

ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE XXIV, 2023

ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450–0836

DOI: 10.31648/ft.8036

Beata Abdallah-Krzepkowska*

Uniwersytet Śląski, Wydział Humanistyczny (Polska)

Katarzyna Górak-Sosnowska**

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Zakład Bliskiego Wschodu i Azji Środkowej (Polska)

TŁUMACZENIA KORANU W RECEPCJI POLSKICH KONWERTYTÓW NA ISLAM

Streszczenie: Koran, święta księga islamu, doczekał się przynajmniej sześciu pełnych tłumaczeń na język polski, które są obecnie dostępne w obiegu publikacyjnym. W środowisku naukowym najczęściej wykorzystywany jest przekład Józefa Bielawskiego – arabisty, który jako jedyny dokonał tłumaczenia bezpośrednio z języka arabskiego. Celem artykułu jest analiza recepcji tłumaczeń Koranu na język polski przede wszystkim wśród – polskich konwertytów na islam. Badanie łączy w sobie perspektywę lingwistyczną i socjologiczną. Tłumaczenia te są osadzone w analizie języka religijnego polskich konwertytów na islam, w tym jego źródłach sprzed i po konwersji. Recepcja poszczególnych tłumaczeń zostanie omówiona na podstawie badania ilościowego zrealizowanego w kwietniu 2022 r. Badaniem objęto tłumaczenia Koranu na język polski autorstwa J. Bielawskiego, A. Ünala/J. Surdela, R. Bergera, M. Czachorowskiego, J. Tarak-Buczackiego i zmodyfikowane tłumaczenie J. Bielawskiego wydane przez Fundację Sakinah. Pierwsze tłumaczenia były mocno osadzone w chrześcijańskiej stylistyce i frazeologii. Tłumaczenie Bielawskiego – choć dało fundament pod polskie słownictwo islamistyczne – jednak spotkało się ze sporą krytyką polskich wyznawców islamu. Być może znaczenie ma tu jego naukowy charakter, który zdaje się nie łączyć z wymiarem teologicznym świętej księgi muzułmanów. Pozostałe tłumaczenia zostały przygotowane przez muzułmanów, co daje im większą wiarygodność jako tekstom przełożonym przez muzułmanów dla muzułmanów. Traktowane są jako uzupełnienie głównie dla angielskojęzycznych źródeł, z których korzystają polscy konwertyci.

Słowa kluczowe: islam, konwertyci na islam, Koran, tłumaczenie, język religijny.

Wprowadzenie

Koran, święta księga islamu, doczekał się co najmniej sześciu, obecnie dostępnych, pełnych tłumaczeń na język polski. W środowisku naukowym najczęściej wykorzystywany jest przekład Józefa Bielawskiego – arabisty, który

*Adres: dr Beata Abdallah-Krzepkowska; praskowia@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4370-8095.

**Adres: dr hab. Katarzyna Górak-Sosnowska; kgorak@sgh.waw.pl; ORCID: 0000-0002-1121-6240.

prawdopodobnie jako jedyny dokonał tłumaczenia bezpośrednio z języka arabskiego¹. Celem artykułu jest analiza recepcji tłumaczeń Koranu na język polski wśród jego czytelników, zwłaszcza polskich konwertytów na islam.

Recepcja poszczególnych tłumaczeń zostanie omówiona na podstawie badania ilościowego zrealizowanego w kwietniu 2022 r. wśród polskich konwertytów na islam. Tłumaczenia Koranu stanowią jedno ze źródeł ich języka religijnego². Język w postaci zarówno pisanej, jak mówionej, którym się oni posługują w odniesieniu do kwestii religijnych, nazywać będziemy językiem religijnym polskich muzułmanów. Przyjmujemy, że język religijny to taki, który „[jest] nastawiony na poszukiwanie transcendencji i odnajdywanie jej poprzez nadanie innego wymiaru empirycznie doświadczanej rzeczywistości, podmiotowej i przedmiotowej” (Termińska, 2015, s. 187). Język ten jest odmianą języka ogólnego, „pograniczną odmianą, którą wyróżniamy apriorycznie nie na zasadzie formy, lecz na zasadzie funkcji, jaką pełni ta odmiana w życiu społecznym. Funkcją tę stanowi służenie tej kategorii życia społecznego, którą określamy jako życie religijne, a więc życie skupione około problemów kontaktu ze światem nadprzyrodzonym.” (Bajerowa, 1994, s. 11).

Polscy konwertyci na islam, chcąc mówić o religii, mogą wykorzystać bliższy im i dobrze znany ojczysty język religijny, ufundowany na tekstach Kościoła katolickiego, mogą też odwołać się do terminologii polskich Tatarów oraz polskiej terminologii z zakresu islamistyki, jednak często wykraczają poza te źródła, tworząc własne formy językowe. W przypadku tłumaczeń Koranu znajduje to odzwierciedlenie w preferencji tłumaczeń dokonywanych przez muzułmanów nad akademickie tłumaczenie autorstwa arabisty.

Socjalizacja językowa polskich konwertytów na islam. Źródła języka religijnego

Proces socjalizacji religijnej i związanej z nią socjalizacji językowej adeptów nowej religii nie przebiega tak sprawnie i naturalnie, jak dzieje się to np. w procesie socjalizacji dziecka wychowującego się w środowisku społecznym wyznawców danej religii. Socjalizacja taka polega na przekazywaniu z pokolenia na pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego (Piwowarski, 1996, s. 102). Zaczyna się wraz z narodzinami członka wspólnoty religijnej i ma charakter ciągły. Miejscem socjalizacji jest najpierw rodzina, a później inne grupy (Zaręba, 2000, s. 71).

¹ Istnieje hipoteza, że Tatarzy polscy także korzystali z oryginału, natomiast zostało udowodnione, że sięgali do arabskich i tureckich tafsirów jako źródeł do przekładu, w tym egzegezy Koranu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 65).

² Omówienie cech języka polskich konwertytów na islam m.in. w pracy Abdallah-Krzepkowska, B. i in. (2023).

Socjalizacja konwertyty jest zjawiskiem o dużej intensywności i dynamice, odbywa się w sposób wielotorowy, często chaotyczny, i przypadkowy (Abdallah-Krzepkowska i in. 2023, Piela i in. 2022). Uwarunkowana jest czynnikami obiektywnymi, takimi jak w przypadku polskich muzułmanów: brakiem dostępu do meczetów, brakiem kontaktów z innymi muzułmanami i czynnikami indywidualnymi – subiektywnymi preferencjami i wyborami wiernych. Kontakty z rozproszonymi źródłami nowego języka religijnego mają charakter indywidualny, polegający na samodzielnej aktywności – kontakty z ummą, tj. społecznością muzułmańską w Polsce i na świecie, wybór lektur, ale przede wszystkim wykorzystywanie zasobów Internetu (Piela i in., 2022). Mniejszy zasięg ma socjalizacja „systemowa” (udział w zorganizowanym przez muzułmańskie organizacje i związki wyznaniowe życiu polskiej ummy: – lekcje, wykłady, kursy, publikacje, kazania piątkowe). Takie rozproszenie jest typowe dla poszukiwań współczesnych konwertytów, mających w dobie globalizacji i Internetu możliwość wyboru wielu źródeł, zarówno profesjonalnych i kompetentnych, jak i amatorskich treści, którymi dzielą się w sieci muzułmańscy internauci.

Jednym z podstawowych źródeł, z których czerpie język religijny polskich konwertytów jest język pierwszej religii nowych muzułmanów, czyli w naszym przypadku polski język religijny. Źródłem dodatkowym, pomocniczym i wykorzystywanym w dość ograniczonym zakresie będą islamizmy z zasobów rodzimej leksyki, zdomowione już w polszczyźnie (na które z kolei miał wpływ język Tatarów polskich), z którymi konwertyci mogli się zetknąć przed przyjęciem islamu poprzez literaturę naukową i popularnonaukową, a także teksty kultury w mediach i edukacji szkolnej. Potencjalnie jednym ze źródeł mogłoby się stać współczesne piśmiennictwo religijne polskich Tatarów, muzułmanów obecnych na ziemiach polskich od sześciu wieków, jednak tak się nie stało, ponieważ Tatarzy nie uczestniczą w procesie socjalizacji nowych polskich muzułmanów. Te trzy źródła zostaną pokrótce omówione poniżej.

Najbliższy polskim muzułmanom jest polski język religijny, czyli język Kościoła katolickiego, który jest obecny nie tylko w zamkniętym kręgu wspólnoty wyznaniowej Kościoła, ale także w polskim życiu publicznym (Bajerowa, 1994, s. 11). Zdecydowana większość polskich konwertytów na islam odebrała wychowanie katolickie i została objęta nauczaniem religijnym w szkole, duża część z nich była praktykującymi katolikami, co oznacza m.in. uczestnictwo co najmniej raz w tygodniu we mszy św., czasem też udział we wspólnotach katolickich (Abdallah-Krzepkowska i in., 2022).

Pomocniczym źródłem zasobów semantycznych dla języka nowych muzułmanów mogłyby stać się funkcjonujące w polszczyźnie islamizmy – głównie tureczmy i arabizmy, zapośredniczone początkowo (XVI–XVII w.), jak to określił Waclaw P. Turek, „drogą wschodnią” z języka tureckiego, później zaś

„drogą zachodnią” – za pośrednictwem języków europejskich (Turek, 2001, s. 15–20). Według Jowanny Kulwickiej-Kamińskiej (2004, s. 13) terminy z zakresu islamu są w polszczyźnie raczej wyrazami obcymi (genetycznie orientalnymi), wykorzystywanymi w określonym kontekście na gruncie języka polskiego niż zapożyczeniami właściwymi. Duża grupa islamizmów ma charakter okresowy i reprezentuje peryferyjne kręgi polskiego słownictwa. Większość islamizmów została zaadaptowana do systemu gramatyczno-leksykalnego polszczyzny, ulegając procesom slawizacyjnym. Udział mniej lub bardziej zdomowionych w polszczyźnie islamizmów w tworzeniu języka religijnego zależy od świadomości językowej polskich muzułmanów, ich zaplecza kulturowego, jak również od chęci włączenia tej leksyki do zasobu własnego Słownictwa religijnego, co wiąże się z procesami psychologicznymi i odczuciami religijnymi.

Potencjalnym źródłem języka religijnego polskich konwertytów na islam mógłby być język Tatarów polsko-litewskich, którzy od swojego osiedlenia w XIV w. (na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego) do drugiej połowy XX w. byli praktycznie jedynymi muzułmańskimi mieszkańcami Polski (Konopacki, 2010, s. 83–119). Początki piśmiennictwa religijnego Tatarów sięgają XVI w. i są związane z osadnictwem tatarskim na terenie I Rzeczypospolitej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 55). Bazę języka stanowiło słownictwo muzułmańskie, z czasem też widoczne były wpływy polskiego języka chrześcijańskiego, powstałego dzięki przekładom Biblii i literatury biblijno-psalterzowej, będącego również trzonem terminologii innych wyznań i punktem odniesienia dla nich. Tatarzy jednak starali się nie tłumaczyć podstawowej terminologii muzułmańskiej na język polski i posługiwali się alfabetem arabskim.

Obie odmiany polskiego języka religijnego – język chrześcijan i muzułmanów – zaczęły się dynamicznie rozwijać w okresie reformacji i pod jej wpływem, a polemiki międzywyznaniowe sprzyjały przenikaniu się zjawisk językowych (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 77–85). Choć zapis alfabetem arabskim czynił początkowo twórczość Tatarów polsko-litewskich hermetyczną i przeznaczoną dla małej społeczności (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 29), to jednak z języka tej grupy etnokonfesjonalnej przeniknęły do języka polskiego liczne leksemy związane z islamem, przez co wywarł on niebagatelny wpływ na kształtowanie się języka religijnego (Kulwicka-Kamińska, 2004). Tatarzy tworzą autochtoniczną i najstarszą z grup muzułmańskich żyjących w naszym kraju. Warto też wspomnieć, że społeczność tatarska zamieszkuje przede wszystkim województwo podlaskie i jest to grupa dość aktywna twórczo. Wydają liczne publikacje, jak również dokonali co najmniej dwóch przekładów Koranu na język polski. Pomimo rozwiniętego piśmiennictwa religijnego i działalności religijno-społecznej współczesne publikacje Tatarów polskich nie stały się pod-

stawą, czy choćby inspiracją dla nowych muzułmanów, ponieważ polscy konwertyci nie traktowali swoich tatarskich współwyznawców jako nauczycieli nowej religii. W efekcie, zdarza się, że polscy Tatarzy i polscy konwertyci spotykając się czasami przy okazji świąt, czy muzułmańskich zjazdów używają nieco innego słownictwa dotyczącego podstawowych praktyk (jak choćby *namaz* czy *Kurban Bajram*). Czasami jest to tylko odmienna wymowa arabskich nazw przez Tatarów, która wynika z „tureckiej proveniencji polskiego islamu, a także wpływu polskiej i białoruskiej kultury” (Łyszczarz, 2013, s. 252). Młodsze pokolenie Tatarów poprzez nauczanie (Łyszczarz, 2013, s. 237–255; Radłowska, 2020, s. 140) ma kontakt z językiem arabskim, który nie jest zniekształcony przez pośrednictwo innego języka.

Tłumaczenia Koranu na język polski

Dzięki obecności Tatarów na polskich ziemiach stosunkowo wcześniej powstało pierwsze tłumaczenie Koranu na język polski. Jest nim tatarski tefsir, który pochodzi z XVI w. i jest uznawany za pierwszy przekład Koranu na język słowiański i trzeci na język europejski (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 44; Kulwicka-Kamińska, Łapicz, 2022). Zarówno język tego przekładu, jak i pozostałych zabytków piśmiennictwa tatarskiego, wykazuje widoczny wpływ leksyki i frazeologii chrześcijańskiej. Ilustruje proces przenikania się i wpływania na siebie dwóch monoteistycznych religii w warunkach kilkunastowiecznej ich koegzystencji w środowisku chrześcijańskim (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 131–138). Mówiąc i pisząc o islamie w szesnastowiecznej polszczyźnie (a także później), tłumacząc swe religijne teksty, muzułmanie litewsko-polscy nie mieli innej możliwości, jak tylko adaptować religijną terminologię chrześcijańską o proveniencji biblijnej do wyrażania wyznaniowych treści muzułmańskich (Łapicz, 2007, s. 113–115). Ich tłumaczenie Koranu bardziej opiera się na analogii translacyjnej niż zgodności z dogmatami islamu. Charakteryzuje je daleko posunięta wierność wobec oryginału przy równoczesnym zachowaniu wielu cech typowych dla przekładu swobodnego, mającego na celu przybliżenie słowiańskim muzułmanom, nieznającym języka arabskiego, treści świętej księgi islamu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 171). W tefsirach oprócz innych typów przekładu występuje też przekład komunikatywny, polegający m.in. na eliminowaniu kontekstu kulturowego oryginału, gdy jest on niezrozumiały dla czytelnika, wprowadzaniu analogicznych zjawisk z otaczającej rzeczywistości, a więc w tym wypadku kultury i religii chrześcijańskiej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 259).

W 1858 r. w Warszawie ukazał się przekład Koranu, którego autorem miał być Tatar z Podlasia – Jan Murza Tarak-Buczacki. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. polscy badacze dokonali odkrycia tej motywowanej politycznie mistyfikacji i wykazali, że prawdziwymi autorami byli dwaj wileńscy filomaci – ks. Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko (Wójcik 1995; Drozd, 1997; Łapicz, 2013). Tłumacze zastosowali strategię adaptacji, chcąc przybliżyć islam słowiańskim muzułmanom poprzez odwołanie się do tego, co jest im znane. Frazeologię koraniczną oddawali za pomocą frazeologii zaczerpniętej z ksiąg biblijnych i tradycji chrześcijańskiej (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 268–269). Dawniej powszechnie zwany „Koranem Buczackiego”, a dziś „Koranem Filomatów” przekład jest dostępny online na popularnej wśród polskich muzułmanów stronie <http://planetaislam.com/>. W 1988 r. wydano też reprint, jednak przekład ten nigdy nie cieszył się popularnością wśród polskich muzułmanów i nie był znany ogółowi czytelników. Pomimo to został on w 2015 r. wybrany przez brytyjskie stowarzyszenie Nottingham Islam Information Point do wydania go w formie bezpłatnych egzemplarzy dla celów misyjnych (*Nottingham Islam*, b.r.w.).

Najczęściej czytany, a przez to i mający największy wpływ na język polskiego islamu tłumaczeniem Koranu jest wydany po raz pierwszy w 1986 r. przekład pióra polskiego arabisty Józefa Bielawskiego. Przekład ten odznacza się dużą rzetelnością i wiernością oryginałowi, jednak krytycy zarzucają mu, że nie oddaje piękna arabskiego tekstu, jak również podnoszą zarzut niedostatecznej podniosłości stylu. Do popularności tego przekładu przyczyniły się nie tylko wznowienia, ale też umieszczenie wersji online na jednej z najstarszych i najpopularniejszych polskich stron internetowych o islamie „Planeta islam”, prowadzonej przez polskiego konwertytę mieszkającego w Szwecji (por. *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu według Józefa Bielawskiego*, 1986). Na niezwykle popularnej stronie quran.com umieszczono go jako jedyne polskie tłumaczenie (por. *Quran.com*, b.r.w.). Przekład ten wysoko ocenia J. Kulwicka-Kamińska, uznając go za znaczący w „procesie konstytuowania zasobu frazeologii koranicznej”. Badaczka ceni tłumaczenie Bielawskiego za „wierność tekstowi arabskiemu i jasność myśli”. Wierność tę tłumacz uzyskuje m.in. przez zachowanie wielu terminów w postaci zaadaptowanej, stosowanie kalek gramatycznych i stylistycznych, wybór prozy poetyckiej jako formy przekładu (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 258, 269).

W roku 1990 Stowarzyszenie Ahmadijja wydało w Londynie tłumaczenie Koranu z języka angielskiego pióra Malika Ghulama Farida na język polski (zatytułowano je *Święty Koran*), zawierające też tekst arabski. Przekładu tego dokonał szyicki imam Mahmud Taha Żuk we współpracy z Władysławem Wojciechowskim. W publikacji nie podano jednak nazwisk tłumaczy. Kulwicka-

-Kamińska (2013, s. 270) widzi w tym przekładzie wyraźnie nawiązanie do tłumaczenia Bielawskiego, zwłaszcza w warstwie leksykalnej. Cechą charakterystyczną tego przekładu jest m.in. to, że nazwy oryginalne, koraniczne są translokowane, a te wspólne obu tradycjom obecne są często w wersji zeslawizowanej.

W 2011 r. Thugra Books wydało w New Jersey Koran w języku polskim, arabskim i angielskim. Przekład z oryginału na angielski jest dziełem Alego Ünała, a na język polski został przetłumaczony przez Jarosława Surdela, związanego z warszawską Fundacją Mevlana. Przekład ten, cieszący się niezwykle powodzeniem, wznowiony został w 2013 r. pod nazwą *Koran: z interpretacją i przypisami w języku polskim* przez Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

W 2018 r. ukazało się w wydawnictwie Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (MZR) tłumaczenie Koranu pióra Musy Çaxarxana Czachorowskiego, polskiego Tatara, poety i pisarza, wieloletniego rzecznika MZR. Tłumaczenie to nie jest przekładem z oryginału, ale opiera się na przekładach Koranu na język rosyjski (tłumaczenie Ignacego Kraczkowskiego), czeski (tłumaczenie Ivana Hrbeka) oraz polski (tłumaczenie Józefa Bielawskiego). W 2021 r. wydano je ponownie w wersji polsko-arabskiej. Trzy lata później, staraniem Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej, wyszedł przekład autorstwa szyickiego imama, Rafała Bergera, opatrzony przypisami odzwierciedlającymi stanowisko szkoły szyickiej. Tłumacz opierał się głównie na przekładach rosyjskich, posiłkując się niemieckimi, angielskimi i przekładem czeskim.

Od prawie 20 lat zespół powołany przez Ligę Muzułmańską pracuje nad nowym tłumaczeniem Koranu. Miał on być kontrpropozycją do najpopularniejszego tłumaczenia Koranu pióra Józefa Bielawskiego, będącego, w opinii działaczy Ligi Muzułmańskiej, przekładem nieudanym ze względu m.in. na niemożność oddania terminów koranicznych: nowością w tym tłumaczeniu³ miało być np. pozostawienie wielu terminów w oryginale. Tłumaczenie nie zostało do tej pory ukończone, jednak z prezentowanych fragmentów wynika, że głównym zabiegiem translacyjnym jest egzotyzacja.

Poza wymienionymi polskie piśmiennictwo współczesne odnotowuje też inne, mało znane i dostępne próby tłumaczenia Koranu lub jego fragmentów⁴.

³ Taka strategia tłumaczeniowa jest nowością w polskich współczesnych tłumaczeniach Koranu, czytanych przez konwertytów, występuje za to w tatarskich tefsirach (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 259–260).

⁴ Szczegółowo współczesne tłumaczenia i wydania Koranu omawia M. Çaxarxan Czachorowski (2022) i R. Berger (2016).

Recepcja tłumaczeń Koranu wśród polskich konwertytów na islam

Tłumaczeń Koranu na język polski jest stosunkowo wiele, zestawiając je z liczebnością społeczności muzułmańskiej posługującą się polskim jako językiem ojczystym. Oznacza to, że polscy konwertyci na islam mają dużą swobodę w zakresie wyboru przekładu Koranu. Dotychczasowe badania koncentrowały się przede wszystkim na analizie tłumaczeń tekstu koranicznego, a zatem źródła religijnego. W prowadzonych badaniach autorki skupiły się na przedstawieniu, w jaki sposób postrzegane są tłumaczenia Koranu z perspektywy odbiorców, tj. wyznawców islamu. Głównym materiałem źródłowym jest badanie ankietowe zrealizowane wśród 37 konwertytów na islam. Źródłem pomocniczym są wywiady przeprowadzone wśród polskich konwertytek na islam w ramach szerszego projektu badawczego oraz dyskusje na forach internetowych polskich muzułmanów.

Badanie przeprowadzono w kwietniu 2022 r. w formie kwestionariusza. Udział w nim wzięło 26 kobiet i 9 mężczyzn, a dwie osoby nie podały swojej płci. Większość badanych to osoby w wieku od 30 do 45 lat (20 osób), dziewięć osób jest młodszych, a siedem – starszych. Większość respondentów przeszła na islam ponad 4 lata temu (15 osób), w tym 10 ma 15-letni staż w islamie. Pozostałe 7 osób przeszło na islam do 3 lat temu, w tym dwie są muzułmanami mniej niż rok. Badanie ma charakter eksploracyjny, a zaobserwowane w analizie zależności i obserwacje wzmacniane są danymi ze źródeł pomocniczych.

Jednym z głównych źródeł zasilających nowy język religijny polskich konwertytów są tłumaczenia Koranu. Wskazuje na to język, w którym czytają Koran – wszyscy, oprócz jednej osoby czytają Koran w języku polskim. Zarazem 20 badanych czyta Koran także w innym języku niż polski – większość po angielsku (17 osób), część po arabsku (13), a także po kilka osób w języku niemieckim i rosyjskim. Trudno określić zakres korzystania z niepolskich wersji językowych przez konwertytów, można jednak stwierdzić, że deklarują oni stosunkowo często dobrą znajomość języków obcych, wielu z nich deklaruje posługiwanie się kilkoma językami obcymi. Polscy konwertyci na islam znają różne tłumaczenia Koranu na język polski – średnio około trzech, spośród sześciu wyszczególnionych w kwestionariuszu.

Najbardziej znane jest tłumaczenie Józefa Bielawskiego, którego znajomość deklaruje 35 respondentów. Niewiele mniejszą popularnością cieszy się tłumaczenie Alego Ūnala i Jarosława Surdela (27 wskazań). Pozostałe tłumaczenia są zdecydowanie słabiej znane – przekłady Murzy Tarak-Buczackiego, Musy Czachorowskiego i Rafała Bergera uzyskały po 12–16 wskazań, a przekład firmowany przez Fundację Sakinah – 7. W dalszej części artykułu zostaną omówione poszczególne tłumaczenia z perspektywy polskich konwertytów na

islam w kolejności, w jakiej są znane. Warto dodać, że jedynie trzy osoby nie mają swojego ulubionego tłumaczenia, choć żadna z nich nie wskazała na to, że Koranu nie można przetłumaczyć, co wynika z jego nienaśladowalności (ar. *Idżaz al-Kuran*) (Danecki, 1997, s. 22; Martin, 2001, s. 526–536).

Najbardziej rozpowszechnione – jak zostało to już wskazane – jest tłumaczenie Koranu autorstwa Józefa Bielawskiego. Przekład ten w dużej mierze może pełnić funkcję konstytutywną dla języka polskich muzułmanów, m.in. przez wprowadzenie terminów, które przyjęły się w polskiej literaturze orientalistycznej (jak np. *hanif*), użycie islamizmów już w polszczyźnie funkcjonujących (jak *sura*), przytaczanie oryginalnych nazw własnych (jak *Sidżdżin*) czy wierne tłumaczenie koranicznych frazeologizmów będących nośnikami kultury i symboli, których przekład jest równoznaczny z transferem kulturowym (Kulwicka-Kamińska, 2013, s. 269–270).

Wśród respondentów tłumaczenie Bielawskiego cieszy się małą popularnością w stosunku do jego rozpowszechnienia. Jako ulubione tłumaczenie Koranu wybrało je 8 osób. Respondenci, uzasadniając swój wybór, podają oryginalne *tafsiry*, jasny i zrozumiały przekaz oraz obszernie komentarze. Tłumaczenie Bielawskiego budzi także sporo kontrowersji. Wielu konwertytów twierdzi, że czyta Koran w tłumaczeniu Bielawskiego jedynie z konieczności, część z nich czyta wyłącznie tłumaczenia w języku angielskim, inni wspomagają się przy lekturze polskiego przekładu tłumaczeniami na angielski. Wielu polskim muzułmanom nie podobają się przypisy zamieszczone w tłumaczeniu. Krytykują je jako antyteistyczne, krytyczne wobec islamu, pisane z pozycji uczonego – ateisty i sceptyka. Według obiegowej opinii panującej wśród polskich konwertytów – wyrażanej na muzułmańskich forach internetowych – jest to tłumaczenie niedokładne i pełne błędów (co jest dość ciekawym spostrzeżeniem, zważywszy na to, że większość konwertytów na islam nie ma wykształcenia arabistycznego). Część jednak z naszych respondentek docenia „surowe piękno” tego przekładu, jedna z nich stwierdza: „mimo błędów zachowuje poetyckość i rytmikę”. Jeden z ankietujących zarzuca Bielawskiemu ignorowanie wieloznaczności koranicznych wersetów. Nie zmienia to faktu, że konwertyci – ucząc się modlitw – korzystają z tłumaczenia Bielawskiego. Przekład jest też wykorzystywany nie tylko w pracach naukowych, popularnonaukowych, ale również w mediach, a przede wszystkim w mediach społecznościowych, gdzie jest najczęściej cytowanym przekładem (również w licznych memach muzułmańskich). Trudno więc przecenić wpływ tego niechcianego i oficjalnie nielubianego przekładu Bielawskiego na kształtowanie się języka polskiego islamu.

Początkowo tłumaczenie Bielawskiego, jako praktycznie jedyne dostępne, było też jedynym używanym przez polskich muzułmanów. Obecnie najchętniej sięgają po przekład Alego Ünała i Jarosława Surdela. Jako ulubiony przekład

Koranu wybrało go 16 respondentów. Wśród cech pozytywnych tego przekładu wymienili przypisy, łatwość w odbiorze, ważną zwłaszcza dla początkujących, współczesny i przystępny język oraz piękną, „poetycką” polszczyznę. Te dwa tłumaczenia Koranu – Bielawskiego i Ünalá/Surdela są ze sobą porównywane ze względu na swoją popularność, co ilustrują dwie wypowiedzi z indywidualnych wywiadów pogłębionych z polskimi konwertytkami na islam:

[...] na tamten czas Bielawski był dla mnie rzeczą bardzo ciężką. Do tej pory tak jest, cieszę się, że wyszedł ten drugi Koran. On jest zupełnie inny. Gdybym ja wtedy miała Koran Alego Ünalá to moje życie byłoby dużo łatwiejsze. To jest to, że te przepisy są od razu, że ja nie muszę tego szukać (kobieta 1)

Osobiście bardzo mi się nie podoba tłumaczenie Bielawskiego, nie lubię [...] tego tłumaczenia [...]. Mam tłumaczenie Alego Ünalá [...] i z niego bardzo często korzystam, bo jest po prostu bardzo dużo przypisów i bardzo dużo objaśnień do... i nawet jak jest słowo, które może znaczyć różne rzeczy to tam jest w nawiasach dopisane przy wersetych [...] nie polecam zaczynać od tego czytania Koranu, bo tego się nie da. [W tłumaczeniu Ünalá] też jest kontekst dopisany i też to jaka jest różnica między tym, a pismem świętym, co się zmieniło, a co było inaczej i dlaczego (kobieta 2)

W opinii wielu polskich muzułmanów przekład Koranu Ünalá/Surdela jest najbardziej wartościowy. Zapewne nie bez znaczenia pozostaje fakt, że obaj tłumacze są muzułmanami. Pomimo wysokiej ceny jego pierwsze wydanie rozeszło się w błyskawicznym tempie. Pozostałe tłumaczenia Koranu są zdecydowanie mniej popularne. Tłumaczenie Rafała Bergera zostało wskazane jako ulubione przez 5 respondentów. Jego mocną stroną jest, według respondentek, przystępny język, bogactwo przypisów, a także szyckie komentarze (autor przekładu jest bowiem szytą). Tłumaczenie Musy Czachorowskiego zostało wskazane przez 2 osoby. Nie jest to tłumaczenie popularne ani dobrze znane w środowisku polskich muzułmanów, czego powodem może być fakt, że jest stosunkowo nowe, jak i niedostatecznie rozreklamowano go w środowisku polskich konwertytów. Zapewne ulegnie to niebawem zmianie, ponieważ oba przekłady są od niedawna dostępne online, a Fundacja Sakinah wydała audiobook pod tytułem *Szlachetny Koran*, gdzie można wysłuchać tekstu w tłumaczeniu Czachorowskiego i w wykonaniu aktora Rocha Siemianowskiego. Przekłady Tarak-Buczackiego (chwalone przez niektóre z naszych respondentek za piękny język, ale ganione za niedokładność) i Fundacji Sakinah uzyskały po jednym wskazaniu. Przekład przygotowany przez Fundację wymaga nieco szerszego opisu, ponieważ jego powstanie wiąże się z krytyką tłumaczenia Bielawskiego w środowisku konwertytów na islam. Jest to „poprawiona” przez anonimowych autorów wersja tłumaczenia Bielawskiego. Według informacji ze strony Fundacji są to „polscy bracia muzułmanie, którzy są tłumaczami języka

arabskiego lub język arabski jest rodzimym językiem”. Fundacja zdaje się zatem prezentować pogląd wielu polskich muzułmanów, że wystarczy być rodzimym użytkownikiem języka arabskiego (co w przypadku tego języka już jest mocno problematyczne), aby dobrze przetłumaczyć Koran. Jednocześnie Fundacja zachęca, żeby czytelnicy (czyli osoby bez odpowiednich kompetencji) przysyłali listę błędów w tłumaczeniu Bielawskiego, które uważają za właściwe poprawić i informują, że poprawiają tekst w drodze „dyskusji między braćmi”. Jedną z wersji tłumaczenia jest dostępna bezpłatnie na stronie internetowej Fundacji. Możemy mówić o bezprecedensowym tłumaczeniu „otwartym” czy też „ludowym”, gdzie poprawek dokonują niespecjaliści, zgłaszający swoje „translacyjne życzenia” drogą internetową. Działacze Fundacji dość specyficznie postrzegają kwestie integralności dzieła tłumacza, piszą na swojej stronie: „Jeśli ktoś upiecze tort, a ktoś położy na nim wisienkę, to kto jest autorem?” (*Fundacja Sakinah Europe*, b.r.w.). Fundacja przyznaje też, że na etapie korekty pojawiły się w przekładzie błędy. Niedawno ukazało się trzecie wydanie, z kolejnymi zmianami.

Wnioski i dyskusja

Język polskich konwertytów na islam jest silnie zakorzeniony w polskim języku religijnym, ale też mocno ulegający wpływom innych języków – w dużej mierze arabskiego i angielskiego, jest niewątpliwie językiem żywym. Polscy konwertyci są aktywnymi odbiorcami tekstów o charakterze religijnym i twórcami własnego języka religii. Przestrzenią wspólną spotkań polskich muzułmanów i miejscem tworzenia się tego języka jest Internet. Wielu muzułmanów podejmuje się zarówno tłumaczeń tekstów pisanych, memów, wykładów, hadisów, tekstów (głównie z angielskojęzycznych stron internetowych, w o wiele mniejszym zakresie z języka niemieckiego i arabskiego), jak i tworzenia własnych tekstów, które mogą być kompilacjami lub oryginalnymi prześleniami. Podejmują też żywy dialog ze świętą księgą, a raczej z jej interpretacją w ojczystym języku. Czytają polski Koran krytycznie, stosując jako kryterium wierność oryginałowi, ale także doceniają piękno frazy języka. Tłumaczenie Bielawskiego – choć położyło fundament pod polskie słownictwo muzułmańskie i jest najbardziej znane wśród polskich wyznawców islamu – spotyka się ze sporą krytyką z ich strony. Być może znaczenie odgrywa tu jego odczuwalny naukowy charakter, który zdaje się nie współgrać z wymiarem teologicznym świętej księgi muzułmanów. Pozostałe tłumaczenia, które zostały dokonane przez muzułmanów dla muzułmanów, co daje im większą wiarygodność, nie wzbudzają takich emocji i nie spotykają się z negatywnym osądem.

Stanowią one uzupełnienie głównie dla angielskojęzycznych źródeł, z których korzystają polscy muzułmanie.

Ten żywy dialog to także oddolne próby poprawiania istniejących tłumaczeń czy obfita twórczość internetowa polskich konwertytów, w której cytaty z polskich przekładów Koranu zajmują ważne miejsce. Co ciekawe, nie są one ujednolicone, obok przekładów Bielawskiego czy Alego Ūnala/Jarosława Surdela można spotkać amatorskie tłumaczenie koranicznych wersetów dokonane na podstawie przekładów angielskich. Oprócz tych amatorskich, najczęściej mocno nieudanych prób, w przestrzeni polskiego Internetu znajdujemy interesujące próby przekładu fragmentów Koranu na gwarg kaszubska i język ślaski. Szczególnie ciekawy jest Facebookowy fanpejdż „Islam dla Ślaska” i mimo że ma on humorystyczny charakter, można znaleźć tam ciekawe propozycje translacyjne, jak przekład szahady (wyznania wiary) czy sury *Al-Fatiha* na ślaski.

Bibliografia

- Abdallah-Krzepkowska Beata, Górak-Sosnowska Katarzyna, Krotofil Joanna, Pielak Anna, 2023, *Managing spoiled identity. The case of Polish female converts to Islam*, Brill, Leiden.
- Bajerowa Irena, 1994, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, Łódzkie Studia Teologiczne, nr 3.
- Berger Rafał, 2016, *Polskie przekłady Koranu*, *Magazyn Muzułmański Al.-Islam* 26.04.2016 [online], dostęp: 6.10.2020, <<http://strefa-islam.pl/2016/04/polskie-przeklady-koranu/>>.
- Çaxarxan Czachorowski, Musa, 2021, *Polskie tłumaczenia Koranu*, *Nurt SVD*, t. 150, nr 2, s. 138–158.
- Danecki, Janusz, 1997, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Drozd Andrzej, 1998, *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań 9–10 czerwca 1997*, Poznań.
- Fundacja Sakinah Europe [online], dostęp: 21.06.2023, <facebook.com/sakinah.eu>.
- Konopacki Artur, 2010, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, 2011, przekład z języka arabskiego na język angielski Ali Ūnal, przekład z języka angielskiego na język polski Jarosław Surdel, Tughra Books, New Jersey.
- Koran*, 1986, tłum. Józef Bielawski, PWN, Warszawa.
- Koran*, 1988, tłum. Jan Murza Tarak Buczacki, reprint wydania z roku 1858, WAiF, Warszawa.
- Koran*, 2018, tłum. Musa Çaxarxan Czachorowski, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, Białystok.
- Koran*, 2021, tłum. Rafał Berger, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Bydgoszcz.
- Koran. Interpretacja znaczenia według Józefa Bielawskiego*, 2020, Fundacja Sakinah, Goodword, New Delhi–Birmingham.
- Koran. Przekład filomatów*, 2010, tłum. Dionizy Chlewiński, Ignacy Domeyko, Armoryka, Sandomierz.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, 2013, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

- Kulwicka-Kamińska Joanna, 2004, *Kształtowanie się polskiej terminologii islamistycznej*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 1: *Komentarz filologiczno-historyczny*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 3: *Faksymile*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska Joanna, Łapicz Czesław (red.), 2022, *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI-wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, t. 3: *Transliteracja*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Łapicz Czesław, 2013, *Niezwykłe losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski*, *Poznańskie Studia Polonistyczne Seria Językoznawcza*, t. 20(40), z. 2, s. 129–143; doi.org/10.14746/pspsj.2013.20.2.12.
- Łyszczarz Michał, 2013, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Muzułmański Związek Religijny w RP, Olsztyn–Białystok.
- Martin Richard C., 2001, *Inamitability*, w: Jane Dammen McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Quran*, Georgetown University, Washington DC.
- Nottingham Islam. Information point* [online], dostęp: 21.06.2023, <www.nottinghamislam.com>.
- Piela Anna, Krotofil Joanna, Górak-Sosnowska Katarzyna, Abdallah-Krzepkowska Beata, 2022, *Learning to be Muslim in Online Spaces: The Religious Subjectivation of Polish Female Converts to Islam*, *CyberOrient*, t. 16(1), s. 35–66.
- Piwowarski Władysław, 1996, *Socjologia religii*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Quran.com* [online], dostęp: 21.06.2023, <<https://quran.com/>>.
- Radłowska Karolina, 2020, *Tatarzy polscy. Ciągłość i zmiana*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok.
- Święty Koran*, 1990, tekst arabski i tłumaczenie polskie, wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Islam International Publications LTD., Islamabad.
- Święty Koran. Noble Qur'an translated to Polish, Przekład na język polski*, 2015, Nottingham Islam Information Point, Nottingham.
- Terminińska Kamilla, 2015, *Studia z hebrajszczyzny biblijnej. Niedoczytanie moje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu według Józefa Bielawskiego*, 1986, Źródło: PIW, Warszawa, [online], dostęp: 21.06.2023, <http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html>.
- Turek Waclaw, P. 2001, *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Universitas, Kraków.
- Wartościowy Koran. Przybliżone znaczenie Koranu w języku polskim*, 2015, Lies!, Kolonia.
- Wójcik Zbigniew, 1995, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, *Literatura Ludowa*, t. 39, nr 3, s. 15–28.
- Zaręba Sławomir, 2000, *Laicy – Kobiety – Młodzież*, w: Witold Zdaniewicz, Tadeusz Zembruski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.

Reception of translations of the Qur'an by Polish converts to Islam

Summary: The Qur'an, Islamic Holy Book, has a record of at least six full translations into Polish, which are available in the publication circulation. Among the academics, the most frequently used translation is the one by Józef Bielawski – an Arabist who was the only one to translate The Qur'an directly from the Arabic language. The aim of the article is to analyze the reception of the translations of the Qur'an into Polish by Polish converts to Islam. The study combines a linguistic and a sociological perspective. Translations of the Qur'an into Polish will be embedded in the analysis of the religious language of Polish converts to Islam, including its sources before and after the conversion. The reception of individual translations will be discussed on the basis of a quantitative study carried out in April 2022 among Polish converts to Islam. The study included six translations of the Qur'an into Polish by J. Bielawski, A. Ünal / J. Surdel, R. Berger, M. Czachorowski, J. Tarak-Buczacki and a modified translation of J. Bielawski published by the Sakinah Foundation. The initial, historical translations were firmly rooted in Christian stylistics and phraseology. Bielawski's translation – although it laid the foundations for the Polish Islamic vocabulary – was met with considerable criticism by Polish Muslims. Perhaps its scientific character plays a significant role here, which does not seem to correspond with the theological dimension of the holy book of Muslims. The remaining translations were made by Muslims, which gives them more credibility as translated texts by Muslims for Muslims. They complement the mainly English-language sources used by Polish Muslims.

Keywords: islam, converts to Islam, Qur'an, translation, religious language.