

Joanna Kulwicka-Kamińska

Tatarski tefsir w nurcie zachodnioeuropejskiej literatury biblijnej

W tłumaczeniach tatarskich są widoczne wpływy zachodnioeuropejskiej literatury biblijnej. Przekłady Biblii odwołują się bowiem m.in. do protestanckiej zasady *sola Scriptura*, której jednym z założeń było uprzystępnianie treści przekazu religijnego ówczesnemu odbiorcy.

Tatarscy tłumacze na poziomie języka i technik przekładowych wzorowali się na regułach przekładowych chrześcijańskich ksiąg świętych, w tym Biblii, lub do nich nawiązywali¹. Na podstawie tefsiru można zatem wskazać odwołania do tradycji i metodologii translatorskiej przekładów ksiąg chrześcijańskich na języki słowiańskie (szerzej: Kulwicka-Kamińska 2013 i 2018). Metody te zostały opisane już w średniowieczu, w łacińskim dziele Piotra Komestora (por. Kwilecka 2003: 157–171), a znajdują swój wyraz w najstarszych zabytkach polskiej literatury religijnej. W zakresie przekładu swobodnego należą do nich:

1. Wprowadzanie wariantywnych ekwiwalentów, których dobór jest umotywowany sensem wypowiedzi, operowaniem bogatszą synonimiką, np. translator tefsiru objaśnia znaczenie arabskiego źródłosłowu *rasūl*² ‘wysłannik, emisariusz, posłaniec’; ‘prorok apostolski, papieski’, dwoma synonimicznymi odpowiednikami – *pōsōl*, *prōrōk*; podobnie czyni w innych kontekstach, np. ar. *naḥl* ‘pszczoły’ – *ō rō-jax pčōlax*; ar. *asātīr* 1. ‘legenda, mit’; 2. ‘baśń’ – *bašnī i histōriji*; ar. *farīq* ‘grupa, partia’ – *rōwenniki i kōllegi*; ar. *ḥilya* 1. ‘ozdoba’; 2. ‘ornament’ – *ōzdōbi ōxōndōstwo*; *kamene perlō*; ar. *lawn* 1. ‘kolor’; 2. ‘farba’ – *farbi i krūšce*, we frazeologii zaś – tworzenie połączeń wyrazowych, w których dobór ekwiwalentów jednego ze składników związku frazeologicznego jest uzależniony od znaczenia drugiego ze składników (tu także wprowadzanie kilkuwyrazowych odpowiedników jednego leksemu arabskiego, co świadczy m.in. o daleko idącej niezależności od źródła przekładu), np. ar. *bašar* 1. ‘człowiek, istota ludzka’; 2. ‘ludzie, rodzaj

¹ Do analizy porównawczej wykorzystano przekłady Biblii na język polski, katolickie i protestanckie, z wieków XVI i XVII (zob. *Wstęp*, s. 75 – wykaz tłumaczeń Biblii i przyjętych skrótów).

² Znaczenia wyrazów arabskich ustalono na podstawie słownika: Danecki, Kozłowska 1996.

- ludzki’ to *lūze sinōwe člōweče*. Tak więc wiele arabskich wyrazów ma po kilka synonimicznych wykładników w tłumaczeniu polskim, a jednocześnie te same polskie leksemy są odpowiednikami różnych wyrazów arabskich.
2. Wprowadzanie objaśnień niektórych imion własnych oraz nominacji obcego pochodzenia, sygnalizujących i konkretyzujących tym samym ich desygnację, a także stosowanie omówień jako jednego ze sposobów oddawania obcych terminów, np. ar. *Ṭāḡūt* ‘imię bożka’ – **balwanem obrazem** *dagōnōm*; **obrazy balwani** *dagōni zwożicele*; *i ne klanali še dagōnom balwanōm*; arabski imiesłów od czasownika *ḡahila* ‘nie wiedzieć, być nieświadomym, nie mieć pojęcia, nie umieć czegoś’; ‘być głupim, ciemnym’ – *ḡ nix ḡahilōw newjedōmix*; ar. *al-ḡusnā* ‘najpiękniejszy’ – *dla nix jest raj xusnje*; ar. *zālim* 1. ‘niesprawiedliwy, tyrański, surowy, srogi’; 2. ‘tyran, despota’ – *zālimi kriadnici*. Jednym z przykładów jest również używanie wyrazu *prorok* jako objaśnienie dla występującego w oryginalnym imienia, np. w TAL translator do imienia *Mojżesz* dodaje jego funkcję *prorok: daliḡmi mūṣī prōrōku* (por. analogiczną sytuację w wersji 19 Kazań gnieźnieńskich, a także obecną w przekładach biblijnych tendencję do wprowadzania rzeczownych przydawek wyodrębniających, określających nazwę własną). W tatarskim piśmiennictwie przekładowym występuje także sytuacja odwrotna. W licznych kontekstach wprowadza się bowiem nazwę własną jako uściślenie *appellativum* (por. literaturę biblijno-psalterzową), np. arabskie połączenie *al-kitāb* ‘księga’ + *muḡaṣṣal* ‘szczegółowy, dokładny’ zostało ukonkretnione poprzez użycie nominacji *Koran* – *zeslal wam kṣenge kur’an ajeṭami rōḡzelami*; ar. *al-kitāb* – *kṣenge t’ewrūt*; ar. *fī* ‘w’ + ar. *kitāb* + ar. *mubīn* ‘jasny, oczywisty’ – *w kṣengax welkix lewxī al-mexfūz*; ar. *rasūl* sprecyzowano za pomocą imienia *Muhammad* – *prorok muxemmed*. Często te uściślenia miały już swoje źródło w tefsirach tureckich, a ich obecność w tekście tłumaczonym wyrażała troskę tłumacza o komunikatywność stylu koranicznego.
 3. Dodawanie do ważnych doktrynalnie nazw określeń i epitetów, czyli wyrażań o nacechowaniu emotywnym i aksjologicznym, np. z ar. *kitāb* + ar. *mubārak* ‘błogosławiony’ – *kṣenge kur’an [...] jest śwentij pōważnij welkij*. Dotyczy to jednak szczególnie Absolutu i proroków. Imiona wysłanników Boga są z reguły poprzedzane określeniem *święty*, co może być przykładem ar. *ḡadra[t]* – honorifikatora używanego m.in. przed imionami proroków i postaci szanowanych przez islam, odpowiedników chrześcijańskich świętych, bądź inwencją tłumacza, lub też wpływem translacji tureckich, np. *naś śwentij mōjżeś*. Inne określenia proroków to m.in. **wielki** z ar. *mursal* ‘wysłany, odesłany, przesłany’; ‘wydelegowany, delegowany’; ‘nadany, transmitowany, przekazywany’ lub też ‘wysłannik, apostoł’ – *s prōrōkōw welkix murṣelōw*; **stateczny, dobrotliwy, dobry** z ar. *ṣāliḡ* ‘dobry, poprawny; przydatny, pobożny; odpowiedni, stosowny’ (por. *ṣalāḡ* 1. ‘dobro, dobroć’; 2. ‘przydatność, użyteczność, pożytek’; 3. ‘spra-

wiedliwość, prawość’) – *wšitke te bili dōbrōtliwe i statečne; dōbrij prorōk* itd. Obecność wtrętów przymiotnikowych, tzw. modulantów znaczeń, jest również motywowana względami moralizatorskimi i pouczającymi, zdradzającymi emocjonalny stosunek tłumacza do przekładanych treści. Przy zwracaniu się do poszczególnych osób używa się również nominacji adresatywnych, np. *i mxmmd [muxemmed] šwentōbliwości*.

Zależnie od kontekstu tłumacze dodają również określenia negatywne, np. wobec bożków pogańskich: ar. *min dūna allāh* ‘bez, z wyjątkiem, wyłączając’ + ‘Allah’ – *wašix prōžnix bōgōw* (por. BB); piekła: ar. *an-nār* ‘ogień’ – *peklō ōgniste*; kar dla niewiernych: ar. *sū* 1. ‘zło’; 2. ‘szkoda; uszczerbek’; 3. ‘nie-szczęście, brak szczęścia’ – *zla menka*. Wspólna dla przekładów biblijnych i piśmiennictwa religijnego Tatarów jest obecność zaimków dzierżawczych w postpozycji, np. *i nadxnōl dūxa swegō bōg twój* itd.

4. Uzupełnianie przekładów różnymi dopowiedzeniami i szczegółami ułatwiającymi zrozumienie sensu, np. przez wyraźniejsze niż w oryginale określenie podmiotu lub dopełnienia – por. ar. *ašraka* ‘wciągać do czegoś (do udziału w czymś)’ + ar. *šarīk* ‘towarzysz, kompan, partner’; ‘współtowarzysz, współuczestnik’ + ar. *huwa* ‘on’ – *kōlegi bōgu priznawali kōlegi swoje ōbrazi balwani*, ar. *šarīk* – *rōwenniki naše ōbrazi*, ar. *al-kitāb* – *kšenge t’ewrīt*, ar. *rūh* ‘duch, dusza, technienie’ + ar. *al-quds* ‘miejsce święte, sanktuarium’ – *dūx čistij žebra il*, ar. *rasūl* – *prorok muxemmed*, ar. *masīh* ‘mesjasz’ – *pamazanca ‘ejsu*, czy przez wyszczególnienie szerszego kontekstu, np. ar. *allāh* – *bōg wjedōmij ime jegō allah*, i inne, np. *co naučilišce lowic žwerūw i s ptakūw šerpa<p>oncix z rišow s tigrišow z ‘orlow jastrenbow i z psōw wiūčonix; ktōre bilī cerpliwimi primowkōm káfirškim* itp. Formalnym sygnałem wprowadzenia objaśnień są spójniki: że, np. *ōdebralīsmi prirečene ōd nix že meli trimac prikezane*; dla oznajmienia *jim tegō cō w tim sprečajōn se že znōwu pōwstanō*; co, np. *xelal wam čiste jezene co šeri‘et’ pozwala*; benze *mišlil cō činic*; bo, np. *bō ōn wam jest i cōkōlwek daje wam rižku tō ōd bōga jest; bō wniže mezi was i pōšlīzne še nōga waša; bō ōnī sōj blendne wistōnpci pōd prišengōj mōjōj*, lub modulanty, np. *mī pewne pōmōcnič tšej*. Do zdań z podmiotem domyślnym dodają odpowiedni rzeczownik w funkcji podmiotu, np. ar. *qawl* ‘mowa, mówienie’; ‘słowa’ (od ar. *qāla* ‘mówić, powiedzieć’; ‘stwierdzić, skonstatować’; ‘mówić coś przeciwko komuś, na kogoś’) – *rekl pan bōg* itd.
5. Wprowadzanie do tekstu przekładowego licznych objaśnień, sygnalizowanych metajęzykowym omówieniem *to jest, znači še (to znaczy)*, np. *do šrod šwjata do domu ixramu božego kabejū bo to jest kible; mušrik tō jest ktōri ne jednegō bōga xwali ale najd<ū>je bōgū šabrī rōwennikī spōlečnikī* (glosa); *zsila anōlōw z žebra ilem to jest dūxem bōžim* i inne. Należy przy tym zaznaczyć, że niekiedy występujący w oryginale wyraz bądź wyrażenie Tatarzy oddają wprawdzie za

pomocą słowiańskiego ekwiwalentu, ale jego znaczenie konkretyzują przez podanie arabskiego terminu, którego nie ma w podstawie tłumaczenia. Tak więc głosą, objaśnieniem czy też bardziej konkretyzacją znaczenia – w niektórych kontekstach – są nie tyle słowiańskie odpowiedniki, ile arabska leksyka religijna (por. wyżej przykład z TAL *do domu ixramu bożego kabejū*, gdzie w podstawie arabskiej jest tylko *al-masğid* ‘meczet’ + *al-ḥarām* ‘święty’). Wprowadzanie bezpośrednio do tekstu tłumaczenia licznych objaśnień, sygnalizowanych zazwyczaj metajęzykowymi formułami *to jest*, *a mianowicie*, to także cecha łacińskich komentarzy, Piotra Komestora, *Postylli* Mikołaja z Lyry czy średniowiecznych tłumaczeń francuskich (Kwilecka 2003: 270).

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

Translatorzy musieli brać pod uwagę recepcję treści przez odbiorcę. Było to zadanie niezwykle trudne zwłaszcza w czasach, kiedy powstawały pierwsze przekłady tekstów religijnych na języki wernakularne. Stąd stanowiły one pewnego rodzaju adaptacje do kultury danej epoki, do warunków miejscowych. Wyrazem tendencji zmierzających do uprzyświeśnienia muzułmańskich tekstów religijnych wiernym było zatem również nawiązywanie do żywej, codziennej mowy, czyli do języka potocznego, np. poprzez używanie deminutywów, współtworzących wizerunek nazywanych postaci (określony obraz referentów) – por. *a je 'kūb teŝ sinow swojix ūmirajonc aj sinačkowe*³, które poza pełnieniem funkcji identyfikującej (na podstawie stosunku pokrewieństwa) wnoszą dodatkową informację o uczuciach ich rodziców⁴; innym interesującym przykładem jest zdrobnienie *godzinka*, którego wprowadzenie ma na celu zmniejszenie dystansu czasowego w kontekście oczekiwania na sąd ostateczny – por. *a kedi prijze čas īx ne ōdrūci še jim i gōžinka jedna*. Do wykładników języka potocznego należą też wykrzyknienia, np. poprzedzanie zwrotu do adresata wykrzyknikiem *ej* (zob. tureckie partykuły *ay!* *ey!*) i obecność nominacji wokatywnych – por. *aj sinačkowe*⁵. Ekwiwalentem obydwu form jest polska postać wołacza (por. Drozd 1999: 134–136), np. *mōw i muxemmed* oraz *mow ja muxemmed*, co można przetłumaczyć jako ‘o Muhammadzie!’. Należy przy tym

³ Leksem *synaczek* o stopniu frekwencji równym 1 jest obecny na kartach BB i BW (por. Lisowski 2010: 144–145).

⁴ Zdrobnienia pełniły bowiem również funkcję emocjonalną, mającą angażować uczuciowo czytelnika i wydobywać, a następnie wyrażać za pomocą stosownego wyrazu tkwiącą w tekście oryginalnym ekspresywność bądź mu ją nadawać.

⁵ Irena Kwilecka (2003: 171) podaje, że taki rodzaj wykrzyknień jest jeszcze jednym elementem przejętym z języka potocznego.

zauważyć, że w tefsirach częściej występuje turecki wykrzyknik *i* niż arabski *yā* (Suter 2004: 252). Funkcją retoryczną tekstów litewsko-polskich muzułmanów można tłumaczyć także posługiwanie się wypowiedziami woluntatywnymi (mogą być one odpowiednikami form optatywnych), np. **nex** *grajōŋ i zabawjejōn še; nex tilkō pōmnōŋ ō kur'ane; a xtōbī znenznjal [z glodū] nex je a w zapas ne bere i d<w>ūgij raz ne žōndaj*, a także wyrażanie ar. *amīn* jako optatywu, np. *daj i nam tak*, sięganie do słownictwa i frazeologii potocznej (w tym także do wyrazów nacechowanych, augmentatywów), nadających przekazowi większą zrozumiałość, komunikatywność i ekspresywność, np. *ne berce kur'an pišmō bōže na žarti i šiderstwo; mī wizimi cebe w welkim glūpstwe; dla tegō cō bilī klamstwem i pōtwarci bōgu; priōzdōbil dla nix šetan ūčinki jix zle rōspūstne lōtrōwske*, oraz ukonkretnianie wyrazów o znaczeniu przenośnym (tzw. modulacja), np. *wiže cebe i prijacōl twojix* (w oryginale jest ar. *qawm* 'lud', oddawane również jako coll. *ludzie* – por. *i lūže mōje; i lūže majōnc kšengi žiži greci*); *ōžeža z w<e>lni iz skōri i pōžitki z mleka i s priplōdku mensō* (w podstawie źródłowej jest ar. *dif* 'ciepło' + ar. *wa* 'i' + ar. *lm*. od *manfa* 'a 1. 'korzyść, pożytek, użytek, zysk, użyteczność'; 2. 'wygoda, ułatwienie'). Uprzystępnieniem koranicznego tekstu, a zarazem wykładnikami tłumaczenia *ad sensum* są również: personalizacja przekładu (konkretyzacja odbiorcy i inwokacyjność) osiągana m.in. poprzez bezpośredni zwrot do adresata, np. *a kedi pōčūwace na tix dwox; wezce jegō mōc i sōndī*, jak też wprowadzanie 2. os. lp. zamiast lm. (*pej! wiedz!*), np. *wez ō tim jake zle reči tō cō naujūčōŋ na šeje*. W wielu kontekstach poprzez bezpośredni zwrot Boga do proroków wskazuje się na bliskość i zażyłość ich wzajemnych relacji – por. liczne dopowiedzenia, np. *wspomnij ī muxemmeže kedi rekl mūsā do lūzi swojix; mow i muxemmed žnōs ten [kur'an] dūx čistij žebra'il*. Następnie można wymienić ożywianie narracji przez wprowadzenie modulantów – por. *abī takōwe lūže jūž bilī ōplōšnimi; xōc pan bōg wizwoli was; ješlī priyje īm aje' xōc jeden; menka barzō gōrka; właśne tak jakō ktōrego; tak właśne placi pan bōg bōjažnikōm; gze ūčinil prōrōctwa tam bic mūšī; mōw šmele; ha či te tō cō laske bōža; i ōwšem ūskreši*, wzmacnianie wypowiedzi za pomocą partykuły *ž(e)*, służącej do silnego potwierdzenia wypowiadanych sądów – por. wyznanie wiary: *ni maš z inšix bōga tilkō bōg jedinij* czy inne konteksty: *či ne mōžecež tegō zrōzūmec; mejsce jegō jest nad peklō ne maš takim žalimōm kriwdnikōm ktō bi jix pōratōwal*, uwypuklenie, zaakcentowanie treści za pomocą kwantyfikatorów: *nigdy, żaden, każdy, tylko, wszyscy*, np. *pewne ja bōjen še pana bōge pana i karmicela wšitkix* świętōw; *matke wšitkix mast mekke; nad wami kōždemu strōžem; ne pōmōže żadnej dūši wjera; ni maš na prōrōki tilkō prikezane jawnō wipōwezec*, zmiany składniowo-stylistyczne, np. wprowadzanie czasowych nawiązań zdań dla podtrzymania narracji (przy tym silne zarysowanie relacji czasowo-przestrzennych i uwypuklanie związków przyczynowych) – por. *wšak prišed wam pōšol prōrōk; wšak wzbūzili i dali w kōždim lūdu prōrōkōw; benze činil dobre ūčinki tedi takōwemu jest ōdpūscliwij pan bōg milōserdnij; tedi za dōbrōc ma bic jim; pretō prišedl jim grex zaplata oraz kedi gō preklōl pan bōg; a <k>dī se reklō*. Należy dodać, że nominalny charakter składni tekstów oryginalnych był często uzupeł-

niany orzeczeniami. W grupie dodanych czasowników są obecne także *verba dicendi*. Czasowniki *mówić* (w formie imiesłowowej *mówiąc*) oraz *rzec*, *prawić* mają bowiem stworzyć ramę metatekstową i sygnalizować mowę niezależną, np. *a pōtim zaklikal mōwonc*. Ponadto można wskazać inwersję wyrazów w zdaniu, całych zdań i konstrukcji zdaniowych – por. *ten zblōnzil prawziwej drōgī*, a także zmianę czasu przeszłego na teraźniejszy, wpływającą na wartość wypowiedzi – por. *reče 'tšā čistij jest bōže ōd šabrōw i ōd sūkōlektōrōw* i wiele innych.

Wzmocnienia czy objaśnienia tekstu, słownictwo nacechowane, pełne ekspresji (zdrobnienia) i potoczne (zwroty potoczne) miały służyć angażowaniu emocjonalnemu słuchacza, przybliżaniu mu (przez potoczność i pewną swobodę) i wyjaśnianiu (przez dodane wyrazy) sensu przekazu. Ponadto funkcja perswazyjna i modlitewna mużulmańskich tekstów warunkowała obecność wypowiedzi nacechowanych modalnie (woluntatywnych i ekspresyjnych – trybu rozkazującego, życzącego, apostrofu).

Do innych cech łączących mużulmańskie piśmiennictwo religijne z translacjami humanistycznymi można zaliczyć:

1. Zachowywanie w oryginalnej formie (translokacja bądź sławizacja) terminów istotnych z punktu widzenia doktryny oraz właściwych tylko religii mużulmańskiej, zwłaszcza nazw własnych oraz częstokroć ich odmiana według słowiańskiego paradygmatu, a także włączenie w regularne procesy derywacyjne, np. *jest dō kōnca tej šūreti; ktōre ne werōŋ aje'om kur'annim bōžim; reči xeramne; kăfire; īman*. Analogiczny charakter miały pierwsze przekłady psalterzy, w których łączono elementy rodzime z przejętymi z języków obcych i odzwierciedlającymi elementy obcej kultury. Natomiast w przekładach protestanckich, odwołujących się do edycji humanistycznych (wpływ Erazma z Rotterdamu), zachowywanie nazw oryginalnych było m.in. jednym z przejawów historyzmu. Warto przypomnieć, że nazwy własne, zarówno osobowe, jak i miejscowe, podaje w brzmieniu hebrajskim przede wszystkim Szymon Budny, uważając jednocześnie, iż wprowadzone do tekstu imiona obcego pochodzenia powinny być odmieniane⁶. Z katolickich przekładów Pisma św. wysoką frekwencją transkrypcji wyrazów łacińskich odznacza się BW. Na uwagę zasługuje fakt, że Wujek stosuje ją w przypadkach wątpliwych, w wyrazach, co do których znane mu były różne interpretacje, gdzie ten sam wyraz w różnych miejscach Biblii był przez innych tłumaczy różnie oddawany, oraz tam, gdzie wyraz łaciński był tylko transkrypcją z greckiego przekładu. W tym postępowaniu jest więc pewna metoda, wynikająca z refleksyjnej postawy tłumacza wobec źródeł przekładu. Jak stwierdza Irena Kwilecka: „Metoda ta w wielu wypadkach okazała się pożyteczniejszą od

⁶ Warto dodać, że w najstarszych przekładach biblijnych nazwy osobowe występowały w postaci przyswojonej, tradycyjnej, a zarazem były nieodmienne. Respektowano tu autorytet Wulgaty. Takich form w ogóle nie spotyka się w BN (szerzej: Kwilecka 2003).

- podstawiania wątpliwych nazw rodzimych pod obce terminy, co niejednokrotnie powodowało później zamieszanie w leksykografii” (Kwilecka 2003: 122–123).
2. Kreowanie terminologii o charakterze słów obrazów – por. nominacje bożków pogańskich w TAL, takie jak: **prijacele*, *spōlečniki*, **tōwariš*, **zwōžicel*, *ōbrazi balwani*; nazwy Koranu – **direkcijon dla lūzi*; *direkcijōn i laske šwentōn i šwjestōwane dla werōncix mušulman*; *prawda*; *prōwazicel z blendū kū dōbremū*; **priwodca i šwjestōwane dla lūzī mušulman dōbrowerōncix*; nominacje aniołów, dokładnie określające ich funkcje bądź wygląd – **slūga bōžij*; nazwy proroków (zwłaszcza Muhammada) – **pomocnik do boga*; **šwjadek* itd.
 3. Bi- lub polilingwizm translatorów, zgodny m.in. z postulatem Marcina Lutra, by tłumacze Pisma św. znali zarówno języki biblijne, jak i narodowe – por. *bōg-allāh*, *xram-košcel*, *prorok-prarok*, *tūrma-wenžene*, *zbawene-špašene*, *žēke* < ‘t’ > *žešen-cine*, *īman-wjera*. Jak bowiem pisze Czesław Łapicz:

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

4. Włączenie do przekładu aparatu krytycznego, czyli glos, dopisków, komentarzy meta- lub pozatekstowych, umieszczanych na marginesach, jedną z tendencji nowatorskich, realizacją wartości poznawczych, przejawem obiektywizmu i *quasi*-racjonalizmu był bowiem aparat krytyczny, zawierający glosy o charakterze przeważnie polemicznym i filologicznym, obecny we wszystkich renesansowych przekładach Biblii (Winiarska-Górska 2009: 296)⁷.

Tatarski tefsir realizuje ponadto biblijny wzorzec stylistyczny. Cechy nadające stylowi biblijnemu swoiste piętno wywodzą się z semickich języków oryginału. Pierwszy kontakt hebrajskiego języka Starego Testamentu z greckim językiem przekładu (Septuaginta) nastąpił w Aleksandrii między 280 a 130 rokiem p.n.e. Język hebrajski, zwłaszcza w Pięcioksięgu, był bardzo prymitywny, nie miał żadnej tradycji piśmienniczej, natomiast greka miała już za sobą złote czasy Peryklesa. Poza tym struktura obydwu języków bardzo się różniła. Mechanicznie przejmowano więc formy semickie, które następnie, wyraźnie różniąc się od języka przekładu, tworzyły cechy stylu biblijnego. Należą do nich m.in. dwuczłonowe nazwy (parafrazy lub composita), pleonazmy, powtórzenia itd. Późniejsi translatorzy Biblii, m.in. słowiańscy, powielali elementy biblijnego stylu. Czasem robili to mechanicznie, czasem natomiast przejmowali określony model stylistyczny, twórczo go dalej rozwijając. Działo się to wówczas, kiedy dany element stylistyczny w przekładzie pojawiał się tam, gdzie brak go było w tekście podstawy. Jeśli takie zjawisko wystąpiło

⁷ Glosom jest poświęcony osobny artykuł w tym tomie (zob. Kulwicka-Kamińska 2022).

u określonego tłumacza, można stwierdzić, że tworzył on własny biblijny styl, wzorowany na modelu stylu oryginalnego (za: Siatkowska 2004: 75–76).

Próbie zdefiniowania wzorca stylistycznego i stylu biblijno-psalterzowego podjęła Danuta Bieńkowska. Według niej wzorzec stylistyczny to „utrwalony tradycją zespół środków językowych, najczęściej leksykalnych, najpowszechniejszy w pewnych typach tekstów; maniera, moda stylistyczna” (Bieńkowska 2009: 29). Natomiast styl biblijno-psalterzowy, styl biblijny to „odmiana stylowa polszczyzny, która wyodrębniła się w okresie średniowiecza w związku z tekstami sakralnymi, będącymi translacjami ksiąg biblijnych” (Bieńkowska 2009: 29–30). Według Bieńkowskiej w XVI wieku styl biblijny był współtworzony przez wzorzec języka biblijnego przejęty ze średniowiecznych przykładów (w tym specyficzne dla języka hebrajskiego połączenia wyrazowe, z których część ma charakter symboli, porównań i metafor) i normy językowo-stylistyczne renesansowej polszczyzny. Język przekładów biblijnych jawi się więc jako swoisty fenomen. Łączy język tradycyjny, zawierający liczne archaizmy leksykalne i składniowe, z językiem współczesnym. Do najistotniejszych wyznaczników stylu biblijnego należą charakterystyczne dlań: leksyka, frazeologia i składnia. Na ich podstawie można wskazać związki łączące ze sobą poszczególne przekłady Pisma św., jak również wpływy tych tłumaczeń na translacje dokonywane w XVI wieku przez Tatarów WKL, w tym pierwsze w Europie tłumaczenie Koranu na język słowiański. Jego wykładnikami będą zatem w zakresie składni:

1. Używanie zdań podrzędnie złożonych ze spójnikiem *že* w przytaczaniu cudzych wypowiedzi (*oratio recta*), co charakteryzuje zwłaszcza przekład wierny, np. *mōw že se ja pewne bōjen še žebi mjel zgrešic bōgū memū menkī; i prišengali newernici panu bōgu sprawedliwōj prišengōj že ne wskreši t̃x pan bōg z martwix; pretō dami mōwe že bendōj mōwic dō nix take słōwo zrekami še was bōšce wī klamci; pewne mōwimi žeš ti jest pōtwarca*.
2. Finalny szyk orzeczenia, który w tatarskim piśmiennictwie jest odzwierciedleniem szyku zdania podstawy źródłowej, np. *wečnij šwjet lepšij jest; tōj wodōj drewa ōdwilžajōn še; dla kōždej wjedōmōšci čas i mejscō jest*. Charakteryzował on XVI-wieczną prozę (m.in. kazania Piotra Skargi) i przekłady Biblii (szerzej: Bieńkowska 1992: 171–176).
3. Obfitość konstrukcji biernych, np. *jest prikezanō; cō u pana bōga jest nagōtōwanō*. Tego typu połączenia imiesłowowe (głównie w mianowniku lp. r.n.) z łącznikiem *jest* cechują XVI-wieczne Ewangelie (Kępińska 2015: 59–60).
4. Liczne wypowiedzenia z imiesłowowymi równoważnikami zdania (zauważalna jest zbieżność w tym zakresie zwłaszcza BN i tefsirów), np. BN *Był bo uczący je jako władze mając* (Mk 1,22), *I byli uczniowie... poszczący się* (Mk 2,18) – por. TAL *ja tō bil mōwoncij; bilt̃ ōnī krijōncimi pred tim; cō bilišce mōwoncimi na pana bōge neprawde; bil xwalōncij za dar jegō*, szczególnie zaś z imiesłowem uprzednim – por. *pōrūciwši cō tōbe prišlō ōd bōga; ktōrim se mōdlōj zanexawši pana bōga*. Nasycenie tekstów imiesłowami było pierwotnie właściwością stylu

biblijnego, mającą swe źródło w Wulgacie. Od XVI wieku stawało się cechą polszczyzny literackiej. W tatarskim tefsirze imiesłowy są używane z wysoką frekwencją. Częstotliwość ich występowania była uwarunkowana stylistycznie – w języku polskim stanowiły bowiem jedną z cech wyróżniających styl literacki na tle mowy potocznej (szerzej: Bieńkowska 1992).

5. Rozpoczynanie wypowiedzi od spójników. W Biblii obecny jest tzw. styl *kai*, wywodzący się z tradycji semickiej. Ekwiwalentami łac. *et* i gr. *καί* są w języku polskim spójniki *a*, *i*, pojawiające się głównie w funkcji nawiązującej. Rozpoczynanie nimi zdań wpływa na rytmiczność tekstu – nawiązuje do literatury oralnej, do języka potocznego. Podobnie jest w tekstach arabskich, w których funkcję tę spełnia spójnik *wa*. Tłumaczenia tatarskie cechuje zatem również obecność parataktycznych ciągów grup nominalnych, np. *a kto stał neprijacelem panū bogū i anolom jego i prorokom jego i gebrijelowi i mixajelowi; i učinil pan bōg ke 'be dōm ōdpūstū šwentij; a na tix ktōre židami sōŋ xeramem učinilišmi wšitke*. Taka sama składnia występuje w staropolskiej literaturze religijnej XV i XVI wieku oraz w przekładach biblijnych (szerzej: Szczepińska 2005; Wojciechowska 2006).

W polskich translacjach wielofunkcyjność greckiego leksemu *καί* bywa też oddawana innymi spójnikami niż *i* oraz *a*. Wówczas można mówić o odejściu od stylu *kai*. Spójniki odmienne niż *a*, *i* częściej pojawiają się głównie w przekładach protestanckich, ponieważ

postulat zupełnie nowego przekładu na język polski wypłynął z obozu innowierczego na północy Polski [...], innowiercy polscy zapragnęli rozpowszechniać słowo Boże w języku dostępnym całemu narodowi (Czerniatowicz 1969: 26).

Analogicznie jest w przekładach Tatarów WKL, gdzie spójnik *wa* jest oddawany np. przez *wšak* lub *bo* – por. *wšak prišlō tōbe ž wjedōmōšcī prōrōkōw; bō bōže jest krōlewstwo nebeske i žemske*.

Zasadniczo w polskich przekładach Ewangelii ekwiwalentami *καί* są spójniki *a*, *i*, ale w paralelnych wersetach równoległych występują też spójniki o innych funkcjach niż nawiązująca. Już w greckiej podstawie *καί* „poza podstawowym znaczeniem i/a może mieć również znaczenie przeciwstawne – *ale* [...], celowe i/lub skutkowe – *aby, tak, że* [...], czasowe – *gdy*” (Wojciechowska 2006: 282), co nawiązuje bezpośrednio do języka mówionego. Dotyczy to również ekwiwalencji ar. *wa* – por. *ne skriwzil iŋ pan bōg ale ōnī bilī sami dūš swojix kriwžice-lami; abišce ne bili zamarli w newernōšci teraz ōžiwilišmi was warōŋ i-manem*. Odpowiednikiem ar. *wa* może być też spójnik *i* użyty w funkcji przeciwstawnej, np. *ne ūpadne z drewa i jeden list*.

6. Postpozycyjny szyk zaimków dzierżawczych. Zaimek dzierżawczy, tj. arabski przyrostek, jest oddawany przez Tatarów WKL zgodnie z pierwowzorem arabskim, czyli po rzeczowniku – por. *cō krōjō jenziki swojimi; dla pixi wašej; dawši*

- dūxa našegō dō nix*. Tak jest w tekście tłumaczonym ekwiwalentnie. Natomiast tam, gdzie posługiwano się amplifikacją lub uogólnieniem koranicznego przekazu – wprowadzano szyk zgodny z wzorcem polskim, czyli szyk przedrzeczownikowy, np. *gze teraz waše ōbrazi balwani sūkōlektōri činō[n]ce bōgū; pō ūcerpenū welkix kriwd ōd swojix kāfirōw a pōtim gazijami bili s prōrōkem*. Oba rozwiązania uważano za poprawne, gdyż w staropolszczyźnie występował zarówno szyk porzeczownikowy, jak też przedrzeczownikowy, a jego użycie zależało od semantyki i zasad stylu retorycznego (szerzej: Bieńkowska 2002).
7. Frekwencyjna przewaga połączeń z przydawką przymiotną przynależnościową nad wyrażeniami z przydawką dopełniaczową, co było charakterystyczne również dla XVI-wiecznej polszczyzny. Tworzono zatem przymiotniki dzierżawcze od nazw osobowych, np. w Biblii *syn Dawidowy*, w tefsirze *wiara Ibrahimowa* – por. *abi še ūjōl za were ibrāhīmōwa* czy *syn merjemin* – por. *sīn merjemin*. W tatarskich tłumaczeniach *status constructus* (idāfę) oddawano zatem głównie przez polską przydawkę przymiotną – por. *aż dō dna sōndnegō; sinōwe bōžži; z wimislū šetanskēgō; pan bōg ūsxōdnij i zaxōdnij* itd. W greckim tekście Biblii zamiast przymiotników, których jest niewiele w języku hebrajskim, występuje z kolei rzeczownik w dopełniaczu określający przynależny wyraz. Jest to kolejny wyznacznik stylu biblijnego (por. Bieńkowska 2002). W tatarskim przekładzie używa się więc także, choć z niższą frekwencją, konstrukcji z przydawką dopełniaczową w związku rzędu z określonym rzeczownikiem, np. *peвне ja bōjen še pana bōge pana i karmicela wšitkix šwjetōw; raju rōskōšt*. Konstrukcje polska i arabska różnią się ze względu na istniejącą w języku arabskim kategorię stanu. Mimo to można je uznać za równoważne w aspekcie translacji. W tłumaczeniu zachowywano przy tym postpozycyjny szyk przydawki zaimkowej i dzierżawczej (por. Górska 2000). W tych zaś miejscach, w których dodano określenia nieobecne w tekście źródłowym, zmieniono szyk na przedrzeczownikowy – por. *ōtō take pōkūti złamanix prišeng; stan še sōndnij zen*.
 8. Inna rekcja czasowników, np. *čince došic prirečene; opūšćac ceremonī božej; ne zajmūjce dom božī; ci ktōre kōlegi bōgu priznawali; wstal na nōgax* itd., oraz konstrukcje kazualne zamiast wyrażen przyimkowych, np. *ten zblōnzil prawziwej drōgī; wezec skōnčena šwjetū; prišli jim prōrōki*. Są to zarówno cechy XVI-wiecznej składni, jak i polszczyzny północnokresowej.
 9. Brak lub wprowadzanie dopełnienia dalszego, co jest szczególnie widoczne na przykładzie czasowników mówienia (Kępińska 2015: 59) – por. *ne mōwilam ja īm; i mōwilibi īm ūmarle; reče dō nix*.
 10. Obce konstrukcje składniowe, będące wiernym odwzorowaniem oryginału⁸, np. arabskie zdania imienne są w tatarskich tłumaczeniach oddawane za pomocą kon-

⁸ Por. konstrukcje składniowe w języku arabskim (Górska 2000).

strukcji kopiujących strukturę arabską – por. *že tī prōrōk; matka jegō prawziwa ščira newasta; tō xelal menžōm a tō xeram newjestam*, i często wprowadzane za pomocą partykuły *pewnie/zapewne*, np. *pewne pan bōg twardegō kerane i pewne pan bōg ōdpūsliwij milōserdnij; pewne pan bōg ō kōždej reči wjedōm*. Orzeczenie imienne zawiera orzecznik w postaci rzeczownika w mianowniku. Występuje tu zatem zbieżność składni oryginału i XVI-wiecznej polszczyzny. Tak było bowiem w języku polskim do XVIII wieku, aż zwyciężył narzędnik; arabskie zdania przydawkowe, które są wprowadzane przez zaimek względny *alladī* ‘który’, nie mają zaimka wskazującego, np. *ten*, co wiernie oddają tatarscy translatorzy – por. *z wami rōwni sōŋ ktōri pōžitki bōže zapirac mace; ōn jest ktōrij ūčinil dla was gwjezdī; bō ōn jest ktōrij zeslal wam kšenge kur’an*, lub dokonują redukcji zaimka względnego – por. *pewne pan bōg jest jegō krōlewstwa nebeske i žemske*; arabskie zdania przydawkowe w funkcji przymiotnej są oddawane np. jako konstrukcje imiesłowowe – por. *zaplata dobre činōncix*; arabskie połączenia parataktyczne, np. *z fa-*, czyli spójnikiem o odcieniu wynikowym, Tatarzy transponują za pomocą najbliższych mu znaczeniowo ekwiwalentów *przeto* – por. *pretō mne bōjce še; tedy* – por. *tedi ten zblōnzil prawziwej drōgī; bo* – por. *bō za pōwrōcenem stracice sōbe welkōŋ laskōŋ; že* – por. *wez pewne že onī w zlim blenze; jeśli* – por. *ješlī wam prijze od mne ūkaz prawziwej drogi; już* – por. *a kedi wniżem w brame jūž benzece im dūžimi*. Jednak konstrukcja ta może nie mieć odzwierciedlenia w języku polskim i wówczas wyrażają ją za pomocą spójnika *i*, który w zdaniach złożonych warunkowych rozpoczyna zdanie podrzędne – por. *i na bōga nazejo i ōpeke pōkladajce ješlī wī jestešce werōncimi*, lub bezspójnikowo – *ne bōj se lūzej židowskix*; niektóre zdania z wyłączeniem (w zdaniach prostych i złożonych), np. za pomocą partykuły *illā*, są oddawane za pomocą wyrażenia przyimkowego, zawierającego przyimki wyłączające (*oprócz, poza, z wyjątkiem*), lub za pomocą presupozycji o znaczeniu wyłączenia (*tylko, jedynie, wyłącznie*), poprzedzających dany rzeczownik lub zaimek – por. *ne pōslališmi pred tō<j>ōŋ tilkō menžōw*; konstrukcje z arabskim biernikiem, w których funkcję przysłówka pełnią rzeczowniki lub przymiotniki w bierniku stanu nieokreślonego, tłumaczy się jako przysłówki lub wyrażenia przyimkowe (w zdaniu pełnią funkcje okolicznika) – por. *za te cō mōcnō ōbōwonže še bōgu prišengōŋ*. Oryginalne połączenia składniowe współwystępują z konstrukcjami właściwymi polszczyźnie, np. mimo że w niektórych zdaniach przydawkowych nie ma zaimka wskazującego, w tłumaczeniu jest on eksplikowany, podobnie jak rzeczownikowe desygnaty zaimków względnych – por. *stracili nazeje ci ktūre; prijacelōn se s timi ktōre newernikami sōŋ*. Nominalny charakter składni tekstów oryginalnych jest często uzupełniany orzeczeniami, w tym czasownikiem posiłkowym *być* – por. *takōwe lūze sōŋ ōnī newernikami bōgu; a ōn jest istij bōg; žeš ti jest pōtwarca*. W grupie dodanych czasowników są obecne także

verba dicendi. Czasowniki *mówić* (w formie imiesłowowej *mówiąc*) oraz *rzec*, *prawić*, *powiadać* mają bowiem stworzyć ramę metatekstową – można tu wskazać np. zmianę mowy niezależnej (*oratio recta*) na zależną (*oratio obliqua*) – por. *abiş tegōż dūxa ūzelil dō ūčnōw swīx pōmōcnikōw žebi ūwerili mne i prōrōku memū rekli ūwerilişmi; i rečemi na tō stan še i wnet tō stane; pōwadam zape- wne benzece pitani* lub *winizemī ržekl*. Konstrukcja *lā... illā*, która składa się z przeczenia generalnego i wyrażenia z przyimkiem *illā* w tatarskich zabytkach, jest oddawana przez zwrot *nie masz* + dopełniacz, czyli konstrukcję składniową używaną w polszczyźnie między XVI a XIX wiekiem – por. *ni maş z inşix bōga tilkō bōg jedinij; ni maş rowni bōgu tilkō ōn sam; ni maş inşengō bōga tilkō ōn*.

Do istotnych wyznaczników stylu biblijnego należą, jak już stwierdzono, składnia, leksyka i frazeologia. W przypadku składni biblijnej są to struktury zarówno rodzime, jak i zależne od różnych obcych wzorców, są współczesne czasowi powstania danego przekładu, ale i archaiczne czy archaizowane, są różne w zależności od konfesji i sposobu tłumaczenia. Jeśli chodzi o leksykę i frazeologię, to Danuta Bieńkowska udowadnia, że w XVI-wiecznych przekładach dominuje leksyka charakterystyczna dla polszczyzny literackiej. Jednak tradycjonalizm tych przekładów jest wynikiem „kreacji, świadomego nawiązywania do tradycji, naśladowania wzorca odziedziczonego ze średniowiecza, budowania stylu biblijnego, będącego kontynuacją i zachowującym ciągłość w tradycji tłumaczeń biblijnych” (Bieńkowska 1992: 151)⁹.

Religijne teksty przekładowe Tatarów WKL są zatem splotem tradycji i nowatorstwa. Łączą bowiem istniejącą już tradycję translatorską z elementami nowatorskimi, m.in. wprowadzają zgodne z duchem polszczyzny innowacje. Cechuje je zarówno tłumaczenie dosłowne, jak i swobodne, uwarunkowane m.in. recepcją treści koranicznych przez odbiorcę. Tak więc nawet na poziomie zdania lub wersetu współwystępują w nich przekład werbalny, wierny, niekiedy dosłowny, a nawet mechaniczny (przejmowanie struktur arabskich), służący m.in. względem prozodycznym (oddawanie warstwy formalnej Koranu, czyli rytmicznej prozy rymowanej, tzw. *sağ’*) i wskazujący niekiedy na pośrednictwo tureckie (Drozd 1999: 34) oraz komentarze, zaczerpnięte z egzegezy muzułmańskiej, i interpretacje, czyli wyznaczniki translacji swobodnej (przewaga tych elementów charakteryzuje teksty tłumaczone *in continuo*).

Na podstawie tefsirów Tatarów WKL można też wnioskować o wpływie na polski język przekładu Koranu religijnej terminologii chrześcijańskiej (por. Kulwicka-Kamińska

⁹ Analogicznie jest z formami fleksyjnymi – w tekstach tłumaczeniowych współwystępuje to, co archaiczne, z tym, co współczesne. Wpływ na to mają wybory jednostkowe tłumaczy, w tym świadome operowanie kategoriami fleksyjnymi w celach stylizacyjnych. Translatorzy stopniowo usuwali relikty fleksyjne nieobciążone semantycznie, a pozostawiali formy przestarzałe w formułach, utartych zwrotach oraz archaizmy o nacechowaniu podniosłym. Z jednej strony utrwalanie tych form służy zatem sakralizacji języka przekładu, z drugiej zaś strony utrzymywanie form archaicznych, nieobecnych w polszczyźnie literackiej, jest immanentną cechą polszczyzny północnokresowej.

2018). W tefsirach Tatarów WKL są wplatane teksty z pism chrześcijańskich, np. opowieści o królu Salomonie, Dawidzie, Danielu itd. W niektórych przypadkach możliwa jest ich identyfikacja, tzn. odpowiedź na pytanie, z którego polskiego przekładu Biblii zostały zaczerpnięte oraz w jakim stopniu podlegały treściowej i formalnej adaptacji.

W analizowanym piśmiennictwie obecne jest słownictwo chrześcijańskie – z reguły o innej intensji lub ekstensji, w systemach pojęciowych islamu i chrześcijaństwa ta sama jednostka leksykalna może być bowiem wielofunkcyjna. Dlatego też jest to raczej analogia translacyjna niż adekwatne i zgodne z doktryną islamu zastępowanie terminów muzułmańskich terminami z kręgu religii i kultury chrześcijańskiej. W religijnych rękopisach Tatarów WKL funkcjonuje zatem terminologia chrześcijańska zaadaptowana do potrzeb islamu wyznawanego w kulturowym i religijnym otoczeniu chrześcijańskim (Łapicz 2007: 99–117). Można wskazać liczne przykłady stosowania takiej analogii translacyjnej, np. w zakresie terminów wyrażających pojęcie Boga jednego, jedyne: ar. *allāh* – *bōg* czy *pan bōg*, ar. *rabb* ‘władca, pan, właściciel, posiadacz, Bóg’ – *pan bōg*, ar. *waḥīd* – *jedinij*; w nominacjach pogańskich bożków: ar. *ilāh* ‘bóg, bóstwo, bożek’ – **prōžnije bōgi*, **balwan*, *bog inšij*, ar. *ṭāgūt* – **ōbraz*, **balwan*, **zwozicel*; w nazywaniu świętych ksiąg: ar. *al-kitāb* bądź ar. *kitāb* – *kšenga*, ar. *kitāb* + ar. *allāh* – *kšenga boża*, ar. *al-kitāb* + ar. *bi ‘z’* + ar. *al-ḥaqq* ‘prawda’ – **kšenga prawziwa* czy **kšenga s prawdōj*, ar. *al-bušrā* ‘radosna wiadomość, nowina’ – *śwjestōwane*, ar. *āya[t]* ‘werset Koranu’ – **kšenga*, **pišmō*, ar. *āya[t]* + ar. *allāh* – **pišmō bōže*; w nazewnictwie aniołów: ar. *malak* ‘anioł’ – *anol*, **slūga bożij*, ar. *rūḥ* + ar. *al-quds* – **dūx šwentij*, ar. *aduww* ‘wróg, nieprzyjaciel’ + ar. *mubīn* ‘jasny, oczywisty’ – **neprijacel welikij jawnij*, ar. *Iblīs* imię ‘diabła, złego ducha, szatana’ – *zwozicel šetan* czy też w nominowaniu proroków¹⁰: ar. *nabī* ‘prorok’ – *prorok*, ar. *nabī* + ar. *allāh* – **prorok bożij*, ar. *rasūl* – *prorok*, a także *pōšol prōrōk* bądź *pōsłanec*, ar. *imām* ‘przywódca’ – **kaplan*, **staršij*, ar. *‘abd* ‘sługa; niewolnik’ – **slūga*, ponadto są używane leksemy: **ōfjerownik*, *pamazanec*, *prōžbetar* i wyrażenia: *pričinca naš*, **zbawicel grexōw*, *sīn merjemin*; w nominacjach sądu ostatecznego: ar. *yawm ad-dīn* ‘dzień sądu’ – **den sondnij*, ar. *al-yawm* ‘dzień’ + ar. *al-āḥir* ‘ostatni, końcowy’ – **den pōwstannij* **čas ostatnij* czy **den ostatnij*, ar. *yawm* – **ten den* itd.

Na podstawie zgromadzonego materiału można wskazać liczne przykłady interferencji religii chrześcijańskiej i muzułmańskiej także w zakresie frazeologii¹¹.

¹⁰ W Koranie występują *prorocy* (ar. *nabī* z hebr. *nāḥī*) w odniesieniu do posłańców Starego i Nowego Testamentu, jak również w odniesieniu do posłańców do plemion arabskich, oraz *wysłannicy* (ar. *rasūl*) w relacji tylko do tych, którzy znaleźli się wśród Arabów, np. Hūd, Šālīḥ, Šu‘ayb, Muḥammad i inni. Misja do Arabów odróżnia tę drugą grupę od postaci staro- i nowotestamentowych (za: Danecki 2007: 120–121).

¹¹ Fakt ten potwierdza również pełna akceptacja przez Tatarów filomackiego tłumaczenia Koranu, wyrażająca się w aktywnej pomocy przy jego wydaniu i przypisaniu mu tatarskiego tłumacza (Jan Murza Tarak-Buczacki 1858) czy też nadaniu mu formy tefsiru. Ponadto jego fragmenty wykorzystał Józef Sobolewski do opracowania katechizmu *Wykład wiary machometkańskiej, czyli islamskiej* (1830), obfitującego

Związki frazeologiczne obecne w XVI-wiecznych przekładach Pisma św. były już wówczas postrzegane jako odrębne, specyficzne dla tego typu tekstów, różne od frazeologii wywodzącej się głównie ze stylów potoczno-konwersacyjnych (por. Bieńkowska 2002). Znaczna ich część to połączenia wyrazowe, na których wykształcenie się miały wpływ konstrukcje właściwe językom tekstów źródłowych. Frazeologię biblijną wyróżniają zatem związki o charakterze tautologicznym, typowe również dla tatarskich tłumaczeń Koranu, np. *benzeš jix sōnzil sōnz; rōželi was pūlkam pūlkami; na jezoncego jezene; s cūdōw od cūd* itd. Cechą stylu biblijnego jest występowanie w bliskim sąsiedztwie tego samego określenia. Powtarzanie wyrazów o tym samym rdzeniu jest charakterystyczne dla języków semickich, np. zestawienie czasownika z rzeczownikiem utworzonym od tego samego tematu – por. *dla tej mōwī cō mowili; dobre ūčiniči činōy; offerōwalō wšitke ōfjerī; i prišengali panu bōgu mōcnō prišengōy*¹². W tych tekstach są więc obecne połączenia pleonastyczne, które nie są kalkami związków współrzennych leksemów oryginalnych, oraz pewna seryjność połączeń, związana z powtarzaniem jednego z członów związku, któremu towarzyszy określona symbolika. Ten repertuar frazeologizmów jest ożywiany i wzbogacany konstrukcjami przenikającymi z ówczesnej polszczyzny ogólnej, co jest odbiciem nowych, renesansowych zasad tłumaczenia, jak i wzrastającej sprawności języka polskiego na płaszczyźnie leksykalno-frazeologicznej (Bieńkowska 1999: 54–55).

Poza przyjętymi metodami przekładu do paraleli z translacjami biblijnymi można zaliczyć: wprowadzanie zapowiedzi treści rozdziałów, analogiczne do BB i BW, co łączy te tłumaczenia z dawniejszą tradycją przekładową, a także obecność konkretnych pożyczek leksykalnych i frazeologicznych, zwłaszcza z BN, np. *trōjčane* (BN) i **trōječnik i* (BN), **jedinōstwo* (BN), **prōžnije bogi* (BB), **spōlečnik* (BN), *pričinca* (BB), **staršij* (BN, BG), **kaplan* (BN), **ōfarōwnik* i **ōfarnik* (BN), *pamazanec* (BB, BN, BG), czy też **mašijaš* 'ejsū sin merjemi'; **zbawicel grexōw*; **anōlōwe strōžōwe mōcni*; *blōgōslawonas ti nad newjestī*.

Problemem filologicznym jest ustalenie konkretnego przekładu biblijnego, na którym opierali się Tatarzy WKL. Według przeprowadzonych badań można stwierdzić, iż z pewnością szeroko wykorzystywali przekłady innowiercze – BB i BN, a także BG, których autorzy reprezentowali poglądy zbieżne z polsko-litewskimi muzułmanami na tak istotne kwestie, jak np. dogmat o Trójcy Świętej, bóstwo Jezusa Chrystusa, powszechne kapłaństwo, por.:

w wiele analogii translacyjnych do terminologii chrześcijańskiej, np. wobec Allaha: *Bóg Najwyższy*, **Bóg jedyny*, wobec bogów pogańskich – **inne bóstwa*, **inny Bóg*, wobec ksiąg objawionych – *Xięgi Boskie*, **słowo Boże*, *Ewangelija*, *Pentateuchum*, *Psalmi*, *Psalterz*, wobec aniołów – **posłaniec*, **Anioł stróż*, **szatan*, **czart* oraz *Gabryel*, wobec proroków – **Prorok Boży*, *poseł*, **śluga Boży*, *Apostoł*, *Jezus syn Maryi*, a także *Abraham*, *Adam*, *Dawid*, *Jezus Chrystus*, *Mojżesz*, *Salomon* czy dnia sądu – *Sąd ostateczny*, **dzień sądny*, **dzień zmartwychwstania* itd.

¹² Może to być wierne odzwierciedlenie arabskiej konstrukcji – *mašdaru* absolutnego.

W polskojęzycznym półkitabie ze zbiorów Biblioteki Białoruskiej Akademii Nauk zidentyfikowano cztery polemiczne teksty zawierające cytaty z kalwińskiej Biblii brzeskiej oraz około 140 wersów ze Starego i 20 wersów z Nowego Testamentu, zaczerpniętych z ariańskiej Biblii nieświeskiej (Łapicz 2009: 304 – za: Tarełka, Synkowa 2009).

W szczególności czerpali oni zatem z literatury z kręgu chrześcijaństwa reformacyjnego, a dokładnie z religijnego piśmiennictwa ariańskiego. Największym zaś zainteresowaniem cieszyła się BN, której autor opierał się na oryginalnych hebrajskich i greckich źródłach, warunkujących najwierniejszy i najbliższy tekstowi wyjściowemu przekład. Miało to dla Tatarów ogromne znaczenie, gdyż szczególną wagę zwracali oni na czystość przekazu (por. zasadę *sola Scriptura*).

W nauce panuje przekonanie, że Szymon Budny, doskonały filolog i krytyk tekstu, opracował tłumaczenie na tyle hermetyczne w odbiorze, iż nie znalazł kontynuatorów. Według Stanisława Koziary przekład Budnego odznaczał się – w historii biblijnego przekładoznawstwa – najmniejszym wpływem ze względu m.in. na swój indywidualizm (por. Koziara 2009). Podobne poglądy wyrażała Irena Kwilecka: „sam Sz. Budny jako tłumacz nie znalazł kontynuatorów” (Kwilecka 2003: 224). Postawioną przez badaczy tezę należy zweryfikować na podstawie tatarskich tefsirów. Tłumaczenie Budnego, podobnie jak literatura przekładowa Tatarów WKL, powstało na Litwie w środowisku wielonarodowościowym, wielowyznaniowym i wielokulturowym, na tzw. pograniczu, co wpłynęło na połączenie elementów kultury zachodniej z tradycją wschodnią, bizantyjską. Ponadto zawierało najwięcej cech translacji humanistycznych i krytycznych, a zatem stanowiło doskonały wzór dla tatarskich translatorów. W zakresie podobieństw między tłumaczeniem Budnego a tatarskim przekładem Koranu można zatem wskazać: strategię translatorską (autentyzm), typ przekładu (przekład wierny z rozbudowanym aparatem krytycznym – filologiczny), przyjęte rozwiązania translatorskie. Wśród wspólnych z BN rozwiązań translatorskich można zaś wyróżnić np. transkrypcję i sławizację obcych terminów oraz ich adaptację fleksyjną; obszerne komentarze do tłumaczonego tekstu jako implikację nieprzekładalności pewnych terminów i konstrukcji (por. glosy)¹³; obecność licznych replik języków semickich w zakresie frazeologii i składni, jak np. zwrotów imiesłowowych, wyrażen gerundialnych; kalkowanie semickiego sposobu tworzenia superlatywu; kształtowanie religijnej terminologii (por. liczne neologizmy tworzone według zasad polskiego słowotwórstwa). Ponadto Szymon Budny do tłumaczenia Biblii wykorzystywał także rękopisy cerkiewnosłowiańskie (za: Kępińska 2015: 51), co w pewnym stopniu tłumaczyłoby obecność słownictwa cerkiewnego w BN i tatarskich tefsirach.

W wydanej w 2009 roku monografii Iryna Synkowa i Michał Tarełka (2009: 273–284), na podstawie XVII-wiecznego polemicznego manuskryptu (P97), pochodzącego ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Mińsku, poszerzyli jeszcze kanon źródeł, do których

¹³ Świadomość bezekwiwalentności terminologii religijnej jest zgodna z najnowszymi tendencjami w translatoryce – Budny i Tatarzy WKL wyprzedzili zatem w tym względzie swoją epokę.

sięgali Tatarzy WKL, o BW i *Psalm*y w przekładzie Jana Kochanowskiego, co potwierdzałoby tezę o ponadwyznaniowej tradycji przekładowej i przenikaniu się zarówno idei religijnych, jak i słownictwa między wyznaniami. Badacze ci precyzyjnie wskazali i udokumentowali zapożyczenia z BN, BB, BW i z *Psalmów* Kochanowskiego w czterech tekstach polemicznych składających się na wspomniany rękopis. Zaliczyli do nich m.in. wysoką frekwencję cytatów biblijnych, przytaczanych w takiej formie, by były zgodne z dogmatami islamu; obecność starotestamentowych imion własnych aramejskiego i hebrajskiego pochodzenia, a także z łaciny w transliteracji zbieżnej z polskimi przekładami Pisma św. (zwłaszcza z BN) oraz tworzenie od nich przymiotników, analogicznie do przekładu BN (brak w BW i w Wulgacie); używanie znanych z tradycji chrześcijańskiej nazw Biblii i jej poszczególnych rozdziałów oraz innych nominacji. Wskazali także rodzaj i charakter wprowadzanych przez Tatarów modyfikacji, a więc m.in. zmian spowodowanych przyczynami religijno-ideologicznymi (eliminowanie lub przekształcanie cytatów niezgodnych z doktryną islamu, np. mówiących o bóstwie Jezusa, o Trójcy św., o tym, kogo zaliczyć do potomstwa Abrahama – Izaaka czy Izmaela?, o osobie Ducha św. itd.).

Bezpośredni wpływ na tego typu „zapożyczenia” miał ruch reformacyjny. Przyпуска się bowiem, że Tatarzy niekoniecznie musieli korzystać wyłącznie z biblijnych tekstów przekładowych, ale cytaty z Pisma św. docierały do nich jako echa toczących się polemik religijnych. Potwierdzają to m.in. badania Paula Sutera, który wskazuje na sięganie przez Tatarów do pism polemicznych, przysłuchiwanie się dyskusjom religijnym, w których cytowano obszerne fragmenty Starego i Nowego Testamentu z wcześniejszych przekładów literatury biblijno-psałterzowej (fragmentarycznych i całościowych) (por. Suter 2004: 109).

Także Synkowa i Tarełka udowadniają, że obecne w analizowanym przez nich za- bytku P97 fragmenty Pisma św., konkretnie BB, BN czy BW, pochodzą z innych źródeł¹⁴ niż te przekłady, gdyż wszystkie cytaty ze Starego i Nowego Testamentu nie zgadzają się literalnie z żadnym ze znanych tłumaczeń Pisma św. Artur Konopacki stawia tezę, iż funkcjonowało teologiczne piśmiennictwo Tatarów polegające na komponowaniu własnych dzieł na podstawie religijnych tekstów chrześcijańskich poprzez np. usuwanie treści niezgodnych z islamem (Konopacki 2010: 155). Niektóre wątki koraniczne zastępowano więc – zwłaszcza w kitabach – opisami przejętymi z tradycji starotestamentowej,

¹⁴ Podjęli próbę ich identyfikacji, wskazując na apokryficzną Księgę Adama (*Vita Adae et Evae*), przełożoną na język polski przez Pussmana i wydaną w 1543 roku; archaiczną formułę „chrześcijanie wierzą we wszechmogącego Ojca, wszechmogącego Syna”; nieznany komentarz do Mądrości Salomona; dokument protestanckiego pochodzenia; Katechizm i inne (por. Tarełka, Synkowa 2009: 254–296). O kompilacji bliżej nieokreślonych źródeł pisze również Michał Tarełka (2016). Łączenie licznych tekstów źródłowych, ich modyfikacje, poszerzanie o kolejne materiały źródłowe leży w istocie tekstów apokryficznych, ich specyficzną cechą jest bowiem „bycie w ciągłym ruchu, ciągłej przemianie, co w efekcie prowadzi do wykształcenia struktur stanowiących swego rodzaju uzupełnienie uzupełniania” (za: Mika, Twardzik 2011: 323).

a wyjątkowo również z nowotestamentowej (por. narodziny, życie i mękę Jezusa, życie Maryi itp.)¹⁵. Jak stwierdza Krystyna Dufala:

Autorzy i kopiści rękopisów muzułmańskich, korzystając ze źródeł chrześcijańskich, wybierali takie utwory lub ich fragmenty, które w jakiś sposób nawiązywały do tradycji muzułmańskiej. Szczególnie lubiane były z tego względu różne wątki, teksty starotestamentowe, mające swoje odbicie również w Koranie (Dufala 2009: 207).

Według Andrzeja Drozda przykłady kompilacji tekstów biblijnych i koranicznych dowodzą indyferencji w podejściu Tatarów do źródeł obydwu religii: „tworząc syntezę epickiej treści obu świętych ksiąg, tatarscy autorzy traktowali ich fabułę jako dopełniające się dzieje” (Drozd 1997: 18–23). Badacze wskazują na obecność w tatarskich manuskryptach m.in. *Historyi barzo cudnej...* Krzysztofa Pussmana z 1543 roku (Adamczyk 1980; Drozd 1996: 95–134), *Psalmów* w przekładzie biskupa Ignacego Krasickiego (Radziszewska 2010: 129–130), *Legendy o św. Hiobie* (Drozd 1995: 163–195), *Legendy o św. Grzegorzu* (Dufala 2009: 205–220) oraz innych źródeł z chrześcijańskiego kręgu kulturowego. W procesach treściowej i formalnej adaptacji tych tekstów nieunikniona stawała się interferencja chrześcijańsko-muzułmańska nie tylko na płaszczyźnie ściśle językowej, zwłaszcza leksykalno-semantycznej i frazeologicznej, lecz także na płaszczyźnie dogmatycznej, sięgając nawet do tzw. filarów islamu, oraz na płaszczyznach zwyczajowej i obyczajowej (Łapicz 2009: 294). Jak zauważa Konopacki – zapożyczanie całych passusów z tekstów chrześcijańskich mogło z jednej strony świadczyć o chęci pokazania bliskości obu wyznań, islamu i chrześcijaństwa, z drugiej zaś – sięganie do tych tekstów miało wykazać ich błędność (sfalszowanie słowa Bożego) (Konopacki 2010: 158). Większość tej literatury miała bowiem charakter i cel apologetyczny – udowadnianie słuszności poglądów wyznawców islamu, w tym skrajnego monoteizmu. Dysputy w piśmiennictwie Tatarów są więc toczone z Żydami lub chrześcijanami (nie ma rozróżnienia na katolików, ewangelików itd., bo wzorce czerpali m.in. z oryginalnych pism i komentarzy islamu sprzed podziału), czyli z przedstawicielami religii monoteistycznych (Łapicz 2009: 302).

Na podstawie przeprowadzonych badań ustalono, że tatarscy translatorzy na poziomie języka i technik przekładowych wzorowali się na regułach przekładowych chrześcijańskich ksiąg świętych lub do nich nawiązywali. W szczególności czerpali oni z literatury z kręgu chrześcijaństwa reformacyjnego, w tym z religijnego piśmiennictwa ariańskiego. Największym zaś zainteresowaniem cieszyła się Biblia nieświeska. Stąd w tatarskim tefsirze stwierdzono obecność religijnej terminologii chrześcijańskiej, pochodzącej z tego

¹⁵ „Szczególnie więc chętnie i często adaptowano opowieści oparte na przekazach Starego Testamentu, czyli na Księdze, która była (i jest) uznawana jako wspólne dziedzictwo judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu. Dlatego właśnie kitaby Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego zawierają liczne cytaty, wątki, dłuższe fragmenty, a czasem nawet całe utwory zaczerpnięte z chrześcijańskiego kręgu kulturowego, w tym także z bogatego dorobku religijnej literatury staropolskiej, zarówno oryginalnej, jak i tłumaczonej z innych języków” (Łapicz 2009: 295).

przekładu, a także z innych XVI-wiecznych tłumaczeń Biblii na język polski (np. Biblii brzeskiej czy Biblii w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka), zaadaptowanej do potrzeb islamu wyznawanego w kulturowym i religijnym otoczeniu chrześcijańskim. Można zatem stwierdzić, że piśmiennictwo religijne muzułmanów litewsko-polskich – szczególnie zaś tłumaczenie tefsirów ich autorstwa – należy do najważniejszych nurtów literatury polskiej i europejskiej XVI stulecia.

Bibliografia

- Adamczyk M., 1980, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań.
- Bieńkowska D., 1992, *Styl językowy przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka. (Na materiale czterech Ewangelii)*, Łódź.
- Bieńkowska D., 1999, *Słownictwo i frazeologia w Psalterzu przełożonym przez ks. Jakuba Wujka (1594)*, t. 1–2, Łódź.
- Bieńkowska D., 2002, *Polski styl biblijny*, Łódź.
- Bieńkowska D., 2009, *Wzorzec stylistyczny polszczyzny biblijnej w pierwszej połowie XVI wieku*, „Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny”, t. 8, s. 29–38.
- Czerniatowicz J., 1969, *Niektóre problemy naukowe grezystyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII w. Teksty greckie a polskie przekłady*, Wrocław.
- Danecki J., 2007, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa.
- Danecki J., Kozłowska J., 1996, *Słownik arabsko-polski*, Warszawa.
- Drozd A., 1995, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria literacka, t. 2, s. 163–195.
- Drozd A., 1996, *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemie Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria literacka, t. 3, s. 95–134.
- Drozd A., 1997, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, t. 88, z. 3, s. 3–34.
- Drozd A., 1999, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych*, Warszawa.
- Dufala K., 2009, *Legenda o św. Grzegorzu w kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: A. Gadowski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 205–220.
- Górska E., 2000, *Studium kontrastywne składni arabskich i polskich współczesnych tekstów literackich*, Kraków.
- Kępińska A., 2015, *Z problematyki opisu składni XVI-wiecznych przekładów Ewangelii na język polski*, w: T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska (red.), *Staropolskie spotkania językoznawcze*, t. 1: *Jak badać teksty staropolskie?*, Poznań, s. 51–62.
- Konopacki A., 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa.

- Koran (Al-Koran)*, 1858, z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak-Buczackiego, Tatarów z Podlasia, Warszawa.
- Koziara S., 2009, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Łask.
- 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.
- Kulwicka-Kamińska J., 2022, *Glosy, dopiski, komentarze w tefsirze z Olity*, w: J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, Toruń, s. 433–442.
- Kwilecka I., 2003, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań.
- Lisowski 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., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir rašties tradicijos*, Vilnius, s. 293–310.
- Mika T., Twardzik W., 2011, *Jak zagadkowe cztery tytuły rozdziałów w Rozmyślaniu przemyskim pozwalają wyobrazić sobie jego zagubiony autograf*, „Język Polski”, t. 91, s. 321–334.
- Radziszewska I., 2010, „Chamaity jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)”, praca doktorska, Toruń.
- Siatkowska E., 2004, *Samodzielność przekładu Nowego Testamentu przez Jakuba Wujka, Jana Blahoslava i Michała Frencla (na przykładzie konstrukcji imiesłowowych)*, w: S. Mikołajczak, T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań, s. 73–80.
- Sobolewski J., 1830, *Wykład wiary machometkańskiej, czyli islamskiej*, Wilno.
- Suter P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Cologne–Weimar–Vienna.
- Szczepińska B., 2005, *Ewangelie tylekroć tłumaczone... Studia o przekładach i przekładaniu*, Gdańsk.
- Tarełka M., 2016, *Рэлігійна-палемічны тэкст з лейпцыгскага канвалюта*, 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. 121–149.
- Tarełka M., Synkowa I., 2009, *Адкуль пайшлі ідалы*, Мінск.
- Winiarska-Górska I., 2009, *Język, styl i kulturowa rola szesnastowiecznych protestanckich przekładów Nowego Testamentu na język polski: między nowatorstwem a tradycją*, w: A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 289–318.
- Wojciechowska K., 2006, *Odpowiadam wam jak Piotr. Elementy stylu i stylizacji w Ewangelii Marka*, Warszawa.

TATAR TEFSIR IN WESTERN EUROPEAN BIBLICAL LITERATURE

Abstract: The purpose of the paper is to demonstrate the influence of biblical translation traditions on the translation of the Qur'an, rendered in the 16th century by the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. Research has demonstrated that, at the level of language and translation techniques, Tatar translators followed, or referred to, the principles of translation of Christian holy books, including the Bible. In particular, they drew on Reformation literature; specifically, on Arian religious writings, with *Biblia nieświeska* enjoying most interest. Consequently, it has been established that the Tatar tefsir contains Christian terminology, derived from the above-mentioned translation, as well as from other 16th-century translations of the Bible into Polish. The terminology was adapted for the needs of Islam, professed in cultural and religious Christian environment.

Keywords: the Qur'an, tefsir, translation, biblical and Qur'anic translation tradition