

Joanna Kulwicka-Kamińska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Oralność i retoryka świętych ksiąg. Na przykładzie tatarskiego tefsiru – pierwszego przekładu Koranu na język słowiański (polski)¹

W odniesieniu do tekstów sakralnych o randze Bożego Objawienia prowadzone są badania wskazujące na ich charakter retoryczno-perswazyjny [np. Koziara 2018]. Decyduje o nim wiele czynników. Wśród najważniejszych należy wymienić: prymarną oralność owych tekstów², genetycznie wpisaną w nie semicką tradycję retoryczną i późniejsze wpływy tradycji hellenistycznej oraz wysoki stopień ich perswazyjności.

Wskazane tu immanentne właściwości ksiąg sakralnych odzwierciedlają także ich tłumaczenia. Szczególny pod tym względem był XVI wiek, w którym na literaturę przekładową znaczący wpływ wywarł reformacyjny ruch religijno-polityczno-społeczny. Następstwem tego nurtu były m.in. ożywione kontakty międzywyznaniowe, w tym również polemiczne. Polemiki religijne wpływały zaś na laicyzację języka religii, stymulację rozwoju języka ogólnego, stylu retorycznego, a także doskonalenie mechanizmów perswazji językowej. Istotną rolę w debatach religijnych odgrywało cytowanie autorytetów, w tym głównie Biblii, a w przypadku polskich Tatarów – wersetów koranicznych, co jest i było zgodne z klasyczną arabską koncepcją polemiki (ar. *žadāl*) polegającą na przekonywaniu odbiorcy w oparciu o wiarygodne, szanowane źródła, takie

-
- 1 Tekst został wygłoszony na konferencji: *Kulturowe aspekty ewolucji języka*. Seminarium dedykowane Naszemu Mistrzowi Profesorowi Bogdanowi Walczakowi (Poznań, 5–7 czerwca 2018 roku).
 - 2 Por. studia nad tradycją oralną – m.in. w wykonaniu Waltera Onga [Ong 2011; por. także Obirek 2010] i Erica Havelocka [2006] – a także nad początkami upiśmiennienia języka polskiego [Masłej 2020; Deskur 2021].

jak np. Koran, hadisy, analogie historyczne czy cytaty ze znanych osobistości [por. Styszyński 2015: 17].

Na XVI wiek przypada również działalność tatarskich translatorów, w tym ich przekład Koranu na język polski. Tłumaczenie to zostało nazwane tefsirem, czyli wykładnią świętej księgi muzułmanów. W świecie islamu tafsiry³ znane są jako komentarze do Koranu, zaś tatarski tefsir to obszerny manuskrypt zawierający pełny tekst świętej księgi z jego podwierszowym przekładem na język polski uzupełnionym o warstwę egzegetyczną. Tym samym tatarskie tefsiry nie stoją w sprzeczności z teorią *iğāzu*, która z jednej strony zakazuje tłumaczenia Koranu jako księgi o wartości liturgicznej, z drugiej zaś zezwala na to pod warunkiem, że konkretny przekład powstaje nie po to, by zastąpić świętą księgę, ale po to, by pomóc ją zrozumieć. W praktyce oznacza to, że wolno dokonywać translacji tylko wtedy, gdy w intencji tłumacza przekład staje się formą objaśnienia i komentarza do – obowiązkowo towarzyszącego tłumaczeniu – oryginalnego tekstu arabskiego. Poza wskazanym wyżej nakazem tatarscy translatorzy musieli respektować także inne ograniczenia, mianowicie obligatoryjną rękopiśmienną przekaz oraz stosowanie do zapisu tekstu przekładowego wyłącznie alfabetu arabskiego. Używając tego rodzaju pisma, nieprzystającego do słowiańskiego systemu fonologicznego, stanęli przed problemami analogicznymi do tych, które towarzyszyły pisarzom i kopistom tekstów staropolskich, z tym zastrzeżeniem, iż dysponowali już wyrobioną polską pisownią, zasadzającą się na dwu- bądź wieloznakach oraz diakrytyce. Nie było to wszakże jedyne podobieństwo do pierwszych tekstów pisanych w języku polskim. Tatarzy również musieli bowiem dokonać przekładu księgi o charakterze sakralnym, dostosowując go do poziomu intelektualnego ówczesnego odbiorcy. W XVI wieku w Europie nie było żadnego tłumaczenia Koranu na język słowiański, a jedynie na łacinę, język włoski i prawdopodobnie francuski. Sięgali więc po wzorce biblijne, a zwłaszcza po ariański, antytrynitarski przekład Biblii autorstwa Szymona Budnego. Należy przy tym zaznaczyć, że w epoce renesansu istniała już europejska – w tym polska – ponadwyznaniowa tradycja przekładów Pisma świętego na języki wernakularne, do której mogli odwoływać się tatarscy translatorzy świętej księgi islamu. Co za tym idzie – z racji tego, że przekłady koraniczne i biblijne miały analogiczne pod względem języka podstawy translacji (teksty pochodzące z semickiego kręgu językowego) – w podobny sposób interpretowali niektóre formy językowe oryginału. Nie przepisywali jednak

3 Ar. *tafsir* 'wyjaśnienie, interpretacja, objaśnienie, wykładnia, komentarz – szczególnie do Koranu.'

mechanicznie gotowych wzorców, ale szukali w tłumaczeniach Biblii inspiracji – przerabiali je, modyfikowali, konfrontowali z własnymi tekstami źródłowymi i z założeniami swojej religii⁴. Ponadto wykształceni Tatarzy utrzymywali kontakty z Bliskim Wschodem. Stamtąd sprowadzali do Rzeczypospolitej pisma religijne, w tym tureckie tefsiry. Jednym z nich był XV-wieczny komentarz *Cevāhirü'l-Esdāf*⁵.

Biorąc pod uwagę aspekty przekładoznawcze, wskazuje się na tradycję oralną i retoryczną tłumaczeń Biblii na języki wernakularne jako na pewnego rodzaju kontinuum kulturowe [Bühlmann, Scherer 1994; Chmiel 2001; Pindel 2006; Wrona 2012; Koziara 2015, 2016, 2018; Meynet 2001]. Powstają też prace na temat warstwy retoryczno-perswazyjnej Koranu i związanymi z nią trudnościami w przekładzie [Turek 2010; Jones 2012; El-Badawi 2013; Styszyński 2015; Grodzki 2021]. Nie badano natomiast w tym kontekście tekstów przekładowych Tatarów byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Głównym celem artykułu jest zatem próba wskazania śladów oralności pierwotnej w tatarskim tłumaczeniu świętej księgi. Pod uwagę wzięto te fakty językowe, które można uznać za przejaw procesu upiśmienniania. Za takie jednostki uznano m.in. struktury retoryczno-perswazyjne. Na ich przykładzie można bowiem wskazać kontynuację koranicznej, ale i biblijnej tradycji retorycznej. Ponadto uwzględniono wykładniki języka potocznego. Te dwie perspektywy – retoryczna i oralna – nie wykluczają się, przeciwnie – stanowią wręcz rodzaj spojrzenia komplementarnego [Koziara 2018: 62].

Perspektywę retoryczną ograniczono tu do zasady stosowności, opartej na dyrektywach estetycznych, etycznych i stylistycznych. Poza wyborem tematu istotny dla jej realizacji był także właściwy dobór środków retorycznych⁶. Te z kolei można zaobserwować również w tatarskim tefsirze. Należą do nich m.in.:

- a) chiazm, czyli „odmiana paralelizmu składniowego polegająca na odwróconej symetrii dwóch całości składniowych, z których druga powtarza w odwrotnej kolejności porządek syntaktycznych składników pierwszej” [Sławiński, red. 1989: 72]. Wywodzi się m.in. z tradycji retoryki semickiej – por. *ne prisorilem jix wżiwanem swim* [A] *dō imanu*⁷

4 Zagadnienie to szczegółowo omówiono w pracach Paula Sutera [2004] i Joanny Kulwickiej-Kamińskiej [2018].

5 Zabytek opublikował Ananiasz Zajączkowski [1937].

6 Omawia je szczegółowo w odniesieniu do Biblii Stanisław Koziara [2018].

7 Ar. *īmān* ‘wiara’.

[B] *tilkō ušitko ūcekali* [C] *ōd īmanu* [B'] [TAL LXXI, 6]⁸; *ō čim še tō sprečajōj* [A] *ō welkej wjedōmōści* [B] [...] *w ktōrej wjedōmōści* [B'] *w tim welkō sprečkō sprečajōj* [A'] [TAL LXXVIII, 1–3] *czy xwala panu bōgu ktōrij naprōwaził nas* [A] *na drōge aź tegō mejsca* [B] *pewne bilišmi naprōwazeni* [C] *ješlibi nas ne naprōwaził pan bōg* [A'] [TAL VII, 41];

- b) hiperbola, czyli figura retoryczna polegająca na przedstawieniu jakiegoś zjawiska w sposób „wyolbrzymiający jego wygląd, znaczenie, działanie i oddziaływanie” [Sławiński, red. 1989: 182]. Według Elżbiety Górskiej „Arabowie często używają porównań jako hiperboli” [Górska 2015: 102], np. w obrazowaniu Sądu Ostatecznego: *i bendōn še latac gōri jak oblōka a bendō jakō pajōnčina* [TAL LXXVIII, 20]; *w ten zen bendō lūze ōd wjetru latac i źbije jix wjetr dō kūpi jak mūški i bendō gōrī jak pōra latac na pōwetrū* [TAL C, 3–4]; *ni 'odtwożon še dla nix fūrta nebeske i ne wejdon do rajū tak jim trūdno benze pšejśc jako werblondū w zūrka jigelna oto take kerane benze grešnikam kriwdnikam niwernim* [TJW VII, 38]; *ješli newernim benzece na tim šwece a w ten zen ūčini male zatki starimi siwimi* [TAL LXXIII, 17]; *w ten zen benze še trōnśc źeme i gori ōd strōgōści mōj i bendōj skali kamenne cekōncim paškem* [TAL LXXIII, 14];
- c) antyteza, tj. zabieg stylistyczny polegający na „zestawieniu dwóch opozycyjnych znaczeniowo segmentów wypowiedzi (najczęściej zdań)” [Sławiński, red. 1989: 35], np.: *i dla śwentōbliwości cemnōści nōcnej kedi ōgarne i dla śwentōbliwości dna i śwetlōści jegō i dla śwentōbliwości stwორci menža i newasti* [TAL XCII, 1–3]; *i dla śwentōbliwości wečōra kedi źmerka i rannej zōri kedi zabeleje* [TAL LXXIV, 36–37]; *potim zajda jim s prodū jix i zajda s tilū jix i od prawici jix i od lewici jix* [TJW VII, 16]; *i ma jix w ličbe wšitke stworene jak na gōre tak i na dōle aź dō pasku* [TAL LXXII, 28];
- d) synkreza – „bliski antytezie zabieg retoryczny, polegający na porównaniu dwóch osób, rzeczy, działań z wyraźnym zamiarem ich przeciwstawienia” [Kozłowska 2018: 65], np. *pan jest wsxōdōwij i zaxōdōwij* [TAL LXXIII, 9]; *cūzōlōstwo jawne ź negō i tajemne* [TAL VII, 31]; *a pōtim ja jix wziwalem jawnō i milčkem tajemnō* [TAL LXXI, 8]; *zapewne ōznajmilišmi drōg dōbrōj i zlōj xōc benzeš wernikem i xwalebniķem a xōc newernim i blendnim* [TAL LXXVI, 3];

8 Wszystkie przykłady pochodzą z tefsiru z Olity (TAL – 1723) i tefsiru z Józefowa (TJW – 1890), transliterowanych i opracowywanych w ramach grantu NPRH nr 11H 16 0319 84. Są to kopie XVI-wiecznego oryginału.

- e) łączenie rzeczownika konkretnego z abstrakcyjnym, np.: *čas žahilstwa* ‘czas nieuctwa’⁹ [TAL LXXII, 6]; *owocū wadomości* [TJW VII, 18]; *meškane zdrowje wečnegō* [TAL VI, 127]; *mocarem kriwd na žemi* [TJW X, 83];
- f) meryzm, czyli figura retoryczna blisko spokrewniona z wyliczeniem. Polega na przedstawieniu pewnej całości tematycznej za pomocą rozczłonkowania jej na odrębne i indywidualnie nacechowane elementy [Sławiński, red. 1989: 93]. Por.: *i zawola anjōl wolanem welkim mezi rajem i peklem* [TAL VII, 42]. Wpisuje się ona w podziały dychotomiczne cechujące i organizujące przestrzeń sakralną tekstu religijnego – zob. *zapewne ōn wjedōm jawności i cō jest tajemnego* [TAL LXXXVII, 7]; *dla xōzena pewnej drōgami rōznimi w prawo i w lewo* [TAL LXXI, 19]. Na kanwie tego rodzaju retorycznych wyróżników powstały frazy typu: *iman* (tj. ‘wiare’) *prijeli ūsti našimi a ne ūwerili sercem* [TAL V, 45];
- g) toposy, czyli utrwalone sposoby wysłowienia o retorycznej proveniencji, a zwłaszcza odwieczne motywy i tematy będące świadectwem ciągłości danej kultury i uzewnętrznieniem jej archetypicznych wzorców. Wyrosłe z tradycji retorycznej są zuniwersalizowanymi przedstawieniami wyrażającymi jakąś koncepcję i ocenę świata [Sławiński, red. 1989: 262].

Jednym z symbolicznych wykładników świata arabskiego jest przyroda. Marcin Styszyński podkreśla, że szczególne znaczenie dla kształtowania obrazu kultury arabskiej, w tym muzułmańskiej, mają: symbolika lunarna, symbolika fauny i flory, zboża i jego rodzajów, wody, słońca i ognia, a także zbiorników wodnych, a zwłaszcza rzek, strumieni i oaz [Styszyński 2011: 99–111].

W Koranie można więc wskazać na liczne przykłady symboliki lunarnej – por. *dla śwentōbliwości nōwegō mešonca i dla ōdman jegō* [TAL XCI, 2]; *i ūčinil mešōnc w nix šwjjetlem* [TAL LXXI, 15]; *i słonca i mešonc i gwazdi xozon w poslušenstwe w moci jegō* [TJW VII, 52]; *on jest ktūrij ūčinil słonco šwjatlošcon palajonco i mešonc ošwecenem mnejšim i rozpožonzil jim drogi i stanowiska žebi wezeli ličic lata i ližbi do ličine kelendarow* [TJW X, 5]; *i ojče pewne ja wizalem jedinašce gwjazd i słonce i mešonc wiže že oni mne do nog klanajon še* [TJW XII, 4].

Na kartach świętej księgi islamu obecna jest również symbolika flory. Ważną i pozytywną funkcję pełnią te jej elementy, które kontrastują z pustynnym klimatem. Dotyczy to zatem rzadko spotykanych drzew oraz gajów oliwnych i palmowych, np. *pōtim ōdwilžami žeme zesxlō pōščeapanō wirōstamō ž nej žarnō i ōwoce figōwe i winne rōščki i grōna i ōliwe dōktille sadi ōgrōdi i ōwoce jix*

9 Ar. *ğahl* ‘nieuctwo’.

i trawe na pōžitek wam i dla bidla wašegō [TAL LXXX, 26–32]; *ze k̄wjatū galōnzek grōna jednō drugemu bliskō i ōgrōde z rōzinkōw iz ōliwī i pōmarancōw* [TAL V, 99]; *ōgrōdi sadi rōzinkī fūniki rōzmawite figi i napōje żolōndka ne ūcenzale* [TAL LXXVIII, 32–34]. Do roślin o szczególnie bogatej symbolice należy palma. Marek Dziekan wskazuje staroarabskie wierzenia, które związane były z kształtem tego drzewa. Postać jego pnia odnoszono do spraw doczesnych, a kształt gałęzi do spraw duchowych. Ważne zatem było ich wznoszenie się ku górze [Dziekan 1997: 30–31] – por. *i figi fūniki da gōri dlūge i wisōke na tix galonzax šweżij k̄wjet* [TAL L, 10].

Pozytywne znaczenie symboliczne przypisywane jest również zbożu i jego odmianom. Istotną rolę odgrywają tu motywy ziarna i kłosa, np.: *pretō zarōžilišmi w tim sadi ōgrōdi i żarna našenne abi še dal pōžōnc* [TAL L, 9]; *tak winidōŋ cale lūckē jakō zašane našene* [TAL L, 11–12]; *pewne pan bōg rōšcepī žarnō našene xōc w skōrūpe twardej jakō ōrex* [TAL V, 95]; *i dla šwentōbliwości rōššanegō našena i dla šwentōbliwości rōzlōncōnix žarn* [TAL LXXVII, 3–4].

W Koranie obecna jest również symbolika wody, słońca i ognia, por.: *i spūšćami ž neba dežž wode pōžitecnōŋ šwentō rōzajnō spōr majōnce na pašne i na żele* [TAL L, 9]; *i ōżiwam[i] tim dežćem žeme zamarlōŋ* [TAL L, 11]; *i dališmi wam za šweca slōnca abi wam šwecilō* [TAL LXXVIII, 13]; *i spūšćami wam ōd ōblōkōw wodōŋ rōžšanō na krōpli dla wiprōwazena ž nej wsxōdōw žarn pašna i trawi* [TAL LXXVIII, 14–16]. Wyjątkowe znaczenie dla obrazu przyrody w świecie arabskim mają zbiorniki wodne, a zwłaszcza rzeki, strumienie i oazy. Woda w Koranie jest ważnym symbolem odnoszącym się do stworzenia świata oraz do życia po śmierci, gdzie służy m.in. oczyszczeniu z grzechów, zob.: *dla wprawazene werōncix mušulman i werōncix mušulmanek w raju cekōŋ ze spōdku jix reki wečne tam zōstanō w nix ōdwrōci ōd nix grexi jix i jest wedle pana bōga wiswobōzene i ūwolnene welke* [TAL XLVIII, 5]. Woda stanowi również błogosławieństwo i dar od Boga dla ludzi wierzących i bogobojnych: *pōšle nebō na was dežć wedlūg pōtrebi [...] i wćini dla was ōgrōdi i sadi ūrazajne i wćini dla was reki znowu cekōnce* [TAL LXXI, 10–11], dlatego symbolami raju są m.in. czyste źródła i rwące potoki: *krinica rajška pic bendōŋ ž nej z lūze bōže priceče tō dō kōždego cekōnc* [TAL LXXVI, 6]; *zapewne bōjażnici bōže w rajax i w žrōdlax rajškix* [TAL LI, 15]; *w tix rajax sōŋ krinici žrōdla cekōnce žiwej wodi* [TAL LXXXVIII, 12]; *w tix dwōx sadax sōŋ dwe krinici cekōnce bistre* [TAL LV, 50]. Wody rajskie mają ponadto szczególne właściwości, por. *tam reki sōŋ z wod nigdy ne paxnōncix i reki sōŋ z mleka nekislego i ne ōdmena še w pōtrawe i reki sōŋ z win barzō smačnix pijōncim i reki sōŋ z mōdu patōki prepūšćōnej* [TAL XLVII, 16–17]; *i bendō pōjic w tix rajax napōj benze pōmešanij cinōmōni gōžžiki*

i piżma krinici rajské tam namenōwane šelšebīl [TAL LXXVI, 17–18]¹⁰. Brak wody to natomiast kara za grzechy, np.: *zabawon še w tim pekle dlūgij čas ne skōštūjōj tam ōxlōdi witxnene ani tež napōjū žimnego tilkō wrajōncej wodi i smōli i rōpa sūkrōwica s cal cekōnca* [TAL LXXVIII, 23–25]; *xōžic bendōj w srezine pekel zglōdnawši dō žekūmu*¹¹ *a spregnōwši dō xemīmu*¹² *wodi wrajōncej s ktōr[ej] wšitko calō pōpada še* [TAL LV, 44–45].

Konsekwentnie, negatywne znaczenie symboliczne mają również pustynia i palące słońce. Według Styszyńskiego pustynny, spalony słońcem kraj-obraz miał szczególne znaczenie w literaturze przedmuzułmańskiej wśród plemion i poetów zamieszkujących dzisiejsze tereny Zatoki Perskiej. „Wszechogarniające gorąco było utożsamiane z wizją ognia piekielnego, któremu nadawano różne nazwy i rodzaje. Występował na przykład płomień o nazwie *saqar* charakteryzujący się wysoką temperaturą trawiącą ciało grzesznika, pozostawiając jedynie kości” [Styszyński 2011: 105–106]. Wymienia się w tym kontekście także niszczący ogień *hawiyun* – por. *prendkō wrūcimi gō w šekar*¹³ *peklo* [...] *šekar tō jest že ne maš tam ni šmerci ni pōžice palōnce jest lūžke skōri palōnce twari lūžke* [TAL LXXIV, 26–29]; *ti rōzumeš ja mxmmd hawije*¹⁴ *jest ogen ōd kīlka tišencej lat rōspalōnij* [TAL CI, 7–8]. Koran zna również „ogień *samum*, który, z uwagi na swój żar, nie wywołuje dymu” oraz „ogień *sa’ir* powodujący ogromne tortury piekielne i cierpienia” [Styszyński 2011: 106], por. *i peklō še’ir*¹⁵ *a pewne wibrane werniki bendōj pic š čas benže napitak žmešanij s kafūrem*¹⁶ [TAL LXXVI, 4–5]. Do wierzeń przedmuzułmańskich, które znalazły swoje miejsce w Koranie, należy także symbolika zwierząt – por. *cō še stalō newernim že ōd kranu šwentego twar ōdwrōcili włašne tak jak werblōnd splōšōnij ūcekajōncij ōde lwa w tim mejsu* [TAL LXXIV, 50–51]; *ne ūčinil pan bōg xeram ž werblōnžic ani z samic čwōronōgix bidla ani z ōwec* [TAL V, 102]; *ōd bōga našegō ōtō dōwod wišed s kamena werblōnd bōžij wam cūdem ne xapce gō nex se paše na žemi bōžej* [TAL VII, 71].

„Tradycja arabsko-muzułmańska wyróżniała także zwierzęta zaliczane do kategorii symboliki negatywnej. Zamieszkiwały one zazwyczaj wymarłe, opustoszałe tereny, co dodatkowo intensyfikowało ich krytyczne znaczenie. Dotyczyło to w szczególności takich istot jak pies, świnia, kruk czy wąż” [Styszyński

10 Ar. *salsabil* ‘nazwa rajskiego źródła.’

11 Ar. *zaqqūm* ‘piekielne drzewo.’

12 Ar. *hamīm* ‘gorąca woda.’

13 Ar. *saqar* ‘jedna z nazw piekła.’

14 Ar. *yā muhammad* ‘O! Muhammadzie.’

15 Ar. *sa’ir* ‘ogień, płomień.’

16 Ar. *kāfūr* ‘kamfora.’

2011: 107], por. *i zakaže jim bidlo žweže nečiste i šwinne menso* [TJW VII, 156]; *pšeto žücil laska jego o tim on cmókem i wenžem welkim* [TJW VII, 104]. Negatywna symbolika psa wiąże się z kolei z tym, że w Koranie i hadisach jest on uważany za zwierzę nieczyste i potępione – por. *ale tilko bila'ama sīn ba'ūrew xcal bic wečnim na žemi i ūdal se zaženžon skarbam pšeto podobenstwo jako podobenstwo psa ješli zamežis sa kto čim na jeho wicongne jenzik i ščeka i [...]*¹⁷ *opūšci ščeka i nex ščeka sobe taķe włašne podobenstwo lūzi tix ktūra falšūjo pišmo naše čitaj jim be'amowan historija* [TJW VII, 175]. Z kolei kruk symbolizuje w Koranie samotność, wyobcowanie i towarzyszy obrazom śmierci – por. *i pōslal pan bōg wrōna* [TAL V, 34] (według źródłosłowu ar. powinno być: *kruka*, ale taki ekwiwalent odzwierciedla wpływ rus. воронъ 'kruk').

Komponenty biblijne są obecne w toposach koranicznych. Dotyczy to głównie historii ze Starego Testamentu. Według tradycji muzułmańskiej proroka Muhammada poprzedzili prorocy starotestamentowi oraz kilku innych, nieznanych z kart Biblii. Koran przytacza m.in. historię Adama i Ewy, zwiastowanie Maryi czy cuda Jezusa. Stąd właśnie bierze się przenikanie do Koranu frazeologii biblijnej. Wiele tego typu przykładów dostarczają tatarskie tefsiry, por. *i bōnżce pōslūšni naučce mōjej* [TAL LXXI, 3]; *zbawi was ōd grexōw wašix* [TAL LXXI, 4]; *kajce se i prōšce ō ōdpūščene grexōw bōga wašego pewne ōn jest zbawicel grexōw* [TAL LXXI, 9]; *prišlego žiwota* [TAL LXXI, 20]; *bōže zbaw grexōw mōjix* [TAL LXXI, 29]; *wjedmōšc prišla prez dūx šwentij dō mne* [TAL LXXII, 1]; *a gdi mi pewne zblížili se dō neba pretō naležlišmi jōη pelnō dūš zbawonix i anōlōw strōžōw mōcnix* [TAL LXXII, 8]; *i ōd grexow ōdlōnčaj se* [TAL LXXIV, 5] itp. Znaczna część rzeczonych frazeologizmów to połączenia wyrazowe, na których wykształcenie się miały wpływ konstrukcje właściwe językom tekstów źródłowych. Frazeologię koraniczną cechują zatem m.in. związki o charakterze tautologicznym, obecne również w tatarskim tłumaczeniu (np.: *wželišmi gō wžencem žlim* [TAL LXXIII, 16]; *i klamanem welkim* [TAL LXXVIII, 28]; *benze trōnsła žeme trenšenem welkim* [TAL LXXIX, 6]; *jūž jim pričina pričincōw* [TAL LXXIV, 49]; *spōrōncilišmi jix pōrōndkem mōci našej* [TAL LXXVI, 16]), czy wyrażanie intensywności znaczeń za pomocą konstrukcji typu *bōjažn w sercu weroncix mušulman dla prispōrene imanōw nad iman jix* [TAL XLVIII, 4] (analogicznie do hebrajskiej figury *superlativus absolutus*).

Podane przykłady kontekstów tefsirowych odzwierciedlają jednostki kanoniczne. W oryginalnym Koranie pewną całość, jak już wspomniano,

17 Litery skreślone i wytarte.

18 Ar. *āyat* 'werset Koranu'.

tworzą perspektywy retoryczna i oralna. Samo słowo *Koran* wyprowadza się z syryjskiego rdzenia *q-r* ‘wołać, przywoływać’, a wtórnie także ‘recytować’. Święta księga islamu jest zatem recytowana podczas kazań piątkowych w meczetach oraz podczas modlitw indywidualnych.

Połączenie i przenikanie się płaszczyzn retorycznej i oralnej widoczne jest również w tatarskim tłumaczeniu Koranu. Na potwierdzenie tej tezy można wskazać wykorzystywane przez translatorów środki ekspresji [por. Kulwicka-Kamińska 2013], np.:

- a) deminutywa, por. *a w ranūsenkix pōrankax ōnī mōdlōn še ō zbwawene dūšne prōšōŋ* [TAL LI, 14];
- b) partykuły i wykrzykniki, np. poprzedzanie zwrotu do adresata wykrzyknikiem *ej* (por. tur. partykuły *ay!*, *ey!*) – por. *ej jakim mōndrim spōrōnženem dawši dūše* [TAL LXXVII, 23]; *reknōŋ ej bedna glōwa naša lepej žebišmi še prewrōcili znōwu w źeme* [TAL LXXIX, 10];
- c) obecność nominacji wokatywnych, np. *prōšce ō ōdpūščene grexōw bōga wašego* [TAL LXXI, 9], i woluntatywnych, np. *a ten ktō zaxce z waz naprōd pōstōnpic nex pōstōnpi kū dōbremu a ktō xce zōstac ōd dobregō nex zōstane sōbe* [TAL LXXIV, 40]; *a ktō wweri w jednōsc bōge nexaj še ne bōji stracic spašene* [TAL LXXII, 13]; *nex tilkō pōmnōŋ ō kur'ane* [TAL VI, 68], a także wyrażanie ar. *amīn* jako optatywu, np. *daj i nam tak* [TAL I, 7];
- d) słownictwo i frazeologia, często zaczerpnięte z mowy potocznej, których funkcją jest nadawanie przekazowi koranicznemu większej zrozumiałości, komunikatywności i ekspresywności, np. *zapewne gōzini nōcni ōni sōŋ mōcnejše ōt prac i zabaw šweckix zennix prawziwše bō serci nezabawni zabawami šweckimi pewne dla ce w zen zabawi sōŋ welke dla pōžiwene i dlūge* [TAL LXXIII, 6–7]; *i zōstaw me i tix klamcōw i bōgačow skōmpix* [TAL LXXIII, 11]; *bili šiderami i našmewcami* [TAL LXXXIII, 29]; *weźmi gō za leb za leb taķegō klamce i grešnika klamajōncego na bōga prikladajōnc mū kōlegi* [TAL XCVI, 15–16]. Co za tym idzie, wyróżnia się także znaczną liczbę wyrazów (głównie przymiotników i przysłówków) o funkcji oceniającej, np.: *na zle słōwo newerniče* [TAL LXXIII, 10]; *zlix słōw obmōw i perehaworu* [TAL LXXXVIII, 11]. Dzięki intensyfikowaniu w ten sposób treści Tatarzy sygnalizowali swoje subiektywne odczucia i emocje związane z różnymi realiami, sytuacjami i osobami.

Ponadto można wyróżnić:

- a) dostosowywanie treści do świadomości językowej odbiorców przez zastępowanie pojęć abstrakcyjnych konkretnymi, np. *wiže cebe i prijacōl*

twojix [TAL VI, 74] – w oryginale jest ar. *qawm* ‘lud’, oddawane również jako coll. *ludzie* – por. *i lūze mōje* [TAL V, 24];

- b) personalizację przekładu (rozumianą jako konkretyzację odbiorcy i inwokacyjność) osiąganą m.in. poprzez bezpośredni zwrot do adresata (np.: *ne ma tak bic jakō wi sōbe pretendūjece* [TAL LXXV, 20]; *cōž wam stalo že ne žōndace laski bōżej* [TAL LXXI, 12]), jak również stosowanie 2 os. lp zamiast lm (*piej!, wiedz!*), np. *węz jakō tō źle grexi nō-sic cenžke* [TAL VI, 31].

W tatarskim tłumaczeniu używa się także licznych sposobów ożywiania narracji:

- a) wprowadzenie modulantów treści (w tej grupie wyrażen szczególnej rolę odgrywają intensyfikatory treści) – por. *žen barzdo cenškič* [TAL LXXIV, 9]; *w ten žen cō jest barzdo twardij trūdniej i glōdnij* (tj. ‘surowy, przygnębiający’) [TAL LXXVI, 10]; *i bōga swegō welbi barzdo* [TAL LXXIV, 3]; *rozūmalbi jix perlō rōzsipane ōd mnōstwa* [TAL LXXVI, 19]; *nad wami šedm nebōs mōcne stajōncix* [TAL LXXVIII, 12]; *tak wła-sne ūčini z grešnimi i newernimi* [TAL LXXVII, 18]; *pewne mī zōslali-šmi na cebe kur’an zeslanem jakō treba* [TAL LXXVI, 23]; *abō rōzūme člōwek že ūtworōnij na daremnō* [TAL LXXV, 36]; *neslūšnō cō ne pri-znawace sondnegō dna* [TAL LXXV, 1]; *a pōtim ja jix wziwalem jawnō i milčkem tajemnō ne pōmōglō nic* [TAL LXXI, 8]; *i ōwšem xwalce i ne rūcajce wuddew*¹⁹ [TAL LXXI, 22]; *tilkō cō dalej ū blond* [TAL LXXI, 24]; *pōlecajōn še biwala dō menžōw* [TAL LXXII, 6]; *i wšpōminaje ime ūsta-wične bōge twegō* [TAL LXXIII, 8]; *zōstaw me i s tim cōm gō stworil w jednim calim neščenšcu* [TAL LXXIV, 11]; *prendkō wrūcimi gō w šekar peklō* [TAL LXXIV, 26]; *jūž ōnī ne ūwerōj* [TAL VI, 20]; *ne bōj še mōw šmele* [TAL V, 71] [szerzej: Kulwicka-Kamińska 2020];
- b) wzmacnianie wypowiedzi za pomocą partykuły *ž(e)*, służącej silnemu potwierdzeniu wypowiedzianych sądów – por. *a čemūž ne mace še bac ōd negō* [TAL XXIII, 23];
- c) uwypuklenie, zaakcentowanie treści za pomocą kwantyfikatorów: *nigdy, żaden, każdy, tylko, wszyscy*, np.: *tilkō ušitko ūčekali ōd imanu* [TAL LXXI, 6]; *pewne ja bōjen še pana bōge pana i karmicela wšitkix šwjetōw* [TAL V, 31]; *nad wami kōždemu strōžem* [TAL VI, 104];
- d) zmiany składniowo-stylistyczne, np. wprowadzanie formalnych wykładników sekwencji przyczynowo-skutkowych – por. *gdiž ōn stworil was* [TAL LXXI, 13]; *pretō rekl* [TAL LXXII, 1]; *wšak prišed wam pōsol*

19 Ar. *wadd* ‘bóstwo księżycy’.

- prōrōk* [TAL V, 22]; *benze činil dōbre ūčinki tedi takōwemu jest odpūscliwij pan bōg milōserdnj* [TAL VI, 54] oraz *kēdi gō preklōl pan bōg* [TAL V, 65]; *i mōw jemū či xceš bic čistij ōd grexu mōw* لا اله الا الله [TAL LXXIX, 18] itp.;
- e) dokładne sygnalizowanie wypowiedzi bohaterów, np. *mōwi tak tō pan bōg že* [...] [TAL LXXIX, 13];
- f) rozpoczynanie wypowiedzi od spójników, np. *i zapewne ja kōždim wziwanem dō wjeri abiš še žmilōwal nad nimi* [TAL LXXI, 6]; *ani tež šuwwe'ū²⁰ ani tež jegōšōw²¹* [TAL LXXI, 22]; *bō pewne bil čas žahilstwa* [TAL LXXII, 6]; *pretō zastreg jix bōg ōd zlōści* [TAL LXXVI, 11].

Ponadto należy zwrócić uwagę na takie zabiegi stylistyczne jak:

- a) używanie licznych synonimów i dubletów, np.: *bō ōn jest ktōrij zeslal wam kšenge kur'an ajetami rōžzelami* [TAL VI, 114]; *žebi ne zwedli was i ne odwedli od domū božego xramu* [TAL V, 3]; *pōkišce bilī w kōrablū i xōžili te ōkrenti ž nimi wjetrem cixim* [TAL X, 23] (w przekładzie jest to również motywowane szukaniem właściwych ekwiwalentów semantycznych);
- b) znaczące nasycenie konstrukcjami porównawczymi (np.: *i wčiniłismi noc i prikriłismi jakō plaščem* [TAL LXXVIII, 10]; *ježce pijce jakō čworōnōge bidlōnta* [TAL LXXVII, 46]; *i bendōn še latak gōri jak ōblōka a bendō jakō pajōnčina* [TAL LXXVIII, 20]) oraz obecność elementów gwarowych i zapożyczonych [por. Buttler 1977: 153], np.: *bō pewne bil čas žahilstwa* [TAL LXXII, 6]; *že ne mōwe lūže i fereji na bōga kłamstwo* [TAL LXXII, 5]; *i zapewne gdi stal slūga wbōžij dō nemažu²²* [TAL LXXII, 19].

Tatarskie tefsiry są zabytkami piśmiennictwa zarówno wpisującymi się w tradycję retoryczną (biblijną i koraniczną), jak i noszącymi ślady pierwotnej oralności. W analizowanym materiale widoczna jest realizacja dyrektyw klasycznej retoryki arabskiej, na którą składają się: jasne i zwięzłe wyrażanie myśli poprzez dobór odpowiedniego słownictwa i przekonujących argumentów oraz stosowanie zabiegów retorycznych związanych ze składnią i rodzajem zdań (zasada *ma'nà* dotycząca semantyki przekazu), używanie środków stylistycznych, zwłaszcza porównań i metafor (zasada *bayan*, czyli jasnego wyrażania się) oraz obecność figur retorycznych (zasada *badī'*, czyli kunsztownego stylu) [por. Styszyński 2015: 17]. Łączy się z nią perswazyjność przekazu, której jednym z wielu wykładników są: dialogiczność (wyrażająca się w zwrotach do

20 Ar. *suwā'* 'imię bóstwa żeńskiego plemienia Huzajlitów'.

21 Ar. *yağūt* 'imię bożka czczonego za czasów Noego'.

22 Pers. *namāz* 'modlitwa'.

adresata i tworzeniu opozycji my – oni), obecność słownictwa wartościującego i dyrektywnego, wprowadzanie mowy potocznej oraz używanie intensyfikatorów treści [por. Kulwicka-Kamińska 2020]. Zgromadzony materiał pokazuje również złożoną relację między upiśmiennieniem języka a tłumaczeniem tekstu sakralnego na język polski.

Całość wywodu stanowi jedynie szkic, wprowadzenie do zagadnienia upiśmiennienia języka w tatarskich zabytkach. Oralność i retoryka tefsiru są niewątpliwie konsekwencją prymarnej funkcji Koranu jako przekazu mówionego, nacechowanego perswazyjnością.

Szczegółowym badaniom komparatystycznym należałoby poddać w tym aspekcie tefsir i oryginalny tekst koraniczny jako jego podstawę translacyjną. Ponadto warto zestawić tatarskie tłumaczenie z przekładami Biblii na język polski i z tureckimi tefsirami w kontekście eksplikacji określonych jednostek w językach docelowych. Dopelnieniem tych badań powinna być analiza wielowarstwowości genetycznej tefsiru, na którą składają się zróżnicowane chronologicznie i funkcjonalnie glosy oraz wielojęzyczność przekazu: języki słowiańskie (polski i/lub białoruski) i orientalne (arabski, turecki, perski).

Bibliografia

Źródła (wraz ze stosowanymi skrótami)

TAL – Tefsir z 1723 roku, przechowywany w zbiorach prywatnych w Olicie (Litwa).

TJW – Tefsir z 1890 roku, przechowywany w Muzeum Etnograficznym w Wilnie, sgn. HMI (R-13.012).

Literatura

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława (2012), *Tekstologia*, Warszawa.

Buttler Danuta (1977), *Polskie słownictwo potoczne III. Charakterystyka leksykalno-semantyczna zasobu słownikowego*, „Poradnik Językowy”, z. 3–4, s. 153–163.

Bühlmann Walter, Scherer Karl (1994), *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, Giessen.

Chmiel Jerzy (2001), *Retoryka a Biblia*, w: *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, red. Renata Przybylska, Wiesław Przyczyna, Kraków, s. 217–224.

Deskur Aleksandra (2021), *Jak badać ślady oralności pierwotnej i upiśmiennienia w tekstach staropolskich?*, w: *Tradycja i nowoczesność w badaniach języków słowiańskich*, red. Joanna Kulwicka-Kamińska, Andrzej Moroz, Toruń, s. 33–46.

Dziekkan Marek (1997), *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa.

- El-Badawi Emran (2013), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*, London–New York.
- Grodzki Marcin (2021), *Tradycja ustna i pisemna Koranu a jego miejsce we wczesnym islamie*, „Studia Religioznawcza”, nr 54, s. 45–62.
- Havelock Eric (2006), *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. Paweł Majewski, Warszawa.
- Jones Linda (2012), *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, Cambridge.
- Koziara Stanisław (2015), *Szkice z polskiej frazeologii biblijnej*, Łask.
- Koziara Stanisław (2016), *Wokół problemów genezy i opisu polskich frazeologizmów pochodzenia biblijnego*, w: *Perspektywy współczesnej frazeologii polskiej. Geneza dawnych i nowych frazeologizmów polskich*, red. Gabriela Dziamska-Lenart, Jerzy Liberek, Poznań, s. 55–68.
- Koziara Stanisław (2018), *W stronę retoryki. O poszukiwaniu nowych sposobów opisu dziedzictwa biblijnego w języku polskim*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 6, s. 57–73.
- Kulwicka-Kamińska Joanna (2013), *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna (2018), *Dialogue of Scriptures. The Tatar Tefsir in the Context of Biblical and Qur'anic Interpretations*, Berlin.
- Kulwicka-Kamińska Joanna (2020), *Intensyfikatory treści w dyskursie religijnym*, w: *Zielonogórskie Seminarium Językoznawcze 2019*, red. Magdalena Hawrysz, Magdalena Jurewicz-Nowak, Irminda Kotlarska, Zielona Góra, s. 177–190.
- Masiej Dorota (2020), *Jak rodził się średniowieczny tekst. Kazania augustiańskie w perspektywie historycznej*, Poznań.
- Meynet Roland (2001), *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, przeł. Kazimierz Łukowicz, Tomasz Kot, Kraków.
- Obirek Stanisław (2010), *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa.
- Ong Walter (2011), *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Warszawa.
- Pindel Roman (2006), *Biblia a retoryka*, w: *Język Biblii a język współczesny. Praca zbiorowa*, red. Renata Komurka, Kraków, s. 33–48.
- Brzeziński Jerzy, red. (2001), *Przejawy potoczności w tekstach artystycznych*, Zielona Góra.
- Sławiński Janusz, red. (1989), *Słownik terminów literackich*, Wrocław.
- Styszyński Marcin (2011), *Wykorzystanie tradycyjnej symboliki we współczesnej kulturze arabskiej*, „Forum Artis Rhetoricae”, nr 2, s. 99–111.
- Styszyński Marcin (2015), *Apoteoza przemocy w propagandzie Państwa Islamskiego*, „Res Rhetorica”, nr 2, s. 16–24. DOI: <https://doi.org/10.17380/rr2015.2.2>.
- Suter Paul (2004), *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln–Weimar–Wien.

Turek Przemysław W. (2010), *Od Gilgamesza do Kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków.

Warchała Jacek (2003), *Kategoria potoczności w języku*, Katowice.

Wronka Stanisław (2012), *Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii*, w: *Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, red. Waldemar Chrostowski, Barbara Strzałkowska, Warszawa, s. 678–703.

Zajączkowski Ananiasz (1937), *Studia nad językiem staroosmańskim II. Wybrane rozdziały z anatolijskotureckiego przekładu Koranu*, Kraków.

Joanna Kulwicka-Kamińska

The Orality and Rhetoric of Holy Books Based on the Examples of Tatar Tefsirs – the First Translation of the Qur’an into a Slavic (Polish) Language

The article presents, on the basis of a sixteenth-century translation of the Qur’an into Polish, the interpenetration of two planes in revealed books: the rhetorical and the persuasive one. In this context, the article points out the realisation of the directives of classical Arabic rhetoric, including the semantic principle, the principle of clear expression and the principle of sophisticated style. It also indicates the original orality of the Qur’an and the persuasiveness of its message achieved, among other things, by addressing the recipient, the establishment of the us vs. them opposition, the occurrence of evaluative and directive vocabulary, the introduction of colloquial speech, and the use of intensifiers of content. The collected material also demonstrates the complex relation between the scripturalisation of a language and the translation of a sacred text (the Qur’an) into Polish.

KEYWORDS: tefsir; Qur’an; Bible; orality; rhetoric; persuasion.

dr hab. Joanna Kulwicka-Kamińska, prof. UMK [ORCID: 0000-0001-8566-9181] – Katedra Języka Polskiego, Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; zainteresowania badawcze: staro- i średniopolski system fleksyjny oraz słowiańsko-orientalne relacje językowe, m.in. zapożyczenia do polszczyzny z języków arabskiego, tureckiego i perskiego, wybrane zagadnienia z teolingwistyki, kitabistyki i translatoryki.