

Joanna Kulwicka-Kamińska

Czesław Łapicz

Projekt „Tefsir” – krytyczne wydanie pierwszego przekładu Koranu na język słowiański (polski). Komentarz

Celem publikacji jest przedstawienie oryginalnych wyników badań nad rękopiśmianym tefsirem Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, będącym *de facto* pierwszym przekładem Koranu na język słowiański i trzecim na język europejski¹. Badania te były prowadzone w latach 2013–2022 przez międzynarodowy interdyscyplinarny zespół naukowców z pięciu państw w ramach dwóch edycji grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt. „Tefsir – projekt filologiczno-historycznego opracowania oraz krytycznego wydania tzw. tefsiru Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z 2. połowy XVI w. (pierwszego przekładu Koranu na język polski)”.

W części wprowadzającej prezentujemy: kitabistykę² jako nową dyscyplinę nauki oraz przedmiot i metody jej badań; genezę i rodzaje rękopiśmiennej tatarskiej literatury religijnej oraz jej znaczenie dla interdyscyplinarnych badań naukowych i pamięci historycznej wspólnoty muzułmańskiej, a przede wszystkim obszary i zagadnienia badawcze podjęte w ramach projektu „Tefsir”. Rezultatem badań jest m.in. ustalenie miejsca powstania, chronologii i podstawy źródłowej tefsiru; wskazanie języka słowiańskiego, na który Koran przetłumaczono (polski czy białoruski?), a także podanie szczegółowych danych paleograficznych, językowych i tekstologicznych tatarskiego manuskryptu. Do przeprowadzenia analiz wykorzystujemy metody i narzędzia badawcze z zakresu lingwistyki, w tym historii języków polskiego i białoruskiego, uwzględniającej też relacje językowe orientально-słowiańskie, oraz teolingwistyki³, w tym kitabistyki, a ponadto metodologię badań z zakresu translatologii.

¹ Wiadomo, że z inicjatywy Juana de Segovii powstał trójjęzyczny (łacińsko-kastylijsko-aragoński) przekład Koranu, datowany na 1456 rok. Niestety jego oryginał się nie zachował. Najnowsze badania pozwoliły jednak odkryć odręczne marginalia Segovii (por. m.in. Roth, Scotto 2015: 181–218).

² objaśnienie terminu zob. rozdział niżej.

³ objaśnienie terminu zob. rozdział niżej.

1. Kitabistyka – nowa dyscyplina nauki oraz przedmiot jej badań

Kitabistyka jest jedną z odmian teolingwistyki, definiowanej współcześnie jako a) nauka, która powstała w wyniku interferencji języka i religii (z gr. *theos* ‘Bóg’ i łac. *lingua* ‘język’), oraz b) dział językoznawstwa, który zajmuje się badaniem języka religijnego i analizą zjawisk religijnych przejawiających się i utrwalających w języku (Gadomski, Łapicz 2009: 51). Kitabistyka jest więc stosunkowo nową dyscypliną filologiczną, która łączy językoznawstwo słowiańskie (zwłaszcza polskie i białoruskie) oraz orientalistyczne (zwłaszcza arabistyczne i turkologiczne) z kulturoznawstwem i religioznawstwem, w tym także z biblistką i koranistyką. Głównym przedmiotem badań kitabistyki jest materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (obecnie: Litwy, Białorusi i wschodniej części Polski; w przeszłości również: środkowej i częściowo wschodniej oraz południowej Ukrainy, zachodnich kresów Rosji i skrawków Mołdawii), a w szczególności oryginalna, rękopiśmienna literatura muzułmańska. Naukowe podstawy kitabistyki stworzył Anton K. Antonowicz (1910–1980) z Uniwersytetu Wileńskiego. W Polsce badania kitabistyczne zapoczątkował w połowie lat 80. XX wieku Czesław Łapicz z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu⁴. Wprowadził on do obiegu naukowego i upowszechnił termin *kitabistyka*, jak również wyznaczył najistotniejsze zadania i postulaty badawcze tej dyscypliny (Łapicz 2008: 31–49). Następnym zainicjowanych i rozwijanych przez Łapicza badań było powołanie w 2015 roku na Wydziale Humanistycznym UMK specjalistycznej jednostki naukowej – Centrum Badań Kitabistycznych (CBK; zob. <https://www.human.umk.pl/centrum-badan-kitabistycznych/>). Do jej zadań statutowych należą: inicjowanie, prowadzenie i koordynowanie interdyscyplinarnych i międzynarodowych działań o charakterze naukowo-badawczym, edytorskim oraz popularyzatorskim z zakresu kitabistyki.

2. Rękopiśmienna literatura religijna Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego

2.1. Geneza

Za bezpośrednią przyczynę podjęcia przez Tatarów WKL czynności translatorskich uważa się utratę ich ojczystego języka, tj. dialektów kipczańskich turkijskiej rodziny językowej, którymi posługiwali się przybysze najpierw znad Wołgi, a później ze Złotej

⁴ W tym czasie ukazały się pierwsze artykuły kitabistyczne i monografia jego autorstwa, poświęcona grafii, ortografii, jak również fleksji i leksyce XVIII-wiecznego manuskryptu (1782/1783) (Łapicz 1986).

Ordy w XIV wieku. Tatarscy osadnicy asymilowali się ze słowiańskim otoczeniem, czego skutkiem było przyjęcie przez nich języków autochtonów, czyli białoruskiego i polskiego. Proces ten postępował od XV wieku, a jego zakończenie datuje się na drugą połowę XVI stulecia (Łapicz 1986: 33–60). Potwierdzają to źródła, m.in. *Risāle-i Tātār-i Leh* (1558)⁵, późniejsze: „The memorial addressed by a Jesuit provincial of Lithuania to its general Claudius Aquaviva in 1611 explicitly stated that the local Muslim population could speak Polish, Russian (in fact, Ruthenian) and Lithuanian” (Tarełka, Temčinas 2014: 13), a także historycy (XVII wiek), m.in. Ibrahim Pasza i Aleksander Gwagnin (za: Антонович 1968: 10). Tatarzy nie utracili jednak swojej wiary. Wyznawali islam sunnicki w otoczeniu chrześcijańskim. Genezę tatarskiego piśmiennictwa należy również łączyć z reformacją, która kładła nacisk na języki narodowe oraz indywidualizm religijny, a także z kontrreformacją, której implikacją były polemiki religijne związane z apologetyką. Przyjmuje się zatem, że tatarskie zabytki językowe zaczęły powstawać w drugiej połowie XVI wieku⁶. Tatarzy bądź tworzyli teksty samodzielnie, bądź adaptowali fragmenty literatury staropolskiej i dostosowywali je do kanonów i dogmatów islamu, bądź też przekładali na języki polski i (lub) białoruski teksty religijne, sprowadzane z Krymu i z Bliskiego Wschodu, zwłaszcza z Imperium osmańskiego. Zapisywali je alfabetem arabskim, zgodnie z modelem właściwym mniejszościom muzułmańskim na całym świecie w ciągu ostatniego tysiąca lat.

2.2. Rodzaje

Wśród zabytków piśmiennictwa tatarskiego zachowanych do czasów współczesnych wyróżnia się kilka typów (zob. podział i klasyfikację: Drozd, Dziekan, Majda 2000: 12–16)⁷. Należą do nich księgi podstawowe: rękopisy Koranu (od *Al-Qur’ān* ‘Koran’)⁸,

⁵ „A jeżeli nasi nie mogą rozmawiać po Arabsku lub Turecku, za to mają znajomość innych języków: każdy bowiem w naszym kraju posiada dwie mowy, tam powszechnie używane” (Muchliński 1858).

⁶ W Rejzach, podczas prac terenowych, odkryto tefsir z końca XVI wieku (ustalono to m.in. na podstawie filigranu – herbu Jelita w kartuszu renesansowym, najbliższemu znakom z lat 80. XVI wieku), skopiowany w środowisku Tatarów WKL. Zawiera on przekład Koranu na język turecki, zapisany pismem *nashī*. Nagłówki sur 1 i 2, analogicznie jak w tefsirze z Olity, są obwiedzione ramką. Z kroniki rodzinnej wynika, że na przełomie XVIII i XIX wieku rękopis należał do oficersko-ziemiańskiej rodziny Bazarwskich (zamieszkałych w Bazarach, w parafii winksznupskiej; za: Drozd, Dziekan, Majda 2000: 48). Warto dodać, że tefsir z Olity, datowany na 1723 rok, też należał do rodziny z parafii winksznupskiej, mianowicie do oficerskiego rodu Ułanów z Wiłkopolów.

⁷ Ponadto zob. typologię i szczegółową charakterystykę tatarskiego piśmiennictwa, m.in. Szykiewicz 1935: 138–139; Łapicz 1986: 65–69; Suter 2004: 6–9; Radziszewska 2008: 138–143; Konopacki 2010: 131–153.

⁸ Panuje pogląd, że Koran przepisywano do początków XX wieku, jednak znane są przykłady sporządzania późniejszych kopii, np. rękopis Koranu z lat 70. XX wieku, przepisany przez imama Sulejmana Rafałowicza z Iwia.

tefsiry (od *tafsīr* ‘wyjaśnienie, interpretacja, objaśnienie, wykładnia, komentarz – szczególnie do Koranu’)⁹, kitaby oraz półkitaby (od *kitāb* ‘księga’)¹⁰, chamaiły (m.in. od *hamala* ‘nosić’)¹¹; księgi pomocnicze: sufry (od *sifr* ‘księga’), tedźwidy (od *tağwīd* ‘recytacja Koranu’), wokabularze; amulety: hramotki (od brs. *шрамота* ‘pismo’), daławary (od ar. *du‘ā* i tur. *dua* ‘modlitwa’ z dodanym tureckim sufiksem lm. *-lar* ‘modlitwy, zbiór modlitw’), nuski (od *nusha* ‘egzemplarz, rękopis’), tablice, muhiry (z tur. *muhr* ‘pieczęć’)¹². Powyższy podział związany z kryterium formy i treści jest intuicyjnie przyjmowany przez samych Tatarów. Ponadto można wymienić: wyciągi z kitabów zawierające głównie zasady praktyki religijnej i krótkie podręczniki oraz słowniczki języka tureckiego.

Henryk Jankowski postuluje uzupełnienie tej typologii o materiał epigraficzny (napisy nagrobne) oraz dokumenty, w tym pisma prawne i parafialne, a także korespondencję prywatną (Jankowski 2003: 114–115).

Tatarskie zabytki to teksty o zróżnicowanej objętości, klasyfikacji genologicznej (ma ona heterogeniczny charakter, innościowe cechy są bowiem obecne nawet w ramach jednego utworu), jak też tematyce. Zawierają obok tekstów arabskich i tureckich (głównie osmańsko-tureckich) teksty białoruskie (starobiałoruskie), polskie (północnokresowe), rzadziej rosyjskie.

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

Języki te Tatarzy wprowadzali do swego piśmiennictwa, posługując się alfabetem arabskim.

2.3. Słowiańskie aljamiado

Literatura typu aljamiado (*al-‘ğamiyya* ‘obca’)¹³ obejmuje twórczość w języku miejscowym, zapisywaną odpowiednio przystosowanym alfabetem arabskim i rozwijającą się pod

⁹ Najpełniej ten typ zabytku omawiają Paul Suter (2004) i Joanna Kulwicka-Kamińska (2018).

¹⁰ Tematykę najstarszych znanych dziś kitabów przytacza Artur Konopacki (2010: 139–140). Szczegółowo ten typ piśmiennictwa charakteryzują: Łapicz 1986; Jankowski, Łapicz 2000: 13–20; Miškinienė 2000: 30–36; 2001; Akiner 2009; Dufala 2009: 205.

¹¹ Najpełniejszą, jak dotąd, charakterystykę rękopiśmiennych chamaiłów zawiera rozprawa Iwony Radziszewskiej (2010); por. także: Miškinienė 2001.

¹² Ich obszerną charakterystykę przedstawił Michał Łyszczarz (2013: 258–261).

¹³ Zob. Hegyi 1979: 262–269.

silnym wpływem tradycji i kultury islamu. Charakterystyce tej odpowiada np. literatura muzułmańska w zachodniej i południowej Afryce, a także w południowej i wschodniej Azji, literatura aljamiado na Półwyspie Iberyjskim, muzułmańskie teksty na Bałkanach, w tym literatura albańskich bejtedżinów. Kryteria twórczości aljamiado spełnia także piśmiennictwo Tatarów WKL. Powstało w językach miejscowych: polskim i białoruskim, zostało zapisane odpowiednio przystosowanym do systemu fonologicznego tych języków alfabetem arabskim, rozwijało się pod silnym wpływem tradycji i kultury islamu wyznawanego przez społeczność muzułmańską WKL. Charakteryzuje się ono również cechami tylko sobie właściwymi. Łączy kulturę islamu z tradycją muzułmańskiej mistyki (sufizmu), szamanizmu oraz z kulturą chrześcijaństwa, a także z ludowymi wierzeniami i obrzędowością ludów WKL: polskiego, litewskiego i białoruskiego. Ten konglomerat różnorodnych treści istotnie różni Tatarów WKL od reszty świata islamu i stanowi ważny czynnik ich samoidentyfikacji.

Ponadto twórczość Tatarów WKL była w większości literaturą religijną, powstającą w warunkach życia w diasporze, co niewątpliwie przyczyniło się do dokonania przez Tatarów WKL pierwszego na świecie przekładu Koranu na język słowiański w formie tatarskiego tefsiru (por. Łapicz 2014: 59–70; Cychnerska, Kulwicka-Kamińska, Martínez de Castilla [w druku]).

2.4. Znaczenie

Tatarska literatura religijna ukazuje związki między wielowątkową kulturą Rzeczypospolitej a światem islamu. Jest ponadto istotnym źródłem w badaniach filologicznych, gdyż zawiera niezbadane dotąd warstwy gramatyczne i leksykalne polszczyzny północnokresowej z okresu od XVI do XX wieku. Wszelkoniemnie ilustruje też sposoby i metody sławizacji – polonizacji i białorutenizacji – orientalizmów (zwłaszcza arabizmów i turcyzmów). Stanowi także beczenny materiał do obserwacji procesów interferencyjnych i transferencyjnych w obrębie języków słowiańskich i kontaktów słowiańsko-orientalnych na wszystkich płaszczyznach językowych: graficzno-ortograficznej, fonetyczno-fonologicznej, leksykalno-semantycznej i gramatycznej, a zwłaszcza przenikania do polszczyzny zapożyczeń – związanych semantycznie z islamem – z języków arabskiego, tureckiego i perskiego.

Muzułmańskie piśmiennictwo religijne dostarcza również materiału do badań nad językiem religijnym, w tym leksykologią diachroniczną. Na jego podstawie można m.in. wskazać kształtowanie muzułmańskiej terminologii religijnej, włączając się tym samym m.in. w nurt badań nad leksyką i frazeologią polskiej reformacji. Dowiedziono bowiem związków literatury Tatarów WKL z bibliastyką zachodnioeuropejską, w tym z renesansowymi tłumaczeniami Biblii na język polski, a zarazem z koraniczną tradycją przekładową w postaci m.in. tureckich tefsirów. Ponadto wskazano cechy wspólne dla

tatarskiego piśmiennictwa i literatury biblijno-psalterzowej doby staropolskiej (por. Drozd 1999; Kulwicka-Kamińska 2018).

3. Projekt „Tefsir”

Komplementarne i interdyscyplinarne opracowanie tatarskich zabytków rękopiśmiennych, których immanentną cechą jest wielowarstwowość genetyczna, wieloźródłowość i wielojęzyczność, wymaga stałej współpracy slawistów i orientalistów. Niezbędne są tu bowiem wiedza z zakresu polskiego i białoruskiego językoznawstwa diachronicznego, a także szerokie kompetencje orientalistyczne, zwłaszcza arabistyczne i turkologiczne, oraz z teorii translacji ksiąg sakralnych. Za najistotniejsze zadanie kitabistyki uznaliśmy zatem: wprowadzenie do świadomości społecznej oraz do obiegu naukowego oryginalnego źródła filologicznego, jakim jest piśmiennictwo religijne muzułmanów WKL, wraz z pierwszym, dokonany prawdopodobnie już u schyłku XVI wieku, słowiańskim przekładem Koranu. Przekład ten – z uzasadnionych przyczyn zwany tefsirem – źródłowo dokumentuje cywilizacyjno-kulturową rangę dwóch słowiańskich języków – polskiego i (biało)ruskiego, które dały początek tzw. polszczyźnie północnokresowej¹⁴.

Podjęliśmy prace nad dwoma pełnymi rękopisami typu tefsir – jedną z najstarszych oraz jedną z najmłodszych dostępnych kopii: tefsirem z Olity (TAL), datowanym na 1723 rok, i tefsirem Józefowa (TJW) z 1890 roku, przechowywanym w Muzeum Narodowym w Wilnie (sygn. HMJI R-13.012). Łącznie liczą one ponad 2000 stron tekstu zasadniczego z bogatymi glosami na marginesach. W ramach szczegółowych badań, jako materiał komparatystyczny, wykorzystaliśmy również fragmenty kilkunastu innych tefsirów, a także kitabów i chamaifów.

W pierwszej części grantu za najważniejsze zadania badawcze uznaliśmy: opracowanie zasad transliteracji i transkrypcji polskich oraz białoruskich tekstów muzułmanów WKL zapisanych alfabetem arabskim na alfabet łaciński; odczytanie rękopisów tefsiro-

¹⁴ O ich doniosłej roli i unikatowości pisali m.in. Jakub Szynkiewicz (1935: 138, 140): „Obecnie tefsiry stały się prawie unikatami i przechowują się w nielicznych rodzinach, jako relikwie. Trafiają się egzemplarze z w. XVIII. Ich tłumaczenie jest bardzo dobre, w duchu najlepszych komentatorów muzułmańskich” oraz „[...] kitabów pozostało bardzo mało, po jednym – po dwa na każdą parafję, a co się tyczy tefsirów, to na całą Rzeczpospolitą znajdzie się nie więcej dziesięciu”. Tę merytoryczną opinię na temat tefsirów po ok. 70 latach potwierdził Suter (2004: 6): „Es gibt bis heute kein vollständiges Inventar der litauisch-tatarischen Handschriften. Die bekannten Manuskripte liegen verstreut in Museen und Bibliotheken in Wilna, Minsk, St. Petersburg, Kazan, Warschau, Leipzig oder London. Eine beträchtliche Anzahl von Handschriften befindet sich in Privatbesitz tatarischer Familien, wo sie von Generation zu Generation weitervererbt werden. Diese Manuskripte sind in der Regel der wissenschaftlichen Forschung nur beschränkt zugänglich. Immer wieder gehen Handschriften unwiederbringlich verloren, oft aus Unachtsamkeit oder Gleichgültigkeit dem islamisch-tatarischen Erbe gegenüber”. Obecnie wiadomo, że tefsirów zachowało się ponad 20 (katalogi tatarianów opisują łącznie 26 tego typu manuskryptów).

wych według przyjętych zasad; opracowanie narzędzi metodologicznych dla wieloaspektowego opisu filologiczno-historycznego rękopiśmiennych zabytków Tatarów WKL, w tym także kitabów, chamailów, tedźwidów itd.

Założone zadania były realizowane w kilku etapach. Najpierw zgromadziliśmy korpus zabytków, zwłaszcza manuskryptów typu tefsir. Za priorytet uznaliśmy opracowanie uniwersalnego i akceptowalnego przez badaczy systemu transliteracji na alfabet łańcuchowy słowiańskich tekstów źródłowych, które w oryginale – ze względów religijnych – zostały zapisane alfabetem arabskim. Było to niezwykle istotne zadanie, gdyż każdy badacz stosuje własny, często niekonsekwentny sposób odczytu tatarskich zabytków, nie uwzględniając przy tym ani potencjalnego odbiorcy, ani istotnych dla naukowej eksploracji cech językowych. Dokonaliśmy kontrastywnego zestawienia fragmentów najstarszych polskich przekładów Koranu, zarówno rękopiśmiennych, jak i drukowanych, i stwierdziliśmy, że znacząca liczba cech (na wszystkich poziomach języka) różniących teksty rękopiśmienne jest wynikiem przyjętych doraźnie systemów transliteracyjnych.

W związku z tym ważne było określenie, kto ma być odbiorcą przygotowywanej edycji. Założyliśmy, że rezultatem podjętych prac będzie wydanie naukowe o charakterze monograficznym. Musi być ono zatem w najwyższym stopniu wierne oryginałowi, tj. zachowywać i oddawać jego właściwości gramatyczne i semantyczne. Przyjęliśmy więc postulat ocalenia jak największej liczby wariantów (zapisu połączeń literowych, postaci wyrazów i form leksykalnych) mogących świadczyć o pochodzeniu zabytku, o jego podstawie dialektalnej (wskazanie granic terytorialnych, regionalnych, cech idiolektu pisarza, relacji pisarz–kopista, w tym stopnia zmutowania tekstu). Jeśli bowiem zlokalizuje się miejsce powstania zabytku, czyli uwzględni kontekst geograficzny, wówczas można podjąć próbę interpretacji fonologicznej. Przeanalizowaliśmy zatem stosowany w zabytkach sposób zapisu. Ustaliliśmy i potwierdziliśmy zarazem, że:

1. Immanentną cechą tatarskiej literatury jest charakterystyczny sposób notacji, a mianowicie zapis uwzględniający pełną wokalizację, w przeciwieństwie do tekstów arabskojęzycznych, w których zapisywane są wyłącznie spółgłoski, samogłoski długie (*ā, ū, ī*) i dyftongi (*ay, aw*), natomiast samogłoski krótkie (*a, u, i*) oznaczają się sporadycznie w wymagających tego tekstach (dla celów dydaktycznych i poprawnościowych) za pomocą specjalnych znaków wokalizacyjnych (służących zarówno do zapisu samogłosek krótkich, jak i braku samogłoski lub podwojenia spółgłoski), umieszczanych nad literą bądź pod nią (Lewicka 2015: 110; wcześniej pisali o tym m.in. Drozd, Dziekan, Majda 2000; Radziszewska 2010).
2. Translatorzy tekstów religijnych dobrze znali wymowę arabską i turecką, a może także wymowę innych języków z kręgu krajów kultury arabskiej. Celem ich pracy był fonetyczny zapis tłumaczeń słowiańskich za pomocą liter arabskich. W zapisie tekstów dominuje więc zasada fonetyczna, a nie reguły ortograficzne. Mimo to tłumacze i kopiści wykorzystywali też swoje doświadczenia w zakresie

ortografii polskiej i białoruskiej oraz arabskiej i tureckiej. Dlatego w tekstach, obok przeważających zapisów fonetycznych, pojawiają się nierzadko zapisy podporządkowane właściwym danemu okresowi zasadom pisowni polskiej i białoruskiej, a także arabskiej i tureckiej (Łapicz 1986: 88).

W trakcie prac stwierdzono, że bezpodstawne i bezcelowe jest przygotowanie wyłącznie transliteracji, rozumianej jako zastępowanie znaków określonego alfabetu znakami drugiego alfabetu. Docelowo powinno się zmierzać w kierunku transkrypcji fonetycznej, a więc interpretacji kryjącego się pod grafemami brzmienia na podstawie wiedzy o systemie fonetycznym języka danego okresu i regionu (por. Bartula 2011: 27). Jest ona bowiem istotna dla slawistów oraz pomocna w badaniach historycznojęzykowych i dialektologicznych. Na jej podstawie w dalszej kolejności można dokonać transkrypcji, w której oddaje się tylko wybrane cechy brzmienia. Takie wydanie będzie służyć badaniom treści, stylu, leksyki, semantyki, słowotwórstwa. Przyjętym przez zespół rozwiązaniem jest pewnego rodzaju hybryda transliteracji i transkrypcji (półfonetycznej) fonologicznej (mającej wskazać tylko w przybliżeniu wymowy danego okresu i regionu). Uznano przy tym, że systemowe rozwiązania transliteracyjne powinna wyznaczać językowa warstwa słowiańska¹⁵. Zwrócono zatem uwagę na symilatywność przyjętych w tradycji kitabistycznej systemów transliteracyjnych i zaakceptowano wspólne dla tych systemów znaki transliteracyjne. Teoretyczne opracowanie tego zagadnienia, tj. systemu transliteracji i transkrypcji tatarskiego piśmiennictwa, oparte na grażdancie, ukazało się w Wilnie (Антонович 1968). System transliteracji i transkrypcji rękopiśmiennych tekstów tatarskich, którego podstawą jest łacinka, nauka zawdzięcza Łapiczowi (1986). Wykorzystano zatem jako bazowe systemy opracowane w latach 60. i 80. ubiegłego stulecia przez Antonowicza i Łapicza, podejmując zadanie przystosowania ich do odczytu tatarskiego tefsiru, jak również do dokonania jego transliteracji¹⁶. Za przyjęciem takiego systemu transliteracji i tym samym kontynuacją tradycji kitabistycznej przemawiało to, że w dużym stopniu pokrywa się on z systemem transkrypcji fonetycznej. Dzięki temu można było dążyć do realizacji zasady 1 : 1, ale nie kosztem uproszczenia i zakłamywania tekstu.

Stwierdzono ponadto, że system ISO będzie przydatny do odczytu obecnej w tekstach tatarskich językowej warstwy orientalnej. Spełnia on bowiem ważną funkcję pomocniczą. Służy m.in. do orientacji, jakie grafemy języka arabskiego zostały wykorzystane do zapisu polskich głosek. Wstępnie opracowano tabelę transliteracyjną, do której dołączono *Instrukcję do transliteracji rękopiśmiennych tefsirów z 1723 roku (Olita) oraz*

¹⁵ Na ostateczny kształt systemu transliteracyjnego wpływ miały opinie recenzentów: Bogdana Walczaka – polonisty, i Ałły Kożynowej – białorutenistki, a także konsultacje z historykami języka polskiego: Tomaszem Miką i Agnieszką Słobodą.

¹⁶ Stwierdzono, że w obrębie piśmiennictwa religijnego Tatarów WKL należałoby zróżnicować instrukcje wydawnicze dla tefsirów, kitabów, chamailów. Każdy rękopis charakteryzują bowiem jakieś unikatowe cechy grafii. Ważną kwestią jest zatem przeznaczenie tekstu. Jeśli chodzi o tefsir – nie był on używany w praktyce liturgicznej, lecz służył do przybliżenia wiernym treści koranicznych.

z 1890 roku (Wilno)¹⁷. Opracowano zatem spójny, jednolity system transliteracyjny dla zabytku o najwyższej randze – pierwszego przekładu Koranu na język słowiański. Wyniki ustaleń poddano następnie szerokiej weryfikacji poprzez zastosowanie w praktyce transliteracyjnej. Do analizy porównawczej wybrano kilka fragmentów (sury: *Al-Fātiḥa*, *Yā Sīn* oraz końcowe od 111 do 114) dostępnych badaczom kopii. Jej celem było ustalenie zakresu ewolucji języka oraz zmian w łańcuchu odpisów na przestrzeni czterech wieków (XVI–XIX) na każdym poziomie języka zarówno w treści, jak i w formie kolejnych kopii, sporządzonych nie tylko w różnym czasie, lecz także w różnych miejscach oraz przez różnych kopistów.

Wybrane fragmenty kilkunastu tefsirów zostały przetransliterowane przez te osoby z zespołu, które mają odpowiednie kompetencje zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Podczas realizacji prac transliteracyjnych pojawiło się wiele problemów, które należało poddać pod dyskusję. Rzecz dotyczyła np. wprowadzenia podziału tekstu, tzn. oznakowania i numeracji ajatów. Występują bowiem przesunięcia tekstowe, tj. przekład polski nie odpowiada nadpisanemu fragmentowi w języku arabskim (np. w surze 114, wersecie 4, odpowiednik *ferej* ‘zły duch, obłąkany’ w tefsirze z Olity występuje pod ar. *ǧinn*, w tefsirze Józefowa pod znakiem delimitacji ajatów, a w tefsirze z Mińska pod ar. *min*)¹⁸. Takie przesunięcia są wynikiem egzegetycznego przekładu Koranu bądź nieświadomego kopiowania tekstu arabskiego. Jako tzw. układ odniesienia przyjęto szeroko dostępne wydanie medyńskie Koranu dla warstwy orientalnej, natomiast dla warstwy słowiańskiej zastosowano inne rozwiązanie: porównanie tekstu przekładowego z wydanym w 1858 roku tłumaczeniem filomatów.

W drugiej części grantu kontynuowaliśmy podjęte już prace i poszerzyliśmy je o kolejne zadania: standaryzację i ujednoczenie zapisu warstwy słowiańskiej tefsirów; odczyt oraz analizę filologiczno-tekstologiczną ich warstwy orientalnej; komparatystyczną analizę tekstologiczną tefsirów tatarskich i tureckich; opracowanie obszarów badawczych dla wieloaspektowego opisu koranicznych manuskryptów.

Ustaliliśmy, że krytyczna edycja naukowa zabytku typu tefsir docelowo powinna zawierać jego fototypię i transliterację warstwy słowiańskiej. Odrębną całośćką ma stanowić transkrypcja tekstów obcojęzycznych. Należałoby ją opatrzyć komentarzami wskazującymi źródło przekładu, zależność od wschodniej literatury religijnej, w tym od tłumaczeń Koranu na języki turecki i perski, oraz zamieścić przekład warstwy orientalnej. Dałoby to szerszą perspektywę tekstologiczną. W opracowaniu filologicznym niezbędny jest też aparat krytyczny, w którego skład wchodzi: rejestr odmian utworu, wstępy, opisy źródeł, ich charakterystyka tekstologiczna, wykaz emendacji i koniektur, komentarze, bibliografia, aneksy, słowniki, konkordancja, indeksy. Uznaje się zatem, że całość będzie opatrzona komentarzem filologiczno-historycznym, zarówno slawistycznym (zwłaszcza polskim

¹⁷ Zob. s. 231 niniejszego opracowania.

¹⁸ Za: Dziekan, http://www.tefsir.umk.pl/pliki/dziekan_uwagi_arabistyczne.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2021).

i białoruskim), jak i orientalistycznym (arabskim i tureckim). Noty powinny więc zawierać: objaśnienie wyrazów pochodzenia orientalnego; objaśnienie wyrazów archaicznych z dzisiejszego punktu widzenia, a historycznie obecnych w systemie leksykalnym języków polskiego czy białoruskiego; formy hybrydalne; formy nowo utworzone, nieobecne w językach słowiańskich (np. *rozplaksić* ‘rozplakać’), a także te, które są notowane dopiero w XIX-wiecznych źródłach leksykograficznych, a występują we wcześniej powstałych kopiach zabytków piśmiennictwa tatarskiego; objaśnienie form, w których pojawiają się niekonsekwentnie spółgłoski dźwięczne i bezdźwięczne lub twarde i miękkie, co ma wpływ na ich błędną postać; wskazanie różnych sposobów oznaczania miękkości – nie tylko przez wybór określonych grafemów, lecz także ich kształt; pokazanie przyczyn wyboru przez pisarza i/lub kopistę danych liter w związku z ich pozycją w wyrazie (w tym z sąsiedztwem); objaśnienie niektórych form gramatycznych itd.

3.1. Obszary badawcze

Istotną częścią podjętych przez nas badań było opracowanie obszarów badawczych dla wieloaspektowego opisu tefsirów.

W warstwie słowiańskojęzycznej:

3.1.1. Ustaliliśmy na podstawie cech graficznych, językowych i paleograficznych chronologię tefsiru, tj. uściśliliśmy czas dokonania pierwszego przekładu Koranu na język słowiański. Stwierdziliśmy, że tłumaczenie Koranu autorstwa Tatarów WKL powstało nie wcześniej niż w drugiej połowie XVI i nie później niż na początku XVII wieku. Określiliśmy, że nieznaną protograwę, stanowiącą podstawę łańcucha kolejnych kopii, był polskojęzyczny. Wskazaliśmy zatem również polską podstawę pierwszego na świecie słowiańskiego tłumaczenia Koranu.

Zidentyfikowaliśmy znaki wodne manuskryptu. Są to: „Ryba w wieńcu pod koroną” z kontramarką THK z trzema liliami; w albumie Laucevičiusa pod nr. 4177 notuje się podobny znak z kontramarką bez lili, datowany na lata 1735–1739, i „Dąb” z kontramarką Jan Szulc Prenny nr 4; w albumie Laucevičiusa widnieje pod nr. 648 i odnosi się do 1823 roku (Laucevičius 1967). Ponadto na karcie 478a zidentyfikowaliśmy kontramarkę GHP, ale bez filigranu, a na arkuszu górnej okładki białą datę [1]788 (?) i litery БОФАУ. W albumie Klepikowa pod nr. 90 jest podany 1786 rok (Клепиков 1978). Ta data potwierdza przynajmniej czasowy związek TAL z tefsirem wileńskim (TW) z 1788 roku.

Ponadto opracowaliśmy dane bezpośrednie tefsiru, tzn. typ i sposób oprawy; język zabytku, w tym cechy starsze i nowsze, wskazujące na czas powstania kopii; świadectwo właściciela i układ treści. Na ich podstawie sporządziliśmy metrykę rękopisu¹⁹. Opie-

¹⁹ Zob. s. 335–339 niniejszej pracy.

rając się na danych pośrednich i bezpośrednich, potwierdziliśmy, że kopiowanie tefsiru ukończono w 1723 roku, a korekty i uzupełnienia wprowadzono w 1836 roku, czyli 113 lat później.

W analizowanym zabytku zidentyfikowaliśmy wiele cech z zakresu grafii dowodzących tego, że TAL należy do grupy najstarszych kopii tefsirowych, obok takich zabytków, jak np. TCNB, TL i TW. Zachowują one często cechy właściwe grafii tureckiej²⁰:

1. Brak różnicowania w zapisie głosek [o] oraz [u] i odzwierciedlanie ich za pomocą jednakowego grafemu – *dammy* lub *wāwu* z *dammaq*.
2. Użycie do zapisu miękkiego fonemu [s] litery (س), która była charakterystyczna dla nielicznych i najwcześniejszych tekstów, a w późniejszych kopiach rękopisów występowała tylko wyjątkowo²¹.
3. Stosowanie dla oznaczenia fonemu [x] liter *ḥā’* i *ḥā’*. Ponadto użycie *ḥā’* jest w zabytkach tatarskich wyjątkowe i dotyczy najwcześniej datowanych rękopisów.

W TAL stwierdziliśmy też obecność wielu cech osobliwych, np.:

1. Realizację wygłosowego [a] za pomocą *al-alif al-maqṣūra*, co w zabytkach tatarskich jest rzadkie i odzwierciedla graficzny zwyczaj arabski (Łapicz 1986: 108).
2. Sposób oznaczania fonemu [a] w nagłosie za pomocą *alifu* z *fathā* – według Łapicza (1986: 107) „grafem ten w nagłosie bądź w ogóle nie występuje, bądź też jest rzadki lub bardzo rzadki”.
3. Zapis twardej głoski [z] literą oznaczającą [ż], czyli *zāy*. Jest to wyjątkowo rzadka cecha tatarskich zabytków (Łapicz 1986: 148).

W TAL zidentyfikowaliśmy też cechy z różnych poziomów języka, charakteryzujące polszczyznę kresową i język białoruski w XVI i XVII wieku, a wyjątkowo w XVIII wieku.

W zakresie fonetyki:

1. Realizację etymologicznego *r* w najstarszej warstwie tekstu jako *r*, czyli za pomocą *rā’*, np. *grevi*, *priklad*, *rekl*, co jest też charakterystyczne dla tekstów starobiałoruskich z XVI–XVII wieku.
2. Archaiczne postaci tematów mianownikowych rzeczownika – por. *barzdo* ‘bardzo’, *blizu* ‘blisko, niedaleko, obok’; ‘niezadługo, wkrótce’, *pośnik* ‘postna potrawa’, *dobrość* ‘dobroć’ itd.

W zakresie fleksji:

1. Używanie w bierniku lp. rzeczowników żywotnych końcówek mianownikowych, np. *wjedōmōsc prišla prez dūx šwentij*. Zachwianie repartycji może być

²⁰ Wymieniamy tu tylko najbardziej reprezentatywne cechy językowe (maksymalnie trzy). Dotyczy to m.in. archaicznych grafemów, cech osobliwych, składników polszczyzny północnokresowej i języka białoruskiego, wykładników stylu biblijnego. Ich pełne opracowanie zawierają artykuły z niniejszego tomu: Kulwicka-Kamińska, Łapicz 2022; Kożynowa, Kulwicka-Kamińska, Łapicz 2022ab; Kulwicka-Kamińska 2022b.

²¹ Tak zapisywano również w języku arabskim w manuskryptach z okresu klasycznego.

wynikiem nałożenia się systemów polskiego i białoruskiego bądź powstaniem tefsiru przed XVII wiekiem (Łapicz 1986: 167).

2. Występowanie w dopełniaczu lm. rzeczowników r.m. końcówki zerowej, np. *testamentū dwox muşulman; s tix dwox rōzličnix wepr; od cūd*. Jej wypieranie przez wtórną końcówkę *-ow* w języku białoruskim to czas od XIV do XVII wieku (Łapicz 1986: 165). W języku polskim w r.m. końcówka zerowa wycofuje się do końca XV wieku, a w luźnych wyrazach i w polszczyźnie północnokresowej jest jeszcze obecna do końca XVIII wieku. Zofia Kurzowa znajduje jednak w okresie od XVI do XVIII wieku tylko kilka wyrazów z \emptyset (Kurzowa 1993: 168–169).
3. Występowanie w dopełniaczu lm. trzech rodzajów końcówki *-ej*, np. *nicej, bracej*. Według Kurzowej była to końcówka używana na obszarze WKL od końca XVI do końca XVII wieku (Kurzowa 1993: 169).

W zakresie składni zidentyfikowaliśmy w TAL cechy wskazujące na typowy stan polskiego języka ogólnego XVII i XVIII wieku (por. Kurzowa 1993: 210; Kulwicka-Kamińska 2017: 85–110). Z cech archaicznych można tu ponadto wymienić:

1. Obecność staropolskiego przyimka *iz* (z psł. **jъzъ*).
2. Użycie zaimkowych form enklitycznych po przyimku, np. *wicōngneš na me renke*; w języku polskim są to relikty sprzed XVII wieku (Łapicz 1986: 175).

W zabytku funkcjonują więc takie elementy językowe, które w źródłach filologicznych (białoruskich i polskich) zostały potwierdzone jako żywe do XVI wieku, niektóre zaś są używane w XVII i XVIII wieku. Te najdawniejsze cechy występują zawsze równolegle z formami nowszymi, co świadczy o uwspółcześnianiu zabytków przez kolejne pokolenia kopistów (Łapicz 1986: 219).

Jeśli chodzi o wyniki analizy tekstologicznej, to potwierdziła ona również, że TAL należy do grupy najstarszych kopii tefsirowych oraz że przekład Koranu najpierw był sporządzony w języku polskim, a następnie był rutenizowany, co szczególnie jest widoczne w najmłodszych, XIX-wiecznych kopiach. Analizę tekstologiczną przeprowadził Sergejusz Temčinas na podstawie ponad 20 źródeł, w tym 13 kopii tefsirów²² oraz tych fragmentów chamaifów i kitabów, które zawierają tłumaczenie tefsirowe. Porównaniu poddał pierwszą surę Koranu. Stwierdził, że wszystkie zabytki zawierają ten sam jej przekład, tzn. ten sam tekst pierwotnie napisany w języku polskim i odnoszący się do tej samej podstawy tłumaczenia. Ustalił też, że w analizowanych kopiach występują zmiany w stosunku do zaginionego protografu. Najwięcej zmian tekstowych w przekładzie pierwszej sury wykazują tefsiry z drugiej połowy XIX wieku. Są one zarazem najbardziej oddalone od pierwowzoru. Najmniej zmian, a tym samym największy związek z polskim oryginałem, mają z kolei tefsiry: TAL, tefsir z XVIII wieku (przechowywany w BNB), TW, TUP i TN.

²² Por. wykaz tefsirów, s. 15–16 *Wstępu*.

Analizowany tefsir jest zatem kopią wcześniej powstałego pierwopisu i utrzymuje część jego archaicznych cech. Źródłem naukowej eksploracji nie jest oryginał, czyli protograf, gdyż do współczesności zachowały się jedynie jego kopie, pochodzące z wieków od XVII do XX. Niektóre odpisy charakteryzuje przewaga cech wspólnych, inne zaś znacznie się od nich różnią. Może to świadczyć o istnieniu tzw. łańcuchów kopii. Zadaniem badaczy jest zatem próba identyfikacji i utworzenia listy tatarskich tekstów kanonicznych.

3.1.2. Ustaliliśmy, że tefsiry były cytowane i wykorzystywane w innych księgach muzułmańskich, zwłaszcza w kitabach i chamaïłach. Język implementacji zależał od tłumacza i/lub kopisty zabytku. Są to zatem fragmenty tefsirów zapisane w języku mieszanym, polsko-białoruskim, z przewagą cech jednego bądź drugiego języka. Wskazaliśmy też konkretne źródła tych cytatów.

W odniesieniu do chronologii tatarskich zabytków, to w badaniach kitabistycznych przyjmuje się, że Tatarzy najpierw przełożyli Koran. Potwierdza to zawartość treściowa innych zabytków, które cytują sury tefsirowego tłumaczenia. Najstarszy datowany tatarski zbytek, czyli kitab z Suchowoli, pochodzi z 1631 roku (zob. Kulwicka-Kamińska, Łapicz 2017: 79–96). Przekład Koranu musiał więc powstać, jak już podano, nie później niż w pierwszej połowie XVII wieku, jednak też nie wcześniej niż w drugiej połowie XVI wieku. Źródła uzupełniliśmy zatem o kopie innych tatarskich zabytków, takich jak kitaby i chamaïły, stanowiące materiał porównawczy i wzbogacający ogląd tatarskich tłumaczeń²³. Ich umieszczenie w kanonie źródeł skutkuje również pokazaniem różnych podtypów języka religijnego i poziomów komunikacji w obrębie stylu religijnego, gdyż są to teksty w warstwie językowej bliskie odmianie potocznej języka ogólnego, a więc kontrastujące z zabytkami reprezentującymi język rytualny – liturgii, czyli tefsirami.

Sergejus Temčinas w powstałym w ramach grantu artykule (Temčinas 2020: 53–60) na przykładzie wersetu 14 z sury 36 i opowieści *Poselstwo Isy do Antiochii* (z kitabu z XIX wieku, przechowywanego w Bibliotece Brytyjskiej pod sygn. OR 13020) dowiódł zależności między tekstem kitabowym i tefsirowym. Wskazał, że w oryginalnym Koranie nie wymienia się z imienia apostołów Jezusa, ale ich imiona w wariancie chrześcijańskim są obecne w tefsirze: *Jan*, *Stefan* i *Szymon* (z glosą *Piotr*), natomiast w kitabie imiona te występują w wariancie muzułmańskim: *Yahya*, *Šewban*, *Šeme‘un*, a w formie glosy także w wariancie chrześcijańskim, przejętym z tefsiru.

Komentatorzy Koranu miejsce wyprawy nazywają Antiochią, a posłańców apostołami Jezusa, jednak podają ich różne imiona, natomiast analizowane zabytki cechuje zgodność nominacji apostołów, co potwierdza, że Tatarzy WKL korzystali z jednego źródła,

²³ W kitabach obecne są liczne cytaty z Koranu, a chamaïły zawierają obszerne fragmenty świętej księgi islamu (por. Suter 2004: 72–83). Analogiczne wnioski w odniesieniu do chamaïłu z Lipska przedstawił Michaił Tarełka (2016: 121–149). Zwrócił bowiem uwagę m.in. na obecność w tym zabytku wyrażenia *wiārā ‘ibrāhimowā* o wyraźnej tefsirowej proveniencji.

i pokazuje związki między tefsirem i kitabem. Źródło to Temčinas zidentyfikował w innym artykule (Temčinas 2019: 104–116). Z jego badań wynika, że obecny w tatarskich kitabach i zapisany alfabetem arabskim tekst jest skróconą wersją jednego z rozdziałów *Księgi życia proroków* Abū Ishāq al-Ta‘labī (zm. 1035), islamisty (sunnickiego), teologa, historyka i tłumacza Koranu, który pracował w Niszapur (północno-wschodni Iran).

Badacz wskazał także fragmenty tefsirowego tłumaczenia w kitabach i chamaifach, które poddał analizie tekstologicznej na podstawie sur 1 i 36. Należy bowiem dodać, że według naszych ustaleń w chamaifach i kitabach są obecne z reguły sury: 1, fragmenty sury *Al-Baqara* (np. 2: 255), 36 i ostatnie, zwłaszcza 112.

3.1.3. Ustaliliśmy, że zróżnicowane w czasie i przestrzeni, oparte w dużym stopniu na zasadzie fonetycznej, piśmiennictwo Tatarów WKL dokumentuje proces kształtowania się polszczyzny północnokresowej na substracie białoruskim. Na podstawie analizy języka piśmiennictwa Tatarów WKL wskazaliśmy nowe fakty z historii języków polskiego i białoruskiego (zwłaszcza na poziomie leksyki, semantyki, gramatyki), dotyczące ewolucji języka białoruskiego, polskiego i polszczyzny północnokresowej. Zidentyfikowaliśmy również nowe fakty leksykalne (także etymologiczne), semantyczne, słowotwórcze, formalne (np. hybrydy polsko-białoruskie oraz słowiańsko-orientalne), frazeologiczne oraz składniowe do historii języków białoruskiego i polskiego, a także do badań z zakresu relacji białorusko-polskich. Dowiedliśmy, że w rękopisach Tatarów WKL są odzwierciedlone również cechy dialektalne języka białoruskiego.

W manuskryptach Tatarów WKL warstwę słowiańskojęzyczną współtworzą język starobiałoruski i polszczyzna północnokresowa. Są one przy tym najwcześniej datowanymi rękopiśmiennymi źródłami ekscerpcji materiału językowego do badań dziejów polszczyzny północnokresowej od początków jej kształtowania aż po okres ukonstytuowania się jej cech systemowych.

Na każdym z poziomów języka można zatem wskazać cechy polszczyzny północnokresowej, obecne w literaturze przedmiotu (por. zwłaszcza Kurzowa 1993), a także nowe fakty językowe z zakresu ewolucji języka polskiego kresów północno-wschodnich i relacji białorusko-polskich. Część z nich została szczegółowo opisana w artykule Joanny Kulwickiej-Kamińskiej (2017). Tu wskażemy tylko kilka z nich.

Na poziomie fonetyki są to:

1. Zapis samogłosek pochyłonych, np. nieczęsto spotykane w rękopisach oddawanie *á* przez *o* – por. *pon*.
2. Realizacja samogłosek nosowych, np. obecność form z samogłoską rozszczepioną przed spółgłoskami szczelinowymi – por. *ščénšcem*, wczesne poświadczenia denazalizacji wygłosowego *o* – por. *zalalo še wodo*, osobliwe przykłady zapisu zaniku nosowości *o* przed *-w* w imiesłowie uprzednim – por. *prijōwšī*, oraz potwierdzenie wtórnej nosowości – por. *spōlenčnik*.
3. Poświadczenie wymowy asynchronicznej *r + ž*, *r + š* jako wpływ białoruski, podtrzymujący polski archaizm – por. *tržima*.

Na poziomie fleksji:

1. Końcówka *-om* ruskiego pochodzenia w narzędniku lp. r.m., np. *za kōždim razōm*.
2. Końcówka *-u* w dopełniaczu lp. r.ż. jako wpływ ruski, np. *iž šiju*.
3. Archaiczne postaci zaimka: *on(y)*, *ona*, *ono* ‘ten, ta, to’, np. *na ōnim ŗwece; ten/toj* z psł. **tъ*, wskazujący obiekt oddalony, np. *nad tōj šwjet*, i kontynuant zaimka **sъ*, **se*, **si*, wskazujący obiekt bliski, który według historyków języka starobiałoruskiego ma ograniczone użycie już w XV–XVI wieku, np. *šēju parsonūju*, i wiele innych.

Jeśli chodzi o charakterystykę polszczyzny północnokresowej w tatarskich tefsirach, to ważna jest też ich warstwa leksykalna. Wśród haseł słownikowych, dokumentujących stan polszczyzny północnokresowej, można wskazać i wyodrębnić także warstwę leksyki staropolskiej, poświadczoną w SPXVI i Re, w tym wiele nazw wykonawców czynności, zarówno znanych polszczyźnie tego okresu, jak i tych o randze użycie jednostkowych i neologizmów, np. *chłubliwy*, notowany w takiej postaci tylko dwa razy w OrzRożm²⁴ i w WujJudConf oraz sześć razy jako *chłubliwy* (SPXVI III: 251–252); *jedynostwo*, poświadczony tylko w jednym zabytku, mianowicie w BN (SPXVI IX: 419–420); *karmiciel*, notowany tylko cztery razy u Skargi i w BN (SPXVI X: 143–144), i inne.

Tefsir z Olity dostarcza również przykładów leksyki notowanej po raz pierwszy przez SWil. Należą tu m.in. wyrazy, które są używane w polszczyźnie północnokresowej w określonym znaczeniu, a nie są obecne w systemie leksykalnym języka polskiego lub występują tu w innym znaczeniu, np. *górnica* ‘wzgórze, górka’; *poznak* ‘znak, oznaka’; *pożycie* ‘tryb życia’; *ugruntować się* ‘umocnić się’; *utraktować* ‘poczęstować’; *wyszka* ‘wyżyna’; *wzlewać* ‘w górę wylewać’ itd.

Ponadto wśród zebranej leksyki są takie formy, które różnią się od słownictwa polszczyzny literackiej pod względem morfologii i fleksji. Spośród nich można wskazać formacje, które w lp. r.m. i r.n. mają końcówkę *-ij*, *-yj* – por. *bezzakonnyj*, *burzystyj*, *chłubliwyj*, *żałościviwyj*²⁵; postaci liczebnika, np. *cztyry*, *cztyrdziesty*, *siedmidziesiąt*; czasowniki o odmiennej niż w polszczyźnie bądź obocznej rekcji, np. *domniemać* (kogo, co), *nastąpić* (kogo, czego), *pokrywać* (o kim, o czym); wyrazy o innych niż w języku polskim formach zależnych, np. *klamają*, *oszukiwają*; innych prefiksach lub braku prefiksu, np. *klamać* ‘zakłamywać’, ‘okłamywać’; czasowniki o innej niż w polszczyźnie zwrotności, np. *nawrócić* ‘nawrócić się’, *strawować się* ‘karmić, żywić’²⁶, czy też o innej postaci bezokolicznika, np. *ociężewać*, *wyśwjedzczać*.

²⁴ Skróty tekstów źródłowych przyjęto za SPXVI.

²⁵ Można je traktować jako formacje charakterystyczne dla polszczyzny północnokresowej, ale i formy hybrydalne.

²⁶ Zjawisko to z jednej strony utrzymuje polski archaizm, z drugiej zaś stanowi wpływ języków wschodnich, zwłaszcza białoruskiego.

3.1.4. W trakcie badań nad tatarskim tefsirem ustaliliśmy, że niektóre formy leksykalne użyte w przekładzie charakteryzują północno-zachodnie gwary ukraińskie i nie są używane poza tym obszarem, np. leksem *čimalō* (z ukr. *чимало* ‘dużo’).

Sergejus Temčinas postawił tezę, że przekład Koranu mógł powstać na, należącym w okresie od XVI do XVIII wieku do Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Wołyniu²⁷. Następnie „wędrował” przez południowo-zachodnią Białoruś na północ, czyli dalsze obszary Białorusi i Litwę. Mykhaylo Yakubovych przytacza badania Andriya Danylenki, według którego przynajmniej część starych tekstów tatarskich pisano mieszkanką polsko-ukraińsko-białoruską (co było językiem bardzo bliskim tego, którym posługiwano się wówczas na Wołyniu). Muzułmanie zatem nie tylko dzielili z mieszkańcami Polesia *koiné*, lecz także (podświadomie) imitowali językową autoidentyfikację swoich słowiańskich sąsiadów. Z powodów politycznych (zwłaszcza po unii lubelskiej z 1569 roku) i lingwistycznych

²⁷ Wiadomo, że osadnictwo tatarskie rozwijało się także na Podolu oraz Wołyniu, czyli ziemiach położonych współcześnie na Ukrainie. Należy również nadmienić, że tureckie, czyli należące do wspólnoty języków tureckich, grupy etniczne znajdowały się na obecnym terytorium ukraińskim od wczesnego średniowiecza. Byli to Pieczyngowie, Połowcy, Chazarzy, którzy kształtowali etniczny pejzaż stepów nadczarnomorskich. O osadnictwie tureckim zaświadcza toponomastyka (nazwy miejscowości, miejsc, rzek, jezior, szczytów górskich itp.). W XIV i XV stuleciu pogranicze osadnictwa słowiańskiego i tureckiego zaczęło przesuwac się bardziej w kierunku południowym i osiągnęło linię, którą można wyznaczyć od Winnicy, Braclawia, Czerkasów, Kaniowa i Putywla, a więc dzielącą południową i północną Ukrainę. Warto nadmienić, że w połowie XV wieku na ziemiach czernihowskiej i siewierskiej istniało krótko tatarskie państwo lenne, zależne od Kazimierza Jagiellończyka, tzw. Jaholdajewszczyzna – od imienia chana Jaholdaja. Można uznać je za jedyny twór *quasi*-państwowy Tatarów. Za ważną datę tatarskiego osadnictwa na Wołyniu uznaje się 1512 rok, kiedy to wojska polsko-litewskie pod wodzą ukraińskiego magnata Konstantego Wasyla Ostrońskiego pokonały jednostkę Tatarów krymskich w bitwie pod Wiśniowcem. Już wówczas kilkuset tatarskich jeńców zamieszkało w Ostrogu i osiedliło się na innych ziemiach, które należały do Ostrońskich. Pod koniec XVI wieku Tatarzy byli związani z takimi miejscowościami, jak: Łuck, Starokonstantynów, Majdan-Łabuń, Jukowce, Rozważ, a także z innymi miasteczkami i wioskami Wołynia. Zapisy z końca XVII wieku wspominają też o gęstym zaludnieniu przez społeczności tatarskie dzisiejszego obwodu chmielnickiego: we wsiach Łabuń (rejon połonński), Jukowce (rejon biłohirski) oraz w miastach Połonne i Starokonstantynów. W XVII wieku na Ukrainę przybywali także Tatarzy z województw północnych, tj. trockiego i wileńskiego. Przyczyną tej emigracji były wojny toczone przez Rzeczpospolitą w pierwszej połowie XVII wieku. Najazd wojsk moskiewskich spowodował migrację ludności tatarskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego na Wołyń, Ukrainę, Podole i Ruś Czerwoną, gdzie już istniały wcześniej wspomniane tatarskie osady. Wiosną 1659 roku przedstawiciele wołyńskich i ukraińskich Tatarów: rotmistrz Aleksander Kryczyński i mołła Miłkamanowicz przedłożyli w Warszawie sejmowi i królowi Janowi Kazimierzowi przywilej Władysława IV z 1634 roku, który zachowywał wszystkie przywileje i prerogatywy szlachty tatarskiej, kniaziów, ułanów, murzów, chorążych w Wielkim Księstwie Litewskim oraz znosił szkodliwe dla szlachty tatarskiej artykuły w Statucie Litewskim i konstytucjach sejmowych z lat 1607 i 1616. Przywilej ten sejm i król zatwierdzili oraz rozszerzyli na szlachtę tatarską Wołynia i Podola. Exodusu Tatarów na Ukrainę i Wołyń po 1660 roku dowodzi też liczebność chorągwi tatarskich w armii litewskiej i koronnej (za: <https://www.podgorski.com/main/szlachta-tatarska-w-rzeczypospolite.html> [dostęp: 13 marca 2021] i Yakubovych [w druku]).

(w związku z późniejszą ekspansją języka polskiego) nie było zasadniczych różnic między używanym przez Muślimów *koiné* a innymi dialektami tego regionu (za: Yakubovych [w druku]). W TAL można wskazać np. wiele cech gwar białoruskich, zwłaszcza południowo-zachodnich, np.:

1. Wymowę [o] na miejscu etymologicznego /a/ w sylabie przedakcentowej (tzw. okanie), np. *źnewagi ne wspanōgajce*.
2. Obecność grupy *n'j*, np. *dla ūkazanje; ōd jezenja; zbawil īx spašenjem*, a także wahanie w zapisie nieakcentowanych końcówek *-o, -e, -a*, np. *rozkanzane – rōskazane, spašena – spašenje – spašene, meškanjō – meškane*.
3. Występowanie konstrukcji z przyimkiem *da* (głównie w kierunku do osoby), np. *da īx meškana; mōwi da dawida* i inne.

Także w warstwie leksykalnej TAL można wskazać zapożyczenia z języków wschodniosłowiańskich, w tym też hybrydy polsko-wschodniosłowiańskie. Co do wyrazów o białoruskiej proveniencji, to trudno wyznaczyć konkretny obszar, z którego pochodzą, chociaż kilka z nich świadczy o południowo-zachodniej i północno-zachodniej Białorusi, graniczącej z Litwą, np. *strohi, szereng, pribolszyć się, nuszkać, targowla, trościany*. Ciekawym przykładem jest tu też wyraz *serco*, którym posługiwano się na południu obwodu brzeskiego i zachodzie homelskiego – por. *prilōžil pan bōg na sercō jix*.

Leksykalne elementy wschodniosłowiańskie (tj. białoruskie, ale też ukraińskie czy rosyjskie) nie zawsze są pochodzenia gwarowego, np. *obejzjana, opłoszenstwo, opłoszynyj, powodir, strogość*. Ponadto w tefsirze obecna jest warstwa słownictwa genetycznie cerkiewnosłowiańskiego, np. *chram* ‘kościół’, *czerniec* ‘mnich’, *kajeta* ‘pokuta’.

3.1.5. Ustaliliśmy, że w zabytkach Tatarów WKL zasadniczo nie występują językowe elementy bałtyckie, tj. litewskie. Rzecz dotyczy lituanizmów bezpośrednich oraz pośrednich, przejętych za pośrednictwem np. języka i gwar białoruskich lub polskich. Wyjątkowe w tym zakresie są wyniki badań Sergejusa Temčinas i Michaiła Tarełki (2014: 11–22).

Autorzy publikacji poddali analizie językowej i tekstologicznej *chamaif*, którego kopia powstała na przełomie XIX i XX wieku. Zabytek pochodzi z Mińska, z prywatnej kolekcji. Był używany w miastach Pastawy i prawdopodobnie Miadzioł na Białorusi, leżących blisko granicy z Litwą. Interesujący autorów fragment rękopisu, zawierający zaklęcie przeciwko ukąszeniom węży (s. 37b), został przetransliterowany z alfabetu arabskiego na alfabet łaciński, a jego treść odniesiona do analogicznych zaklęć obecnych w folklorze litewskim. Stwierdzono, że zaklęcie mogło pochodzić z pogranicznego terenu wschodniej Litwy i zachodniej Białorusi oraz że zostało spisane przez zamieszkujących ten region Tatarów. Tekst jest napisany po białorusku i po litewsku: *žemā žimā 'abriwā pektibā zāmān gūs zewā geribā*. Paralelne zaklęcie występuje w okręgach ignalińskim i uciańskim, w bliskim sąsiedztwie osady Pastawy. Na podstawie analizy językowej uznano, że protograf litewskiej inkantacji mógł powstać już w XVII wieku. Zaklęcia przeciw ukąszeniom węży często pojawiają się w *chamaifach*, ale nie w języku litewskim. Znaleziony rękopis jest zatem unikatowy.

3.1.6. Stwierdziliśmy, że tatarscy tłumacze na poziomie języka i technik przekładowych wzorowali się na regułach tłumaczeniowych chrześcijańskich ksiąg świętych, w tym Biblii, lub do nich nawiązywali²⁸. Na podstawie tefsiru można zatem wskazać odniesienia do tradycji i metodologii translatorskiej przekładów ksiąg chrześcijańskich na języki słowiańskie (szerzej: Kulwicka-Kamińska 2018).

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.

W piśmiennictwie religijnym Tatarów WKL można wskazać zatem liczne wykładniki przekładu swobodnego, opisane już w łacińskim dziele Piotra Komestora (por. Kwilecka 2003: 157–171), a znajdujące swój wyraz w najstarszych zabytkach polskiej literatury religijnej. Należą do nich:

1. Wprowadzanie wariantywnych ekwiwalentów dla arabskiej podstawy źródłowej, np. translator tefsiru objaśnia znaczenie arabskiego źródłosłowa *rasūl*²⁹ ‘wysłannik, posłaniec’ dwoma synonimicznymi odpowiednikami – *pōsōl*, *prōrōk*. Ta sama zasada dotyczy frazeologii, np. ar. *bašar* 1. ‘człowiek, istota ludzka’; 2. ‘ludzie, rodzaj ludzki’ to *lūže 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. 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’ wyrażone jako *kōlegi bōgu priznawali kōlegi swoje ōbrazi balwani*, ar. *šarīk* eksplikowane przez *rōwenniki naše ōbrazi* czy przez wyszczególnienie szerszego kontekstu, np. ar. *allāh – bōg wjedōmij ime jegō allah* itp. Formalnym sygnałem wprowadzenia objaśnień są spójniki: *že*, *co*, *bo*, np. *xelal wam čiste jezene co šeri‘et’ pozwala*, lub modulanty, np. *mī pewne pōmōnicī ‘tšeji*.
3. Wprowadzanie do tekstu przekładowego licznych objaśnień, sygnalizowanych metajęzykowym omówieniem *to jest*, *znači še (to znaczy)*, np. *do srod śwjata do domu ixramu bożego kabejū bo to jest kible* (glosa) i inne. Należy przy tym zaznaczyć, że niekiedy występujący w oryginale wyraz bądź wyrażenie Tatarzy oddają wprawdzie za pomocą słowiańskiego ekwiwalentu, ale jego znaczenie

²⁸ Do analizy porównawczej wykorzystano przekłady Biblii na język polski, katolickie i protestanckie, z XVI i XVII wieku: Biblię brzeską z 1563 roku (BB, 2003); Biblię nieświeską, znaną też jako Biblia Budnego (BN, 1572); Biblię w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 roku (BW, 2000); Biblię gdańską z 1632 roku (BG, 1996 i 2004).

²⁹ Znaczenia wyrazów arabskich ustalono na podstawie Danecki, Kozłowska 1996.

konkretyzują przez podanie arabskiego terminu, którego nie ma w podstawie tłumaczenia. Tak więc głosą, objaśnieniem czy też bardziej konkretyzacją znaczenia są nie tyle słowiańskie odpowiedniki, ile arabska leksyka religijna. Często te uściślenia miały swoje źródło w tefsirach tureckich, a ich obecność w tekście tłumaczonym wyrażała troskę tłumacza o komunikatywność stylu koranicznego.

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 uprzyśpieszenia mużułmańskich tekstów religijnych wiernym było zatem również nawiązywanie do żywej, codziennej mowy, czyli do języka potocznego, np. poprzez używanie deminutywów, współtworzących wizerunek nazywanych postaci – por. *a je 'kūb też sinow swojix ūmirajonc aj **sinačkowe***³⁰, poprzedzanie zwrotu do adresata wykrzyknikiem *ej* (zob. tur. partykuły *ay! ey!*) i obecność nominacji wokatywnych – por. *aj sinačkowe*³¹. Funkcją retoryczną tekstów polsko-litewskich mużułmanów można tłumaczyć także posługiwanie się wypowiedziami woluntatywnymi, np. *nex tilkō pōmnōj ō kur'ane*, sięganie do słownictwa i frazeologii potocznej, nadających przekazowi większą zrozumiałość, komunikatywność i ekspresywność, np. *bili šidarami t̄ našmewcami*, oraz ukonkretnianie wyrazów o znaczeniu przenośnym, czyli tzw. modulacja, np. *wiže cebe i prijacōl twojix* (w oryginale jest ar. *qawm* ‘lud’). Uprzystępnieniu koranicznego tekstu, a zarazem wykładnikami tłumaczenia *ad sensum* są również: personalizacja przekładu osiągnana m.in. przez bezpośredni zwrot do adresata, np. *wezce jegō mōc i sōndī*, jak też wprowadzanie 2. os. lp. zamiast lm. (*pej! wiedz!*), np. *wez jakō tō źle grexi nōsic cenžke*. Następnie można wymienić ożywianie narracji przez zastosowanie modulantów – por. *jūž ōnī ne ūwerōj; xōc pan bōg wizwoli was; menka barzō gōrka*, wzmocnienie wypowiedzi za pomocą partykuły *ž(e)*, np. *ni maš z inšix bōga tilkō bōg jedinij*, uwypuklenie treści za pomocą kwantyfikatorów: *nigdy, żaden, każdy, tylko, wszyscy*, np. *matke wšitkix mast mekke*, zmiany składniowo-stylistyczne, np. wprowadzanie czasowych nawiązań zdań

³⁰ Leksem *synaczek* o stopniu frekwencji równym 1 jest obecny na kartach BB i BW (por. Lisowski 2010: 144–145).

³¹ Irena Kwilecka (2003: 171) podaje, że taki rodzaj wykrzyknień jest jeszcze jednym elementem przejętym z języka potocznego.

dla podtrzymania narracji – por. *wšak prišed wam pōšol prōrōk; kedi gō preklōl pan bōg*, i wiele innych.

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

1. Zachowywanie w oryginalnej formie (translokacja bądź slawizacja) terminów istotnych z punktu widzenia doktryny oraz właściwych tylko religii muzułmańskiej, zwłaszcza nazw własnych, oraz częstokroć ich odmiana według słowiańskiego paradygmatu, a także włączenie w regularne procesy derywacyjne. Tak jest w BN, która nazwy własne podaje w brzmieniu hebrajskim, uważając jednocześnie, że wprowadzone do tekstu imiona obcego pochodzenia powinny być odmieniane³².
2. Kreowanie terminologii o charakterze słów obrazów – por. nominacje bożków pogańskich w TAL, takie jak: **prijacele, spōlečniki, *tōwariš, *zwōžicel*; nazwy Koranu – **direkcijon dla lūzi; prawda; prōwāžicel z blendū kū dōbremū*; 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 Lutera, by tłumacze Pisma św. znali zarówno języki biblijne, jak i narodowe – por. *bōg – allāh, xram – košcel, prorok – prarok, tūrma – wenżene, zbawene – špašene, žeke <‘t’> – zešencine, īman – wjera*.

Stwierdziliśmy ponadto, że tatarski tefsir realizuje biblijny wzorzec stylistyczny. Do najistotniejszych wyznaczników stylu biblijnego należą charakterystyczne dlań: leksyka, frazeologia i składnia. Na ich podstawie można wskazać związki między poszczególnymi przekładami 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. Rozpoczynanie wypowiedzi od spójników. W Biblii obecny jest tzw. styl *kai*, wywodzący się z tradycji semickiej. Ekwiwalentami łac. *et* i gr. *kaí* są w języku polskim spójniki *a, i*, występujące głównie w funkcji nawiązującej. 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 stal neprijacelem panū bogū i anolom jego i prorokom jego i gebrijelowi i mixajelowi; a na tix ktōre židami sōŋ xeramem ūčinilišmi wšitke*; taka sama składnia pojawia się w staropolskiej literaturze religijnej XV i XVI wieku oraz w przekładach biblijnych (szerzej: Szczepińska 2005; Wojciechowska 2006).

³² 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! Z katolickich przekładów Pisma św. wysoką frekwencją transkrypcji wyrazów łacińskich odznacza się z kolei BW (szerzej: Kwilecka 2003: 122–123).

2. 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 *sīn merjemin*. W tatarskich tłumaczeniach *status constructus* (*iḍāfa*) oddawano zatem głównie przez polską przydawkę przymiotną – por. *aż dō dna sōndnegō; sinōwe bōžži; z wimislū šetanskegō* itd. W greckim tekście Biblii zamiast przymiotników występuje z kolei rzeczownik w dopełniaczu określający przynależny wyraz. Jest to jeszcze jeden wyznacznik stylu biblijnego (por. Bieńkowska 2002). W tatarskim przekładzie używa się więc także, choć z niższą frekwencją, konstrukcji z przydawką dopełniaczową w związku rządu z określanym rzeczownikiem, np. *pewne ja bōjen še pana bōge pana i karmicela wšitkix šwjetōw*.
3. Obecne konstrukcje składniowe, będące wiernym odwzorowaniem oryginału³³, np. arabskie zdania imienne, są w tatarskich tłumaczeniach oddawane za pomocą konstrukcji kopiujących strukturę arabską – por. *že tī prōrōk*, i często wprowadzane za pomocą partykuły *pewnie/zapewne*, np. *pewne pan bōg twardegō kerane*; arabskie zdania przydawkowe, które są wprowadzane przez zaimek względny *alladī* ‘który’, nie mają zaimka wskazującego, np. *ten*, co wiernie oddają tatarscy translatorzy – por. *ōn jest ktōrij ūčinil dla was gwjezdī*, 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 *zaplata dōbre činōncix*; niektóre zdania z wyłączeniem, np. za pomocą partykuły *illā*, są oddawane jako wyrażenie przymkowe z przymkami wyłączającymi *oprócz, poza, z wyjątkiem* lub przez presupozycję o znaczeniu wyłączenia (*tylko, jedynie, wyłącznie*), poprzedzającą dany rzeczownik lub zaimek – por. *ne pōsłaliṣmi pred tō<j>ōj tilkō menžōw* i wiele innych.

3.1.7. Dowiedliśmy, że na podstawie tefsirów Tatarów WKL można wnioskować o wpływie na język polski przekładu Koranu religijnej terminologii chrześcijańskiej (por. Kulwicka-Kamińska 2018). W tefsirach Tatarów WKL są wplatane teksty z pism chrześcijańskich, np. opowieści o królu Salomonie, Dawidzie, Danielu itd.³⁴ W niektórych przypadkach możliwa jest ich identyfikacja, tzn. odpowiedź na pytania, 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

³³ Por. konstrukcje składniowe w języku arabskim (Górska 2000).

³⁴ Należy mieć świadomość, że mogą być to wpływy źródeł muzułmańskich, w tym egzegetycznych – zob. 3.1.14.

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

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). Znaczną ich część stanowią połączenia wyrazowe, na których wykształcenie się miały wpływ konstrukcje właściwe językom tekstów źródłowych. Frazeologię biblijną wyróżniają zatem związki o charakterze tautologicznym, charakterystyczne również dla tatarskich tłumaczeń Koranu, np. *benzeš jix sōnzil sōniz; 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 typowe dla języków semickich, np. zestawienie czasownika z rzeczownikiem utworzonym od tego samego tematu – por. *dla tej mōwī cō mowili; dobre ūčinkī činōŋ; ōfferōwalō wšitke ōfferī; i prišengali panu bōgu mōcnō prišengōj*³⁵.

Do paraleli z translacjami biblijnymi można też 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), *pričınca* (BB), **staršij* (BN, BG), **kaplan* (BN), **ōfarōwnik* i **ōfarnik* (BN), *pamazanec* (BB, BN, BG) czy **mašijaš* ‘*ejsū sin merjemi; blōgōslawonas ti nad newjestī*.

Problemem filologicznym jest ustalenie konkretnego przekładu biblijnego, na którym opierali się Tatarzy WKL. Według przeprowadzonych badań można stwierdzić, że 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:

W polskojęzycznym półkitabie ze zbiorów Biblioteki Białoruskiej Akademii Nauk zidentyfikowano cztery polemiczne teksty zawierające cytaty z kalwińskiej Biblii brzeskiej oraz

³⁵ Może to być wierne odzwierciedlenie arabskiej konstrukcji – *mašdaru* absolutnego.

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 uwagę zwracali oni na czystość przekazu (por. zasadę *sola Scriptura*). Ponadto Szymon Budny do tłumaczenia Biblii wykorzystywał także rękopisy cerkiewnosłowiańskie (por. Kępińska 2015: 51), co tłumaczyłoby obecność słownictwa cerkiewnego w BN i tatarskich tefsirach.

Bezpośredni wpływ na tego typu „zapożyczenia” miał ruch reformacyjny. Przyпуска się bowiem, że Tatarzy niekoniecznie musieli korzystać wyłącznie z biblijnych tekstów przekładowych, ale cytaty ze Starego i Nowego Testamentu docierały do nich jako echa toczących się polemik religijnych. Potwierdzają to m.in. badania Paula Sutura, który wskazuje na sięganie przez Tatartów do pism polemicznych, przysłuchiwanie się dyskusjom religijnym, w których cytowano obszernie fragmenty Starego, ale też Nowego Testamentu z wcześniejszych przekładów literatury biblijno-psalterzowej (fragmentarycznych i całościowych) (por. Suter 2004: 109). Badacze zwracają uwagę 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. Grzegorz* (Dufala 2009: 205–220) oraz innych źródeł z chrześcijańskiego kręgu kulturowego.

3.1.8. W czasie realizacji grantu zebraliśmy i omówiliśmy glosy wewnętrzne i zewnętrzne, zapiski, komentarze itd. obecne w tefsirach. Wskazaliśmy rodzaje glos, ich rolę w tekście oraz czasową relację z tekstem zasadniczym. Udowodniliśmy również nawiązania do Biblii oraz innych pism i treści chrześcijańskich w tym zakresie.

Warto dodać, że włączanie do przekładu aparatu krytycznego, czyli glos, dopisków, komentarzy meta- lub pozatekstowych, umieszczanych na marginesach, jest obecne we wszystkich renesansowych przekładach Biblii (Winiarska 2004). Nawet już w średniowieczu wśród francuskich tłumaczeń Biblii mało jest przekładów dosłownych, nieliczących się z przygotowaniem odbiorcy. W najstarszym pełnym francuskim tłumaczeniu Biblii z połowy XIII wieku można zauważyć, że część ksiąg ma specjalnie wyodrębnione glosy i komentarze, część zaś objaśnienia włączane bezpośrednio do tekstu, często poprzedzone zwrotem *c'est a dire, c'est a ssavoir* (z fr. ‘to jest, to znaczy’) (Kwilecka 2003: 158).

W TAL wyróżniono:

1. Glosy zewnątrztekstowe. Powstawały one równocześnie z kopią lub później jako efekt pracy czytelników, w tym badaczy. Były sporządzane w językach arabskim, polskim, tureckim, a także białoruskim czy rosyjskim, natomiast były zapisy-

wane alfabetem arabskim, łacinką bądź grażdanką. Najczęściej umieszczano je poza tekstem tłumaczenia. Dopiski obecne na marginesie TAL charakteryzuje wysoki poziom erudycji, m.in. znakomita znajomość Biblii, styl naukowy i nienaganna polszczyzna kresowa. Ich autorem mógł być imam Januszewski. W jednej z glos umieścił on fragment tłumaczenia Koranu (39: 46) autorstwa wileńskich filomatów (insert między kartami 141b i 142a). Tego typu glosy są wartościowym materiałem dla filologów czy też historyków, łacinką zapisano bowiem transliterację słowiańskojęzycznej warstwy tefsiru. Objasniają one również terminy koraniczne. Jako egzemplifikację można podać heterogeniczny przykład: *munkir jest* (zapisano alfabetem arabskim) *neguiący prawdę* (zapisano łacinką). Ponadto poszerzają kontekst o treści ułatwiające jego zrozumienie. Do glos zewnątrztekstowych należą też glosy porządkujące, np. paginacja, podział Koranu na 30 części, ułatwiający jego zapamiętywanie i recytację, oraz podział na sury. Większość z nich jest poprzedzona tytułem i informacją o liczbie ajatów tworzących daną surę, np. *rōzzal darū nebeskēgō stō i dważeśce ajeʿew*. Do tego rodzaju glos należą też dopiski kronikarsko-rodzinne w języku polskim, stanowiące swoiste *silva rerum*, czy zapiski uzupełniające, np. modlitwy, intencje modlitewne bądź instrukcje modlitewne. Jako przykład można podać dopisek po surze 114: *potim pej ar. şadaqa...* i jej formułę w języku arabskim wraz z fragmentem spontanicznej modlitwy kopisty, zwanej *du 'ā' ḥatm al-Qur'ān*.

2. Glosy wewnątrztekstowe. Służyły one do konkretyzacji koranicznych treści. Pomagały je interpretować i objaśniać. Często były oparte na muzułmańskiej literaturze komentarzowej, w tym na oryginalnych arabskich tafsirach i tureckich tefsirach. Jako przykład można podać jedną z glos marginesowych zapisanych alfabetem arabskim (por. *mōwonc že raju ne maš pekla ne maš*), ale też przytoczyć zapisane łacinką glosy, które informują, o czym jest dany fragment tefsiru (por. *o czystosci myc ciała*). Glosami wewnątrztekstowymi są także uwarunkowane semantycznie i stylistycznie szeregi synonimiczne oraz wprowadzane zamiast nich definicje wyrazów i rozbudowane uwagi interpretacyjne, oparte na znanej w określonym kręgu kulturowym literaturze komentarzowej. Jest to nie tylko cecha staropolskich przekładów psalterzowych i później powstałych translacji Pisma św. na język polski, lecz także kontynuacja tradycji glosowania i przekładania tekstów, wywodzącej się ze starożytnej Grecji. Tak rozumiane glosy należą do immanentnych cech przekładu swobodnego. Glosami wewnątrztekstowymi są także glosy korygujące. Ich zadaniem jest poprawianie błędów poprzedników czy też uzupełnianie luk itd. Świadczą one o świadomości językowej kopisty. Dotyczą warstwy językowej zarówno arabskiej, jak i słowiańskiej. W TAL dokonano licznych korekt, poprawiając czerwony atrament na czarny w warstwie oryginalnej i tłumaczonej. Zmieniono znaki wokalizacyjne czy też poprawiono

lub dopisano wyrazy, np. *pōtōpi was za newerenstwo waše pōtim*. Niestety poprawiane warstwy arabska i słowiańska tefsiru nie są wolne od błędów.

W TAL są też obecne tzw. metaglosy, np. na prawym zewnętrznym marginesie tekstu pierwszej sury znajdują się komentarze w języku arabskim i ich objaśnienia w języku polskim, np. *znači šwjat jedej drūgi raz znači wšistkix šwjatew i okrengow bożej moci zostajoncix*.

Zagadnieniu glos w TAL poświęcono kilka obszernych artykułów (por. Kulwicka-Kamińska 2015: 45–52; Kulwicka-Kamińska 2022a).

3.1.9. Na podstawie kopii zróżnicowanych w czasie i w przestrzeni można wnioskować o ewolucji zasad i technik kopiowania rękopisów Tatarów WKL. Porównanie kilku rękopiśmiennych kopii o różnej chronologii, zwłaszcza występujących w nich luk tekstowych, błędów kopistów, glos itd., może pomóc w ustaleniu kolejności (następstwa) ogniw w łańcuchu wzajemnie zależnych odpisów.

Analizie poddaliśmy surę 114 z tatarskich tefsirów: TCNB, TAL (1. 1723 i 2. 1836), TL, TW, TUP, TCHJ, TJW oraz z chamaiłu z Grodna (ChG), zawierającego tłumaczenie tej sury. Na podstawie zestawienia porównawczego wskazaliśmy zależności między tefsirami: TCNB i TUP. Występują one też między kopiowanymi na Litwie manuskryptami TAL1, TW i TCHJ. Od innych tefsirów odbiega TL, choć i w nim można wskazać związki z najstarszymi rękopisami TCNB, TW i TAL1 oraz pewne pokrewieństwo z ChG.

Jeśli chodzi o ewolucję technik zapisu i uwspółcześniania kolejnych kopii tatarskich zabytków, to modyfikacje, czyli formy nowsze, występują m.in. w zakresie używanych grafemów (np. zróżnicowanie zapisu fonemów *o-u* za pomocą *dammy* [u], *wāwu* z *dammą* [ū] i *wāwu* z *fathą* [o]; zapis etymologicznego *ř* jako *ž*, a w tzw. okresie przejściowym jako połączenie *rž* lub *rš*; stopniowe wypieranie litery *ḍād* przez *žā* aż do przewagi tej ostatniej; zastąpienie litery *šagīr-i-nūn* przez *nūn*; zapis miękkiego fonemu [s] za pomocą liter *tā* (*š*) lub *sīn* (*š*), połączone z rezygnacją z użycia w tym zakresie litery (س), która była charakterystyczna dla nielicznych i najwcześniejszych tekstów, a w późniejszych kopiach rękopisów występowała tylko wyjątkowo; upowszechnienie dla oznaczenia fonemu [x] litery *hā*, która wyparła w tym zakresie *hā*), form fleksyjnych (por. dawne końcówki przypadków, współwystępujące z nowszymi końcówkami) czy leksykalnych (np. zastąpienie wyrazu *prowizor* formami *przeprowadziciel* [por. TCHJ] i *pan* [TJW], a we wcześniejszych tekstach opatrywanie *prowizora* głosem *karmiciel* czy *powodyra przodownikiem* [TAL] – por. *imamem* i *powodirem* {*znači prodownikiem*} w XIX-wiecznej glosie).

3.1.10. Ustaliliśmy, skąd Tatarzy czerpali wiedzę na temat religii, historii, literatury chrześcijańskiego otoczenia.

Tatarskie piśmiennictwo religijne charakteryzuje się m.in. przywoływaniem w celach apologetycznych argumentów z polemik religijnych, zawartych w oryginalnej twórczości religijno-umoralniającej, w tym arabsko- i tureckojęzycznego piśmiennictwa, oraz doskonałą znajomością polskojęzycznej literatury chrześcijańskiej, w tym przekładów Biblii, żywotów świętych, proroków, chrześcijańskich podań, legend (np. Ewangelie

apokryficzne – por. Ewangelia dzieciństwa Tomasza; apokryficzna Ewangelia Mateusza; Protoewangelia Jakuba), odpowiednio interpretowanych i konfrontowanych z naukami islamu. Ich obecność w tatarskich zabytkach była uwarunkowana: sytuacją religijną i językową Wielkiego Księstwa Litewskiego, systemem szkolnictwa czasu reformacji i kontrreformacji oraz polemikami i dysputami religijnymi (Kulwicka-Kamińska 2018: 124–127).

3.1.11. Dowiedliśmy również, że autorzy tzw. przekładu filomackiego z lat 20. XIX wieku, Dionizy Chlewiński oraz Ignacy Domeyko, nie korzystali w swojej pracy przekładowej z tatarskich tefsirów³⁶.

Badania w tym zakresie przeprowadziły Joanna Kulwicka-Kamińska i Aleksandra Walkiewicz (2019: 153–180). Porównały one wybrane wersety sury 69, pochodzące z dwóch wariantów filomackiego tłumaczenia Koranu, tj. rękopisu z Czombrowa i jego edycji warszawskiej oraz z tefsiru z Olity. Przekłady filomatów i Tatarów WKL zestawily ponadto z oryginalnym Koranem arabskim i pracą translatorską Claude’a-Etienne’a Savary’ego, wydaną w Paryżu w 1821 roku, o tym przekładzie jako podstawie źródłowej wzmiankowali bowiem badacze filomackiego tłumaczenia i wskazuje na niego korespondencja wileńskich filomatów. Badania w tym zakresie podsumowały stwierdzeniem, że „Z przeprowadzonych analiz wynika [...] zależność filomackiego przekładu od tłumaczenia Koranu na język francuski, autorstwa Claude-Étienne’a Savary’ego” (Kulwicka-Kamińska, Walkiewicz 2019: 174).

Autorki stwierdziły też, że porównanie wersetów sury 69 wyklucza związek między tłumaczeniami filomatów i Tatarów WKL. Jednak jeśli chodzi o typ przekładu, to w obydwu tłumaczeniach dominuje swobodne podejście do oryginału, które implikuje jego transformację. W mniejszym stopniu można w nich zauważyć elementy przekładu filologicznego i komunikatywnego. Natomiast w TAL tam, gdzie wymaga tego doktryna, tłumacz wiernie oddaje strukturę i sens arabskiej podstawy³⁷.

3.1.12. Badania grantowe przyczyniły się również do stwierdzenia, że w katechizmie muzulmańskim autorstwa Józefa Sobolewskiego pt. *Wykład wiary machometañskiej, czyli islamskiej...*, wydanym w Wilnie w 1830 roku, nie są obecne fragmenty tatarskiego tefsiru, ale filomackiego przekładu Koranu na język polski.

³⁶ W literaturze przedmiotu jest znane jako Koran w tłumaczeniu Jana Murzy Tarak-Buczackiego, wydany w Warszawie w 1858 roku. Według przeprowadzonych, m.in. przez nasz zespół, badań autorami przekładu są ks. Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko.

³⁷ Należy w tym miejscu wskazać, że XVI- i XIX-wieczni translatorzy nie tłumaczyli z oryginału. Dla filomatów podstawą przekładu była praca francuskiego translatora, a dla Tatarów prawdopodobnie tureckiego. Badania prowadzone w ramach projektu „Tefsir” wykazały bowiem, że egzegetyczne komentarze w TAL i podwierszowy przekład Koranu mogą pochodzić z tefsirów tureckich tradycji zachodniej (XIII–XV wiek). W zakresie amplifikacji TAL zdradza największe pokrewieństwo z tefsirem *Cevāhirü’l-Esdāf* z końca XIV lub początku XV wieku.

Badacze piśmiennictwa muzułmanów od dawna zadają pytania o recepcję literatury tatarskiej w życiu religijnym i kulturalnym społeczności WKL. Z pewnością w jakimś stopniu korzystano z niej w celach poznawczych, organizując nawet wspólne czytania w prywatnych domach, jednak alfabet arabski nie ułatwiał zwykłej indywidualnej lektury tych tekstów, a nawet ją uniemożliwiał. Ponadto, ze względu na Nieliturgiczny język, rękopiśmienne przekłady polskie lub białoruskie nie były wykorzystywane w muzułmańskiej obrzędowości religijnej. Wykazano już (pkt 3.1.11), że tefsirowym przekładem Koranu na język polski z końca XVI wieku nie posługiwali się również autorzy pierwszego literackiego przekładu świętej księgi, filomaci Ignacy Domeyko i Dionizy Chlewiński, choć z pewnością byli świadomi jego istnienia.

Z porównań cytowanych w *Wykładzie...* fragmentów Koranu wynika wniosek jednoznaczny: Sobolewski nie korzystał w swej pracy z rękopiśmiennych tefsirów lub fragmentów tefsirowego przekładu Księgi cytowanych, objaśnianych i komentowanych w muzułmańskich kitabach i chamaiłach. Natomiast uderzająca jest zbieżność, lub wprost identyczność, koranicznych cytatów w publikacji Sobolewskiego oraz ich odpowiedników w filomackiej wersji przekładowej, którą Sobolewski dysponował, a nawet zabiegał u cara o zgodę na jej druk pod własnym nazwiskiem jako rzekomego tłumacza (Kulwicka-Kamińska, Łapicz 2020).

3.1.13. Na podstawie tefsiru z Grodna³⁸ oraz innych tatarskich rękopisów (kitabów, chamaiłów) ustaliliśmy zasady konwersji tekstów zapisanych w oryginale alfabetem łacińskim na alfabet arabski.

Tatarskie rękopisy zawierają nie tylko muzułmańskie teksty arabskie związane z islamem, przełożone na języki słowiańskie (polski lub białoruski) i zapisane alfabetem arabskim. Znajdziemy w nich także wiele tekstów chrześcijańskich, które w oryginale były pisane i drukowane w języku polskim alfabetem łacińskim. Tatarzy korzystali z chrześcijańskiej literatury religijnej, wprowadzając do swych ksiąg bądź fragmenty biblijne (np. z BN), zwłaszcza ze Starego Testamentu, bądź okołobiblijne: podania, legendy, żywoty chrześcijańskich świętych itp. Przy tym kopiści dokonywali dwóch charakterystycznych zabiegów formalnych: po pierwsze, transliterowali teksty chrześcijańskie z alfabetu łacińskiego na arabski; po drugie, adaptowali chrześcijańskie treści w taki sposób, by nie były one sprzeczne z przekazem koranicznym, z dogmatyką islamu (Jankowski, Łapicz 2000: 187–192). Przykładem takich przekształceń jest m.in. polski przekład Koranu sygnowany nazwiskiem Jana Murzy Tarak-Buczackiego. Polski przekład Księgi drukowany standardowym alfabetem łacińskim został przez anonimowego autora retransliterowany na alfabet arabski w formie rękopiśmiennej i umieszczony w układzie lewoskośnym synchronicznie pod wierszami dodanego arabskiego oryginału. W ten sposób drukowany łacinką polski

³⁸ Rękopis ten jest znany w literaturze przedmiotu jako tefsir z Grodna. Znajduje się w Grodzieńskim Państwowym Muzeum Historii Religii. Więcej o rękopisie: Łapicz, Radziszewska 2019: 191–207.

przekład Koranu przekształcono formalnie w tradycyjny rękopiśmienny tefsir Tatarów WKL. Zachowano w nim podstawowe zasady zapisu znane z innych rękopisów, tj. brak delimitacji tekstu na leksemy, zaznaczenie granic wyrazów zgodnie z charakterem alfabetu arabskiego, bieg tekstu od strony prawej ku lewej itp. Jednak odmiennie niż w innych tradycyjnych manuskryptach tatarskich przy przenoszeniu części wyrazu do kolejnej linii ukośnego wiersza interlinearnego polskiego przekładu stosowano krótką poziomą kreskę. W zasadzie zachowano również interpunkcję jak w tekście drukowanym Buczackiego; wprowadzono więc kropki, przecinki, dwukropki, średniki, a nawet wykrzykniki. Tekst jest dzielony ozdobnymi elementami (kropka, kółko, półksiężyc, kwiatek, ramka, pozioma kreska), które dodatkowo wyróżniano kolorowym atramentem. Autor w zakresie fonetyki sugeruje się raczej wymową, a nie ortografią, oddając w zapisie ubezdźwięcznienia zarówno w pozycji nagłosowej, jak i śródgłosowej, np. *spraf, anoluf – kšik, powetše...* Samogłoski nosowe, nie tylko w śródgłosie, lecz także w wygłosie, są realizowane jednocześnie w formie asynchronicznego zapisu jako *-en-*, *-on*. Twórca tefsiru z Grodna wprowadzał także w tekście przekładu polskiego niewielkie zmiany, które można tłumaczyć bądź zwykłymi błędami, bądź autorską hiperpoprawnością, np. zamiast *Ah, jakże nie wielu...* zapisano *ax jakże ne newelu...*

Autorowi tefsiru kłopoty sprawiała samogłoska zapisywana w polskiej ortografii jako *ó* (czyli etymologiczne *u < *ō*); oddawał ją on bądź arabskim grafemem *ḍamma*, bądź *wāwem* z *ḍammą* (tak jak *u* etymologiczne), np. *ktūži, krulem...*, a także przez *o*, czyli arabskim znakiem wokalizacyjnym *wāw* z *fathą*, np. *ktorix, krol...*

Autor rękopisu rozróżniał i właściwie realizował grafemy *r*, *rz* oraz *ž*, np. *ktorix*, ale *ktūži, zaslūžili...*

W warstwie orientalnej:

3.1.14. W warstwie orientalnej na podstawie tefsirów Tatarów WKL podjęliśmy próbę ustalenia, z jakiego języka, tureckiego czy arabskiego, dokonano pierwszego przekładu Koranu na język słowiański.

Hipotetycznie przyjmuje się, że pierwszy przekład świętej księgi islamu, Koranu, na język słowiański powstał w formie tatarskiego tefsiru i został najpewniej dokonany bezpośrednio z arabskiego oryginału, choć nie bez oddziaływań tureckich³⁹. Nie da się też wykluczyć, że tłumaczono go z tureckiego, ale w konfrontacji z podstawą arabską

³⁹ Andrzej Drozd (1999: 49) konstatuje, że mimo arabskiego tekstu źródłowego niekiedy podstawą dla translatorów mogło być medium tureckie; Paul Suter (2004: 9–10, 29–31, 126) uważa, że podstawą tłumaczenia był tekst arabski, ale zarazem wskazuje tureckie (osmańsko-tureckie) i perskie manuskrypty Koranu, które były tekstami modelowymi dla tatarskich tefsirów. Ostatecznie zaś stwierdza, że przekład Koranu na język polski dokonany w WKL miał z całą pewnością podstawę arabską (tłumaczenie wprost z arabskiego). Widoczne są jednak zewnętrzne wpływy tureckie i perskie. Pośrednictwo tureckie przekładu nie jest dostatecznie potwierdzone. Artur Konopacki (2010: 138) stwierdza, że „Istnieje wiele przesłanek, między innymi językowych, świadczących o tym, że pierwotna wersja tekstu, która później stała się

(por. zasadę *sola Scriptura*)⁴⁰. Przykładowo w najstarszej zachowanej kopii tefsiru z 1686 roku pierwszych 18 sur stanowi interlinearny przekład na język turecki, a pozostałe na język polski, a ściśle na jego północnokresową odmianę⁴¹.

W celu stwierdzenia, czy tureckie tefsiry mogły być podstawą tłumaczenia dla Tatarów, należałoby zbadać: technikę przekładu, stopień pokrewieństwa, powtarzanie tych samych błędów, wpływy na tłumaczenie odłamów islamu – szyitów lub sunnitów, obecność źródeł tureckojęzycznych. Do charakterystycznych cech tureckich tefsirów, dla których można by zbudować analogie do tatarskich tefsirów, należą:

1. Dostępność kopii, pochodzących z późniejszych wieków niż oryginały, tj. datowanych na okres od XIV do XVI wieku, konserwujących archaiczne cechy językowe XII- i XIII-wieczne.
2. Mieszanie się cech językowych charakterystycznych dla różnych dialektów. Dostępne badaczom tureckie tefsiry są niejednorodne – można w nich zidentyfikować cechy gramatyczne i leksykalne charakterystyczne dla różnych grup języków tureckich – język Oguzów, ugarski, dialekty karłuckie, kipczackie.
3. Dosłowność przekładu.
4. Liczne błędy kopistów, wynikające z niezajomości m.in. gramatyki języka staroarabskiego (zob. Уста 2014: 154–165).

Język arabski jest językiem kultury arabsko-muzułmańskiej. Tatarzy WKL, zamieszkujący ziemie Słowian i posługujący się ich językami, uznawali też język turecki za język kultu, lecz nadawali mu niższą rangę niż arabskiemu. Dlatego też większe wpływy tego języka są widoczne w innego typu zabytkach niż tefsiry. Jeden z tłumaczy – Hodyna (kitab z Kazania) wprost napisał, że przełożył tę księgę z języków perskiego i tureckiego (za: Антонович 1968: 125).

wzorcem dla innych kopiowanych tefsirów, została przetłumaczona i opracowana w końcu XVI wieku wprost z języka arabskiego”. Uwagę badaczy zajmuje wskazanie podstawy tłumaczenia – czy był nią oryginalny Koran, czy arabski tafsir, czy też jedno i drugie, a może jednak tylko turecki tefsir?

⁴⁰ Zob. analizę filologiczną warstwy tureckiej zabytków w opracowaniu Henryka Jankowskiego (2015: 152–162; http://www.tefsir.umk.pl/pliki/tefsir_tatarow_wkl2019.pdf [dostęp: 28 maja 2020]).

⁴¹ Fakt ten zwrócił uwagę turkologa: „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, rękopis tefsiru z Biblioteki Narodowej Akademii Nauk w Mińsku zawiera sury 2–18 w tłumaczeniu na język turecki, zaś pozostałe (19–114) – na polski, 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” (Jankowski 2015: 146). Według badań Galiny Miškinienė, realizowanych w ramach projektu „Tefsir”, w surze 16 tefsiru z Mińska na język polski został też przełożony werset 114.

Obecne w tatarskim piśmiennictwie przekładowym wpływy tureckie mają dwojaki charakter. Z jednej strony jest to oddziaływanie znanego i używanego przez Tatarów języka tureckiego na język muzułmańskich rękopisów, z drugiej zaś – są to wpływy tureckich tekstów przekładowych na kształt tatarskich translacji (w tym także na wybór określonych podstawień leksykalnych i semantycznych). Przekłady tureckie albo pełniły zatem funkcję towarzyszącą, albo stanowiły podstawę tłumaczenia⁴².

Wpływy języka tureckiego są widoczne na wszystkich poziomach językowej struktury muzułmańskiego translatu: graficzno-ortograficznej, fonetyczno-fonologicznej, leksykalno-semantycznej i gramatycznej.

Przejawiają się m.in. w realizacji graficznej określonych fonemów:

1. Zapis samogłoski [a] przez *alif* z *maddą*; analogicznie jest w zabytkach turkojęzycznych z XIII–XIV wieku, co może być bezpośrednim wpływem persko-tureckich oryginałów (Łapicz 1986: 107–108).
2. Pierwotna tożsamość funkcjonalna liter *ḍād* i *zā*’ odziedziczona z zabytków turkojęzycznych (Łapicz 1986: 146).
3. Oznaczanie w wygłosie gloski [j] za pomocą litery *yā*’ i *alifu maqṣūra*. Identyczny stan dokumentują zabytki turkojęzyczne z XIV wieku (Łapicz 1986: 133).

Ponadto wpływy te są obecne w zapożyczeniach z języka tureckiego o arabskiej proveniencji, następnie translokowanych bądź sławizowanych (np. *xelal*, *xeram*, *šeri ‘er*); w wahaniu nagłosowych spółgłosek dźwięcznych i bezdźwięcznych (np. *batwan* – *palwan*); w szyku przydawki rzeczownikowej, zwłaszcza w nazwach własnych (np. *sīn merjemin*; *sinōwe bōžži pōkalena ‘uzejirōwegō*), i w wielu innych formach.

Nauka języka arabskiego była u Tatarów ściśle sprzężona ze znajomością tureckiego, w którym to języku prawdopodobnie wykładano język arabski. „Fakt ten miał niemałe znaczenie w procesie przekładania tekstów arabskich na polski, jako pośrednik mogły się bowiem włączać tureckie nawyki językowe” (Drozd 1999: 34).

Oddziaływanie tureckich przekładów jest zatem zauważalne w doborze określonych ekwiwalentów dla arabskich źródłosłów, np. użyty w odniesieniu do Allaha termin **jedinōstwo* (TAL) odpowiada tureckiemu *birligine* ‘jedność’. Wpływem tureckich przekładów można wyjaśnić również zachowywanie przez tatarskich translatorów nieprzetłumaczonych nazw oryginalnych i ważnych doktrynalnie terminów, np. ar. *mur-sal*: *s prōrōkōw welkix murselōw*; ar. *imām*: *ja učine cebe lūzom imamem* i *powodirem*; ar. *qur ‘ān*: *meṣonc remazan ktūri zeslano w nim kur’an*. Ponadto w przekładach tureckich są obecne nominacje dwuskładnikowe o jednym członie przetłumaczonym, a drugim oryginalnym, zawężającym zakres referencji (np. **lūze ke‘bejni*; **lūze mekkejske*; *ze-kezane xerami* i *xelali*). Tatarzy również chętnie korzystali z tego modelu w celu zacho-

⁴² Istotne dla kształtowania się europejskiej, w tym polskiej, koranicznej tradycji przekładowej jest więc wskazanie roli źródeł arabskich i tureckich w genezie zabytków piśmiennictwa litewsko-polskich muzułmanów.

wania precyzji i jednoznaczności przekazu. Dalej można wskazać na sposób oddawania ar. *idāfy* za pomocą używanej z wysoką frekwencją konstrukcji z przydawką przymiotną (np. **ōbiwateli rajśke*; *fūr̄ti nebeske*).

Wciąż jednak nie jest zbadane zagadnienie, jakimi drogami docierały do Tatarów rękopisy turkijskie, jak również skąd przybywali muzułmańscy mołłowie lub dokąd jeździli Tatarzy, żeby się doksztalać. Zwykło się sądzić, że najbliższe kontakty utrzymywano z Turcją i Krymem, co potwierdza świadectwo dwóch najstarszych tłumaczeń Koranu, które w warstwie orientalnej są tureckie, mianowicie tefsiru litewskiego z końca XVI wieku i tefsiru z Mińska z 1686 roku (por. Jankowski 2015).

Ważne są ustalenia w tym zakresie Mykhaylo Yakubovycha, który wskazuje jako prawdopodobne kontakty Tatarów wołyńskich z muzułmanami z Bliskiego Wschodu. Ze względu na położenie geograficzne Wołynia była to grupa, która utrzymywała wyjątkowo bliskie stosunki z Chanatem Krymskim i Imperium osmańskim. Według badacza Tatarzy polscy byli nawet w stanie odbyć obowiązkową pielgrzymkę (ar. *hağğ*). Utrzymywali także silne relacje z członkami swoich rodzin, zwłaszcza że w XVI wieku, po unii lubelskiej, Tatarzy z zachodniej Białorusi, Wołynia, Polski i Litwy stali się obywatelami jednego państwa. Byli tym samym aktywnymi uczestnikami transferu międzykulturowego. Z Wołynia zatem na zachód lub wschód, do innych społeczności Tatarów mogli przekazywać niektóre wernakularne tradycje islamskie, a także piśmiennictwo.

Co ciekawe, pochodzące z Wołynia teksty mogą być podstawą późniejszych kopii tatarskich zabytków. Wskazuje na to Mykhaylo Yakubovych w odniesieniu do modlitwy odczytywanej po recytacji Koranu. Badacz podaje jej wersję z Koranu z Ostroga, która zawiera pewne rozszerzenia, co świadczy o tym, że manuskrypt z Wołynia jest kopią wcześniejszej i bardziej kompletnej modlitwy, pochodzącej z Imperium osmańskiego lub Chanatu Krymskiego. Potwierdza to nie tylko kontynuowanie najstarszych bliskowschodnich i osmańskich tradycji, lecz także silne kontakty kulturalne Tatarów wołyńskich z muzułmanami z tych rejonów (za: Yakubovych [w druku]).

W ramach prac grantowych Henryk Jankowski wskazał zbieżności między TAL i tureckimi tefsirami oraz podjął próbę identyfikacji tekstu źródłowego dla TAL na przykładzie sury *An-Nahl*. Tłumaczenia Koranu na język turecki są późniejsze od przekładów wschodnich, powstawały od XIII do połowy XV wieku, a więc w okresie starotureckim. Tatarzy WKL prawdopodobnie się na nich opierali. Jako teksty porównawcze można zatem wskazać wybrane tłumaczenia zachodnie: *Cevāhirü 'l-Esdāf*⁴³ (CEZ), tefsir Muhammeda bin Hamzy⁴⁴ (TTS), a także tefsir turecki z Bursy (zob. Küçük 2014) z 1401 roku (TTB), tefsir turecki z Damaszku (zob. Toker 2011–2012) (TTD), tefsir turecki z Manisy (zob. Karabacak 1994–1999) (TTM).

⁴³ Zabytek opublikował Ananiasz Zajączkowski (1937).

⁴⁴ Manuskrypt przechowywany w Muzeum Tureckich Zabytków Islamu w Stambule (nr 40).

Spór wokół tego, czy wszystkie tłumaczenia turkijskie pochodzą od jednego archetypu, dwóch lub więcej, wciąż trwa. Zwolennikiem wspólnego archetypu był Abdülkadir İnan (1960: 20). Pozostali autorzy są bardziej ostrożni i wskazują na co najmniej dwa źródła – tafsir Aṭ-Ṭabariego na wschodzie i As-Samarqandiego na zachodzie. Ananiasz Zajączkowski (1937: VII) wskazał, że tureccy turkolodzy twierdzą, iż znanych jest 20 przekładów Koranu na język turecki. Podkreślił jednak, że niektóre rękopisy są bardzo podobne do siebie i są kopiami tych samych przekładów. Większość pochodzi z XV wieku i później.

Na podstawie porównania sury 16 TAL z tureckimi jej tłumaczeniami w dostępnych wydaniach tłumaczeń Koranu dwóch typów, tj. tłumaczenia dosłownego i tefsirowego, można stwierdzić, że TAL nie pokrywa się w pełni z żadnym z nich. Wynika to z tego, że tłumacz korzystał tylko z jednego przekładu, dodając jednocześnie własne komentarze w formie krótkich uzupełnień. W każdym przypadku mógł też wykorzystywane tłumaczenie zmieniać w zależności od własnych potrzeb autorskich.

Jednak z wymienionych tłumaczeń największe podobieństwo do amplifikacji TAL wykazuje CEZ. Można zatem domniemywać, że tłumacz Koranu na język polski posługiwał się którąś z kopii tureckiego tłumaczenia nieznanego autora, *Cevāhirü'l-Esdāf*, które sporządzono za panowania Isfendiyara (1392–1440). Według Zajączkowskiego (1937: XV) CEZ powstało pod koniec XIV lub na początku XV wieku, między 1385/1392 a 1440 rokiem, a według słownika *Tarama Sözlüğü* (1963–1972) między 1392 a 1439 rokiem. Słownik ten wskazuje rękopis z Biblioteki Nuruosmaniye nr 278. Manuskrypt jako datę sporządzenia kopii podaje 1499 rok, zawiera 18 pierwszych sur Koranu, włącznie z surą 18. Łączy tłumaczenie interlinearne (często dosłowne) z tefsirowym, tj. takim, że po wersecie Koranu arabskiego następuje tłumaczenie turkijskie, egzegetyczne.

Na podstawie amplifikacji w wersecie 81 można wykazać, że CEZ było źródłem poszerzeń dla TAL: *tenže bōg učinil dla was s tego cō stvoril cen ōd drew i učinil dla was z gōr i skal dōmi pečōri i wčinil dla was ōzeže ze lnū i z welni stregōŋ was ōd goronca i ōzeže z želaza stregōŋ was pōdčas wojni ōtō tak spelna pōžitki svoje nad wami azalibišce bilī mušulmanmi dōbremi* – por. *ōd drew* – *āgaclar gibi* ‘jak drzewa’; *dōmi pečōri* – *evler maḡāralar gibi* ‘jak domy i piecary’; *lnū i z welni* – *ketenden yünnden* ‘ts.’ (CEZ). Kolejnym ważnym poszerzeniem, którego nie udało się odnaleźć w żadnym innym tłumaczeniu, jest dopisek na marginesie przy wersecie 92 *ime jej bilō rejxa* (błąd zamiast *rejta*) ‘ta kobieta miała na imię Rejta’. Jedyne przekaz, w którym widnieje imię tej kobiety w sposób poprawny, to *adi bu* ‘avratuŋ Reyta idiz w CEZ⁴⁵. Dowodzi to jednoznacznie powiązania TAL z CEZ.

Jeśli natomiast chodzi o wskazanie zależności między TAL a arabskimi tafsi-rami, to można zidentyfikować kilka źródeł, np. Aṭ-Ṭabari, Al-Ḥāzin, Al-Baḡawī,

⁴⁵ Oczywiście ten przekaz jest znany z arabskich tafsirów, na których opierały się tureckie tefsiry, w tym CEZ – zob. historia Rayta bint ‘Amr.

Al-Ġalālayn, As-Samarqandī, Ibn Kaṭīr, Ibn Ġuzayy⁴⁶. Jednak niektóre komentarze obecne w TAL są tylko u Al-Ĥāzina bądź As-Samarqandīego. Nie powtarzają się one w żadnym innym tafsirze, co jest niezwykle istotnym wnioskiem. Przykłady:

K 16: 53

K: *wa-mā bi-kum min ni'matin fa-min allāh*

TAL: *bō ōn wam jest i cōkōlwek daje wam riżku tō ōd bōga jest*

ar. *ni'ma* jako *riżq/riżk* wyjaśnia jedynie Al-Ĥāzin (2004, t. 3: 81)

K 16: 93

K: *wa-la-tus'alunna 'ammā ta'malūna*

TAL: *i zapewne benzecze pitani ō tō cō wī činice prišengi lamōnc*

Dodatek: *prišengi lamōnc* – por. As-Samarqandī (1993, t. 2: 248): *yas'alukum mā kuntum ta'malūna min al-wafā' wa-naqđ bi-l-'ahd*. Inne badane komentarze nie uwzględniają takiego wyjaśnienia (według ustaleń Marka Dziekana w ramach prac w granie „Tefsir”).

3.1.15. Stwierdziliśmy, że na ograniczonym (reprezentatywnym) materiale można zidentyfikować arabską (lub turecką?) podstawę translacji Koranu na język polski. Chodzi o ocenę poprawności zapisu przez kopistów arabskiego oryginału Księgi w wersach poziomych.

Próbę porównania trzech tefsirów (TAL, TL, TJW) oraz jednego chamaiṭu (ChG), zawierających tekst sury 36 Koranu, z tefsirami arabskim, tureckim i perskimi podjął Marek Dziekan. Stwierdził on m.in. dwie osobliwości w pisowni: (ج) zamiast (و) w rozmaitych formach czasowników w 3. os. lm. r.m. oraz *tā' marbūta* zamiast *tā' maftūha*, w tym w formach czasownikowych. Żadne z tych odstępstw nie zostało zanotowane w którymkolwiek z porównywanych rękopisów bliskowschodnich. W pozostałych miejscach są to najczęściej *lapsus calami*, np. brak kropek nad lub pod literą czy przestawienie albo brak liter. Zauważył też, że tefsir wykazuje jeszcze jeden, wykraczający już poza ortografię, typ różnic. W rękopisie ajaty nie są numerowane, lecz oddzielane od siebie za pomocą czerwonych kółeczek. Analogicznie jest w porównywanym rękopisie tureckim. Brak numeracji jest typowy dla dawnych rękopiśmiennych Koranów. Znak ten pojawia się jednak w tafsirze dużo częściej niż w rękopisie tureckim i częściej niż znaki oddzielające wersety w pozostałych rękopisach.

Porównania pod względem poprawności zapisu sur 1, 36 i 112–114 w tefsirach: TAL, TL, TUP, TCHJ i TJW podjął się Mykhaylo Yakubovych. Na podstawie analizy komparatystycznej też wskazał dwie osobliwości. Pierwsza z nich to przenoszenie poszczególnych liter i wyrazów do kolejnych wersetów, co nie występuje w klasycznej kaligrafii arabskiej; druga to mylenie funkcji liter *tā' marbūta* i *tā' maftūha*. Co inte-

⁴⁶ Zob. źródła arabskie w t. 3 niniejszego wydania.

resujące, typowe dla tatarskich zabytków pomieszenie liter *tā' marbūta* i *tā' maftūha* nie pojawia się w TL. Pozostałe odstępstwa (obecność/brak pojedynczych liter, przede wszystkim *hamzy*, brak kropek nad lub pod literami) można zaliczyć do *lapsus calami* pisarzy, które były popełniane w innych tradycjach.

Indywidualne cechy zapisu analizowała także Magdalena Lewicka (2015: 107–132). Wskazała, że:

1. Obaj kopiści konsekwentnie nie stosują zapisu *hamzy* w nagłosie (nad bądź pod *alifem*).
2. Litera *alif* jest zapisywana bez znaków wokalizacyjnych, podczas gdy powinna być ona opatrzona znakiem *wašla* występującym nad *alifem*, który utracił *hamzę*, np. w przypadku rodzajnika określonego *al-*.
3. Jzmael Jabłoński w sposób konsekwentny stosuje zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie za pomocą litery *alif maqṣūra* (w miejscu *yā'*) i choć taki sposób notacji jest przeważający w tekście koranicznym, to Jbrahim Januszewski dokonuje poprawy, zastępując *alif maqṣūra* literą *yā'*.
4. Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie jest realizowany za pomocą litery *alif maqṣūra* poprzedzonej znakiem wokalizacyjnym, przypominającym tzw. krótki *alif*, ale umieszczonym pod literą poprzedzającą, podczas gdy tzw. krótki *alif* znajduje się nad literą.
5. U obu kopistów nazwa kolejnej sury wraz z informacją o liczbie ajatów jest wpleciona w ostatni wers poprzedniej sury; zgodnie z notacją w arabskich tekstach koranicznych rękopiśmiennych, np. *sūrt al-nās sidin idā ḥasada w-hy sitt āyāt mkyt* [*sura Ludzie, zawistnego, w chwili, kiedy żywi zawieść, ma ona 6 wersów, mekkańska*].

Henryk Jankowski poddał z kolei analizie tzw. zalety sur. W niektórych tefsirach tureckich na marginesach na początku sur umieszczano wpisy podające zalety sur, w literaturze znane jako *Faḏā'il al-Qura'ān* 'Zalety Koranu' lub popularnie jako tur. *Surelerin Faziletleri* 'Zalety sur'. Tak jest np. w tefsirze Muhammeda bin Hamzy, w którym takie wpisy są przy każdej surze, ale są one po arabsku. Można zatem wyciągnąć wniosek, że widniały one na rękopisach tafsirów arabskich, którymi posługiwali się tłumacze tureccy. Jednak na podstawie porównania wielu rękopisów *Cevāhirü'l-Esdāf* przypuszcza się, że te zalety były dodawane przez kopistów, gdyż ich liczba, miejsce i treść są zróżnicowane⁴⁷.

W TAL wpisy tureckie zachwalające zalety rozdziałów Koranu i wskazujące na ich praktyczne zastosowanie, np. w celu zapobieżenia chorobie, nieszczęściu, nieurodzajowi, działaniom wroga, samowoli władcy itd., znajdują się przy pierwszych wersach następujących sur: 37–42, 49–60, 64–67, 69–71. Nie ma ich natomiast przy surach: 1–36⁴⁸,

⁴⁷ Być może różnice wynikają z odwoływania się skrybów do różnych tradycji.

⁴⁸ Na początku sury 11 widać jakiś dopisek czarnym atramentem na marginesie, ale jest on bardzo zatarty i nieczytelny.

43–48, 57, 61–63, 68, 72–114. Kopista TAL z jakiegoś powodu umieszczał zalety sur pewnymi ciągami, czyli mamy niektóre sury następujące po sobie z zaletami, a inne ciągi sur bez zalet. Jest bardzo prawdopodobne, że tłumacz lub kopista nie znajdował zalet w innych źródłach, lecz przepisał je z rękopisu, który posłużył mu jako podstawa tłumaczenia lub kopii. Tak czynili też tłumacze tureccy.

Jeśli zalety sur pochodzą od tłumacza, to niski stopień poprawności zapisów tureckich nakazuje uznać, że tłumacz Koranu na język polski nie wykazywał dobrej znajomości języka tureckiego. Możliwe jednak, że błędy powstały z winy kopisty lub kopistów, jeśli mamy do czynienia z liczbą w łańcuchu kopii większą niż jeden. Możliwe jest też to, że autorem zalet, podobnie jak niektórych innych dopisków w rękopisie, nie jest tłumacz, lecz kopista, czyli Jsmail Jabłoński. W przeciwieństwie do modlitw arabskich, tak jak w *chamaifach*, tekstów tureckich i turkijskich na ogół nie tłumaczono na języki polski lub białoruski, choć są przypadki *zikrów* i innych modlitw tłumaczonych. Tłumacz zapewne uznał, że tekstów tureckich nie trzeba przekładać, gdyż odbiorcy tłumaczenia dobrze znali turecki, w przeciwieństwie do późniejszego kopisty. Jeśli tak rzeczywiście było, to brak tłumaczenia wobec znacznego miejscami skażenia tekstu tureckiego utrudnia jego rekonstrukcję.

Osobliwości zapisu we fragmentach tureckich są typowe dla kopistów polsko-tatarskich. A mianowicie stosunkowo rzadko zdarza się, że tłumacz całkowicie coś przekręci. Na ogół, jeśli nie zrozumiał lub nie mógł odczytać jakiegoś wyrazu tureckiego, zastępował go słowem podobnym, znanym mu z licznych fragmentów tureckich w rękopisach polsko-tatarskich, często formułicznych. Tak jak w przypadku poimka *içün* ‘dla; żeby’, który pojawia się zupełnie nie na miejscu, mógł wpisywać zamiast właściwych znane mu, podobne wyrazy o dużej częstotliwości występowania.

3.1.16. Na podstawie tatarskich manuskryptów można wnioskować o interferencji i transferencji w zakresie językowych relacji słowiańsko-orientalnych.

Opierając się na analizach słownictwa pochodzenia orientального, w tym obecnego w piśmiennictwie Tatarów WKL, stwierdziliśmy, że:

1. Najwięcej islamizmów, notowanych zarówno w słownikach języka polskiego, jak i w piśmiennictwie Tatarów WKL, pochodzi z języka arabskiego, a do polszczyzny docierało głównie przez pośrednictwo języków turkijskich.
2. Islamizmy obecne w tatarskich tefsirach nie są charakterystyczne tylko dla etnolektu tatarskiego, gdyż niektóre z nich przeniknęły do systemu leksykalnego polszczyzny, co świadczy o wpływie mniejszości narodowych na język ogólny.
3. Terminy z zakresu religii muzułmańskiej są raczej wyrazami obcymi (genetycznie orientalnymi), użytymi w określonym kontekście na gruncie języka polskiego, niż zapożyczeniami właściwymi.
4. Duża grupa islamizmów ma w języku polskim charakter okresowy i reprezentuje peryferyjne kręgi polskiego słownictwa, choć były i/lub są regularnie i powszechnie używane przez społeczność muzułmańską.

- Większość islamizmów notowanych w polskich opracowaniach leksykograficznych i w zabytkach Tatarów WKL została zaadaptowana do systemu gramatyczno-leksykalnego polszczyzny, czyli uległa procesom sławizacyjnym.

Tatarzy zamieszkujący od XIV wieku ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego mieli zatem wpływ na język swojego słowiańskiego otoczenia, duża grupa islamizmów notowanych w polskich opracowaniach leksykograficznych występuje bowiem także w zabytkach polsko-litewskich muzułmanów. Jednak omawiane islamizmy są przeważnie zapisane w słownikach odzwierciedlających stan XIX-wiecznej polszczyzny kresowej. Słownik SPXVI jako teksty źródłowe podaje z kolei najczęściej utwory pisarzy, historyków itd. pochodzących z kresów albo przebywających tam czasowo⁴⁹ (głównie kresy południowo-wschodnie, a szczególnie Ruś Czerwoną), lub też podejmujących problematykę związaną z kresami – por. m.in. ActReg, LibLeg, MetrKor⁵⁰. Dokumenty zebrane w tych zabytkach dotyczą w dużej mierze problemów związanych z południowo-wschodnimi krańcami Rzeczypospolitej⁵¹.

Projekt „Tefsir” miał zatem charakter długofalowych zespołowych, interdyscyplinarnych prac poszukiwawczo-dokumentacyjnych (archiwa, muzea, biblioteki, zbiory prywatne), badawczych (filologiczno-tekstologicznych) oraz edytorskich o ogromnym znaczeniu dla dziedzictwa i kultury nie tylko narodowej, lecz także europejskiej. Jego celem było przygotowanie krytycznej edycji trzeciego na świecie przekładu Koranu na język europejski, w tym pierwszego na język słowiański (polski). Na formę tego tłumaczenia miały wpływ zarówno orientalna tradycja przekładowo-komentarzowa, w tym tureckie tefsiry, jak i europejska biblijna tradycja translatoryczna. Jest to więc nie tylko dziedzictwo tatarskiej grupy etnicznej, w sposób szczególny budujące jej tożsamość i służące jej samoidentyfikacji, lecz także świadectwo istnienia niezwykle w dziejach Europy fenomenu, jakim była Rzeczpospolita Obojga Narodów. Tefsiry Tatarów WKL są ponadto nieznanym dotąd, nowym i oryginalnym źródłem do dziejów przekładu ksiąg sakralnych na terenach dawnej Rzeczypospolitej, a zarazem do dziejów polszczyzny regionalnej i północnokresowej. Po analizie tekstów tureckich możemy też śmiało stwierdzić, że piśmiennictwo Tatarów litewskich jest równie cenne dla kultury tureckiej. Tatarzy zachowali w swoich rękopisach zabytki języka tureckiego z co najmniej pierwszej połowy XV wieku. Co więcej, tefsir litewski w oryginalnej językowej warstwie orientalnej jest nieznanym dotąd zabytkiem języka starotureckiego, jego znaczenie również dla kultury tureckiej jest zatem nie do przecenienia.

⁴⁹ Podajemy zabytki, w których występują wyrazy pochodzące z języków arabskiego, tureckiego i perskiego (z wyłączeniem łaciny i greki).

⁵⁰ Skróty za: SPXVI.

⁵¹ Zagadnienie to szczegółowo omawia Kulwicka-Kamińska (2004).

Bibliografia

Źródła i skróty

- BB/BRadz – *Biblia brzeska 1563*, 2003, Clifton–Kraków.
BN/Bud – *Biblia nieświeska, 1572*, Nieśwież: starodruk ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.
BW – *Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r.*, 2000, transkrypcja typu B tekstu oryginalnego z XVI wieku, Warszawa.
BG – *Biblia gdańska (1632)*, Nowy Testament, Kraków 1996; Stary Testament, Kraków 2004.
BT – *Biblia Tysiąclecia*, 1980, Poznań–Warszawa.

Opracowania

- Антонович А. К., 1968, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс.
Клепиков С. А., 1978, *Филиграни на бумаге русского производства XVIII–XX века*, Москва.
Уста Х. И., 2014, *Исторический обзор первых подстрочных переводов корана (на материале турецких языков)*, w: T. Bairašauskaitė, G. Miškinienė (red.), *Tiurkų Istorija ir Kultūra Lietuvoje. Turks' History and Culture in Lithuania. История и Культура Тюрков в Литве*, Vilnius, s. 154–165.
Abū al-Layṭ As-Samarqandī, 1993, *Tafsir al-musammā Bahr al-Ulum*, t. 2, ‘A. M. Mu‘awwad, ‘Ā. A. ‘Abd al-Mawḡūd, Z. ‘A. M. an-Nūṭī (red.), Bayrūt.
Al-Wāḥidī an-Naysābūrī A. Ḥ. (red.), 1994, *Al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur‘ān al-Maḡīd*, Bayrūt.
Adamczyk M., 1980, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań.
Akiner S., 2009, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe. With a Latin-Script Transliteration of the BL Tatar Belarusian Kitab (Or. 13020) on CD-ROM*, Wiesbaden.
Al-Ḥāzin ‘Alā’ ad-Dīn al-Baḡdādī, 2004, *Lubāb at-ta’wīl fī ma‘ānī at-tanzīl*, t. 3, ‘A. S. Šāhīn (red.), Bayrūt.
Bartula C., 2011, *Podstawowe wiadomości z gramatyki staro-cerkiewno-słowiańskiej*, Warszawa.
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.

- Cychnerska A., Kulwicka-Kamińska J., Martínez de Castilla N., [w druku], *Aljamiado Literature in Renaissance Europe. A Comparative Study*.
- Czerniatowicz J., 1969, *Niektóre problemy naukowe grecożytyki w pracach bibliotów 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 antagonyzmem 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.
- Drozd A., Dziekan M. M., Majda T., 2000, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, „Katalog Zabytków Tatarskich”, t. 3, Warszawa.
- Dufala K., 2009, *Legenda o św. Grzegorz w kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 205–220.
- Dziekan M. M., *Transliteracja tefsirów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Uwagi arabistyczne na podstawie sur 1, 36, 110–114*, http://www.tefsir.umk.pl/pliki/dziekan_uwagi_arabistyczne.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2021).
- Gadomski A., Łapicz C., 2009, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, w: A. Gadomski, C. Łapicz (red.), *Chrestomatia teolingwistyki*, Symferopol, s. 33–58.
- Górska E., 2000, *Studium kontrastywne składni arabskich i polskich współczesnych tekstów literackich*, Kraków.
- Hegy O., 1979, *Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: The Aljamiado Phenomenon*, „Journal of the American Oriental Society”, t. 99, nr 2, s. 262–269.
<http://www.tefsir.umk.pl/> (dostęp: 24 maja 2021)
- <https://www.human.umk.pl/centrum-badan-kitabistycznych/> (dostęp: 25 maja 2020)
- <https://www.podgorski.com/main/szlachta-tatarska-w-rzeczypospolite.html> (dostęp: 13 marca 2021)
- İnan A., 1960, *Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar*, „Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleteni”, t. 8, s. 79–94.
- Jankowski H., 2003, *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, „Materialia Turcica”, t. 24, s. 113–144.
- Jankowski H., 2015, *Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich w zapisie kopistów polsko-tatarskich [Graphic and Linguistic Features of Turkic Texts Copied by Polish Tatar Copyists]*, w: J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz (red.), *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza*, Toruń, s. 139–171, http://www.tefsir.umk.pl/pliki/tefsir_tatarow_wkl2019.pdf (dostęp: 28 maja 2020).
- Jankowski H., Łapicz C., 2000, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa.

- 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 [= Sources of Oriental Languages and Literatures 22, 28, 40, 47].
- 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, Tatar z Podlasia, Warszawa.
- Koziara S., 2009, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Łask.
- Kożynowa A., Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., 2022a, *Cechy białoruskie 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. 383–391.
- Kożynowa A., Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., 2022b, *Polszczyzna północnokresowa 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. 359–382.
- Küçük M., 2014, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*, Ankara.
- Kulwicka-Kamińska J., 2004, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska J., 2015, *O czym informują glosy w tatarskiej literaturze przekładowej? (Na przykładzie tefsiru z Olity)*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 2, s. 45–52.
- Kulwicka-Kamińska J., 2017, *Piśmiennictwo religijne Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego jako oryginalne źródło do badań polszczyzny północnokresowej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Językoznawcza, t. 24/2, s. 85–110.
- 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., 2022a, *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.
- Kulwicka-Kamińska J., 2022b, *Tatarski tefsir w nurcie zachodnioeuropejskiej literatury biblijnej*, 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. 411–430.
- Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., 2017, *Co wiemy o najstarszym datowanym rękopisie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego? (Kitab z 1631 r. – transliteracja, ortografia, przekład, komentarze)*, „Slavistica Vilnensis”, t. 62, s. 79–96.

- Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., 2020, *Interdyscyplinarne studia nad filomackim przekładem Koranu na język polski*, w: A. Konopacki (red.), *Pomiędzy Wschodem a Zachodem. Dzieje Tatarów wpisane w Europę Środkowo-Wschodnią*, Warszawa, s. 11–25.
- Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., 2022, *Tefsir z Olity. Paleografia. Grafia. Język*, 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. 347–358.
- Kulwicka-Kamińska J., Walkiewicz A., 2019, *Dwa warianty filomackiego tłumaczenia Koranu w relacji do podstawy źródłowej*, w: J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz (red.), *Rękopis z Czombrowa. Filomacki przekład Koranu – edycja i studium historyczno-filologiczne zabytku*, Toruń, s. 153–180.
- Kurzowa Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa–Kraków.
- Kwilecka I., 2003, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań.
- Laucevičius E., 1967, *Popierius Lietuvoje XV–XVIII*, Vilnius.
- Lewaszkiwicz T., 2017, *Język powojennych przesiedleńców z Nowogródka i okolicy*, Poznań.
- Lewicka M., 2015, *Identyfikacja i analiza tekstologiczno-filologiczna arabskiej warstwy językowej s. 478–485 Tefsiru z Olity (1723 r.)*, w: G. Czerwiński, A. Konopacki (red.), *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (XVI–XXI w.)*, Białystok, s. 107–132.
- 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., 2008, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Sławistyczny”, t. 57, s. 31–49.
- Łapicz C., 2009, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius, s. 293–310.
- Łapicz C., 2014, *Czy piśmiennictwo Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego jest słowiańskim aljamiado?*, w: M. Warchał (red.), *W podróży za słowem: księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin profesora Emila Tokarza*, Bielsko-Biała, s. 59–70.
- Łapicz C., Radziszewska I., 2019, *Tefsir z Grodna a Koran Jana Murzy Tarak Buczackiego (studium porównawcze na przykładzie sury 69)*, w: J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz (red.), *Rękopis z Czombrowa. Filomacki przekład Koranu – edycja i studium historyczno-filologiczne zabytku*, Toruń, s. 191–207.
- Łyszczarz M., 2013, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok.
- 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.

- Miškinienė G., 2000, *O zawartości treściowej najstarszych rękopisów Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. 6, s. 30–36.
- Miškinienė G., 2001, *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius.
- Muchliński A., 1858, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi w r. 1558. Z języka Tureckiego przełożył, objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, professor zwyczajny literatury Tureckiej w Cesar skim St. Petersburgskim uniwersytecie*, „Tekka Wileńska”, t. 1 (4), s. 241–272; t. 2 (5), s. 121–179; t. 3 (6), s. 139–183.
- Radziszewska I., 2008, *Rękopisy tatarskie na Podlasiu*, w: T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė (red.), *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, Vilnius, s. 138–143.
- Radziszewska I., 2010, „Chamaity jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)”, praca doktorska, Toruń.
- Roth U., Scotto D., 2015, *Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran Die ‘Allegationes de peccatis primi parentis’ des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch”, t. 17, s. 181–218.
- Siatkowska E., 2004, *Samodzielność przekładu Nowego Testamentu przez Jakuba Wujka, Jana Blahoslava i Michala 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 machometañskiej, 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.
- Szynkiewicz J., 1935, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, s. 138–143.
- Tarama Sözlüğü*, 1963–1972, t. 1–6, Ankara.
- 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.
- Tarełka M., Temčinas S., 2014, *Lithuanian Incantation in Arabic Script from a Tatar Manuscript*, „Acta Linguistica Lithuanica”, t. 71, s. 11–22.
- Temčinas S., 2019, *«Жития пророков» Абу Исхака ас-Салаби как источник статьи «Посольство Исы в Антиохию» славяноязычных литовско-татарских китабов*, „Slavistica Vilnensis”, t. 64/1, s. 104–116.
- Temčinas S., 2020, *Взаимосвязь польскоготефсирного перевода Корана с китабами литовских татар: сура 36-я (Йа Син) и «Посольство Исы в Антиохию»*, „Litteraria Copernicana”, t. 1, s. 53–60.
- Toker M., 2011–2012, *Anonim Satır Altı Kur’an Tercümesi (İnceleme–Metin–Tıpkıbasım Örnekleri) I* (2011), *II Dizin* (2012), Konya.
- 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.

Yakubovych M., [w druku], *Tatarskie dziedzictwo kulturowe na Wołyniu (1512–1939): kitaby*.

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.