

Sergey Yurevich Temchin*

Взаимосвязь рукописных тефсиров и китабов литовских татар: коранический аят 36:14 и «Посольство Исы в Антиохию»**

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2020.004>

Аннотация: В статье рассматривается взаимодействие двух книжных жанров славяноязычной арабскоалфавитной письменности татар Великого княжества Литовского: тефсиров (содержащих экзегетический перевод Корана) и китабов (сборников мусульманских религиозных рассказов). На примере коранического аята 36:14 показана взаимосвязь польского перевода Корана, записанного арабским письмом в тефсирах (рукописи XVII–XX вв.), с одним из списков тематически близкого китабного текста «Посольство Исы в Антиохию». Данный аят упоминает трех безымянных посланников, которые в мусульманской традиции обычно считаются Иоанном, Иудой и Симоном-Петром, апостолами Иисуса (Исы). При этом польский тефсирный перевод называет их Яном, Стефаном и Симеоном (т.е. Симоном), а китабный текст – Яхьей, Шевбаном и Шемуном. Рассмотрение двуименности литовских татар, соотносивших свои мусульманские имена с христианскими, позволяет предполагать здесь единую экзегетическую традицию, предполагавшую взаимное соотнесение парных форм Ян и Яхья, Стефан и Шевбан, Семеон и Шемун. Это подтверждает также маргинальная глосса, переписанная из тефсира в китаб.

Ключевые слова: литовские татары, китабистика, Коран, тефсир, китаб

* Сергей Юрьевич Темчин

Профессор Института литовского языка (Вильнюс), научные интересы: палеославистика, в том числе славянская литература Великого княжества Литовского.

E-mail: sergejus.temcinas@ff.vu.lt | ORCID: 0000-0002-6706-5963.

** Данная работа выполнена в рамках исследовательского проекта, поддержанного Национальной программой развития гуманитарных наук Польши (Narodowy Program Rozwoju Humanistyki Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, 11 N 16031984; 2017–2021).

Interrelation between Lithuanian Tatars’ Manuscript Tafsirs and Kitabs: Ayah 36:14 and “Jesus’ mission to Antioch”

Abstract: The article discusses one case of interrelation between the Polish translation of the Quran written using the Arabic script in the *tafsirs* by Tatars of the Grand Duchy of Lithuania and their manuscript *kitabs*. The focus is placed on ayah 36:14 in its relation to the narrative “Jesus’ mission to Antioch” (according to the British Library Kitab OR 13020 of the mid-19th c.). While the three nameless messengers of the ayah are usually believed to be Jesus’ disciples John, Judah, and Simon-Peter who were sent to Antioch, the Polish *tafsir* translation names them John, Stephen, and Simon. The author argues that these are merely Christian forms of the Muslim names „Jechja“, „Ševban“, and „Šeme’un“ presented in the same context in the *kitab* narrative “Jesus’ mission to Antioch”. On the other hand, the above mentioned copy of the latter text contains two marginal notes (to ayah 36:14) which cite the Christian forms of the names derived from the Polish manuscript *tafsir*. A preliminary list of correspondences between Muslim and Christian names used by Lithuanian Tatars is also given in the article.

Keywords: Lithuanian Tatars, kitabistics, Qur’an, Tefsir, Kitab

Польский перевод Корана, содержащийся в арабскоалфавитных рукописных тefsирах татар Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ), выполнен с арабского и/или тюркского языка и представлен относительно поздними списками, наиболее ранние из которых датируются концом XVII века¹.

Время и место выполнения этого перевода доподлинно неизвестны. Его возникновение датируется по-разному в промежутке от первой половины XVI века до начала либо второй половины XVII века². Перевод приписывается минскому имаму Урьяшу ибн Исмаилу, названному переводчиком в колофоне наиболее раннего тefsира 1686 года³. Но поскольку слово «переводчик» может означать род деятельности человека вообще, безотносительно к конкретному тексту, то не вполне понятно, был ли Урьяш автором данного перевода или же просто переписчиком самого раннего списка тefsира из числа сохранившихся. Известно также, что Петр Старковецкий († после 1644 г.), переводчик турецкого языка (владевший также персидским и арабским) королевской канцелярии Владислава IV, перевел Коран (вероятно, не с арабского оригинала, а с османского перевода) на польский язык, но не успел опубликовать свой перевод, рукопись которого, скорее всего, пропала. Поскольку в арабскоалфавитные рукописи татар ВКЛ нередко арабскими буквами переписывались христианские по происхождению тексты на польском языке, то следует считаться с теоретической воз-

¹ Этому переводу посвящены издания: (Suter 2004; Suter 2009; Kulwicka-Kamińska et al. 2015).

² Подробнее с литературой вопроса см.: (Temczyn 2015: 213–214).

³ См. публикацию и обсуждение колофона (Tarełka 2006).

возможностью как мусульманско-татарского, так и христианско-польского происхождения интересующего нас тефсирного перевода Корана⁴.

Сейчас уже можно указать по крайней мере четыре аргумента в пользу мусульманского (а не христианского) происхождения рассматриваемого польского перевода Корана, который:

1) содержит в себе непереуведенные арабизмы и иные ориентализмы (в том числе терминологического характера), которые вряд ли могли быть оставлены в тексте христианским переводчиком;

2) дополнен краткими экзегетическими вставками, актуальными прежде всего для мусульманской аудитории, причем ввиду их значительного количества маловероятно, что такие текстовые добавления могли быть внесены в перевод Корана вторично;

3) в значительной степени основан на арабском источнике (Танвир аль-микбас мин тафсир Ибн Аббас) (Temczyn 2016: 95–119).

4) зависит от внекоранической (хотя и связанной с толкованием Корана) рукописной традиции литовских татар.

Обоснованию последнего положения и посвящена настоящая статья.

Ранее было показано, что польский перевод Корана, сохранившийся в рукописных тефсирах, был положен в основу более позднего тефсира-комментария (он известен лишь для сур 78–114) (Synkova 2016: 151–160).

Ниже на примере 14-го аята 36-й суры (Йа Син) я постараюсь показать взаимосвязь польского рукописного перевода Корана, представленного в тефсирах татар ВКЛ, с иным типом бытовавших у них книг, а именно – с китабами. Поскольку этот содержащийся в тефсирах коранический перевод содержит краткие (часто состоящие из одного слова) дополнения экзегетического характера, то я буду называть его тефсирным, т.е. толковательным, комментирующим, интерпретирующим (по аналогии с targumическими переводами иудейской традиции). С одной стороны, такие экзегетические дополнения, присутствующие в польском переводе Корана, вероятно, основаны на содержащихся в китабах текстах или по крайней мере содержательно согласованы с ними. С другой стороны, некоторые списки китабов, наоборот, обнаруживают вторичное влияние со стороны польского тефсирного перевода Корана.

Проследим эту взаимосвязь на примере коранического аята 36:14 (Вот послали Мы к ним двоих, и они сочли их лжецами; Мы усилили третьим, и они сказали: «Мы ведь к вам посланные»)⁵.

В польском тефсирном переводе он имеет следующий вид (дается в современной польской орфографии; экзегетические добавления выделены):

*W ten czas posłaliśmy do nich dwóch, jednemu imię Jan i Stefan [в одном позднейшем списке: Mu sta fa], przeto okłamali ich, i poświęciliśmy tych, abo podparli trzecim, Szymonem [в некоторых списках глосса: Szymon jest Piotr], przeto ci rzekli: pewnie my do was posły jesteście⁶.

⁴ Подробнее см. Temczyn 2015: 213–242.

⁵ Перевод цитируется по изданию: Kraczkowski 1990: 360.

⁶ Цитируется (с дополнительной информацией) по публикации реконструированного польского перевода 36-й суры (Йа Син): Temczyn 2016: 98.

Безымянное селение, куда были отправлены послы, современные комментаторы Корана обычно считают Антиохией⁷, а самих посланников – апостолами Иисуса (пророка Исы ибн Марьям в исламской традиции): первых двух – Иоанном и Иудой, а третьего – Симоном-Петром, хотя ранняя экзегеза характеризуется разнобоем мнений, ср. освещение вопроса Абу Исхаком ас-Салаби (ум. в 1035 г.):

There were differences of opinion about the names of these two messengers. According to Ibn Ishāq, they were Fārūḍ and Rūmād, but Wahb said: Yaḥyā (John) and Yūnus (Jonah). Muqātil said Yūmān and Mālūs, while Kaʿb said Ṣādiq and Ṣudūq. „[they called them liars; so We sent a third to strengthen them.]” (36:13–14) – that means that we strengthened them with a third messenger, namely Simon the Brass-worker, the leader of the Disciples according to most of the commentators. However Kaʿb said that his name was Shalūm, but Muqātil said that it was Samʿān (Brinner 2002: 676).

Нетрудно заметить, что в основе наиболее распространенного сейчас толкования лежит версия, автор которой – Вахб ибн Мунаббих (654/5–728 или 732 г. н.э.), знаток иудейской и христианской традиций: лишь вместо первоначального имени Иона теперь принимается Иуда.

Как видим, в польскоязычном переводе Корана имя второго посланника (Стефан) значительно отличается от обычно предполагаемого (Иуда). Любопытно, что весьма схожий набор имен встречается в белорусскоязычном тексте «Посольство Исы в Антиохию», нередко содержащемся в китабах и объясняющем коранические аяты 36:13–35. Он опубликован в польском переводе по Китабу Милькамановича 1782/83 г. (частное собрание) (Jankowski et al. 2000: 119–127) и в латинской транслитерации по Лондонскому китабу 2-й трети XIX в. (Лондон, Британская библиотека, OR 13020, л. 11а–146) (Akiner 2009: 369–382). Ниже пользуюсь последним из указанных изданий.

В этом тексте, в частности, сообщается:

kali ʿIsā prorok pačav ludžej da veri pravdživaj navaračas pa mestach razeslav svajich tovarišav, dvuch paslav da Antakiji mesta, adnaho zvane Jechja a druhij Ševban <...> Potim ʿIsā prorok ješče jednegu poslal do nich, na ime Šemeʿun (ibid.: 370–371).

При этом на полях возле данного текста имеется запись: Jak ʿIsā trech poslov poslal do Antakiji jedin Jan, drugi Stafan (between lines 4–9); Šemeʿun jest Potr (between lines 23–24) (ibid.: 371).

Несомненно, что эти маргинальные приписки восходят к тефсирному переводу Корана. Первая запись основана на польском переводе аята 36:14 (W ten czas posłaliśmy do nich dwóch, jednemu imię Jan i Stefan [...] podparli trzecim, Szymonem). Вторая в точности воспроизводит другую глоссу к тому же аяту, содержащуюся в списках того же тефсирного перевода: в большинстве случаев она выписывается на полях, изредка – уже в самом тексте. Таким образом, здесь несомненно влияние тефсирного перевода Корана на конкретный текст китаба, проявившееся в маргиналиях последнего.

⁷ См., например: Nasr 2015: 1073.

Приводя польские формы имен, автор приписок поставил их тем самым в соответствие восточным именам основного текста: Jechja – Jan; Ševban – Stafan; Šeme‘un – Šeme‘un (он же Potr). Первая пара содержит разные варианты древнееврейского по происхождению имени Йоханан, третья – весьма близкие версии древнееврейского имени Шимон, тогда как центральная пара имен заслуживает особого комментария.

Севбан/Шевбан было известно среди татар Великого княжества Литовского в форме Шабан⁸, от которой происходят литовские фамилии Шабанас, Шабанаускас, Шабаняускас⁹. Оно не восходит к имени греческого происхождения Стефан, тем не менее, по всей видимости, у татар ВКЛ эти имена взаимно соотносились. Действительно, если бы автор приписок считал заимствованные из тефсирного перевода имена не синонимичными, а альтернативными тем, что приведены в основном тексте китаба, то он, скорее всего, тем или иным способом отметил бы наличие разногласий.

Известно, что литовские татары нередко использовали две формы имени: мусульманскую (арабского или тюркского происхождения) и христианскую (могла употребляться как в польском, так и в восточнославянском облике), которые при этом не всегда были этимологически взаимосвязанными. Так, свод биографий известных литовских татар (Dumin et al. 2012) содержит такие статьи: Ассанович Александр Матвеевич (Ахметьевич), Кричинский Семен (Сулейман) Билялович, Кульзиманович Алей (Олей), он же Илья, Лебедзь Степан (Мустафа) Александрович, Мухля Мустафа (Степан) Абутелебович, Полторжицкий Иосиф Сулейманович (Семенович), Якубовский Александр Константинович (Хасеневич), Якубовский Венедикт Степанович (Мустафович), Якубовский Иосиф (Юзеф) Степанович (Мустафович), Якубовский Константин Степанович (Хасень Мустафович), Якубовский Константин (Хасень) Яковлевич, Якубовсий Фуад Борисович (Бекирович), Якубовский Якуб Яхьич (Иванович), Янович-Чаинский Салих Мустафович (Сильвестр Степанович), Янушевский Ипполит (Халиль) Александрович.

Кроме того, в справочнике упоминаются также: Александр (Искандер), Константин (Керим), Али (Александр), Халифа (Елизавета), Мустафа (Остафий), Асия (Айша), Магмет (Матфей), Юсуф (Иосиф) Алиевич (Александрович), Александр (Алей), Мустафа (Стефан), Зана (Зося), Ян (Янбек, Ембек), Яхья (Яхно) (Dumin et al. 2012: 241–242, 246, 251, 286, 314–317, 322, 326, 374).

Этот материал позволяет составить предварительный список подобных соответствий мусульманских и христианских имен:

мужские	женские
Али/Алей/Олей – Александр и Илья	Айша – Асия
Ахмет – Матвей	Зана – Зося
Бекир – Борис	Халифа – Елизавета
Искандер – Александр	
Керим – Константин	
Магмет – Матфей	

⁸ Его носители: Шабан Барановский Туган (1661 г.) и, очевидно, Банько (уменьшительная форма от Шабан; 1522–1527 гг.), см.: Dumin et al. (2012: 251, 281).

⁹ Ср. иное объяснение: Vanagas (1989: 871).

Мустафа – Степан/Стефан и Остафий
Салих – Сильвестр
Сулейман – Семен
Халиль – Ипполит
Хасень – Константин
Юсуф – Иосиф
Янбек/Ембек – Ян
Яхья – Иван/Ян и Яхно

Этот список показывает не только отсутствие обязательной этимологической связи между парными именами, но и неоднозначность именных соответствий, когда одно мусульманское имя соответствует нескольким христианским (Али/Алей/Олей – Александр и Илья; Мустафа – Степан/Стефан и Остафий; Яхья – Иван/Ян и Яхно), а христианское – разным мусульманским (Александр – Али/Алей/Олей и Искандер; Матфей/Матвей – Ахмет и Магмет; Константин – Керим и Хасень)¹⁰.

В свете сказанного представляется вполне вероятным, что тефсир 1843 г., писанный Яном Полтужицким, и тефсир 1846 г., писанный Яхьей Полтожицким (Новогрудок), принадлежат одному и тому же переписчику, пользовавшемуся как мусульманской, так и христианской формой своего имени (Drozd 2004: 240).

Таким образом, экзегетические дополнения в составе рассматриваемого тефсирного перевода аята 36:14, вероятно, восходят к kitabному повествованию о посольстве пророка Исы в Антиохию: упомянутые в kitabе имена Яхья, Шевбан и Шемун, по видимому, были внесены в польский перевод Корана в христианизированных формах Ян, Стефан и Симеон (что вполне естественно, ведь речь идет о христианах – посланниках Иисуса)¹¹, откуда эти новые формы вернулись в тот же текст kitabа (по Лондонскому списку) в виде маргинальных записей, основанных на соответствующем тексте тефсира.

Действительно, этимологическое тождество форм внутри пар Яхья и Ян, Шемун и Симеон несомненно: за разными формами имен в этих парах наверняка стоят те же самые лица. Взаимная соотношенность у литовских татар этимологически неродственных, но фонетически более или менее схожих мусульманских и христианских имен (типа Ахмет – Матвей; Бекир – Борис; Керим – Константин и т.д.) позволяет предполагать, что этимологически не связанные друг с другом имена Шевбан и Стефан также являются взаимосоотнесенными, т.е. предполагают не два разных исторических или легендарных лица, а одно (синонимичны на референтном уровне).

Доказать это строгим образом невозможно, но тем не менее взаимная соотношенность имен Шевбан и Стефан вполне вероятна. Во-первых, первое из них заведомо восточного происхождения, а второе (восходящее в конечном счете к греческому) распространено в местном христианском ономастиконе. Во-вторых, фонетически они довольно близки – никак не в меньшей степени, чем в реально засвидетельствованных парах взаимно соотношенных имен типа Магмет – Матфей. В-третьих, наличие

¹⁰ Подробнее и на более обширном материале см.: Dumin 2018: 222–224.

¹¹ Некоторые исследователи даже считали эти христианизированные формы имен более привычными для литовских татар, см.: Meredith-Owens et al. 1970: 163.

у греческого по происхождению имени Стефан/Степан иной реально зафиксированной пары (с именем Мустафа) не может свидетельствовать против предполагаемой парности имен Шевбан и Стефан, поскольку, как мы видели, как восточные, так и европейские формы имен литовских татар могут образовывать более одной пары даже на синхронном уровне, не говоря уже об историческом. По той же причине не является препятствием и наличие иного христианского соответствия у литовско-татарского имени Шабан (→ Себастьян)¹². В-четвертых, отсутствие специального комментария переписчика, перенесшего глоссы с именами посланников из тефсирного перевода аята 36:14 в kitabную статью «Посольство Исы в Антиохию» также свидетельствует скорее за постулируемую пару Шевбан и Стефан, чем против нее (хотя силу аргумента *ex silentio* не стоит переоценивать).

В-пятых, принятие данного предположения способно объяснить замену имени Стефан → Мустафа в позднем списке тефсирного перевода (Хамаил Казанского университета середины XIX века–1844 г. с сигнатурой 3246 ар.)¹³: из-за неоднозначности мусульманско-христианских соответствий имен в литовско-татарской традиции восточное имя Шевбан (в kitabе), видимо, сначала было заменено на местное Стефан (в тефсире), но в указанном позднем списке было замещено иным восточным именем Мустафа – уже по иному соответствию, надежно засвидетельствованному у литовских татар (см. выше). Вся цепочка замен Шевбан → Стефан → Мустафа имеет культурно-языковой характер и не отражает смены экзегетических традиций: на первом шаге (Шевбан → Стефан) предположительно, на втором (Стефан → Мустафа) наверняка.

Более того, если второй этап (Стефан → Мустафа) надежно документирует опору писца на традицию двуименности литовских татар (подтвержденную именами реальных членов этой общины), то данная типологическая параллель повышает вероятность подобного же поведения иного книжника (более раннего времени), адаптировавшего содержание kitabной статьи «Посольство Исы в Антиохию» для польского тефсирного перевода Корана путем замены имен Шевбан → Стефан.

Предполагаемая зависимость рассматриваемого перевода Корана от внекоранической книжности татар Великого княжества Литовского служит дополнительным (четвертым) аргументом в пользу татарско-мусульманского (а не польско-христианского) происхождения тефсирного перевода Корана на польский язык.

Библиография

- Akiner, Shirin 2009. *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe with a Latin-Script Transliteration of the British Library Tatar Belarusian Kitab (OR 13020) on CD-ROM*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Brinner, William M. (tłum.) 2002. *'Arā'is al-majālis fi qışaş al-anbiyā', or "Lives of the prophets" as recounted by Abū Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī*. Leiden–Boston–Köln: Brill.

¹² Без указания на конкретный источник: Dumin 2018: 223.

¹³ Подробное описание рукописи: Miškinienė 2007: 264–278.

- Drozd, Andrzej 2004. „Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku”. *Rocznik Biblioteki Narodowej* 36: 237–250.
- Dumin, Stanisław 2018. „Antroponimika litowskich tatar”. W: Joanna Kulwicka-Kamińska [&] Czesław Łapicz [&] Galina Miškinienė (red.). *Tatarskie dziedzictwo kulturowe: Historia. Literatura. Sztuka*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dumin, Stanisław [&] Galim Sitdykow [&] Adas Jakubauskas 2012. *Litovskije tatary w istorii i kultury*. Wydanie drugie, poprawione i uzupełnione. Kowno: Sojuz obszczin tatar Litwy.
- Jankowski, Henryk [&] Czesław Łapicz 2000. *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Kraczkowskij, Ignatij Julijanowicz (tłum.) 1990. *Koran*. Moskwa: Dom Biruni.
- Kulwicka-Kamińska, Joanna [&] Czesław Łapicz (red.) 2015. *Tefsir tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: teoria i praktyka badawcza*. Toruń: Wydział Filologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Meredith-Owens, Glyn Munro [&] Alexander Nadson 1970. „The Byelorussian Tatars and their writings”. *Journal of Byelorussian Studies* 2, 2: 141–176.
- Miškinienė, Galina 2007. „Po sledam Kazanskogo kitaba KU-1446”. *Senoji Lietuvos literatūra* 24: 263–285.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.) 2015. *The Study Quran: A New Translation with Notes and Commentary*. San Francisco: HarperOne.
- Suter, Paul 2004. *Alfurkan Tatarski: Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag.
- 2009. *Alfurkan tatarski: Karan-Tefsir Wialikaha Kniastwa Litouskaha*. Tłum. Iryna Synkowa [&] Wiktar Swiakła [&] Michaś Tarełka. Red. Hienadź Cychun. Minsk: Technaŭhija.
- Synkowa, Iryna 2016. „Kamientar na sury 78–114 u rukapisach tatarau byłoha WKŁ i jaho suadnosiny z tatarskim pierakładam Karana na polskuju mowu”. W: Monika Krajewska [&] Joanna Kulwicka-Kamińska [&] Arleta Szulc (red.). *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w słowiańskim kręgu kulturowym: Prace dedykowane Profesorowi Czesławowi Łapiczowi*. T. 1: *Księgi wyznawców islamu. Kitabistyka*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Tarełka, Michaił 2006. „Kałafony minskaha tafsira 1098/1686 r.”. *Zdabytki: Dakumentalnyja pomniki na Bielarusi* 8: 34–43.
- Temczyn, Siergiej Juriewicz 2015. „Polskij pieriewod pierwoj sury Korana po rukopisiam litowskich tatar: priedwaritielnaja tiekstologiczeskaja ocenka istocznikow XVIII–XX ww.”. W: Joanna Kulwicka-Kamińska [&] Czesław Łapicz (red.). *Tefsir tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: teoria i praktyka badawcza*. Toruń: Wydział Filologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- 2016. „Arabskij «Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn Abbas» kak istocznik polskiego pieriewoda Korana po rukopisiam litowskich tatar XVII–XX ww.: sura 1 (Al-Fatiha) i 36 (Yā Sīn)”. W: Monika Krajewska [&] Joanna Kulwicka-Kamińska [&] Arleta Szulc (red.). *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w słowiańskim kręgu kulturowym: Prace dedykowane Profesorowi Czesławowi Łapiczowi*. T. 1: *Księgi wyznawców islamu. Kitabistyka*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Vanagas, Aleksandras (red.) 1989. *Lietučių pavardžių žodynas*. T. 2. Vilnius: Mokslas.