

Joanna Kulwicka-Kamińska

Twórcy i kopiści tatarskiej literatury religijnej. Wykształcenie, funkcje społeczne, znajomość języków orientalnych i słowiańskich*

Współczesna teoria przekładu ściśle określa kompetencje dobrego tłumacza. Należą do nich: znajomość kultury języka wyjściowego i docelowego; wiedza fachowa na temat opisywanej rzeczywistości; znajomość obu języków – wyjściowego i docelowego; umiejętność dopasowywania do siebie różnych struktur na podstawie ich względnego podobieństwa; znajomość teorii tłumaczenia; obycie z danym typem tekstu i umiejętność tworzenia go; znajomość innych tekstów, zwłaszcza paralelnych, w języku przekładu; sprawności komunikacyjne; korzystanie z wiedzy pozajęzykowej o odbiorcach; wnikliwość w dążeniu do sensu; predyspozycje i cechy charakteru itd. (za: Hejwowski 2006: 154)¹.

Można postawić tezę, że tatarscy tłumacze Koranu spełniali wymogi stawiane dobrym tłumaczom, a zarazem wymogi stawiane tłumaczom tekstu specjalistycznego, jakim jest niewątpliwie święta księga islamu.

Twórczość religijna Tatarów WKL – analogicznie do innych literatur rękopiśmiennych – jest anonimowa (por. ustalenia w: Drozd 1995: 36). Powodem owej anonimowości mogła być motywacja religijna – dążenie do ideału pracy na chwałę Boga, przyświecające już twórcom epoki średniowiecza². Ponadto wskazuje się, że przekaz rękopiśmienny czynił

* Por. Joanna Kulwicka-Kamińska 2013 i 2018.

¹ W literaturze przedmiotu funkcjonują różne ujęcia kompetencji translatorskich. Można przytoczyć zatem jeszcze inne modele, np. kompetencje ogólnojęzykowe (gramatyczna i leksykalna) w obu językach i znajomość ekwiwalencji międzyjęzykowych. Na podstawie obu tych kompetencji tłumacz może opanować językowe eksponenty kompetencji kulturowej, interkulturowej i pragmatycznej (por. Dębski 2006: 35). Mówi się również o kompetencji receptywnej w języku źródłowym, kompetencji produktywnej w języku docelowym, superkompetencji pozwalającej przetransformować informacje między systemem językowym i tekstowym kultury źródłowej a językowym i tekstowym systemem kultury docelowej (zob. Pławski 2006: 184).

² Takie ideały głoszone także w renesansie, choć z reguły już podpisywano swe dzieła – por. *Słownik łacińsko-polski* (1544): „Ja brat Bartłomiej z Bydgoszczy, Minoryta, nie jestem i nigdy nie byłem człowiekiem lubiącym się chełpić swoją pracą, człowiekiem, który by podejmował trud pisarski

z kopisty współautora, a ze społeczności – właściciela praw autorskich (por. ustalenia w: Drozd 1995: 36). Nie znając konkretnych nazwisk autorów, można opierać się jedynie na przesłankach historycznojęzykowych i społecznych. Istotne byłoby więc sięgnięcie do archiwaliów i poszukanie tatarskich autorów przekładów wśród zamożnej elity rodowej stanu duchownego. Z elity tej rekrutowali się bowiem także posłowie, gońcy, tłumacze itd. w służbie dyplomatycznej Rzeczypospolitej (zwłaszcza do połowy XVII wieku)³. Jest w tym analogia do twórców rękopiśmiennych zabytków doby staropolskiej, którzy należeli do ówczesnej (XIII–XV wiek) elity intelektualnej, czyli do sfery wyższego duchowieństwa (za: Walczak 1993: 36–37). Artur Konopacki (2010: 159) przytacza imiona dwóch pisarzy-kopistów, mianowicie Hodyny (kitab z 1645 roku) oraz imama mińskiego Urjasza, syna Ismaila (tefsir datowany na 1686 rok, TCNB). Jednak inne opracowania, np. *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, podają, że Hodyna był tłumaczem jednego z tekstów zawartych w kitabie (Антонович 1968: 125). Analogicznie przedstawia się rzecz z imamem Urjaszem, który według ustaleń Andrzeja Drozda i Michaiła Tarełki był tłumaczem tefsiru z 1686 roku (Drozd 2004: 237–248; Tarełka 2006: 34–43).

Inna sytuacja dotyczy datowania i autorstwa kopii rękopisu, kopiści bowiem z reguły informowali o dacie i miejscu ukończenia pracy, nazwisku przepisującego, a czasem i zamawiającego księgę, np. znany jest kopista tefsiru z 1725 roku. Jest nim Bogdan As-sanowicz, syn Szabana, imama z Łowczyc (Tarełka 2015: 183). Kopistami byli zazwyczaj mułowie, muezini i znachorzy, a także „ludzie starsi, traktujący swą pracę jako jeden z pobożnych uczynków” (Borawski, Dubiński 1986: 250). Do głównych miejsc kopiowania tatarskiej literatury religijnej należały: Mińsk, Lachowicze, Śmiłowicze, Słonim, Nowogródek (por. Konopacki 2010: 160). Historię losów danego zabytku można też odtworzyć na podstawie informacji zawartych w kolofonie, umieszczanym przeważnie na końcu tekstu i sygnalizującym zakończenie czynności kopiowania. Kolofon obecny w środku rękopisu może świadczyć o powstawaniu manuskryptu w etapach lub kopiowaniu go przez więcej niż jedną osobę (szerzej: Radziszewska 2010).

Mimo że autorzy tatarskich tekstów przekładowych nie są znani z imienia i nazwiska – na podstawie pozostawionej przez nich spuścizny – można ich niewątpliwie zaliczyć nie tylko do tatarskiej elity intelektualnej, lecz także do wykształconych i świątłych elit Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Poza przygotowaniem erudycyjnym oraz orientacją w aktualnym stanie wiedzy ogólnej cechowali się również odpowiednim warsztatem filologicznym, czyli znajomo-

dla zdobycia rozgłosu, czy próżnej chwały (jak mnie o to różni ludzie obwiniają), lecz pracowałem dla dobra Rzeczypospolitej i dla pomnożenia chwały Bożej, 1544 r.”.

³ Por. badania historyków i heraldyków w tym zakresie (m.in. Dumin 1991: 147–163; 2006; Bairašauskaitė 2006: 27–40; Konopacki 2010) oraz zagadnienie znajomości języków wschodnich w dawnej Polsce (Baranowski 1950; Reychman 1950, jak też uwagi na ten temat: Drozd 1995: 36–39).

ścią języków oryginalnych, w których powstał tekst źródłowy, oraz języków, na które ów tekst należało przełożyć (kompetencja językowa), stąd z reguły mówi się o poliglotyzmie (bi- lub polilingwizmie) translatorów. Tłumacze Koranu znali zatem języki oryginalne, w jakich spisano teksty źródłowe, i języki narodowe, na które je przekładali⁴.

Warto zaznaczyć, że znajomość języków orientalnych w dawnej Polsce nie stała na zbyt wysokim poziomie, a przy tym ograniczała się głównie do tureckiego i tatarskiego. Recepcja literatury wschodniej była minimalna. Na tym tle Tatarzy, obok Karaimów, przedstawiają się jako nieliczni znawcy języków oraz niemal wyłączni użytkownicy literatury orientalnej. Zdają się więc jedynymi, którzy w ówczesnej Rzeczypospolitej – nie licząc wyjątków w rodzaju Piotra Starkowieckiego – znali język arabski⁵. Ich tłumaczenia z tego języka stanowią zaś niewątpliwie jedyne tego rodzaju prace zachowane do naszych czasów z doby staropolskiej (Drozd 1999: 39). Językami wyjściowymi dla tatarskich translatorów nie były dialekty kipczackie, ale języki arabski i osmańskoturecki. Znajomość tych języków, a może również perskiego, miała charakter wtórny, wyuczony i utrzymywała się, mimo asymilacji, przez następne stulecia (Drozd 1999: 30). Na umiejętność posługiwania się językiem tureckim, postępującą od drugiej połowy XVI, a z całą pewnością od XVIII wieku, miał wpływ proces osmanizacji Tatarów, poświadczony pożyczkami w mowie potocznej, imiennictwie, inskrypcjach nagrobnych, a nawet tekstach liturgicznych (Drozd 1999: 31–32). Inne fakty potwierdzające znajomość języka tureckiego to: sygnowanie po turecku dokumentów wystawianych przez Tatarów, glosy w języku tureckim, włączanie do kitabów nieprzetłumaczonych na białoruski lub polski obszernych utworów tureckich, emigracja wielu rodów do Turcji (Drozd 1999: 32–33).

Można więc zaryzykować tezę, iż właśnie znajomość – poza arabskim – języka tureckiego oraz znajomość istniejącej w tym języku bogatej koranicznej literatury komentarzowej decydowała o kompetencjach tłumacza i niewątpliwie była mu pomocna w pracy nad słowiańskim przekładem Księgi (Łapicz 2008: 77–78).

Na znajomość języka arabskiego w drugiej połowie XVI wieku wskazuje pierwszy przekład Koranu na język polski, sporządzony w formie tatarskiego tefsiru, dowodzący niezwykle wysokiej kompetencji tłumacza, w tym m.in. umiejętności odczytywania arabskich form morfologicznych i składniowych, a także znaczeń poszczególnych wyrazów lub jednostek semantycznych. Umiejętność ta według Andrzeja Drozda (1999: 34)

⁴ Twierdzenie o polilingwizmie tatarskich tłumaczy potwierdza swoimi badaniami m.in. Henryk Jankowski, który w odniesieniu do translatora TCNB pisze: „wydaje się, że Urjasz znał bardzo dobrze turecki, arabski, no i oczywiście polski” (Jankowski 2015: 161). Było to zgodne z jednym z postulatów Marcina Lutra, dotyczących warsztatu renesansowego tłumacza Pisma św., aby znał zarówno języki oryginału, jak i języki narodowe.

⁵ Według Andrzeja Drozda znajomość języka arabskiego wśród Tatarów utrzymywała się co najmniej do połowy XVII wieku, choć była wówczas już tylko udziałem nielicznych jednostek (por. Drozd 1999: 177).

utrzymywała się jeszcze przez co najmniej kilka dziesięcioleci po przekładzie Koranu. Jak stwierdza ów badacz: „Poziom tłumaczeń, pomimo ujawnianych luk czy błędów, świadczy niewątpliwie o biegłej – przynajmniej biernej, w piśmie – znajomości arabszczyzny” (Drozd 1999: 34). Opanowanie tego języka w stopniu pozwalającym na dokonywanie przekładów wymagało gruntownych studiów, pomocy naukowych w rodzaju gramatyk i słowników, a także odpowiednio przygotowanych nauczycieli. Pobieranie nauk z zakresu tego języka odbywało się głównie za granicą (Drozd 1999: 34–35). Język perski docierał zaś w postaci elementów perskiego piśmiennictwa sufickiego – za pośrednictwem popularnej literatury religijnej w języku tureckim. Istnieje ślad dokumentujący korzystanie przez Tatarów z tekstów perskich, mianowicie wstęp do księgi wróżebnej zapisanej w kitabie z 1645 roku. Jest on jednak odosobniony (Drozd 1999: 35).

Zawartość treściowa tatarskich zabytków – zwłaszcza kitabów – wskazuje, że mużłmanie posługiwali się również dość sprawnie łaciną (Konopacki 2010: 158). Fakty te potwierdzają wielojęzyczność części Tatarów już w drugiej połowie XVI wieku, utrzymującą się w późniejszych wiekach.

Warsztat erudycyjny translatorów musiał być więc solidny. Jak już bowiem wspomniano, znali oni nie tylko język tatarski (krymskotatarski), lecz także turecki (osmańskoturecki), arabski i perski. Ponadto posługiwali się łaciną oraz językami polskim i białoruskim. Doskonale orientowali się w bieżących sprawach natury religijnej. Żywo reagowali na wszelkie polemiki i dyskusje religijne. Byli doskonale zaznajomieni z biblijno-psałterzową literaturą religijną zarówno okresu średniowiecza, jak i współczesnego im renesansu. Artur Konopacki zalicza ich do stanu szlacheckiego, opierając się na przesłance, iż pisarze tatarscy czerpali z wyboru myśli reformacyjnej, katolickiej, natomiast brakuje w ich twórczości tekstów czy zapożyczeń związanych z nurtem prawosławnym (Konopacki 2010: 157–158). Również Izabela Winiarska zauważa, że ruch reformacyjny znalazł oparcie społeczne przede wszystkim w szlachcie małopolskiej i litewskiej, co prowadziło do jej wielokrotnych konwersji i prowokowało spory religijne (Winiarska 2004: 124–129).

Szkicując sylwetkę tatarskiego translatora, należałoby więc skupić się przede wszystkim na efektach jego pracy. Już na pierwszy rzut oka widoczna jest wysoka świadomość tatarskich tłumaczy, przejawiająca się m.in. w poszukiwaniu stylistycznego wzorca przekładów tekstów mużłmańskich na język polski (stylistyczne wybory autorów indywidualizowały zarazem język przekładów – por. nazwy jednostkowe, doraźne, okazjonalne), a więc w celowym doborze słownictwa, szukaniu określeń bliższych sensowi oryginału, precyzyjnym ustalaniu rodzimych ekwiwalentów dla terminów czy wyrazów „teologicznie ważnych” lub pozostawianiu ich w formie oryginalnej z powodu braku adekwatnych odpowiedników w języku przekładu, a także w odkrywaniu ekwiwalencji słownictwa ogólnego, niezwiązanego z religią (nienacechowanego teologicznie), uwzględnianiu zmian wynikających z rozwoju leksyki, czuwaniu nad zgodnością tłumaczenia z kanoniczną wersją arabską. Owa translatorska świadomość i zdawanie sobie sprawy z tego, że wiele różnic wyznaniowych jest uwa-

runkowanych innym rozumieniem słowa, wpłynęły również na żmudne wyszukiwanie przez nich właściwych środków wyrazu (często także tzw. analogów funkcjonalnych)⁶, a nie tylko podstawianie słowiańskich leksemów pod ich arabskie odpowiedniki.

O indywidualnym podejściu do tekstu tłumaczonego oraz o skłonności do nowoczesnych rozwiązań translatorskich świadczą także: obecność szeregów synonimicznych, czyli tłumaczenie jednego słowa arabskiego dwoma i więcej wyrazami polskimi, znaczna liczba partykuł o funkcji perswazyjnej, reprezentatywnych dla stylu kaznodziejskiego, wprowadzanie słów niewystępujących w oryginalnym Koranie dla podkreślenia, wzmocnienia czy wyjaśnienia sensu przekazu, nagromadzenie słownictwa nacechowanego emocjonalnie itd. Przekład zyskiwał dzięki tym zabiegom wymiar pragmatyczny, czyli oddziaływał na czytelnika poprzez perswazję, praktycyzm (por. szkołę przekładu Erazma z Rotterdamu oraz Pico della Mirandoli) (szerzej: Winiarska 2004).

Świadomość nieadekwatności czy nieprzekładalności terminologii *stricte* muzułmańskiej stała się z kolei bezpośrednią przyczyną zachowywania w piśmiennictwie religijnym litewsko-polskich muzułmanów wyrazów translokowanych bądź sławizowanych, np. *šejjd* z ar. *sayyid* ‘pan, władca’; ‘wódz, przywódca’; ‘pan [tytuł]’. Według badań Paula Sutera większość obecnych w tatarskich przekładach terminów oryginalnych odnosi się do najważniejszych pojęć religii islamu (Suter 2004: 56). Słowa klucze, słowa filary doktryny muzułmańskiej pozostawiano więc w formie oryginalnej lub posługiwano się kalkami semantycznymi oraz słowotwórczymi wyrazów arabskich, co stanowiło potwierdzenie wagi tekstu, a także świadomości języka arabskiego, którego formy starano się wiernie oddawać. Czasami zaś sięgano po omówienia, co wskazywało na trudności ze znalezieniem jednowyrazowych ekwiwalentów. Zabiegi te pozwalały oddać pierwotny sens wyrazów. Tłumacz Koranu był więc tłumaczem wyrobionym i przygotowanym, obeznanym w literaturze komentarzowej. Dbał też o semantykę dzieła, wprowadzając do tekstu interpretację podawaną przez komentarze (Drozd 1999: 180). Ponadto zwracał uwagę na warstwę brzmieniową w nawiązaniu do ‘cudowności formalnej Koranu’, co było oryginalną cechą zwłaszcza tefsirów, gdyż muzułmańskie poglądy na przekładanie świętej księgi islamu pomijały kwestię formy. Wzorcem owej dbałości „o niefałszowanie słowa Bożego” był dla Tatarów WKL przekład Biblii nieświeskiej, w którym wysoka świadomość tłumacza nakazywała zachowywanie na zasadzie cytatu wyrazów aramejskich lub hebrajskich. W uzasadnionych przypadkach podobną metodą posługiwał się Jakub Wujek, transkrybując wyrazy łacińskie, których znaczenia nie był pewien.

Tłumacze odznaczali się również znajomością zróżnicowanych metod translacji tekstu religijnego. Podjęli bowiem trud zachowania elementarnych kryteriów adekwatnego przekładu, co wiązało się z podporządkowaniem gramatyki oryginału potrzebom

⁶ Ekwiwalencja funkcjonalna czy tzw. analogia funkcjonalna to zastąpienie nazwy (lub aluzji do) zjawiska lepiej znanego w kulturze wyjściowej nazwą (lub aluzją do) zjawiska lepiej znanego w kulturze docelowej. Niekiedy współwystępuje z zapożyczeniami.

stylistycznym tłumaczenia, a w uzasadnionych przypadkach sięgali do metod przekładu *ad sensum*.

Rozterki translacyjne tatarskich tłumaczy, a zarazem ich znajomość tekstów humanistycznych, odzwierciedlały ponadto, obecne w tekście przekładu bądź na jego marginesach, wtrącenia, glosy, dopiski, komentarze itd. (Łapicz 2008: 79).

Wyjątkowość tekstów religijnych o randze Bożego objawienia wymagała jednak od tłumacza nie tylko dobrego przygotowania filologicznego, lecz także ogromnej erudycji i doskonałej orientacji w aktualnym stanie wiedzy ogólnej, zwłaszcza że

oryginał powstawał etapami w dawnych, odległych czasach, pisany był przez różnych autorów, zawierał w sobie różne rodzaje literackie – był wytworem starej, odrębnej kultury. Rozległa tematyka biblijna [a także koraniczna] obejmowała zaś niemal wszystkie dziedziny ówczesnego życia politycznego, społecznego, gospodarczego: handel, przemysł, rzemiosło, sztukę, filozofię, religię, wiedzę o świecie roślinnym i zwierzęcym (Kwilecka 2003: 153).

Pierwsi autorzy i translatorzy muzułmańskich tekstów religijnych opierali się zatem na koranicznej literaturze komentarzowej, istniejącej nie tylko w języku arabskim, lecz także w innych językach popularnych w świecie islamu, zwłaszcza w tureckich i perskim⁷. Także teksty dialogowe zawarte w tatarskich rękopisach są przekładami odpowiednich fragmentów z oryginalnych pism i komentarzy islamu. Tłumacze sięgali też do dostępnej im literatury chrześcijańskiej, przejmując i asymilując chrześcijańskie idee, wątki i całe teksty religijne w zgodzie z nauką islamu (Drozd 1999; Łapicz 2009: 294). Tatarskie piśmiennictwo religijne charakteryzuje się m.in. przywoływaniem w celach apologetycznych argumentów z polemik religijnych zawartych w oryginalnej twórczości religijno-umoralniającej (arabsko- i tureckojęzycznego piśmiennictwa, w tym Koranu, jak też hadisów) oraz doskonałą znajomością polskojęzycznej literatury chrześcijańskiej, w tym przekładów Biblii, żywotów świętych, proroków, chrześcijańskich podań, legend (np. Ewangelie apokryficzne – por. Ewangelia dzieciństwa Tomasza; apokryficzna Ewangelia Mateusza; Protoewangelia Jakuba), odpowiednio interpretowanych i konfrontowanych z naukami islamu.

Badania w tym zakresie są prowadzone w dwóch kierunkach: wykorzystywania w procesie przekładu wzorca, jakim jest chrześcijańska tradycja tłumaczeniowa, oraz włączania do muzułmańskiego piśmiennictwa religijnego odpowiednio zmodyfikowa-

⁷ Na przykład autorom opracowania kitaba Milkamanowicza udało się ustalić 12 źródeł muzułmańskich, ale nie wszędzie można było podać bezpośrednie dzieła, poza kanonicznymi, jak Koran i hadisy, oraz konkretne rękopisy (por. Jankowski, Łapicz 2000: 21–23). Wielkim osiągnięciem jest także wskazanie tafsiru Ibn Abbasa jako jednego ze źródeł przekładu Koranu na język polski w formie tatarskiego tefsiru (por. Temčinas 2016: 95–119). W ramach realizacji projektu „Tefsir” jego wykonawcy ustalili z kolei, że Tatarzy w swojej pracy translatorskiej opierali się na tureckich tefsirach tradycji zachodniej. Jednym z nich był *Cevāhirü'l-Esdāf* – manuskrypt przechowywany w Muzeum Tureckich Zabytków Islamu w Stambule (nr 40).

nych źródeł chrześcijańskich (por. Kulwicka-Kamińska 2018). Ważnym zagadnieniem badawczym jest zatem ustalenie, skąd Tatarzy czerpali wiedzę na temat literatury średniowiecznej i renesansowej, biblijno-psalterzowej i świeckiej. Z całą pewnością można wskazać trzy czynniki: uwarunkowania religijne i językowe Wielkiego Księstwa Litewskiego, system szkolnictwa oraz polemiki i dysputy religijne.

Jeśli chodzi o uwarunkowania religijne i językowe Wielkiego Księstwa Litewskiego, to XIV-wieczne państwo Gedymina w części litewskiej było pogańskie, a na podbitych ziemiach ruskich dominował Kościół wschodni. Ze względów politycznych – w celu uniezależnienia się od Krzyżaków – przyjęto chrześcijaństwo z Polski. Wejście w krąg kultury łacińskiej zaowocowało polonizacją dworu wielkksiążęcego, napływem polskiego duchowieństwa, w tym kongregacji zakonnych, i otwieraniem szkół parafialnych. Do pierwszej połowy XVI wieku współistniały zatem Kościoły katolicki i prawosławny. Od podpisania w Brześciu unii Kościoła wschodniego z Kościołem zachodnim (1596) religią oficjalną, państwową był katolicyzm, a dla społeczeństwa ruskiego – katolicyzm unicki. Przy prawosławiu pozostali zaś: lud wiejski, mieszczaństwo i drobna szlachta. W XVI wieku na tereny WKL dotarły wpływy reformacji – kalwinizmu i luteranizmu. Nowa religia stała się jednym z elementów scalających warstwę magnacko-szlachecką polską i litewsko-ruską. Ośrodkiem luteranizmu był Królewiec, kalwinizmu zaś Brześć Litewski, oddziałujący na Wileńszczyznę i Ruś. Na Rusi szerzył się także arianizm (Kurzowa 1993: 20–21).

Dzięki reformacji ważną rolę zaczęły odgrywać języki narodowe: na Litwie zachodniej niemiecki, a na Litwie wschodniej polski. Dominujący był język polski. Wprowadzono go do dokumentów Kościoła reformowanego jako drugi obok ruskiego język narodowy, odchodząc tym samym od łaciny. W sądownictwie i administracji WKL polski język kancelaryjny pojawił się od XVI wieku. Stopniowo wyparł język białoruski, mocno już wówczas spolonizowany (zwłaszcza na poziomie leksykalnym). W XVI wieku współistniały jeszcze dwie wersje języka kancelaryjnego na Litwie: białoruska i polska z prawie identycznym słownictwem. W ciągu pierwszej ćwierci XVI stulecia szlachta podpisywała się cyrylicą. Później po łacinie z następującą po niej formułą w języku polskim: *ręką własną* itp. Pod koniec XVI wieku zarówno wyższa szlachta, jak i duchowieństwo unickie, a nawet prawosławne w dokumentach świeckich podpisywało się już po polsku, a od XVII wieku w oficjalnych dokumentach dominowała polszczyzna (za: Kurzowa 1993: 21 i Smułkowa 2002: 298). Wymiana urzędowego języka ruskiego na polski zapoczątkowała szerzenie się polszczyzny w literaturze religijnej, świeckiej, kronikach. Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy była oficjalna zmiana języka państwowego, przeprowadzona przez sejm warszawski w 1697 roku. Był to już czas szerzenia się prądów kontrreformacyjnych. Kontrreformacja zwalczała reformację i prawosławie. Ważną funkcję w tym procesie pełnili jezuita, a także wspierający ich dominikanie i franciszkanie. Stosunkowo łatwo odzyskiwali dla katolicyzmu większość innowierczych możnowładców i szlachty poza Litwą zachodnią, pruską, gdzie dominował luteranizm.

Istotną rolę w zdobywaniu przez Tatarów WKL wiedzy na temat chrześcijańskiej literatury religijnej, w tym przekładów Pisma św. na języki narodowe, odegrał również ówczesny system szkolnictwa⁸. Już w średniowieczu na obszarze WKL systematycznie wdrażano elementarne nauczanie początkowe w formie scholi, tj. „łacińskiej szkoły”. Prowadzono nauczanie instytucjonalne różnego szczebla i różnych specjalności, spośród których można wymienić: nowicjat klasztoru i studia partykularne, ośrodek parafialny i miejski ośrodek oświatowy, grupy śpiewaków katedralnych, uniwersytet, społeczność uczniowską skupioną wokół nauczyciela. Tworzenie litewskich szkół parafialnych towarzyszyło z reguły zakładaniu kościołów. Świadczenia obecności pierwszych tego typu szkół na Litwie pojawiają się po 1387 roku. Najwięcej było ich w diecezji wileńskiej. W diecezji żmudzkiej do 1579 roku działały 23 szkoły parafialne. Założono w niej 42 kościoły, a zatem 55% z nich miało szkoły. Ponadto w XVI wieku powstały szkoły katolickie w takich miejscowościach, jak Stokliszki, Olita, Okmiany, Retowo, Kowno. W połowie XVI wieku istniało łącznie 259 szkół parafialnych. Były one bardzo dobrze wyposażone, np. wiadomo, że w XVIII wieku szkoła w Prenach posiadała bibliotekę z kilkuset książkami łacińskimi, francuskimi i polskimi. Podobne biblioteki funkcjonowały w miejscowościach Iłukszty, Rakiszki, Obele, Kukuciszki. Kościoły i plebanie posiadały biblioteki już w XVI wieku. Kanonik z Worń Józef Grodzicki w testamencie z 1614 r. wyraźnie oddzielił książki „duchowe”, oddając je jezuitom, i „nadające się do nauki”, do których zalicza polską Biblię i Postyllę, od „książek świeckich” (za: *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy* 2006: 727). Duże biblioteki klasztorne (2000–3000 woluminów) znajdowały się w kolegium jezuitów w Smoleńsku, w klasztorze trynitarzy na Antokolu w Wilnie, w szkole pijarów w Wilnie. Oprócz szkół przyparafialnych prężnie działały również szkoły przyklasztorne, np. franciszkanie w Kownie (początek XVII wieku), dominikanie (Poporcie, Wysoki Dwór). W dokumentach są zapisane nazwiska sług szkolnych i kościelnych, wychowanków szkół parafialnych, którzy z reguły kończyli studia na uniwersytetach zagranicznych. W Wilnie (od XIV wieku) i Worniach (od XV wieku) funkcjonowały szkoły katedralne nastawione na kształcenie wykonawców chorału liturgicznego, śpiewaków katechetycznych, publicznych wykonawców tekstów wierszowanych. To oni edukowali niepiśmienne społeczeństwo pogańskie w duchu chrześcijańskim.

Szkoły średnie, czyli załączki szkolnictwa wyższego, pojawiły się na Litwie wraz z reformacją. Przełomowy był 1570 rok, w którym założono kolegium jezuitów w Wilnie. Przed 1649 rokiem powstały kolegia w Połocku, Rydze, Krożach, Grodnie, Witebsku, później – w Dyneburgu, Poszawszu, Nowogródka. Pięcioklasowe szkoły z kursem fi-

⁸ Szczegółową charakterystykę tego zagadnienia wraz ze spisem szkół różnych wyznań na terenie byłego WKL i realizowanych w nich programów nauczania można znaleźć w pracy *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy* (2006: 713–733). Na niej też oparto zawarte w tej części artykułu ustalenia.

lozofii funkcjonowały w miejscowościach: Nieśwież, Orsza, Smoleńsk, Pińsk, Dyneburg. Znane były też szkoły innych wyznań. Przed końcem XVI wieku ukształtował się system oświaty ewangelików – tworzone szkoły parafialne i średnie (Nowe Miasto, Birże, Radziwiliszki, Sołomieście, Popiele, Poszuszwie, Szydłowo). Były to szkoły typu łacińskiego. Obowiązkowo uczono w nich religii. Możliwe, że szkoła luterańska działała w końcu XVI wieku w Żejmelach, a arianie uczęszczali do szkół w Iwii i Nowogródku. Funkcjonowała partykularna szkoła ewangelików w Wilnie. Szkoły średnie powołano zaś w Kiejdanach i Słucku. Na wysokim poziomie było gimnazjum w Wilnie. Ponadto znane były szkoły bractw prawosławnych w Wilnie, Mohylewie (koniec XVI wieku), później w Mińsku, Pińsku, Słucku. Uczono z psalterza, brewiarza, elementarzy i abecadeł, potem przechodzono do *trivium* i *quadrivium*. Istotnym wkładem protestantów było nauczanie w językach miejscowych. W Pińczowie, zwanym Sarmackimi Atenami, spotykali się przedstawiciele reformacji z całej Europy, a powstałe tam nowoczesne gimnazjum humanistyczne służyło kształceniu synów okolicznej szlachty.

Tego typu nauczanie zyskało również aprobatę Kościoła katolickiego, który na soborze trydenckim postanowił wprowadzić do szkół języki ojczyste. Równocześnie katolicy przeprowadzili reformę edukacji i szerzyli zmodernizowany program siedmiu sztuk wyzwolonych. Co do programów nauczania, to – według dostępnych źródeł – uczono „katechizmu, dziesięciorga przykazań Bożych i innych elementów pobożności chrześcijańskiej, ponadto gramatyki, muzyki i innych nauk stosownie do zdolności dzieci” (*Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy* 2006: 719). Synod z 1528 roku wskazywał: zasady pisania, postępowania, podstawy religii – *Ojciec nasz, Zdrowaś Mario*, wyznanie wiary, ważniejsze święta i posty, przykazania Boże i kościelne, katechizm, a także objaśnianie Ewangelii i Listów św. Pawła w językach polskim i litewskim. Od XVII wieku wprowadzono podręcznik, tj. katechizm, który zastępował elementarz.

Tatarzy odznaczałi się zatem znajomością kultury i religii muzułmańskiej, jak też chrześcijańskiej – wyznawali i praktykowali islam w otoczeniu chrześcijańskim; być może pobierali również nauki w katolickich, a później i protestanckich szkołach. Dysponowali też fachową wiedzą na temat opisywanych w Biblii i w Koranie realiów. Charakteryzowali się ponadto znakomitym warsztatem filologicznym, czyli znajomością języków oryginalnych, w których powstał tekst źródłowy – języka arabskiego (w ówczesnej Rzeczypospolitej należeli pod tym względem do wyjątków), języka osmańskotureckiego, w mniejszym stopniu języka perskiego, oraz języków, na które ów tekst należało przełożyć – polskiego i białoruskiego. Znali również zróżnicowane sposoby i metody przekładu tekstu religijnego – w tym zakresie aktywnie korzystali z osiągnięć europejskiej biblijnej tradycji przekładowej. Odznaczałi się także znajomością metod pracy tłumaczeniowo-redakcyjnej (m.in. z zakresu przekształceń translatorskich, stosunku tłumacza do gramatyki i leksyki pierwowzoru itd.).

Tak więc warsztat pisarski translatorów, bogactwo źródeł, z których korzystali, jak również oryginalne teksty arabskie bądź ich przekłady na języki turkijskie jako podstawy

translacji są wyrazem nowatorstwa, a zarazem związku tatarskich tłumaczeń z zachodnimi translacjami humanistycznymi.

Bibliografia

- АНТОНОВИЧ А., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
- Bairišauskaitė T., 2006, *Rodzina tatarska w świetle ksiąg metrykalnych (wiek XIX)*, „Biuletyn Historii Pogranicza”, nr 7, s. 27–40.
- Baranowski B., 1950, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVII wieku*, Łódź.
- Bartłomiej z Bydgoszczy i jego dzieło, 1979, Warszawa–Poznań.
- Borawski P., Dubiński A., 1986, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa.
- Dębski A., 2006, *Translatologia. Podstawowe problemy, stan i perspektywy badań, zainteresowania badaczy*, „Rocznik Przekładoznawczy”, t. 2, s. 11–39.
- Drozd A., 1995, *O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej*, w: *Tatarzy w Europie i na świecie. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej, 10–11 grudnia 1994 r.*, Poznań, s. 33–47.
- Drozd A., 1999, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych*, Warszawa.
- Drozd A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, t. 36, s. 237–248.
- Dumin S., 1991, *Szlachta tatarska w Wielkim Księstwie Litewskim i zmiany jej sytuacji prawnej w XVI–XVIII w.*, „Roczniki Historyczne”, nr 57, s. 147–163.
- Dumin S., 2006, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk.
- Hejwowski K., 2006, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa.
- Jankowski H., 2015, *Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich w zapisie kopistów polsko-tatarskich*, w: J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń, s. 139–171.
- Jankowski H., Łapicz C., 2000, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku w przekładzie i opracowaniu Henryka Jankowskiego i Czesława Łapicza*, Warszawa.
- Konopacki A., 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa.
- Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy*, 2006, Kraków.
- Kulwicka-Kamińska J., 2013, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska J., 2018, *Dialogue of Scriptures: The Tatar Tefsir in the Context of Biblical and Qur’anic Interpretations*, Berlin–New York.
- Kurzowa Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa–Kraków.
- Kwilecka I., 2003, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań.
- Łapicz C., 2008, *Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: T. Bairišauskaitė,

- H. Kobeckaitė, G. Miškinienė (red.), *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, Vilnius, s. 69–80.
- Łapicz C., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir rašties tradicijos*, Vilnius, s. 293–310.
- Pławski M., 2006, *O tłumaczeniu jako czynności uwarunkowanej kulturowo na przykładzie frazeologizmów zawierających etnonimy*, „Rocznik Przekładoznawczy”, t. 2, s. 181–190.
- Radziszewska I., 2010, „Chamaity jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)”, praca doktorska, Toruń.
- Reychman J., 1950, *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce w XVIII w.*, Wrocław.
- Smułkowa E., 2002, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa.
- Suter P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Cologne–Weimar–Vienna.
- Tarełka M., 2006, *Калафоны Мінскага тэфсира*, „Здабытки”, t. 8, s. 34–43.
- Tarełka M., 2015, *Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны. Каталог*, Мінск.
- Temčinas S., 2016, *Арабский «Танвир аль-микбас мин тафсир Ибн Аббас» как источник польского перевода Корана по рукописям литовских татар XVII–XX вв.: суры 1-я (Аль-Фатиха) и 36-я (Йа Син)*, w: M. Krajewska, J. Kulwicka-Kamińska, A. Szulc (red.), *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w słowiańskim kręgu kulturowym*, t. 1: *Księgi wyznawców islamu. Kitabistyka*, Toruń, s. 95–119.
- Walczak B., 1993, *Komu zawdzięczamy polski język literacki?*, w: I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński (red.), *Język a chrześcijaństwo*, Lublin, s. 23–42.
- Winiarska I., 2004, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa.

AUTHORS AND COPYISTS OF TATAR RELIGIOUS LITERATURE. EDUCATION, SOCIAL POSITION, AND KNOWLEDGE OF ORIENTAL AND SLAVIC LANGUAGES

Abstract: The purpose of the paper is to describe the competence of Tatar translators. Hence, it discusses the education system in the Grand Duchy of Lithuania, and focuses on the sources of knowledge and inspiration for the authors of the 16th-century translation of the Qur'an into Polish, including their knowledge of Oriental languages. Research has led to the conclusion that the author of the Tatar tefsir met the criteria for a good translator because he:

- knew the culture of both the source and target languages, i.e. Islam and Christianity,
- had expert knowledge of the reality described, i.e. the reality of the Muslim world,
- knew both languages – the target one, i.e. Arabic, and the source one, i.e. Polish,
- displayed a knowledge of translation theory,
- knew the type of text he translated, i.e. the Qur'an, and was capable of creating it in the target language.

Moreover, what distinguished him was the knowledge of parallel texts created in the target language, i.e. mainly translations of the Bible, as well as extra-linguistic knowledge of the recipients of the translation, i.e. the community of Lithuanian-Polish Tatars.

Keywords: the Grand Duchy of Lithuania, the Qur'an, tefsir, translation, translation competence