

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

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

1. Teksty polsko-tatarskie i ich turekie Źródła

Pierwsze teksty Tatarów litewskich (dalej w odniesieniu do Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, zamieszkujących dziś Litwę, Polskę i Białoruś będę używał miana Tatarzy litewscy) opublikował Muchliński w 1857 r. w dodatku do swej rozprawy, obok źródeł zewnętrznych, dotyczących Tatarów. Są to cztery krótkie próbki, bez analizy i z bardzo ogólnie podanymi danymi Źródłowymi: 1. Fragment „przekładu z parafrazą” Koranu (co dziś zgodnie z tatarską tradycją nazywamy *tefsirem*) z XVII wieku pismem arabskim z transkrypcją rosyjską i polską tekstu polskiego (s. 62-64); 2. Fragment modlitwy arabskiej z przekładem polskim z XVIII. wiecznego rękopisu również z transkrypcją rosyjską i polską tekstu polskiego (s. 65-66); 3. Urywek pouczenia religijnego, nazwany przez Muchlińskiego *hikmetem*, w języku tureckim i z tłumaczeniem białoruskim (w istocie mieszanym języku białorusko-polskim lub białoruskim z licznymi polonizmami) w piśmie arabskim oraz z transkrypcją cyrylicą części słowiańskiej z bardzo ogólnie podanego „rękopisu tatarskiego” bez datacji (s. 66-68); oraz 4. Instrukcja wykonania modlitwy obowiązkowej z tytułem arabskim i tekstem słowiańskim, określonym przez Muchlińskiego jako dialekt wołyńskoukraiński z rękopisu z XVIII wieku, również pismem arabskim i transkrypcją cyrylicą (s. 68-70).

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

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

Niewątpliwie wszystkie cztery najważniejsze typy piśmiennictwa polsko-tatarskiego mają pochodzenie orientalne, choć nie wyłącznie. Niestety, wciąż niewiele wiadomo o bezpośrednich źródłach piśmiennictwa. Tu od razu trzeba dodać, że *kitab*y i *chamaïły* są niejednorodne, zawierają wiele różnych dzieł rozmaitych gatunków literackich, przy czym *kitab*y zawierają też pewne dzieła nieorientalne, w tym chrześcijańskie. Jedną z pierwszych prac orientalisty nad piśmiennictwem Tatarów litewskich, w której autor poczynił próbę utożsamienia źródeł orientalnych, było sprawozdanie Zajączkowskiego (1951) z jego badań nad *chamaïlem* ze zbiorów warszawskich. Jednak Zajączkowski ustalił jedynie źródła językowe, nie bezpośrednie dzieła ani rękopisy-archetypy, przy czym – określając starszą warstwę językową omawianego przez siebie *chamaïtu* – nazwał ją dość niefortunnie „staroujgurską”; użyty równolegle termin „wschodnio-turecki” jest trafniejszy (Zajączkowski 1951: 311)¹. Autorom opracowania i tłumaczenia *kitab*u Miłkamanowicza udało się ustalić dwanaście źródeł muzułmańskich, ale i w tym przypadku nie wszędzie można było podać bezpośrednie dzieła, poza kanonicznymi, jak Koran i hadisy, oraz konkretne rękopisy (Jankowski, Łapicz 2000: 21-23).

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

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

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

swe podstawy w relacji, według której pierwszą surę jakoby przetłumaczono na perski jeszcze w czasach Proroka (Toker 2011: 15).

Ponieważ do celów liturgicznych muzułmanie posługiwali się i posługują Koranem w oryginalnej wersji językowej, istnieje olbrzymia ilość rękopisów koranicznych oraz wiele tłumaczeń na języki turkijskie³. Niestety, pierwsze tłumaczenie Koranu na język turkijski nie zachowało się. Większość badaczy przypuszcza, że pierwszego tłumaczenia dokonano w XI lub w X wieku (Eckmann 1976: 13, Ata 2002: 37, Toker 2011: 15), i wszyscy przypuszczają, że jako wzór autorowi przekładu turkijskiego posłużyło tłumaczenie perskie, dokonane z komentarza at-Tabariego w X wieku, co nie znaczy, że przekład turkijski powstał z przekładu perskiego.

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

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

2. Przekład Koranu zachowany w rękopisie ze zbiorów Biblioteki Rylandsa w Manchesterze, sygn. 25-38 w Katalogu Rękopisów Arabskich, obejmujący 14 tomów, łącznie 1145 kart, zawierający arabski tekst Koranu, pod każdym rzędkiem tłumaczenie perskie, a pod

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

tym turkijskie. Jak widać, jest to dzieło bardzo obszerne, a to dlatego, że na każdej stronie jest tylko po trzy rzędkie tekstu arabskiego, pod nimi umieszczone, znacznie mniejszym pismem, odpowiedniki perskie i turkijskie każdego wyrazu arabskiego. Jednak rękopis dotrwał do nas jedynie częściowo, obejmuje 45 sur, przy czym jedynie 16 pełnych. Jak zatem można domniemywać, całość składała się z 30 tomów, podzielonych tak zgodnie z tradycją podziału Koranu na 30 części. Zachowała się tedy niespełna połowa. Jest to przekład bez komentarzy. Język przekładu według Eckmanna (1976: 16), który opracował całość leksyki w postaci słownika wraz z odpowiednikami perskimi, należy odnieść do okresu karachanidzkiego i jak język poprzedniego tłumaczenia może być datowany na XII-XIII wiek, z pewnymi późniejszymi cechami kopisty. Nowsze opracowanie Aty (2004) zawiera transkrypcję tekstu tureckiego, słownik wyrazów turkijskich oraz indeksy wyrazów arabskich i perskich. Zapewne z powodu szczątkowości zachowania rękopisu nie znamy autora, kopisty ani miejsca powstania kopii.

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

4. Rękopis taszkiencki ze zbiorów Uzbeckiej Akademii Nauk, sygnatura 2854, zawierający tłumaczenie międzywierszowe Koranu na perski i turkijski, zachowany szczątkowo. Niewiele o nim wiadomo, język określa się na XII-XIII wiek (Eckmann 1976: 17, Ata 2004: XII).

5. Rękopis przechowywany w Bibliotece Süleymaniye w Stambule, nr kat. 2 w Hekimoğlu Paşa Camii (Ata 2002: 37, 2004: XI), liczący 583 karty, jest to przekład na język typowy dla okresu chorezmijskiego (XIII-XIV wiek), data kopii rękopisu 1363. Tłumaczenie to zostało wydane krytycznie przez Sağol (1993-1999) w trzech częściach, a czterech tomach, obejmujących wstęp i transkrypcję tekstu, słownik oraz faksymile.

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

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

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

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

Jednym z pierwszych badaczy, który zajął się starotureckim przekładem i częściowo go udostępnił w transkrypcji, był Ananiasz Zajączkowski (1937), choć kilka prac powstało już wcześniej, z których najobszerniejszą było studium Huarta. Zajączkowski, powołując się na pierwszy słownik *Tarama*, zwrócił uwagę na to, że wówczas utożsamiono w Turcji ok. 20 tłumaczeń Koranu. Choć opublikowano sporo artykułów i przyczynków, na następną pracę – tym razem w pełni uprzystępniającą rękopis ze Stambułu z XV w. – trzeba było czekać aż do 1976 roku, do wydania wraz z opracowaniem Topaloğlu (1976, 1978). Później znów nastąpiła dłuższa przerwa do lat 90-tych, gdy rękopis z Manisy, również z XV w., opracowała i wydała Karabacak (1994-1999). Bardzo dobry przegląd dotychczasowych prac nad turkijskimi przekładami Koranu daje Sağol (1997), która wylicza w porządku chronologicznym od 1915 do 1996 r. 107 prac, niektóre charakteryzując. Tu warto dodać, że w tym czasie powstawały i nadal powstają rozprawy doktorskie i docenckie w Turcji poświęcone tłumaczeniom Koranu i tefsirrom, lecz są one niewydane⁸. W ostatnich latach pojawia się coraz więcej prac i wydań,

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

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

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

⁸ Takim opracowaniem jest niewydana rozprawa docencka z 1982 r. wspomnianego Topaloğlu, w której autor porównuje 8 sur rękopisu ze zbiorów Süleymaniye, opracowanego i częściowo wydanego przez Zajączkowskiego

trudno je wszystkie wymienić. Warto odesłać do książki Tokera (2011), w której autor daje dobry przegląd nowszych prac. Ograniczę się do podania dwóch prac bodaj najważniejszych. Otóż w 2006 Esra Karabacak wydała inny rękopis, napisany językiem określonym jako mieszany, zachowany w stanie szczątkowym w British Museum, sygnatura Or. 9515 (Karabacak 2006). Druga praca to wydanie Tokera (2010). Toker opracował i wydał tłumaczenie, które datował na XVI w. i przypisał Abdullahowi synowi Mahmuda z Salonik, czyli es-Selanikî (Toker 2010). Jednak w toku dalszych badań ustalił, że rzeczony Abdulah był jedynie kopistą dzieła nieznanego autora, toteż tłumaczenie wydał ponownie w roku następnym, poprawiając też popełnione błędy. Rękopis ten jest o tyle ciekawy, że według autora opracowania, choć napisany zasadniczo w języku „anatolijskotureckim”, zawiera elementy kipczackie. Według badacza jest to jedyny znany dotąd przykład tłumaczenia na język kipczacki (Toker 2011: 9-10). Jego drugie opracowanie zawiera faksymile tylko niektórych części rękopisu.

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

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną ciekawą okoliczność. Otóż kilka nie w pełni zachowanych rękopisów przekładu Koranu, chyba niezależnie od siebie, zaczyna lub kończy się na lub od sury 18: od sury 18 zaczyna się rękopis z Karszi (Borowkow 1968: 12), rękopis tefsiru z Biblioteki Narodowej Akademii Nauk w Mińsku zawiera sury 2-18 w tłumaczeniu na

wraz z innym rękopisem tego tłumaczenia ze zbiorów Muzeum Topkapı Sarayı w Stambule, nr kat. H 22 (wiadomość o tym na podstawie Toker 2011: 20).

język turecki, zaś pozostałe (19-114) – na polski (Tarełka, Citavec 2011: 24), jeden z trzech rękopisów przekładu omówionego przez Zajączkowskiego, wówczas przechowywany w zbiorach Uniwersytetu Warszawskiego, datowany na 1499 r., zawiera sury 1-18. Czy istnieje tu jakaś prawidłowość lub zależność? Na pewno nie ma to związku z podziałem na części (ar. *ağzā*'), gdyż sura 18 jest w części 16, która kończy się na surze 21, natomiast może mieć taki związek, że sura 18 przypada mniej więcej na środek Koranu. Nawet więc, jeśli Koranu nie oprawiano w dwa tomy zawierające po około dwie równe części, możliwe jest, że kopiści i tłumacze dzielili sobie pracę po połowie na tej surze.

2. Cechy językowe i graficzne tekstów turkijskich w rękopisach tatarskich

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1. Dotychczasowe badania i ustalenia

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

Następnym badaczem, który zajął się turkijskimi tekstami Tatarów litewskich, był Aleksander Dubiński (1996)¹². W swym artykule Dubiński przedstawił krótkie teksty z trzech rękopisów: *chamaiłu* Asanowicza, *chamaiłu* Bohdanowicza i *kitab*u. Poza tymi szczupłymi wskazówkami, Dubiński nie podał żadnych danych o rękopisach, ale można je utożsamić na podstawie dość obszernych fotokopii (s. 273-294). Teksty te to intencje (*nijety*) do modlitw, czytania Koranu, fragment *chutby* ślubnej, wstępy do *zikrów* oraz znany z różnych odpisów wiersz o korzyściach i zaletach modlitw. Dubiński charakteryzuje język tych tekstów bardzo szeroko (fonologia, morfologia, składnia i słownictwo), ale bardzo ogólnikowo, gdyż zaledwie na dwóch stronach (Dubiński 1996: 270-271), wskazując na cechy staroosmańskie („eski Osmanlıca”) i kipczackie. Jeśli chodzi o słownictwo, stwierdza, że większość wyrazów jest oguzyjska, choć są też kipczackie (Dubiński 1996: 271). Artykuł kończy stwierdzeniem, że o turecczyźnie Tatarów litewskich bardzo mało wiemy, wskazując jedynie na artykuł Zajączkowskiego (1951).

Trzecim autorem, który zajął się warstwą turecką piśmiennictwa litewskotatarskiego z jednego rękopisu, a mianowicie tefsiru londyńskiego z 1725 r., jest Scharlipp (1992). Choć artykuł Scharlippa jest krótki, widzimy w nim jedynie kilka przykładów językowych, a uwagi są bardzo skrótowe (ok. jednej strony o ortografii i nieco więcej o morfologii, s. 258-260), należy je uznać za cenne. Należy zaznaczyć, że pomimo nazwy (*Gebete*), autor podaje

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

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

właściwie nie modlitwy, lecz intencje do czytania Koranu oraz kilku modlitw. Jeśli chodzi o grafie, Scharlipp podaje kilka ciekawych przykładów zapisu celownika -QA w postaci „skróconej”, czyli z podwojeniem spółgłoski, wskazując, że przypomina to prozę staroosmańską (Scharlipp 1992: 258). Podaje przypadki zapisu przyrostku -IIQ oddzielonego od osnowy, np. *maḵbūl-lıḡı* oraz dopełniacza w *ḵızı-nıḡ*, co przypisuje wpływowi czagatajskiemu (Scharlipp 1992: 259).

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

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

Kolejna praca to słowniczek turecko-białoruski z 1836 r., opracowany niemal równocześnie i niezależnie od siebie przez Majdę (1994) oraz Miszkinienę i Szupę (1995)¹³. Jeśli chodzi o Majdę, pisze on, że autor stosował pismo typowe dla XIX. wiecznej Turcji. Majda zauważył też, że kształt liter arabskich tego słowniczka nie jest typowy dla rękopisów tatarskich, co polega na tym, że litery nie są wydłużone i nie są skracane (Majda 1994: 139-140). Trzeba jednak dodać, że w słowniczku kształt liter w wyrazach tureckich nie odbiega od tychże w wyrazach słowiańskich, jest on typowy dla rękopisów Szahidewicza, zob. niżej. Co ciekawe, Miszkinienę i Szupę (1995: 8) piszą o tym samym słowniczku, że pismo nie różni się od pisma innych rękopisów białoruskotatarskich, ale mają oni zapewne na myśli nie kształt liter, lecz ich zastosowanie i wartość fonetyczną.

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

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

2.2. Analiza wybranych tekstów

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

2.2.1. Tefsir litewski z XVI wieku

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

Sura 79 Wyrrywający (Na wstępie inwokacja arabska bez tłumaczenia)

{11} نَحْرُهُ عِظَامًا كُنَّا إِذَا

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

{12} خَاسِرَةً كَرَّةً إِذَا تِلْكَ قَالُوا

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

{13} وَاحِدَةً زُجْرَةً هِيَ فَإِنَّمَا

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

{30} دَحَاهَا ذَلِكَ بَعْدَ وَالْأَرْضِ

daḥı yeri andan soñra döſedi ‘następnie pokrył ziemię’

{31} وَمَرْعَاهَا مَاءَهَا مِنْهَا أَخْرَجَ

çıkardı andan suyunı ve otlaḡın[ı] ‘wydobył z niej wodę i pastwisko’

{32} زَسَاهَا وَالْجِبَالِ

daḥı taḡlar daḥı berkitdi ‘i utwierdził takḡe góry’

{33} وَلَئِنْعَامِكُمْ لَكُمْ مَتَاعًا

*gönendürmeḡiçün sizün ṭuvarlaruñuz[.]*¹⁴ *daḥı* ‘dla pożytku waszego i waszych stad’

{34} الْكُبْرَى الطَّامَّةُ جَاءَتْ فَإِذَا

pes kaçan gelse ulu kıyamet ‘gdy nadejdzie wielkie nieszczęście’

{35} سَعَى مَا الْإِنْسَانُ يَتَذَكَّرُ يَوْمَ

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

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

¹⁴ Niewidoczne.

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

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

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

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

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

¹⁷ Wiadomość pani prof. Güliden Sağol (Yüksekkaya).

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

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

b) Jeśli chodzi o cechy pisma, można wskazać na następujące: zamiast trzech kropek litery *čīm* چ niekiedy pojawia się zapis uproszczony w postaci dwóch kropek jedna pod drugą; *sīn*, tak jak warstwach słowiańskich *chamaiłu*, ma trzy kropki pod przednią częścią, czyli ma kształt پی np. پی *sen* ‘ty’; wokalizacja w pewnych wyrazach jest, w innych nie ma; litera *rā* ma postać pochyłonego haczyka, z ostrózkami po obu stronach, podobna do małego, pochyłonego *f*.

2.2.3. Kitab kazański z 1645, jest to również jeden z najstarszych zachowanych zabytków piśmiennictwa Tatarów litewskich oraz po zaginięciu kitabu z Sokółki z 1631 r. najstarszy znany kitab, zob. opis katalogowy Antonowicza (1968: 120-131), Drozda, Dziekana i Majdy (2000: 51) oraz Miszkinienę, Namawicziute i Pokrowskiej (2005: 34-35). Kitab ten zawiera część turecką (k. 1-40) oraz białoruską (k. 41-76). Datę 1055/1645 przepisania części tureckiej (k. 1-40) ustalił już Antonowicz (1968: 123). Jak przypuszcza Drozd (w Drozd, Dziekan, Majda 2000: 51), część turecka pisana jest różnymi rękami (k. 1-30 i 31-40). Od siebie mogę

dodać, że turecczyzna kopisty k. 31a jest znacznie lepsza, niż wcześniejszego; na k. 1a widać liczne błędy. Na karcie 31a jest kolofon, z którego wynika, że dzieło zostało ukończone w 842 roku hidżry, czyli 1483/1484, zaś kopistą tego rękopisu (tej części) jest ‘Abd al-Wahhāb Mūsā syn Murtazy (nie Mustafy, jak podano ww. katalogach). O ile część białoruska została w całości opracowana, o tyle część turecka (u Antonowicza turkijska) – nie. Nie mając dostępu do całości kitabu, moje uwagi mogę oprzeć jedynie na k. 31a z kolofonem oraz k. 1a, dostarczonej mi z wydruku mikrofilmu przez dr. Drozda ok. 15 lat temu. Język tych stron (a można przypuszczać, że całej części turkijskiej) jest turecki, ściślej średnioturecki, z przewagą cech starotureckich, z pewnymi wpływami wschodnimi.

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

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

2.2.4. Tefsir z Mińska, datowany na 1686 r.

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

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

wyjaśnić w ten sposób, że w tej części najpierw pod wierszami z tekstem arabskim umieszczał przekład turecki, a później dodawał polski. Tefsir ten został dokładnie omówiony przez Drozda (2004), który w swym artykule podał dane wszystkich znanych dotąd 19 tefsirów oraz poczynił ciekawe obserwacje.

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

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

k. 238a

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

عَوَجًا لَهُ يَجْعَلُ وَكُمُ الْكِتَابِ عَبْدِهِ عَلَى أَنْزَلَ الَّذِي لِلَّهِ الْحَمْدُ {1}

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

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

حَسَنًا أَجْرًا لَهُمْ أَنَّ الصَّالِحَاتِ لَمُنَّ يَعْزَمُ الَّذِينَ الْمُؤْمِنِينَ وَيُبَشِّرُ لَهُمْ مِنْ شَدِيدًا بَأْسًا لِيُنْذِرَ قِيَمًا {2}

[2] {2} *Dosdoğru tā ögütleye katı ‘azab’²⁰ katından ve müsteleye²¹ ol hak mu’mınleri*

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

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

¹⁹ Dosł. krzywości.

²⁰ MS *şarb*.

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

{3} أَبَدًا فِيهِ مَا كَثِيرٌ {3}

{3} *Ƙalurlar anda hemīše*

‘Zostaną tam zawsze’.

{4} وَلَدًا اللَّهُ اتَّخَذَ قَالُوا الَّذِينَ وَيُنْذِرُ {4}

[4] {4} *Daħı ögütleniz anları ki eydürler tañrı ta‘ālā oğlu edindi*

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

{5} كَذِبًا إِلَّا يَقُولُونَ إِنَّ ۖ أَفْوَاهِهِمْ مِنْ تَخْرُجُ كَلِمَةً كَبِيرَتْ ۖ لَا بَأْسَ لَهُمْ وَلَا عَلِيمٌ مِنْ بِهِ لَهُمْ مَا {5}

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

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

{6} أَسَفًا الْحَدِيثُ بِهَا يُؤْمِنُونَ لَمْ إِنَّ آثَارِهِمْ عَلَى نَفْسِكَ اِجْعَلْ فَلَعَلَّكَ {6}

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

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

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

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

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

Porównując to tłumaczenie z przekładem, omówionym przez Zajączkowskiego (1937: 40), można wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze technika tłumaczenia jest bardzo podobna, choć tamten przekład nie jest podwierszowy. Są to jednak zupełnie inne przekłady. Po drugie formy gramatyczne i leksykalne są z tego samego okresu, a więc tefsir miński jest późniejszą o co najmniej 250 lat kopia starszego tłumaczenia z co najmniej 1. połowy XIV wieku, na ile zmienioną przez łańcuch kopistów, to mogą wykazać jedynie przyszłe badania. Takie formy jak *sinayavuz* ‘wypróbujemy’, charakterystyczne dla języka starotureckiego, w okresie

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

późniejszym przetrwały tylko jako archaizmy. Porównując przekład sury 18. w tefsirze mińskim i tłumaczeniu opracowanym przez Zajączkowskiego można dojść do wniosku, iż poza podobieństwami, wynikającymi z techniki tłumaczenia, są rozmaite różnice. Jedną z różnic jest prostota i jasność przekładu tefsiru mińskiego i bliskość równoważności oryginałowi, podczas gdy przekład u Zajączkowskiego obfituje w liczne poszerzenia (np. TM *külü üzre* : PZ *gändü bändäsi üzärinä*; TM *ey[ü]lükler*: PZ *äjü ‘amällär*; TM *Anlaruñ ‘ilmi yokdur andan ne atalarınıñ dañı* : PZ *joqdur anlaruñıçün ol dedükläri vülädä ‘ilimdän aşlā, vülä dañı atalaryçün*), usiłuje być bardziej wyjaśniający, wręcz egzegetyczny, tymczasem skutek jest taki, że przekład tefsiru mińskiego jest bardziej zrozumiały. Drugą różnicą jest to, że choć w tefsirze mińskim też są liczne arabizmy i iranizmy, jego słownictwo ma więcej jednostek rodzimych, co widać już z powyższych przykładów. Kolejna różnica to bardziej turkijski szyk w obrębie danej jednostki przekładowej, np. TM *aña egrilik kılmađı* : PZ *qylmady aña ägrilik*; TM *ağızlarından çıkar* : PZ *çyqar ayyzларыndan*.

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

Sura 18, ajet 9:

عَجَبًا آيَاتِنَا مِنْ كَانُوا وَالرَّقِيمِ الْكُفَّهِ أَصْحَابِ أَنْ حَسِبْتَ أَمْ

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

pol. [...] towarzystwo pieczary i ludzi [pešek]²³ s cudow naszych dziwnych.

oraz: *yā Muḥammad ta[h]qīq ‘O Muhammadzie, zaprawdę’²⁴.*

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

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

²³ Niejasne; błąd zamiast *pisem, pisma*?

²⁴ Jest to poszerzenie oryginału, nie wiadomo, czy tłumacz uznał to za część tekstu tureckiego, polskiego, czy obu tekstów.

Ajet 10

رَشَدًا أَمَرْنَا مِنْ لَنَا وَهَبِي رَحْمَةً لَدُنْكَ مِنْ آتِنَا رَبَّنَا فَقَالُوا الْكَهْفِ إِلَى الْفَتِيَّةِ أَوَى إِذْ

tur. *ol vaktı ki dölendi*²⁵ nice yigit

pol. *kiedy weszli do pieczary*

tur. *inde bes eytdiler*

pol. *pieczary*

tur. *ey çalabumuz*²⁶

pol. *panie nasz*

tur. *vêr bize*

pol. *daj nam*

tur. *rahmet katıñdan*

pol. *swojej [ł]aski.*

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

²⁵ MS دُلْدِي; tłumacz pominął ten archaiczny czasownik w przekładzie polskim gdyż z całą pewnością nie mógł go zrozumieć; inny możliwy odczyt *dolandi* ‘wędrował’ trzeba raczej wykluczyć z powodu ar. أَوَى ‘schronił się’; warto dodać, że na początku wersu jest wyraz *pripomni*, jak się wydaje metatekstowy.

²⁶ Tur. *çalab* (← ar. *ğallāb*), choć słowniki historyczne notują ten wyraz jeszcze później, w XVII wieku wyszedł z powszechnego użycia, jednak zrozumienie go – w przeciwieństwie do *dölendi* – jest ułatwione przez kontekst.

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

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

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

2.2.5. Zikr turecki znany z kilku kitabów i chamaiłów od XVIII wieku

Najstarsza, odnaleziona dotąd wersja zikru, o którym mowa, jest w chamaile Jana Jezufowicza z Niemieży z 1765 r. (ChJJez), na k. 262a-264a, pośród wielu innych zikrów, zob. opis w Drozd, Dziekan, Majda (2000: 54-55), Miszkinienne, Namawicziute, Pokrowska (2005: 72-77)²⁷. Warto zaznaczyć, że chamaił ten uważany jest za najstarszy po lipskim i umieszczony w obu katalogach na drugim miejscu wśród chamaiłów. Dwie strony chamaiłu widoczne są w katalogu Drozda i in. na fot. 38.

Kolejna wersja, w trzech odpisach, znajduje się w trzech kitabach, przepisanych przez Szahidewicza: 1. Kitab z 1837 (Szah 1), opis katalogowy w Drozd, Dziekan, Majda (2000: 54), oraz Miszkinienne, Namawicziute, Pokrowska (2005: 55-58). W tym kitabie zikr wraz z paralelnym, dość swobodnym polskim tłumaczeniem znajduje się na s. 377-387. Zdjęcie

²⁷ W opisie treści chamaiłu autorki katalogu podają ogólnie tylko zikr na k. 253a-278a, nie pisząc, że zikrów jest więcej.

6. Teksty tureckie z Kitabu Łuckiewicza z 1. połowy XIX wieku

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

a) Cechy językowe utworu odzwierciedlają typowy dla późnych odpisów wczesny język średnioturecki z wieloma cechami starotureckimi, pominawszy liczne błędy, poprawione przez Durguta. Durgut zastosował tu metodę, jak wcześniej Majda (zob. wyżej), podając współczesne formy tureckie, charakterystyczne dla ustalonego tureckiego odczytu dawnych tekstów, które często odbiegają od zapisu. Dla przykładu, wyraźnie widoczne *ı ve* (107b) 'i' oddaje jako *ü*, np. *اَي گۈنۈش و آي* transkrybuje *ay ü gۈneş* 'księżyc i słońce'. Jak wszędzie, pojawia się problem odczytu *ك* w nagłosie, a autor czyni to zgodnie ze współczesnym językiem tureckim, czyli tam, gdzie *g-*, oddaje *g-*, zaś tam, gdzie *k-*, oddaje *k-*. Prawdopodobny odczyt tatarski byłby [aj wie kiuniesz]. Przyjmując zasadność wielu poprawek autora, należy wskazać jednak na liczne odstępstwa od zasady, np. *بِنْلَاغِيْل* 'słuchaj' (108b) oddaje jako *diñlegil*, podczas *كِرْمَعَا* *kermęga* (109b) poprawia na *görmege*, [kiermieha].

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

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

Ten słownik-rozmówki znajdują się na stronach 125-135 Kitabu Jakuba Chasieniewicza z 1840. Zabytek został wydany i opracowany przez Güllüdağ i Miškinienė (2008). To samo dzieło znane jest z przynajmniej jeszcze jednego rękopisu, kitabu Samuela Chasieniewicza z 1866 (132a-142b)²⁹. Autorki tego wydania postawiły sobie za cel szczegółowe opracowanie gramatyki oraz leksyki materiału, natomiast pismem mniej się zajmują. Poniżej zatem pominę całkowicie sprawy języka, zajmę się jedynie kilkoma ciekawymi cechami pisma, mającymi wszelako odbicie w fonologii. Otóż zwraca uwagę zapis غُونُ ‘dzień’ (s. 154, faksymile), co jest bardzo dziwne, gdyż a języku tureckim dla oznaczenia *g*- nigdy nie używa się litery używanej do zapisu spółgłosek tylnojęzykowych. Można sądzić, że zapis taki powstał z powodu wymowy tatarskiej [gun], ale chyba nie [gon], jak można by sądzić po zapisie. Ten wyraz zapisany jest w drugim kitabie z 1866 (k. 132b) jako قُونُ, a więc zdradza wymowę mocną *k*-. W obu rękopisach jest wiele błędów i po ich charakterze widać, że pochodzą z tego samego, równie błędnego, wcześniejszego rękopisu, np. w obu mamy أَيَّاطُ بُيُوقُ بُيُونُ ‘dziś wielki wiatr (prawidłowo: mróz)’ (tamże), co autorki oddają jako *buyün büyük ayaz* (Güllüdağ, Miškinienė 2008: 67).

3. Podsumowanie

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

Można zadać pytanie, jak wyglądała kultura religijna i literacka Tatarów litewskich przed XVI wiekiem, jak bardzo były wśród nich rozpowszechnione rękopisy i zwyczaj przepisywania, zamawiania i posiadania literatury religijnej. Bardzo możliwe, że coś takiego istniało w bardzo niskim stopniu i było ograniczone do talizmanów i magii ochronnej, zaś kultura czytelnictwa i religijna rozwinęła się pod wpływem rozkwitu kultury polskiej i ruskiej w XVI wieku. Jeśli przyjąć to założenie, należy obalić pogląd, że Tatarzy tłumaczyli teksty orientalne z powodu asymilacji językowej, a przyjąć, że czynili to dzięki powszechnemu

²⁹ Za wiadomość o tym i dostarczenie mi kopii dziękuję dr. Andrzejowi Drozdowi.

rozwojowi piśmiennictwa i wzorowali się na Polakach i Białorusinach, którzy zaczęli tłumaczyć Biblię na swe języki narodowe. Wszak wpływy te niezbiecie wykazali badacze kitabistyki.

Skróty i symbole

ar.	– arabski
per.	– perski
pol.	– polski
tur.	– turecki
turk.	– turkijski

MS – dotyczy danego rękopisu

PZ – publikacja Zajączkowskiego, zob. Zajączkowski (1937)

TM – tefsir miński

< > – tekst zbyteczny

[] – tekst dodany lub poprawiony

{ } – numer ajetu

| – granica rzędka

Bibliografia

АНТОНОВИЧ А.К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом*. Вильнюс: Государственный университет им. В. Капсукаса, Кафедра Русского языка.

ATA A., 2002, *Harezm Altın Ordu Türkçesi*, İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları.

ATA A., 2004, *Türkçe İlk Kuran Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi (Giriş – Metin – Notlar – Dizim)*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

БОРОВКОВ, А.К., 1963, *Лексика среднеазиатского тefsira XII-XIII вв.*, Москва: Издательство Восточной Литературы.

Derleme Sözlüğü. VI G., 1972, Ankara: Türk Dil Kurumu.

DROZD A., 2004, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 36, s. 237-250.

- DROZD A., DZIEKAN M.M., MAJDA T., 2000, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa: Res Publica Multiethnica [Katalog Zabytków Tatarskich. Tom III].
- DUBIŃSKI A., 1996, *Polonya-Litvanya Tatarlarının Yazılı Metinlerde Kullandıkları Türkçe: Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988 (26 Eylül–3 Ekim 1988)*, Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 265-294.
- ECKMANN J., 1976, *Middle Turkic glosses of the Rylands interlinear Koran translation*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GÜLLÜDAĞ N., MIŞKINIENE G., 2008, *Litvanya Tatarlarına ait El Yazmalarından Türkçe-Lehçe Kılavuz. Turku-lenku kalbu žodynėlis iš Lietuvos totorių rankraščio (1840)*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- IVANICS M., USMANOV M., 2002., *Das Buch der Dschingis-Legende (Dāftār-i Čingiz-nāmā) I*, Szeged [=Studia uralo-altaica 44].
- JANKOWSKI H., 1995, *A Polish Tatar Ziker*, „Acta Orientalia Hungarica” 48, nr 3, s. 405-420.
- JANKOWSKI H., 2003, *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, “Materialia Turcica” 24, s. 113-144.
- JANKOWSKI H., 2012, *Rounded – unrounded vowel harmony in Turkish*, [w:] *The Szeged Conference. Proceedings of the 15th International Conference on Turkish Linguistics held on August 20-22, 2010 in Szeged*, red. É. Kincses-Nagy, M. Biacsi, Szeged: Department of Altaic Studies [Studia Uralo-Altaica 49], s. 253-264.
- JANKOWSKI H., ŁAPICZ CZ., 2000, *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa: Dialog.
- ЮДИН В.П., БАРАНОВ Ю. Г., АБУСЕИТОВА М. Х. (red.), 1992, *Утемиш-хаджи. Чингиз-Наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, комментарии и указатели*, Алма-Ата: ГЫЛЫМ.
- KARABACAK E., 1994-1999, *An inter-linear translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish. Introduction, text, glossary and facsimile*, Part I: *Introduction and text*, 1994; Part II: *Glossary*, 1995, Part III: *Facsimile of the MS Manisa İl Halk Library No 931. Section One: 1^a-224^a*, 1997, Part III: *Facsimile of the MS Manisa İl Halk Library No 931. Section Two: 224^b-451^a*, 1999, Cambridge MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilization [Sources of Oriental Languages and Literatures 22, 28, 40, 47].
- KARABACAK E., 2006, *Türkçe, Arapça, Farsça Satır Arası Kur'an Tercümesi. British Museum Or 9515*, Ankara: Öncü Yayınevi. (pozycja niedostępna).

- ŁAPICZ Cz., 1986, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- ŁAPICZ Cz., 1989, *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, [w:] *Studia językowe z Białostocyzny. Onomastyka i historia języka. Część I.*, red. I. Maryniakowa, E. Smułkowa, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 161-171,
- MAJDA T., 1994, *Turkish-Byelorussian-Polish Handbook*, „Rocznik Orientalistyczny” 49, nr 2, s. 139-158.
- АЛЕКСАНДРОВІЧ-МІШКІНЕНЕ Г., ШУПА С., 1995, *Турэцка-Беларускі Размоўнік 1836 году з збораў Нацыянальнага Музею Літоўскай Рэспублікі ў Вільні. Turkish-Belarusian phrase-book of 1836. Türkçe-Belarusça Kılavuz Yıl = 1836*, New York: Belarusian Institute of Art and Sciences.
- МИШКИНЕНЕ Г., НАМАВИЧЮТЕ С., ПОКРОВСКАЯ Е., 2005, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс: Издательство Вильнюсского Университета.
- MIŠKINIENĖ G., NAMAVIČIŪTĖ S., POKROVSKAJA J., DURGUT H., 2009, *Ivano Luckevičiaus Kitabas. Lietuvos totorių kultūros paminklas [Китаб Ивана Луцкевича. Памятник народной культуры литовских татар]*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- МУХЛИНСКИЙ А., 1857, *Изслѣдованіе о происхожденіи и состояніи литовскихъ татаръ*, Санктпетербургъ: Типографія Эдуарда Веймара.
- SAĞOL G., 1993-1999, *An inter-linear translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish. Introduction, text, glossary and facsimile*, Part I: *Introduction and text*, 1993, Part II: *Glossary*, 1995, Part III: *Facsimile of the MS Süleymaniye Library Hekimoğlu Ali Paşa No 2. Section One: 1^b-300^b*, 1996, Part III: *Facsimile of the MS Süleymaniye Library Hekimoğlu Ali Paşa No 2. Section Two: 301^a-587^b*, 1999, Cambridge MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilization [*Sources of Oriental Languages and Literatures* 21, 26, 36, 46].
- SAĞOL G., 1997, *Kur'an'ın Türkçe Tercümesi ve Tefsirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, „Türklük Araştırmaları Dergisi” 8, s. 379-396.
- SCHARLIPP W.E., 1992, *Türkische Gebete in einer polnischen Koranübersetzung*, [w:] *Festgabe an Josef Matuz. Osmanistik-Turkologie-Diplomatik*, red. Ch. Fragner, K. Schwarz, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 255-260 [*Islamkundliche Untersuchungen* 150].
- SUTER P., 2004, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln: Böhlau Verlag.

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

red. ALK