



Wkład Ananiasza Zajączkowskiego w badania nad spuścizną kulturową Tatarów polskich

JOANNA KULWICKA-KAMIŃSKA

 0000-0001-8566-9181

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Ananiasz Zajączkowski's Contribution to Research on the Cultural Heritage of the Polish Tatars

SUMMARY: The article discusses the significance of Ananiasz Zajączkowski's research on the literary heritage of the Polish Tatars. It focuses on the Turkologist's analysis of the *khamail* manuscript from the collection of the Institute of Oriental Studies at the University of Warsaw (1951) and his earlier work *Studia nad językiem staroosmańskim* (1937). The author presents Zajączkowski's contribution to identifying the multilingual and multilayered nature of the Tatar manuscript and highlights his findings regarding its script, language, and content. The article also examines the critical edition of *Cevāhirü'l-Esdāf*, noting that the text published by Zajączkowski may have served as a source for the Tatar tefsir – the first translation of the Qur'an into a Slavic language. A key conclusion is that contemporary scholarship confirms the continuing relevance of this Karaim scholar's findings and the fundamental importance of his work for Oriental and kitabistic studies.

KEYWORDS: Ananiasz Zajączkowski, kitabistics, manuscripts of Polish Tatars, Qur'an, *Cevāhirü'l-Esdāf*.

1. Wprowadzenie i krótka charakterystyka źródeł

Na wstępie należy stwierdzić, że po kilkudziesięciu latach badań nad spuścizną Tatarów polskich, w których czynnie uczestniczę, zajmując się ich rękopiśmiennictwem, mogę nie tylko wykazać istotny wkład Ananiasza Zajączkowskiego w te badania, ale też stwierdzić ich aktualność i ponadczasowość.

Przedmiotem refleksji czynię dwa opracowania: wydanie źródła i opublikowany referat. Pierwsze ukazało się w 1937 roku pt. *Studia nad językiem staroosmańskim II. Wybrane rozdziały z anatolijskotureckiego przekładu Koranu* nakładem Polskiej Akademii Umiejętności. Referat – źródło drugie – został wygłoszony na posiedzeniu Komisji Orientalistycznej 11 kwietnia 1951 roku i nosił tytuł *Tzw. chamaił tatarski ze zbiorów rękopisów w Warszawie*.

Ze względu na to, że pracy z 1937 roku chciałabym poświęcić większą uwagę, zacznę od tekstu drugiego, tj. referatu o tatarskim chamaile, by ukazać jego znaczenie dla badań nad tatarską spuścizną kulturową. Następnie przejdę do *Cevāhirü'l-Esdāf* ‘Drogocennych pereł, ‘Klejnotów z pereł, źródła udostępnionego badaczom przez Zajączkowskiego.

2. *Tzw. chamaił tatarski ze zbiorów rękopisów w Warszawie*

Przedmiotem naukowej refleksji turkolog uczynił manuskrypt ze zbiorów Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (rękopis 1). Badania osadził w kontekście wcześniejszych prac, począwszy od Antoniego Muchlińskiego *Zdania sprawy o Tatarach litewskich* (Muchliński 1857), przez prace białoruskich badaczy, referat Rosjanina Ignacego Kraczkowskiego o manuskrypcie Koranu z Pskowa, aż po monografię Stanisława Kryczyńskiego *Tatarzy litewscy* (Kryczyński 1938). Jednak, jak stwierdza Zajączkowski, wcześniejsze opracowania mają charakter przyczynkarski i „nie zawierają wiadomości o języku tych zabytków, zwłaszcza o języku tureckim” (Zajączkowski 1951: 308).

Orientalista podjął więc pionierskie zagadnienie analizy językowej jednego z tatarskich zabytków. O wyjątkowości jego pracy nie świadczy jednak tylko jej prekursorski charakter – świadczą o niej również zagadnienia, które opisał bądź na które zwrócił uwagę. Sformułowane przez niego wnioski pozostają zaś aktualne także we współczesnych badaniach kitabistycznych. Na kluczowe dokonania Zajączkowskiego składają się:

- a) sporządzenie profesjonalnej metryki zabytku: klasyfikacja tekstu jako chamaiłu, tj. „książki obrzędowej czy «brewiarza» muzułmanów litewskich”; określenie liczby kart ze wskazaniem kart starszych (168) i – zszytych – nowszych (22); określenie rodzaju i koloru atramentu wraz z jego proveniencją: „domowego wyrobu, z szafranu”; określenie rodzaju i koloru papieru wraz z identyfikacją znaków wodnych – „orzęł z datą 1804” – oraz wskazaniem formatu: „10,5 × 16 cm”; opis charakterystycznych cech pisma arabskiego, typowych dla tatarskiej praktyki pisarskiej, którą badacz nazwał pismem linearnym. Charakteryzuje je wydłużanie liter w linii poziomej (spłaszczanie), tj. „pewna deformacja klasycznego pisma *nashī*”. Turkolog dodał też uwagę o używaniu przez tatarskich pisarzy dodatkowych znaków dla oznaczenia słowiańskich fonemów (Zajączkowski 1951: 309);
- b) opis zawartości treściowej chamaiłu: intencje modlitewne (tzw. *nijety*); teksty obrzędowe; modlitwy, w tym sura 36 *Yā Sīn*; formuły magiczne (Zajączkowski 1951: 309–310);
- c) charakterystyka językowa zabytku: określenie tekstu jako polilingwalnego i wskazanie pięciu obecnych w nim języków: polskiego (także: polskiego z białorusycyzmami), białoruskiego, arabskiego, tureckiego – z dwóch różnych grup dialektycznych – i perskiego. Co cenne, Zajączkowski przetranskrybował fragmenty nie tylko tekstów orientalnych, ale i słowiańskich, takich jak: opis ablucji po białorusku, wierszowany hymn religijny po polsku oraz passus z pierwszej karty sporządzony w języku polskim z białorusycyzmami. Badacz przyjął zasadę fonogramu, według której jeden znak graficzny odpowiada jednemu fonemowi. Starał się też zachować w zapisie immanentne cechy polszczyzny północnokresowej, jak np. rozsuniętą wymowę nosówek czy fonetykę ubezdźwięczniającą: *Bonć* ‘bądź’; *sonдного* ‘sądneho’ (Zajączkowski 1951: 310). Zacytował również polski hymn religijny: „Bonć poḥwalon wieczny panie, nieḥaj ṭwoja cześć nie oṣtanie! Ṭy ṣam dobry, ṣprawiedliwy, i we wszyṣṭkim miłościwy!” (Zajączkowski 1951: 310). Jest to pieśń religijna powstała pod koniec XV bądź na początku XVI wieku, obecna w tradycji luterańskiej i katolickiej, znana m.in. z kancjonału ks. Walentego z Brzozowa (1554), a także późniejszych kancjonałów protestanckich i katolickich, co potwierdza przenikanie kultur oraz

nakładanie się różnych tradycji wśród społeczności zamieszkujących Wielkie Księstwo Litewskie i z pewnością wymaga dalszych badań.

Zajączkowski jako orientalista skoncentrował się jednak głównie na tekstach tureckich, które według niego w ogóle nie były dotąd identyfikowane. W warstwie tureckiej wyróżnił dwa nawarstwienia:

starsze, pochodzenia staroujgurskiego czy wschodnio-tureckiego, oraz młodsze, osmańskie, względnie anatolijskie czy południowo-tureckie. Obydwa nawarstwienia tłumaczą się wpływami historyczno-kulturowymi: Turkiestanu i Złotej Hordy w XIV–XV w. oraz Turcji osmańskiej w XVI–XVIII w. (Zajączkowski 1951: 311).

Zidentyfikował m.in. wyrażenia *adżykiem uczyć się* ‘syلابizować (na początku nauki czytania Koranu)’ czy *urumyz tarumyz* ‘nasza rodzina, krewni’ oraz staroosmanizm *quşluk* ‘wczesne południe’. Omówił też formy gramatyczne znane z zabytków staroosmańskich XIV–XV wieku (Zajączkowski 1951: 311–312);

- d) refleksja o chronologii manuskryptu – mimo że sam tekst jest datowany na początek XIX wieku, to jego treść wskazuje na koniec XVII bądź pierwszą połowę XVIII wieku, o czym świadczy np. *Modlitwa Bajramowego dnia*, w której wymienia się imiona sultanów osmańskich z tego okresu. Zajączkowski identyfikuje także wpływy bektaszyckie, które „zawędrowały do Tatarów litewskich dzięki działalności misyjnej bractw religijnych tureckich” (Zajączkowski 1951: 313).

Opisany przez niego chamił jest zatem wielowarstwowym tekstem, który wymaga dalszych wnikliwych studiów kitabistycznych. Jest to aktualny naukowy postulat, a także zadanie wciąż czekające na badaczy tatarskich manuskryptów.

Warto dodać, iż turkolog – w epilogu swojego wystąpienia – zwrócił uwagę na potrzebę prowadzenia wieloaspektowych prac zespołowych: „Omówiony tu pokrótce rkps zasługuje na całkowite opracowanie, które powinno być podjęte zespołowo, tak ze względu na różne zagadnienia językowe, jak i problemy etnograficzne i historyczno-kulturowe” (Zajączkowski 1951: 313).

Konkluzja ta prowadzi do interdyscyplinarnych prac nad tatarskim tefsirem, tj. pierwszym na świecie przekładem Koranu na język słowiański

(polski), datowanym na koniec XVI bądź początek XVII wieku. I w tym przypadku praca Zajączkowskiego (1937) okazuje się bezcenna.

3. *Studia nad językiem staroosmańskim II. Wybrane rozdziały z anatolijskotureckiego przekładu Koranu*

W *Studiach nad językiem staroosmańskim* Zajączkowski opublikował krytyczne wydanie 26 rozdziałów Koranu z komentarza *Cevāhirü'l-Esdāf* 'Drogocenne perły', 'Klejnoty z pereł' (Zajączkowski 1937). Edycja została oparta na trzech skolajonowanych rękopisach – własnym, stambulskim i warszawskim – i umożliwiła identyfikację jednego z najstarszych turkijskich przekładów koranicznych, którymi posiłkowali się Tatarzy.

Hipotetycznie przyjmuje się, że pierwsze tłumaczenie świętej księgi islamu na język słowiański powstało w formie tatarskiego tefsiru i zostało dokonane bezpośrednio z arabskiego oryginału, choć nie bez oddziaływań tureckich. Nie można jednak wykluczyć, że korzystano również z wersji tureckiej, konfrontując ją na bieżąco z podstawą arabską. Joanna Kulwicka-Kamińska stwierdza:

Obecne w tatarskim piśmiennictwie przekładowym wpływy tureckie mają dwojaki charakter. Z jednej strony jest to oddziaływanie znanego i używanego przez Tatarów języka [...], 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 tłumaczenia.

i podaje wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy (Kulwicka-Kamińska 2013: 61).

Badania prowadzone w ramach projektu „Tefsir” (www.tefsir.umk.pl) dowiodły słuszności tych założeń i przyniosły kolejne rezultaty; wykazały m.in., że egzegetyczne komentarze w tatarskim tefsirze i podwierszowy przekład Koranu mogą pochodzić z tefsirów turkijskich tradycji zachodniej (XIII–XV wiek). W zakresie amplifikacji analizowany przez członków zespołu tefsir z Olity (TAL) zdradza największe pokrewieństwo z *Cevāhirü'l-Esdāf* (CEZ) z końca XIV lub początku XV wieku.

By dodatkowo umocnić tę tezę, można przywołać badania turkologa Henryka Jankowskiego i arabisty Marka Dziekana towarzyszące wydaniu TAL, a nadto najnowsze i częściowo opublikowane analizy turkologów – Galiny Miśkinienė i Murata Işika – którzy do badań porównawczych włączyli też tefsir miński z 1686 roku (TCNB).

3.1. Badania Henryka Jankowskiego (2022) i Marka Dziekana (2022)

Turkolog wybrał do analiz porównawczych m.in. przekłady zachodnie, w tym: *Cevāhirü'l-Esdāf* – zabytek wydany we fragmentach przez Zajączkowskiego w 1937 roku, a uzupełniony przez Jankowskiego o brakujące wersety (67–128) 16 sury na podstawie rękopisu *Cevāhirü'l-Esdāf* (CES) przechowywanego w Bibliotece Süleymaniye pod sygn. 78; tefsir Muhammeda ibn Hamzy – przechowywany w Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamskiej w Stambule, nr inw. 40; tefsir z Bursy z 1401 roku; tefsir z Damaszku oraz tefsir z Manisy.

Według Jankowskiego spośród wspomnianych przekładów to właśnie *Cevāhirü'l-Esdāf* wykazuje największe podobieństwo do amplifikacji obecnych w tefsirze z Olity. Można zatem wnioskować, że tłumacz Koranu na język polski korzystał z jednego z egzemplarzy *Cevāhirü'l-Esdāf* autorstwa nieznanego twórcy. Zajączkowski datuje go na koniec XIV lub na początek XV wieku, a dokładnie na lata między 1385 lub 1392 a 1440 rokiem (Zajączkowski 1937: xv), natomiast słownik *Tarama sözlüğü* podaje przedział między 1392 a 1439 rokiem (Aksoy & Dilçin, red., 1963–1972: XIX). Słownik wskazuje na rękopis nr 278 z Biblioteki Nuruosmaniye. Tekst zawiera datę sporządzenia kopii – 1499 rok – i obejmuje pierwszych 18 sur. Łączy tłumaczenie międzywierszowe z tłumaczeniem tefsirowym, tj. takim, w którym werset Koranu arabskiego jest następnie objaśniany w języku tureckim.

W celu wykazania, że *Cevāhirü'l-Esdāf* stanowił źródło rozszerzeń w TAL, można przytoczyć kilka przykładów amplifikacji (na podstawie analiz Dziekana i Jankowskiego):

a) inwokacja z sury 16:

TAL: gdi ūslišal wstal na nōgax pretō **rekl anjōl** „fa-lā tasta‘jilūhu” tedi prōrōk sādł

Kiedy usłyszał, wstał na nogi, wtedy **anioł rzekł:** fa-lā tasta‘jilūhu, a następnie prorok usiadł

Komentarz, w którym anioł zostaje wspomniany wprost, występuje jedynie u as-Samarqandiego oraz w dziele *Cevāhirü'l-Esdāf*, tefsirze opartym na jego tradycji:

CEZ: Eyle olsa revān peygāamber ayağı uzerine türdi, **Cibril eyitdi**
Wówczas prorok wstał na nogi, a **Gabriel rzekł**

Takie objaśnienie nie jest obecne w innych tefsirach turkijskich ani arabskich. As-Samarqandī jest jedynym, który wymienia imię Gabriela objawiającego ten werset; w pozostałych tefsirach występuje forma bezosobowa *nuzzila* 'został objawiony'. Choć tefsir Tatarów nie wspomina imienia Gabriela, zawiera zwrot *rekl anjöl* 'rzekł anioł'.

b) metatekst w wersecie 81:

TAL: tenże bōg učinil dla was s tego cō stworil cen **ōd drew** i učinil dla was z gōr i skal **dōmi pečōri** i wčinil dla was ōzeže **ze lnū i z welni** stregōj was ōd goronca i ōzeže z żelaza stregōj was pōdčas wojni ōtō tak spelna pōžitki swoje nad wami azalibišce bilī mušulmanmi dōbremi

ten Bóg uczynił dla was z tego, co stworzył, cień **od drzew** i uczynił dla was z gór i skał **domy, jaskinie**; i uczynił dla was odzienie **z lnu i wełny**, chroniące was przed upałem, oraz zbroje z żelaza, chroniące was podczas wojny; tak udziela swoich dóbr nad wami, abyście byli dobrymi muzułmanami

Por.: *ōd drew* – *ağaçlar gibi* 'jak drzewa'; *dōmi pečōri* – *evler mağaralar gibi* 'jak domy i jaskinie'; *lnū i z welni* – *ketenden yünden* 'z lnu i wełny'.

c) marginalna glosa przy wersecie 92. **TAL:** „ime jej bilō **rejxa**”; błąd – zamiast *rejta*. Dziekan łączy je z arabskim *Rayta*, występującym w wielu tefsirach – najwcześniej u as-Samarqandiego i u al-Baghawiego. Jedyne fragment, w którym imię tej kobiety zapisano poprawnie, brzmi w CEZ: „adi bu 'avratu) **Reyta** idiz”. To ostatecznie potwierdza związek między TAL a CEZ.

Reasumując, można stwierdzić, że *Cevāhirü'l-Esdāf* stanowił ważne źródło (być może jedno z głównych), z którego czerpał tatarski tłumacz Koranu na język polski.

3.2. Badania Galiny Miškinienė (Мишкинене 2022) i Murata Işika (w druku)

Miškinienė wzięła na warsztat surę 16 *An-Naḥl* z tefsiru mińskiego, najstarszego znanego rękopisu tego rodzaju, w którym rozdziały 2–18 zapisano po arabsku z przekładem turkijskim, natomiast rozdziały 19–114 po arabsku z przekładem polskim. Zestawiła ją z surą 16 z tefsiru z Olity. Z kolei Işık porównał surę 16 *An-Naḥl* z tefsiru mińskiego z *Cevāhirü'l-Esdāf* (przechowywanego pod sygn. 22 w Bibliotece Muzeum Pałacu Topkapı, w dziale Hazine, Skarbcu) i innymi tefsirami turkijskimi tradycji zachodniej, na które w swoich badaniach wskazywał Jankowski.

3.2.1. Wyniki prac Miškinienė

Porównanie tekstu sury 16 w tefsirze z Olity z jej tłumaczeniem tureckim w tefsirze mińskim prowadzi do wniosku, że tekst TCNB nie stanowił archetypu wykorzystanego w przekładzie polskim. Podobieństwa między turkijskimi tefsirami analizowanymi przez Jankowskiego a tą surą są minimalne. Analiza sury 16 w TCNB wskazuje ponadto, że jest to niemal dosłowny przekład pomocniczy sury koranicznej, uzupełniany jedynie sporadycznie pojedynczymi słowami lub zwrotami objaśniającymi. Tłumacz dobrze znał język arabski i ściśle trzymał się tekstu oryginału, konsekwentnie oddając identyczne fragmenty.

Kolejnym istotnym ustaleniem jest to, że 114 werset sury został przetłumaczony nie na turecki, lecz na polski:

pretō jezce (6) | s tego co pōžitek wam | nadal pan bōg | **čiste** jezene |
ōddawajce xwale | za pōžitki bōżże (7) | ješli jestešce | **bōgū** słužōncimi
 Zatem jedzcie z tego, co dał wam Bōg – czyste jedzenie – i dziękuj-
 cie za Boże dobrodziejstwa, jeśli jesteście Bogu służącymi

Ponadto idealnie odpowiada on wersji tego samego wersetu w tefsirze z Olity – z jedną drobną zmianą:

preto jezce s tegō cō pōžitk wam nadal pan bōg čiste jezene i ōddawajce
xwale za pōžitki bōže ješli jesteće **jemū** slūžōncimi

Dotychczas sądzono, że fragmenty, w których polski i turecki przekład występują naprzemiennie, pojawiają się dopiero od sury 18, kiedy tłumacz lub kopista – najwyraźniej zdezorientowany i niepewny – sam zdecydował, w jakim języku kontynuować przekład kolejnych sur. Nie przesądzając ostatecznych wniosków, można przyjąć, że kopista dysponował już dwoma wariantami tłumaczenia: tureckim i polskim. Aby potwierdzić słuszność tej hipotezy, konieczne jest dalsze odczytywanie tefsiru mińskiego.

3.2.2. Wyniki prac Işika

Według węgierskiego badacza od wersetu 2:90 (*al-Baqara*) do wersetu 18:110 (*al-Kahf*) tekst tefsiru mińskiego napisany jest w języku staroanatolijskim tureckim (XIII–XV wiek), należącym do zachodniej grupy języków oguzyjskich. Taki wniosek opiera on na szczegółowych badaniach wszystkich poziomów języka: od fonologii po leksykę. Pozostała część (od *Sūrat Maryam* do *Sūrat An-Nās*) została przetłumaczona na język polski.

Analiza wykazała, że język części turkijskiej pochodzi najprawdopodobniej z końca XIV, początku XV wieku, a więc wyraźnie poprzedza przepisanie rękopisu pod koniec XVII stulecia. Jest to wierny przekład międzywierszowy Koranu na język staroanatolijski turecki, niemal całkowicie pozbawiony komentarzy i krótszych objaśnień.

Ponadto porównanie z innymi przekładami, w tym *Cevāhirü'l-Esdāf*, ujawniło szereg cech wyróżniających wersję mińską. Obejmują one charakterystyczne elementy leksyki i struktury składniowej oraz specyficzne błędy translatorskie. Istotnymi cechami języka tej sury są odstępianie od składni arabskiej na rzecz szyku tureckiego oraz nasycenie tekstu tureckimi imiesłowami. Jeśli chodzi o słownictwo, można ogólnie stwierdzić, że wybory leksykalne dotyczące podstawowych wyrazów nie pozwalają na ustalenie wyraźnego związku między surą 16 w tefsirze mińskim a porównywanymi z nim tefsirami tradycji zachodniej. Jest to całkowicie zrozumiałe, zważywszy że przekłady te powstawały mniej więcej w tym samym okresie i w zbliżonym środowisku językowym. W bardziej złożonych przypadkach tekst wykazuje jednak szereg specyficznych elementów leksykalnych

i frazeologicznych, które sytuują ten przekład w innym miejscu niż pozostałe wersje, mające tendencję do stosowania bardziej ujednoliconych odpowiedników. Wśród najbardziej istotnych cech tłumaczenia należy wymienić – jak już wspomniano – częste użycie tureckich konstrukcji składniowych, które odbiegają znacznie bardziej od oryginału arabskiego niż te występujące w innych staroanatolijskich przekładach tureckich. Kolejnym wyróżnikiem jest nietypowy sposób oddania arabskiej partykuły *'innamā* ‘zaprawdę’, ‘jedynie’, której realizacja najbardziej przypomina rozwiązania spotykane w przekładach z Bursy, Damaszku czy Manisy, a różni się od rękopisu ze Stambułu (przechowywanego w Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamskiej pod sygn. 40) oraz od *Cevāhirü'l-Esdāf*. Wreszcie: zestawienie powyższych obserwacji z listą błędów translatorskich niepojawiających się w innych analizowanych tekstach dowodzi, że aby sformułować ostateczne wnioski, konieczne są dalsze badania nad pozostałymi staroanatolijskimi partiami tefsiru mińskiego. Do czasu przeprowadzenia takich badań można stwierdzić, że choć przekład ten należy do nurtu nietefsirowych, a wiernych staroanatolijskich tłumaczeń Koranu, nie wykazuje on bezpośredniego pokrewieństwa z żadnym z dotychczas znanych tłumaczeń.

Reasumując, przekład turkijski obecny w tefsirze mińskim jest literalnym, wiernym tłumaczeniem Koranu i nie jest tożsamy ani z *Cevāhirü'l-Esdāf*, ani z innymi tefsirami tradycji zachodniej. Polski przekład świętej księgi islamu obecny zarówno w tefsirze mińskim, jak i w tefsirze z Olity wykazuje natomiast wyraźne związki z *Cevāhirü'l-Esdāf*.

Tym samym można postawić hipotezę, że któryś z wariantów tekstu źródłowego, którego krytyczną edycję opracował i opublikował w 1937 roku Zajączkowski, legł u podstaw tatarskiego przekładu Koranu na język polski i należy do zidentyfikowanych niedawno przez badaczy źródeł.

4. Tradycja egzegetyczna

Jak zauważa Jankowski, źródłami dla tatarskiego tefsiru były przede wszystkim przekłady turkijskie, a także adaptacje przekładów perskich i arabskich tafsirów, w tym takie dzieła, jak właśnie *Cevāhirü'l-Esdāf* ‘Drogocenne perły’ oraz *Enfesü'l-Cevāhir* ‘Najdoskonalsze perły’ autorstwa El-İznikiego (Jankowski 2022: 501–502). Dziekan dodaje, że ważnym punktem odniesienia było również dzieło Abū al-Layṭa as-Samarqandiego *Baḥr al-ʿulūm*

‘Morze wiedzy’ (Dziekan 2022: 485–486). Oprócz pracy as-Samarqandiego najbliższe analogie można odnaleźć w dziele ‘Alā’ ad-Dīna al-Baghdādiego al-Ḥāzina *Lubāb al-ta’wīl* ‘Istota interpretacji’.

Tafsir as-Samarqandiego był szeroko znany wśród ludów tureckich Bliższego Wschodu i od XV wieku funkcjonował w przekładach na język turkijski. Istotne jest również to, że tafsir al-Ḥāzina został najprawdopodobniej przetłumaczony mniej więcej w tym samym okresie, co dzieło as-Samarqandiego. Tłumacz tatarskiego tefsiru musiał zatem opierać się albo na obu komentarzach arabskich niezależnie, albo – co wydaje się bardziej prawdopodobne – na turkijskim tefsirze, który je łączył – prawdopodobnie na *Enfesü’l-Cevāhir*, co tłumaczyłoby hybrydowy charakter tego komentarza. Dzieło El-İzniķiego to bowiem tłumaczenie tefsiru Muhammada al-Hazina (dokładniej: Ḥāzina al-Baghdādiego). Jest również prawdopodobne, że tłumacz korzystał (lub tłumacze korzystali) z oryginalnego arabskiego tekstu Koranu i arabskich tafsirów. Niektórych jednak komentarzy egzegetycznych w ogóle nie da się zidentyfikować – mogą one pochodzić bezpośrednio od tłumacza (lub tłumaczy) tatarskiego tefsiru.

Z kolei co do *Cevāhirü’l-Esdāf*, które było równoważnym tekstem źródłowym dla tatarskiego tłumacza, warto przytoczyć ustalenia Zajązkowskiego, udowadniającego, że zawarte w nim komentarze pochodzą z al-Baydāwiego i *Kaşşāfu* Zamahşarięgo (Zajązkowski 1937: 108). W tefsirze z Olity – jak już wskazano – zidentyfikowano objaśnienia, które występują tylko u al-Ḥāzina i/lub as-Samarqandiego, a wiadomo, że al-Ḥāzin korzystał z wcześniejszych komentarzy (m.in. właśnie z al-Baydāwiego czy Zamahşarięgo). Wspólne źródło potwierdzają przytoczone przez Zajązkowskiego przykłady, które w takim wariantcie jak u al-Baydāwiego czy Zamahşarięgo występują w tefsirze Tatarów polskich:

- a) Q 9:74 – „proroku **zwalczał niewiernych szablą a obłudników językiem**” (u al-Baydāwiego: *mieczem*; Tatarzy użyli realizmu *szabla*);
- b) Q 38:52 – „i dla nich będą towarzyszkami rajskie panny młode **piersi wielkich niemające**” – i Q 56:36: „**tylko co zaznaczone piersi**” jako interpretacja ar. *’atrāb* ‘rówieśnice’;
- c) Q 54:19 – „zaprawdę zesłaliśmy na nich wichur prędki wiatr w dzień nieszczęśliwy zawsze nieszczęście swoje mający [...]” – i dopisek: {margines prawy, ar. **środa od dawna nieszczęśliwa**};

d) Q 81:7 – {margines prawy, ar. **wierzący z aniołami a niewierni/niewierzący z szatanami**};

e) Q 85:3 – „**i dla święta piątku i ramazan bajramu**”.

Warto dodać, że w 2024 roku – podczas pracy nad tekstem tefsiru mińskiego – zastępca muftiego Białorusi, Maksat Ovezov, odkrył na końcu tego rękopisu notatkę zawierającą interpretację (*šarḥ*) hadisu Proroka Muhammada. Ovezov przeanalizował ten fragment pod kątem jego zgodności z poglądami klasycznych teologów sunnickich i stwierdził pełną zgodność z ortodoksją tego odłamu, a nawet zbieżność z jednym z głównych dzieł szkoły teologicznej maturydyzmu, jakim jest *Tabsir al-Adilla fi Uṣūl al-Dīn* imama Sayfa al-Ḥaqqā Abū al-Muṭīna an-Naṣafiego. Oznacza to, że imam Ūryash Shlamowicz nie był autorem tej interpretacji (*šarḥ*), lecz niemal dosłownie przepisał słowa imama Abū al-Muṭīna an-Naṣafiego, do którego pracy musiał mieć bezpośredni dostęp. Potwierdza to fakt, że znajomość Koranu i jego interpretacji wśród Tatarów polskich była związana przede wszystkim z hanaficką szkołą prawa oraz z maturydzkim podejściem teologicznym, szeroko rozpowszechnionymi w Azji Centralnej i Anatolii od XII do XIII wieku. Co więcej, szkoła *māturīdī* nie ma jednego „własnego” tafsiru, ale używała w praktyce tafsiru al-Bayḏāwīego (jako bezpieczniejszego dogmatycznie), a także – w celach filologicznych – sięgała po *Kaššāf* Zamaḥṣariego, dodając korekty teologiczne. Równolegle w kręgu hanaficko-maturydzkim popularny był też an-Naṣafī (autor z tradycji maturydzkiej) i jego *Madārik al-tanzīl*, często cytowany obok dzieła al-Bayḏāwīego (zob. <https://www.islambel.by/post/>).

Zestawienie dotychczasowych ustaleń badawczych i materiału źródłowego daje coraz pełniejszy obraz tradycji egzegetycznej Tatarów polskich. Jankowski, podsumowując rozwój badań nad turkijskimi przekładami Koranu od ich początku aż do 2000 roku, a więc trwających przez cały XX wiek, wśród najważniejszych prac wymienił właśnie dzieło Zajączkowskiego z 1937 roku (Jankowski 2022: 502). Dziedzictwo karaimskiego uczonego jest więc nie tylko pomnikiem polskiej turkologii, lecz także inspiracją dla kolejnych pokoleń badaczy łączących językoznawczą precyzję z kulturoznawczą wrażliwością.

Bibliografia

- Aksoy, Ö.A. & Dilçin, D. (red.). 1963–1972. *Tarama sözlüğü*. T. I–VI. Ankara.
- Dziekan, M.M. 2022. *Tefsir a tafsir – komentarze Tatarów polsko-litewskich w świetle arabskojęzycznej literatury egzegetycznej na przykładzie sury „An-Naḥl”*. – Kulwicka-Kamińska, J. & Łapicz, Cz. (red.): *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski*. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej. T. 1. *Komentarz filologiczno-historyczny*. Toruń: 475–488.
- Işik, M. (W druku). *Linguistic Features and Translational Peculiarities in an Old Anatolian Turkish Portion of the Minsk Tefsir (1686): Surah 16*.
- Jankowski, H. 2022. *Komparatystyczna analiza tekstologiczna tefsiru z Olity i tefsirów turkijskich*. – Kulwicka-Kamińska, J. & Łapicz, Cz. (red.): *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski*. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej. T. 1. *Komentarz filologiczno-historyczny*. Toruń: 501–542.
- Kryczyński, S. 1938. *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. – *Rocznik Tatarski* 3. Warszawa.
- Kulwicka-Kamińska, J. 2013. *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*. Toruń.
- Muchliński, A. 1857. *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558*. Wilno.
- Zajączkowski, A. 1937. *Studia nad językiem staroosmańskim II. Wybrane rozdziały z anatolijskotureckiego przekładu Koranu*. Kraków.
- Zajączkowski, A. 1951. *Tzw. chamaïł tatarski ze zbiorów rękopisów w Warszawie*. – *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności* 4: 307–313.
- Мишкинене, Г. 2022. *Минский тefsир (1686 г.): 16 сура „An-Naḥl” (Пчелы)*. – Kulwicka-Kamińska, J. & Łapicz, Cz. (red.): *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski*. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej. T. 1. *Komentarz filologiczno-historyczny*. Toruń: 567–589.