история польского языка, теолингвистика, исламская лингвистика, китабистика, религиозный язык) и теории перевода. Цель настоящей статьи – максимально полное представление способов передачи арабской лексики и фразеологии в славянских языках (точнее, в северном периферийном польском диалекте, а также в белорусских диалектах) или приспособления арабских и турецких форм к грамматико-лексическим системам этих языков.

В данной статье предпринимается попытка анализа перевода атрибутивных номинаций Бога с арабского на славянские языки в письменности татар Великого княжества Литовского, а также в польских печатных переводах Корана в сопоставлении с Его названиями, имеющимися в польских переводах Библии.

Słowa kluczowe: historia języka, semantyka, leksykografia, przekład, terminologia religijna.

Keywords: history of language, semantics, lexicography, translation, religious terminology.

Ключевые слова: история языка, семантика, лексикография, перевод, религиозная терминология.