



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

14

STUDIA TATARSKIE
pod redakcją
Grzegorza Czerwińskiego

Seria 4

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

ZWIĄZEK TATARÓW RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

Mariya Bracka, Piotr Chomik, Lilia Citko, Agnieszka Czajkowska, Krzysztof Czajkowski, Grzegorz Czerwiński [Sekretarz Redakcji], Joanna Dziejcz, Anna Janicka, Tadeusz Kasabuła, Andrzej P. Kluczyński, Kamil Kopania, Krzysztof Korotkich, Grzegorz Kowalski, Paweł Kuciński, Lucy Lisowska, Jarosław Ławski [Redaktor Naczelny], Barbara Olech, Iwona E. Rusek, Michał Siedlecki, Łukasz Zabielski

Recenzenci tomu:

prof. dr hab. Włodzimierz Szturc (Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński)

prof. zw. dr hab. Henryk Jankowski (Katedra Studiów Azjatyckich, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)

Redaktorzy tomu: Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki

Opracowanie graficzne i skład: Alter Studio

Korekta: Jolanta Dragańska, Aleksander Gadomski (j. rosyjski), Jacek Partyka (j. angielski)

Indeks nazwisk: Grzegorz Czerwiński

Na okładce wykorzystano fotografie ze zbiorów NAC

Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015

Copyright by Związek Tatarów RP, Białystok 2015

ISBN 978-83-64081-24-8

Książka została przygotowana w ramach projektu badawczego „Literatura polsko-tatarska po 1918 roku”. Projekt finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/B/HS2/00292.



Wydanie publikacji zrealizowano przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego.



Wydawca tomu:

Alter Studio, 15-281 Białystok, ul. Legionowa 30 lok. 211

tel./fax 85 72 22 545, e-mail: biuro@alterstudio.com.pl

www.alterstudio.com.pl

ESTETYCZNE ASPEKTY LITERATURY POLSKICH,
BIAŁORUSKICH I LITEWSKICH TATARÓW
(OD XVI DO XXI W.)

AESTHETIC ASPECTS OF THE LITERATURE OF
POLISH, BELARUSIAN AND LITHUANIAN TATARS
(FROM THE 16TH TO THE 21ST CENTURY)

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛИТЕРАТУРЫ
ПОЛЬСКИХ, БЕЛОРУССКИХ И ЛИТОВСКИХ ТАТАР
(XVI–XXI ВВ.)

Edited by
GRZEGORZ CZERWIŃSKI
ARTUR KONOPACKI

Białystok 2015

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA

COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Wschód, Pogranicza, Kresy, obrzeża i krańce, peryferie i prowincja to miejsca o szczególnej mocy kulturotwórczej. Równocześnie jest to przestrzeń oddziaływania odmiennych centrów cywilizacyjnych, religijnych, językowych, symbolicznych i literackich. Białystok i Podlasie, dawne ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego i całej jagiellońskiej Rzeczypospolitej to miejsce i dynamiczna przestrzeń pograniczna w głębokim znaczeniu: stykają się tutaj przecinające Europę na pół płyty kontynentalne cywilizacji łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu. Ścierają się tu, ale nie niszcząc wzajemnie, Orient ze światem Zachodu, Bałtowie ze Słowianami, prawosławni z katolikami, Białorusini z Polakami, Ukraińcy i Rosjanie. To źródło niemal wygasłej, niegdyś żywej tradycji żydowskiej, wyniszczonej przez Szoah, powoli odbudowującej się w nowym otoczeniu kulturowym i etnicznym. Tu znajdują się wielkie centra religijne i kulturalne wschodniego i zachodniego chrystianizmu: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supraska, Grodno, Żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko-Pieczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: Kruszyniany i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

Białostockie Kolokwia Wschodnie to idea służąca międzykulturowej i międzyreligijnej wymianie myśli, utrwalaniu źródeł pamięci i tożsamości kulturowo-historycznej, badaniu świadectw literackich, artystycznych, przedstawiających przenikanie się wiar, kultur i tożsamości.

„**Colloquia Orientalia Bialostocensia**” to naukowa seria wydawnicza, której zadaniem jest publikowanie materiałów źródłowych i prac naukowych dotyczących szeroko rozumianego dziedzictwa europejskiego Wschodu. Jego części stanowią...

- Kultura, literatura, historia Europy Środkowej i Wschodniej.
- Cywilizacyjne i kulturowe pogranicza Europy i innych kontynentów, Orientu, Południa, Śródziemnomorza.
- Pierwsza Rzeczpospolita oraz kultury krajów słowiańskich, bałtyckich, germańskich, romańskich.
- Wielkie Księstwo Litewskie, Podlasie i Polesie, Inflanty, Kresy, pogranicze wschodnie, Prusy Wschodnie.
- Kultury mniejszości: Białorusinów, Żydów, Karaimów, Ukraińców, Rosjan, Niemców, Romów, Tatarów, staroobrzędowców, prawosławnych, protestantów.
- Tradycje, obrzędy, symbole i mity narodów Wschodu, języki ludów zamieszkujących tę kulturową przestrzeń.

RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ

COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA:

Andrzej Baranow (Wilno, Litwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UW, Warszawa) – Przewodniczący
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Mieczysław Jackiewicz (UWM, Olsztyn)
Wołodymyr Jerszow (Żytomierz, Ukraina)
Dmitry Karnaukhov (Nowosybirsk, Rosja)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kieźuń (UwB, Białystok)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel Awiw, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (UJ, Kraków)
Viviana Nosilia (Padwa, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (UwB, Białystok)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościsław Radyszewski (Kijów, Ukraina)
German Ritz (Zürich, Szwajcaria)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (UwB, Białystok)
Maciej Tramer (UŚ, Katowice)
Halina Turkiewicz (Wilno, Litwa)
Alois Woldan (Wiedeń, Austria)
Igor Żuk (Grodno, Białoruś)



SPIS TREŚCI
CONTENTS OF THE BOOK
СОДЕРЖАНИЕ

Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki

Tatarskie spotkanie naukowe w Białymstoku i Sokółce. Wprowadzenie
Tatar Scientific Meeting in Białystok and Sokółka. Introduction
Научная встреча, посвященная проблемам татар, состоялась
в Белостоке и Соколке. Введение 13

I.

RĘKOPISY TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO
MANUSCRIPTS OF THE TATARS OF THE GRAND DUCHY
OF LITHUANIA
РУКОПИСИ ТАТАР ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Shirin Akiner

An Eclectic Literary Monument: The Religious Literature of the Tatars of
Belarus, Lithuania and Poland 33

Artur Konopacki, Joanna Kulwicka-Kamińska, Czesław Łapicz

Nieznaný rękopis polskiego przekładu Koranu 49

Anetta Luto-Kamińska

Znaczenie literatury Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego dla badań
lingwistycznych nad polskimi tekstami dawnymi 69

Dmitry Sevruck

Exorcism Rites from khamail-manuscripts of Lipka Tatars 85

Magdalena Lewicka

Identyfikacja i analiza tekstologiczno-filologiczna arabskiej warstwy językowej stron 478-485 tefsiru z Olity (1723) 107

II.

WSPÓŁCZESNA LITERATURA TATARÓW POLSKICH
CONTEMPORARY LITERATURE OF POLISH TATARS
СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА ПОЛЬСКИХ ТАТАР

Jan Tyszkiewicz

Kilka uwag o piarstwie Stanisława Kryczyńskiego 135

Светлана Червонная

Поэзия и журналистика Селима Хазбиевича 143

Maciej Dajnowski

Fantazmat Wielkiego Stepu we współczesnej poezji
Tatarów polskich. 165

Michał Łyszczarz

Społeczny wymiar współczesnej poezji polskich Tatarów. 183

III.

TATARZY – KONTEKST LITERACKI I KULTUROWY
THE TATARS – LITERARY AND CULTURAL CONTEXT
ТАТАРЫ – ЛИТЕРАТУРНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Лилия Габдрафикова

Татарский фольклор как основа национального этикета 205

Ляйсан Бадертдинова

Татарская литература периода Казанского ханства:

исследования и исследователи. 217

Jolanta Sztachelska

Tatarzy Henryka Sienkiewicza 227

Anna Cudowska

Wpływy tatarskie w modzie polskiej od XVI do XIX wieku. 245

Marek M. Dziekan

Życie i dzieło bośniackiego pisarza muzułmańskiego Muhameda Nevaiego Uskufiego (XVII w.) 255

Николай Васькив

«На все взгляни, осмысли все». Мотивы и образы поэзии Матымгулы Пырагы 281

Sergii Rybalkin

Modern Moroccan Arabic Poetry: Its Beginnings and Development . . 303

Noty o Autorach 321**Summary** 327**Indeks nazwisk** 329**Указатель имен** 340



Grzegorz CZERWIŃSKI
Artur KONOPACKI

**TATARSKIE SPOTKANIE NAUKOWE
W BIAŁYMSTOKU I SOKÓLCE.
WPROWADZENIE**

**TATAR SCIENTIFIC MEETING
IN BIAŁYSTOK AND SOKÓŁKA.
INTRODUCTION**

**НАУЧНАЯ ВСТРЕЧА, ПОСВЯЩЕННАЯ
ПРОБЛЕМАМ ТАТАР, СОСТОЯЛАСЬ В
БЕЛОСТОКЕ И СОКОЛКЕ.
ВВЕДЕНИЕ**

Prezentowany tom stanowi owoc Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI wieku)”, która odbyła się w Białymstoku i Sokółce w dniach 14-15 listopada 2014 r. pod patronatem Polskiego Stowarzyszenia Komparatystyki Literackiej. Organizatorami konferencji byli: Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Oddział Podlaski Związku Tatarów RP oraz Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. W obradach, które toczyły się pierwszego dnia – w Książnicy Podlaskiej oraz drugiego dnia – w Sokólskim Ośrodku Kultury, wzięli udział badacze z ośrodków akademickich z Białorusi, Litwy, Polski, Tatarstanu, Ukrainy i Wielkiej Brytanii oraz przedstawiciele mniejszości tatarskiej z województwa podlaskiego. Naukowców zgromadziła kwestia piśmiennictwa tatarskiego, rozwijającego się od XVI w. na ziemiach Wielkiego

Księstwa Litewskiego i kontynuowanego obecnie w Polsce, na Litwie i Białorusi.

Tatarzy na ziemię Wielkiego Księstwa Litewskiego przybyli pod koniec XIV w. Akcją osadniczą z wielkim rozmachem prowadził książę Witołd. Obdarzył on tatarskich wojowników ziemią i przywilejami: Tatarzy mieli prawo zachować swoją religię – islam i wznosić świątynie – meczety oraz zakładać swoje cmentarze, a w zamian mieli służyć księciu jako wojskowi. Przybysze dość szybko ulegli asymilacji, pozostając jednak wierni religii przodków. Aby przekazywać tradycje kolejnym pokoleniom, kopiowali i kompilowali księgi religijne, używając alfabetu arabskiego dostosowanego do potrzeb języków słowiańskich. Ich spuścizna literacka obejmuje dziś rękopiśmienne *kitab*y, *chamaity* i *tefsiry*, które – zapisane literami arabskimi – kryją w sobie języki polski i białoruski. Księgi te stanowią niezwykle źródło do poznania dziejów, kultury i literatury tej społeczności. W XX i XXI w. Tatarzy dają się poznać jako wybitni eseści, reporterzy i poeci. Wydają własne czasopisma i książki, publikują w prasie codziennej i specjalistycznej. Szeroko rozumianej literaturze tatarskiej, zarówno historycznej, jak i współczesnej, poświęcona była białostocka konferencja.



Otwarcie konferencji – dr Grzegorz Czerwiński i dr Artur Konopacki
Fot. Krzysztof Mucharski

Spotkanie miało charakter międzynarodowy i komparatystyczny. Językami roboczymi konferencji były angielski, białoruski, polski i rosyjski. Nad poziomem merytorycznym tego przedsięwzięcia, dotyczącego tak skomplikowanej kwestii, jaką jest próba całościowego ujęcia piśmiennictwa tatarskiego od XVI do XXI w., czuwał Komitet Naukowy, którego członkami byli: prof. Selim Chazbijewicz (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), prof. Małgorzata Czerwińska (Uniwersytet Gdański), prof. Leonarda Dacewicz (Uniwersytet w Białymstoku), prof. Marek M. Dziekan (Uniwersytet Łódzki), prof. Aleksander Gadowski (Krymski Uniwersytet Inżynieryjno-Pedagogiczny, Symferopol, Krym), prof. Ismail Kerimow (Krymski Uniwersytet Inżynieryjno-Pedagogiczny, Symferopol, Krym), prof. Anna Kieźuń (Uniwersytet w Białymstoku), dyr. Jan Leończuk (Książnica Podlaska w Białymstoku), prof. Czesław Łapicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) – przewodniczący Komitetu Naukowego, prof. Jarosław Ławski (Uniwersytet w Białymstoku), prof. Jolanta Sztachelska (Uniwersytet w Białymstoku), doc. Michał Tarełka (Instytut Języka i Literatury Narodowej Akademii Nauk Białorusi) oraz prof. Aleksey Yudin (University of Ghent, Belgia).

Sprawami organizacyjnymi zajmował się Komitet Organizacyjny, który współtworzyli: dr Grzegorz Czerwiński (Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Uniwersytet w Białymstoku) – przewodniczący Komitetu Organizacyjnego, dr Artur Konopacki (Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet w Białymstoku oraz Oddział Podlaski Związku Tatarów RP) – zastępca przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego, dr Katia Vandendorre (Katedra Rusycystyki i Sławistyki, Uniwersytet w Nowym Jorku), dr Łukasz Zabielski (Książnica Podlaska w Białymstoku), mgr Grzegorz Kowalski (Książnica Podlaska w Białymstoku) – sekretarz Komitetu Organizacyjnego, mgr Daniel Znamierowski (Książnica Podlaska w Białymstoku). W organizacji przedsięwzięcia pomagali również studenci i doktoranci Uniwersytetu w Białymstoku (mgr Urszula Adamska, mgr Jolanta Dragańska, mgr Elwira Tomczyk, Małgorzata Wojtowicz i Anna Kropiewnicka). Dobrą radą i konsultacjami na każdym etapie przygotowywania konferencji wspierał organizatorów prof. Jarosław Ławski – kierownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku.

Obrady składały się nie tylko z referatów (wysłuchaliśmy ich łącznie dwadzieścia). Ważnym elementem była również bardzo ożywiona dyskusja, w której wspólnie z referentami brała udział licznie zgromadzona publiczność – pracownicy białostockich uczelni, uczniowie szkół średnich, studenci i, oczywiście, podlascy Tatarzy. W czasie dyskusji podejmowano następujące zagadnienia badawcze:

- Czy możliwa jest historia wschodnioeuropejskiej literatury tatarskiej (XVI–XXI w.)?
- Literackie aspekty piśmiennictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (tematy, motywy, gatunki i rodzaje literackie zawarte w *kitabach* i *chamailach*).
- Miejsce współczesnej literatury polsko-, litewsko- i białorusko-tatarskiej na tle literatur narodowych w Polsce, na Litwie i na Białorusi.
- Poezja twórców XX/XXI-wiecznych.
- Estetyczne aspekty eseistyki i twórczości publicystycznej w dwudziestoleciu międzywojennym, w latach 1945–1989 i po 1989 r.
- Literatura Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego a literatury orientalne (turecka, arabska, perska, krymskotatarska).
- Folklor tatarski (niekanoniczne modlitwy, zamówienia, zaklęcia, baśnie i legendy).
- Językowy obraz świata w tekstach tatarskich.
- Postacie tatarskie i tatarszczyzna w literaturze polskiej.

W opinii uczestników, konferencja okazała się cenną inicjatywą, która po raz pierwszy połączyła badaczy różnych gałęzi nauk humanistycznych i społecznych, zajmujących się już od jakiegoś czasu piśmiennictwem tatarskim w ramach swoich dyscyplin. Rezultaty prowadzonych poszukiwań oraz postulaty badawcze zaprezentowali poloniści, sławiści, orientaliści, historycy i socjologowie. Podczas zakończenia konferencji uczeni wyrazili opinię, iż badania nad literaturą tatarską postrzeganą całościowo powinny być kontynuowane w podobnej, komparatystycznej i interdyscyplinarnej, formie. Warto wspomnieć również o imprezach towarzyszących, gdyż owe tatarskie święto naukowe rozpoczęło się już dzień wcześniej, tj. 13 listopada. W tym dniu na Wydziale Filologicznym

UwB miał miejsce bardzo interesujący wykład prof. Czesława Łapicza zatytułowany „Czy piśmiennictwo Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego jest słowiańskim *aljamiado*?” Natomiast 14 listopada po zakończeniu obrad odbyła się w Muzeum Historycznym w Białymstoku promocja najnowszych książek i czasopism o tematyce tatarskiej, wydanych w Białymstoku (krytyczne wydanie *Alfurkanu tatarskiego* Piotra Czyżewskiego, pism literackich Stanisława Kryczyńskiego oraz zbioru reportaży polsko-tatarskich z okresu międzywojennego) i w Tatarstanie („Tatarica”, „Zołotoordynskoje obozrienije”). Ponadto tego wieczoru, dzięki uprzejmości pani kierownik Muzeum Historycznego Lucyny Lesisz, uczestnicy konferencji mogli zapoznać się z rękopisami Tatarów WKL ze zbiorów tegoż muzeum, które na co dzień nie są udostępniane zwiedzającym.



Pierwszy dzień obrad w Książnicy Podlaskiej
Fot. Krzysztof Mucharski

Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI wieku)” odbyła się przy wsparciu finansowym Urzędu Miejskiego

w Białymstoku. Patronatem Honorowym nasze przedsięwzięcie objęli Prezydent Miasta Białegostoku i Marszałek Województwa Podlaskiego.

Niniejszy tom ukazuje się dzięki wsparciu finansowemu Marszałka Województwa Podlaskiego Pana Mieczysława Kazimierza Baszki.



Prof. Czesław Łapicz i dr Shirin Akiner
Fot. Krzysztof Mucharski

The presented volume collects the proceedings of the International Conference “Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century)”, which took place in Białystok and Sokółka from 14 to 15 November 2014, under the auspices of the Polish Society of Comparative Studies of Literature. The conference was organized by the Chair in Philological Studies “East – West”, the Faculty of Philology at the University of Białystok, the Podlasian Section of the Union of Polish Tatars, and the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok. Among the attendants of the first day’s session at the Łukasz Górnicki Library and the second day’s meeting at the Cultural Center of Sokółka, there were researchers from academic centres in Belarus, Lithuania, Poland, Tatarstan, Ukraine and the

United Kingdom, as well as representatives of the Tatar minority from the Podlaskie Voivodeship in Poland. The researchers discussed Tatar literature that originated in the 16th century in the Grand Duchy of Lithuania and later developed in Poland, Lithuania and Belarus.



Prof. Jan Tyszkiewicz i prof. Jolanta Sztachelska
Fot. Krzysztof Mucharski

The Tatars arrived in the Grand Duchy of Lithuania at the end of the 14th century. The Duke Vitold (Vytautas) was enthusiastic to organize. He bestowed on Tatar warriors a piece of land and privileges. The Tatars had the right to preserve their religion – Islam, to erect temples – mosques, and to stake their own cemeteries. In return, they had to serve the prince as his army. The Tatars assimilated quite quickly, though they remained faithful to their ancestors' religion. They copied and compiled religious books in order to pass down their traditions to next generations. To this purpose, they adopted Arabic alphabet which they adapted to suit the needs of Slavic languages. Today their legacy includes manuscripts *kitab*s, *khamails*, *tefsirs*, concealing the Polish and Belarusian languages behind Arabic letters. There is no doubt that these books are a unique

source of history, culture and literature of this community. In the 20th and 21st centuries the Tatars became known as prominent essayists, journalists and poets. They publish their own journals and books. They publish articles in daily and specialized press. In fact, our conference is devoted to Tatar literature in a broad sense.

The meeting was of an international and comparatist nature. The languages of the conference were English, Belarusian, Polish and Russian. The Scholarly Committee watched over the level of the project concerning such a complex issue as the attempt at a comprehensive presentation of Tatar literature from the 16th to the 21st century. The Committee included: Prof. Selim Chazbijewicz (the University of Warmia and Mazury, Poland), Prof. Małgorzata Czerwińska (the University of Gdańsk, Poland), Prof. Leonarda Dacewicz (the University of Białystok, Poland), Prof. Marek M. Dziekan (the University of Łódź, Poland), Prof. Aleksander Gadomski (the Crimean Engineering and Pedagogical University, Simferopol, Crimea), Prof. Ismail Kerimow (the Crimean Engineering and Pedagogical University, Simferopol, Crimea), Prof. Anna Kieźuń (the University of Białystok, Poland), Jan Leończuk (Head of the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok, Poland), Prof. Czesław Łapicz (the Nicolaus Copernicus University, Poland) – President, Prof. Jarosław Ławski (the University of Białystok, Poland), Prof. Jolanta Sztachelska (the University of Białystok, Poland), Dr Michaił Tarełka (the National Academy of Sciences of Belarus), and Prof. Aleksey Yudin (the University of Ghent, Belgium).

The Organizing Committee included Dr Grzegorz Czerwiński (the Chair in Philological Studies “East – West”, the University of Białystok) – President of the Organizing Committee, Dr Artur Konopacki (the Faculty of Pedagogy and Psychology, the University of Białystok and the Podlasiian Section of the Union of Polish Tatars) – President’s Assistant of the Organizing Committee, Dr Katia Vandenborre (the Department of Russian and Slavic Studies, the New York University), Dr Łukasz Zabielski (the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok), Grzegorz Kowalski (the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok) – Secretary of the Organizing Committee, and Daniel Znamierowski (the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok).

MA students and post-graduate students of the University of Białystok provided their invaluable assistance in the organization of the event (Urszula Adamska, Jolanta Dragańska, Elwira Tomczyk, Małgorzata Wojtowicz and Anna Kropiewnicka).

Professor Jarosław Ławski, Head of the Chair in Philological Studies “East – West” at the University of Białystok, offered advice and consultancy at every stage of preparation of the conference.

The event included not only lectures (of which there were twenty altogether) but also heated debates with the participation of speakers as well as numerous members of the audience, among whom there were staff members of the University of Białystok, high school students, university students, and obviously the Tatars of the Podlasie region. The following issues were discussed:

- Is the history of East European Tatar literature possible (16th – 21st century)?
- Literary aspects of Tatars’ writing in the Grand Duchy of Lithuania (topics, themes, genres and literary types of the *kitab* and the *khamail*).
- The status of contemporary Polish-, Belarusian- and Lithuanian-Tatar literature within the framework of national literature in Poland, Belarus and Lithuania.
- The poetry of 20th and 21st centuries.
- The aesthetic aspects of essay writing and journalistic works during the Interwar Period (1918–1939), between 1945 and 1989, and after 1989.
- Tatars’ literature in the Grand Duchy of Lithuania and Oriental literatures (Turkish, Arabic, Persian, Crimean Tatar).
- The Tatar folklore (non-canonical prayers, orders, spells, fairy tales and legends). The linguistic picture of the world in Tatar texts.
- Tatar characters and Tatar elements in Polish, Lithuanian and Belarusian literature of the 19th and 20th centuries.



Promocja wydawnictw naukowych z Tatarstanu w Muzeum Historycznym w Białymstoku
Fot. Krzysztof Mucharski

In the opinion of the participants, the conference turned out to be a valuable initiative and a first-time opportunity to join together various branches of the humanities and social studies, which for some time were dealing with Tatar literature independently, within their respective fields. During the conference the specialists in Polish literature, Slavic studies, Oriental studies, historians and sociologists came up with interesting study results and research hypotheses. Concluding the event, they all agreed that thorough studies on Tatar literature should be continued in a similar comparative and interdisciplinary vein.

A few events related to the conference are also worth mentioning. The proceedings commenced on 13 November with a very interesting lecture delivered by Professor Czesław Łapicz (the lecture took place at the University of Białystok) entitled “The Literature of Tatars, Muslims of the Grand Duchy of Lithuania – Is It a Slavic *Aljamiado*?” On 14 November, after the end of the conference sessions, the latest books and periodicals dedicated to Tatar-related issues, were promoted at the Historical Museum

in Białystok: those published in Białystok, e.g. the critical edition of *Al-furkan tatarski* [The Tatar Al-Furqan] by Piotr Czyżewski, literary works by Stanisław Kryczyński, and a collection of Polish-Tatar reportages from the inter-war period); and those published in Tatarstan (“Tatarica”, “Zolotoordinskoe Obozrenye”). In addition, that evening, by courtesy of Lucyna Lesisz, Head of the Historical Museum, the conference participants had an opportunity to read the manuscripts of Tatars from the Grand Duchy of Lithuania kept in the museum’s collection which is not made available to visitors on a daily basis.

The International Conference “Aesthetic Aspects of Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century)” was held with the financial support of the Municipality of Białystok. The President of Białystok and the Marshal of Podlaskie Voivodeship were the honorary patrons of our project.

This volume has been published thanks to the financial support of the Marshal of Podlaskie Voivodeship, Mieczysław Kazimierz Baszko.



Drugi dzień obrad (Sokółka)

Fot. Krzysztof Mucharski

Настоящий том публикуется по итогам работы Международной научной конференции «Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)», которая проходила 14-15 ноября 2014 г. в Белостоке и в Соколке, под патронатом Польской ассоциации литературной компаративистики. Организаторами конференции были: кафедра филологических исследований «Восток – Запад», Филологический факультет Университета в Белостоке, Подляское отделение Ассоциации татар Республики Польша и Подляская библиотека им. Лукаша Гурицкого в Белостоке.

В мероприятиях, которые проходили в первый день в Подляской библиотеке и во второй день – в Центре культуры в Соколке, приняли участие исследователи из различных академических центров Беларуси, Литвы, Польши, Татарстана, Украины и Великобритании, а также представители татар Подляского воеводства. Они собрались, чтобы обсудить научные проблемы письменного наследия татар, начавшего развиваться с XVI в. на территориях Великого княжества Литовского и продолжающего по сей день развиваться на территориях современных Польши, Литвы и Беларуси.

В Великое княжество Литовское татары начали прибывать в конце XIV в. Их переселению уделял особое внимание князь Витольд. Он передал земли во владение татарским воинам и одарил их многочисленными привилегиями. За татарами сохранялось право исповедовать свою религию – ислам, строить свои храмы – мечети, хоронить усопших на своих кладбищах. Ассимилировались переселенцы достаточно быстро, но верность религии предков хранили и делали все для того, чтобы передавать свои религиозные традиции будущим поколениям. Они копировали и компилировали религиозные книги, используя при этом арабскую азбуку, приспособленную к потребностям славянских языков. До наших времен дошли *китабы*, *хамалы* и *тефсиры*, написанные от руки арабскими буквами на польском и белорусском языках. В XX и XXI вв. татары заявили о себе как талантливые эссеисты, репортеры и поэты: начали издавать

журналы и книги, печататься на страницах периодических и специальных изданий. Письменное наследие татар является бесценным источником информации об истории и культуре их общества и позволяет говорить о феномене татарской литературы. Поэтому наша конференция посвящена татарской литературе в широком понимании этого термина.



Dr Magdalena Lewicka
Fot. Krzysztof Mucharski

Встреча проходила на международном уровне и имела компаративистский характер. Рабочими языками конференции были английский, белорусский, польский и русский языки. Научный уровень мероприятия, на котором обсуждалась столь важная проблематика, каковой является попытка комплексного исследования письменного наследия татар XVI–XXI вв., обеспечивал научный комитет, в состав которого вошли проф. Селим Хазбиевич (Варминско-Мазурский университет), проф. Малгожата Черминская (Гданьский университет), проф. Леонарда

Дацевич (Университет в Белостоке), проф. Марек М. Дзекан (Лодзинский университет), проф. Александр Гадомский (Крымский инженерно-педагогический университет, Симферополь, Крым), проф. Исмаил Керимов (Крымский инженерно-педагогический университет, Симферополь, Крым), проф. Анна Кежунь (Университет в Белостоке), директор Ян Леончук (Подлясская библиотека в Белостоке), проф. Чеслав Лапич (Университет Николая Коперника) – председатель научного комитета, проф. Ярослав Лавский (Университет в Белостоке), проф. Йоланта Штахельская (Университет в Белостоке), доц. Михаил Тарелка (Институт языка и литературы Национальной академии наук Беларуси) и проф. Алексей Юдин (Гентский университет, Бельгия).

Организационными вопросами конференции занимался организационный комитет в следующем составе: д-р Гжегож Червинский (кафедра филологических исследований «Восток – Запад» Университета в Белостоке) – председатель организационного комитета, д-р Артур Конопакский (факультет педагогики и психологии Университета в Белостоке и Подляское отделение Ассоциации татар РП) – заместитель председателя организационного комитета, д-р Катя Ванденборре (Кафедра русистики и славистики Нью-Йоркского университета), д-р Лукаш Забельский (Подлясская библиотека в Белостоке), мгр. Гжегож Ковальский (Подлясская библиотека в Белостоке) – секретарь организационного комитета, мгр. Данель Знамеровский (Подлясская библиотека в Белостоке). В организации мероприятия помогли студенты и аспиранты Университета в Белостоке: мгр. Уршуля Адамская, мгр. Йоланта Драганская, мгр. Эльвира Томчик, Малгожата Войтович и Анна Кропевницкая). Добрыми советами и консультациями на всех этапах подготовки и проведения конференции нас поддерживал проф. Ярослав Лавский – заведующий кафедрой филологических исследований «Восток – Запад».

В программу конференции вошли не только доклады (в общей сложности их было более двадцати). Важным элементом конференции были очень активные дискуссии, в которых вместе с

докладчиками принимали участие присутствующие: сотрудники высших учебных заведений Белостока, студенты, учащиеся средних школ и, конечно же, подлясские татары. Во время дискуссии был затронут ряд научных проблем:

- Допустимо ли говорить об истории восточноевропейской татарской литературы (XVI–XXI вв.)?
- Литературные аспекты письменного наследия татар Великого княжества Литовского (темы, мотивы, литературные жанры в *китабах* и *хамаилах*).
- Место современной польско-, литовско-, белорусско-татарской литературы в кругу национальных литератур Польши, Литвы и Беларуси.
- Поэзия XX–XXI вв.
- Эстетические аспекты эссеистики и публицистики 1918–1939 гг., 1945–1989 гг. и после 1989 г.
- Литература татар Великого княжества Литовского и ориентальные литературы (турецкая, арабская, персидская, крымскотатарская литература).
- Татарский фольклор (неканонические молитвы, заговоры, заклинания, волшебные сказки, легенды).
- Языковая картина мира в татарских текстах.
- Образы татар и татарской культуры в польской, литовской и белорусской литературе XIX–XX вв.

По мнению участников, состоявшаяся конференция – это бесценная инициатива, которая впервые объединила польских татар и представителей различных направлений общественных и гуманитарных наук, научные исследования которых связаны с проблематикой конференции: славистов, полонистов, ориенталистов, историков и социологов. Завершая конференцию, ученые пришли к выводу, что исследованиям татарской литературы следует придать компаративистский и междисциплинарный характер.



Dyskusja podczas drugiego dnia obrad (od lewej: dr Shirin Akiner, dr Aleksander Miśkiewicz, pani Halina Szahidewicz, pan Jan Adamowicz – prezes Związku Tatarów RP)

Fot. Krzysztof Mucharski

Нельзя оставить без внимания и другие мероприятия, связанные с конференцией, поскольку научный праздник, посвященный проблемам татар, начался днем раньше – 13 ноября. В этот день на филологическом факультете Университета в Белостоке выступил проф. Чеслав Лапич с очень интересным докладом «Является ли письменное наследие татар-мусульман Великого княжества Литовского славянским *альхамьядо*?». После докладов участников 14 ноября были проведены презентации в Белостокском историческом музее (недавно изданных в Белостоке книг и журналов, посвященных татарской проблематике: критического издания «*Alfurkanu tatarskiego*» Петра Чижевского, литературных произведений Станислва Крычинского и сборника польско-татарских репортажей межвоенного периода), и в Татарстане (изданий «Татарика», «Злотоордынское обозрение»). Кроме того, вечером, благодаря директору Исторического музея Люцине Лесиш,

участники конференции имели возможность осмотреть рукописи татар Великого княжества Литовского, хранящиеся в музее, но недоступные посетителям музея.

Международная научная конференция «Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)» была проведена при финансовой поддержке Белостокского городского управления и под почетным патронатом президента г. Белостока и маршалка Подляского воеводства.

Настоящий том издан благодаря финансовой поддержке маршалка Подляского воеводства господина Мечислава Казимежа Башко.

The poster features a central image of an open manuscript with handwritten text in Arabic script. Above the manuscript is the logo of the Polish Association of Comparative Literature Studies, which includes a circular emblem with a double-headed eagle and the text 'TALIA BIALORUSKA 1997'. The background of the poster is a light, textured pattern of handwritten text.

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA
ESTETYCZNE ASPEKTY LITERATURY
 POLSKICH, BIAŁORUSKICH I LITEWSKICH TATARÓW
 (OD XVI DO XXI W.)
 POD PATRONATEM
 POLSKIEGO STOWARZYSZENIA KOMPARATYSTYKI LITERACKIEJ

14 LISTOPADA 2014 (PIĄTEK)
 GODZ. 9.00 – 16.30
 BIAŁYSTOK, KSIĄŻNICA PODLASKA
 UL. KILIŃSKIEGO 16

15 LISTOPADA 2014 (SOBOTA)
 GODZ. 10.00 – 13.15
 SOKÓŁKA, SOKÓLSKI OŚRODEK KULTURY
 UL. GRODZIŃSKA 1

W KONFERENCJI WEZMĄ UDZIAŁ SPECJALISTI
 Z WIELKIEJ BRYTANII, ROSJI, BIAŁORUSI, UKRAINY, USA I POLSKI.
 JĘZYKI ROBOCZE KONFERENCJI: POLSKI, ROSYJSKI, ANGIELSKI, BIAŁORUSKI.

WSTĘP WOLNY! ZAPRASZAMY!

ORGANIZATORZY:
 Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
 Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku
 Oddział Podlaski Związków Tatarów RP
 Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

Logos of partner institutions: Białystok, Uniwersytet w Białymstoku, and Ośrodek Kultury w Sokółce.

Plakat konferencyjny

I.

**REKOPISY
TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO**

**MANUSCRIPTS OF THE TATARS OF THE GRAND
DUCHY OF LITHUANIA**

**РУКОПИСИ ТАТАР ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА
ЛИТОВСКОГО**



Shirin AKINER

University of Cambridge (UK)

**AN ECLECTIC LITERARY MONUMENT:
THE RELIGIOUS LITERATURE OF THE TATARS
OF BELARUS, LITHUANIA AND POLAND**

Historical Background

The origins of the Tatars can be traced back to the early 13th century, to the steppe and high mountains of Central Asia. It was from here that in 1207 Chingiz Khan embarked on a series of campaigns that devastated great swathes of Europe and Asia. Within a couple of decades, his army of Mongols and Tatars conquered an empire that extended from China to Central Europe, from Siberia to the Middle East. When Chingiz Khan died in 1227, this vast state was divided into semi-autonomous appanages, headed by his sons. The westernmost territories of the Mongol empire were assigned to Juchi, the eldest son of Chingiz Khan. However, Juchi died before the conquest of these lands had been accomplished, and it fell to Batu, one of his sons, to complete the mission. Batu established his capital at Sarai, on the lower reaches of the Volga. By the end of the century this branch of the Mongol empire had become a virtually independent state, known as the Golden Horde¹. It was still ruled by Mongol princes, but the population was predominantly Turkic. In European and Middle Eastern sources of the time, the terms ‘Tatar’ and ‘Mongol’ were used

¹ B. D. Spuler, *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Russland 1223–1502*, Wiesbaden 1943, p. 264-270; B. D. Grekov, A. Ju. Jakubovskij, *Zolotaja orda i jejo padenie*, Moscow–Leningrad 1950, p. 141-155.

interchangeably although linguistically and anthropologically they belonged to different races². Gradually, the term ‘Mongol’ was dropped and ‘Tatar’ gradually became the usual designation for all the people of the Golden Horde.

The Tatars, like other the steppe peoples, originally espoused various forms of nature worship. However, after settling in the Volga region they began to adopt Islam and in the early 14th century the entire Golden Horde was converted to Islam³. Moreover, with the acceptance of Islam, the Arabic script was adopted in place of the Uighur script that had been used since the time of Chingiz Khan. There was no unified literary language in the Golden Horde. The dominant languages were various forms of Turkic: Kipchak, Khwarezmian, Chagatai and Karakhanid. The differences between these languages are reflected in the distinctive characteristics of Nogai, Volga Tatar, Bashkir and the other languages that later developed on the territory of the Golden Horde.

The Golden Horde was a powerful military force, but internally it was weak, racked by feuding between rival princes⁴. In the 14th century, small groups of Tatar-Mongols moved to north-eastern Europe, where they settled in the Grand Duchy of Lithuania (which encompassed much of the territory of modern Belarus, Lithuania and Poland). They included “princes of the blood” – direct descendants of Chingiz Khan – as well as prisoners of war of various origins. The Grand Duchy at this time was still a relatively young state. As it expanded, it came into conflict with neighbouring powers: the Teutonic Knights, the Russian principalities and later the Crimean Khanate. Thus, it was imperative to have a strong army. The Tatars, who were renowned for their fighting skills, provided an important addition to

² The Tatars are a Turkic people whereas the Mongols belong to the Mongoloid-Tibetan group. For the classification of the Turkic languages see J. Deny et al. (eds), *Fundamenta Philologiae Turcicae*, Wiesbaden 1969.

³ D. de Weese, *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde*, Pennsylvania 1994, p. 90-142.

⁴ M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Zmódzka i Wszystkiej Rusi*, Warszawa 1846, p. 360.

the forces of the Grand Duchy⁵. They were welcomed and given exceptional privileges, including the right to practice their religion – Islam – without restriction. They were also given the right to marry local women and to have the children of such unions brought up as Muslims.

Creating a Religious Literature

The Tatars adapted well to their new homeland. By the 16th century, if not earlier, they had forgotten their native language(s) and spoke only Belarusian and/or Polish⁶. The majority, however, remained faithful to Islam. In order to record and to hand on the essentials of their religion, they translated essential religious works into Belarusian and/or Polish (or more accurately, into a mixture of Polonized Belarusian and Belarusianized Polish). It is difficult to determine when this process started. A few early manuscripts are tentatively dated to the end of the 17th century or early 18th century. However, the great majority of extant texts are dated, with slightly more certainty, to the 19th century. The most distinctive feature of these manuscripts is that the Slav texts are written in the Arabic script. Throughout the Muslim world the Arabic script is revered as the script in which the *Quran* was transcribed. It was natural, therefore, that the Tatars should wish to use it for their religious literature. Thus, they devised a graphic system that used Arabic letters (modified, where necessary) to convey the phonology of the Slav languages⁷.

They also created a religious vocabulary that was suited to the expression of Islamic ideas. For general ethical concepts they drew on Belarusian and Polish, but for terms relating to Islamic doctrine and practice they used Arabic loanwords, “Slavicising” them morphologically and phonetically⁸. In most texts there are inserted quotations from Arabic and Ottoman Turkish. However, such passages are often grammatically and

⁵ A. W. Koialowicz, *Historiae Lituaniae pars prior*, Gdańsk 1650, p. 248.

⁶ Some scholars suggest that they also spoke Lithuanian, but so far there is no clear evidence to confirm this.

⁷ A. Antonovič, *Belorusskije teksty pisannyje arabskim pis'mom i ich grafiko-orfografičeskaja sistema*, Vilnius 1968, p. 21-22.

⁸ The phonology and morphology of the language of the *British Library Kitab* is analysed in: S. Akiner, *Religious Language of the Belarusian Tatars: A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009, p. 85-102, 135-335.

orthographically inaccurate (“a shockingly illiterate mix of semi-Arabic, semi-Tatar”, as one scholar put it), indicating that the scribe was not well versed in these languages⁹.

Literary Genres

The religious literature of the Tatars comprises different formats, ranging from pious inscriptions on decorative wall plaques and grave-stones, to book-length compositions. These longer works fall into four main genres:

- *Tefsir* (Ar. *tafsīr* – ‘interpretation’, ‘exegesis’): the text of the whole *Qur’an* in Arabic, with interlinear translation (or paraphrasing) into Belarusian/Polish; according to some scholars, the translations were probably made from Ottoman Turkish glosses rather than from the original Arabic¹⁰.

- *Khamail* (from Ar. *ḥamala* – ‘to carry’): collections of prayers and pious narratives, as well as spells, incantations and recipes for curing sickness; they were usually quite small in format, intended to be carried by the owner and consulted daily¹¹. The language is predominantly Belarusian/Polish, with quotations in Arabic or Ottoman Turkish; some researchers have found traces of Uighur and other Turkic languages¹².

- *Dalawar/dualary/dwalary* (Ar. *du‘a* – ‘prayer’ + Turkic plural suffix *-lar* + Slav. plural suffix *-y*): books for personal use, often in the form of scrolls (or rolls) of prayers which were placed in the grave with the deceased¹³.

- *Kitab*: (Ar. *kitab* – ‘book’): this is the largest and most varied genre. The *kitabs* are often quite big (e.g. 33.5 cm x 21 cm), with several hundred folios. There are also some smaller versions, known as “half kitabs”. The language of the *kitabs*, like that of the *khamails*, is predominantly

⁹ I. Ju. Kračkovskij, *Rukopis’ Korana v Pskove*, [in:] *idem, Izbrannyje sočinenija*, I, Moscow–Leningrad 1955, p. 163.

¹⁰ J. Szyrkiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, “Rocznik Tatarski” 1935, p. 141.

¹¹ I. Ju. Kračkovskij, *op. cit.*

¹² A. Zajączkowski, *Tzw. chmail tatarski ze zbioru rękopisów w Warszawie*, “Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 1952, № 4, p. 311-313.

¹³ A. Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, “Rocznik Tatarski” 1935, p. 352.

Belarusian/Polish, with quotations in Arabic and Turkic languages (no Persian texts are known).

***Kitabs* as Eclectic Literary Monuments**

The *kitabs* are compilations of a wide and eclectic mixture of religious materials. No two manuscripts are identical, though they share many common features and the same items often occur in several closely related versions. Individual sections vary in length. There is also a great variation in language and dialect: within a single manuscript and even on a single page, sections with predominantly Polish features alternate with sections that are distinctly Belarusian in character. This suggests that these works were copied from different exemplars, in different places and at different times. By collating different versions of the same text, however, it might eventually be possible to trace the chronology of these linguistic shifts.

It is almost impossible to categorize, or even to describe adequately, the content of the *kitabs* since the text runs on from one topic to another, usually without a page or paragraph break. Moreover, within a single *kitab* the same topic might occur several times over, each time with slight variations. The most common texts include pious narratives, ritual instructions and explanations of passages from the *Quran* and the Traditions (*Hadith*), as well as material of a more popular nature, such as discourses on auspicious and inauspicious days, the interpretation of dreams, and descriptions of the parts of the body that are particularly vulnerable on certain days. There are also a number of longer narratives, some of which run to several pages. Among the most popular of these are the account of Muhammed's Miraculous Journey to the Heavens (*Miraj*); the Death of Meryema (Mary, mother of Jesus); the story about David and the Rich Man's Ox; and Isa (Jesus) and the Three Avaricious Men¹⁴. Sources are mentioned occasionally, but references are usually too general to provide a guide to the origin of a particular text: *jak muvi*

¹⁴ Several narratives from the *British Library Kitab* are transcribed in: S. Akiner, *Contents of the British Library Kitab*, [in:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz (eds), Toruń 2013, p. 103-123.

Pan Bug [as God said]; *jak prorok muvil* [as the Prophet said]; *u kurane piše* [as written in the *Quran*]. Likewise, a particular work might be mentioned, but in vague terms: *u t'efsiru kebiru muvi* [it says in the great *Tefsir*].

The *kitab* genre very possibly developed out of medieval Arabic compilations such as *Mejmū'ah al-ahkām* [Collection of Wise Precepts], *Bahr al-durr* [Sea of Pearls] and *Qiṣaṣ al-anbiyā'* [Stories of the Prophets]¹⁵. The *Qiṣaṣ al-anbiyā'* was especially popular, since it filled out the meagre Quranic accounts of the lives of the prophets with vivid stories; some of these were drawn from Jewish and Christian traditions. There were several Arabic compilations of the *Qiṣaṣ*, including a well-known one by Wahb ibn Munabbih (AD 654/55 – c. 728/9). The first Turkic-language version of the *Qiṣaṣ al-anbiyā'* was produced by Rabghuzi in AD 1310¹⁶. He wrote it in Khwarezmian, an eastern Turkic language that was widely used in the Golden Horde and would have been familiar to some of the Tatar immigrants to the Grand Duchy.

The nineteenth-century Russian scholar Katanov noted that in eastern Turkestan Rabghuzi's *Qiṣaṣ* was still being recited¹⁷. Moreover, he observed that the local Muslims compiled collections of translated works interspersed with original material of their own. This description closely resembles Tatar *kitab*s and *khamails* in content and format. Katanov also heard and transcribed a narrative on the "Death of Meryema". He commented that it was very similar to the version that is found in Rabghuzi's *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. It is worth noting that the "Death of Meryema" occurs in a number of Tatar *kitab*s with texts that are very similar to the Xinjiang

¹⁵ See J. Szyrkiewicz, *op. cit.*, p. 138-144.

¹⁶ Rabghuzi was the pen name of Nasir al-Din. Very little is known of his life other than that he was a religious scholar and writer who lived in Khwarezm (part of modern Uzbekistan) in the late 13th and early 14th centuries. Prior to the Mongol invasion in 1220, the literary language of Khwarezm was a form of Eastern Iranian. In the latter part of the 13th century, it was replaced by Khwarezmian, an Eastern Turkic language. Rabghuzi's *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, a collection of 72 tales on Biblical and Quranic themes, is written partly in prose, partly in verse. The earliest known copies date from the 15th and 16th centuries.

¹⁷ N. Katanov, *Musul'manskije legendy. Teksty i perevody*, [in:] *Priloženije k 75-mu tomu zapiskov imperatorskago Akademii Nauk*, 3, St Petersburg 1894, p. 1-44.

version recorded by Katanov¹⁸. This would indicate that they, too, derive from Rabghuzi's work. However, in the Tatar *kitab*s this narrative is usually attributed to Wahb ibn Munabbih (another compiler of *Qiṣaṣ*); it has not so far been traced amongst his known works, thus it might be a case of a mistaken attribution.

Biblical Texts – A Neglected Genre

Most of the texts in the *kitab*s relate to Muslim belief, practice and history. Consequently, they cite (not always accurately) Muslim religious authorities. However, the Tatars also drew on Slav/Christian sources. This genre is one of the most interesting aspects of the Tatar religious literature, since it reveals the extent to which the Tatars absorbed the religious culture of the majority population. This was quite possibly because Slav/Christian literature was more accessible, and probably more comprehensible, to many Tatars than the Turkic/Arabic material. However, to date little textual work has been done on this topic¹⁹. Equally, the question of how the Tatars acquired their knowledge of Christian scriptures has not as yet received much attention. Thus, it is not clear whether they studied the Bible as part of their general education (at school or university), or through social contacts (for example, friendship with Christian clergy and theologians). What is certain, though, is that some Tatar were well versed in the Old Testament, and also had a degree of familiarity with the New Testament. For example, in the *British Library Kitab* (BLK)²⁰, directly or indirectly, references are made to some ten books of the Old Testament, and numerous chapters within each of these books. They include, in Biblical order: *Genesis* (9 chapters); *Exodus* (5 chapters); *Leviticus* (3 chapters); *Numbers* (1 chapter); *Deuteronomy* (2 chapters); *Isaiah* (3 chapters);

¹⁸ For the Rabghuzi text and the Xinjiang version recorded by Katanov, see S. Akiner, *Religious Language...*, p. 400-401.

¹⁹ Interesting work has been done in this field by A. Drozd: see, for example, *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach (Tatarska adaptacja 'Historyji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi' Krzysztofa Pussmana)*, "Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka" 1996, III (XXIII), p. 95-134.

²⁰ *British Library Tatar Belarusian Kitab*, shelf-mark OR 13020; undated, probably mid-19th century.

Kings (1 chapter); *Job* (1 chapter), *Jonah* (2 chapters). There are also indirect references to the life and teachings of Jesus Christ.

The first five books (*Genesis to Deuteronomy*), known as the Books of Moses, are the oldest part of the Bible. In the Jewish rabbinical tradition they constitute the *Torah* ('teaching', 'instruction'), in which the fundamental concepts of the religion are set out. The Christian Bible also opens with these five books (the *Pentateuch*). In the Muslim tradition, they are known as the *Taurah/Tawrat* and revered as God's revelation to Moses²¹. The other books of the Old Testament are not specifically included in the *Taurah*, but they generally accepted by Muslims as part of the divine revelation. Thus, for the Tatars there was no doctrinal objection to the use of quotations from the Bible.

In the BLK, the references to Christian scriptural quotations are not only precise, but also accurate, suggesting a good knowledge of the Bible (by contrast, the references to Islamic sources are, as mentioned above, so vague as to be virtually untraceable). Books of the Pentateuch are generally referred to as "books of Moses". So, for example, there are such references as: *Trece kšengi Mojžeshove, rozdžal ošminaštij, virš dvadžesce čvartij* [The Third Book of Moses, chapter 18, verse 24', i.e. *Leviticus*, 18.24]; *Ponte kšengi Mojžeshove, rozdžal dvadžesce ušmij virš petnastij* [Fifth Book of Moses, chapter 28, verse 15', i.e. *Deuteronomy*, 28.15]. Most of these Biblical passages are very short, no more than a line or so in length. The majority of these extracts are grouped together consecutively, on pages 103a to 106b of the BLK. Linguistically, they are Polish or heavily Polonized Belarusian. The model for these Tatar texts must have been a Polish-language Bible as there were no complete translations of the Bible into modern Belarusian until the late 20th century²².

²¹ See, for example, sura 2, ayat 136: 'Say (O Muslims): We believe in Allah and that which was revealed unto us and that which was revealed unto Abraham, and Ishmael, and Isaac ... and that which Moses and Jesus received ...'; also sura 5, ayat 44: 'Lo! We did reveal the Torah, wherein is guidance and a light ...'. (translations from *The Meaning of the Glorious Koran: The Koran rendered into English* by Marmaduke Pickthall, London 1930).

²² In the early 16th century the great Renaissance scholar, Francysk Skaryna (c. 1485–1540), translated parts of the Holy Scriptures into Old Church Slavonic, with some Belarusian vernacular elements; the first edition of this work was published in Prague in 1517 (see further A. B.

It is beyond the scope of this paper to give a history of the translation of the Bible into Polish, but it is important to note that several versions of the complete text (Old and New Testaments) would, potentially, have been available to the Tatars. The main Protestant (Reformed) translations included the Calvinist version that was published in Brest-Litovsk in 1563; another, reflecting Socinian views, that appeared in 1572²³; and a third, espousing yet another theological position, in Danzig (Gdańsk) in 1663. There were also two Roman Catholic translations: the *Biblia Leopoldy* (by Jan Nicz of “Leopolis” – Polish Lwów, Ukrainian Lviv), published in 1561, and the *Biblia Wujka* (by Jakub Wujek), published in 1593-99. Most of these translations went through several editions. However, the print runs were small and in some cases copies were deliberately destroyed owing to supposedly heretical interpretations. As a result, relatively few copies of the Bible were available for personal use²⁴. A new edition of the Danzig/Gdańsk (Protestant) translation was published in Berlin in 1810, but how many copies reached Poland is not clear. Given the fact that there was a fairly strong Protestant presence in Vilnius, it is possible that the Tatars were familiar with one of the Protestant translations, but the Roman Catholic Wujek translation was probably more immediately accessible in the 19th century.

The BLK extracts do not follow the Biblical texts verbatim. Instead, they give the gist of the meaning, usually in highly abbreviated form and often with added comments. Moreover, the text is sometimes garbled, possibly indicating that the scribe was not entirely clear about the meaning. All of this makes it well-nigh impossible to ascertain which of the

McMillin, *A History of Byelorussian Literature*, 1977, p. 40-47). Translations into modern Belarussian were first undertaken at the end of the 20th century, and subsequently published in north America and in Belarus in the early 21st century.

²³ The translator, Symon Budny (c. 1530–1593), was a leading Belarussian scholar, teacher and humanist. Doctrinally, he belonged to the Socinian wing of the Protestant ‘Radical Reform’ movement and was among those who denied the divinity of Christ and rejected such beliefs as the Virgin birth of Jesus. Although he was a strong advocate of Belarussian culture and language, he translated the Bible into Polish (known as the *Biblia Nieświeska*). Parts of the New Testament were revised and re-published later.

²⁴ It was estimated that from the mid-16th century to the end of the 18th century – a period of some 200 years – there were only some 10,000 Polish-language copies of the Bible in circulation in the Polish-Lithuanian Commonwealth. See R. Pinkerton, *Report of the British and Foreign Bible Society*, Vol. 13, London 1817, p. 85-87.

various translations of the Bible was used. (See Appendix for a sample Biblical extract in the BLK).

Names of People and Places

In the Tatar religious literature, names of people and places are generally given in the Quranic (Arabic) form. However, explanatory notes with Slav equivalents are sometimes found in the margins. In the BLK, for example, there is a narrative about Isa (Jesus) sending three disciples to Antioch: *adnaho zvane Jechja a druhij Ševban* – but a note in the margin explains that: *jedin Jan, drugi Stafan*. The third disciple is named as *Šeme ‘un*, but again, in the margin it is explained that: *Šeme ‘un jest Potr*. In a section on genealogy, however, taken from *Genesis XI*, line 24 (“And Nahor lived nine and twenty years, and begat Terah”), the Christian form is clarified with an Islamic name: *Nachuru u dvaccac dževec hod uradživše Ťerach, e pa našemu Ažer*. Some names are found in both Slav/Christian and Arabic/Islamic forms, depending on the context. Thus, ‘Moses’ is rendered as *Muṣā* in some texts, but as *Mojžeš* in others. By contrast, ‘Isa (Jesus)’ is always given in the Quranic form. Some place names occur in both forms: *Mišir* and *Jehift* are both used for Egypt. Sometimes an Arabic/Islamic personal name is used with a Slav/Christian place name: *Juṣuf bil u Jehifce*. There were obviously no firm rules on usage.

Conclusions

The religious literature of the Tatars of north-eastern Europe is a unique example of multiple cultural encounters. As discussed above, the early history of the Tatars was linguistically and ethnically fragmented. Conversion to Islam gave a degree of cohesion to what had previously been a disparate conglomeration of tribes. Emigration to the Grand Duchy gave a sense of a shared identity, since the incomers, whatever differences there had been between them in the Golden Horde, now formed a religious, cultural and ethnic minority within a larger, and more alien, majority community. The Tatars succeeded in preserving their faith, but not by excluding external influences. The study of the religious writings of the Tatars, especially the *kitabs*, shows how readily

they assimilated elements of Christian religious texts. This is an aspect of Tatar religious literature that deserves further attention. In particular, there is a need for a close textual analysis of all the Biblical extracts that are cited in the *kitab*s. Such research might help to establish an approximate chronology of the *kitab*s; it might also give some indication as to the doctrinal preferences of the Tatars.

APPENDIX

British Library Kitab Extract: The Creation of the World

The account of the Creation, as given in BLK, is based on *Genesis*, chapter 1, and the first verses of *Genesis*, chapter 2. In the *Quran* there are several references to the Creation, but they are conveyed in a poetic, elliptical manner, unlike the detailed style of the Bible. Unusually, the account in the BLK (folios 103A-103B) is not introduced by a Biblical chapter and verse reference. However, it follows the outline of the *Genesis* text fairly closely, although it is much shorter. It is noteworthy that in recounting the fifth day, the BLK adds a reference to Behemoth and Leviathan, mythical beasts of the pre-Creation period. They are not found in the account in *Genesis*, but they are mentioned in *Job*, chapters 40 and 41. Both beasts are found in Jewish traditions. There is no mention of Leviathan in Arab mythology but ‘Bahamut’ is depicted as the huge fish that supports the earth. This insertion is interesting, because it shows that the Biblical text was not being copied mechanically. It also indicates the scribe’s knowledge of the Old Testament, and ability to make a chronological link in the sequence of events.

Below, the BLK text is divided into sections according to the days of Creation (which are usually introduced by the word *Bab* ‘chapter’). For the sake of comparison, each section is followed by the corresponding passage in the Wujek Bible (WB), which would have been in circulation at the time when the BLK was written²⁵. At the end of the extract, the relevant Quranic text on the Creation is given.

BLK: Bab: To jest preciv nedželi u večar Pan Boh pačav stvarac švet; naprod stvaril Pan Bog neba i žeme a žeme gruba i pružna i cemnašc bila po

²⁵ Source of Polish text: from *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu z Łacińskiego na Język Polski Przełożone przez Ks. D. Jakóba Wujka*, first published in 1599; this text was reprinted in Warsaw by the British and Foreign Bible Society in 1923. Available on-line at: http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=25487

obliču odchlan²⁶. A duch Božij poveval po obliču vod i rekl Pan Bog: Nech bendže švatlość! i bila švatlość, i vidžal Bug švatlaść iž dobre; i predželil Bug meži švatloščon i meži cemnoščon, i nazval z švatlość dnom a cemność nazval nocu; i bil večor i bil tež ranek džen peršij; a ješče hlosu človečego ne slichac bilo bo od cebe Stvoricela ne bil stvaronij.

WB: Genesis, Rozdział I: 1. Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. 2. A ziemia była pusta i próżna: i ciemności były nad głębokością: a Duch Boży unaszał się nad wodami. 3. I rzekł Bóg: Niech się stanie światłość: i stała się światłość. 4. I ujrzał Bóg światłość, że była dobra: i przedzielił światłość od ciemności. 5. I nazwał światłość Dniem, a ciemność Nocą. I stał się wieczór i zaranek, dzień jeden.

BLK: Drugiego dna stvoril povetre nebeske i roskazal abi vistompila meži vudi i tak jich rozdželil, abi jedni zastali vjure a druga na dole.

WB: 6. I rzekł Bóg: Niech się stanie utwierdzenie między wodami, a niech przedzieli wody od wód. 7. I uczynił Bóg utwierdzenie, i przedzielił wody, które były pod utwierdzeniem, od tych, które były nad utwierdzeniem. I stało się tak. 8. I nazwał Bóg utwierdzenie Niebem. I był wieczór i zaranek, dzień wtóry.

BLK: Bab: Trecego dna roskazal zberac vodam na šudme čenšč žeme a šešč čenščej usušivši zachovaleš abi nekture ž nich tobe služili vsadžone i go čenđežone moca Boskon, bo jak skoro višlo slovo Tvoje, všetzitka (všitko?) sprava končila a vnet višla, velka obfitość ovocov i rozlične prismački ustam i kvat barvi jakova mu činona bic ne može, barzo vdženčnemi u noscami co všitko trecego dna jest stvorona.

WB: 9. Potem rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody, które są pod niebem, na jedno miejsce: a niech się ukaże sucha. I stało się tak. 10. I nazwał Bóg suchą, Ziemią: a zebranie wód przezwiał Morzem. I widział Bóg, że było dobre. 11. I rzekł: Niech zrodzi ziemia ziele zielone, i dawające nasienie: i drzewo rodzajne, owoc czyniące według rodzaju swego, któregooby nasienie było w samym sobie na ziemi. I stało się tak. 12. I zrodziła ziemia ziele zielone, i dawające nasienie we-

²⁶ The term *odchlan* occurs in Polish and Old Belarusian (P *otchłań* / OBR *atchłań, atchlanie*) with the general sense of ‘abyss’; however, in both languages in a theological context it can mean ‘limbo’, ‘purgatory’. Thus, the use of this word in this verse – not attested in any of the Polish Bibles consulted so far – adds an unusual doctrinal element.

dług rodzaju swego: i drzewo czyniące owoc, i mając każde z nich nasienie według rodzaju swego. I widział Bóg, że było dobre. 13. I stał się wieczór i zaranek, dzień trzeci.

BLK: Bab: Čvartego dna jasno švatlość slonca i mesenca i porondek gvazd roskozaniem Tvojim stvarileš, a na tich masteš jim rozkazal abi bili poslušne človekovi, kturij mal bic stvoron potim.

WB: 14. *I rzekł Bóg: Niech się staną światła na utwierdzeniu nieba, a niech dzielą dzień od nocy: i niech będą na znaki, i czasy, i dni i lata: 15. Aby świeciły na utwierdzeniu nieba, a oświecały ziemię. I stało się tak. 16. I uczynił Bóg dwa światła wielkie: światło większe, aby rządziło dzień, i światło mniejsze, aby rządziło noc: i gwiazdy. 17. I postawił je na utwierdzeniu nieba, aby świeciły nad ziemią: 18. Żeby rządziły dzień i noc, i dzieliły światłość od ciemności. I widział Bóg, iż było dobre. 19. I stał się wieczór i zaranek, dzień czwarty.*

BLK: Bab: Dna pontego roskažaleš šudmej čenšci gdje bili vodi zgrumadžene abi žverenta ptaki i ribi zrudžila co še tak stala, tedi vuda nema i bez doši (doždi?) na roskažane Boske zrudžila žverenta, abi naroduv meli stont upavadac co da Tvoje zgotovaleš tež dvoje žveront s kturich jedno nazvano Behemut a druga Levetan. Behemut ten vol co žime(-eme) trima, a Levetan to riba, co tego vola trima i všelako morsko abi požiralo kogo Ti Bože chceš, i kedi chceš.

WB: 20. *Rzekł też Bóg: Niech wywiodą wody płaz dusze żywiącej, i ptastwo nad ziemią pod utwierdzeniem nieba. 21. I stworzył Bóg wieloryby wielkie, i wszelką duszę żywiącą i ruszającą się, którą wywiodły wody według rodzaju ich: i wszelkie ptastwo według rodzaju jego. I widział Bóg, iż było dobre. 22. I błogosławił im, mówiąc: Roście, i mnożcie się, i napelniajcie wody morskie: i ptastwo niech się mnoży na ziemi. 23. I stał się wieczór i zaranek dzień piąty.*

BLK: Bab: Potim dna šustego raskažaleš žebi zrudžila bidlo žverenta i gadžini žemno vedlug rudžaju jej do tego stvoril Bug človeka mešžčižne i nevasta i blogošlavit jich. Bug i rek jim: Plodceše i množceše i napelnajca žeme(ž-), avladajce jon i panujce nad riba morskon i nad ptakami Nebeskim i nad všelako živo rečon pladajonco po žemi. I rekl Bug da Adama: Uto(o-) dalem vam všelke želje rodžonce našene, ktуре po abličju vašej žemi i všelke drevo, ktуре ovec dreva rodžencego našene, abi vam bilo ku jedženu i všelkemu žverencu žemskemu i všemu ptatstvu nebeskemu i všemu plazojoncemu po žemi, cokolvek ma duše živu všelkij jarmuž žele ku jedženu i bilo tak.

WB: 24. Rzekł też Bóg: Niech zrodzi ziemia duszę żywiącą, według rodzaju swego: bydło, i płaz, i bestye ziemne, według rodzajów swoich. I stało się tak. 25. I uczynił Bóg bestye ziemne, według rodzajów ich, i bydło i wszelki ziemopłaz, według rodzaju swego. I widział Bóg, że było dobre. 26. I rzekł: Uczynimy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze: a niech przelożony będzie rybom morskim, i ptastwu powietrznemu, i bestyom, i wszystkim ziemi, i nad wszelkim płazem, który się płaza po ziemi. 27. I stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje: na wyobrażenie Boże stworzył go: męzczyznę i białogłową stworzył je. 28. I błogosławił im Bóg, i rzekł: Roście i mnożcie się, i napelniajcie ziemię, a czynicie ją sobie poddaną: i panujcie nad rybami morskimi, i nad ptastwem powietrznem, i nade wszemi zwierzęty, które się ruchają na ziemi. 29. I rzekł Bóg: Oto dałem wam wszelkie ziele rodzące nasienie na ziemi, i wszystkie drzewa, które same w sobie mają nasienie rodzaju swego, aby wam były na pokarm. 30. I wszystkim zwierzętom ziemnym, i wszystkiemu ptastwu powietrznemu, i wszemu co się rusza na ziemi, i w czemkolwiek jest dusza żywiąca, aby miały co jeść. I stało się tak. 31. I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre. I stał się wieczór i zaranek, dzień szósty.

BLK: A šudmega dna dokončona nebosa i žeme i všitko vojsko jich i dakončil Pan Boh u džen šudnij všitkego.

WB: Genesis, Rozdział II: 1. Dokończone są tedy niebiosa i ziemia, i wszystko ochędóstwo ich. 2. I dokonał Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił: i odpoczął w dzień siódmy od wszelkiego dzieła, które sprawił. 3. I błogosławił dniowi siódmemu i poświęcił go: iż weń odpoczął od wszelkiego dzieła swego, które stworzył Bóg, aby uczynił. 4. Te są zrodzenia nieba i ziemi, gdy były stworzone w dzień, którego uczynił Pan Bóg niebo i ziemię.

In the *Quran*, the Creation is described in sura 50, ayat 38: “And verily, We created the heavens and the earth, and all that is between term, in six days, and naught of weariness touched us”²⁷.

©S. Akiner, London, January, 2015.

²⁷ Translation from *The Meaning of the Glorious Koran: The Koran rendered into English* by Marmaduke Pickthall, London 1930).

ЕКЛЕКТЫЧНЫ ЗАБЫТЕК ЛИТЕРАЦКІ: ЛІТЕРАТУРА РЕЛІГІЈНА БІАЛУРУСКІХ, ЛІТЭВСКІХ І ПАРСКІХ ТАТАРАЎ

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie literatury religijnej Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego w kontekście historycznym i literackim. W artykule badana jest spuścizna kulturowa i etniczna Złotej Ordy, a także wskazane są podobieństwa między tatarskimi *kitabami* i kompilacjami materiałów religijnych, które były popularne w Złotej Ordzie. Niniejszy artykuł rozpoczyna się krótkim zarysem historii osadnictwa Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim (nacisk kładziony jest tutaj na podkreślenie różnorodności społecznej i etnicznej pierwszych osadników); następnie analizowane jest zagadnienie, dlaczego i w jaki sposób Tatarzy zaczęli tworzyć literaturę religijną; wreszcie, wskazywane są niektóre ze sposobów, w jakie absorbowane były lokalne – chrześcijańskie – wpływy kulturowe, które wytworzyły eklektyczną mieszankę tradycji.

Słowa kluczowe: Złota Orda, gatunki literatury białorusko-polskich Tatarów, wpływy biblijne w literaturze tatarskiej.

ЭКЛЕКТИЧЕСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК: РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИТЕРАТУРА БЕЛУРУССКИХ, ЛИТОВСКИХ И ПОЛЬСКИХ ТАТАР

Анотация: Целью настоящей статьи является представление в историческом и литературном контексте религиозной литературы татар Великого княжества Литовского. В работе рассматриваются культурное и этническое наследие Золотой Орды, а также отмечаются сходства в содержании татарских *китабов* и скомпилированных религиозных текстов, которые были популярны в Золотой Орде. Статья начинается с краткого исторического описания поселения татар на территории Великого княжества Литовского: внимание читателя направлено прежде всего на социальные и этнические различия первых поселенцев. Затем рассматриваются причины и способы создания татарами религиозной литературы. В заключительной части работы представлен процесс восприятия татарами местных (христианских) культурных влияний, способствовавший формированию эклектической смеси традиций.

Ключевые слова: Золотая Орда, жанры литературы белорусско-польских татар, влияние Библии на татарскую литературу.



Artur KONOPACKI

Uniwersytet w Białymstoku

Joanna KULWICKA-KAMIŃSKA

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Czesław ŁAPICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

NIEZNANY RĘKOPIS POLSKIEGO PRZEKŁADU KORANU

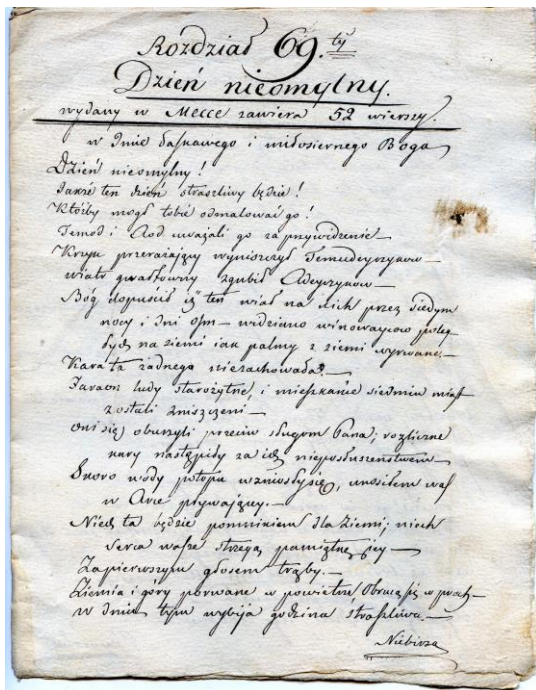
W ostatnim czasie badaczy piśmiennictwa Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej skrót: WKL) poruszyła wiadomość o odkryciu fragmentu nieznanego rękopisu polskiego przekładu *Koranu*. Ze względu na to, że historia translacji świętej Księgi islamu na język polski wciąż skrywa tajemnice, pojawiła się nadzieja bądź na ich wyjaśnienie, bądź przynajmniej na uzupełnienie naszej wiedzy o losach i dziejach polskich przekładów *Koranu*.

Do niewyjaśnionych tajemnic zaliczamy np. źródłowe doniesienia o pracach nad przekładami świętej Księgi islamu podejmowanych w XVII w. Według ustaleń osiemnastowiecznego genealoga Kacpra Niesieckiego (1682–1744)²⁸, w XVII stuleciu przekładu *Koranu* z języka arabskiego dokonał tłumacz kancelarii królewskiej Piotr Starkowiecki²⁹,

²⁸ K. Niesiecki, *Herbarz polski... powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych*, t. 1-10, wyd. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1839–1845.

²⁹ Piotr Starkowiecki był tłumaczem języków wschodnich na dworze Władysława IV. Znał doskonale nie tylko język turecki, ale również perski. Według Niesieckiego, Starkowiecki dokonał przekładu *Koranu* z arabskiego na polski i nosił się z zamiarem wydania go drukiem, jednak niespodziewana śmierć nie pozwoliła mu na jego opublikowanie (K. Niesiecki, *Herbarz*, t. 4, s. 192). Ostatecznie przekład Starkowieckiego prawdopodobnie zaraz po jego śmierci uległ zniszczeniu.

jednak przekład ten nie został opublikowany z powodu śmierci autora; dzisiaj nie wiadomo nic o losach tego rękopisu. Źródła wspominają również o pracy nad kolejnym przekładem, którą również w XVII w. miał prowadzić Kazimierz Zajerski³⁰, ale o efektach pracy tego tłumacza także nic dzisiaj nie wiemy. Jest oczywiste, iż wśród badaczy tli się nadzieja, że rękopisy tych przekładów nie uległy zniszczeniu, że w jakichś archiwach lub zbiorach prywatnych czekają na swych odkrywców.



Fot. 1.

Strona rękopisu z Czombrowa

³⁰ Kazimierz Zajerski w bitwie pod Batochem (1652) dostał się do tatarskiej niewoli, w której przebywał 14 lat. W tym czasie nauczył się języków orientalnych, poznał religię, zwyczaje i obyczaje muzułmanów, a po powrocie do kraju wstąpił do służby w Kancelarii Koronnej, zostając tzw. dragomanem, czyli tłumaczem, przewodnikiem i pośrednikiem między cudzoziemcami a mieszkańcami Bliskiego Wschodu. Miał więc wszelkie kompetencje do podjęcia pracy nad przekładem *Koranu*. Por. też: K. Niesiecki, *Herbarz*, t. 10, s. 29.

Dlatego zrozumiałe były nasze emocje, gdy przypadkowo odnalezione, dotąd nieznanym, fragment przekładu *Koranu* na język polski udostępniono nam do badań³¹. Już wstępny kontakt z rękopisem pozwolił stwierdzić, iż manuskrypt jest czystopisem sporządzonym wprawną ręką kopisty (tłumacza?), duktem pisma charakterystycznym dla rękopisów z pierwszej połowy XIX w. (fot. 1).

Te pierwsze, na poły intuicyjne, ustalenia dotyczące autorstwa, miejsca i czasu sporządzenia rękopisu, znalazły potwierdzenie w późniejszych szczegółowych badaniach tekstologicznych i filologicznych, zwłaszcza grafii, ortografii oraz języka tekstu, a także papieru, opatrzonego znakiem wodnym z widocznym rokiem produkcji: 1821; pozwoliły one wykluczyć związek rękopisu z zaginionymi przekładami z XVII w. W wyniku szczegółowej analizy języka, grafii i ortografii rękopisu ustalono, że zabytek powstał w pierwszej połowie XIX w. na obszarze funkcjonowania polszczyzny północnokresowej³². Wiele stwierdzonych w rękopisie faktów językowych odsyła również do języka filomatów³³. W zakresie ortografii są to, np.: tradycyjny zapis joty (w rękopisie jota jest realizowana graficznie w nagłosie sylaby przez *i*, a w wygłosie przez *y*, np. *winowaycow*, *phywającey*, *rodzay* oraz *iak*, *iey*, *moia*, *prziaciela*. Zdarzają się jednak formy z jotą w nagłosie i przed samogłoską w środku wyrazu – por. *jego*, *phywającey*, *posądzają*, co odzwierciedla prawidłowość wprowadzania joty najpierw w tych pozycjach. Taki sposób realizacji graficznej joty świadczy o tym, że rękopis powstał prawdopodobnie właśnie w pierwszej połowie XIX w.); niedokładne operowanie znakami diakrytycznymi (w rękopisie występuje w tym zakresie zarówno pro-

³¹ Autorzy artykułu bardzo gorąco dziękują Pani Joannie Puchalskiej za udostępnienie oryginału rękopisu oraz za wyrażenie zgody na badania manuskryptu, wraz z prawem wyłączności do filologiczno-historycznego opracowania oraz wydania zabytku.

³² W celu identyfikacji językowych cech północnokresowych posłużono się pracami Z. Kurzowej, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa–Kraków 1993; I. Bajerowej, *Polski język ogólny XIX wieku. Stan i ewolucja*, t.1: *Ortografia, fonologia z fonetyką, morfologia*, Katowice 1986; *eadem*, *Polski język ogólny XIX wieku. Stan i ewolucja*, t. 2: *Fleksja*, Katowice 1992; *eadem*, *Polski język ogólny XIX wieku. Stan i ewolucja*, t. 3: *Składnia. Synteza*, Katowice 2000; *eadem*, *Kształtowanie się systemu polskiego języka literackiego w XVIII wieku*, „Prace Językoznawcze” 2011, t. 38.

³³ Por. prace historycznojęzykowe, m.in.: Z. Kurzowa, *Język filomatów i filaretów. Słowotwórstwo i słownictwo*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963; *eadem*, *Studia nad językiem filomatów i filaretów. (Fonetyka, fleksja, składnia)*, Kraków 1972.

blem wielofunkcyjności niektórych liter, jak też nieprecyzyjnego użycia diakrytów – równolegle funkcjonują znaki: *z*; *ẓ*; *ż* oraz *z*, *ẓ* i *ż*, np. *zniszczeni*; *iż*; *czemuż*, ale *zwiążcie* czy *żarzewia*. Nieprecyzyjne stosowanie znaków diakrytycznych oraz wielofunkcyjność liter to jedne z głównych problemów ortografii przełomu XVIII i XIX w.); pisownia długiego *s*³⁴ i szereg innych. W zakresie fonologii z fonetyką i morfonologią można wskazać m.in.: wpływ spółgłosek półotwartych na poprzedzające samogłoski i inne zjawiska w zakresie *i – e*, *u – o*, np. *e < i*, *y* przed spółgłoską inną niż półotwarta³⁵; podwyższenie artykulacji samogłosek *e > y*, *i + N* widoczne w wyrazach *osim*, *siedym*, *siedymdziesiąt*, obecnych w rękopisie z Czombrowa³⁶; oboczność *e:ø* w środku wyrazu (przykładem tej oboczności jest forma *ośm* z omawianego zabytku; w XIX w. są w użyciu formy typu *ośm* i pokrewne, ale od XVIII w., w tym w źródłach z pierwszej połowy XIX stulecia zauważa się obecność form z *-e*).

Z cech fleksyjnych można zauważyć m.in.: przewagę w bierniku l.mn. rzeczowników męskich starej końcówki *-y* (*-i*) oraz *-e* nad *-ów*³⁷; zmiany zakresu użycia przypadków³⁸; dawna końcówka narzędnika l.mn.

³⁴ *f* ustępowało z pisma na przełomie XVIII i XIX w. Ostatecznie *f* wycofało się około 1820 r., jednak w rękopisie jest wciąż stosowane.

³⁵ W XIX w. w języku ogólnym spotyka się tylko pojedyncze formy (czasem zleksykalizowane) zmian samogłosek występujących przed spółgłoskami sonornymi oraz *e < i*, *y* pod wpływem innego niż półotwarta spółgłoska następnika. Wyraźny spadek obecności tych form, także na kresach, jest widoczny między pierwszą a drugą połową XIX w. W analizowanym zabytku występuje forma *oczewistość*; na kresach może to być adideacja do form wschodniosłowiańskich, por. ros. *очевидность* ‘oczywistość’.

³⁶ Tendencja przechodzenia *e > y*, *i + N* nasila się na Kresach w XVIII w. W polszczyźnie zjawisko oddziaływania spółgłosek sonornych na poprzedzające samogłoski wycofuje się zaś w drugiej połowie XVIII w. Dialekt północnokresowy podąża w tym zakresie za językiem literackim. W zabytku występuje również liczebnik *osim*. Forma ta może być podwójnie motywowana – 1. przez zmianę barwy samogłoski przed spółgłoską sonorną (tendencja ogólnopolska) i 2. przez lokalną tendencję do podwyższania samogłosek w sylabach nieakcentowanych i związaną z tym możliwością form hiperpoprawnych.

³⁷ Cecha ta wskazuje na pewną archaiczność dialektu północnokresowego, bo takie przykłady sięgają aż po przecią ćwierć XVIII w. Jest to na kresach zjawisko systemowe, bardziej konserwatywne niż w języku ogólnym. W rękopisie z Czombrowa są zatem obecne formy z *-y*, chociaż dotyczy to tematów miękkih – por.: *zawiera 52 wierszy*; *zawiera 3 wierszy*; *zawiera 4 wierszy*, ale zdarza się *-e*, np. *zawiera 3 wiersze*.

³⁸ W zabytku spotykamy użycie narzędnika l.p. r.n. zamiast biernika – por. *kary za ich nieposłuszeństwem*. W rękopisie poświadczono jest również użycie dopełniacza z końcówką *ø* zamiast biernika – por. *w zawod biegnące*. Kończówka *ø* mieściła się w normie od końca XVI do końca XVIII w. W XIX w. była już archaizmem i regionalizmem. Cechuje szczególnie język filomatów. W drugiej połowie XIX w. jest poczytywana za błąd.

r.m. i r.n. -y³⁹; końcówka -e w M. l.mn. rzeczowników męskoosobowych miękkotematowych⁴⁰; tematy rdzenne⁴¹; archaiczne formy trybu rozkazującego⁴² i inne.

Składnię charakteryzują np.: podmiot grupowy ilościowy (w rękopisie występuje konstrukcja *niewielu maiaq otworzone oczy*; przykłady potwierdzające zgodę realnoznaczeniową, a nie formalną są bardzo rzadkie i pochodzą głównie ze źródeł pierwszej połowy XIX w.); orzecznik przymiotny w narzędniku⁴³; dopełnienie przedmiotowe przy podstawie czasownikowej⁴⁴; tendencja do związków analitycznych⁴⁵, etc. Do kresowych form leksykalnych (notowanych przez *Słownik wileński* w określonych znaczeniach) można zaliczyć, np.: *odmalować*; *uwidzieć*; *nicestwo*; *odmiana*; *w niście*; *być w przeciwności*; *przestępny*; *ukształcić*; *wyrodzić się*; *wyrozumienie*; *zaćmić*; *napitek*; *roty nieprzyjaciół*; *nie przypuszczać* (Sądu); *połaniać się* etc.

Ustalenia poczynione na podstawie analizy filologicznej tekstu znalazły pełne potwierdzenie w stopniowo odsłanianych faktach historycznych dotyczących losów rękopisu. W trakcie naszej pracy nad rękopisem ukazały się

³⁹ W języku polskim w XVIII w. staje się archaizmem, ale utrzymuje się na Kresach. Jest obecna w XIX w. chociażby u filomatów. Używa jej autor czombrowskiego rękopisu – por. *osypany dostatkami i dostojenstwem*.

⁴⁰ Np. *mieszkańce* – norma z -i(-y) ukształtowała się ostatecznie około połowy XIX w. W źródłach z drugiej połowy XIX w. nie występują już przykłady z końcówką -e, natomiast formy typu *mieszkańce*, *rodoznawce*, *starce* pochodzą ze źródeł z lat 1801–1840.

⁴¹ Utrzymują się przez pierwszą połowę XIX w. Tego typu formy spotyka się, np. u filomatów. W języku literackim ustąpiły w XVIII w., a na kresach w XIX w. są uznawane za archaizm. W rękopisie z Czombrowa jest obecna, np. forma *bieży*.

⁴² W rękopisie jest obecna forma *rźni*. Brakuje w niej *j* w końcówce 2. os. lp. i l.mn. trybu rozkazującego. Fleksyjne utrzymanie końcówki -i na miejscu nowszych ogólnopolskich końcówek *o* lub -ij jest często spotykane u filomatów. W języku literackim formy tego typu wyszły z użycia w końcu XVII w. Dziś traktowane są jako rusycyzmy. Ponadto występuje forma *wnidź*, utworzona od *wnić* – starszej postaci bezokolicznika, znanej staropolszczyźnie, od której utworzono 2. os. trybu rozkazującego o utrzymaniem miękkości wygłosowej spółgłoski.

⁴³ Jest to konstrukcja, która w języku literackim wycofuje się od trzeciego ćwierćwiecza XIX w. Była używana z wysoką frekwencją na przełomie XVIII i XIX w. Jest obecna w rękopisie czombrowskim – por. *mysliż/ż! on bydź wolnym; poświęconą została; ta potrzebną jest*.

⁴⁴ W konstrukcji *by odstąpił bezbożności* występuje rzadki przypadek literackiego swobodnego użycia -by. Ponadto został opuszczony przyimek *od*, a w jego miejsce wprowadzono konstrukcję kazualną. Jest to dopełnienie przedmiotowe przy podstawie czasownikowej – forma składniowa reprezentowana licznie w dialekcie północnokresowym pierwszej połowy XIX w.

⁴⁵ W konstrukcji *posłuszni byli na rozkazy* jest widoczne zastępowanie form syntetycznych przez analityczne. W dialekcie północnokresowym w pierwszej połowie XIX w. występują liczne konstrukcje przyimkowe zastąpione później przez kazualne. Jest to zgodne ze stanem ogólnopolskim.

w druku dwie ważne publikacje o nim, dzięki którym zostały wyjaśnione okoliczności odnalezienia manuskryptu⁴⁶, będącego nowym, oryginalnym źródłem do dziejów przekładu literatury religijnej Tatarów WKL, a zarazem do dziejów polszczyzny regionalnej i północnokresowej. Rękopis – cudem uratowany z wojennej zawieruchy – jest obecnie w posiadaniu prywatnym, w zbiorze dokumentów podworskich z Czombrowa. Pojawia się pytanie, które stawia sobie również właścicielka zbiorów, mianowicie – w jaki sposób rękopis tłumaczenia *Koranu* trafił do zbiorów katolickich właścicieli Czombrowa? O ile naturalnym było, że w archiwum dworskim znalazły się dokumenty kupna ziemi oraz liczne ślady innych transakcji finansowych z Tatarami, których w okolicach Nowogródka było wielu⁴⁷, o tyle przechowywany w tych zbiorach rękopis przekładu świętej Księgi muzułmanów stanowi pewną zagadkę. Właścicielka manuskryptu przypuszcza, że tłumaczenie *Koranu* mogło się znaleźć w zbiorach dworskich za pośrednictwem miejscowych wyznawców islamu. Z pewnością znaczna liczba osiadłych pod Nowogródkiem Tatarów uzasadnia taką tezę. Jednak nie wydaje się, aby sami Tatarzy byli inicjatorami tłumaczenia, bowiem w egzegezyce muzułmańskiej przekład *Koranu* tracił swój sakralny i obrzędowo-religijny charakter. A ponadto muzułmanie WKL posiadali rękopiśmienne kopie *tefsirów* zawierających pierwsze polskie tłumaczenie Księgi, jednak zapisany alfabetem arabskim; część społeczności nie tylko umiała je czytać, ale także potrafiła sporządzać kolejne ich kopie. Być może zasadna byłaby więc hipoteza, że to sami filomaci przekazali do zbiorów dworskich owoc swej pracy. Dwór w Czombrowie – obok Worończy – był jednym z najznakomitszych w tej okolicy, i jako taki – był miejscem spotkań, jakie w połowie XIX w. organizowało ziemiaństwo. Były to spotkania literatów, w tym także filomatów i filaretów oraz muzyków, poetów itp. W owym czasie spotkania takie były wręcz manifestacją polityczną i patriotyczną⁴⁸. W połowie XIX stulecia

⁴⁶ J. Puchalska, *Koran w Soplicowie. Tajemnicza historia pewnego manuskryptu*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 39 (116), s. 99-105 oraz *eadem*, *Dziedziczki Soplicowa*, Warszawa 2014 (zwłaszcza s. 68-69).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 62-65.

⁴⁸ Zob. Gabrjela z Günterów Puzynina, *W Wilnie i w dworach litewskich. Pamiętnik z lat 1815–1843*, wydali A. Czartkowski, H. Mościcki, Wilno 1928. O kulturotwórczej roli dworu ziemiańskiego zob. też J. Maroszek, E. Rogalewska, *Dwór i rezydencja ziemiańska w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1994.

islam wzbudzał wielkie zainteresowanie, które narastało wraz z falą orientalizacji w sztuce i literaturze tego okresu – zwłaszcza, że muzułmanie na ziemiach WKL byli sąsiadami katolików. Co więcej – zainteresowanie rodzimym Orientem w pewnym stopniu mogło być podsycane faktem, iż muzułmanie stanowili grupę homogeniczną o odmiennej religii. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że na takim spotkaniu przedmiotem dyskusji mogły być również kwestie religijne, w tym także translacja na język polski muzułmańskiej Księgi. Dlatego nie można wykluczyć, że rękopis przekładu pozostał w dworze jako pokłosie takich właśnie dyskusji. Nie wydaje się natomiast prawdopodobna teza, że obecność rękopisu w Czombrowie ma związek z dawnymi tatarskimi korzeniami i tradycjami rodziny; doświadczenie uczy, że rodziny, które dokonywały konwersji na chrześcijaństwo, raczej nie gromadziły tego typu literatury. Nie wydaje się również prawdopodobne, aby zabytek został przekazany niejako do konsultacji miejscowym Tatarom, którzy mieli kompetencje, aby porównać go z tradycyjnym *tefsirem*; prawdopodobnie konsultacja taka miała miejsce w przypadku edycji warszawskiej, sygnowanej przez Jana Buczackiego (fot. 2).

Niestety, dwór w Czombrowie w czasie działań wojennych w 1943 r. został spalony przez Sowietów, a wraz z nim zniszczeniu uległ niewątpliwie cenny zbiór dworskich archiwaliów. Ocalało niewiele pamiątek, wśród nich odnaleziony ostatnio fragment rękopisu *Koranu*. Po wojnie szczęśliwie wraz z ostatnimi dziedziczkami dworu trafił do Polski i jest obecnie przechowywany w prywatnych zbiorach czombrowskiego archiwum podworskiego. Dzisiaj nie można stwierdzić, czy w archiwum dworu w Czombrowie znajdował się przed wojną pełny polski przekład Księgi islamu, czy tylko ten ocalały fragment.

W następstwie tych ustaleń nasze nadzieje związane z identyfikacją rękopisu skierowały się ku wciąż niewyjaśnionym losom tzw. przekładu filomackiego. Szukając odpowiedzi na mnożące się pytania zaczęliśmy łączyć rękopis z pracą translatorską wykonaną w latach dwudziestych XIX w. przez dwóch filomatów wileńskich – Ignacego Domeykę oraz ks. Dionizego Chlewińskiego. To właśnie z losami tego przekładu wiąże się wiele wciąż niewyjaśnionych okoliczności; do najważniejszych należy brak oryginału rękopisu przekładu. Zagadkowe jest również podjęcie

(prawdopodobnie ok. 1848 r.) druku filomackiego przekładu *Koranu*, a następnie przerwanie go i zniszczenie nakładu (z wyjątkiem zachowanego fragmentu), w wydawnictwie Bernarda Potockiego w Poznaniu⁴⁹, a także ukazanie się w 1858 r. w Warszawie drukowanej edycji filomackiego przekładu Księgi pod nazwiskiem młodego Tataru z Podlasia, Jana Murzy Tarak Buczackiego⁵⁰. Dzisiaj wiemy, iż rzeczywistym autorem pierwszego drukowanego przekładu *Koranu* na język polski wcale nie był Jan Buczacki, lecz przekładu dokonali w latach dwudziestych XIX w. dwaj filomaci wileńscy, ks. Dionizy Chlewiński oraz Ignacy Domeyko. Obaj zafascynowani „polsko-litewskim Orientem”, kulturą, historią i religią Tatarów – muzułmanów WKL, wykonali swe dzieło – jak sami pisali w korespondencji – „dla naszych Tatarów, że sami siebie rozumieć będą i odtąd droższy dla nich stanie się język ich ojców”⁵¹.

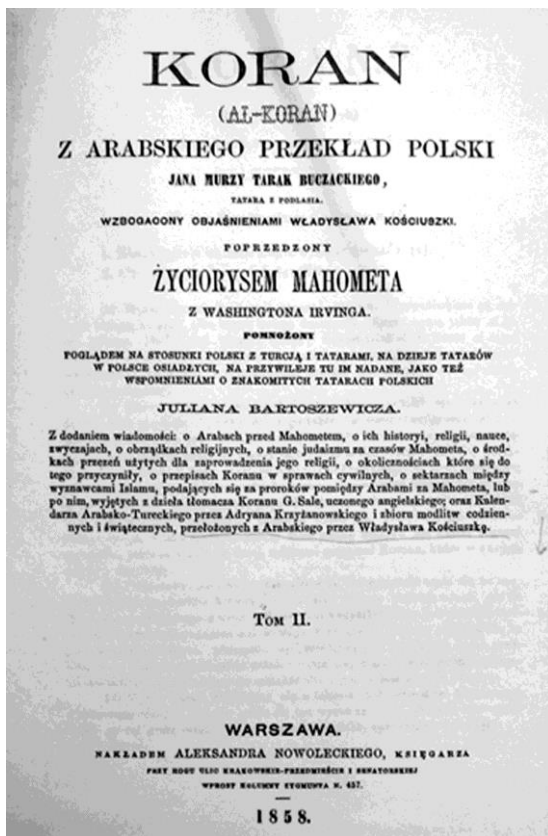
Z edycją tego przekładu wiążą się zagadki i tajemnice, których przynajmniej hipotetyczne wyjaśnienie ma ścisły i bezpośredni związek z identyfikacją rękopisu z Czombrowa. Kilka faktów z tym związanych zasygnalizujemy w dużym skrócie, odsyłając zainteresowanych do szczegółowej literatury przedmiotu⁵². W tym kontekście stawialiśmy sobie pytanie: co się stało z rękopisami przekładu, na podstawie których dwukrotnie podejmowano jego druk? Czy możliwe jest, że w archiwach lub bibliotekach nie zachował się nie tylko oryginalny rękopis przekładu filomatów, ale również ani jedna jego kopia?

⁴⁹ *Koran* (brak innych danych na karcie tytułowej). W literaturze przedmiotu przekład ten jest nazywany „przekładem filomackim”; zachowało się tylko 11 pierwszych (najdłuższych) sur (z sury 11 ocalało tylko 86 ajatów, a nie 123) przekładu wydrukowanych prawdopodobnie ok. 1848 r. w drukarni B. Potockiego w Poznaniu. Wydanie współczesne: *Koran. Przekład filomatów*, Sandomierz 2010.

⁵⁰ *Koran (Al-Koran)*, z arabskiego przekład polski J. M. Tarak Buczackiego, Warszawa 1858.

⁵¹ Zdanie z korespondencji I. Domeyki; cyt. za: Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa” 1995, nr 3, s. 17-18.

⁵² Por. np.: T. Bairašauskaitė, *Pirmasis Korano vertimas Lietuvoje*, „Mūsų praeitis” 1994, nr 4, s. 5-18; Z. Wójcik, *op. cit.*, s. 15-28; A. Drozd, *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*, [w:] *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*, pod red. H. Jankowskiego, Poznań 1997, s. 69-83; Cz. Łapicz, *Niezwykłe losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2013, t. 20 (40), z. 2, s. 129-143.



Fot. 2.

Strona tytułowa *Koranu* wydanego w 1858 r. w Warszawie
nakładem Aleksandra Nowoleckiego

Dzisiaj wiemy, że po ukończeniu pracy translatorskiej autorzy – Chlewiński i Domeyko – podjęli w carskiej cenzurze w Wilnie starania o pozwolenie na druk przekładu. Czynili to zresztą bez wielkich nadziei na pozytywny skutek starań, czemu dawali wyraz w swej korespondencji⁵³. Rzeczywiście – spotkała ich odmowa urzędu cenzorskiego; nie

⁵³ O zabiegach w carskiej cenzurze pisał Ignacy Domeyko w liście z 16 września 1829 r. do filomaty Onufrego Pietraszkiewiczza: *Pomimo to zawarłem już umowę w imieniu Tatarów nowogrodzkich o druk Alkoranu z Głui[c]ksbergiem i rękopism polski oddano do cenzury wileńskiej,*

mogło być inaczej, obaj bowiem wcześniej byli skazani w procesie filomatów, nazwiska obu widniały w kartotekach carskiej policji. Translatorzy – tracąc wiarę w skuteczność własnych starań w cenzurze wileńskiej – przekazali rękopis swego dzieła Tatarom, by to oni zabiegali o druk tekstu. Stosowną prośbę złożył u samego cara Mikołaja I w Sankt-Petersburgu znany Tatar i muzułmanin Józef Sobolewski. Podał się on przy tym – zapewne za wiedzą i zgodą rzeczywistych translatorów⁵⁴ – za autora przekładu *Koranu* z języka rosyjskiego! Jednak car również nie wydał zgody na publikację przekładu, własnoręcznie pisząc na wniosku: *Nie widzę w tym żadnej korzyści. Chciałoby się, żeby i oni [tzn. Tatarzy] po pewnym czasie, mieszkając wśród chrześcijan dołączyli do chrześcijaństwa*⁵⁵.

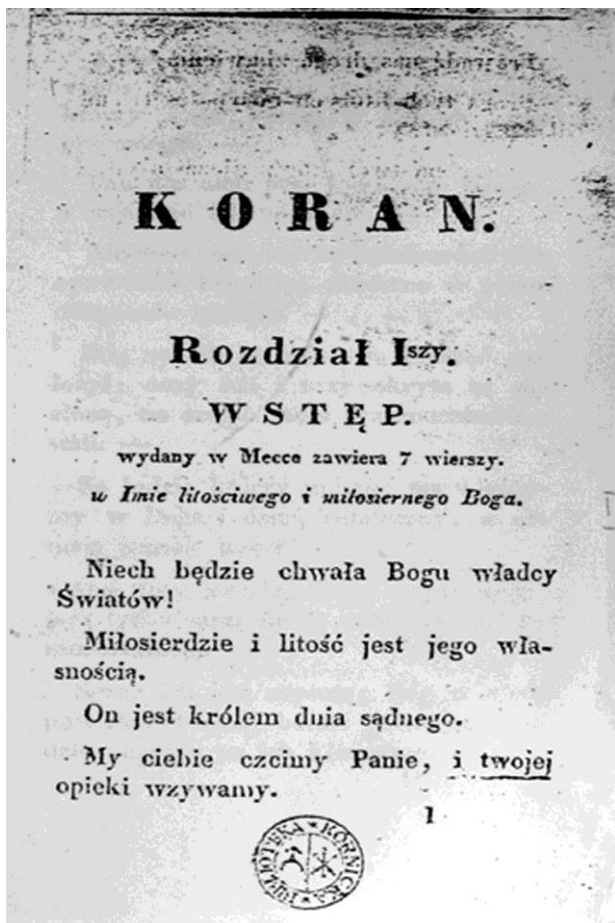
Przez kilkanaście kolejnych lat (1830–1848) przekład pozostawał w rękopisie bez nadziei na druk. Sami autorzy tłumaczenia z różnych przyczyn nie mieli już ani czasu ani możliwości, by kontynuować starania o zgodę cenzury na publikację. Jednak w 1848 r. (?) druk przekładu rozpoczął w Poznaniu (a więc poza jurysdykcją cara) wydawca B. Potocki. Druk został jednak przerwany, a wydawca zniszczył nakład z wyjątkiem szczęśliwie ocalałego fragmentu liczącego 11 pierwszych (a więc najdłuższych) sur, mających zaledwie formę drukarskiej szczołki, bez adiustacji i korekty, bez merytorycznej i technicznej redakcji⁵⁶ (fot. 3).

kłóra jeśli go nie przyjmie, Tatarowie mają podać prośbę do Cesarza o pozwolenie drukowania im ksiąg do nabożeństwa (Z. Wójcik, *op. cit.*, s. 18).

⁵⁴ Taką też postawił A. Drozd, *op. cit.*, s. 79.

⁵⁵ T. Bairašauskaitė, *op. cit.*, s. 11. Warto dodać, iż w ogóle władze rosyjskie wszelkich szczebli bardzo nieufnie traktowały Tatarów litewsko-polskich, zresztą nie tylko ze względu na ich polskość, ale także ze względu na związki kulturowo-religijne naszych Tatarów z krajami islamu oraz ich sympatie protureckie (w XIX w. Rosja przez kilka dziesięcioleci pozostawała z Turcją w stanie wojny).

⁵⁶ Na karcie katalogowej egzemplarza tego wydania przechowywanego w Bibliotece PAN w Kórniku wskazano jako autora przekładu Józefa Sobolewskiego!



Fot. 3.

Strona pierwszego polskiego przekładu *Koranu* autorstwa wileńskich filomatów z drukarni B. Potockiego w Poznaniu; zawiera fragment (cztery ajaty, czyli wersy) sury 1. (*Otwierającej*), tu zatytułowanej *Wstęp* (na podstawie egzemplarza z Biblioteki PAN w Kórniku).

Podjmując kilkakrotnie starania o zgodę na druk przekładu najpierw jego autorzy w cenzurze wileńskiej, później Tatarzy w kancelarii carskiej, w wydawnictwie poznańskim oraz w cenzurze warszawskiej i w wydawnictwie Nowoleckiego, niewątpliwie musieli składać rękopisy (czystopisy) ukończonego dzieła. Trzeba przyjąć, że powstało co najmniej kilka

kopii przekładu, choć niekoniecznie sporządzali je sami translatorzy. Kopiowanie tekstów religijnych mieściło się w tradycji i praktyce piśmienniczej Tatarów WKL, którzy przez stulecia (od XVI w.) w ten sposób sporządzali swoje *tefsiry*, *kitab*y, *chamaity* oraz inne księgi i pisma użytkowe. Z pewnością sporządzono również jakąś liczbę kopii przekładu filomatów, które nie tylko zostały złożone w urzędach cenzorskich oraz oficynach wydawniczych, ale pozostały również w domowych archiwach bądź samych kopistów, bądź osób zainteresowanych ich posiadaniem⁵⁷. Z pewnością rękopis taki posiadał Tatar i muzułmanin Józef Sobolewski, który składał petycję do cara w sprawie druku przekładu, a nieco później cytował ten przekład we własnej publikacji z 1830 r.⁵⁸ Rękopisem przekładu musiał również dysponować wydawca poznański, Bernard Potocki, który rozpoczął jego druk. Dlatego dzisiaj może dziwić fakt, iż nie zachował się (a w każdym razie nie jest, a raczej nie był, znany) nie tylko oryginalny rękopis Chlewińskiego i Domeyki, ale także ani jedna jego kopia. Nasza wiedza o filomackiej wersji przekładu pochodzi przede wszystkim z nieadiustowanego fragmentu edycji poznańskiej oraz z opracowanej redakcyjnie, a zatem w porównaniu z oryginalnym rękopisem znacznie zmienionej, wersji warszawskiej, która ukazała się pod nazwiskiem Jana Buczackiego.

Łącząc różne fakty oraz strzępki źródłowych informacji o losach filomackiego przekładu coraz wyraźniej dostrzegaliśmy zasadność i celowość identyfikowania manuskryptu z nieznanym dotąd w nauce rękopisem przekładu Domeyki i Chlewińskiego. To zapewne takie właśnie rękopiśmienne kopie były załącznikami do wniosków o zgodę na druk przekładu, składanych w urzędach cenzorskich; taki rękopis mógł być również podstawą edycji poznańskiej, a także – po gruntownym opracowaniu

⁵⁷ Niewątpliwie posiadaniem przekładu szczególnie zainteresowani byli sami Tatarzy, którzy pilnie śledzili prace nad jego powstawaniem. Można zaryzykować tezę, że właśnie wtedy rękopis przekładu trafił również do powszechnie znanej i szanowanej tatarskiej (muzułmańskiej) rodziny Buczackich. Jakub Murza Buczacki (zm. w 1838 r.), dziadek Jana, był marszałkiem, sędzią i posłem.

⁵⁸ Por.: Cz. Łapicz, *Źródła cytatów koranicznych w Wykładzie wiary machometañskiej, czyli islamskiej... Józefa Sobolewskiego z 1830 r.* [w:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, pod red. J. Kulwickiej-Kamińskiej i Cz. Łapicza, Toruń 2013, s. 185-202.

redakcyjnym oraz adiuścacji formalnej i merytorycznej – wydania warszawskiego.

Zachowany fragment przekładu filomatów z edycji poznańskiej obejmuje 10 pierwszych, czyli najdłuższych⁵⁹, sur (‘rozdziałów’) *Koranu* oraz 86 ajatów (‘wersetów, wierszy’) sury jedenastej⁶⁰; w sumie fragment ten liczy 1558 ajatów. Przyjmując (w przybliżeniu), że pełny *Koran* zawiera ok. 6220 ajatów łatwo ustalić, iż fragment wydania B. Potockiego stanowi około 25% całkowitej liczby koranicznych wersetów⁶¹.

Odnaleziony rękopis z Czombrowa zawiera wprawdzie aż 26 sur, jednak w sumie liczą one zaledwie 351 ajatów (23 strony rękopisu), tzn. ok. 5,66% pełnej objętości Księgi. Wynika to z faktu, iż ten fragment rękopisu obejmuje sury końcowe, a więc najkrótsze; niektóre z nich liczą zaledwie 3-4 ajaty. Opiswany rękopis zawiera więc sury LXIX-LXXI oraz od LXXXIX do CXI.

Gdyby oba zachowane fragmenty przekładu filomackiego – edycję poznańską oraz rękopis z Czombrowa – rozpatrywać łącznie, wówczas okaże się, że zachowało się 37 sur, które zawierają 1909 ajatów, co stanowi 30,79% objętości całego *Koranu*. Pozostałe fragmenty filomackiego przekładu zapewne czekają na swoich odkrywców.

Warto zwrócić uwagę na to, że język fragmentu z Czombrowa oraz edycji poznańskiej jest niemal identyczny. W obu wariantach mamy wiele takich kresowizmów, jakie są nieobecne w edycji warszawskiej. Podobieństwa i różnice wariantów przekładu filomackiego zilustrujemy tylko dwoma przykładami.

Używane w KF⁶² oraz RCz miejscownikowe formy nazwy miejscowej *Mekka* mają postać *w Mecce*, natomiast w KTB jest wyłącznie

⁵⁹ Z wyjątkiem sury 1, czyli *Onwierającej (Al Fatiha)*, która liczy 7 wersetów. A. Drozd (*op. cit.*, s. 72) mylnie pisze o edycji poznańskiej, jakoby wydrukowany fragment obejmował sury 1-7.

⁶⁰ Pełna sura XI (*Hód*) liczy 123 ajaty.

⁶¹ Autorzy dysponują kserokopią poznańskiej edycji *Koranu* filomatów, sporządzoną z oryginału przechowywanego w Bibliotece PAN w Kórniku (por. foto 3).

⁶² Rozwiązanie skrótów źródeł: RCz – Rękopis z Czombrowa (odnaleziony fragment); KS – *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, przekład z j. ar. na j. ang. A. Ūnal, przekład z j. ang. na j. pol. J. Surdeł, New Jersey 2011; KRA (*Koran Ruchu Ahmadiyya*) – *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie polskie*, Islamabad 1990; KB – *Koran*, z ar. przeł. i koment. opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986; KF – *Koran* (na karcie tytułowej brak innych danych); w literaturze przedmiotu przekład ten jest nazywany przekładem filomackim; KTB – *Koran (Al-Koran)*,

w *Mekce*; w tym drugim wypadku typowej alternacji *-k- || -c-* uległa tylko wygłosowa spółgłoska tematu fleksyjnego, w pierwszym natomiast – alternacja objęła całą tematyczną grupę spółgłoskową *-kk- > -cc-*.

Każdą surę *Koranu* (z wyjątkiem 9.) poprzedza inwokacja; w arabskim oryginale brzmi ona: *Bismi Allahi ar-Rahmani ar Rahim*. Na język polski najczęściej jest ona przekładana w brzmieniu: „w imię Boga Miłosiernego, Litościwego”. Poszczególne polskie przekłady bądź całego *Koranu*, bądź jego fragmentów wykazują jednak pewne różnice (zarówno merytoryczne, jak i formalno-ortograficzne) w przekładach inwokacji. Oto kilkanaście wybranych przykładów:

RCz [ok. 1830] – *W imię łaskawego miłosiernego Boga*

KS [2011] – *W imię Boga Miłosiernego, Współczującego*

KRA [1990] – *W imię Boga, Miłosiernego, Litościwego*

KB [1986] – *W imię Boga Miłosiernego, Litościwego*

KF [1848?] – *w Imię litościwego i miłosiernego Boga*

KTb [1858] – *W Imię Boga litościwego i miłosiernego*

TAL [1723] – *v ime bōga laskavegō miloserdnegō*

TL [1725] – *V ĩma Bōga laskavago mlōserdnegō.*

TW [1788] – *v ime boga laskavego miloserdnego.*

TMW [1890] – *v jime boge laskavego miloserdnego*

Künstlinger [1926] – *W imię Boga litościwego, miłosiernego*

Pelczar [1875] – *w imię Boga łaskawego i miłosiernego*

Hrbek, Petráček [1967] – *W imieniu Litościwego i Miłosiernego Allaha!*

Szynkiewicz [1935:8] – *W imię Boga Najmilościwszego, Najmilośniejszego*

Klucz do rajy [2000] – *W imię Boga łaskawego i miłosiernego*

Zaskakuje fakt, iż *basma* w RCz jest inna, niż w przekładowej wersji poznańskiej (KF) lub warszawskiej (KTb); nawiązuje raczej do przekładu

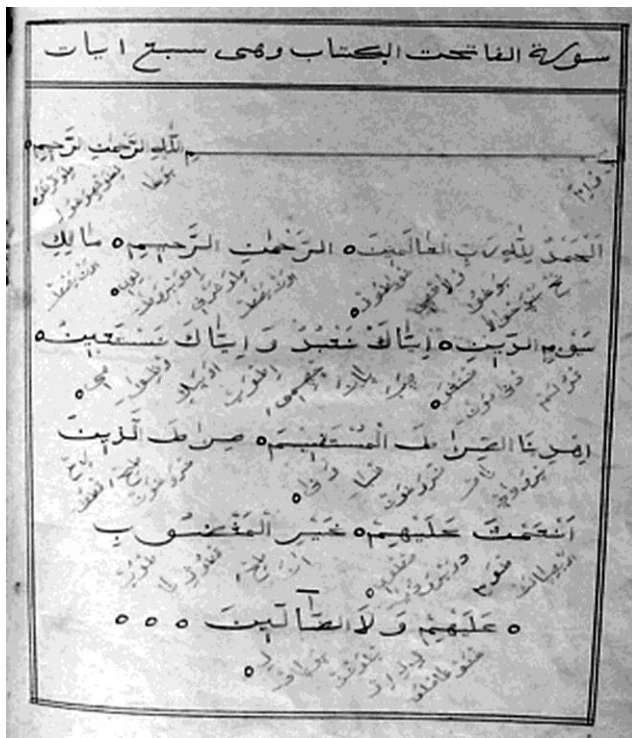
z ar. przekł. pol. J. M. Tarak Buczackiego, t. 1-2, Warszawa 1858; TAL – *Tefsir* ze zbiorów prywatnych w Olicie (litew. Alytus); TL – *Tefsir* z Białoruskiej Biblioteki im. Francyska Skaryny w Londynie; TW – *Tefsir* Bohdana Bucutki (kopista) ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie; TMW – *Tefsir* Józefowa (kopista) ze zbiorów Muzeum Narodowego w Wilnie; Künstlinger – D. Künstlinger, *Przekład i objaśnienie 53-ciej sury Koranu*, Kraków 1926; Pelczar – J. Pelczar, *Ziemia święta i islam czyli szkice z pielgrzymki do Ziemi Świętej*, cz. 2: *Islam*, Lwów 1875; Hrbek, Petráček – I. Hrbek, K. Petráček, *Mahomet*, przeł. G. Łatuszyński, A. Mrozek, Warszawa 1971; Szynkiewicz – J. Szynkiewicz, *Wersety Koranu*, Sarajewo 1935; Klucz do rajy – H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000.

właściwego dla tatarskich *tefsirów* (por. wersje TAL, TW, TL oraz TMW). Na tej podstawie można wysnuć wniosek, iż rękopis ten sporządził ktoś, kto znał wersję *basmali* używaną przez Tatarów-muzułmanów WKL w praktyce modlitewnej i utrwaloną w tatarskich *tefsirach*, *kitabach* i *chamailach*. Znał ją tak dobrze, że kopiując być może „poprawił” oryginalny przekład filomacki, który pozostał bez zmian w edycjach poznańskiej i warszawskiej. Na tej m.in. podstawie stawiamy (niżej) hipotezę, że rękopis z Czombrowa, nie jest filomackim oryginałem, lecz raczej jego kopią, której autorem był znany z imienia i nazwiska imam jednej z muzułmańskich parafii, a zarazem kopista muzułmańskich ksiąg oraz kompetentny korektor rękopiśmiennego *tefsiru* z Olity.

W zbiorach Muzeum Historii Religii w Grodnie jest przechowywany arabski rękopis identyfikowany w muzealnym katalogu jako *Koran* (fot. 4). Bliższy ogląd formy i treści zabytku pozwala stwierdzić, iż rzeczywiście zawiera on polski przekład *Koranu* zapisany alfabetem arabskim. W historii piśmiennictwa Tatarów WKL taki manuskrypt nie jest ani czymś nadzwyczajnym, ani wyjątkowym lub oryginalnym; w taki sposób Tatarzy WKL sporządzali swe rękopiśmienne *tefsiry* charakteryzujące się tym, że w wersach poziomych zapisywano arabski oryginał Księgi, natomiast interlinearnie (podwierszowo), w zapisie ukośnym – zsynchronizowane z oryginałem jego polskie tłumaczenie. Rękopis z Muzeum Historii Religii w Grodnie wygląda dokładnie tak, jak tradycyjne *tefsiry* Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego⁶³. Jednak odczytanie umieszczonego interlinearnie polskiego tekstu pozwoliło stwierdzić, że manuskrypt zawiera zapisaną w formie tefsirowej transliterację z alfabetu łacińskiego na arabski polskiego przekładu z r. 1858, sygnowanego nazwiskiem Jana Buczackiego. W ten sposób pierwszemu drukowanemu polskiemu przekładowi *Koranu* wtórnie nadano – zgodnie z doktryną i praktyką islamu – status i rękopiśmienną formę *tefsiru*, czyli ‘wyjaśnienia, objaśnienia, wytłumaczenia’ w zrozumiałym dla Tatarów WKL języku polskim treści i sensów arabskiego oryginału.

⁶³ Od aktualnego miejsca przechowywania rękopisu bywa on w literaturze przedmiotu nazywany *tefsirem grodzieńskim*. Jednak do Muzeum Historii Religii w Grodnie trafił po udaremnieniu przez białoruską służbę graniczną próby przemytu rękopisu do Polski, powstał więc zapewne w zupełnie innym miejscu.

W taki oto sposób dopełniły się złożone losy polskiego przekładu *Koranu* wykonanego przez wileńskich filomatów. Można je podsumować w taki sposób: przekład powstał w końcu lat dwudziestych XIX w., jednak aż do odnalezienia fragmentu rękopisu z Czombrowa nie był znany choćby najmniejszy oryginalny fragment tego przekładu. Edycja poznańska ma formę szrotki drukarskiej, natomiast edycja warszawska została opracowana edytorsko, opatrzona przypisami i komentarzami, dlatego niewątpliwie w jakimś stopniu różni się od rękopiśmiennego oryginału filomackiego.



Fot. 4.

Fotokopia strony *tefsiru* z Muzeum Historii Religii w Grodnie; sura 1:
*v ime boga lihościwego i miłosernego / nex benze xvala bogū vladcī švjatuv ōn jest miłošernī i
 dobrotlīvi / ōn jest / krulem dna sądnego cebe pane čcimī i tvej ōpek' i vzivamī / provaž nas de-
 rogom zbavena drogon tix ktorix / obsipales tvemi dobrožejsťvī a ne tix klūži na tvuj gnev za-
 slūžili i v blond popadli*



Fot. 5.

Strona 485 *tefsiru* z Olity. Kolofon pisany łąciną:

Od narodzenia Jsi Proroka 1723 roku Dopisany / ten Sty (= święty) Tiefsyr, a Poprawiony przez Jbrahima / Januszewskiego Jmama Winksznupskiego 1836 roku / Dnia 12-24 Sierpnia czyli augusta w Winksznupiach

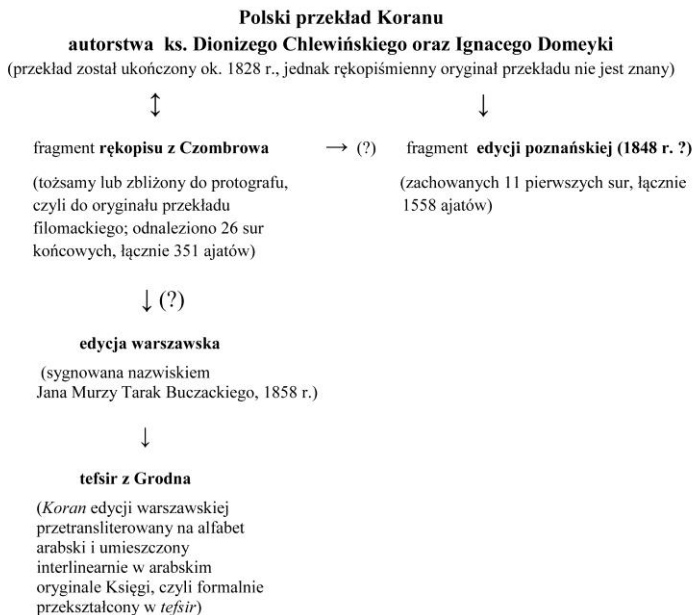
I wreszcie ostatni etap zmiennych losów przekładu filomackiego: edycja warszawska została ostatecznie przekształcona w *tefsir* zgodny z egzegezyką islamu oraz z tradycją piśmiennictwa muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Badając fragment rękopisu z Czombrowa stawialiśmy sobie pytanie o to, czy jest to oryginał przekładu ks. D. Chlewińskiego oraz I. Domeyki, czy raczej jego anonimowa kopia. Niestety – brak jest rękopiśmiennego materiału porównawczego, czyli podstaw do wnioskowania o autorstwie rękopisu. W tej sytuacji przyjrzelśmy się kopiom innych tatarskich tekstów, które powstały w zbliżonym czasie i miejscu. Podstawę do wysunięcia zaskakującej hipotezy dał rękopis *tefsiru* z Olity. Powstał on wprawdzie w 1723 r.⁶⁴, jednak – jak wskazuje odpowiedni zapis (kolofon

⁶⁴ Informuje o tym dopisek na 483. stronie rękopisu: *1723 roku pisany ten święty Tefsir przez syna Mustafy Ismaela Jablonskiego.*

– fot. 5) – w r. 1836 (a więc 113 lat później) został poprawiony i skomentowany przez imama z Winksznupia, Ibrahima Januszewskiego⁶⁵. Zaskoczyło nas podobieństwo pisma Januszewskiego z charakterem pisma fragmentu z Czombrowa. Jest ono tak widoczne, że być może zasadny byłby wniosek, iż to właśnie imam Januszewski wykonał kopię na podstawie oryginału filomackiego przekładu. Teza ta wymaga jednak weryfikacji, w tym także przez grafologa.

W formie syntetycznego podsumowania naszych rozważań o losach filomackiego przekładu *Koranu* na język polski z lat dwudziestych XIX w. przedstawiamy poniższy schemat, który ilustruje chronologię powstawania oraz wzajemne zależności (rzeczywiste i hipotetyczne) wariantów tego przekładu:



⁶⁵ Ibrahim (Abraham) Januszewski objął funkcję imama w Winksznupiu w roku 1830, po śmierci imama Mustafy Bazarewskiego; pełnił ten urząd nieprzerwanie aż do śmierci w czerwcu 1846 r. (A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 195–196).

UNKNOWN MANUSCRIPT OF THE POLISH TRANSLATION OF THE KORAN

Abstract: The article presents the issue of a discovered Quranic translation extract which should, most probably, be linked to the hitherto unknown manuscript, a Quranic translation by I. Domeyko and D. Chlewiński.

Key words: *Qur'an*, translation, Tatars, Philomath Society.

НЕИЗВЕСТНАЯ РУКОПИСЬ ПОЛЬСКОГО ПЕРЕВОДА КОРАНА

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, связанные с найденным фрагментом перевода *Корана*, который, по всей вероятности, связан с рукописью перевода *Корана* И. Домейко и Д. Хлевинского, не известной до недавнего времени науке.

Ключевые слова: *Коран*, перевод, татары, филоматы.



Anetta LUTO-KAMIŃSKA

Instytut Badań Literackich PAN

**ZNACZENIE LITERATURY TATARÓW
WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO
DLA BADAŃ LINGWISTYCZNYCH
NAD POLSKIMI TEKSTAMI DAWNYMI**

W badaniach lingwistycznych dotyczących języka dawnego wiedzę czerpiemy przede wszystkim z tekstów źródłowych. Uogólniona wiedza historycznojęzykowa na temat danego okresu polszczyzny jest niczym innym, jak sumą odpowiednio zhierarchizowanych i uporządkowanych wniosków, płynących z drobiazgowej analizy poszczególnych utworów z tego okresu, oraz prac porównawczych. Tak rozumiana komparatystyka pozwala stworzyć synchroniczny opis języka danej epoki poprzez zestawienie tekstów zróżnicowanych gatunkowo, stylistycznie i regionalnie. Ta wiedza jest z kolei nieocenionym źródłem informacji dla badań nad kolejnymi tekstami epoki – można je zestawzić z najbardziej reprezentatywnymi cechami języka badanego okresu, ustalić wygasanie starych i narodziny nowych zjawisk w nim zachodzących. Dla analizy wielu tekstów dawnych ma zastosowanie również komparatystyka rozumiana w bardzo wąskim zakresie, zwykle jest to możliwość porównania różnych wydań tego samego utworu⁶⁶ lub – w wypadku literatury przekładowej – z tekstami oryginalnymi.

Właśnie ze względu na perspektywę lingwistycznych badań porównawczych szczególnie cenne wydają się polskojęzyczne zabytki spisane

⁶⁶ Do interesujących wniosków prowadzić może analiza porównawcza różnych wydań tego samego utworu, nawet jeśli dzieli je krótki okres czasu. Cennych informacji dostarcza również możliwość kolacjonowania edycji pochodzących z różnych oficyn drukarskich.

przez Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL) dostosowanym alfabetem arabskim, zwłaszcza te z nich, które mają swoje odpowiedniki również w grafii tradycyjnej. Analiza filologiczna takich par może prowadzić do ciekawych wniosków, nie tylko ściśle językowych, ale także z zakresu szeroko pojętej kultury.

Interesującym przykładem literackim tego typu jest szesnastowieczny utwór z kręgu religijnej prozy opisowej. Wersja podstawowa, zapisana alfabetem łacińskim, to utwór Krzysztofa Pussmana zatytułowany *Historyja barzo cudna i ku wiedzeniu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie...* Pod uwagę wzięłam dwa unikaty z różnych edycji dzieła: najstarszy zachowany egzemplarz, który wyszedł spod prasy krakowskiej oficyny Hieronima Scharffenberga w 1551 r. (Biblioteka Kórnicka PAN, sygn. Cim.O.450; dalej nazywany wyd. A), oraz mocno zdefektowany egzemplarz późniejszego wydania, przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej (sygn. Cim.769; dalej – wyd. B). W tym wydaniu brakuje kilku kart, m.in. strony tytułowej, stąd nie są znane data i miejsce wydania ani drukarnia. Strona ta została dopisana odręcznie na podstawie wydania z 1551 r., zapewne podczas oprawy książki, co musiało nastąpić w drugiej połowie XIX w. Choć źródła zwykle datują ten egzemplarz na XVI w. (*post 1551*)⁶⁷, dokładniejsza analiza językowa dzieła wskazuje na wydanie późniejsze, raczej z XVII w. (a z całą pewnością nie wcześniej niż z przełomu XVI i XVII w.).

Z kręgu literatury Tatarów WKL pochodzi fragment tego samego utworu zapisany na kartach *kitab* zwanego *Kitabem Milkamanowicza* (dalej: KitabMilk), powstałego ok. 1782 r. Rękopis ten jest częściowo zdefektowany, brakuje w nim kart początkowych i końcowych. Brak jest zatem jakichkolwiek bliższych informacji bezpośrednich na jego temat. Całość zapisana jest alfabetem arabskim, a powtarzający się w obu porównywanych zabytkach fragment znajduje się na stronach

⁶⁷ Zob. np. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 25, Kraków 1913, s. 412; *Historyja barzo cudna [...] o stworzeniu nieba i ziemie...*, [w:] *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. W. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa–Poznań 1996, s. 102.

377-395⁶⁸. W wyd. A szesnastowiecznego utworu ten sam tekst wydrukowany został na stronach [D]3v-E2v, lecz w badanym starodruku brakuje karty E3, na której zamieszczone były dwa ostatnie rozdziały *Historji* wraz z końcową częścią rozdziału je poprzedzającego. Stopień zdefektowania unikatu B jest zdecydowanie większy, jednak interesujący nas fragment zachował się w całości, a pomieszczony jest na stronach C4v-E2. Jest to dziewięć końcowych rozdziałów dzieła Pussmana, począwszy od rozdziału zatytułowanego *Jako Jadam przed śmiercią swoją wezwał wszystkich synów swoich, których było w liczbie piętnaście tysięcy mężów, krom niewiast, a co im mówił* (wyd. A: [D]3-[D]3v).

Już po pierwszym zestawieniu tekstów w dwu wariantach graficznych okazuje się, że różnice w warstwie językowej są mniejsze, niż można by przypuszczać na podstawie okresu, który dzieli ich powstanie. Zmiany, jakie zaszły w polszczyźnie między XVI w. a drugą połową XVIII w., były na tyle istotne, że nietrudno byłoby je odnotować nawet w utworze powstałym w kręgu literatury północnokresowej, gdzie większość zmian zachodzących w polszczyźnie przyjmowała się z pewnym opóźnieniem.

W celu porównania obu tekstów pod kątem językowym należy wziąć pod uwagę jedynie partie zbieżne, wyłączając – z oczywistych powodów – fragmenty opuszczone w kopii tatarskiej, jak również amplifikacje w postaci dodanych w toku narracji wyrażań lub większych całości tekstowych.

⁶⁸ *Kitab* ów został opracowany i wydany przez H. Jankowskiego i Cz. Łapicza. Ogólne informacje na temat zabytku podają za tym opracowaniem. Stosuję również wprowadzoną tu jednolitą numerację stron oryginału. Zob. *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, przekł. i oprac. H. Jankowski, Cz. Łapicz, Warszawa 2000, s. 187-193. Cytowane z zabytku wyrażenia i dłuższe fragmenty tekstu zaczerpnięte zostały natomiast z fotokopii oryginału, które udostępnił mi prof. Czesław Łapicz. Podaję je w uproszczonej transkrypcji łączącej wytyczne dla wydawnictw typu B i C tekstów nowożytnych do połowy XVIII w. zawartych w: K. Górski [et.al.], *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, Wrocław 1955, s. 92-100, 104-109. Ponieważ dla omawianych w artykule zagadnień leksykalnych niuanse dotyczące zapisu alfabetem arabskim lub pomylki w zapisie są nieistotne, pomijam je zwykle bez komentarza, zaznaczając koniektury innym krojem czcionki. Niezależnie od oryginału uwspółcześniał pisownię samogłosek nosowych, konsekwentnie transkrybując natomiast samogłoski *u* oraz *o*, zwykle zapisane odpowiednio przez *wāw* z *ḍammā* oraz *wāw* z *fathā* (np. *curkami*, *łożku*). Cytaty z polskich zabytków podaję w transliteracji zgodnie z zasadami wydawnictw typu A tego samego okresu; *ibidem*, s. 52-63.

Zależności tego typu zostały już szerzej opisane, m.in. przez Andrzeja Drozda⁶⁹. Poza tym niezbędne wydaje się skolacjonowanie obu zażytkowych wydań *Historyji* Pussmana, co pomoże w ustaleniu rzeczywistego pierwotnego źródła tekstowego omawianego fragmentu KitabMilk, a jednocześnie pozwoli na dokładniejszą analizę językową w aspekcie komparatystycznym. W artykule ograniczę się do lingwistycznej analizy tylko jednego aspektu – wskazania zależności między omawianymi tekstami w warstwie leksykalnej.

Zbieżności między obu wersjami – nie tylko zresztą leksykalne, ale i na każdym innym poziomie języka – stanowią solidną podstawę, by uznać, iż autor⁷⁰ tatarskiego *kitab* korzystał z Pussmanowego tekstu na bieżąco, właściwie przepisując *Historyję*. Trudno jedynie orzekać o podstawowym źródle – czy podstawą było jedno z wydań utworu Pussmana, czy jego kopia, w której już wcześniej ktoś inny dokonał konwersji alfabetu. Tak czy inaczej, niemożliwe wydaje się tak wierne odtworzenie oryginalnego utworu z pamięci, bez stałego posiłkowania się nim.

Zestawienie tekstów i analiza co istotniejszych różnic leksykalnych pozwala wyodrębnić kilka podstawowych typów dyferencji, na których powstanie wywarły wpływ odmienne czynniki.

Charakterystyczną grupę stanowią nazwy własne. Generalnie w analizowanych tekstach nie stwierdzono w obrębie propriów zamienników wyrazowych, jedynie większe lub mniejsze różnice formalne. Wyjątek stanowi zmiana przymiotnika w wyrażeniu *Krolestwá Żydowskie* (wyd. B: E) na *krolewstwo izraelskie* (392). Dodatkowo zastosowano tu niezgodną z oryginałem liczbę mnogą, a w całym zdaniu,

⁶⁹ A. Drozd, *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach (Tatarska adaptacja „Historyji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi” Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3, s. 95-134; *idem*, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3, s. 24-26.

⁷⁰ W niniejszym artykule nazwy „autor” używam jedynie w charakterze umownym, w rzeczywistości bowiem nie ma bliższych danych na temat osoby, którą można by uznać za autora dzieła. Należy wziąć pod uwagę, iż pod pojęciem „twórca *kitab*” kryć się może (lub mogą): autor, kompilator, tłumacz, kopista.

w którym ów zwrot wystąpił, także innego rodzaju koniektury⁷¹. Druga z istotniejszych rozbieżności jest z kolei najprawdopodobniej błędem zapisu – w KitabMilk mamy nazwę góry *Obdun* (390) w miejsce Pussmanowego *Ebron* (wyd. B: D4v). Wydaje się, że różnica wynika z – zapewne omyłkowego – zastąpienia litery *rā'* bardzo do niej zbliżoną kształtem literą *dāl*, i w obu wypadkach chodzi o górę Hebron (ar. *Al-Chalił*)⁷². W obu tekstach odnajdziemy zatem wyraźne nawiązanie do legend opowiadających o Grocie Makpela w mieście Hebron, będącej miejscem pochówku patriarchów. Owe przekazy wskazują to właśnie miejsce jako grób pierwszych rodziców, w znacznym stopniu rozbudowując biblijny opis wyboru miejsca na grób Sary (Gen 23). Wszedłszy do pieczary Abraham odkrył, że jest to miejsce spoczynku Adama i Ewy, a powietrze przenika tam rajski aromat. Kupił zatem tę część ziemi od Efrona Chetyty za czterysta sykli srebra. Grota Makpela stała się następnie grobowcem rodzinnym Abrahama (Gen 25/9-10), jego potomków, Izaaka i Jakuba, oraz ich żon, Rebeki i Lei (Gen 35/27-29, 49/29-33)⁷³.

Wśród powtarzających się w obu tekstach nazw własnych niemal identyczną formę zachowuje nazwa rzeki Jordan – u Pussmana stale jest to zapis z *-o-* w śródgłosie (np. wyd. A: *Jordan* Ev, E2), natomiast w KitabMilk – przez *wāw* z *ḍammā*, czyli *Jurdan* (np. 386, 388).

W zapisie nazw osobowych odnotowano większe lub mniejsze rozbieżności. W wyd. A *Historyji* imiona pierwszych rodziców występują w postaci prejetowanej (np. *Iádámowi* [D]3v, *Iádám* [D]4; *Iewy* [D]3v, *Iewá* D2v, *Iewie* [D]4), podobnie jak utworzony od *n pers* *Jadam* przymiotnik

⁷¹ Według prorocstwa, drzewo z grobu Adama miało być przyczyną upadku królestwa izraelskiego – u Pussmana: królestw żydowskich i ich nieprzyjaciół, w KitabMilk: królestwa izraelskiego za sprawą jego nieprzyjaciół.

⁷² Por. też *Klucz do raju...*, s. 191.

⁷³ Zob. np.: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przekł. O. Zienkiewicz, Warszawa 2000 (s.v. *Grota Makpela*); *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. F. Gryglewicz [et.al], Lublin 2006 (s.v. *Makpela*). Warto również odwołać się do łacińskiej wersji *Vita Adae et Evae*, w której nazwa własna ma identyczną formę jak w *Historyji* Pussmana, lecz nie mówi o górze, a o dolinie, czy może raczej wgłębieniu: „et fepeliuit eos in valle Ebron” (*Vita Adae et Evae, seu De creatione Adae et formatione Evae ex costa eius*, wyd. S. Planneck, Rzym ok. 1487, s. 10). Inną interpretację podają H. Jankowski i Cz. Łapicz (*Klucz do raju...*, s. 191), którzy nie biorą pod uwagę wskazanych tu wersji apokryficznych dotyczących pochówku Adama w Hebronie.

dzierżawczy (*Iádámowey* E2v), natomiast w wyd. B – już tylko z nagłosem samogłoskowym, czyli zgodnie z dzisiejszą normą ogólnopolską (np. *Adámowi* D, *Adam* D, *Adámowej* D4-2r.; *Ewy* D, *Ewá* D2v, *Ewie* Dv). Również w KitabMilk postać imienia męskiego (oraz odnośnego przymiotnika) występuje bez nagłosowej *joty* (np. *Adamu* 378, *Adam* 379, *Adámowej* 389-2r.). Większa różnica dotyczy natomiast imienia *Ewa*, ponieważ w KitabMilk rzeczownik ten zachował postać pierwotną, czyli samogłoskę *-a-* w śródgłosie oraz nagłosową spółgłoskę *Ch-* (por. ar. i hebr. *Chawwah*⁷⁴). Formy *Hawa* oraz *Hewa* znane są również z polskich szesnastowiecznych tłumaczeń *Biblii* (np. u Jakuba Wujka). W KitabMilk w nagłosie imienia zapisano arabską literę *hā'*, czyli postać imienia odtworzymy jako *Chawa* (np. *Chawy* 378, *Chawa* 384). Dla samogłoski śródgłosowej odnotowano dodatkowo dwa, być może błędne, zapisy: przez *fathę* przy *hā'* (*Chewie* 382) oraz przez *wāw* z *fathą* (*Chowa* 382).

Różnice w imionach synów pierwszej pary ludzi różnią się znacznie i wychodzą już poza drobne rozbieżności natury fonetycznej lub fonologicznej. U Pussmana imiona te zapisane są w formie, która praktycznie nie zmieniła się do naszych czasów, z wyjątkiem wygłosowej spółgłoski w imieniu *Kain*⁷⁵, np. wyd. A: *Kaimá* [D]3v, *Ablá* [D]3v, *Seth* [D]3v, [D]4⁷⁶. W *kitabie* imię *Abla* zapisano z nagłosowym *h-* i *kasrą* przy *bā*: *Habila* 378 (tak w ar.; por. też hebr. *Hebel*), natomiast imię jego brata już zdecydowanie odbiega od formy obecnej u Pussmana. W KitabMilk ma ono budowę analogiczną z imieniem *Habil*, z oczywistą zmianą spółgłoski nagłosowej na *qāf*: *Kabila* 378 (tak w ar.; por. też hebr. *Qajin*). Imię *Seta* stale zapisywane jest w formie *Szyt* (a. *Szit*), czyli z nagłosową literą *šīn* i *kasrą* (tak w ar.; por. też hebr. *Szeth*), np.: *Szyt* 379, 382, 384, *Szytowi* 386. Podobne rozbieżności odnotowujemy w formie imienia anioła – w obu wydaniach *Historyji* Pussmana występuje w postaci *Michał* (wyd. A: *Michał* E-2r., E2v; wyd.

⁷⁴ Szersze informacje na temat omawianych imion oraz ich postaci obcojęzycznych (głównie uproszczonego zapisu ar. i hebr.) zob. w poszczególnych tomach *Encyklopedii katolickiej* (tu: t. 4).

⁷⁵ Owcześnie imię to funkcjonowało zwykle w dwu obocznych wariantach: *Kaim* || *Kain*, spotyka się również zapisy *Chain*.

⁷⁶ Tak też w wyd. B: *Kaymá* D, *Ablá* D, *Seth* D-2r.

B: D2, D2v i n.), w KitabMilk natomiast jako *Mekail* 384, 389 i n. (por. ar. *Michail* oraz *Mikail*; też hebr. *Mika'el*).

Wszystkie warianty nazw osobowych w KitabMilk odpowiadają zatem ich tradycyjnym orientalnym formom, zgodnym z przekazami muźulmańskimi, nie zaś tym, które pojawiły się na kartach stanowiącej bezpośredni pierwowzór *Historiji*.

W obu tekstach obecna jest ponadto postać króla Salomona. Zapis jego imienia, wraz z utworzonym od niego przymiotnikiem dzierżawczym, zawiera tylko późniejsze wydanie *Historiji*: *Salámoná* D4v, *Sálámon* E, *Sálámonowę* E. W KitabMilk przy literze *lām* zapisano *fathę* w przymiotniku dzierżawczym oraz raz w rzeczowniku, która – zgodnie z panującą w *kitabie* zasadą – mogłaby być odczytana jako samogłoska *e*: *Salemonowej* 392, *Salemona* 391. W tym wypadku jednak należy chyba wziąć pod uwagę możliwość potraktowania owego znaku wokalizacyjnego jako egzemplifikacji tradycyjnego orientalnego zapisu krótkiej samogłoski *a*, co tym razem byłoby zgodne również z Pussmanowym pierwowzorem (*Salamonowej* 392, *Salamona* 391). Wszelkie rozważania dotyczące odczytu samogłosek w omawianej nazwie własnej mają walor raczej hipotetyczny, ponieważ wszystkie te zapisy noszą ślady zazębiania się i mieszania obu tradycji piśmienniczych, skoro w kolejnej notacji imienia – tym razem wbrew źródłom muźulmańskim, a w zgodzie z bliższą nam tradycją – mamy już w tym miejscu samogłoskę *-o-*, zapisaną przez *wāw* z *fathą*: *Salomon* 392, czyli tak samo jak we wszystkich tych wyrazach po literze *mīm* (por. ar. *Sulayman*, *Sulaiman*, *Süleyman*, *Solyman*; też hebr. *Szelomoh*).

Zestawienie dwóch typów niemalże identycznych treściowo i formalnie tekstów wykazuje w zakresie nazw własnych wyraźne zależności od odmiennych kręgów religijnych i kulturowych – chrześcijańskiego i muźulmańskiego. W KitabMilk przyjmują one zwykle formę orientalną, różnice są zatem zewnętrzne, pozajęzykowe.

W wypadku apelatywów rozbieżności mają bardziej złożone podstawy, choć należy zaznaczyć, że leksykalne zamienniki pojawiają się praktycznie na zasadzie wyjątku. Na podstawie różnic w obrębie wyrazów nie będących nazwami własnymi wyodrębnić można pewne grupy leksemów, które da się połączyć w regularne serie. Dla części z nich podstawą do

wprowadzenia innego wyrazu, niż ten użyty w tekście Pussmana, jest ten sam pozajęzykowy czynnik kulturowy, który odnotowano w wypadku używania w KitabMilk odmiennych wariantów tych samych nazw proprialnych. Z drugiej strony zdarzają się również rozbieżności w użyciu form wariantywnych tych samych leksemów, lecz w tym wypadku będą one już oczywiście miały uzasadnienie wyłącznie czysto językowe.

Jako najbardziej typowe dla zderzenia dwu obszarów kulturowych na płaszczyźnie zróżnicowania leksykalnego wymienić wypada dwa miejsca. Pierwsze z nich dotyczy użytego u Pussmana rzeczownika *przeżeganie* (wyd. A: [D]3v; B: D), który stanowi synonim wyrazu *blogosławieństwo*. Owa równoznaczność wyrazów występuje jednak wyłącznie w chrześcijańskim kręgu kulturowym, ponieważ nazwa ta nawiązuje do gestu towarzyszącego błogosławieństwu, czyli do uczynienia znaku krzyża. Użycie w tym miejscu rzeczownika *blogosławieństwo* (378) w KitabMilk podyktowane jest zatem kwestią nieprzystawalności leksemu *przeżeganie* do realiów religijnych islamu.

Drugi przykład ma nieco inny charakter. Wiąże się z wytycznymi, które otrzymują Ewa i Set, posłani przez Adama do furty rajskiej, by tam pokornie prosili o uzdrawiający olej dla niego. W wersji Pussmana Adam poucza: „á ná ziemi fie połofzcie” (wyd. A: [D]4v), co w KitabMilk zmieniono na: „a na ziemię *padajcie twarzq*” (383). Choć słowa Adama nie wymagały korekt z podobnych – jak wyżej przedstawiono – względów, autor *kitab* dokonał nieznacznej zmiany tekstu, przez co nawiązał do rytualnego pokłonu towarzyszącego modlitwie w islamie⁷⁷. Ów fragment jest ciekawy również z innego względu. Większy ustęp tekstu, z którego pochodzi, jest jednym z argumentów (do czego jeszcze wróczę) przemawiających za tym, że to nie wydanie z 1551 r., a późniejsze, stanowiło bezpośrednią podstawę tekstową omawianego fragmentu *kitab*:

⁷⁷ Zwrócił na to uwagę również A. Drozd (*Staropolski apokryf...*, s. 126). Cytowana fraza z KitabMilk została tu przeze mnie spolszczona, co w żaden sposób nie rzutuje na poruszane w niniejszym artykule zagadnienia leksykalne, a stanowi znaczne ułatwienie dla odbiorcy. Warto jednak zwrócić uwagę na użycie formy rus.: „a na ziemię *padajcie twarzem*”, która pojawia się również w innych religijnych tekstach Tatarów WKL w tym samym kontekście – por. np. „i padł twarzem do ziemi” w 23. ajacie XXXVIII sury rękopiśmiennego *tefsiru* z Olity (1723 r.).

Wyd. A: á pofypcie prochem głowy wálże **á ná ziemi fie połofzcie** á płączcie y żałuycie przed oblicznością bożą / ázali fie snadź nádemną pan bog smiłuie / á spufci Anyoła fwe⁸⁰ do drzewá Mirrhy / s ktorego płynie oley / á da go wam nieco iżebyfcie mię pomázali. A ták odstąpiłyby bolefcie moie odemnię ktore ćirpię. ([D]4v-E);

Wyd. B: á pofypćie proch<am> głowy wálże / **á ná ziemię fię poło-
żyćcie** / á p<łá>zczyćcie y żałuyćie przed oblicznością Bożą </ á> spufci Anyoła fwego do drzewá Mirth<y s> ktorego płynie oley / á da go wam nie co i<ż>byćcie mie pomázali (*a to fię znaczy o<fta>tnie pomazanie.*) á ták by odstąpiły bol<eśić> moie odemnie ktore ćirpię. (D2);

KitabMilk: i posypcie procham głowy wasze **a na ziemię padajcie twarzą** a płączcie i żałujcie przed oblicznością bożą a *aniola*⁷⁸ swego spuści do drzewa mirtehi s ktorego płynie olej i tego [*lege:* da go] wam nieco iżbyćcie mnie pomazali a to się znaczy ostatnie pomazanie a tak by odstąpiły boleście moje ktore ja ćirpię (383-384).

W przedstawionym fragmencie z wyd. A zaznaczono dodatkowo frazę: *azali się snadź nade mną Pan Bóg zmiłuje*, która została pominięta zarówno w wyd. B, jak i KitabMilk. Poza tym oba te teksty zawierają – nieobecną w wyd. A – uwagę objaśniającą: *a to się znaczy ostatnie pomazanie*⁷⁹. W tym samym fragmencie doszukamy się jeszcze jednego istotnego elementu językowego łączącego wyd. B i KitabMilk: w obu czasownik *ćirpieć* zapisany jest z rozszerzeniem. Postać *ćirpieć*, która pojawiła się w wyd. A, w XVI w. utrzymywała się głównie w Małopolsce, natomiast rozszerzone kontynuanty grup *ir, yr* dominowały na obszarze dialektu wielkopolskiego i mazowieckiego⁸⁰.

⁷⁸ W KitabMilk: *anielowie*.

⁷⁹ Z. Celichowski wydał *Historyję* na podstawie egzemplarza kórnickiego (wyd. A), wykorzystując egzemplarz BJ (wyd. B) wyłącznie jako podstawę do uzupełnienia luki wynikającej z braku jednej karty w tekście podstawowym (K. Pussman, *Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemi*, wyd. Z. Celichowski, Kraków 1890, s. 25). Z tego powodu – bazujący na edycji Celichowskiego – H. Jankowski i Cz. Łapicz (*Klucz do rajy...*, s. 189) niesłusznie uznali, iż owa uwaga pochodzi od autora *kitab*.

⁸⁰ Zob. np. M. Bargiel, *Cechy dialektyczne polskich zabytków rękopiśmiennych pierwszej połowy XVI wieku*, Wrocław 1969, s. 35-44, 46.

Jako drugą grupę różnic w obrębie apelatywów wskazałam seryjne użycia u Pussmana i w KitabMilk różnych odmianek tego samego leksemu. Dotyczy to m.in. par wariantywnych wyrazów nieodmiennych.

W obu wydaniach *Historyi* pojawiają się dwie postaci spójników *ize* || *iz* oraz *izeby* || *izby*, jednak odpowiednikiem Pussmanowych *ize* (np. wyd. A: E, E2; wyd. B: D2v, D3v) i *izeby* (np. wyd. A: [D]4v-2r., E-2r.; wyd. B: Dv-2r., D2v-2r.) w KitabMilk są przeważnie warianty bez rozszerzenia (387; 380, 382, 383-2r.) lub zastosowanie zdania bezspójnikowego. Zjawisko to ma charakter stosunkowo regularny, jednak należy zwrócić uwagę, że – w wypadku zastąpienia spójnika *iz* z wyd. A (E2v) spójnikiem *ze* w wyd. B (D4) – również w KitabMilk pojawia się *ze* (389). Podobną zależność zauważyć można w odniesieniu do przysłówka *tako* || *tak* oraz partykuły *aże* || *aż*. Użyte w wyd. A formy *tako* (Ev, E2) i *aże* ([D]4, E) w odnośnych miejscach wyd. B oraz tekstu *kitab* zastąpione zostały przez *tak* (wyd. B: D3, D3v; KitabMilk: 386, 387) i *aż* (wyd. B: Dv, D2v; KitabMilk: 381, 384). Choć zatem w XVI w. zaznacza się już wyraźna tendencja do wycofywania się z języka przedstawionych wyżej wariantów z rozszerzeniem, we wcześniejszym wydaniu *Historyi* Pussmana pojawiają się one nadal, regularnie jednak są one zastępowane w późniejszym wydaniu utworu oraz w *kitabie* przez warianty krótkie.

Odwrotna tendencja w języku zaznaczyła się w odniesieniu do dwu przyimków: *krom* i *okrom*, jednak i w ich wypadku można stwierdzić tę samą regularność rozmieszczenia w omawianych trzech wariantach tekstu. W wyd. A *Historyi* stale mamy ustępującą z języka postać *krom* ([D]3v-3r.), w KitabMilk już tylko *okrom* (378, 379 i błędny zapis *akrom* 378), choć w wyd. B odnotowuje się jeszcze w tym względzie wahania⁸¹.

W tej grupie leksykalnych rozbieżności wymienić należy także konsekwentną wymianę użytego u Pussmana w funkcji łącznej spójnika *a* (wyd. A: [D]3v-2r., [D]4v-2r., E2 i n.; wyd. B: C4v, D, D2-2r., D3v i n.) na spójnik *i* w KitabMilk (378-2r., 383-2r., 388 i n.). Ta sama tendencja pokrywa się także z niektórymi miejscami w wyd. B, gdy spójnik łączny *a* z wcześniejszego wydania zastąpiony został – jak w *kitabie* –

⁸¹ W wyd. B dwukrotnie pojawił się przyimek *krom* (D-2r.) i raz *okrom* (C4v), choć w analogicznym miejscu wyd. A mamy *krom* ([D]3v).

przez *i* (wyd. A: á Ev, wyd. B: y D3v, KitabMilk: *i* 387). Zdarza się również w obu młodszych tekstach wprowadzenie parataksy bezspójnikowej w miejsce *a* z wyd. A, np.:

Wyd. A: będą tho powiádác y oddawác fynom fwoim / á będą nas przeklinác (E2);

Wyd. B: będą to powiédác fynom fwoim / będą nas przeklinác (D3v);

KitabMilk: będą to powiadać synom swoim będą nas przeklinać (387).

Tu również widzimy bliższe zależności łączące *kitab* z późniejszym wydaniem *Historyji*, ponieważ w obu zredukowano szereg *powiadać i oddawać* z wyd. A do jednego czasownika *powiadać* || *powiadać*.

W obu wersjach graficznych utworu w sposób nieregularny pojawiają się natomiast spójnikowe ekwiwalenty *niż* i *niżli*. Użycia w tekstach doby średniopolskiej wskazują na ich językową równoważność i brak jakichkolwiek śladów ograniczania dystrybucji któregoś z nich. Stąd też różnice w zastosowaniu obu spójników na określenie stosunku czasowego ‘zanim’ nie miały podstaw systemowych, a wynikały z innych czynników, jak np. upodobań stylistycznych czy idiolektu autora, na co wskazują również – zupełnie pozbawione klucza – inne rozbieżności między wszystkimi analizowanymi tu trzema wersjami tekstu⁸².

Z kolei kwestia zmian wewnątrzjęzykowych mogła mieć wpływ na rezygnację w KitabMilk z użycia – postrzeganej jako archaiczna – partykuły pytajnej *izali*. Pojawiła się ona u Pussmana w wyd. A (E2), w wyd. B zapisano ją natomiast błędnie ze znakiem diakrytycznym nad literą *z* (*Izali* D3v). Pomimo licznych przedstawionych wyżej dowodów wskazujących na to, że podstawą pomieszczonego w *kitabie* fragmentu z całą pewnością nie było wydanie z 1551 r., nie można jednoznacznie stwierdzić, że było nią – omawiane tu – wydanie późniejsze (wyd. B). Można jedynie zastanawiać się, czy owa pomyłka w zapisie z tej właśnie edycji nie stanowiła bezpośredniej podstawy dla zapisu w równoległym miejscu

⁸² Por. zapisy w *Historyji* Pussmana i KitabMilk: wyd. A: *niżbym* [D]3v, wyd. B: *niżlibym* D, KitabMilk: *niżlib* 378; wyd. A: *nizli* E2v, wyd. B: *nizli* D3v, KitabMilk: *niź* 388.

KitabMilk wyrazu *jeżeli* 387, użytego tu oczywiście w funkcji partykuły pytajnej. Dla autora *kitab* partykuła *izali* była już na pewno mało zrozumiała, a jej błędny zapis przez *-ż-* w śródgłosie mógł być dodatkowym bodźcem do użycia w tym miejscu słowa *jeżeli*. Co prawda w tekstach z okresu średniopolskiego znajdziemy odosobnione przykłady użycia spójnika *jeżeli* w funkcji partykuły pytajnej, jednak bardziej prawdopodobne wydaje się, że to nie ten czynnik zadecydował o użyciu w tym miejscu *kitab* owego wyrazu, a właśnie pewna zbieżność graficzna z zapisem słowa w wyd. B.

Wziąwszy pod uwagę ten drobiazg natury graficznej, wcześniejsze rozważania, jak również inne cechy tekstu, jak chociażby nieomawiana tu kwestia różnic w szyku wyrazów między KitabMilk a wyd. A przy jednoczesnej jego zgodności z wyd. B, uzyskujemy całkiem solidne podstawy, by uznać, że to właśnie wyd. B, lub inne z nim zbieżne, zostało wykorzystane w *kitabie*.

Skolacjonowanie omawianych wariantów dzieła dostarcza o wiele więcej materiału różnicującego jedne a łączącego inne edycje. Wynikają one nie tylko z przeobrażeń historycznojęzykowych w obszarze leksyki. Mają one również inne podstawy – idiolektalne, dialektalne, stylistyczne. Warto kilka z nich wskazać⁸³:

wyd. A	wyd. B	KitabMilk
<i>oftáteczny</i> E	<i>oftáteczny</i> D2v	<i>ostatni</i> 384
<i>wfzytki ktorzy w niego wierzą</i> Ev	<i>wfzyt<kich> ktorzy w niego wierzą</i> D2v	<i>wszytkich wiernikow swoich</i> 385
<i>niefczęfny</i> [D]4v	<i>niefczęfny</i> D2	<i>nieszczęśliwy</i> 382
<i>dziewek</i> [D]3v	<i>dziewek</i> D	<i>curkami</i> 378
<i>zawolał głošem wielkim y rzekl</i> [D]4v	<i>zawolał wielkim głošem</i> D2	<i>zawołał wielkim głošem</i> 382
<i>nárzekał wielkim płaczem bárzo nárzekaiaç</i> [D]4v	<i>nárzekał rzewno z płaczem</i> D2	<i>narzekał rzewno z płaczem</i> 382

⁸³ W poniższej tabeli wyróżniłam wyrażenia zbieżne w dwu z trzech omawianych tu zabytków.

<i>poczęli plákác wielkim lkánim yw zdychánim</i> [!] E	<i>poczęli plákác wielkim lkánim</i> D2v	<i>poczęli plakać wielkim knkanjem</i> [!] 384
<i>dał <u>oycu</u> fwemu</i> E2v	<i>szedł y dał <u>Oycu</u> fwemu</i> D4	<i>szed i dał ojcowi swemu</i> 388
<i>w rzekę bárzo pręthką y byftrą</i> Ev	<i>wrzekę bardzo prętką</i> D3	<i>w rzekę bardzo prędką</i> 386-387
<i>idź s prędkofcią</i> Ev	<i>idź prędko</i> D3	<i>idźże prędko</i> 386
<i>łożu</i> [D]3v	<i>łożku</i> D	<i>łożku</i> 379
<i>fortki</i> (E)	<i>forty</i> D3	<i>forty</i> 384
<i>spłynioną</i> (E2v)	<i>plynioną</i> D4	<i>plynioną</i> 388
<i>wiodł</i> [D]4	<i>námowił</i> Dv	<i>namowił</i> 380
<i>nigdziez</i> E2v	<i>nigdzie</i> D3v	<i>nigdzie</i> 388

Przedstawione powyżej rozważania, dotyczące jedynie drobnego wycinka obszernej problematyki badań komparatystycznych, dają obraz, jak duże znaczenie dla badań filologicznych nad polskimi tekstami dawnymi mają spisane alfabetem arabskim utwory Tatarów WKL z kręgu prozy religijnej. Poszerzenie możliwości kolacjonowania dzieł literatury staropolskiej o te właśnie zabytki stanowi kolejną cegiełkę do kształtowania i uściślenia wiedzy historycznojęzykowej. W wypadku omówionej tu *Historyji* Krzysztofa Pussmana zyskujemy ponadto kolejny dowód na poczytność utworu, który dziś zachował się jedynie w unikatowych egzemplarzach, głównie za sprawą uznania go przez Kościół katolicki za heretycki. Pomimo zakazu dzieło drukowane było wielokrotnie jeszcze w XVIII w.⁸⁴ Autor *kitab* musiał stale posiłkować się tekstem Pussmana, lecz z całą pewnością nie było to wydanie z 1551 r., a późniejsze. Mogło to być omówione w niniejszym artykule wyd. B, choć bardziej prawdopodobne wy-

⁸⁴ K. Estreicher wymienia trzy wydania osiemnastowieczne *Historyji*, przywołując dodatkowo informację z notat Paulego z Aktów rektorskich, które stanowią pośrednie źródło potwierdzające z jednej strony fakt drukowania w XVIII w. tekstu Pussmana, z drugiej – zwalczania go jako książki heretyckiej. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia...*, s. 413. Pisze o tym również – powołując się na Estreichera – wydawca *Historyji* z końca XVIII w., Z. Celichowski (*op. cit.*, s. 6). Współcześnie ukazało się – wspomniane już – niepełne wydanie z 1996 r. W. R. Rzepki i W. Wydry (s. 91-104) oraz również fragmentaryczne – J. Krzyżanowskiego w: *Proza polska wczesnego renesansu. 1510–1550*, Warszawa 1954, s. 283-299.

daje się, że kopista miał do dyspozycji któryś z ocalałych przed stosem egzemplarzy wydań z pierwszej połowy XVIII w. Te zaś musiały być zbliżone bardziej do wyd. B niż wyd. A. Nie możemy też wykluczyć – o czym była już mowa – iż autor stworzył kopię tekstu już wcześniej przekonwertowanego na alfabet arabski. Możemy za to z dużą dozą pewności ustalić, że – choćby ze względu na dużą zbieżność z polskimi edycjami *Historyji* – autor *kitab* nie korzystał ze źródła bezpośredniego, czyli łacińskiej historii Adama i Ewy (*Vita Adae et Evae*), która była niejednokrotnie powielana w literaturze średniowiecznej⁸⁵.

SIGNIFICANCE OF THE LITERATURE OF TATARS OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA FOR LINGUISTIC RESEARCH OF HISTORIC POLISH TEXTS

Abstract: This article discusses the significance of literature written by Tatars of the Grand Duchy of Lithuania for research of historic Polish texts on an example of the 16th century book from the circle of religious descriptive prose – *Historyja barzo cudna [A Very Marvellous Story]* by Krzysztof Pussman. The author's work is limited to the analysis of lexical similarities and differences that occur in the three versions of the text: in two Mid-Polish editions printed in traditional graphic layout, and in fragments of the *kitāb* manuscript that comes from the second half of the 18th century, called *Milkamanowicz's kitāb*, written in Arabic script. Proper names that occur in the *kitāb* are Orientalised, whereas in the area of common names, several basic types of differences are distinguished between the aforesaid Tatar manuscript and Polish historical literature. By comparing them, we can track down the direct text source of the *kitāb* fragment under discussion. Certainly, it is not the unique work of 1551 but its later edition that is discussed in this article, or yet another one that shows some similarity with the former.

Kew words: Mid-Polish literature, the so-called *Milkamanowicz's kitāb*, Orientalisation of lexis, studies in comparative linguistics.

⁸⁵ K. Pussman przełożył łacińską *Vita Adae et Evae*, korzystając najprawdopodobniej z wersji drukowanej utworu, być może – na co zwracają uwagę wydawcy *Historyji*, W. R. Rzepka i W. Wydra (*Cały świat...*, s. 91) – z wydania S. Plancka (*op. cit.*). Zbliżone wersje legendy często pojawiały się także w rękopiśmiennych zbiorach tekstów prozy religijnej, np. w manuskrypcie z X w. przechowywanym we Francuskiej Bibliotece Narodowej w Paryżu (s. 81v-87) czy dwóch zbiorach Czeskiej Biblioteki Narodowej w Pradze: z w. XIV–XV (*Vita Adae et Evae annexa historia de ligno crucis*, s. 196b-200a) i z w. XV (*Vita Adae et Evae expulsorum de paradiso*, s. 206v-209).

ЗНАЧЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ ТАТАР ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО ДЛЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ДРЕВНИХ ПОЛЬСКИХ ТЕКСТОВ

Аннотация: Статья посвящена проблеме определения значения литературы татар Великого княжества Литовского для лингвистических исследований древних польских текстов. Исследование проводится на материале прозаического религиозного произведения «Historyja barzo cudna...» [*Очень удивительная история о сотворении неба и земли*] Кшиштофа Пуссмана (XVI в). Исследовательница ограничилась анализом лексических совпадений и различий в трех вариантах текста: двух изданиях среднепольского периода, напечатанных с использованием традиционной графики, и фрагменте рукописного *китаба* второй половины XVIII в., названного «Китабом Милкановича», записанного с использованием арабского алфавита. Собственные имена сохранены в ориентальном варианте, в то время как в процессе анализа общих имен выделено несколько типов различий в татарском манускрипте и польских памятниках. Их сопоставление позволило определить текстовый источник анализируемого фрагмента *китаба*, которым, несомненно, является издание не 1551 г., а более позднее, уже описанное, или другие издания, сходные с ним.

Ключевые слова: литература среднепольского периода, так называемый «Китаб Милкановича», ориентализация лексики, языковые компаративные исследования.



Dmitry SEVRUK

The Belarusian State University (Belarus)

EXORCISM RITES FROM KHAMAIL-MANUSCRIPTS OF LIPKA TATARS

An eclectic character of the Lipka Tatar⁸⁶ beliefs is well-known among the scholars. Their written heritage shows a unique mixture of different religious ideas, superstitions, cultural influences and languages. One interesting example of this cultural synthesis is a complex of approximately thirty texts, which are found in a number of *khamail*-manuscripts⁸⁷. The complex includes an introduction and a conclusion and can be considered an independent work compiled by an unknown person. The purpose of the texts is unknown to present-day Lipkas. A short Turkic language introduction to them seems to suggest that they were used for something like exorcism rites⁸⁸:

⁸⁶ For more information: Z. Abrahamowicz, J. Reychman, *Lipka* [in:] *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, Leiden 1986, p. 765-767.

⁸⁷ *Hamail* (Ar. *ḥamā'il* – ‘amulet’ in one of the meanings): mostly small-format manuscripts containing prayers in Arabic or Turkic languages. Short explanations of these prayers were usually made in Polish or Belarusian. The manuscripts were often used as amulets.

⁸⁸ Transcription of the Arabic texts is done using the system of the German Oriental Society (die Deutsche Morgenländische Gesellschaft). The Turkic texts are transcribed according to the system of *İslam Ansiklopedisi* with some extensions to show the difference in orthography of similar words (especially the disorder in writing of short and long vocals) as it was proposed, for instance, by the University of Heidelberg: <http://islamwissenschaft.uni-hd.de/md/ori/> islamwissenschaft/transkription.pdf. The same system is used here for transcription of some words and phrases in Slavic languages.

Introduction to the complex from <i>khamail</i> -manuscript kept in the library of the University of Warsaw ⁸⁹		
1	هد دعاء اخرج الهيه يا ربَّ نيتَّ اِتْدِيم	1 <i>haḏ du 'â' uḥruc ileyh yâ rabb niyyet etdîm</i>
2	أوشبوا ضعیف حَسَتْ أَوْقَمِعَ أَكْرَ جِنْسُ	2 <i>uşbu za 'if hasta oḡkumağa eğer cinsu</i>
3	جِن ديو پَر زَحَمَتِ ايسه وَ هَر زَيَانْدَاش	3 <i>cin div peri zahmeti ise ve her ziyândâş</i>
4	زَحَمَتِ ايسه وَ أَكْرَ شَيْطَانُ لَعْنُ زَحَمَتِ	4 <i>zahmeti ise ve eğer şeytân la 'în zahmeti</i>
5	ايسه يا رَبَّ أَفْدُعُكُمْ عَزِيزُ دُعَلَّرَ حَقِّ	5 <i>ise yâ rabbi okuduğum 'azîz du 'alar hakkı</i>
6	حُرْمَتَيْنِ وَ هَمَّ سُوْرَلَرُ (٩) وَ لَيْلَرُ حَقِّ حُرُ	6 <i>hürmetine ve hem sûreler ve ayalar hakkı hür</i>
7	مَتَيْنِ يا رَبَّ سَنَ شِفَا وَ لُ سَنَ آمِيْنُ خَالِصًا	7 <i>metine yâ rabbi sen şifâ ol sen emîn hâlişen</i>
8	مُخْلِصًا اللهُ التَّعَالِي	8 <i>muḫlişen Allah te 'âlâ</i>

Translation:

“This is the prayer ‘Get thee hence’: O Lord, I performed a *niyyet*⁹⁰. If this weak diseased person [...] is disturbed by all types of Jinns, Divs and Fairies or by all who cause suffering, or by the accursed Satan, oh Lord, in the name of these powerful prayers read by me, as well as in the name of the suras and the ayats, oh Lord, be the cure. You are the safety. With sincerity and devotion. Allah the Almighty”.

The texts from the complex can be briefly described as incantations addressed to different types of demons and evil spirits, which are invoked to leave the diseased. It seems reasonable to include some of them here for further clarification and explication. The present publication is not a critical edition and is based on a *khamail* manuscript from a private Belarusian collection. The manuscript consists of 228 sheets, 165x105 mm each. Paleographic features allow to date it as being not earlier than 1809. The complex of exorcism prayers begins on page 174b and ends on 191b.

⁸⁹ For detailed description of this manuscript: A. Zajączkowski, *Tzw. chamail tatarski ze zbioru rękopisów w Warszawie*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 1951, Nr. 4, p. 307-313.

⁹⁰ *Niyyet* – Ar. ‘intention’, here it is a kind of opening prayer.

The published texts retain their original orthography. Some, particularly difficult or unreadable, fragments were compared with the corresponding excerpts from other manuscripts: *khamail* from the Library of Gdańsk (Biblioteka Gdańska PAN, sygn. akc. 692), *khamail* from the Library of the University of Warsaw described by Zajączkowski (footnote 89), *khamails* KII7752 and 431815 from the Grodno Museum of the History of Religion. The translation of Quranic verses is given according to the *Quran* translation by M. M. Pickthall.

I. Arabic texts:

Text 1

Original text	Transcription:
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ 1	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahim</i>
اللَّهُمَّ احْفَظْ صَاحِبَ هَذِهِ الْكِتَابِ مِنْ 2	2 <i>allahumma ihfiḥ ṣāhibu haḍihi al-kitābi min</i>
حَمِيمِ الْبَلَاءِ وَالْعَدْلِ وَالْأَرْضِ وَالْحُفْنِيِّ 3	3 <i>ḡamī al-balā' i wa al-'adli wa al-arḍi wa pal-ḡufnihi</i>
وَالْمَرِيضِ وَشَرِّ الْإِنْسِ وَشَرِّ الْجِنَّ وَ مِنْ الْأَ 4	4 <i>wa al-marīḍi wa šarri al-insi wa šarri al-ḡinni wa min al-a</i>
عْدَاءِ وَ مِنْ شَرِّ الرِّيحِ الْخُصْرَاءِ وَ شَرِّ 5	5 <i>'dā' i wa min šarri ar-rīḥi al-ḡṣrā' i wa šarri</i>
مَا خَلَقَ وَسَبَّيْنِ السَّمَاءِ وَ بِحَقِّ هَذِهِ 6	6 <i>mā ḥalaqa wa bayna as-samā'</i>
الْإِسْمَاعِيلِ عَظَمَةِ وَ بِحَقِّ سُلَيْمَانَ ابْنِ ⁹¹ 7	7 <i>i wa bi-ḥaqqi haḍihi</i>
دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَ بِحَقِّ يَاتَمْحِشَا 8	8 <i>al-Ismā'īl 'azimati wa bi-ḥaqqi Sulaymān ibn</i>
يَاتَمْحِشَا (ياشمحيشا؟) يَا مُصْطَظِشَا يَا كَهَيْجِجَ كَهَيْجِجَ 9	9 <i>Dāwud 'aleyhimā as-salām wa bi-ḥaqqi yātamḥišan</i>
كَهَيْجِجَ يَا رَبَّاهُ يَا سَيِّدَاهُ يَا غِيَابَتِ رَغْبَتَاهُ 10	10 <i>wa yātamḥišan (yašamḥišan?) wa muṣṭaṭišan yā kahīnaḡin kahīḡ</i>
يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا غِيَابَتِ الْمُشْتَعِيشِينَ يَا دَ 11	11 <i>wa muṣṭaṭišan yā kahīnaḡin kahīḡ wa muṣṭaṭišan yā rabbāhu yā seywidāhu yā ḡiyābati ragbatāhu</i>
	11 <i>yā Allahu yā Allahu yā Allahu ya ḡiyāta al-muṭṭaḡiṭīna yā da</i>

⁹¹ Lines 6 and 7 are from different texts.

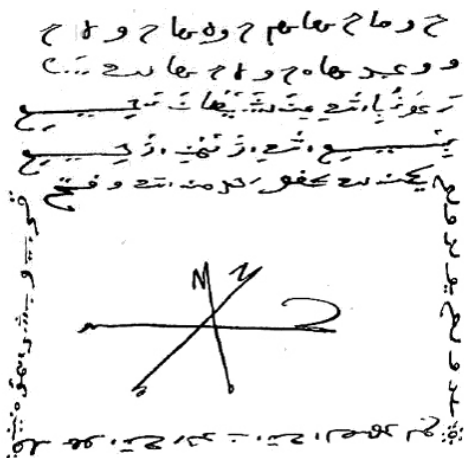
12	لَيْلُ الْمُتَحَسِّرِينَ يَا أَمَانَ الْخَائِفِينَ يَا مُجِيبَ	12	<i>līlu al-mutaḥassirīna yā amāna</i>
13	الدَّعَوَاتِ يَا قَاضِيَ الْحَاجَاتِ اسْتَجِيبْ دُعَاءِ	13	<i>al-ḥā' ifīna yā muǧību</i>
14	وَ بِحَقِّ نُوحٍ نَجَى اللَّهُ وَ بِحَقِّ إِبْرَاهِيمَ	14	<i>ad-da' awāti yā qāḍiya al-ḥaǧāti</i>
15	خَلِيلِ اللَّهِ وَ بِحَقِّ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ وَ بِحَقِّ	15	<i>istaǧību du' ā' i</i>
16	دَاوُدَ خَلِيفَةَ اللَّهِ وَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ اللَّهِ	16	<i>wa bi-ḥaqqi Nuḥ naǧīyyu Allah</i>
17	وَ بِحَقِّ حَزْرَائِيلَ وَ بِحَقِّ مَكَايِيلَ وَ بِحَقِّ	17	<i>wa bi-ḥaqqi Ibrāhīm</i>
18	إِسْرَائِيلَ وَ بِحَقِّ عِزْرَائِيلَ وَ بِحَقِّ حُمَلَةَ	18	<i>wa bi-ḥaqqi Mūsā</i>
19	الْعَرْشِ وَ الْإِكْرَامِ الْكَاتِبِينَ وَ بِحَقِّ تَوْرِيَةَ	19	<i>kalīmu Allahu wa bi-ḥaqqi</i>
20	وَ الْإِنْجِيلِ وَ الزُّبُورِ وَ الْفُرْقَانَ وَ بِحَقِّ	20	<i>16 Dāwud ḥalīfatu Allahi wa</i>
21	سُلَيْمَانَ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ	21	<i>bi-ḥaqqi Muḥammad ḥabību Allahi</i>
22	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	22	<i>17 wa bi-ḥaqqi Ġabrā' īl wa</i>
23	الَّذِينَ تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ	23	<i>bi-ḥaqqi Makā' īl wa bi-ḥaqqi</i>
24	عَلَيَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ صَحْبِهِ أَجْمَعِينَ	24	<i>18 Isrāfīl wa bi-ḥaqqi 'Azrā' īl wa</i>
25	فَمُ أخرج ارنج	25	<i>bi-ḥaqqi ġumlati</i>
			<i>19 al-'arṣi wa al-ikrāmi al-kātibīna</i>
			<i>wa bi-ḥaqqi tawrīti</i>
			<i>20 wa al-inǧīli wa az-zabūri wa</i>
			<i>al-furqān wa bi-ḥaqqi</i>
			<i>21 Sulaymān innahu min</i>
			<i>Sulaymāna wa innahu</i>
			<i>22 bismi l-Lahi ar-raḥman ar-raḥīm</i>
			<i>23 allā ta' lū 'alayya wa atūnī</i>
			<i>muslimīna wa ṣallā Allahu</i>
			<i>24 'alā sayyidinā Muḥammadin wa</i>
			<i>ālīhi wa ṣahbihi aǧma' īna</i>
			<i>25 qum uḥruǧ iring</i>

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. O Allah, keep the owner of this book safe from all kinds of plague and ills and illness and madness and *the ill person* (?) and from the evil of the people, and from the evil of the Jinns, and from the enemies, and from the evil of the red wind, and from the evil of all *created and between the sky*⁹². And for the sake of Ismail *the Magnificent* (?), and for the sake of Sulayman the son of Daud – peace be upon both of them – and for the sake of oh Tamhishan, oh Thamhishan (Shamhishan), oh Mustatishan, oh

⁹² Part of the text is probably missing, or it is a compilation of different texts.

Kahinadshin Kahidsh Kahkahidsh, oh his Lord, his Master, oh the object of his desire, oh Allah, oh Allah, oh Allah, oh Salvation of those who are seeking salvation, oh Guide of those, who are confused, oh Safety of those who are frightened, oh You, who hear the prayers, oh You, who fulfill the needs, give heed to [my] prayer. And for the sake of Nuh, the Intimate of Allah, and for the sake of Ibrahim, the Friend of Allah, and for the sake of Musa, the one who talked to Allah, for the sake of Daud, the Successor of Allah, for the sake of Muhammad, the Beloved of Allah, for the sake of Jabrail and for the sake of Mikail and for the sake of Israfil and for the sake of Azrail and for the sake of those who carry the Throne⁹³ and of Honorable Recorders⁹⁴, for the sake of Torah and Gospel and Psalms and the *Quran*, for the sake of Sulayman, 'Lo! it is from Sulayman, and lo! it is: In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful; Exalt not yourselves against but come unto me as those who surrender⁹⁵, God bless our Master Muhammad and his Household and all his Companions. Get thee hence [...]'.



Tatar magic formula called nuska.

Source: S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy*, Warszawa 1938

⁹³ Angels who carry the Throne of Allah.

⁹⁴ Two angels, one of them writes down good deeds of every person and another writes down his evil deeds.

⁹⁵ *Quran*, 27:30-31.

Text 2

Original text	Transcription:
...بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ 1	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahim</i>
يَسْمُ وَيَاذَنْ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ 2	2 <i>bismi wa bi-idni Allahi alladi la ilaha illa huwa 'aleyhi</i>
تَتَوَكَّلُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ وَإِنْ كُنْتُمْ 3	3 <i>tawakkaltu wa huwa rabbu al-'arshi al-azimi wa in kuntum</i>
مِنَ الْأَرْوَاحِ يَهُودِيًّا بِحُرْمَةِ مُوسَى 4	4 <i>min al-arwahi yahudiyyan bi-hurmati Musa</i>
كَلِيمِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِحُرْمَةِ 5	5 <i>kalimu Allahu shallallahu 'aleyhi wa sallam wa bi-hurmati</i>
دِينِهِ وَآلِهِ وَلِتَّبَاعِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَشْيَاءِ 6	6 <i>dinihi wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya</i>
عِهِ وَذُرِّيَّاتِهِ أُخْرِجُوا يَا عِثْبَةَ الْجِنِّ وَالْإِ 7	7 <i>'ihi wa durriyatihi uhrigū ya 'ayyuhā al-ğinnu wa al-i</i>
نْسُ وَالشَّيَاطِينُ يَاذَنْ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا 8	8 <i>nsu wa as-šayātinu bi-idni Allahi alladi la ilaha illa</i>
هُوَ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ عَلَيْهِ اللَّهُ وَإِنْ كُنْتُمْ 9	9 <i>huwa Musa kalimu Allahu 'alimu Allahu wa in kuntum</i>
مِنَ الْأَرْوَاحِ نَصْرَانِيًّا بِحُرْمَةِ عِيسَى رُوحِ 10	10 <i>min arwahi našraniyyan bi-hurmati 'Isa rūhu</i>
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِحُرْمَةِ دِينِهِ 11	11 <i>Allahi shallallahu 'aleyhi wa sallam wa bi-hurmati dinihi</i>
وَآلِهِ وَلِتَّبَاعِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَشْيَاعِهِ 12	12 <i>wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya' ihi</i>
وَذُرِّيَّاتِهِ أُخْرِجُوا يَاذَنْ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ 13	13 <i>wa durriyatihi uhrigū bi-idni Allahi alladi la ilaha</i>
إِلَّا هُوَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنَ الْإِ 14	14 <i>illa huwa 'Isa rūhu Allahu wa in kuntum min al-a</i>
رُوحِ مَجُوسِيًّا وَبِحُرْمَةِ دَاوُدَ خَلِيفَةَ 15	15 <i>rūhi mağusiyyan wa bi-hurmati Dāwud ḥaliḥatu</i>
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِحُرْمَةِ دِينِهِ 16	16 <i>Allahi shallallahu 'aleyhi wa sallam wa bi-hurmati dinihi</i>
وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَلِتَّبَاعِهِ وَأَشْيَاعِهِ وَذُ 17	17 <i>wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya' ihi wa du</i>
رِّيَّاتِهِ أُخْرِجُوا يَا عِثْبَةَ الْجِنِّ وَالْإِنْسُ وَلِشَيْءِ 18	18 <i>wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya' ihi wa du</i>
طِينٍ وَ يَا أَرْوَاحَ يَا أُمَّ الصَّابِيَانِ صَاحِبُ 19	19 <i>wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya' ihi wa du</i>
هَذِهِ الدَّعْوَاةُ قَمِ اِخْرَجْ اِرْنَج 20	20 <i>wa alihi wa atba' ihi wa ashabihi wa asya' ihi wa du</i>

	<p>18 <i>rriyātihi uḥriḡū yā `ayyuhā al-ḡinnu wa al-insu wa aš-šayā</i></p> <p>19 <i>ṭīnu wa ya arwāḥi wa ya Ummi aš-Šābiyān šāhibu</i></p> <p>20 <i>haḏīhi ad-da `awāti qum uḥruḡ irinḡ</i></p>
--	--

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. In the name of and with permission of Allah – there is no God but He – in Him I have put my trust, He is the Lord of the Magnificent Throne, and if you are Jew among the ghosts – in the name of Musa, the one who talked to Allah, may Allah honor him and grant him peace, in the name of his faith, and his household, and his followers, and his companions, and his adherents, and his descendants – get you hence, you Jinns, people and demons, with permission of Allah, there is no God but He. Musa, the one who talked to Allah, the one who knows Allah. And if you are Christian among the ghosts – in the name of Isa, the Spirit of Allah, may Allah honor him and grant him peace, in the name of his faith, and his household, and his followers, and his companions, and his adherents, and his descendants – get you hence, you Jinns, people and demons, with permission of Allah, there is no God but He. Isa, the Spirit of Allah. And if you are Magician among the ghosts – in the name of Daud, the Successor of Allah, may Allah honor him and grant him peace, in the name of his faith, and his household, and his followers, and his companions, and his adherents, and his descendants – get you hence, you Jinns, and people, and demons, and ghosts, and Umm Sibyan. The owner of this prayer. Get thee hence [...]”.

Text 3

Original text:	Transcription:
1 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahim</i>
2 أُخْرِجُوا بِإِذْنِ اللَّهِ سُلَيْمَانَ ابْنَ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا	2 <i>uḫruḡū bi-idni Allahi Sulaymān ibn Dāwud ‘alayhimā</i>
3 السَّلَامَ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنَ الْأَرْوَاحِ مُسْلِمًا	3 <i>as-salām wa in kuntum min al-ar-wāhi musliman</i>
4 بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	4 <i>bi-ḥurmeti Muḥammadun rasūlu Allahu ṣallā Allahu ‘alayhi wa sallam</i>
5 وَبِحُرْمَةِ دِينِهِ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ وَلَتَّبَاعِهِ	5 <i>wa bi-ḥurmati dīnihi wa ālihi wa aṣḥabihi wa atbā’ihi</i>
6 وَأَشْيَاعِهِ وَذُرِّيَّتِهِ أُخْرِجُوا يَلَيْهَا الْجِنَّ	6 <i>wa ašyā’ihi wa ḍurriyātihi uḫriḡū ya’ayyuhā al-ḡinnu</i>
7 وَالْإِنْسُ وَالشَّيَاطِينُ أُخْرِجُوا بِإِذْنِ اللَّهِ	7 <i>wa al-insu wa aš-šayā’īnu uḫruḡū bi-idni Allahi</i>
8 الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ	8 <i>allaḏī lā ilaha illā Allahu Muḥammadun rasūlu Allahu ṣallā Allahu</i>
9 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِذْنِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ	9 <i>‘alayhi wa sallam bi-idni Allahi al-wāḥidu al-qahhāru</i>
10 يَا حَىٰ يَلْقَىٰ يَوْمَ عِزَّةٍ عَلَيْكُمْ مَجُوسِيًّا أَوْ	10 <i>yā ḥayyu yā qayyūmu ‘azzamtu ‘alaykum maḡūsīyyan aw</i>
11 يَهُودِيًّا أَوْ فَرِشِيًّا أَوْ عَجَبِيًّا أَوْ عَرَبِيًّا أَوْ	11 <i>yahūdiyyan aw faršīyyan aw a’ḡamiyyan aw a’rabiyyan aw</i>
12 لَثُرِيًّا أَوْ هِنْدِيًّا فَإِنِّي أَعَزَّمُ عَلَيْكُمْ جَمِيعًا	12 <i>turkiyyan aw hindīyyan fa-inni a’zamu ‘alaykum ḡamī’an</i>
13 بِإِذْنِ اللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَبِحَقِّ اللَّهِ	13 <i>bi-idni Allahi allaḏī lā ilaha illā huwa wa bi-ḥaqqi Allahi</i>
14 لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَنَتَ الْوُجُوهُ الْحَىٰ الْقَيُّومُ	14 <i>lā ilaha illā huwa wa ‘anati al-wuḡūhu al-ḥayyu al-qayyūmu</i>
15 لِيُرْسَلَ عَلَيْكُمْ شَوْاطِئُ مِنَ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا	15 <i>yursalu ‘alaykum šuwāzūn min nārin wa nuḥāsun fa-lā</i>
16 تَنْتَصِرَانِ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ	16 <i>tantaširāni innamā amruhu idā arāda šay’an an yaqūla</i>
17 لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ	17 <i>lahu kun fa-yakūn fa-subḥāna al-laḏī bi-yadihi malakūt</i>
18 كُلِّ شَيْءٍ وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ وَ قُلْ حَاءَ الْحَقُّ	18 <i>lā ilaha illā huwa wa ‘anati al-wuḡūhu al-ḥayyu al-qayyūmu</i>
19 وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا	19 <i>yursalu ‘alaykum šuwāzūn min nārin wa nuḥāsun fa-lā</i>
20 وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ	20 <i>tantaširāni innamā amruhu idā arāda šay’an an yaqūla</i>
21 لِلْمُؤْمِنِينَ فَمَ أُخْرِجُوا لِرَنْجٍ	21 <i>lahu kun fa-yakūn fa-subḥāna al-laḏī bi-yadihi malakūt</i>

	<p>18 <i>kulli šayʿin wa ilayhi tarğāʿūn wa qul gāʿa al-ḥaqq</i></p> <p>19 <i>wa zahaqu al-bāṭil inna al-bāṭil kāna zahuqan</i></p> <p>20 <i>wa nunazzilu min al-qurʿāni mā huwa šifāʿun wa raḥmatun</i></p> <p>21 <i>li-l-muʿminīna qum uḥruğ iringa</i></p>
--	---

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. Get you hence with permission of Allah [of] Sulayman the son of Daud – peace be upon both of them – if you are Muslim among the ghosts – in the name of Muhammad the Messenger of Allah, may Allah honor him and grant him peace, in the name of his faith, and his household, and his followers, and his companions, and his adherents, and his descendants, get you hence, you Jinns, people and demons, with permission of Allah, there is no God but He, Muhammad, the Messenger of Allah, may Allah honor him and grant him peace. And with permission of Allah, the Unique, the Subduer, oh the Living, oh the Eternal I have exorcised you, whether you are Magician or Jew or Persian (?) or Non-Arab or Arab or Turk or Indian, I exorcise you all with permission of Allah – there is no God but He – and in the name of Allah, there is no God but He ‘and faces humble themselves before the Living, the Eternal’⁹⁶, ‘There will be sent against you heat of fire and flash of brass, and ye will not escape’⁹⁷, ‘but His command, when He intendeth a thing, is only that He sayth unto it: Be! And it is. Therefore glory be to Him in Whose hand is the dominion over all things! Unto Him ye will be brought back’⁹⁸. ‘And say: ‘Truth hath come and falsehood hath vanished away. Lo! falsehood is ever bound to vanish. And We reveal of the *Quran* that which is healing and mercy for the believers.’⁹⁹ Get thee hence [...]”.

⁹⁶ *Quran*, 20:111.

⁹⁷ *Quran*, 55:35.

⁹⁸ *Quran*, 36:82-83.

⁹⁹ *Quran*, 17:81-82.

Text 4

Original text:	Transcription:
1 ...بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahīm</i>
2 عَزَّمْتُ عَلَيْكُمْ يَا أَرْوَاحَ الْيَهُودِيِّ وَ بِحَقِّ	2 <i>'azzamtu 'alaykum ya arwah al-</i>
3 أَهْلِهِ بَلِيَّاتٍ وَ بِحَقِّ تَوْرِيَّةٍ وَ لَنْزَلٍ فِيهَا	3 <i>yahudiyya wa bi-haqqi</i>
4 عَلَى مُوسَى إِبْنِ عِمْرَانَ أَهْبِئَا أَرْوَانِي أَصَبًا	4 <i>ahlihi baliyyāti wa bi-haqqi</i>
5 وَتَّ آلِ شَدَّاءِ بَاتِيَّاتِ اللَّهِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ	5 <i>tawrīt wa anzala fihā</i>
6 أَنَّهُ مَن سَلِيمَانَ وَ أَنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ	6 <i>'alā Mūsā ibn 'Imrān ahiyyan</i>
الرَّحِيمِ	7 <i>Azūnī Aṣbā</i>
7 اَللَّتَّعَلُّوا عَلَيَّ وَ ائْتُونِي مُسْلِمِينَ أَهْ أَهْ عَجَلُو	8 <i>'ūt Āl Šiddā bi-ayāti Allahi wa</i>
8 عَجَلُو بِسْمِ اللَّهِ تَعِينِ وَ الشَّيْبَتَيْنِ مِنْ كُلِّ	9 <i>huwa al-'alī al-'azīm</i>
9 وَ ابْنِ وَ نُنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ	10 <i>innahu min Sulaymān wa</i>
10 وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ فَمَ أُخْرِجْ اِرْبَجْ	11 <i>innahu bismi Allahi ar-rahman</i>
	12 <i>ar-rahīm</i>
	13 <i>allā ta 'lū 'alayya wa atūnī</i>
	14 <i>muslimīna ah ah 'aḡḡalū</i>
	15 <i>'aḡḡalū bismi Allahi taḡīnu wa</i>
	16 <i>Allahu yabtagīnu min kulli</i>
	17 <i>wa ibni wa nunazzilu min al-</i>
	18 <i>qur'āni ma huwa šīfā 'un</i>
	19 <i>wa raḥmatun li-l-mu'minīna</i>
	20 <i>qum uḥruḡ iringā</i>

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. I have exorcised you Jewish ghosts and in the name of his household¹⁰⁰ disasters (?) and in the name of Torah in which Ehiye Adonai Sabaoth El Shiddai sent down upon Musa the son of Imran verses of Allah, the Highest, the Magnificent, ‘Lo! it is from Sulayman, and lo! it is: In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful; Exalt not yourselves against but come unto me as those who surrender’¹⁰¹, ah, ah, hurry hurry in the name of Allah [...]

¹⁰⁰ Part of the text is probably missing, or it is a compilation of different texts.

¹⁰¹ *Quran*, 27:30-31.

and Allah [...] ¹⁰² from every and the son ¹⁰³ ‘and We reveal of the *Quran* that which is healing and mercy for the believers’ ¹⁰⁴. Get thee hence [...]’.

Text 5

Original text:	Transcription:
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ 1	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahim</i>
{أَلَىٰ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ} ¹⁰⁵ عَزَمَةٌ عَلَيْكُمْ 2	2 <i>ālā ilā Allahi taṣīru al-umūru ‘azzamtu ‘alaykum</i>
يَلْقَيْشُ بْنُ مَرْوَاتٍ وَ يَا عِمْرَانَ بْنَ شُعَيْبٍ 3	3 <i>yā Qayš ibnu Marwāt (Marwan?) wa yā ‘Imrān ibnu Šu‘aybin</i>
وَ كَعَيْبٍ وَ يَا مَيْمُونٍ وَ يَا صَالِحٍ وَ يَا حَا 4	4 <i>wa Ka‘aybin wa ya Maymūna wa ya Šālihu wa yā Ćā</i>
يُرُ مَدْدُوبَانَ ¹⁰⁶ الْمَلِكِ وَ يَا دَهَشَ 5	5 <i>biru Maddūbāni al-maliki wa yā Dahaš (?) al-Murdatu</i>
(دهشه؟) ¹⁰⁷ الْأُمُرْدَةُ 6	6 <i>wa al-‘ifārūta wa dūba‘atin seyyidi al-ġinni wa al-i</i>
وَ الْعَفَارُوتَ وَ ذُوَيْعَةَ سَيِّدِ الْجِنَّ وَ الْإِ 7	7 <i>nsi wa as-šayātīn bi-īḍni Allahi la ilaha illā huwa</i>
نْسِ وَ الشَّيَاطِينِ بِإِذْنِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ 8	8 <i>al-hayyi al-qayyūm ‘azzamtu ‘alaykum yā sayyidi wa yā</i>
الْحَقِّ الْقَيُّومِ عَزَمَةٌ عَلَيْكُمْ يَا سَيِّدَ يَا 9	9 <i>yanfūsi wa yā qaytūš wa yā yanfūš wa yā</i>
يَنْفُوشٍ وَ يَلْقَيْطُوشٍ وَ يَلْبَنْفُوشِ وَ يَا 10	10 <i>šayḥ al-maali wa Abdu-r-Rahmani al-Maliki wa yā mahā</i>
شَيْخِ الْمَعَالِي وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْمَلِكِ وَ يَا 11	11 <i>kal wa ya faalīnu bi-haqqi al-haqqi wa azzamtu alaykum</i>
مَهَا 12	12 <i>wa al-leyli idā yağšā wa an-nahāri idā tağallā wa innahu</i>
كَلِّ وَ يَلْفَعَالِينَ بِحَقِّ الْحَقِّ وَ عَزَمَةٌ عَلَيْكُمْ 13	13 <i>la-qasamun karīmun law ta‘lamūna ‘aẓīmun innahu la-qur‘ānun</i>
وَ اللَّيْلِ إِذْ لَيْعَنِي وَ لِلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَ إِنَّهُ 14	
لَقَسَمَ كَرِيمٍ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٍ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ 14	
كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا 14	
الْمُطَهَّرُونَ	

¹⁰² Fragment is not clear. Some parts are probably missing.

¹⁰³ Part of the text is probably missing, or it is a compilation of different texts.

¹⁰⁴ *Quran*, 17:81-82.

¹⁰⁵ Compare: *Quran*, 42:53.

¹⁰⁶ Variants in other manuscripts: Mazdayan/Mazruban .

¹⁰⁷ Variant in other manuscripts: rmsh.

15 اسْتَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ عَزْمَةٌ عَلَيْكُمْ	14 karīmun fi kitābin mahnūnin lā yamassuhu illā al-mutahharūna
16 وَ الطُّورِ وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ	15 tanzūn min rabbi al-‘ālamīna wa ‘azzamtu ‘alaykum
17 رِ وَ اللَّبَنَاتِ الْمَعْمُورِ وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ وَ عَزْمٌ	16 wa at-tūri wa kitābin mastūrīn fi raqqi manšū
18 عَلَيْكُمْ يَا رَبِّ حَبْرَائِيلَ وَ مَكَائِيلَ وَ إِسْرَافِيلَ	17 rin wa al-bayti al-ma‘mūri wa as-saqfi al-marfū‘in wa ‘azzama
19 وَ عَزْرَائِيلَ وَ الْمَلَائِكَةَ الْمُقَرَّبُونَ وَ الْمَكْرُوبِينَ	18 ‘alaykum yā rabbi Ġabrā‘īl wa Mikā‘īl wa Isrāfīl
20 وَ الرُّحَانِينَ عَزِيمَةً مِنَ اللَّهِ وَ عَزِيمَةً سَلِيمَانَ	19 wa ‘Azrā‘īl wa al-malā‘ikatu al-muqarrabūna wa al-makrubīna
21 ابْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَلَّا أَجِئْتُمْ وَ سَمِعْتُمْ	20 wa ar-ruḥānīna ‘azīmatun min Allahi wa ‘azīmatun Sulaymān
22 وَ فَعَلْتُمْ بِحَقِّ هَذِهِ الْعَزْمَةِ هَبْأَ هَبْأَ هَبْأَ	21 ibn Dāwud ‘alayhima as-salām allā aġibtum wa samī‘tum
23 عَجَلُوا عَجَلُوا عَجَلُوا اسْرِعُوا اسْرِعُوا اسْرِعُوا	22 wa fa‘altum bi-ḥaqqi ḥaḍīhi al-‘azamati hayyan hayyan hayyan
24 طَبِيعُوا وَ أَطِيعُوا وَ أَطِيعُوا أَلُوحًا أَلُوحًا أَلُوحًا	23 ‘aġġalū ‘aġġalū ‘aġġalū isrā‘ū isrā‘ū isrā‘ū
25 السَّاعَةَ السَّاعَةَ السَّاعَةَ الْعَجَلُ الْعَجَلُ	24 ṭī‘ū wa aṭī‘ū wa aṭī‘ū ulūḥan ulūḥan ulūḥan
26 الْعَجَلُ أَخْفِرُونِي وَ أَجِيبُونِي وَ أَطِيعُونِي وَ مِمَّا	25 as-sā‘at as-sā‘at as-sā‘at al-‘aġalu al-‘aġalu
27 أَمَرْتُكُمْ بِكِتَابٍ وَ عَزِيمَةٍ (وَ إِنَّهُ لِكِتَابٌ	26 al-‘aġalu uḥfirūnī wa aġībūnī wa aṭī‘ūnī wa mimmā
28 عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ مِنْ مُنْتَهَى يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ	27 amratikum bi-kitābin wa ‘azīmatun wa innahu li-kitābun
29 اسْتَنْزِيلٌ حَكِيمٌ حَمِيدٌ ¹⁰⁸ عَزْمَةٌ عَلَيْكُمْ يَا عِیْهَا	28 ‘azizun la-ayatīhi min bayna ya-dayhi wa lā min ḥalfīhi
30 الْأَمْرَاءُ وَ الْمَعَاهِدَ بِمَقَامِ (؟) عِيدِ (عِنْدِ؟) الْعَرْشِ	29 tanzīlun ḥakīmun ḥamīdun ‘azzamtu ‘alaykum ya ayyuha
31 وَ سَمِعَةَ الْكُرْسِيِّ وَ بَقْدُوسُ الْجَلِيلِ وَ	30 al-amrāhu wa al-ma‘āhida yamaqāminī ‘īda al-‘arṣi
32 بَعْرَةَ عَقَدَ الطَّاعَةَ مِنْ سِیرِ (؟) الدَّعْوَاةِ وَ بِالْمَلَكُوتِ	31 wa samī‘ati al-kursī wa bi-quddūsu al-ġalīlu wa
33 إِلَى الطَّاعَةِ سَلِيمَانَ ابْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا	

¹⁰⁸ Compare: *Quran*, 41:41-42.

34 السَّلَامُ قَمِ اِخْرَجْ اِرْنَج	32 <i>bi-‘izzati ‘aqda at-tā‘ati min yara ad-da‘awāti wa bi-l-malakūti</i>
	33 <i>ilā at-tā‘ati Sulaymān ibnu Dāwud ‘alayhima</i>
	34 <i>as-salām qum uḥruḡ irinḡa</i>

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful, ‘do not all things reach Allah at last?’¹⁰⁹ I have exorcised you, oh Qaysh the son of Marwat, and oh Imran the son of Shuayb and Kaayb, and oh Maymun, and oh Saleh, and oh Jaber Madhduban (Mazdayan?)¹¹⁰ the King and [...] of Marids and Ifreets and Dhubaa¹¹¹, the Lord of Jinns and people and demons, with permission of Allah – there is no God but He, the Living, the Eternal – I have exorcised you oh Lord, and oh Yanfush, and oh Qaytush, and oh Yanfush, and oh Shaykh the Great, and Abd ar-Rahman the King, and *Mahakil* (?), and *Faalin* (?) in the name of the Truth. I have exorcised you, and ‘by the night enshrouding, and the day resplendent’¹¹², ‘and lo, that verily is a [noble] tremendous oath, if ye but knew this is indeed a noble *Quran* in a book kept hidden, which none touched save the purified, a revelation from the Lord of the Worlds’¹¹³. I have exorcised you, ‘by the Mount, and the scripture inscribed on fine parchment unrolled, and the House frequented, and the roof exalted’¹¹⁴ and [I] have exorcised you. O, Lord of Jabrail and Mikail and Israfil and Azrail and confidant Angels, sorrowful Angels (cherubim), spiritual Angels, incantation from Allah, incantation from Sulayman the son of Daud – peace be upon both of them – answer and listen and do in the name of this incantation, hey, hey, hey, hurry, hurry, hurry, rush, rush, rush, obey, obey, obey, fast, fast, fast, now, now, now, hurry, hurry, hurry. Protect me, answer me, obey what I ordered from you by the book and by the incantation, ‘for lo! It is a unassailable Scripture. Falsehood cannot

¹⁰⁹ *Quran*, 42:53.

¹¹⁰ In the form “Mazdayan” it can be a distorted name of Iranian deity Ahura Mazda.

¹¹¹ Probably wrongly written Arabic word [zauba] which means “hurricane”.

¹¹² *Quran*, 92:1-2.

¹¹³ *Quran*, 56:76-80.

¹¹⁴ *Quran*, 52:1-5.

come at it from before it or behind it. [It is] a revelation from the Wise, the Owner of Prize'¹¹⁵. I have exorcised you *the order* (?) [...] the Throne and listening [of the ayat?] the Throne and by the Holy[ness?] of the Majestic and by the power of obedience agreement of/from [...] the prayer and by the by the kingdom to the obedience, Sulayman the son of Daud, peace be upon both of them. Get thee hence [...]’.

II. “Old Uyghur”¹¹⁶ texts:

Text 6

Original text:	Transcription:
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ 1	1 <i>bismi Allahi ar-raḥman ar-raḥīm</i>
قَمُوْعٌ تُورْلُوکُ دَوْلَرِيکُ لَرِي لَرِيکُ 2	2 <i>qamuğ türlüñ devleriniñ leri-leri-niñ (perî-leriniñ?) zaḥ</i>
زَخْ 3	3 <i>metinde isteḥliḳ perinyüñ yahûdi</i>
مَيِّنْدُنْ اِسْتَخْلِقْ پَرِيکُ يَهُودُ پَرِيکُ نُرْ 3	3 <i>perinüñ tur</i>
سَانُ پَرِيکُ مُوعُ پَرِيکُ مُسْلَمَانُ 4	4 <i>san perinüñ müğ perinüñ</i>
پَرِيکُ 4	4 <i>müslümân perinüñ</i>
چَنگِنَه(؟) پَرِيکُ زَحْمَيِّنْدُنْ اَرْسَانُ 5	5 <i>[...] perinüñ zaḥmetinde arsan</i>
يَيْمِشْ 5	5 <i>yetmiş</i>
يَدِي تُورْلُو پَرِي لَرِي نِيکُ زَحْمَيِّنْدُنْ اَرْ 6	6 <i>yedi türlü perî-ler-niñ zaḥmetinde ar</i>
سَانُ اَدَمُ اَوْغْلَانُ لَرِي نِيکُ دِيَلَرِي گُونُ 7	7 <i>san Âdem oĝlan-lar-niñ dilleri gün</i>
لَرِي اِکِي اَللَرِي اَوْنُ بَرْمَاقُ لَرِي 8	8 <i>leri iki elleri on barmaq-ları (parmaq-ları) birle kılğa</i>
(بَرْمَاقُ لَرِي) بَرْنَه قَلْعَا 8	8 <i>n zaḥmetinde arsan es-sâ'at es-sâ'at</i>
نُ زَحْمَيِّنْدُنْ اَرْسَانُ السَّاعَةِ السَّاعَةِ 9	9 <i>es-sâ'at el-'accilu el-'accilu el-</i>
السَّاعَةِ اَلْعَجَلُ اَلْعَجَلُ دُعَاءِ اِجَا 10	10 <i>'accilu du'â' i icâ</i>
بَتِي هَد رَنْجِي وَ زَحْمَتِي وَ عَاقَتِي وَ عَلِي 11	11 <i>beti had renci ve zaḥmeti ve 'âfati</i>
وَ نَظَرِي اِلَّا شِفَارًا شِفَارًا قَم اَخْرَج 12	12 <i>ve 'alli</i>
ارنج 12	12 <i>ve nazari illâ şifâren şifâren ḳum uḥruc irinc</i>

¹¹⁵ *Quran*, 41:41-42.

¹¹⁶ As Old Uyghur the language of these texts was classified by A. Zajączkowski in: *idem, op. cit.*, p. 311-312.

Translation:¹¹⁸

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. If you are from all types of divs and fairies and demons, from red and white (?) demons, sand demons, from unicorn (?) demons, who cause suffering, from the demons, who hold ninety veins and three hundred sixty six veins more and cause suffering, hey you, accursed, now, now, now, get thee hence, disappear. If you will not go, I will throw you in fire and you will die [...]. Get thee hence [...]”.

III. Turkish text:**Text 8**

Original text:	Transcription:
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ 1	1 <i>bismi Allahi ar-rahman ar-rahim</i>
بِسْمِ اللّٰهِ اُخْرَجَ وَ بِاللّٰهِ اُخْرَجَ وَ بِعَظْمَةِ 2	2 <i>bismi Allahi uhruc ve bi-Allahi</i>
اللّٰهِ اُخْرَجَ وَ بِعِزَّتِ اللّٰهِ اُخْرَجَ وَ بِحَقِّ اللّٰهِ 3	3 <i>Allahi uhruc ve bi-‘izzeti Allahi</i>
اُخْرَجَ يُوزُّ بِكِرْمٰی دَوْرَةَ بِيكُنْطِيْعَمْبِرَلَّرْ 4	4 <i>uhruc yüz yigirmi dört biñ peygamberler</i>
حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ اُوْخْرُوْجُ يُوزُّ اَوْنِ اُوْجُ 5	5 <i>hakki hürmetiçün uhruc yüz on üç</i>
مُرْسَلَرُ حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ اُوْخْرُوْجُ 6	6 <i>mürseler hakki hürmetiçün uhruc</i>
هَارُوْتُ وَ مَاْرُوْتُ حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ اُوْ 7	7 <i>Hârût ve Mârût hakki hürmetiçün ü</i>
خُرُوْجُ مَعْرَبْدَدِيْتَعَاْنُ غَاْضِيْلَرُ حَقِّي 8	8 <i>hruc mağribda yetgan gâzılar</i>
حُرْمَتِيْجُونُ 9	9 <i>uhruc Şâm evliyalar hakki hürmetiçün</i>
اُوْخْرَجُ شَامُ اَوْلِيَاَلَرُ حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ 10	10 <i>uhruc sen perî-lerî hakki hürmetiçün</i>
اُوْخْرَجُ سَنُ بَرِيْ لَرِيْ حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ 11	11 <i>uhruc dört tabakâk (tabakât) gayb</i>
اُوْخْرَجُ دَوْرَةَ طَبَقَاْ غَيْبُ لِمَنْلَرِي 11	11 <i>erenleri</i>
حَقِّيْ حُرْمَتِيْجُونُ اُوْخْرَجُ مُحَمَّدُ مُصْطَفٰی 12	12 <i>hakki hürmetiçün uhruc</i> <i>Muhammed Mustafa</i>

¹¹⁸ For the Russian translation by E. R. Tenishev: Э. Р. Тенишев, *Разговорный язык литовско-польско-белорусских татар XV–XVI вв.*, «Известия АН. Серия литературы и языка» 1997, том 56, № 6, с. 4.

13 آَلِنْدَه (آَلِنْدَاه؟) غُتُورِي حَقِّي حُرْمَتِيحُونُ أُخْرُجُ فَمُ أَخْرُجُ إِرْنَجُ 14	13 <i>alında gütürî hakkı hürmetiçün ûhruc</i> 14 <i>kum uhruc irince</i>
--	--

Translation:

“In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful. In the name of Allah get thee hence, by Allah get thee hence, by the Magnificence of Allah get thee hence, by the Power of Allah get thee hence, in the name of Allah get thee hence, in the name of one hundred and twenty four thousand prophets get thee hence, in the name of one hundred thirteen messengers get thee hence, in the name of Harut and Marut get thee hence, in the name of warriors, who have reached the West (?), get thee hence, in the name of the Saints of Levant get thee hence, in the name of fairies get thee hence, in the name of four classes of Saints of the Hidden get thee hence, in the name of Muhammed Mustafa [...] get thee hence. Get thee hence [...]”.

IV. Short explanations in Slavic languages (Belarusian/Polish):**Text 9**

Original text:	Transcription:
1 بَوطِمُ طَرِ رَاضٍ قَلِ هُوَ اللهُ يَبِي رَاضٍ قُلْ اَعُوذُ	1 <i>pôtım trî râzi qul huwa Allah pey râz a'ûdu</i>
2 بَرَبِ الْفَلَكِ رَاضٍ قَلِ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ بَوطِمُ	2 <i>bi-rabbi al-falak râz qul a'ûdu bi-rabbi an-nâs pôtım</i>
3 دُعَاءُ يَبِي بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...	3 <i>du'a' pey bismi Allahi ar-raḥman ar-raḥīm...</i>

Translation:

“Then three times recite ‘Say: He is the God,’ once ‘Say: I seek refuge in the Lord of Heaven,’ once ‘Say: I seek refuge in the Lord of people,’ then recite the prayer: ‘In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful...’”.

Linguistic commentary

Most of the incantations are composed in Arabic and contain numerous grammatical and spelling mistakes. Some passages are unclear. Inconsistent orthography, disorder in writing short and long vowels in same words, abrupt transitions between different parts of one incantation suggest that the texts are compiled from fragments of different origin. Some mistakes or orthographic peculiarities are also known from manuscripts written by Arabs. For example in texts 2, 4, 5 the letter *tā'*-*marbūṭa*, which is used only in nouns, is put in personal endings of verbs instead of the proper *tā*. The same peculiarity is observed, for example, in the Arabic manuscript *Kitāb hikāyāt al-amṭāl as-sā'ira* from the collection of the University of Saint Petersburg (MSS Nr. 625). Nevertheless, the number of mistakes and the manner in which different parts of one text are put together (e.g. lines 8-9 of text 4) suggest that the person who compiled the text was not a native speaker of Arabic and did not have a sufficient command of this language. Mistakes in case endings are conspicuous. Orthographic peculiarities of Arabic and Turkic texts show that the person who wrote them did not feel the difference between short and long vowels as well as between some specific Arabic consonants.

Some grammatical mistakes are probably caused by influences of other languages. In text 1 feminine demonstrative pronoun *hadīhi* is used with the word *kitāb* (book), which is masculine in Arabic but feminine in Belarusian (*kniha*) and Polish (*księżka*), all of which were the spoken languages of Lipka Tatars.

Two incantations are composed in a language which A. Zajączkowski classifies as the Old Uyghur language. One incantation (text 7 of the present paper) is closely examined by him in his article published in Cracow in 1951.

The texts in Ottoman Turkish are quite simple and do not allow to venture far-reaching linguistic conclusions.

Commentary on the content

Each text is an incantation addressed to different demons or evil ghosts, ordering them to abandon the deceased. This kind of an invocation is well-

known in popular Islam and was used to cure some mental diseases (such as madness, epilepsy, amentia etc.), which were supposed to be caused by ghosts, demons or devils. Some collections of Muslim prayers and even medical treatises contain special chapters with similar invocations¹¹⁹.

Some fragments of Arabic incantations from the *khamail* manuscript can be found in similar texts which are still composed by Islamic healers. They reflect popular Islamic beliefs: ghosts and jinns can practice various religions (texts 2, 3, 4) and belong to different ethnic groups (text 3); in text 5 jinns and evil ghosts are even called by their proper names¹²⁰. Text 2 mentions Umm Sibyan, a female demon from folklore of Gulf and Yemeni Arabs. Text 1 contains magic names (*tamḥīšan*, *muṣṭaṭīšan*) and strange words (*kahīnaḡin kahīḡ kahkahīḡ*), which can be found, for example, in the famous occult poem *al-Qaṣīda al-Ġalġulūtiyya* ascribed to Ali b. Abi Talib and commented by the prominent occultist Ahmad al-Bunī¹²¹. Even today they are used in various magic formulas and amulets. Text 4 where the Jewish ghosts are invoked in the name of Ehiye, Adonai, Sabaot and El Shaddai, which are the names of God in Judaism is particularly interesting. These names are known also in other occult texts and mystical prayers¹²², but they were mostly used as types of magical names or words. However, the author (or compiler) of the complex apparently understood their meaning and put them in a correct context. It shows his relatively good knowledge of different religious traditions.

The “Old Uyghur” texts are likely compiled from fragments of pre-Islamic incantations. The mention of red demons, sand demons, unicorn demons¹²³ seems to be a heritage of shamanism practiced by ancient Turks.

¹¹⁹ See, for example, Chapter 104 containing texts for protection against Jinn, fears, Umm Sibyan, epilepsy, amentia and madness in the Shia collection of hadiths “*Biḥār al-anwār*”: <http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-hadis/behar92/b11.htm> [2015.01.13].

¹²⁰ Popular Islam knows so-called Divans of Ifreets (*dawāwīn al-afārīt*), collections of texts in which jinns and demons are mentioned by names, and which feature a detailed explanation of their functions.

¹²¹ For more information see: al-Būnī Aḥmad: *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma*. w.p. w.y. p. 95-109. *Tamḥīšan* and similar names are, according to al-Būnī, the secret names of God borrowed from the Syrian language: *Ibidem*, p. 99. *Kahīḡ Kahkahīḡ* etc. are magical words which help to fulfill wants: *Ibidem*, p. 109. Or: D. Pielow, *Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-ḥikma von Aḥmad ʿAlī al-Būnī*, Hildesheim–Zürich–New York 1995, p. 90-94.

¹²² E.g.: I. al-Qādirī, *Al-fuyyūdāt al-rabbāniyya fī al-maʿāṭir wa wird al-qādiriyya*, Cairo w.y., p. 193-194.

¹²³ For more information see: W. Bang, A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte [I]* [in:] *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)*, Berlin 1929, p. 246 and 257.

The text in Ottoman Turkish (Text 8) mentions saints revered in popular Islam of Anatolia, which was heavily influenced by Sufi tradition: *gayb erenleri* [Saints of the Hidden/Hidden Saints]¹²⁴, *Şam evliyaları* [Saints of Levant].

Conclusions

The main question is whether the complex of these incantations is an original work of Lipka Tatars, or it was borrowed by them from somewhere. Below there are some points that should be considered while trying to answer the question.

1. One complex combines texts of different origin written in various Oriental languages. This means that the author knew Arabic and some Turkic languages.
2. Inconsistent orthography and abrupt or unclear transitions between parts of one text mean that each incantation is a compilation of different independent fragments.
3. Numerous mistakes and language peculiarities suggest that the incantations were compiled by a person whose knowledge of Oriental languages was not very deep, and they apparently were not the languages of his everyday life.
4. Some mistakes seem to suggest the influence of Slavic languages. The author's (or compiler's) knowledge of religion(s) seems to be quite extensive but not systematic: he puts together *Quran* quotes, occult terminology, elements of Sufism, pre-Islamic mythology of Turks, folklore of the Persian Gulf etc., and does not see the contradiction between some elements of his incantations from the point of view of "traditional" Islam.

All this can mean that the texts were compiled in the territory of the Grand Duchy of Lithuania by a person who knew mother tongue(s) of his ancestors but spoke Belarusian or Polish in everyday life and practiced his own eclectic form of Islam.

¹²⁴ In this regard: М. Тарэлка, І. Сынкова, *Тэкст суфійскага паходжання з беларуска-татарскага хамаіла* [in:] *Актуальныя праблемы паланістыкі*, Мінск 2005, с. 29-54.

ZAKŁĘCIA EGZORCYSTYCZNE W CHAMAILACH TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO

Streszczenie: Niniejszy artykuł analizuje problematykę arabsko- i turkijskojęzycznych zaklęć, jakie nierzadko spotykamy w *chamailach* Tatarów polsko-litewskich. Teksty te, adresowane do różnych duchów i demonów, wykorzystywane były podczas rytuałów egzorcyzmu. Język oraz zawartość takich tekstów pozwala zakładać, iż były one skompilowane na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego przez potomków osadników tatarskich przybyłych ze Złotej Ordy.

Słowa kluczowe: Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, islam, zaklęcia, egzorcyzm, języki orientalne.

ЗАКЛИНАНИЯ ДЛЯ РИТУАЛОВ ЭКЗОРЦИЗМА В ХАМАИЛАХ ТАТАР ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Аннотация: Ряд хамайлов татар Великого княжества Литовского содержит комплекс из примерно тридцати текстов, написанных преимущественно по-арабски, а также на различных тюркских языках. Как следует из введения и содержания самих текстов, представляющих собой заклинания, адресованные к различным духам и демонам, использовались они для некоего подобию ритуалов экзорцизма. Особенности языка и содержания позволяют предположить, что тексты были скомпилированы на территории Великого княжества Литовского потомками переселенцев из Золотой Орды.

Ключевые слова: татары Великого княжества Литовского, ислам, заклинания, экзорцизм, восточные языки.



Magdalena LEWICKA

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**IDENTYFIKACJA I ANALIZA TEKSTOLOGICZNO-
FILOLOGICZNA ARABSKIEJ WARSTWY JĘZYKOWEJ
STRON 478-485 TEFSIRU Z OLITY (1723)**

Wprowadzenie

Tefsir z Olity (1723 r.) to jeden z zabytków literatury rękopiśmiennej Tatarów polsko-litewskich, literatury, która rozkwitła pod wpływem ożywienia duchowego doby renesansu i reformacji, a w chwili obecnej stanowi najważniejszą i najbogatszą część ich spuścizny kulturowej oraz trwały ślad osadnictwa tatarskiego na ziemiach Rzeczypospolitej. Immanentną cechą tego piśmiennictwa – uznanego za swoisty fenomen, któremu przypisuje się ogromną wartość duchową, literacką i kulturową – jest niezwykle połączenie elementów z pozoru przeciwstawnych i wzajemnie wykluczających się, a jednak doskonale współgrających tak w życiu społecznym, jak i w twórczości literackiej Tatarów polsko-litewskich, mianowicie – islamu z chrześcijaństwem. Pierwiastki dwóch różnych kultur, religii i tradycji wzajemnie się przenikają zarówno na płaszczyźnie tekstologicznej, jak i językowej tatarskich zabytków rękopiśmiennych, bowiem ich główne cechy (obok rękopiśmienności i anonimowości autorów) to wielojęzyczność (warstwa orientalna: język arabski, język turecki, język perski; warstwa słowiańska: polszczyzna północnokresowa w początkowym stadium jej powstawania, język starobiałoruski, notacja alfabetem arabskim) oraz znaczne zróżnicowanie tematyczne (warstwa orientalna: mużulmańskie piśmiennictwo komentarzowe, fabularne, dewocyjne, liturgiczne, pouczające, magiczno-prognostyczne;

warstwa słowiańska: adaptacje fragmentów bądź całych tekstów literatury judeochrześcijańskiej, utwory fabularne pochodzenia staropolskiego).

*Tefsir*¹²⁵ z Olity to jeden z najstarszych odpisów (rękopiśmiennych kopii) wspomnianego wyżej dzieła, pierwszego słowiańskiego (polsko/białoruskiego), a zarazem trzeciego (po łacińskim, opublikowanym w 1543 r. i opartym na nim tłumaczeniu włoskim z 1547 r.) przekładu *Koranu* wykonanego bezpośrednio z arabskiego oryginału na język europejski. Ów nie zachowany do czasów współczesnych protograf powstał w drugiej połowie XVI w., a więc w okresie reformacji, w dobie rozkwitu przekładów ksiąg sakralnych (m.in. *Biblii*) na języki wernakularne. Zgodnie z muzułmańską zasadą i'ğāzu (tj. zakazu przekładu oryginalnego arabskiego *Koranu* na inne języki) przyjął on formę i status *tefsiru*, tj. „komentarza, wykładni, objaśnienia”, jednak w rzeczywistości zawiera wierne, interlinearne tłumaczenie Świętej Księgi islamu na ówczesny język polski z elementami języka (staro)białoruskiego.

Przechowywany w zbiorach prywatnych w Olicie (lit. Alytus) i datowany na 1723 r. *tefsir*, o objętości 485 kart i formacie 33 x 18,5 cm, sporządzony został przez syna Mustafy Izmaela Jabłońskiego (dalej oznaczam jako Jab), którego imię i nazwisko zapisano w kolofonie (s. 483a), a w kolejnym stuleciu (1836) korekty tekstu dokonał Ibrahim Januszewski (dalej – Jan), co potwierdzają zapisy arabsko- i polskojęzyczne umieszczone na karcie zamykającej księgę (485b). Charakter pisma obu kopistów jest czytelny, kolejne karty zawierają liczne glosy o różnej chronologii, z których część pisana jest łacinką, atramentem

¹²⁵ *Tefsiry* (ar. *tafsīr* „komentarz, wyjaśnienie”) – obszerne w treści dzieła tatarskiej literatury rękopiśmiennej zawierające pełny tekst *Koranu* (ar. *Al-Qur'ān*) z interlinearnym przekładem na język polski uzupełnionym o warstwę egzegetyczną. Dodatkowy element treści stanowią modlitwy (ar. *salāt*) i opis rytuału towarzyszącego recytacji Świętej Księgi islamu (ar. *tağwīd, tilāwa*), znajdujące się na kartach otwierających i zamykających *tefsiry*. Ze względu na wahającą się w granicach 400-500 kart objętość (o stałym formacie 35 cm x 20 cm) dzieła te, niezwykle kosztowne, były zazwyczaj zamawiane przez całą grupę „parafian” jako wakuf (ar. *waqf*) dla meczetu. Co istotne, do momentu pojawienia się polskiego przekładu *Koranu* w 1858 r. pozostawały podstawowym źródłem znajomości treści Świętej Księgi przez Tatarów. Katalog *tefsirów* zob.: A. Drozd, M. Dziekan, T. Majda, *Katalog zabytków tatarskich. Tom 3: Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 48-49. Badania nad tzw. *tefsirem* Tatarów WKL prowadził od 2012 r. międzynarodowy zespół pod kierownictwem prof. Czesława Łapicza z UMK w Toruniu, pełny opis projektu badawczego: <http://www.tefsir.umk.pl>

barwy czarnej i czerwono-brązowej (miejscami poprawianym na czarny, zwłaszcza w tekście podwierszowego tłumaczenia). Papier jest pożółkły i miejscami poplamiony, lekko zniszczony, w górnej wewnętrznej części wydarty, a oprawa skórzana, ciemnobrązowa lub czarna, z klapą zamykającą i tłoczonym ornamentem geometrycznym, zniszczona szczególnie w części grzbietowej (przednia okładka oderwana). W górnym lewym rogu obecna jest paginacja arabska (zapis częściowo zdefektowany), na stronie widnieje średnio po 8 wierszy tekstu arabskiego z jego podwierszowym tłumaczeniem, przy czym arabska warstwa językowa opatrzona jest w znacznej części znakami interpunkcyjnymi w postaci zapisanych czerwonym atramentem kropek wskazujących granice ajatów. Jeśli chodzi o kategoryzację tekstu, w zdecydowanej większości *tefsir* zawiera kolejne sury Świętej Księgi (k. 1 – dedykacja z 1806 r., podpisana Józefowicz, k. 2a-3a – wpisy w języku polskim łacinką (zapiski rodzinne), k. 3b-4b – tekst arabski, k. 5a-478a – *tefsir*, k. 478b-479b – modlitwa intencyjna *du 'ā'*, k. 480a-480b – spis treści obejmujący nazwy sur i numerację stron, k. 481a-482a – wpisy w języku polskim łacinką, k. 482b-485b – *tefsir*), poprzedzone krótką zapowiedzią treści (pierwszą i początek drugiej sury poprzedza zapowiedź zapisana w ramce), zaś w warstwie językowej wskazać należy arabski w odniesieniu do tekstu koranicznego oraz polski z elementami języka białoruskiego w podwierszowym przekładzie.

Analizowany przez autorkę materiał składa się z ośmiu dwustronicowych kart (478-485), przy czym karta 481 i 482a nie zawiera tekstu arabskojęzycznego. Zawartość: 478a: sura *Oszczercza*, ajaty 7-9 (z 9) [Jab], sura *Słoń*, 4 ajaty [Jab], sura *Kurajszyci* [Jab], 478b-479b: modlitwa intencyjna *du 'ā'* [Jab], 480 a-b: spis treści [Jab], 482b: sura *Szczerłość wiary*, bez tytułu i *basmali*, 4 ajaty [Jab], sura *Jutrzenka*, 5 ajatów [Jab], sura *Ludzie*, ajaty 1-3 (z 6) [Jab], 483a: sura *Ludzie*, ajaty 4-6 (z 6) [Jab], kilkuwersowy tekst w języku arabskim [Jan], kilkuwersowy tekst w języku polskim [Jan], 483b: sura *Wspomożenie*, 7 ajatów [Jab], sura *Obfitość*, 3 ajaty [Jab], sura *Niewierni*, ajaty 1-4 (z 6) [Jab], 484a: sura *Niewierni*, ajaty 5-6 (z 6) [Jab], sura *Pomoc*, 3 ajaty [Jab], na końcu dwóch wersów dopiski (poprawki) [Jan], sura *Sznur*, 5 ajatów [Jab], tytuł sury *Szczerłość wiary* i *basmala* [Jab], 484b: sura *Wspomożenie*, 7 ajatów [Jan], sura *Obfitość*, 3 ajaty [Jan], sura

Niewierni, 6 ajatów [Jan], 485a: sura *Pomoc*, 3 ajaty [Jan], sura *Sznur*, 5 ajatów [Jan], sura *Szczerść wiary*, 4 ajaty [Jan], sura *Jutrzenka*, ajat 1 i pól 2 (z 5) [Jan], 485b: sura *Jutrzenka*, ajaty 2-5 (z 5) [Jan], sura *Ludzie*, 6 ajatów [Jan], kilkuwersowy tekst w języku arabskim [Jan], kilkuwersowy tekst w języku polskim [Jan].

Celem autorki było dokonanie odczytu i transliteracji zapisów arabskojęzycznych obecnych we wskazanym materiale (a co za tym idzie pominięcie słowiańskiej warstwy językowej, którą charakteryzuje notacja alfabetem arabskim), opatrzenie ich komentarzem w postaci przypisów oraz dokonanie identyfikacji treści, przy czym w niniejszym artykule zaprezentowany zostanie jeden z fragmentów analizowanego tekstu, obecny na stronach 478b-479b zabytku.

Podstawą transliteracji jest system ISO (International Standardization Organization) stosowany w piśmiennictwie polskim o charakterze naukowo-arabistycznym, o czym decyduje jego dokładność (litery łacińskie uzupełnione są dodatkowymi znakami z uwagi na zróżnicowanie głosek arabskich i każda z nich oznacza jedną głoskę arabską, podczas gdy w transkrypcji tzw. „uproszczonej” jedna litera alfabetu łacińskiego może oddawać kilka głosek arabskich, a niektórych z nich nie uwzględnia w zapisie, co implikuje w warstwie artykulacji utrudnienia w wymowie i zakłócenie komunikacji, zaś w warstwie notacji uniemożliwia odwrotność procesu, retransliterację, tj. powrót do oryginalnego tekstu), charakter międzynarodowy oraz zgodność z innymi opracowaniami arabistycznymi. U podstaw procesu transliteracji poniższego materiału leży charakterystyczny sposób notacji, który pozostaje cechą immanentną zabytków tatarskich, 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) oznacza się sporadycznie w wymagających tego tekstach (dla celów dydaktycznych i poprawnościowych) przy pomocy specjalnych znaków woka-lizacyjnych (służących zarówno do zapisu samogłosek krótkich, jak też braku samogłoski lub podwojenia spółgłoski), umieszczanych nad bądź pod literą. Odnosząc się do definicji transliteracji,

określanej jako oddawanie znaków (grafemów) jednego alfabetu za pomocą znaków (grafemów) innego alfabetu, bez uwzględnienia fonetycznych właściwości głosek oznaczonych przez znaki (grafemy) w alfabecie transliterowanym, należy przez owe znaki rozumieć wszystkie grafemy, jakie składają się na zapis analizowanego materiału, zarówno litery (w tym te, należące do alfabetu, jak i te, które do niego nie należą), jak i znaki wokalizacyjne. Autorka dokonuje transliteracji tekstu poprzez przyporządkowanie każdemu znakowi arabskiemu odpowiednika w postaci litery alfabetu łącińskiego i oddając w ten sposób zapis grafemicznie, nie zaś fonetycznie, to bowiem oznaczałoby transkrypcję, tj. konwersję pisma, która polega na oddawaniu fonetycznym właściwości głosek oznaczanych literami jednego alfabetu za pomocą systemu ortograficznego innego alfabetu i uniemożliwia odtworzenie oryginalnego zapisu (retransliterację). Dla przykładu:

- transliteracja obejmująca wszystkie grafemy (litery i znaki): bi-smi al-llāhi al-rraḥmāni al-rraḥīmi.
- transliteracja obejmująca wyłącznie litery: b-sm al-llh al-rḥmān al-rrḥīm.
- Transkrypcja: bi-smi llāhi rraḥmāni rraḥīmi.

Literę *alif* w nagłosie w zależności od towarzyszącego jej znaku w postaci *fatḥy* (samogłoska a), *ḍammy* (samogłoska u) lub *kasry* (samogłoska i) autorka transliteruje odpowiednio jako a, u, i, choć w prawidłowym zapisie litera ta powinna być dodatkowo zaopatrzona w znak *hamza*.

Literę *alif* występującą w nagłosie jako element składowy rodzajnika określonego *al-* autorka transliteruje jako a, choć w prawidłowym zapisie litera ta powinna być dodatkowo zaopatrzona w znak *waṣla* bądź w znaki *hamza* i *fatḥa*.

Strona 478b

1: bi-smi al¹²⁶-llāhi¹²⁷ al¹²⁸-rraḥmāni¹²⁹ al¹³⁰-rraḥimi /

[w imię Boga Miłosiernego, Litościwego! /]

2: ṣadaqa al¹³¹-llāhu¹³² al¹³³-‘aẓīmu a¹³⁴l-fallāmu¹³⁵ / wa-balaġa¹³⁶ rasūlahu
a¹³⁷l-kirāmu¹³⁸ / wa-naḥnu ‘alā mā qāla rabbinā¹³⁹

[oto słowo Boga Wszzechmogącego / które przekazał swemu Szlachetnemu
Posłańcowi / my zaś trzymamy się tego, co powiedział Pan nasz,]

3: ḥāliqunā¹⁴⁰ wa-rāziqunā wa-mawlānā mina al¹⁴¹-ššāhidīna
al¹⁴²lahumma¹⁴³

¹²⁶ W zapisie występuje tu rodzajnik określony *al-* bez znaków wokalizacyjnych, co wynika z realizacji fonetycznej. Litera *alif* powinna być opatrzona znakiem *waṣla*, występującym nad *alifem*, który utracił *hamz* (zwykle ma to właśnie miejsce w wypadku rodzajnika określonego *al-*, w którym *hamza* ulega elizji), litera *lām* ulega asymilacji regresywnej polegającej na upodobnieniu się jej w wymowie do następnego dźwięku (zawsze ma to miejsce w wypadku rodzajnika określonego *al-* poprzedzającego tzw. „literę słoneczną”: *tā*; *tā*; *dāl*, *dāl*, *rā*; *zā*; *sīm*, *šīm*, *šād*, *dāḍ*, *tā*; *zā*; *lām*, *nūn*). Tego rodzaju zapis (bez znaku *waṣla*) nie jest charakterystyczny dla grafii *Koranów* rękopiśmiennych tego okresu, niemniej jednak nierzadko jest w tych tekstach obecny.

¹²⁷ Długą samogłoskę *ā* kopista oznaczył w postaci znaku wokalizacyjnego, tzw. „krótkiego *alifu*”, nie zaś litery, podobnie jak ma to miejsce w tekstach autentycznych arabskojęzycznych.

¹²⁸ Zob. przyp. 2.

¹²⁹ Zob. przyp. 3.

¹³⁰ Zob. przyp. 2.

¹³¹ J.w.

¹³² Zob. przyp. 3.

¹³³ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych, powinna być opatrzona znakiem *waṣla*, występującym nad *alifem*, który utracił *hamz* (zwykle ma to właśnie miejsce w wypadku rodzajnika określonego *al-*, w którym *hamza* ulega elizji). Tego rodzaju zapis (bez znaku *waṣla*) nie jest charakterystyczny dla grafii *Koranów* rękopiśmiennych tego okresu, niemniej jednak nierzadko jest w tych tekstach obecny.

¹³⁴ Zob. przyp. 2.

¹³⁵ Błędny zapis litery *fā*’ w miejscu litery *kāf*, błędny zapis znaku wokalizacyjnego *ḍamma* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *mim* oraz błędny zapis znaku wokalizacyjnego *ṣadda* nad literą *lām*. Prawidłowy zapis: *al-kalāma*.

¹³⁶ Brak znaku wokalizacyjnego *ṣadda* nad literą *lām*. Prawidłowy zapis: *ballaġā*.

¹³⁷ Zob. przyp. 9.

¹³⁸ Błędny zapis znaku wokalizacyjnego *ḍamma* w miejscu znaku *fatḥa*. Błędne użycie l. mn. zamiast l. poj. Prawidłowy zapis: *al-karīma*.

¹³⁹ Błędny zapis znaku wokalizacyjnego *kasra* w miejscu znaku *ḍamma*, prawidłowy zapis: *rabbuna*.

¹⁴⁰ Błędny zapis litery *ḥā*’ w miejscu *ḥā*’. Prawidłowy zapis: *ḥāliqunā*.

¹⁴¹ Zob. przyp. 2.

¹⁴² J.w.

¹⁴³ Brak znaku *hamza* nad literą *alif*. Tego rodzaju zapis (bez *hamzy*) nie jest charakterystyczny dla grafii *Koranów* rękopiśmiennych tego okresu, niemniej jednak nierzadko jest w tych tekstach obecny.

rabbanā¹⁴⁴ taqabbal minnā ḥatma al¹⁴⁵-Qur'ān(i)¹⁴⁶
 [nasz Stwórca, ten, który nam błogosławi / nasz Pan, poprzez świadków
 / o Boże, Panie, przyjmij od nas pieczęć Koranu]
 4: wa-tanğā¹⁴⁷ wa-tar'annā mā kāna fī¹⁴⁸ tilāwatihi min ḥaṭā'in¹⁴⁹ aw¹⁵⁰
 nisyanin / aw¹⁵¹ taḥrifin kalimatin 'an
 [wybaw i strzeż przed jakimkolwiek błędem w recytacji [Świętej Księgi],
 pominięciem / bądź zniekształceniem słowa]
 5: mawāḍi'ihā / aw¹⁵² tağyiri¹⁵³ ḥarfin / aw¹⁵⁴ taqḍimin / aw¹⁵⁵ ta'hīrin /
 aw ziyādatin¹⁵⁶ / aw¹⁵⁷ nuqṣānin/
 [od jego właściwej formy / zmianą litery / podaniem jej za szybko / bądź
 zbyt późno / dodaniem / lub pominięciem]
 6: aw¹⁵⁸ ta'wīlin 'alā mā anzaltahu¹⁵⁹ aw¹⁶⁰ raybin / aw¹⁶¹ šakkin aw¹⁶²
 ta'ğīlin 'inda tilāwatihi aw¹⁶³

¹⁴⁴ Błędny zapis znaku wokalizacyjnego *fatḥa* w miejscu znaku *ḍamma*. Prawidłowy zapis: *rabbunā*.

¹⁴⁵ Zob. przyp. 9.

¹⁴⁶ Litera *nūn* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: *sukūn* i *fatḥa*.

¹⁴⁷ Błędny zapis litery *alif* z *fatḥa* w miejscu litery *wāw* z *ḍamma*. Prawidłowy zapis: *tanğū*.

¹⁴⁸ Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie w postaci litery *alif maqṣūra* poprzedzonej znakiem wokalizacyjnym, przypominającym tzw. „krótki alif”, ale umieszczonym pod literą poprzedzającą (podczas gdy tzw. „krótki alif” znajduje się nad literą). W arabskich tekstach autentycznych długa samogłoska *ī* realizowana jest graficznie w postaci litery *yā'* poprzedzonej *kasrą*, jednak w tekście koranicznym litera *yā'* w wygłosie zapisywana jest w postaci *alif maqṣūra*.

¹⁴⁹ Błędny zapis litery *ḥā'* w miejscu litery *ḥā'*. Prawidłowy zapis *ḥaṭā'in*. Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, co ma miejsce w dawnych tekstach w odniesieniu do litery *alif* poprzedzającej *hamzē*.

¹⁵⁰ Zob. przyp. 19.

¹⁵¹ J.w.

¹⁵² J.w.

¹⁵³ Błędny zapis, prawidłowo: *tağyīri*.

¹⁵⁴ Zob. przyp. 19.

¹⁵⁵ J.w.

¹⁵⁶ Błędny zapis litery *tā'* *mafi ūḥa* w miejscu *tā'* *marbūṭa*, prawdopodobnie interferencja z języka tureckiego i/lub perskiego, w których obecna jest tego rodzaju niestandardowa ortografia.

¹⁵⁷ Zob. przyp. 19.

¹⁵⁸ J.w.

¹⁵⁹ J.w.

¹⁶⁰ J.w.

¹⁶¹ J.w.

¹⁶² J.w.

¹⁶³ J.w.

[interpretacją tego, co zostało objawione, brakiem pewności / wątpliwością, zbyt szybką recytacją]

7: kasalin aw¹⁶⁴ sur‘atin aw¹⁶⁵ zayġi al¹⁶⁶-llisāni / aw¹⁶⁷ waqūfin bi-ġayri waqfīn / aw¹⁶⁸ irġāmin¹⁶⁹ bi-ġayri

[bądź zbyt powolną, nadmiernym pośpiechem, splataniem języka / zatrzymaniem bez potrzeby / uwzględnieniem bez]

8: murġamin / aw¹⁷⁰ iżhārin¹⁷¹ biġayri bayānin / aw¹⁷² maddin aw¹⁷³ tašdīdin aw¹⁷⁴ hamzatin¹⁷⁵ aw¹⁷⁶ ġuzmin aw¹⁷⁷

[potrzeby / ujawnieniem bez potrzeby / postawieniem maddy, szaddy, hamzy, sukūna lub]

9: i‘rābin¹⁷⁸ bi-ġayri makānin / fāktubuġu¹⁷⁹ minnā ‘alā al¹⁸⁰-ttamāmi wa-al¹⁸¹-kamāli / wa-al¹⁸²-muhazzabi min kulli

[postawieniem znaku wokalizacyjnego nie w tym miejscu, co trzeba / spisują go w sposób jak najbardziej dokładny, doskonały, pozbawiony jakichkolwiek]

10: al¹⁸³-ilḥāni¹⁸⁴ /

¹⁶⁴ J.w.

¹⁶⁵ J.w.

¹⁶⁶ Zob. przyp. 2.

¹⁶⁷ Zob. przyp. 19.

¹⁶⁸ J.w.

¹⁶⁹ J.w.

¹⁷⁰ J.w.

¹⁷¹ J.w.

¹⁷² J.w.

¹⁷³ J.w.

¹⁷⁴ J.w.

¹⁷⁵ Specyficzny sposób połączenia litery *zā`* i literą *tā` marbūṭa*, (sprawiają wrażenie połączonych, choć zgodnie z zasadami łączenia liter arabskich *dāl* należy do 6 liter, które nie podlegają łączliwości z lewej strony). Jak się wydaje nie jest to błędny sposób zapisu, lecz rodzaj manieri kaligraficznej kopisty.

¹⁷⁶ Zob. przyp. 19.

¹⁷⁷ J.w.

¹⁷⁸ J.w.

¹⁷⁹ Brak znaku hamza nad literą *alif*, co zmienia transliterację. Prawidłowy zapis: *fa-aktubuġu*.

¹⁸⁰ Zob. przyp. 2.

¹⁸¹ Zob. przyp. 9.

¹⁸² J.w.

¹⁸³ J.w.

¹⁸⁴ Zob. przyp. 19. Błędny zapis znaku *kasra* w miejscu znaku *fatḥa*.

fāḡfir¹⁸⁵ lanā yā rabbāhu¹⁸⁶ ya sayyidāhu¹⁸⁷ / lā tu'āḥidnā yā mawlānā wāruqnā¹⁸⁸ faḡla

[błędów językowych / wybacz nam, Panie Boże / wybacz nam, Panie i błogosław za]

11: mā qara'nāhu / mu'addiyan ḥaqqahu ma'a al¹⁸⁹-a'ḡā'i¹⁹⁰ wa-al¹⁹¹-qalbi wa-al¹⁹²-llisāni / wa-hab lanā bihi

[to, co odczytaliśmy / oddając prawdę członkami swoimi, sercem i językiem / obdarz nas za to]

12: al¹⁹³-ḥayra¹⁹⁴ wa-al¹⁹⁵-ssa'ādata¹⁹⁶ wa-al¹⁹⁷-bušārata¹⁹⁸ wa-al¹⁹⁹-amāna²⁰⁰ / wa-lā taḥtum lanā bi-al²⁰¹-šširri wa-al²⁰²-ššaḡawati²⁰³

[pomyślnością, szczęściem, dobrą nowiną i bezpieczeństwem / a wybaw od zła, niedoli]

13: wa-al²⁰⁴-ḡḡalālāti wa-al²⁰⁵-ṭṭufyāni / wa-nabbihnā qabla al²⁰⁶-manāyā 'an nawmi al²⁰⁷-ḡaflati wa-al²⁰⁸-kasalā²⁰⁹

¹⁸⁵ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waṣla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *fa-a'ḡfir*).

¹⁸⁶ Błędny zapis znaku *ḡamma* w miejscu znaku *sukūn* nad literą *hā'*, to rodzaj wykrzyknika: *Yā rabbāh!*

¹⁸⁷ J.w., prawidłowy zapis: *Yā sayyidāh!*

¹⁸⁸ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waṣla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *wa-arzuqnā*).

¹⁸⁹ Zob. przyp. 9.

¹⁹⁰ Zob. przyp. 19. Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

¹⁹¹ Zob. przyp. 9.

¹⁹² Zob. przyp. 2.

¹⁹³ Zob. przyp. 9.

¹⁹⁴ Błędny zapis litery *hā'* w miejscu litery *ḥā'*.

¹⁹⁵ Zob. przyp. 2.

¹⁹⁶ Zob. przyp. 51.

¹⁹⁷ Zob. przyp. 9.

¹⁹⁸ Zob. przyp. 51.

¹⁹⁹ Zob. przyp. 9.

²⁰⁰ Zob. przyp. 19.

²⁰¹ Zob. przyp. 2.

²⁰² J.w.

²⁰³ Zob. przyp. 51.

²⁰⁴ Zob. przyp. 2.

²⁰⁵ J.w.

²⁰⁶ Zob. przyp. 9.

²⁰⁷ J.w.

²⁰⁸ J.w.

²⁰⁹ Przeniesienie wyrazu do kolejnej linii (w języku arabskim nie stosuje się dzielenia wyrazów), interferencja z łączniki.

[zblądzenia i wegetacji / zbudź nas przed śmiercią ze snu beztroski i rozleniwienia]

14: ni / aminan²¹⁰ min ‘aḏābi al²¹¹-qabri / wa-min su’āli al²¹²-munkari wa-al²¹³-nnakīri / wa-min akli al²¹⁴-dda²¹⁵

[byśmy byli bezpieczni od mąk grobowych / pytań Al-Munkara i Al-Nakira / i spożywania ro-]

15: ydāni / wa-bayyiḏ wuḡūhanā yawma al²¹⁶-ba‘ti / wa-a‘tiq²¹⁷ riqābana²¹⁸ mina al²¹⁹-nnirāni²²⁰ /

[bactwa / wybiel nasze twarze w Dniu Zmartwychwstania / i uwolnij nas od ognia piekielnego /]

16: wa-yammin kitābanā / wa-yassir ḥisābanā / wa-ṭaqqil mizānanā bi-al²²¹-ḥasanāti / wa-ṭabbit

[pobłogosław naszą księgę / a Sąd Ostateczny uczynь łatwym / i obciąż naszą wagę dobrymi uczynkami / umocnij]

17: aqdāmanā²²² ‘alā al²²³-ṣṣirāti / wāskinā²²⁴ fī²²⁵ wasaṭi al²²⁶-ḡināni / wārzuqnā²²⁷ ḡiwāra(i)²²⁸ Muḥammadin

[nasze stopy na Siracie²²⁹ / i osadz nas w samym środku Raju / obdarz sąsiedztwem Mahometa]

²¹⁰ Zob. przyp. 19.

²¹¹ Zob. przyp. 9.

²¹² J.w.

²¹³ Zob. przyp. 2.

²¹⁴ Zob. przyp. 9.

²¹⁵ Zob. przyp. 84.

²¹⁶ Zob. przyp. 9.

²¹⁷ Zob. przyp. 19.

²¹⁸ Zob. przyp. 3.

²¹⁹ Zob. przyp. 2.

²²⁰ Pominięcie długiej samogłoski *ī* po literze *nūn*.

²²¹ Zob. przyp. 9.

²²² Zob. przyp. 19.

²²³ Zob. przyp. 2.

²²⁴ Brak znaków *hamza* i *fatḥa* nad literą *alif* oraz *šaddy* nad literą *nūn*. Prawidłowy zapis: *wa-askinnā*.

²²⁵ Zob. przyp. 26.

²²⁶ Zob. przyp. 9.

²²⁷ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waṣla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *wa-arzuqnā*).

²²⁸ Litera *rā* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi – *fatḥa* i *kasra*.

²²⁹ *Širāt* – most nad piekłem, prowadzący do bram rajy.

18: ‘alayhi al²³⁰-ṣṣalātu²³¹ wa-al²³²-ssalāmu / wa-akrimnā²³³ bi-liqā’ika²³⁴
ya rayyāni / istağīb du‘ā’nā²³⁵ bi-ḥaqqi

[modlitwa i pokój z nim / obdarz zaszczytem spotkania z Tobą, o Ty,
pełen obfitości / odpowiedz na nasze modlitwy prawdą]

19: al²³⁶-ttawrayti²³⁷ / wa-al²³⁸-inğili²³⁹ wa-al²⁴⁰-zzabūri / wa-al²⁴¹-
furqāni al²⁴²-‘aẓimu²⁴³ / a‘tinā²⁴⁴ ġamī‘a mā

[Tory / Ewangelii, Psalmów / i Wspaniałego Koranu / daj nam wszystko,
o co]

20: saalanāka²⁴⁵ bihi fi²⁴⁶ al²⁴⁷-ssirri wa-al²⁴⁸-a‘lāni²⁴⁹ wa-zidnā bi-faḍlika
al²⁵⁰-wāsi‘ati bi-ğūdika

[prosiłiśmy Cię jawnie i skrycie, obdarz nas w swej łaskawości swoją hoj-
nością]

21: wa-karamika²⁵¹ yā akrama²⁵² al²⁵³-akramīna²⁵⁴ / wa-yā arḥama²⁵⁵

²³⁰ Zob. przyp. 2.

²³¹ Długa samogłoska *ā* została zapisana za pomocą litery *wāw*, nie zaś *alif*, co ma miejsce w kilku wyrazach zapożyczonych z języka aramejskiego. Litera *wāw* połączona w specyficzny sposób z literą *tā’ marbūta*, zob. przyp. 84.

²³² Zob. przyp. 2.

²³³ Zob. przyp. 19.

²³⁴ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

²³⁵ J.w.

²³⁶ Zob. przyp. 4.

²³⁷ Błędna wokalizacja, wyraźny znak *fatḥa* nad literą *rā’*, natomiast litera *yā’* nie została opatrzona znakiem wokalizacyjnym. Prawidłowy zapis: *al-ttawraṭi*.

²³⁸ Zob. przyp. 9.

²³⁹ Zob. przyp. 19.

²⁴⁰ Zob. przyp. 2.

²⁴¹ Zob. przyp. 9.

²⁴² J.w.

²⁴³ Błędny zapis znaku *ḍamma* w miejscu znaku *kasra* nad literą *mīm*.

²⁴⁴ Brak znaku *hamza* nad literą *alif*.

²⁴⁵ Błędna wokalizacja, prawidłowy zapis: *sa‘alnāka*.

²⁴⁶ Zob. przyp. 24.

²⁴⁷ Zob. przyp. 2.

²⁴⁸ Zob. przyp. 9.

²⁴⁹ Błędny zapis znaku *fatha* nad literą *alif*, powinny być pod nią znaki: *hamza* i *kasra*.

²⁵⁰ Zob. przyp. 9.

²⁵¹ Brak długiej samogłoski *ā* po literze *rā’*.

²⁵² Zob. przyp. 19.

²⁵³ Zob. przyp. 9.

²⁵⁴ Zob. przypis 19.

²⁵⁵ J.w.

- al²⁵⁶-rrāḥimīna / al²⁵⁷lahumma²⁵⁸ ṣallī²⁵⁹ ‘alā
 [i szczodrością, o, najhojniejszy z hojnych / obdarz nas swoją łaską, o,
 najłaskawszy z łaskawych / O Boże, módl się za]
- 22: Muḥammadīn ṣāḥibī al²⁶⁰-ššarī‘ati wa-al²⁶¹-burhāni / bi-raḥmatika yā
 arḥamu²⁶² al-rrāḥimīna / al²⁶³lahumma²⁶⁴
 [Mahometa, prawodawcę, nosiciela świadectwa / Twoją łaską, o najła-
 skawszy z łaskawych, o, Boże]
- 23: anḡamnā²⁶⁵ wārfa‘nā²⁶⁶ bi-al²⁶⁷-Qur‘āni al²⁶⁸-aẓīmi / wa-bārik lanā bi-
 al²⁶⁹-āyāti²⁷⁰ wa-al²⁷¹-ḡḡikri al²⁷²-ḥakīmi /
 [uczynj nas miłymi sobie i wywyższ tym Wspaniałym Koranem / błogo-
 sław nam tymi wersetami i mądrym wspomnianiem Boga /]
- 24: wa-taqabbal minnā innaka²⁷³ anta²⁷⁴ al²⁷⁵-ssamī‘u al²⁷⁶-‘alīmu / wa-
 tub ‘alaynā innaka²⁷⁷ anta²⁷⁸ al²⁷⁹-ttawwābu al²⁸⁰-rraḥīmu /
 [i przyjmij je od nas, wszak jesteś wysłuchujący i wszechwiedzący / zlituj
 się nad nami, wszak jesteś miłosierny i litościwy /]

²⁵⁶ Zob. przyp. 2.

²⁵⁷ J.w.

²⁵⁸ Zob. przyp. 19.

²⁵⁹ Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*.

²⁶⁰ Zob. przyp. 2.

²⁶¹ Zob. przyp. 9.

²⁶² Zob. przyp. 19. Błędny zapis znaku wokalizacyjnego *ḡamma* w miejscu znaku *fatḥa*. Prawidłowy zapis: *arḥama*.

²⁶³ Zob. przyp. 2.

²⁶⁴ Zob. przyp. 19.

²⁶⁵ J.w. Błędny zapis litery *ḡayn* w miejscu litery *‘ayn*, prawidłowy zapis: *an ‘amnā*.

²⁶⁶ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waṣla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *wa-arfa nā*).

²⁶⁷ Zob. przyp. 9.

²⁶⁸ J.w.

²⁶⁹ J.w.

²⁷⁰ Zapis litery *tā‘ marbūta* w miejscu *tā‘ maftūḥa*. Zob. przyp. 32.

²⁷¹ Zob. przyp. 2.

²⁷² Zob. przyp. 9.

²⁷³ Zob. przyp. 19.

²⁷⁴ J.w.

²⁷⁵ Zob. przyp. 2.

²⁷⁶ Zob. przyp. 9.

²⁷⁷ Zob. przyp. 19.

²⁷⁸ J.w.

²⁷⁹ Zob. przyp. 2.

²⁸⁰ J.w.

25: al²⁸¹lahumma²⁸² zayyinā bi-zīnati al²⁸³-Qur'āni²⁸⁴ / wālbisnā²⁸⁵ bi-halmati al²⁸⁶-Qur'āni / wādħilnā²⁸⁷ al²⁸⁸-ğannata ma'a [spraw, by Koran był naszą ozdobą / i naszą szatą / wprowadź nas do Raju z]

26: al²⁸⁹-Qur'ān(i)²⁹⁰ / wa-āfinā min kulli balā'i²⁹¹ al²⁹²-ddunyā wa-ādābi al²⁹³-āħirati²⁹⁴ ma'a al²⁹⁵-Qur'āni / wārħam²⁹⁶/

[Koranem / i wybaw od wszystkich cierpień tego świata i mąk zaświatów / zmiłuj się]

Strona 479a

1: ġamī'a ummatin²⁹⁷ muħammadin 'alayhi al-şşalātu²⁹⁸ wa-al²⁹⁹-ssalāmu / ma'a al³⁰⁰-Qurāni / al³⁰¹lahumma³⁰² iğ'al(i)³⁰³ al³⁰⁴-Qurāni³⁰⁵ lanā fi [nad całą ummą³⁰⁶

²⁸¹ J.w.

²⁸² Zob. przyp. 19.

²⁸³ Zob. przyp. 9.

²⁸⁴ Błędny zapis nad literą *alif* znaku pionowego oznaczającego długą samogłoskę *ā* w miejscu znaku *madda*.

²⁸⁵ Brak znaku *hamza* nad literą *alif*, prawidłowy zapis: *wa-albisnā*.

²⁸⁶ Zob. przyp. 9.

²⁸⁷ Brak znaku *hamza* nad literą *alif*, prawidłowy zapis: *wa-adħilnā*.

²⁸⁸ Zob. przyp. 9.

²⁸⁹ J.w.

²⁹⁰ Litera *nūn* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: nad nią *sukūn* i pod nią *kasra*.

²⁹¹ Litera *alif* opatrzona znakiem *waşla*, co ma miejsce w dawnych tekstach w odniesieniu do litery *alif* poprzedzającej *hamzę*.

²⁹² Zob. przyp. 2.

²⁹³ Zob. przyp. 9.

²⁹⁴ Zob. przyp. 19. Litera *rā'* w specyficzny sposób połączona z literą *tā'* *marbūta*, zob. przyp. 51.

²⁹⁵ Zob. przyp. 2.

²⁹⁶ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waşla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *wa-arħam*).

²⁹⁷ Zob. przyp. 19.

²⁹⁸ Litera *alif* opatrzona znakiem *waşla*, zob. przyp. 25.

²⁹⁹ Zob. przyp. 2.

³⁰⁰ Zob. przyp. 9.

³⁰¹ Zob. przyp. 2.

³⁰² Brak znaku *hamza* nad literą *alif*, błędny zapis znaku wokalizacyjnego *fatħa* w miejscu pionowego znaku oznaczającego długą samogłoskę *ā*, prawidłowy zapis: *allāhumma*.

³⁰³ Litera *lām* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: *sukūn* i *kasra*.

³⁰⁴ Zob. przyp. 9.

³⁰⁵ Błędny zapis znaku *kasra* w miejscu znaku *fatħa*.

³⁰⁶ Umma – wspólnota muzułmańska.

muhammadową, pokój i modlitwa z Nim / z Koranem / o Boże, spraw,
by Koran był dla mnie na]

2: al-ddunyā qarīban / wa-fi al³⁰⁷-qabri mūnisan³⁰⁸ wa-fi al³⁰⁹-qiyāmati
šafi‘an / wa-‘alā aš-širāṭi nūran wa

[tym świecie bliskim towarzyszem / zaś w grobie przyjacielem, w Dniu
Zmartwychwstania pośrednikiem / a na Siracie³¹⁰ światłem i

3: ilā³¹¹ al-ğannati rafīqan / wa-mina al³¹²-nnari satran wa-ḥiğāban / wa-
ilā³¹³ al³¹⁴-ḥayrāti kullihā dalīlan wa-imāman

[towarzyszem w drodze do Raju / od ognia piekielnego zasłoną i ochroną
/ wszystkich dobrych uczynków dowodem i przewodnikiem

4: bi-faḍlika wuğūdika wa-karamika³¹⁵ yā akramu³¹⁶ al³¹⁷-akramīna³¹⁸ /
wa-yā arḥamu³¹⁹ al³²⁰-rrāḥimīna / al³²¹lahumma³²²

[dzięki Tobie, Twojej obecności i szczodrości, o, najhojniejszy z hojnych,
o, najłaskawszy z łaskawych, o Boże]

5: ihdinā³²³ bi-hidāyati al³²⁴-Qur‘āni wa-‘āfinā bi-‘ināyati al-Qur‘āni /
wa-nağğinā min-a al³²⁵-nnirāni³²⁶ / bi-karāmati

[prowadź nas drogą Koranu i spraw, by miał nas w swojej opiece / wybaw
nas od ognia piekielnego hojnością]

³⁰⁷ Zob. przyp. 9.

³⁰⁸ Błędny zapis długiej samogłoski *ū* w miejscu znaku *hamza* na podpórcę w postaci litery *wāw*, prawidłowy zapis: *mu‘nisan*.

³⁰⁹ Zob. przyp. 9.

³¹⁰ Zob. przyp. 105.

³¹¹ Brak znaku *hamza* pod literą *alif*.

³¹² Zob. przyp. 2.

³¹³ Zob. przyp. 186.

³¹⁴ Zob. przyp. 9.

³¹⁵ Błędny zapis, brak długiej samogłoski *ā*, prawidłowy zapis: *karāmika*.

³¹⁶ Błędny zapis znaku *ḍamma* w miejscu znaku *fatḥa*. Brak znaku *hamza* nad literą *alif*.

³¹⁷ Zob. przyp. 9.

³¹⁸ Zob. przyp. 19.

³¹⁹ J.w.

³²⁰ Zob. przyp. 2.

³²¹ J.w.

³²² Zob. przyp. 19.

³²³ Zob. przyp. 186.

³²⁴ Zob. przyp. 9.

³²⁵ Zob. przyp. 2.

³²⁶ Błędny zapis, brak długiej samogłoski *ī*, prawidłowy zapis: *al-nnirāni*.

6: al³²⁷-Qur'āni / wādḥilnā³²⁸ al³²⁹-ğannata(i)³³⁰ bi-šifa'ati al³³¹-Qur'āni / wārfa³³² darağātina bi-faḍlati al³³³-Qur'āni /

[Koranu / wprowadź nas do Raju za wstawiennictwem Koranu / i spraw, byśmy dzięki niemu byli wywyższeni /

7: wa-kaffir 'annā sayyi'ātinā bi-tilāwati³³⁴ al³³⁵-Qur'āni / yā dī³³⁶ al-faḍli wa-al-iḥsāni³³⁷ / al³³⁸lahumma³³⁹ urzuqnā³⁴⁰

[odsuń od nas złe uczynki dzięki recytacji Koranu / Ty, doskonały i pełen zasług / obdarz nas]

8: bi-kulli ḥarfīn min-a al³⁴¹-Qur'āni ḥalāwatan³⁴² / wa-bi-kulli kalāmati³⁴³ karamatin³⁴⁴ / wa-bi-kulli āyatin³⁴⁵ sa'ādatin³⁴⁶ wa-bi-kulli

[miłą nagrodą za każdą literę Koranu / hojnością za każde słowo / szczęściem za każdy werset, za każdą]

9: sūratin³⁴⁷ salāmatin³⁴⁸ / wa-bi-kulli ġuz'in ġazā'an³⁴⁹ /

³²⁷ Zob. przyp. 9.

³²⁸ Zob. przyp. 1. Błędny zapis litery *ḥā'* w miejscu *ḥā'*, prawidłowy zapis *wa-adḥilnā*.

³²⁹ Zob. przyp. 9.

³³⁰ Litera *tā'* *marbūta* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: *fatḥa* i *kasra*.

³³¹ Zob. przyp. 9.

³³² W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem *waṣla*), co zmienia transliterację (prawidłowo *wa-arfa*).

³³³ Zob. przyp. 9.

³³⁴ Zob. przyp. 51.

³³⁵ Zob. przyp. 9.

³³⁶ Zapis dłuższej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*.

³³⁷ Zob. przyp. 186.

³³⁸ Zob. przyp. 2.

³³⁹ Zob. przyp. 19.

³⁴⁰ W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych, powinna być opatrzona protetyczną samogłoską *ī* charakterystyczną dla trybu rozkazującego czasowników tego rodzaju.

³⁴¹ Zob. przyp. 9.

³⁴² Zob. przyp. 51.

³⁴³ Błędna wokalizacja, błędny zapis znaku *fatḥa* w miejscu znaku *kasra* pod literą *lām*, błędny zapis znaku *kasra* w miejscu *tanwīn kasra* w wygłosie, prawidłowy zapis: *kalimatin*.

³⁴⁴ Błędny zapis znaku *tanwīn kasra* w miejscu *tanwīn fatḥa* w wygłosie, prawidłowy zapis: *karāmatan*.

³⁴⁵ Zob. przyp. 32.

³⁴⁶ Błędny zapis znaku *tanwīn kasra* w miejscu *tanwīn fatḥa* w wygłosie, prawidłowy zapis: *sa'ādatan*. Specyficzny sposób połączenia litery *dāl* z literą *tā'* *marbūta*, zob. przyp. 51.

³⁴⁷ Zob. przyp. 51.

³⁴⁸ Błędny zapis znaku *tanwīn kasra* w miejscu *tanwīn fatḥa* w wygłosie, prawidłowy zapis: *salāmatan*.

³⁴⁹ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

al³⁵⁰lahumma³⁵¹ urzuqnā³⁵² bi-al³⁵³-alifi³⁵⁴ alfatan³⁵⁵ / wa-bi-al³⁵⁶-bā' i ba-rakatin³⁵⁷ /

[surę powodzeniem / za każdy dżuz³⁵⁸ nagrodą / o Boże, obdarz nas za literę alif – życzliwością / za literę bā' – błogosławieństwem]

10: wa-bi-al³⁵⁹-ttā' i tawwatan³⁶⁰ / wa-bi-al³⁶¹-ttā' i tawāban / wa-bi-al³⁶²-ğīmi ġamālan / wa-al³⁶³-hā' i ħikmatan / wa-bi-al³⁶⁴-hā' i ħulānan³⁶⁵ / wa [za literę tā' – skruchą / za literę tā – nagrodą za dobro / za literę ġīm – pięknem / za literę hā' – mądrością / za literę hā' – gratyfikacją /]

11: wa-bi-al³⁶⁶-ddāli dunuwwan / wa-bi-al³⁶⁷-ddāli đakawātan / wa-bi-al³⁶⁸-rrā' raĥmatan / wa-bi-al³⁶⁹-zzā' zulfatan / wa-bi-al³⁷⁰-ssīni [za literę dāl – bliskością / za literę dāl – bystrością / za literę rā' – miłosierdziem / za literę zā' – pochlebstwem / za literę sīn]

12: sanā'an³⁷¹ / wa-bi-al³⁷²-ššīni šifā'an³⁷³ / wa-bi-al³⁷⁴-ššādi šidqan / wa-bi-al³⁷⁵-đdāđi điyā'an³⁷⁶ /

³⁵⁰ Zob. przyp. 2.

³⁵¹ Zob. przyp. 19.

³⁵² W zapisie występuje tu litera *alif* bez znaków wokalizacyjnych, powinna być opatrzona protetyczną samogłoską *'u* charakterystyczną dla trybu rozkazującego czasowników tego rodzaju.

³⁵³ Zob. przyp. 9.

³⁵⁴ Zob. przyp. 19.

³⁵⁵ J.w.

³⁵⁶ Zob. przyp. 9.

³⁵⁷ Błędny zapis znaku *tanwīn kasra* w miejscu *tanwīn fatha* w wygłosie, prawidłowy zapis: *barakatan*.

³⁵⁸ Jedna trzydziesta część *Koranu*.

³⁵⁹ Zob. przyp. 2.

³⁶⁰ Błędny zapis litery *yā'* w miejscu litery *bā'*, prawidłowy zapis: *tawbatan*.

³⁶¹ Zob. przyp. 2.

³⁶² Zob. przyp. 9.

³⁶³ J.w.

³⁶⁴ J.w.

³⁶⁵ Błędny zapis litery *alif* w miejscu litery *wāw* ze znakiem *fatha*, prawidłowy zapis: *ħulwānan*.

³⁶⁶ Zob. przyp. 2.

³⁶⁷ J.w.

³⁶⁸ J.w.

³⁶⁹ J.w.

³⁷⁰ J.w.

³⁷¹ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

³⁷² Zob. przyp. 2.

³⁷³ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

³⁷⁴ Zob. przyp. 2.

³⁷⁵ J.w.

³⁷⁶ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

wa-bi-al³⁷⁷-ṭṭā' i tarāwatan³⁷⁸ / [majestatem / za literę šin – zdrowiem / za literę šād – szczerością / za literę dād – światłością / za literę ṭā' – czułością /]

13: wa-bi-al³⁷⁹-zzā' i zufran³⁸⁰ / wa-bi-al³⁸¹-‘ayni ‘ilman / wa-bi-al³⁸²-ḡayni ḡaniyyan / wa-bi-al³⁸³-fā' i farahān / wa-bi-al³⁸⁴-qāfi qurbatan³⁸⁵ / [za literę zā' – sukcesem / za literę ‘ain – wiedzą / za literę ḡayn – bogactwem / za literę fā' – radością / za literę qāf – bliskością]

14: wa-bi-al³⁸⁶-kāfi kifāyatan / wa-bi-al³⁸⁷-llāmi luṭfan / wa-bi-al³⁸⁸-mīm maw'izatan / wa-bi-al³⁸⁹-nnūni nūran / wa-bi-al³⁹⁰-wāwi³⁹¹ wafā'an / [za literę kāf – zaspokojeniem / za literę lām – uprzejmością / za literę mīm – pouczeniem / za literę nūn – światłem / za literę wāw – lojalnością /]

15: wa-bi-al³⁹²-hā' i hidāyatan / wa-bi-al³⁹³-llāmi al³⁹⁴-alfi³⁹⁵ liqā'an / wa-bi-al³⁹⁶-yā' i yusran / wa-šallā al³⁹⁷-llāhu³⁹⁸ ‘alā sayyidinā [za literę hā' – prowadzeniem [właściwą drogą] / za tysięczną literę lām – spotkaniem / za literę yā' – dobrobytem / niech Bóg modli się za Pana naszego]

³⁷⁷ Zob. przyp. 2.

³⁷⁸ Zob. przyp. 51.

³⁷⁹ Zob. przyp. 9.

³⁸⁰ Błędna wokalizacja, prawidłowy zapis: *zafaran*.

³⁸¹ Zob. przyp. 9.

³⁸² J.w.

³⁸³ J.w.

³⁸⁴ J.w.

³⁸⁵ Zob. przyp. 32.

³⁸⁶ Zob. przyp. 9.

³⁸⁷ Zob. przyp. 2.

³⁸⁸ Zob. przyp. 9.

³⁸⁹ Zob. przyp. 2.

³⁹⁰ Zob. przyp. 9.

³⁹¹ Tu powinna być obecna w zapisie litera *hā'*, a dopiero po niej *wāw*.

³⁹² Zob. przyp. 9.

³⁹³ Zob. przyp. 2.

³⁹⁴ Zob. przyp. 9.

³⁹⁵ Zob. przyp. 19.

³⁹⁶ Zob. przyp. 9.

³⁹⁷ Zob. przyp. 2.

³⁹⁸ Zob. przyp. 3.

16: muḥammadin wa-alihi³⁹⁹ wa-ṣaḥbihi aḡmaīna⁴⁰⁰ / al⁴⁰¹-ṭṭayyibīna
al⁴⁰²-ṭṭāhirīna / al⁴⁰³lahumma⁴⁰⁴ balliḡ ṭawāban qaraanāhu

[Mahometa, za cały jego ród i towarzyszy / dobrych i czystych / o Boże,
obdarz nas nagrodą za to, co przeczytałem]

17: mā qaraanāhu / wa-nawwir mā tala'anāhu / li-rḥūḥi⁴⁰⁵ muḥammadin
'alayhi al⁴⁰⁶-ssalātu⁴⁰⁷ wa-al⁴⁰⁸-ssalāmu / wa-li-l-arwāḥi⁴⁰⁹

[to, co przeczytałem / oświeć tym, co wyrecytowałem / duszę Mahometa,
modlitwa i pokój z nim / oraz dusze]

18: awlādihī⁴¹⁰ wa-azwāḡihī⁴¹¹ / wa-li-l-aṣḥābihī⁴¹² riḏwāna⁴¹³ al⁴¹⁴-
llāhī⁴¹⁵ ta'ālā 'alayhim aḡma'īna⁴¹⁶ / wa-l-arwā'⁴¹⁷

[jego dzieci i żon / i jego towarzyszy, oby Bóg Najwyższy był z nich
wszystkich zadowolony / i du-]

19: ḥi abā'inā⁴¹⁸ wa-ummihātīnā⁴¹⁹ wa-abnā'inā⁴²⁰ wa-iḥwānīnā⁴²¹ wa-
aṣḏiqā'inā⁴²² wa-ustādinā⁴²³ / wa-maṣāyihīnā]

[sze naszych ojców i matek, naszych synów i naszego rodzeństwa, na-
szych przyjaciół, naszego nauczyciela / i szajchów]

³⁹⁹ Błędny zapis znaku *fatḥa* w miejscu znaku *madda* nad literą *alif*.

⁴⁰⁰ Błędny zapis znaku *madda* w miejscu *hamzy* nad literą *alif*.

⁴⁰¹ Zob. przyp. 2.

⁴⁰² J.w.

⁴⁰³ J.w.

⁴⁰⁴ Zob. przyp. 19.

⁴⁰⁵ Błędny zapis, prawidłowy zapis: *li-rūḥi*.

⁴⁰⁶ Zob. przyp. 2.

⁴⁰⁷ Litera *alif* opatrzona znakiem *waṣla*, zob. przyp. 25.

⁴⁰⁸ Zob. przyp. 2.

⁴⁰⁹ Zob. przyp. 19. Błędny zapis z rodzajnikiem *al-*, prawidłowy zapis *li-arwāḥi*.

⁴¹⁰ Zob. przyp. 19. Specyficzny sposób połączenia litery *dāl* z literą *hā'*, podobnie jak w wypadku *tā' marbūta*, zob. przyp. 51.

⁴¹¹ Zob. przyp. 19.

⁴¹² J.w. Błędny zapis z rodzajnikiem *al-*, prawidłowy zapis *li-aṣḥābihī*.

⁴¹³ Błędny zapis znaku *fatḥa* w miejscu znaku *ḍamma* nad literą *nūn*.

⁴¹⁴ Zob. przyp. 2.

⁴¹⁵ Zob. przyp. 3.

⁴¹⁶ Zob. przyp. 19.

⁴¹⁷ Przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu. Zob. przyp. 84.

⁴¹⁸ Zob. przyp. 19.

⁴¹⁹ J.w. Błędny zapis znaku wokalizacyjnego *kasra* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *mīm*.

⁴²⁰ Zob. przyp. 19.

⁴²¹ Zob. przyp. 186. Błędny zapis litery *hā'* w miejscu litery *ḥā'*.

⁴²² Zob. przyp. 19.

⁴²³ J.w. Błędny zapis litery *dāl* w miejscu litery *dāl*.

20: ḥaṣṣatan⁴²⁴ wa-li-l-arwāḥi⁴²⁵ ḡamī‘i al⁴²⁶-mu‘minīna wa-al⁴²⁷-mu‘mināti⁴²⁸ wa-al⁴²⁹-muslimīna wa-al⁴³⁰-muslimāti⁴³¹ / al⁴³²-ahyā‘u⁴³³
[zwłaszcza dusze wszystkich wierzących mężczyzn i kobiet, muzułmanów i muzułmanek / żyjących]

21: minhum wa-l⁴³⁴-amwātu⁴³⁵ ‘āmmatan wa-li-ḡamī‘i ṣāḥibi al⁴³⁶-ḥayrāti⁴³⁷ wa-al⁴³⁸-ḥasanāti / mina al⁴³⁹-mu‘minīna wa-al⁴⁴⁰-mu‘⁴⁴¹

[i martwych, wszystkich czyniących dobro / spośród muzułmanów i mu-]

22: mināti⁴⁴² / bi-raḥmatika yā arḥamu⁴⁴³ al⁴⁴⁴-rraḥimīna / al⁴⁴⁵lahumma⁴⁴⁶ unṣurnā⁴⁴⁷ man naṣara al⁴⁴⁸-ddīni⁴⁴⁹ wāḥzul⁴⁵⁰

[zułmanek / dzięki Twojej łasce, o, najłaskawszy z łaskawych, o Boże, wspomóż nas, tych, którzy bronią wiary i ochron]

23: man ḥazala al⁴⁵¹-muslimīna /

⁴²⁴ Zob. przyp. 32. Błędny zapis litery ḥā‘ w miejscu litery ḥā‘.

⁴²⁵ Zob. przyp. 19. Błędny zapis z rodzajnikiem al-, prawidłowy zapis li-arwāḥi.

⁴²⁶ Zob. przyp. 9.

⁴²⁷ J.w.

⁴²⁸ Zapis litery tā‘ marbūta w miejscu litery tā‘ maftūḥa. Zob. przyp. 32.

⁴²⁹ Zob. przyp. 9.

⁴³⁰ J.w.

⁴³¹ Zob. przyp. 303.

⁴³² Zob. przyp. 9.

⁴³³ Zob. przyp. 19.

⁴³⁴ Brak litery alif.

⁴³⁵ Zob. przyp. 19.

⁴³⁶ Zob. przyp. 9.

⁴³⁷ Błędny zapis litery ḥā‘ w miejscu litery ḥā‘.

⁴³⁸ Zob. przyp. 9.

⁴³⁹ J.w.

⁴⁴⁰ J.w.

⁴⁴¹ Przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu. Zob. przyp. 84.

⁴⁴² Zob. przyp. 303.

⁴⁴³ Zob. przyp. 19. Błędny zapis znaku ḍamma w miejscu znaku fatḥa nad literą mīm, prawidłowy zapis: arḥama.

⁴⁴⁴ Zob. przyp. 2.

⁴⁴⁵ J.w.

⁴⁴⁶ Zob. przyp. 19.

⁴⁴⁷ Zob. przyp. 227.

⁴⁴⁸ Zob. przyp. 2.

⁴⁴⁹ Błędny zapis znaku kasra w miejscu znaku fatḥa nad literą nūn.

⁴⁵⁰ W zapisie występuje tu litera alif bez znaków wokalizacyjnych (powinna być opatrzona znakiem waṣla), co zmienia transliterację (prawidłowo wa-ahzul).

⁴⁵¹ Zob. przyp. 9.

yā rabbi⁴⁵² al⁴⁵³-‘ālamīna / bi-rahmatika yā arḥamu⁴⁵⁴ al⁴⁵⁵-rrāḥimīna / subḥāna

tych, którzy ochronili muzułmanów / amen, Panie światów / dzięki Twojej łasce, o, najłaskawszy z łaskawych / wielki]

24: rabbika rabbi al⁴⁵⁶-‘izzati⁴⁵⁷ ‘ammā yaṣifūna / wa-salāmun ‘alā al⁴⁵⁸-mursalīna / wa-al⁴⁵⁹-ḥamdu li-llāhi rabbi al⁴⁶⁰-‘ālamīna /

[Panie, Panie chwały, za to, za co wysławiają / pokój niech będzie z Pośłańcami / i niech będą dzięki Bogu, Panu światów/]

25: bi-smi al⁴⁶¹-llāhi⁴⁶² al⁴⁶³-rraḥmāni⁴⁶⁴ al⁴⁶⁵-rraḥīmi / yā rabbi anta⁴⁶⁶ ilahun⁴⁶⁷ ‘ālimun wa-anā⁴⁶⁸ ‘abduka ḡāhilun a^{469 470}

[w imię Boga Miłosiernego, Litościwego / O Boże, jesteś Bogiem wszechwiedzącym, ja zaś nic niewiedzącym Twoim sługą]

26: s’aluka⁴⁷¹ an⁴⁷² tazzuqni⁴⁷³ ‘ilman nāfi‘an ḥattā a‘buduka⁴⁷⁴ bi‘ilmika wa-illā⁴⁷⁵ ahlaktu⁴⁷⁶

⁴⁵² Błędny zapis znaku *kasra* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *bā’*.

⁴⁵³ Zob. przyp. 9.

⁴⁵⁴ Zob. przyp. 19. Błędny zapis znaku *ḍamma* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *mīm*, prawidłowy zapis: *arḥama*.

⁴⁵⁵ Zob. przyp. 2.

⁴⁵⁶ Zob. przyp. 9.

⁴⁵⁷ Zob. przyp. 32.

⁴⁵⁸ Zob. przyp. 9.

⁴⁵⁹ J.w.

⁴⁶⁰ J.w.

⁴⁶¹ Zob. przyp. 2.

⁴⁶² Zob. przyp. 3.

⁴⁶³ Zob. przyp. 2.

⁴⁶⁴ Zob. przyp. 3.

⁴⁶⁵ Zob. przyp. 2.

⁴⁶⁶ Zob. przyp. 19.

⁴⁶⁷ Zob. przyp. 186.

⁴⁶⁸ Zob. przyp. 19.

⁴⁶⁹ J.w.

⁴⁷⁰ Przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu. Zob. przyp. 84.

⁴⁷¹ Błędny zapis znaku *hamza* na podpórcie w postaci litery *yā’*, prawidłowy zapis na podpórcie w postaci litery *alif*.

⁴⁷² Zob. przyp. 19.

⁴⁷³ Błędny zapis litery *zā’* w miejscu litery *rā’*, zapis dłuższej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*, błędny zapis znaku *sukūn* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *qāf*, prawidłowy zapis: *tarzuqanī*.

⁴⁷⁴ Zob. przyp. 19.

⁴⁷⁵ Zob. przyp. 186.

⁴⁷⁶ Zob. przyp. 19.

yā rabbi anta⁴⁷⁷ ilahun⁴⁷⁸ [proszę Cię, byś obdarzył mnie przydatną wiedzą, bym mógł służyć Ci nią, w przeciwnym razie będę skazany na zgubę o, Boże, jesteś Bogiem]

Strona 479b

1: ġaniyyun wa-anā⁴⁷⁹ ‘abduka faqīrun as’aluka⁴⁸⁰ an⁴⁸¹ taḥfaznī⁴⁸² ḥattà lā adnū⁴⁸³ mimmā aḥtāğū⁴⁸⁴ ilayhi⁴⁸⁵ šay’in⁴⁸⁶

[mającym, ja zaś Twym ubogim sługą / proszę Cię, byś mnie strzegł, by niczego mi nie zabrakło]

2: min umūri al⁴⁸⁷-ddunyā wa-illā⁴⁸⁸ ahlaktu⁴⁸⁹ yā rabbi anta⁴⁹⁰ ilahun⁴⁹¹ qādirun wa-anā⁴⁹² ‘abduka ḍa‘īfun as’aluka⁴⁹³

[ze spraw doczesnych, w przeciwnym razie będę skazany na zgubę o, Boże, jesteś Bogiem wszechmocnym, ja zaś Twym słabym sługą, proszę Cię]

3: an⁴⁹⁴ tuġnini⁴⁹⁵ ḥattà aġlaba al⁴⁹⁶-ššaytāna fī⁴⁹⁷

⁴⁷⁷ J.w.

⁴⁷⁸ Zob. przyp. 186.

⁴⁷⁹ Zob. przyp. 19.

⁴⁸⁰ J.w. Błędny zapis znaku *hamza* na podpórce w postaci litery *yā*; prawidłowy zapis na podpórce w postaci litery *alif*.

⁴⁸¹ Zob. przyp. 19.

⁴⁸² Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*, błędny zapis znaku *sukūn* w miejscu znaku *fatḥa* nad literą *qāf*, prawidłowy zapis: *taḥfazanī*.

⁴⁸³ Zob. przyp. 19.

⁴⁸⁴ J.w.

⁴⁸⁵ Zob. przyp. 186.

⁴⁸⁶ Błędny zapis znaku *hamza* na podpórce w postaci litery *yā*; prawidłowy zapis bez podpórki.

⁴⁸⁷ Zob. przyp. 4.

⁴⁸⁸ Zob. przyp. 19.

⁴⁸⁹ J.w. Zapis litery *tā* marbūta w miejscu litery *tā* maftūḥa – zob. przyp. 303.

⁴⁹⁰ Zob. przyp. 19.

⁴⁹¹ Zob. przyp. 186.

⁴⁹² Zob. przyp. 19.

⁴⁹³ J.w. Błędny zapis znaku *hamza* na podpórce w postaci litery *yā*; prawidłowy zapis na podpórce w postaci litery *alif*.

⁴⁹⁴ Zob. przyp. 19.

⁴⁹⁵ Błędny zapis, prawidłowy zapis: *tuġniyanī*. Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*.

⁴⁹⁶ Zob. przyp. 4.

⁴⁹⁷ Zob. przyp. 24.

al⁴⁹⁸-wāqī‘āti⁴⁹⁹ bi-quwwatika wa-illā⁵⁰⁰ ahlaktu⁵⁰¹ al⁵⁰²lahumma⁵⁰³
 [byś mnie wzmocnił, tak, bym zwyciężył w walkach Szatana dzięki Twojej
 sile, w przeciwnym razie będę skazany na zgubę, o Boże]
 4: nawwir qalbī⁵⁰⁴ bi-nūri hidāyatika kamā nawwarta al⁵⁰⁵-arḍa bi-nūri
 qudratika al⁵⁰⁶lahumma⁵⁰⁷ a⁵⁰⁸
 [oświeć moje serce światłem Twojej drogi tak, jak oświeciłeś Ziemię świa-
 tłem Twojej mocy, o Boże]
 5: ḥriḡ⁵⁰⁹ min al⁵¹⁰-zẓulumāti⁵¹¹ al⁵¹²-ḡuhli wākrimni⁵¹³ bi-nūri al⁵¹⁴-‘ilmi
 wa-al⁵¹⁵-fahmi bi‘azza‘ika⁵¹⁶ yā ‘azīzu
 [wyprowadź z ciemności niewiedzy i obdarz mnie światłem wiedzy i pojmo-
 wania swoją mocą, o potężny]
 6: yā ḥayyu yā qayyumu wa-ṣallā al⁵¹⁷-llāh⁵¹⁸ ‘alā muḥammadin wa-
 alihi⁵¹⁹ aḡma‘īna⁵²⁰ wa-ḥamdu li-llāhi⁵²¹ rabbi al⁵²²-‘ālamīna /
 [[Boże] żywy, opiekunie, niech Bóg modli się za Mahometa i całą jego ro-
 dzinę, dzięki niech będą Bogu, Panu światów]

⁴⁹⁸ Zob. przyp. 9.

⁴⁹⁹ Zob. przyp. 303.

⁵⁰⁰ Zob. przyp. 186.

⁵⁰¹ Zob. przyp. 19.

⁵⁰² Zob. przyp. 2.

⁵⁰³ Zob. przyp. 19.

⁵⁰⁴ Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*.

⁵⁰⁵ Zob. przyp. 9.

⁵⁰⁶ Zob. przyp. 2.

⁵⁰⁷ Zob. przyp. 19.

⁵⁰⁸ J.w. Przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu – zob. przyp. 84.

⁵⁰⁹ Błędny zapis litery *ḥā* w miejscu litery *ḥā*, prawidłowy zapis: *aḥriḡ*.

⁵¹⁰ Zob. przyp. 2.

⁵¹¹ Błędny zapis z rodzajnikiem określonym *al-*, prawidłowy zapis: *min ẓulumāti*.

⁵¹² Zob. przyp. 9.

⁵¹³ Zob. przyp. 19. Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra*.

⁵¹⁴ Zob. przyp. 9.

⁵¹⁵ J.w.

⁵¹⁶ Błędny zapis, prawidłowy zapis: *bi-‘izzika*.

⁵¹⁷ Zob. przyp. 2.

⁵¹⁸ Zob. przyp. 3.

⁵¹⁹ Błędny zapis znaku *fatḥa* w miejscu znaku *madda* nad literą *alif*.

⁵²⁰ Zob. przyp. 19.

⁵²¹ Zob. przyp. 3.

⁵²² Zob. przyp. 9.

Wnioski

Na płaszczyźnie tekstologicznej badany materiał zawiera jeden z rodzajów modlitwy intencyjnej (*du 'ā'*) szeroko rozpowszechnionej i znanej w różnych wersjach w świecie arabsko-muzułmańskim określane mianem *du 'ā' ḥatmi l-Qur 'āni* („dua pieczęci Koranu”), której zasadniczym elementem pozostaje *du 'ā' l-ḥurūfi* („dua liter”), polegająca na przypisaniu każdej literze alfabetu arabskiego określonej cechy rozpoczynającej się od tejże litery, czego nie oddaje przekład na język polski (*alif* – *alfa*, *bā'* – *baraka*, itd.).

W warstwie językowej natomiast wskazać należy następujące cechy analizowanego fragmentu:

- Brak zapisu *hamzy* w nagłosie (nad bądź pod *alifem*), której notacja ma charakter obligatoryjny w tekstach arabskojęzycznych, jednak w *Koranach* rękopiśmiennych nierzadko jest pomijana, np. *min ḥaṭā'in aw nisyānin aw taḥrifin* (k. 478b: 4); *wa-al-buṣārata wa-al-amāna* (k. 478b: 12); *aqdāmanā 'alā al-ṣṣirāṭi* (k. 478b: 17), *taqabbal minnā innaka anta al-ssamī'u al-'alīmu* (k. 478b: 2).
- Brak zapisu znaku *waṣla* nad literą *alif*, która utraciła *hamzę* (zwykle ma to miejsce w wypadku rodzajnika określonego *al-*, w którym *hamza* ulega elizji), co w rękopiśmiennych Księgach Świętych islamu zdarza się szczególnie często, np. *bi-smi al-llāhi al-rraḥmāni al-rraḥīmi* (k. 478b: 1).
- Oznaczenie długiej samogłoski *ā* w postaci znaku wokalizacyjnego, tzw. „krótkiego alifu”, nie zaś litery *alif*, podobnie jak ma to miejsce w tekstach autentycznych arabskojęzycznych, w tym *Koranach* rękopiśmiennych, np. *bi-smi al-llāhi al-rraḥmāni al-rraḥīmi* (k. 478b: 1).
- Zastosowanie zapisu długiej samogłoski *ā* za pomocą litery *wāw*, nie zaś *alif*, co ma miejsce w kilku wyrazach zapożyczonych z języka aramejskiego, np. *'alayhi al-ṣṣalātu wa-al-ssalāmu* (k.478b: 18).
- Charakterystyczny sposób połączenia liter *dāl*, *dāl*, *rā'*, *zā'*, *wāw* (nie podlegające łączliwości z lewej strony) z literą *tā' marbūta*, jak się wydaje jest to rodzaj manieri, a nie błędny zapis polegający na połączeniu tychże liter, np. *aw maddin aw tašdīdin aw hamzatin aw ġuzmin aw* (k. 478b: 8); *wa-bi-kulli āyatin sa 'ādatin wa-bi-kulli* (k. 479a: 8).

- Zapis długiej samogłoski *ī* w wygłosie przy pomocy litery *alif maqṣūra* lub litery *yā'*, ten pierwszy sposób notacji jest charakterystyczny dla tekstu koranicznego, np. *wa-tanğā wa-tar 'annā mā kāna fī tilāwatihī min ḥatā'in* [litera *alif maqṣūra*] (k. 478b: 4); *allahumma iğ'al(i) al-Qurāni lanā fī* [litera *yā'*] (k. 479a: 1).

- Przeniesienie wyrazu do kolejnego wersu, które nie ma zastosowania w języku arabskim (interferencja z łacinki), np. *wa-al-ḍḍalālātī wa-al-ḥuḥyānī / wa-nabbihnā qabla al-manāyā 'an nawmī al-ğāflātī wa-al-kasalā* 14: *nī / aminan min 'adābi al-qabri / wa-min su 'ālī al-munkari wa-al-nnakīri / wa-min akli al-dda* 15: *ydāni* (k. 478b: 13-15).

- Błędny zapis liter *tā' marbūṭa* i *tā' maftūḥa* w wygłosie, mimo wyraźnej zasady określającej stosowanie tej pierwszej w odniesieniu do liczby pojedynczej i tej drugiej w odniesieniu do liczby mnogiej, prawdopodobnie interferencja z języka tureckiego i/lub perskiego, w których obecna jest tego rodzaju niestandardowa ortografia, np. *anğamnā wārfa 'nā bi-al-Qur 'āni al-azīmi / wa-bārik lanā bi-al-āyātī wa-al-ḍḍkri al-ḥakīmi* [*tā' marbūṭa* w miejscu *tā' maftūḥa*] (k. 478b: 23); *wa-bi-kulli āyatīn sa 'ādatīn* [*tā' maftūḥa* w miejscu *tā' marbūṭa*] (k. 479a: 8).

- Błędny zapis liter bądź znaków diakrytycznych (w postaci kropek zapisywanych nad bądź pod literą i służących rozróżnianiu fonemów), np. *ṣadaqa al-llāhu al-'azīmu al-fallāmu* [błędny zapis litery *fā'* w miejscu litery *kāf*] (k.478b: 2), *ḥāliqunā wa-rāziqunā wa-mawlānā mina al-ššāhidīna* [błędny zapis litery *ḥā'* w miejscu *ḥā'*] (k. 478b: 3).

- Błędny zapis znaków wokalizacyjnych, co oznacza nie tylko uchybienia o charakterze ortograficznym (i zakłócenie realizacji fonetycznej), ale implikuje błędy w warstwie gramatycznej (deklinacja, koniugacja), np. *ṣadaqa al-llāhu al-'azīmu al-fallāmu* [błędny zapis znaku wokalizacyjnego *ḍamma* w miejscu znaku *fatḥa*] (k. 478b: 2); *taqabbal minnā ḥatma al⁵²³-Qur 'ān(i)⁵²⁴* [litera *nūn* opatrzona

⁵²³ Zob. przyp. 9.

⁵²⁴ Litera *nūn* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: *sukūn* i *fatḥa*.

dwoma znakami wokalizacyjnymi: *sukūn* i *fatḥa*] (k. 478b: 3); *allahumma iğ'al(i) al-Qurāni lanā fī* [litera *lām* opatrzona dwoma znakami wokalizacyjnymi: *sukūn* i *kasra*] (k.479a: 1); *sūratin salāmatin / wa-bi-kulli ġuz'in ġazā'an* [tanwīn kasra w miejscu *tanwīn fatḥa*] (k. 479a: 9).

Kolejny etap podjętych przez autorkę badań obejmie analizę arabskiej warstwy językowej pozostałych odpisów szesnastowiecznego *tefsiru* Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, które zachowały się do naszych czasów, i które stanowią łańcuch kopii sporządzanych na przestrzeni czterech wieków (XVI–XIX) nie tylko w różnym czasie, ale także w różnych miejscach i przez kopistów o różnym stopniu znajomości języka arabskiego, co pozwoli na dokonanie analizy porównawczej, której celem będzie ustalenie zakresu zmian w treści i formie poszczególnych tekstów oraz kompetencji językowej sporządzających je osób.

IDENTIFICATION AND TEXTUAL AND PHILOLOGICAL ANALYSIS OF THE ARABIC TEXT ON PAGES 478-485 OF THE TEFSIR OF OLITA (1723)

Abstract: The paper is dedicated to the analysis of the Arabic layer on the last pages of the *Tefsir* of Olita (1723), one of the oldest copies of the so-called *Tefsir* of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, the first Slavic (Polish/Belarusian) and the third, after the Latin and the Italian, translation of the *Quran* rendered directly from the original text written in Arabic into a European language.

Key words: the literature of Polish-Lithuanian Tatars, *Tefsir* of Olita (Alytus), Grand Duchy of Lithuania, translation of the *Quran*, kitabistics.

**ИДЕНТИФИКАЦИЯ И ТЕКСТОЛОГО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ
АРАБСКОГО ЯЗЫКОВОГО ПЛАСТА 478-485 СТРАНИЦ «ТЕФСИРА
ИЗ ОЛИТЫ» (1723 Г.)»**

Аннотация: Статья посвящена анализу арабского языкового пласта 478-485 страниц *тефсира* из Олиты (Алитуса) (1723 г.), одной из самых древних копий *тефсира* татар Великого княжества Литовского второй половины XVI в., первого славянского (польско-белорусского) и третьего (после латинского и итальянского) перевода на европейский язык, выполненного непосредственно с арабского языка.

Ключевые слова: рукописи польско-литовских татар, *тефсир* из Олиты (Алитуса), Великое княжество Литовское, перевод *Корана*, китабистика.

II.

**WSPÓŁCZESNA LITERATURA
TATARÓW POLSKICH**

**CONTEMPORARY LITERATURE
OF POLISH TATARS**

**СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА
ПОЛЬСКИХ ТАТАР**



Jan TYSZKIEWICZ

Akademia Humanistyczna

im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku

KILKA UWAG O PISARSTWIE STANISŁAWA KRYCZYŃSKIEGO

Po przeszło 100 latach od narodzin i 70 latach od śmierci Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941) można podjąć próbę oceny pisarstwa tego przedwcześnie zmarłego historyka. Nie jest łatwo ogarnąć całość jego twórczości naukowej, popularyzatorskiej i poetyckiej. Badać ją należy czyniąc krytyczne studia specjalistyczne, oddzielne dla różnych rodzajów jego pisarstwa, w tym także rzeczy nieopublikowanych. Działalność popularyzatorska Kryczyńskiego wynikała z fascynacji historią, jego rozprawy naukowe łączyły się z zaangażowaniem patriotycznym, zaś w jego poezji przewijała się wrażliwość i kultura literacka.

Jako historyk całość dorobku Stanisława Kryczyńskiego oceniam głównie od strony merytorycznej i ideowej⁵²⁵. Osobowość twórcza autora *Tatarów litewskich* przejawiała się na kilku płaszczyznach. Polonista i literaturoznawca powinien ocenić dorobek literacki i formę literacką pozostałych tekstów. Uważamy, że utwory popularyzujące treści historyczne wchodzą w zakres zarówno dorobku literackiego, jak i historycznego. Przy wypracowaniu oceny osobowości i dorobku autora powinni spotkać się i współpracować – historyk, historiograf i metodolog, historyk

⁵²⁵ Por.: I. B. Beveridge, *Sztuka badań naukowych*, Warszawa 1963; J. Tyszkiewicz, *Pierwsza praca naukowa Jerzego Skowronka i studencki ruch naukowy*, [w:] *Jerzy Skowronek – historyk wieku XIX*, Warszawa 1999, s. 99-104.

literatury, historyk kultury, psycholog i socjolog, lub 2–3 osoby łączące różne kwalifikacje. Trzeba brać pod uwagę wiele aspektów twórczości intelektualnej, udokumentowanej na piśmie.

Wiele wskazówek do oceny twórczości Kryczyńskiego uzyskujemy z jego życiorysu. Jednakże życie Stanisława nie jest dostatecznie dobrze znane. Z pedagogiki, psychologii i socjologii wiadomo o znaczeniu dzieciństwa w rozwoju uczuciowym i intelektualnym. Fakty z jego życia powinny zostać sprawdzone, opisane i ocenione. Nie możemy zadowolić się stwierdzeniem o wczesnych zainteresowaniach historycznych. Ważne jest, w jakich okolicznościach się one narodziły i rozwijały. Trzeba więc zwrócić uwagę na młodość, wiek szkolny i okres studencki. Pisarz studiował przecież na trzech różnych uniwersytetach – na Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie i Uniwersytecie Warszawskim im. Józefa Piłsudskiego (w latach 1930–1938).

W niniejszym artykule nie rozwinie my tematu pisarstwa S. Kryczyńskiego. Proponujemy jedynie pewne sugestie w tym zakresie. Poznałem żonę Kryczyńskiego (w 1980 r.) oraz niektórych jego kolegów ze studiów (Ludwik Bazyłow, Lwów; Stanisław Płaskowicki i Bohdan Baranowski, Warszawa). Przebadiałem materiały, które pozostały po autorze *Tatarów litewskich* i jego ważniejsze publikacje⁵²⁶. Na tej podstawie oparte zostały poniższe rozważania.

Stanisław Kryczyński urodził się w 1911 r. w Nowym Sączu w rodzinie nauczycielskiej. Rodzina była polska, katolicka, stanowiła odległą gałąź tatarskiego rodu z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ojciec Stanisława, Bronisław Kryczyński, wykładał przedmioty humanistyczne w liceach w Nowym Sączu, Wieluniu, Skierniewicach i Mielcu (do ok. 1936); w 1913–1914 współredagował w Złoczowie „Polską Gazetę Kresową”. Stryj Władysław był zamiłowanym krajoznawcą i zajmował się historią regionalną.

W szkole w Mielcu Stanisław przyjaźnił się z Wojciechem Skuzą i opracowywał z nim pismo szkolne pt. „Dziewanna” (1928/1929). Stanisław prowadził tam rubrykę „To co warto i trzeba czytać” oraz drukował

⁵²⁶ J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, [w:] *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane prof. L. Bazyłowowi*, red. W. Barbasiewicz, Warszawa 1985, s. 363–385.

swoje pierwsze wiersze. We *Fragmentach wspomnień* czytamy: „Obcując ze Skuzą, czułem się literatem i agitatorem społecznego radykalizmu, ateistą i chłopskim demokratą”. Niebawem w Krakowie Skuza podjął studia polonistyczne i został działaczem chłopskim⁵²⁷. Na wakacjach po maturze, jesienią 1929 r., Kryczyński pisał także wiersze. W 1930–1931 napisał pierwsze opracowanie historyczne pt. *Schola Mielcensis: 1526–1931*, oparte o źródła rękopiśmienne i literaturę naukową. Studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim i wykłady wybitnych profesorów – Wacława Sobieskiego, Władysława Konopczyńskiego, Władysława Semkowicza, Stanisława Kota i Józefa Feldmana – zapełniły Kryczyńskiemu rok akademicki 1930/1931, jednak wymagane zajęcia nie zostały przez niego zaliczone. Stanisław zaczął pisać popularnonaukowe artykuły do czasopism. Były one poświęcone problematyce historycznej i etnograficznej.

Ponownie podjął studia na Uniwersytecie we Lwowie, jesienią 1931 r., najpierw prawnicze, później historyczne. Wybrał seminarium historyczne prowadzone przez prof. Stanisława Zakrzewskiego pt. „Wschód i Zachód. Na marginesie wielkich bitew świata – Nikopolis, Worskła, Grunwald, nad rzeką Świętą”. Pasjonujące wykłady i tematyka seminarium spowodowały, iż Kryczyński zdecydował się na napisanie magisterium na temat *Ariańska rodzina Lubienieckich w XVI–XVII w.* (obrona odbyła się jesienią 1935 r.). Ojciec, Bronisław, chciał, żeby młodszy syn został prawnikiem i miał zapewnione większe dochody niż nauczyciel. Interesując się genealogią, kupił synowi opracowanie Stanisława Dziadulewicza: *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce* (Wilno 1929). To ojciec nawiązał ok. 1930–1931 korespondencję z Leonem i Olgierdem Kryczyńskimi. Krytycyzm, pasja poznawcza, antyklerykalizm ułatwiały zbliżenie studenta historii z działaczami tatarskimi⁵²⁸. Zachęcony przez stryja Władysława do krajoznawstwa, przez Wojciecha Skuzę do prac dziennikarskich, przygotowany warsztatowo do studiów historycznych przez prof.

⁵²⁷ S. Kryczyński, *Fragmenty wspomnień* oraz *Wojciech Skuza* (luźna kartka), Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Gabinet Rękopisów, sygn. 1666.

⁵²⁸ Dobrą orientację w zainteresowaniach i publikacjach pomocnych S. Kryczyńskiemu w twórczości daje zachowany katalog jego biblioteki: *Zbiór książek Stanisława Kryczyńskiego. Katalog*, Warszawa 1936 (334 pozycje). Jest to duży notes, zachowany u rodziny, dostępny autorowi w 1980 r.

S. Zakrzewskiego, Stanisław mógł podjąć współpracę z Leonem i Olgierdem Kryczyńskimi. Leon szybko wciągnął Stanisława do prac redaktorskich i działań Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP, zbierania materiałów, prowadzenia korespondencji, organizowania Muzeum Tatarskiego w Wilnie. Stanisław zaczął realizować swoje pasje historyczne, literackie i dziennikarskie publikując w „Roczniku Tatarskim”. Leon i Olgierd byli prawnikami na odpowiedzialnych stanowiskach w sądownictwie i ważnymi działaczami ZKOTRP⁵²⁹.

Intensywną twórczość Stanisława Kryczyńskiego możemy podzielić na dwa okresy: studia historyczne pod opieką S. Zakrzewskiego (1932–1935) i praca pod kierunkiem Leona Kryczyńskiego (1935–1939). Okres, w którym Stanisław posiadał dwóch kierowników naukowych, przypadał na lata 1933–1935. Zakrzewski widząc zdolności i znając drukowany dorobek Stanisława zaproponował mu asystenturę (jesień 1935 r.), ale wkrótce zmarł (15 marca 1936 r.). Odtąd pisarz zajął się wyłącznie problematyką tatarską. Został współredaktorem „Rocznika Tatarskiego”, czasopisma historyczno-literackiego spełniającego standardy wydawnictwa naukowego⁵³⁰. Intensywna działalność Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP skierowana była na skonsolidowanie społeczności tatarsko-muzułmańskiej w Polsce, podniesienie jej wiedzy i świadomości, a także utrzymywanie kontaktów z Krymem i innymi grupami Tatarów europejskich (Powołże, Dobrudża)⁵³¹.

12 września 1935 r. Stanisław Kryczyński został stypendystą w Instytucie Orientalistycznym UW. Nauka języka tureckiego i arabskiego, wykłady i zajęcia na seminarium turkologicznym u prof. Ananiasza

⁵²⁹ Leon Najman Mirza Kryczyński. *Lider ruchu kulturalnego Tatarów polskich*, red. S. Chazbijewicz, Gdynia–Gdańsk 1998; A. Buczacki, *Zarys działalności prawników pochodzenia tatarskiego w II Rzeczypospolitej*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 4, s. 73–85.

⁵³⁰ J. Tyszkiewicz, *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego” w latach 1930–1939*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8, s. 33–40; J. Tyszkiewicz, *Z dziejów Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 138–152.

⁵³¹ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 34–138; J. Sobczak, *Ludność tatarska Polski w poszukiwaniu tożsamości*, [w:] *Drogi i bezdroża komunikacji*, red. P. Bering, Gniezno 2008, s. 123–134; J. Tyszkiewicz, *Odrębne czasopisma jako przestrzeń integracji środowiska muzułmanów w Polsce międzywojennej*, [w:] *Komunikowanie i komunikacja w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. K. Stępnik, Lublin 2010, s. 87–97.

Zajączkowskiego zajęły mu czas do początku 1938 r. Intelktualnie Stanisław dojrzał w środowisku orientalistycznym Warszawy i Wilna, publikował prace naukowe i popularnonaukowe. Jakie utwory poetyckie powstały wówczas – trzeba próbować ustalić⁵³². Na lata 1935–1937 przypada napisanie najobszerniejszego dzieła Stanisława Kryczyńskiego pt. *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, wydanego jako trzeci tom „Rocznika Tatarskiego” w 1938 r. Praca była oparta w części na materiałach Leona Kryczyńskiego oraz na relacjach i źródłach zbieranych wśród Tatarów polsko-litewskich przez autora wspólnie z Leonem. Sytuację dobrze opisuje fragment listu Leona do Stanisława z marca 1937: „pojedziemy po tatarskich ośrodkach” – „Ty byś stworzył nową epopeję à la Syrokomla lub Melchior Wańkowicz (ma się ukazać), bo potrafisz być i historykiem i beletrystą, a nawet poetą”⁵³³.

Publikacja *Tatarów litewskich* bez wglądu i aprobaty prof. Zajączkowskiego zakończyła się opuszczeniem seminarium turkologicznego i podjęciem pracy zarobkowej przez Stanisława w Archiwum Akt Dawnych (od kwietnia 1938 r.). Łączenie pracy w archiwum (kwiecień 1938 – wrzesień 1939) i prac redaktorskich było trudne. Wczesny okres niemieckiej okupacji spędził Kryczyński w Warszawie, a następnie z rodziną w Łowiczu⁵³⁴. Wtedy pisał wspomnienia, krótkie hasła z historii kultury i gromadził materiały dotyczące asymilacji cudzoziemców w Polsce, atrakcyjności kultury polskiej dla przybyszy, itd.⁵³⁵ Opracował wtedy część podręcznika historii dla szkół powszechnych, a właściwie dla korepetycji i nielegalnych lekcji historii w szkołach zawodowych z językiem polskim. Napisana część pozostała w rękopisie. Stanisław Kryczyński zmarł na tyfus 30 października 1941 r.

⁵³² J. Tyszkiewicz, *Orientalistyczne środowisko w Wilnie 1919–1939*, „Przegląd Orientalistyczny” 2008, nr 3/4, s. 173–181; J. Tyszkiewicz, *Początki seminarium turkologicznego prof. Anianiasza Zajączkowskiego: 1933–1936*, „Almanach Karaimski” 2014, t. 3.

⁵³³ List Leona Kryczyńskiego do Stanisława Kryczyńskiego z dn. 27 marca 1937 r., „Korespondencja Stanisława Kryczyńskiego z l. 1935–1940”, Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Gabinet Rękopisów, sygn. 1680.

⁵³⁴ J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania...*, s. 383–384.

⁵³⁵ Zespół notat, esejów, rozważań jako część teki „Wspomnień” (s. 29–97), powstał od lutego 1939 r. do 1 maja 1941 r.

Środowisko rodzinne zdecydowało o rozwoju zainteresowań historycznych i wczesnej aktywności literackiej. Przykład ojca, nauczyciela zaangażowanego społecznie i publikującego artykuły z zakresu pedagogiki i metodyki nauczania, oraz stryja, publikującego popularne artykuły krajoznawcze, silnie wpłynął na Stanisława. W klasie przedmaturalnej współredagował pisemko szkolne, później w Krakowie i Lwowie pisał popularne artykuły do czasopism. Pierwsze wiersze napisał w szkole. Od 1931 r. poezja była wypierana przez pisarstwo historyczne, naukowe i popularne. W zachowanym dorobku trudno ustalić, czy w pewnym okresie zrezygnował z poezji. W latach 1938–1939 pisywał do narzeczonej listy miłosne, prozaiczne lub poetyckie.

Od czasów lwowskich został nie tylko badaczem historii, ale też współredaktorem „Rocznika Tatarskiego”. Przykład prof. S. Zakrzewskiego, uczonego i działacza społecznego, a także fascynacja okresem staropolskim, ułatwiły Stanisławowi dołączenie do liderów ruchu kulturalnego Tatarów – braci Olgerda i Leona Kryczyńskich⁵³⁶. W Warszawie, podczas jego studiów turkologicznych, ogniskowały się działania grup emigranckich, współpracujących z Instytutem Wschodnim i ruchem prometejskim⁵³⁷. Stanisław Kryczyński jako członek seminarium prof. Ananiasza Zajączkowskiego i współpracownik Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP poświęcił się w latach 1935–1939 działalności publicystycznej, organizacyjnej i naukowej.

⁵³⁶ J. Tyszkiewicz, *Stanisław Zakrzewski był nie tylko mediewistą*, [w:] *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej, cz.3: Materiały konferencji w Krakowie w 1988*, red. J. Maternicki, Warszawa 1989, s. 119–131.

⁵³⁷ I. Maj, *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie: 1926–1939*, Warszawa 2007; J. Tyszkiewicz, *Początki turkologii w Warszawie: 1923–1934*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2015, nr 1 (w druku).

A FEW COMMENTS ABOUT STANISŁAW KRYCZYŃSKI'S WRITINGS

Abstract: The article is an attempt at a content-oriented and ideological assessment of the entirety of Stanisław Kryczyński's work from the perspective of historical science. Stanisław Kryczyński (1911–1941) was a historian and a poet with Polish-Lithuanian Tatar roots; he was the author of the book *Lithuanian Tatars: An Attempt at a Historical-Ethnographic Monograph* (1938). In this article, the author discusses connections between Kryczyński's biography and his writing and scientific activities, as well as the influence of his family and university environment on the young writer's creative personality.

Key words: Biography, Polish-Lithuanian Tatars, "Tatar Yearbook", Oriental studies in Poland.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ПО ПОВОДУ ТВОРЧЕСТВА СТАНИСЛАВА КРИЧИНСКОГО

Аннотация: В статье предпринимается попытка научной и идейной оценки творческого наследия Станислава Кричинского с позиций истории как науки. Станислав Кричинский (1911–1941) был историком и поэтом татарско-литовского происхождения, автором книги «Литовские татары. Историко-этнографическая монография» (1938). В настоящей работе анализируются связи биографии С. Кричинского с его творчеством и научной деятельностью, а также описывается влияние семьи и университетской среды на формирование творческой личности молодого писателя.

Ключевые слова: биография, польско-литовские татары, «Татарский ежегодник», польская ориенталистика.



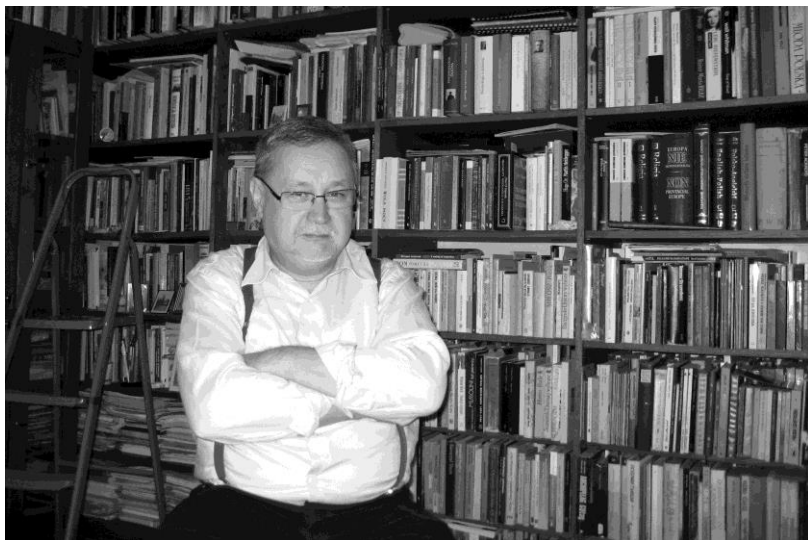
Светлана ЧЕРВОННАЯ

Университет Николая Коперника в Торуни (Польша)

ПОЭЗИЯ И ЖУРНАЛИСТИКА СЕЛИМА ХАЗБИЕВИЧА

Внутренний пафос моей статьи заключается в горячем желании опровергнуть характеристику, – не знаю, насколько справедливую, но, безусловно, очень жестокую, – которую один известный поэт дал российской читающей публике, презрительно сказав: «Они любить умеют только мертвых...». Мне очень хотелось бы не только от своего имени, но и от имени моих прежних российских и новых польских соотечественников, поляков и татар, показать всему миру, что мы умеем и ценить, и любить не только наших классиков, давно не подвластных людскому суду, не только почтенных аксакалов, подводящих итоги длинному жизненному и творческому пути, но и людей, находящихся в расцвете сил, в зените их творческих возможностей, а на некоторых отрезках избранного ими пути, может быть, даже в самом начале, людей, среди нас живущих, сегодня активно работающих, как все смертные, в чем-то не совершенных, в чем-то заблуждающихся, не застрахованных от творческих кризисов и ошибок, но все силы своей души отдающих делу, в основе которого лежит, – старомодно говоря, а иначе просто не скажешь, – благородная задача служения своему народу. Людей не суетливых; если и честолюбивых, то в той мере, в какой просто не может не быть честолюбивым настоящий ученый и писатель, и самое главное, людей талантливых.

Таким человеком является наш современник, поэт, журналист, историк, политолог, профессор Варминско-Мазурского университета в Ольштыне, польско-литовский татарин Селим Мирза Хазбиевич.



Fot. 1.

Селим Хазбиевич в своей библиотеке (2014 г.)

Считая своим долгом, прежде всего, напомнить некоторые черты его биографии⁵³⁸, я хочу при этом обратить внимание на то, насколько для многих представителей татарской общины в Польше он является близким, в буквальном смысле слова «одним из нас».

Однако, подчеркивая то, что Хазбиевич является «одним из нас», что в его биографии нет ничего особенно исключительного, напротив, многое перекликается и повторяется в жизни других представителей татарской интеллигенции в Польше, я вовсе не хочу сказать, будто его жизнь – это нечто «рядовое», скромное, маленькое, ничем не выделяющееся явление. Нет, та божественная искра таланта, которую излучает его душа – интеллект и интуиция, отличает, возвышает его, окрашивает пламенем вдохновения и яркими красками творческой неповторимости его личность, и эта личность не укладывается ни в какое «среднее» прокрустово ложе, не растворяется ни в какой массе

⁵³⁸ Все детали этой биографии и семейной истории изложены на основе записанных автором бесед с Селимом Хазбиевичем в Гданьске в феврале 2014 г.

типологически подобных явлений. И не только в поэзии, но и в его семейной биографии, в стечении обстоятельств, от него, казалось бы, не зависящих, привлекают к себе внимание моменты неповторимые, знаменательные.

Селим родился 17 ноября 1955 г. в Гданьске. При родах первого и единственного сына умерла его мама, 19-тилетняя Зулейха из дома Смайкевичей (родилась в Вильнюсе в 1936 г.). На послевоенных черно-белых фотографиях остался портрет скромно одетой татарской девочки с округлым, освещенным доброй и доверчивой улыбкой лицом, с темными волосами, заплетенными в тугие косы. Ей не пришлось даже взять на руки новорожденного (она не очнулась от данного ей наркоза). Мальчика забрали из родильного дома и взяли на свое воспитание дед и бабушка по материнской линии – Али Смайкевич и Зофия из дома Байрашевских (ее предки жили в Минске, а родители переселились в Слоним). Али Смайкевич был потомственным виленчанином, сыном имама-настоятеля вильнюсской мечети, возвышавшейся в Лукишках на месте будущей «площади Ленина» и снесенной советской властью уже при первой оккупации Вильнюса в 1940 г. Али (дед Селима) принадлежал до войны к передовым кругам татарской интеллигенции в Вильне, дружил с выдающимся представителем крымскотатарской политической эмиграции Едиге Кырымалом – будущим автором труда *Национальная борьба крымских тюрко-татар*⁵³⁹, значительную часть которого Селим уже в 1990-х гг., будучи сначала заместителем главного редактора, а затем главным редактором «Ежегодника польских татар» [„Rocznik Tatarów Polskich”] опубликовал в переводе на польский язык⁵⁴⁰. Получив от отца исламское образование, Али Смайкевич в то же время увлекался техническими науками, окончил техникум в Вильне и продолжал учиться за рубежом – в Политехническом университете Гренобля. Первая советская оккупация ознаменовалась для него арестом, заключением в тюрьму (на той же площади Лукишки, где еще стояла деревянная мечеть), и в бурном

⁵³⁹ E. Kirimal, *Der nationale Kampf der Krimtürken mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 1917–1918*, Emsdetten 1952.

⁵⁴⁰ E. Kirimal, *Narodowa walka krymskich Turków*, tł. M. Golemski, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, том 1, с. 63-70; 1994, том 2, с. 11-120; 1997, том 4, с. 143-156.

лихолетье начала 1940-х гг. ему лишь чудом удалось сохранить свою жизнь. В 1946 г. Али Смайкевич использовал возможность репатриации из советской Литвы в Польшу и переехал с женой и дочерьми из Вильнюса в Гданьск (кроме младшей Зулейхи, в семье была еще старшая дочь Джемиля, впоследствии ставшая врачом и возглавившая общину мусульман города Гданьска, сыгравшая немаловажную роль в воспитании Селима и в его приобщении к деятельности на исламском религиозном поприще, в частности, к строительству Гданьской мечети и к работе в этой мечети в качестве ее первого имама-настоятеля).

Как в каждой мусульманской татарской семье, Селим практически не знал горечи сиротства. Дед, бабушка, тетка окружали его заботой, любовью, воспитывали в традициях исламской религии, морали, обычаев (в доме всегда почетное место занимал *Коран*, хранилась целая коллекция спасенных от вандализма татарских рукописей, исполненных арабской каллиграфией, *мухиров* и *хамилей*), хотя обстановка в Польской Народной Республике (ПНР) 1950–1960-х гг. мало благоприятствовала сохранению этих традиций, и о многих бедах, выпавших на долю татарского народа как в самой стране, так и за ее восточной границей – в Советском Союзе, в семье старались не говорить.

Не обделял Селима вниманием и его родной отец Эмир Хазбиевич (1933–1991), и хотя в доме отца, женившегося вскоре после смерти Зулейхи второй раз на Раисе Богданович, Селим никогда не жил, но и традиции этой татарской семьи оказывали влияние на формирование личности Селима, тем более, что и с этой стороны семейная история была полна драматических катаклизмов. Дед Селима по отцовской линии Ян Хазбиевич, состоятельный шляхтич из деревни Орда Татарска Несвежского повята Новогрудского воеводства, в 1939 г., когда Красная Армия вторглась на эту землю, в войске уже не служил, но оказался советской власти достаточно неблагонадежным элементом. Его арестовали, и только с помощью местных белорусов, с которыми Ян Хазбиевич издавна дружил, удалось вызволить его из застенков НКВД. Во время войны Ян Хазбиевич был одним из тех, кто спасал от нацистского

холокоста евреев, и имя его увековечено на памятнике жертвам холокоста, возведенном в Нью-Йорке. Умер Ян Хазбиевич в 1972 г., и Селим хорошо помнит его рассказы и горькие воспоминания. Не пощадила судьба и родителей мачехи Селима – Раисы Хазбиевич-Богданович. Ее отец служил в армии Колчака, был арестован чекистами на Дальнем Востоке, в 1921 г. бежал из советской России в Польшу, где его принял, как своего давнего друга, маршал Пилсудский (до Первой мировой войны они вместе учились в кавалерийской академии). В 1940 г. Богданович был в чине генерала, когда он был арестован на советско-польской границе («за дезертирство из рядов Красной армии»). Более двадцати лет провел он в советских тюрьмах и лагерях. Всю семью Богдановича выслали в Сибирь, и в Польшу они смогли вернуться только во второй половине 1950-х гг.

С отцом у Селима были сложные отношения. Получивший назначение на должность директора одной из школ Гданьска, Эмир Хазбиевич старался и в словах, и в мыслях следовать курсу Польской объединенной рабочей партии, и чем старше становился Селим, тем труднее ему было понять поведение и мышление своего отца. Однако споры и разногласия между ними не ломали семейных традиций. Через все детство, молодость и зрелые годы пронес и сохранил Селим дружбу со своими младшими сводными братьями (от брака с Раисой у Эмира Хазбиевича было два сына: Стефан Хазбиевич стал кинорежиссером, его младший брат Ромуальд успешно занимается бизнесом в Варшаве).

В 1962 г. Селим пошел в школу (Гданьская средняя школа № 58), очень хорошо учился, успешно окончил в 1970 г. восемь классов и перешел в гданьский Лицей имени Николая Коперника. В 1974 г. по завершению этого лицея получил аттестат зрелости. О лицее и преподававших там учителях (прежде всего об учительнице польского языка и литературы Галине Межвинской) у него остались особенно светлые воспоминания, поскольку это была прекрасная школа, где учили самостоятельно думать, где поддерживали творческие задатки, где даже не боялись инакомыслия (насколько это было возможно в 1970-х гг.). Отсюда перед Селимом открылась

прямая дорога в Гданьский университет на факультет филологии, где он занимался польским языком и литературой (поступил в 1974, окончил в 1980 г.). Первое время после окончания университета он работал в гданьских школах учителем. В 1982 г. он женился на своей бывшей сокурснице Анне Бочковской (в отличие от многих непрочных браков современных представителей интеллигенции, эта семья оказалась крепкой и нерушимой). 9 сентября 1983 г. у них родился сын Ольгерд.

Для Селима это было трудное время и в духовном, и в материальном, отношении. Еще в 1980 г. он поставил свою подпись на одном из воззваний писателей Гданьска, выступивших в поддержку участников забастовки на гданьских верфях, положившей начало движению «Солидарности». Власть не прощала строптивым «подписантам» вольномыслия и, расправившись с рабочими, начала «разбираться» с творческой интеллигенцией. Месяцами Селим, уволенный из одной школы, не принятый в другую, не имел никакого постоянного заработка. Он не был тогда активным политическим деятелем, не был даже в полном смысле этого слова диссидентом, но его связи с оппозицией коммунистическому режиму возникли и окрепли после введения в стране военного положения.

В 1986 г. Польшу посетила делегация религиозных и политических деятелей Саудовской Аравии. Встреча с этой делегацией стала решающим и переломным моментом в жизни Хазбиевича. Через «Мусульманский религиозный союз», бывший тогда едва ли не единственной легальной организацией, представляющей интересы татарского этнического меньшинства в Польше, из Саудовской Аравии были переведены средства на издание ежеквартального журнала «Мусульманская жизнь» [„Życie Muzułmańskie”]. С 1986 до 1990 г. «Мусульманская жизнь» выходила регулярно, журнал был легальным, продавался в киосках «Рух». Денег хватало не только на издательские расходы, но и на оплату труда журналистов, редакторов, переводчиков. Не занимая официального поста главного редактора, Хазбиевич в те годы отдавал журналу все свои силы и вел титаническую работу, которую

по праву можно сравнить с журналистским подвигом крымскотатарского просветителя Исмаила Гаспринского, приступившего в 1883 г. к изданию первой в царской России общетюркской газеты «Терджиман». Со страниц журнала «Мусульманская жизнь» польские татары заново узнавали свою историю, открывали ценности своего культурного наследия, своего славного прошлого, получали информацию о нынешнем положении дел в разбросанных по стране мусульманских общинах (гминах). Если спонсоры из Саудовской Аравии планировали основать в Польше чисто религиозное периодическое издание, разъясняющее верным мусульманам и еще не приобщенным к исламу читателям основы исламской веры, главные положения *Корана* и *Сунны Пророка*, историю исламского вероучения, то в действительности, во многом, благодаря усилиям Хазбиевича, «Мусульманская жизнь» выполняла не только эти функции, но стала популярным культурно-просветительным и историческим журналом, которого татарам Польши все послевоенные годы не хватало, как глотка свежего воздуха или чистой воды⁵⁴¹. «Мусульманская жизнь» было первым звеном восстановленной цепи татарской периодики в Польше, Литве и Белоруссии (в Минске в 1991 г. появился ежеквартальник «Байрам. Татары на зямлі Беларусі») – печатный орган общественной

⁵⁴¹ Довоенный, бывший печатным органом Культурно-просветительского союза татар Польской Республики, научно-литературный альманах «Ежегодник татарский» [„Rocznik Tatarski”], редактируемый Леоном Найманом Мирзой Кричинским, увидел свет только в трех выпусках-томах, первый из которых появился в Вильнюсе в 1932 г., второй – в Замоще в 1935 г. и третий – в Варшаве в 1938 г. Другое периодическое издание, бывшее печатным органом Вильнюсского отделения Культурно-просветительского союза татар Польской Республики, ежемесячник «Татарская жизнь» [„Życie Tatarskie”] под редакцией Стефана Туган-Барановского, выходило в свет с января 1934 до августа 1939 г. Также в 1930-е гг. прервалось издание журнала «Исламское обозрение» [„Przegląd Islamski”], выходившего в Варшаве нерегулярно в 1930–1937 гг. (его главным редактором был эмигрировавший из советской России Вассан-Гирей Джабаги, бывший глава парламента Горской республики на Северном Кавказе). После Второй мировой войны, в Лондоне, печаталась на польском языке газета «Голос с минарета» [„Głos z Minaretu”], издаваемая польско-литовскими татарами, оказавшимися в политической эмиграции. Она выходила раз в два месяца (до 1949 г.) и официально считалась печатным органом Главного Имамата польских мусульман в эмиграции. В ПНР татары не имели своего периодического издания, если не считать печатавшихся на пишущей машинке в 1970–1973 гг. в Гданьске по инициативе Мачея Конопачко и Махмуда Жука и распространяемых нелегально «Мусульманских тетрадей» [„Zeszyty Muzułmańskie”].

организации «Аль-Китаб», в Вильнюсе в 1995 г. – газета „Lietuvos totoriai“ [Татары Литвы], печатный орган Союза общин татар Литвы).

Для Селима Хазбиевича работа в редакции журнала «Мусульманская жизнь» в 1986–1990 гг.⁵⁴² означала не только конец черной полосы безденежья, безработицы, своей полной политической незащищенности перед еще свирепствовавшим коммунистическим режимом, но начало совсем новой эпохи, в которой он, прежде всего, нашел свое место как журналист и издатель, посвятивший все усилия и труды делу охраны культурного наследия и духовного возрождения своего народа – татарского этнического меньшинства в Польше. Пользуясь старыми штампами, можно было бы сказать, что с этого времени он поставил на службу татарскому народу свое журналистское перо, но как раз в это время писанию пером и стуку на пишущей машинке приходила на смену практика компьютерных наборов, ксерокопий и изографов, оказавшаяся незаменимой в издательском деле, открывшая перед татарской печатью в Польше стремительные скорости и неслыханные прежде возможности. Селим легко осваивал новую технику, и полиграфическое качество его изданий (авторских текстов, переводов, составленных им сборников коллективных трудов, редактируемых им сначала тонких, а затем и толстых журналов) буквально на глазах совершенствовалось – от бледных, подслеповатых оттисков на газетной бумаге до прекрасных, богато иллюстрированных книг в форме изящных миниатюр и торжественных фолиантов.

В новых условиях свободы, общественных реформ, отсутствия цензуры, неограниченной творческой инициативы, разнообразия грантов, выделяемых общественными организациями и государственными фондами, преобразования всего национального книжного рынка открылись возможности, о которых прежде трудно было даже мечтать, и хотя этому способствовали и новые экономические риски (Селиму не раз приходилось с такими рисками

⁵⁴² Издание журнала прекратилось на 18-м выпуске в 1992 г.

сталкиваться и от некоторых издательских проектов отказываться), сделать на протяжении последней четверти века ему удалось поразительно много. Главным его детищем был «Ежегодник польских татар» [„Rocznik Tatarów Polskich”], который продолжал традиции издания «Татарский ежегодник» 1930-х гг. Он был официальным печатным органом Союза польских татар. В его издании принимали участие привлеченные Хазбиевичем к работе ведущие историки и ориенталисты, занимавшиеся проблемами польско-литовских татар. На его страницах были опубликованы многие его собственные исследования. Это было важнейшее издание в истории периодики польско-литовских татар. Оно увидело свет в 1993 г., продолжало регулярно выходить до середины следующего десятилетия (в 2005 г. альманах перестал издаваться из-за отсутствия средств) и было возобновлено спустя девять лет под грифом Мусульманского Религиозного Союза и Высшей Мусульманской Коллегии в Польской Республике. Первый (в общей последовательности 15-й) том новой серии появился в 2014 г.

К числу наиболее значительных исследований Хазбиевича, восполняющих многие пробелы, освещающих важнейшие страницы истории польско-литовских, а также крымских татар, относятся появившиеся на протяжении двух десятилетий (1993–2012) статьи: *Идеологические концепции польских мусульман в 1918–1939 гг.*⁵⁴³, *Татарско-мусульманская печать в Польше между 1939 и 1996 гг.*⁵⁴⁴, *Религиозная культура польских татар*⁵⁴⁵, *Элементы суфизма в традициях и обрядности польских татар*⁵⁴⁶, монография *Крымские татары. Борьба за нацию и свободную Отчизну*⁵⁴⁷, написанное в

⁵⁴³ S. Chazbijewicz, *Ideologie muzułmanów polskich w latach 1918–1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, том 1, с. 15–42.

⁵⁴⁴ *Idem*, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939–1996*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, том 3, с. 87–103.

⁵⁴⁵ *Idem*, *Kultura religijna Tatarów polskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, том 2, с. 66–88.

⁵⁴⁶ *Idem*, *Elementy sufizmu w tradycji i obrzędowości Tatarów polskich* [В:] *Tatarzy – historia i kultura. Materiały z sesji naukowej w Szreniawie 26–27 czerwca 2009*, под ред. S. Chazbijewicza, Szreniawa 2009, с. 11–20.

⁵⁴⁷ *Idem*, *Tatarzy krymscy. Walka o naród i wolną ojczyznę*, Poznań 2001.

соавторстве со Славомиром Мочкуном историческое эссе *Татары под Грюневальдом*⁵⁴⁸.

Вспоминая статьи и книги Хазбиевича (а представляю я здесь далеко не полный список его публикаций, а лишь верхний срез, заметную верхушку огромного айсберга), мы не должны забыть и о той роли, которую он сыграл, как редактор, издатель, переводчик и инициатор переизданий в публикации классических, далеко не всегда доступных в первоизданиях трудов по татарской проблематике, среди которых *Крым Джафера Сейдамета*⁵⁴⁹ и уже упомянутая выше книга Едиге Кырымала⁵⁵⁰.

Уход в журналистику и издательское дело в жизни Хазбиевича имел несколько важнейших параллелей, без которых эта журналистика не была бы ни столь яркой, ни столь страстной, ни столь глубокой. Эти параллельные линии его деятельности определились на том же переломе конца 1980-х – начала 1990-х гг. и шли через всю его дальнейшую жизнь, а если порою на некоторое время прерывались, то вскоре возобновлялись снова. Это касается его общественной деятельности в татарских организациях, его религиозной деятельности на исламском поприще и его научной и преподавательской деятельности в польских университетах.

В 1992 г. он является одним из основателей Союза польских татар. Целое десятилетие (1998–2007) Хазбиевич исполнял обязанности Председателя Центрального Совета Союза польских татар. Его общественная деятельность развивается не только в границах Польши. Несколько лет (1993–1997) Хазбиевич представлял созданный и возглавленный им Союз польских татар на конгрессах Федерального Союза европейских национальных меньшинств, действующего на консультативных началах при ООН и Европейском Совете, участвуя в Конгрессах, проводимых ФСЕНМ во Фленсбурге (1993), Гданьске (1994), Сан-Моритце (1995), защищая в своих выступлениях, принципиальных, острых, категоричных (а говорить ему приходилось

⁵⁴⁸ S. Chazbijewicz, S. Moćkun, *Tatarzy pod Grunwaldem*, Grunwald 2012.

⁵⁴⁹ Осуществленное в 1990 г. факсимильное переиздание брошюры: D. Sejdamet, *Крым*, Warszawa 1930.

⁵⁵⁰ E. Kirimal, *Narodowa wojna Tatarów krymskich*, tł. M. Golemski, Gdańsk 2006.

и на русском и на английском языках) интересы не только татарского меньшинства в Польше, но также права братских тюркских народов, оставшихся в границах Российской Федерации и Украины. Таким образом, с самого начала общественная деятельность Хазбиевича выходит на широкую международную арену. С 2009 г. он является членом Президиума постоянно действующего Всемирного конгресса крымских татар и принимает деятельное гражданское участие в судьбе родственного польско-литовским татарам крымскотатарского народа.



Fot. 2.

Встреча группы польских и крымских татар с Президентом Польской Республики Брониславом Коморовским в Гданьске в ноябре 2010 г. на торжественном открытии памятника татарскому воину – защитнику Европы. Справа от Президента муфтий и председатель Союза мусульман Польши Томаш Мишкевич, рядом с ним Селим Хазбиевич

Неоценимый вклад внес Хазбиевич в современное «мусульманское возрождение» польских татар. По его инициативе и при его активном участии строилась мечеть в Гданьске, в которой он несколько лет (1996–2004) исполнял обязанности имама. В 1997–2004 гг. он был членом Высшей мусульманской коллегии Польской Республики. Выступив в конце 1990-х гг. с инициативой развития в

Польше экуменического диалога между исламом и христианством, он сделал в этом направлении очень много и в 1998–2008 гг. был сопредседателем Общего совета католиков и мусульман Польши.

Научная деятельность, в которую он углубился на рубеже 1980–1990-х гг., стала важнейшим фундаментом, опорой его журналистики, источником разносторонних знаний по истории, культуре, религии польско-литовских татар. В 1991 г. он завершил под руководством профессора Яцека Собчака диссертацию *Идеологии польских татар в межвоенный период*, которую успешно защитил в Университете имени Адама Мицкевича в Познани, получив в 1992 г. ученую степень доктора политологии (в российском эквиваленте – кандидата наук). В 2002 г. в том же университете он защитил докторскую диссертацию на тему политической истории крымских татар в XX в.⁵⁵¹, получив высшую ученую степень доктора наук (*doktor habilitowany*) в области политологии. К тому времени и в своей преподавательской деятельности Хазбиевич перешел от преподавания польского языка и литературы в средних школах и лицеях к преподаванию истории религии и политологических дисциплин студентам университетов. В 1998 г. его пригласили на работу в Высшую педагогическую школу в Ольштыне. В 1999–2000 гг. эта школа была реорганизована в Варминьско-Мазурский университет, где с 2002 г. он занял должность профессора Института политологии, сформированного в рамках Университета.

Если бы на этом можно было поставить точку, то, мне кажется, из всего выше изложенного описания жизни и деятельности Хазбиевича вырос бы достаточно представительный портрет, достойный внимательного, почтительного и благодарного к нему отношения со стороны современников, прежде всего татарского этнического меньшинства в Польше, у которого не так то уж много столь сильных и ярких интеллектуальных представителей.

⁵⁵¹ В основу диссертации была положена монография: S. Chazbijewicz, *Tatarzy krymscy. Walka o naród i wolną ojczyznę*, Poznań 2001.



Fot. 3.

Селим Хазбиевич в Крыму (2013 г.)

Все дело в том, что рядом с этим портретом Хазбиевича – журналиста, ученого, профессора, общественного и религиозного деятеля татарско-мусульманской культуры, – впрочем, «рядом», – это, наверно, неточно, скорее «над», а еще точнее глубоко «внутри», в каждой клеточке сложной духовной и интеллектуальной организации этой личности, – существует другой Хазбиевич – сказочник, романтик, поэт.

Стихи он начал писать очень рано, как самому ему помнится, в 14–15 лет. В 1973 г. состоялся его первый печатный дебют: стихотворение 17-тилетнего лицеиста было опубликовано в польском журнале «Поэзия» [„Poezja”]. С энтузиазмом и вдохновением молодого (может быть, самого молодого в Гданьске и во всей Польше) печатающегося поэта он стал активно участвовать в литературной жизни Гданьска 1970-х гг., был одним из составителей и соавторов альманаха молодых гданьских поэтов *Nowy transport posągów* [трудно переводимое на русский язык ироническое название, обозначающее

нечто вроде прибытия *Нового поезда с приданными*] (1977); вступил в Союз писателей ПНР. Его стихи появлялись в литературных журналах и отдельными сборниками (первая книжка – *Вступление в сказку [Wejście w baśń]* – вышла в Ольштыне в 1978 г.; вторая – *Волшебный рожок мальчика* – в Гданьске в 1980 г.⁵⁵²). Однако в 1970-е гг. молодой Хазбиевич еще не был поэтом татарского народа, ощущающего свою особенную идентичность в странах Восточной Европы и на исторической родине – в степях Евразии, на берегах Волги, в Крыму. Мне трудно судить, каким он был польским поэтом, в каком соотношении с высшими ценностями польской поэзии того десятилетия находились его стихи, проникнутые печальной лирикой, отвлеченной философией, тревожными раздумьями о жизни и смерти. В формальном отношении он, несомненно, – и поразительно рано как в контексте его личного опыта и возраста, так и в контексте исторических этапов развития польской литературы, – приближался к постмодернизму со всей его сложной системой разбитых рифм, оборванных фраз, ритмических диссонансов, с его ощущением тяжести и самоценности упавшего слова. В моральном, духовном измерении эта поэзия соответствовала гражданскому самоощущению человека в несвободном, закрытом обществе, и ее пессимистические мотивы, ее черная меланхолия, которые могут показаться удивительными в творчестве молодого поэта, уже не кажутся странными, если представить себе время, на какое приходится эта молодость. Сборник мрачных стихотворений *Волшебный рожок мальчика* принадлежит человеку, которому еще не исполнилось 25-ти лет, но он появляется в 1980 г. в Гданьске: в то время и в том месте, где ни возможность смерти, ни готовность к смерти, ни растерянность перед жестокими реалиями жизни, ни страх, ни боль не кажутся невероятными.

Хазбиевич пишет:

Ciemne ciemno głodzi strach
[.....]

⁵⁵² S. Chazbijewicz, *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980.

To ja to ja mój lęk i księga
 Trawa trawa – tam się położę
 Nie – Żyłem, a żyłem – nie żąłem [...]
 Dostanę życia
 Życia muzyką
 Wodą do picia
 Smutnym oddechem płci –
 Snem – Życie
 Nieżycie – – –
 Jeszcze powstanę – ⁵⁵³

И еще:

Czemu mi tak smutno smutno –
 Czemu odejść stąd nie mogę
 Takie wielkie miasto, takie
 Wielkie lęki, głodny życia sen
 [.....]
 Cisza cisza
 Zapytaj ciszy – – – ⁵⁵⁴

Не знаю, можно ли сказать, что это совершенные стихи. Но это, безусловно, стихи своего времени – печальные стихи темного времени. И это еще чисто польские стихи, в которых нет даже отдаленного эха татарских мелодий, татарских ритмов, своих особенных – внутри польского общества – татарских сомнений, печалей, надежд. И может быть, только отдаленно, интуитивно, еще не сформулированное вербально, пробивается какое-то предположение, иллюзия, и когда в стихотворении *Ловчицы* Хазбиевич пишет:

Te dęby wyrosły same –
 jak moje dzieciństwo
 Muzyka polnej drogi –
 Więc jestem dopalony

⁵⁵³ *Ibidem*, с. 29.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, с. 12.

Gotowy – proszę –
 Szept
 Tylko szept
 Został – obroń mnie...⁵⁵⁵

– мы можем смутно в мелодиях пыльных дорог, в шепоте утешения, в шуме листвы выросших «сами по себе» деревьев услышать татарскую мольбу и жалобную песню, тем более жалобную, что у нее нет слов на родном языке, что она обречена на молчание в польской литературе.

Мне кажется, весь дальнейший творческий путь Хазбиевича-поэта был подвигом преодоления этого молчания, этой вынужденной немоты. Не имея никакого другого родного языка, кроме польского, Хазбиевич сумел найти образы, краски, сюжеты (никакое постмодернистское художественное мышление не помешало ему оперировать богатой фабулой, фольклорными источниками и современными сюжетами) для развития особого татарского направления внутри польской поэзии.

Полагаю, что решающим и переломным моментом в этом процессе эволюции поэтического творчества Хазбиевича было появление очень скромного, осуществленного за счет самого автора, напоминающего внешним видом подпольные выпуски «самиздата» сборника стихотворений *Крым и Вильно*⁵⁵⁶. Впервые в этом сборнике Хазбиевич декларирует свою этническую идентичность, определяет в категорических формах личной принадлежности („Krymie mój...”, „Azja jest we mnie...”, „Litwo tatarskich moich przodków kraino...”, „Ojczyzna moja – Dżыngis Chanie...”) основные источники, адреса, исходные пункты этногенеза польско-литовских татар, особенные духовные ориентиры собственной национальной гордости.

Выше уже говорилось о том, что научные исследования истории, культуры, религии польско-литовских татар были важнейшей параллелью и основой журналистики Хазбиевича. Можно добавить к

⁵⁵⁵ *Ibidem*, с. 44.

⁵⁵⁶ S. Chazbijewicz, *Krym i Wilno*, Gdańsk 1999.

этому – и его поэзии также. Но здесь соотношение между исторической истиной (или во всяком случае достоверностью исторических фактов) и поэтической декларацией, лирическим откровением, свободным выражением чувств, убеждений и фантазий поэта было гораздо более сложным, диалектически противоречивым. Стихи не были рифмованной лекцией истории. Стихи выражали мечту, тоску, надежду, стремление к идеалу, сожаление о несбыточном, и в ирреалистическом сплетении того, что было и чего не было никогда, выявлялись очертания художественно осмысленного (художественно преувеличенного) национального самосознания польско-литовских татар. В этом самосознании звонкой струной звучала новая политическая составляющая, которая имела особую ценность как проявление гражданской позиции поэта, в те переломные годы, когда за свободу надо было бороться, когда в потрясениях конца 1980-х гг. решались судьбы народов Восточной Европы, которая не потеряла своей актуальности и в наши дни, хотя бы на фоне нынешней российской оккупации Крыма, осуществленной в 2014 г.

В этом сборнике впервые увидело в свет стихотворение, которое Хазбиевич включал потом в другие книги своих стихов. Он посвятил его памяти своего деда Али Смайкевича и назвал *Татарская мечеть в Вильне* [*Meczet tatarski w Wilnie*]. Подлинным чудом поэтического озарения он не только увидел вдали минувших десятилетий изумительный памятник деревянной архитектуры литовских татар, давно исчезнувший с лица земли, он вернул его людям конца XX и XXI в., он сделал его символом национального и гражданского самосознания новых поколений польско-литовских татар.

Meczet tatarski w Wilnie,
Cichy jak sami Tatarzy,
Małutki drewniany meczet
Bardzo komuś przeszkadzał
Słuchał cichych skarg wiernych
Ich pragnień, codziennych radości,

Mijały imperia i armie
 On słucha i nawołuje
 Swoim milczeniem.
 [...]

Zburzony przez radzieckiego
 Człowieka w imię szczęścia
 Postępu i zwycięstwa
 Które zadławi w końcu
 Naprawiaczy światła
 Meczet, cichy meczet tatarski
 Niemy świadek historii
 Wisi nad moim biurkiem
 Jest w moich wierszach⁵⁵⁷.

В последующие годы поэзия Хазбиевича приобретает все более изысканный восточный колорит. Выходят в свет сборники его стихотворений *Мистика татарских окраин* (1990)⁵⁵⁸, *Поэзия Востока и Запада* (1993)⁵⁵⁹, *Рубайи, или четверостишия* (1997)⁵⁶⁰, *Гимн к Софии* (2005)⁵⁶¹, виртуозно иллюстрированный самим поэтом сборник волшебных стихотворений в прозе *Басни (сказки), предания и легенды польских татар* (2012)⁵⁶².

В стилистике стихотворений Хазбиевича раскованная эстетика постмодернизма свободно сочетается с утонченными стилизациями, с традиционной для восточной поэзии формой рубайи (рубаятов/gubai'jjat), с изысканными подражаниями Джалалетдину Руми и Омару Хайяму.

Многие мотивы стихотворений Хазбиевича почерпнуты в сокровищнице исламской и тюрко-татарской мифологии. Романтическую интерпретацию обретают в современной поэзии классические сюжеты действительной и легендарной татарской истории, которых касается Хазбиевич в своих стихах, никогда не

⁵⁵⁷ *Ibidem*, страницы этого поэтического сборника не нумерованы.

⁵⁵⁸ S. Chazbijewicz, *Mistyka tatarskich Kresów*, Białystok 1990.

⁵⁵⁹ *Idem*, *Poezja Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993.

⁵⁶⁰ *Idem*, *Rubai'jjat albo czterowersze*, Gdynia 1997.

⁵⁶¹ *Idem*, *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005.

⁵⁶² *Idem*, *Baśnie, podania i legendy polskich Tatarów*, Białystok 2012.

описывая подробно, а лишь напоминая о них, слегка прикасаясь к струнам, чье знакомое звучание находит отклик в душе народа.

Широко распространенный в мусульманской культуре, в частности в татарской поэзии и искусстве, «звериный мотив» связан с образом коня, обретающего волшебную красоту и силу. В «рубайях» Хазбиевича этот образ навеян ностальгией, рожденной романтикой татарской степной конницы.

Jeszcze dziś słyhać jeźdźców wspaniałych,
Słyhać rzenie koni oszalałych,
Rwie z kopyt chorągiew tatarska,
I jasno od szabel z pochew dobywanych⁵⁶³

В иной, исполненной в духе постмодернизма интерпретации этот мотив звучит в стихотворении, включенном в сборник *Гимн к Софии*:

Gdzie, gdzie coraz dalej
Pędząc do siebie i przed
Jak rytm przeskakując
We dnie
I w nocy
Rano
Konie, konie
Stada
Przetupują
Pragnienie źródlane⁵⁶⁴

Исламская мистика – учение суфизма, переосмысленное поэтом в контексте современной «безбожной», глобальной цивилизации, – придает глубокую эмоциональность его произведениям. Напомню только три из его «рубайи» – четверостиший, стилизованных под классическую поэзию Востока. Надеюсь, что они станут завершающими мазками к

⁵⁶³ *Idem, Rubai 'jjat...*, с. 28.

⁵⁶⁴ *Idem, Hymn do Sofii...*, с. 33.

портрету самого Хазбиевича, которого можно считать последним представителем суфизма в татарской поэзии.

Sufi Chorasani

W białych fezach i niemi, ślepi i z brodami,
Zjednoczeni z Najwyższym, spragnieni i sami,
Na bezdrożach pustyni, w skwarze, pili wiarę,
A wiatr ich dusz ustał pod raję bramami.⁵⁶⁵

Światło sufich

Wieczne wspomnienie Boga wśród upalnej drogi,
Pył dławi nasze gardła, ostry kamień – nogi,
Skwar spopiela usta, słońce spala oczy,
I raj boskiego Światła – ogród w sercu błogi.⁵⁶⁶

Omar Chajjam

Gdzież są tajemnice Twoich strof – Omarze,
Gdzież jest ten, kto Twym wierszom mówić kaze?
Mową tajemną sufich, pielgrzymów przez wieki,
Poetów i derwiszów – przemów więc Omarze.⁵⁶⁷

В совершенстве владея польским языком, Хазбиевич создает на этом языке оригинальную по своему тематическому тезаурусу и неподражаемую в своих интонациях татарскую поэзию, которая одновременно является составной частью и современной польской литературы, и всемирной культуры татар.

⁵⁶⁵ *Idem, Rubai'jjat...*, c. 10.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, c. 11.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, c. 16.

POEZJA I DZIENNIKARSTWO SELIMA CHAZBIJEWICZA

Streszczenie: Twórczość poetycka Selima Chazbijewicza stanowi nierozdzieloną część jego działalności społecznej, dziennikarskiej i naukowej, nakierowanej na badanie historii i kultury polskich Tatarów, na zachowanie ich etnicznej i religijnej (muzułmańskiej) tożsamości. Wiele motywów z wierszy poety zostało zaczerpniętych z islamskiej i turkijsko-tatarskiej mitologii. Islamska mistyka (sufizm), ujmowana przez poetę w kontekście cywilizacji współczesnej, nadaje głęboką emocjonalność jego utworom. Doskonale czując stylistykę języka polskiego, Chazbijewicz tworzy w tym języku oryginalną w aspekcie tematycznym i wyjątkową w swoich intonacjach poezję tatarską, która jednocześnie stanowi część składową i współczesnej literatury polskiej, i ogólnoświatowej kultury Tatarów.

Słowa kluczowe: Tatarska kultura w Polsce, poezja, dziennikarstwo.

SELIM CHAZBIJEWICZ'S POETRY AND JOURNALISM

Abstract: Poetic writings by Selim Chazbijewicz are inseparable from his public, journalistic and scientific activity that focuses on research of the Polish Tatars' history and culture, on the conservation of their ethnic and religious (Muslim) identity. Numerous motives in Chazbijewicz's poetry are gleaned from the Islamic and Turk-Tatar mythology's treasure-house. The mysticism of Islam – Sufism dogma, re-interpreted by the poet in the context of globalization of today, furnishes a deep emotional richness on his works. With a perfect command of Polish, in this language Chazbijewicz creates original Tatar poetry in terms of subject-matter and inimitable in its intonations, which at the same time constitutes a part of the modern Polish literature and a part of the World Tatar culture.

Key words: Tatar culture in Poland, poetry, journalism.



Maciej DAJNOWSKI
Uniwersytet Gdański

FANTAZMAT WIELKIEGO STEP WE WSPÓŁCZESNEJ POEZJI TATARÓW POLSKICH

Geneza niniejszego szkicu wiąże się z banalnym (przynajmniej w sensie naukowym) pytaniem czytelnika-ignoranta o „silną” (*resp.* wyrazistą, częstą, narzucającą się uwadze) obecność motywu stepu (Wielkiego Stepu) w wierszach Tatarów polskich. Czytelnik nie jest, rzecz jasna, aż takim ignorantem, by nie rozumiał podstawowej potencji tego motywu – mocy wywiedzionej z wyrazistego obrazu zaopatrzonego w czytelne (jeśli nawet ambiwalentne) wartości symboliczne. Niemniej jednak przecucie wagi tak eksploatowanego artystycznie obrazu-symbolu nie rozstrzyga pewnych z nim związanych wątpliwości. Dlaczego np. zachowuje on swą atrakcyjność dla konstrukcji tożsamości tatarskiej, skoro centra osadnictwa Tatarów litewskich (*resp.* litewsko-polskich, polskich) od kilkuset lat znajdują się głównie w obszarze środkowoeuropejskich pojezierzy? Naturalnym gestem poezji nostalgicznej byłoby wszak przywoływanie ich właśnie wyobrażenia pejzażowego – nie tak egzotycznego jednak, lecz nieodległego chociażby od silnie zakorzenionych w mentalności polskiej obrazów z literatury dziewiętnastowiecznej. To, co w nadobecności krajobrazu stepowego w inkryminowanej poezji uderza, to właśnie swoista sztuczność, artefaktualność, ostentacyjne niemalże „zrobienie”, a więc nieskrywany (lub niedający się ukryć) charakter kreacyjny – i fantazmatyczny. „Marzący jest tam, gdzie go nie ma...” – piękna metafora wykorzystana niegdyś przez Marię Janion w tytule głośnego eseju⁵⁶⁸ – zdaje się być dość adekwatnym określeniem tej sytuacji.

⁵⁶⁸ Por. M. Janion, *Marzący: jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest*, [w:] *eadem*, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 40.

Część nasuwających się w sygnalizowanym tu kontekście wątpliwości rozstrzyga (trafnie w moim odczuciu) artykuł Grzegorza Czerwińskiego („*Miejsca–archetypy*” *poezji polsko-tatarskiej*), opublikowany w 2012 r. w „Roczniku Komparatystycznym”⁵⁶⁹. Wyodrębnię z niego w dwóch zdaniach te intuicje autora, które znajdują oddźwięk w moich własnych. Czerwiński – co i mnie dodaje odwagi – kilkakrotnie podkreśla czysto imaginatywny wymiar obrazów stepu w wierszach Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego. Zwraca przy tym uwagę na jego potencjał symboliczny (bogaty, bo formowany w odwołaniu zarówno do tradycji wschodnich – sufickiego mistycyzmu, arabskiego i tureckiego folkloru, ale także do tradycji romantyzmu polskiego). Czerwiński podkreśla wymiar tożsamościowy pejzażu stepowego (ściślej jednak: wymiar tożsamości odzyskiwanej, przez co należy rozumieć nie tyle rewindykację tradycji utraconej, ile re-konstrukcję, swoiste jej wytwarzanie w dość świadomym, intencjonalnym geście). Wreszcie – co daje się wyczytać między wierszami jego rozprawy – skoro ów poetycki „Wielki Turan” nie jest tworzony z pierwiastkowych indywidualnych doświadczeń zmysłowych, to musi powstawać z materii czysto intelektualnej, z rezerwuaru zasobów kulturowych, z tego, co – w nieco dekonstruktywistycznym duchu – nazwać by można *déjà lu*.

Także i dla tego wymiaru kreacji Chazbijewicza i Czachorowskiego autor studium znajduje wytłumaczenie, wskazując na archetypowy wymiar obrazu i rolę, jaką odgrywa on w wewnętrznej podróży obu poetów do źródeł samorozumienia, a więc na jego swoisty aspekt indywidualizacyjny (w rozumieniu Junga)⁵⁷⁰. Przyjęcie takiej optyki – w zgodzie z (jedynie domniemaną) intencją twórców lub też mimo niej – wskazuje na swoiście

⁵⁶⁹ Por. G. Czerwiński, „*Miejsca–archetypy*” w *poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego)*, „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3; por. także: *idem*, *Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski*, „Pamiętnik Literacki” 2013, z. 2.

⁵⁷⁰ W perspektywie psychologii analitycznej C. G. Junga proces indywidualizacji zasadza się na przyswojeniu przez świadomość uniwersalnych i odwiecznych obrazów archetypowych. Archetypy Junga to struktury czynnościowe, których residuum stanowi zbiorowy wymiar nieświadomości (są więc wrodzone i wspólne wszystkim ludziom), a reprezentują one sposoby organizacji energii psychicznej w relacji człowieka z najbardziej newralgicznymi wymiarami jego istnienia społecznego i, by tak rzec, kosmicznego. Archetypy odpowiedzialne są za interakcje między świadomością i sumieniem (*cień*), uwewnętrznionym obrazem płci przeciwnej (*anima/animus*), własnym obrazem publicznym (*persona*), światem, Bogiem etc. Ujawniają się one jedynie pośrednio –

konsyliacyjny efekt omawianej strategii poetyckiej. Poeci-Tatarzy – odcięci na różne sposoby, na ogół jednak za sprawą biegu historii – od źródeł tego wymiaru własnej tożsamości kulturowej, który wiąże się z lokalnością (lokalnością Wielkiego Księstwa raczej niż ziem koronnych) – odzyskują łączność z owym wymiarem źródłowym, przekraczając w wyobraźni niezmiernie przestrzenie i kilkusetletnią otchłań czasu. Gest ów, jeżeli przyjąć perspektywę w duchu Junga, będący przesłanką procesu indywidualizacji, przynosi pewien rodzaj ukojenia po stracie (w obliczu nieobecności).

Ten właśnie punkt interpretacji Grzegorza Czerwińskiego chciałbym omówić szerzej, przywołując nieco odmienne spojrzenie.

Rozpocznę od kilku spraw podstawowych. Po pierwsze więc, przyjmuję ważność narracyjnego modelu tożsamości⁵⁷¹, co zakłada jej dynamikę (pewną płynność, zmienność, zdolność do automodyfikacji), a także konieczność ujawniania się w zapośredniczeniu – opowieści nieustannie renarrowwanej sobie i innym protagonistom naszego teatru terażniejszości⁵⁷². Po drugie, założenie zmediatyzowania autonarracji implikuje zgodę na fakt, iż kształtuje się ona tyleż pod wpływem indywidualnego doświadczenia, które opowiada, ile ponadsubiektywnych konwencji opowiadania (stypizowanych wzorców postaci, schematów fabularnych, modeli motywacyjnych). Krótko mówiąc, tożsamość autonarracyjna jest kreowana w tym wymiarze, w jakim poddaje się presji powszechnych wzorców kulturowych. Po trzecie, mimo iż większość badaczy studiujących problematykę tożsamości narracyjnej zwraca uwagę przede wszystkim na wymiar zdarzeniowy („fabularny”) opowieści

w symbolach sennych, wizyjnych i charakterystycznych dla artefaktów kulturowych. Ich „wchłonięcie” przez świadomość (na drodze obcowania np. ze sztuką) oznacza poszerzenie jej pola kosztów – zawsze niebezpiecznych – zasobów energii nieświadomej. Por. np. C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wyb., przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1981. Ponieważ teoria jungowska jest silnie uwikłana ontologicznie, pojęcie archetypu w refleksji nad kulturą przyjmuje często znaczenie „słabsze”, oznaczając archaiczne i szeroko rozpowszechnione (i tylko w takim sensie uniwersalne) wzorce kulturowe. W tym osłabionym kontekście proces przyswajania obrazów archetypowych oznaczać może ubogacanie tożsamości poprzez „pojednanie” z tradycją archaiczną, źródłową, niejako z pominięciem łańcucha jej przekształceń składających się na ciągłość tradycji. W przypadku Tatarów polskich łańcuch tradycji przerwany został przez historię – „powrót do źródeł” oznacza w tej sytuacji konieczność przekroczenia owego zerwania za sprawą wyobraźni, całego złożonego procesu fantazmatycznego.

⁵⁷¹ Por. np. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1-3, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008; por. także: K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.

⁵⁷² Por. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, oprac. i wstęp J. Szacki, przeł. H. Dąbner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 1981.

sądzę, że w kreacji tożsamości narracyjnej wartą wzmianki rolę odgrywa zagadnienie obrazu i deskrypcji (jako niefabularnego wymiaru narracji). Ten punkt prowadzi bezpośrednio do kolejnego pytania – o rolę problematyki geopoetycznej w kwestii kreowania tożsamości. Przez geopoetykę rozumiem tutaj refleksję nad zespołami wyobrażeń na temat własnego ulokowania w przestrzeni geograficznej, rozumianej jednak nie jako obiektywnie mierzalne *spatium* nauk przyrodniczych, ale jako fenomenalna przestrzeń znaczeń rozlokowanych względem określonego centrum, którym na ogół jesteśmy my sami⁵⁷³. Chodzi więc o swoiste „atlas mentalne” czy zespoły imaginatywnych (ale zdeterminowanych kulturowo) „map” współokreślających nasze położenie względem żywo nas obchodzących zjawisk kulturowych (historycznych, politycznych, gospodarczych etc.), zresztą również – naturalnych. Chodzi także, co istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań, o „obsadzenie” owych królujących w naszej wyobraźni map ustereotypizowanymi imaginacyjnymi pejzażami, charakteryzującymi określone obszary. „Człowiek [...] jest wydany na łup obrazom”⁵⁷⁴ – powiada Hans Belting – i wydaje się, że ich, obrazów, podstawowy dla tożsamości wymiar został przezeń dobrze uchwycony. Z punktu widzenia geopoetyki te tożsamościowe obrazy są dwójakiego rodzaju – to „mapy” obszarów, do których przynależymy, i odpowiadające im pejzaże.

Otóż – jak to znakomicie uchwycił Czerwiński (a co stanowi jądro nurtującego mnie pytania) – poezja Tatarów pokolenia „pojałtańskiego” nader często ucieka od pejzażu „bezpośredniej przynależności”, przyznając rolę dominującą stepowi, stepowi silnie ustereotypizowanemu i jawnie (dyskursywnie) wyposażonemu w nadwyżki symboliczne o zdecydowanie ponadindywidualnym charakterze. Jest to więc w pewnym sensie poezja „zdeterytorializowana” – co pośrednio oddaje bolesny charakter wykorzenia i rozproszenia Tatarów zamieszkujących współczesną Polskę po obszarach odległych od ich historycznych siedlisk. Oddaje ona sprawiedliwość kulturze, która w minionym

⁵⁷³ Por. *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, red. E. Konończuk i E. Sidoruk, Białystok 2012; E. Konończuk, *O poetyckim zamieszkiwaniu świata według Kennetha White'a*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2; E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014; K. White, *Zarys geopoetyki*, tłum. A. Czarnacka, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2.

⁵⁷⁴ H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Kraków 2007, s. 13.

(ponad)półwieczu musiała podołać trudowi reintegracji, odnalezienia się w nowym kontekście nie tylko polityczno-kulturowym, ale i – zwyczajnie – geograficznym. Musiała stawić czoła nowym przestrzeniom i po swojemu przekształcić je w miejsca (w sensie, w jakim nadaje temu słowu Yi-Fu Tuan⁵⁷⁵) lub... porzucić. Częstkowe świadectwo tego daje Chazbijewicz w jednym z liryków, mówiąc: „[...] moja ojczyzna / mieszka w rycinie starego meczetu / w mieście Wilnie”⁵⁷⁶. Realna ojczyzna rodziców w oczach poety urodzonego dziesięć lat po konferencji jałtańskiej dostępna jest nie we wspomnieniu, lecz poprzez zapośredniczenie w kulturowym artefakcie, siłą rzeczy musi się więc ona przemieniać w mit. Co charakterystyczne jednak, świadectwu utraty nie towarzyszy (ani tu, w cytowanym urywku, ani nigdzie indziej) poetycka wizja zdobywania / zasiedlania / zamieszkiwania nowych obszarów, nowych ojczyzn. Te wyparte zostały i z mitu, i z realnego świadectwa współczesności.

Znamiennym wyjątkiem są tu przywoływane z nazwy miejscowości ikony kultury tatarskiej na Białostocczyźnie – Bohoniki, Kruszyniany, czasem Sokółka. Pomijając oczywisty fakt, że nie reprezentują one krainy dzieciństwa współcześnie piszących Tatarów (a w każdym razie – nie wszystkich), warto podkreślić fakt, że nawet one pojawiają się w poezji w postaci specyficznie spreparowanej, odrealnionej, poddanej działaniu marzenia poetyckiego:

[...] płomyki jesieni
 pęłają po błotnistej drodze bohonickiej
 kładą się w ciszy poobiedniej
 w Dowbuciszkach
 śpią jak borsuki w Sokółce –
 drga cisza – – –
 Selim Chazbijewicz, *Kolduny*⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Por. Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987. Zasadnicza opozycja między przestrzenią a miejscem w tym ujęciu sprowadza się do rozróżnienia bardziej ogólnego, abstrakcyjnego i „bezosobowego” pojęcia przestrzeni od fenomenu miejsca – pewnego fragmentu przestrzeni „rozpoznanego” i „udomowionego”, „zidentyfikowanego” za pomocą zmysłów i trwale oznaczonego indywidualnym sensem. Por. też fenomenologiczny wymiar refleksji nad przestrzenią w optyce zaprezentowanej przez H. Buczyńską-Garewicz w: *eadem, Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.

⁵⁷⁶ S. Chazbijewicz, *Melancholia*, [w:] *idem, Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005, s. 47.

⁵⁷⁷ *Idem, Kolduny*, [w:] *idem, Wejście w baśń*, Olsztyn 1978, s. 10.

Charakterystyczne, że w jednej przestrzeni poetyckiej zestawione zostały tu trzy toponimy, w istocie znaki-skróty, syntetyczne symbole kultury litewsko-tatarskiej – co prawda sąsiedztwo Sokółki czy Bohonik nie ulega wątpliwości, już jednak Dowbuciszki, leżące na Oszmiańszczyźnie, rozszerzają z pozoru realistycznie zarysowane tło o wymiar wspomnienia, tęsknoty, marzenia.

W pewnym sensie pokrewny zabieg dokumentują dwa współczesne wiersze „pejzażowe”, stanowiące swoisty podlasko-tatarski dyptyk. Cytuję je *in extenso* – choć nie wyszły spod pióra tatarskiego poety, doskonale reprezentują jakby „podpatrzony” repertuar tatarskiego imaginarium:

Ponad mizarem las szumi
Kamienie strzegą wyznawców Allacha
Drzewo i kamień i drzewo
I cisza jaka

Tak odpoczywają synowie Proroka
Wiatr smutny im towarzyszy
Śnieg i deszcz z wysoka

Na kamieniach nagrobnych
Znak półksiężyc a i wersety z Koranu
Tu nikt nie modli się i nikt nie płacze
Tylko wrony kraczą ponad drzewami
Mieczysław Czajkowski, *Bohonicki mizar*⁵⁷⁸

Tu słońce świeci inaczej
Inny jest blask księżyc a
Tu gwiazdy trzeba zobaczyć
Posłuchać jak dzwoni cisza

Tu kamień południe znaczy
Gdzie miasta święte Islamu
Tu księżyc jak słowo świeci
Wyjęte z Sunny i Koranu

A gdy otwiera się ziemia
I ciała kładą do piasku

⁵⁷⁸ M. Czajkowski, *Bohonicki mizar*, http://www.tatarzy.pl/kacik_poetycki.html [2014.12.08].

Jawi się kraj Proroka
W księżycowym blasku

Mieczysław Czajkowski, *Mizar w Kruszyńianach*⁵⁷⁹

Oba przykłady, spięte tematyczną klamrą, różnią się nieznacznie w sposobie kreacji cmentarnego krajobrazu. Pejzaż bohonicki zachowuje pewne znamiona realności – drzewa, „śnieg i deszcz z wysoka”, kraczące wrony przywołują w szczątkowy sposób element swojski i dobrze rozpoznawalny. Nie zmienia to faktu, że podlaski *entourage* stanowi tu jedynie ramę okna wychodzącego na uniwersum wieczności – to, co w obrazie dominuje, jest nie z tego świata, przynależy do wymiaru eschatologii (czy będzie nim zbawienie, czy nicość).

Ucieczka w domenę wyobraźni jeszcze wyraźniej zaznacza się w drugim wierszu Czajkowskiego. Otwarty grób staje się portalem, za którym majaczy „kraj Proroka” – złana księżycową, odrealniającą poświatą pustynia. Czajkowski, poeta nietatarski, ale otwarty na wielokulturowość współczesnej Białostoczczyzny, zaprezentował tu w pewnym sensie mechanizm działania wyobraźni poetyckiej dobrze dający się śledzić np. w twórczości Selima Chazbijewicza. W debiutanckim tomie tego ostatniego – *Wejście w baśń* – odnajdujemy wiersz dedykowany Maciejowi Musie Konopackiemu:

Niech Allah
spojrzy na mnie w kropli darni
niech kilka drzew zaprzeczy moim ruchom
zamknę parę nie ociosanych bali
w dwie krople rozmodlonych ścian
minaret
na bakier przekrzywię –
ptakom na gościnę

Selim Chazbijewicz, *Meczet (2)*⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ *Idem*, *Mizar w Kruszyńianach*, http://www.tatarzy.pl/kacik_poetycki.html [2014.12.08].

⁵⁸⁰ S. Chazbijewicz, *Meczet (2)*, [w:] *Idem*, *Wejście w baśń*..., s. 11.

W zmetaforyzowanym opisie nietrudno rozpoznać rysy meczetu, w szerokim rozumieniu, litewskiego (i niech mi wybaczą to uogólnienie Bohoniki wspólnie z Kruszynianami, które zapewne mogą sobie rościć pretensje do miana realnie inspirujących ten obraz). Liryk ten w korpusie wierszy poety należy jednak do rzadkości. Krajobraz litewsko-podlaski w wierszach Chazbijewicza zdaje się znamionować jedynie pustką po pochłoniętej przez czas i historię społeczności (a przynajmniej po tym, co nazwać można jej „zlokalizowanym” wymiarem, czy po prostu zadomowieniem):

Czasie zatrzymany.
Cienie tradycji wychodzą na przeciw
i mówią.
Zbutwiałe deski starego meczetu,
wśród pól i błota,
ptactwo i deszcz.
Selim Chazbijewicz, „*Czasie zatrzymany...*”⁵⁸¹

Cóż jest ojczyzną Tatarów
Ciemna pieśń wychodząca z samotności
Podlaski krajobraz dworek kresowy [...]
przechodzą nieme szeptane
przez wargi
przez piasek [...]
Nieme są księgi Tatarów [...]
dotąd cisza
przeszukuje domy
ubrania
podlaski piach
Selim Chazbijewicz, *Mistyka wspomnień*⁵⁸²

Krajobrazowe migawki z polskiej Tatarszczyzny w cytowanych utworach Chazbijewicza winkrustowane zostały tutaj w kadr, którego zasadniczy obrys ustanawia poetyka grobu, rozpadu, milczenia, przy czym to ostatnie wydaje się metonimicznie wskazywać na brak semantyczny, na wyczerpanie się żywych źródeł sensu, utratę symbolicznego potencjału zdolnego

⁵⁸¹ *Idem*, „*Czasie zatrzymany...*”, [w:] *idem*, *Hymn do Sofii...*, s. 43.

⁵⁸² *Idem*, *Mistyka wspomnień*, [w:] *ibidem*, s. 50.

podolać zadaniu formowania, podtrzymania, ocalenia tożsamości indywidualnej (poety) i zbiorowej (Tatarów).

Tym pejzażem natomiast, który z biegiem lat coraz bardziej przykuwa uwagę Chazbijewicza i zdaje się awansować do rangi symbolicznego centrum jego wyobraźni tożsamościowej, staje się mityczny, odrealniony, syntetyczny (a może wręcz eklektyczny) „odziany” kulturowo step. Za dowód starczyć może duża część tomiku *Hymn do Sofii*, choćby wiersze takie jak *Mesjanizm Stepów*, *Wielki Turan*, *Lipkowie – poemat szamański*, *Dżyngis Chan*, *Słońce Turkiestanu*, a także te rozpoczynające się incypitami „*Tochta – władca Złotej Ordy...*”, „*Gdzie, gdzie coraz dalej...*”, „*Wśród traw...*”. Siła atrakcji motywu stepowego ujawnia się i w tym także, że pozostając „archetypowym” obrazem poezji autora *Wejścia w baśń*, nabiera od pewnego czasu znamion motywu wędrownego polskiej poezji tatarskiej w ogóle. Jako przykłady przywołam tu jedynie wyimki z twórczości dwóch innych poetów.

U Musy Czachorowskiego znajdziemy takie m.in. fragmenty:

Pochowaj mnie w stepie wnuku
wśród tatarskich koni
z ich dumnymi niegdyś grzywami i ogonami
o twardych jak głazy kopytach
tam gdzie kolejną wiosną
tabuny ruszają na świeże pastwiska
abym mógł bezustannie wędrować
Musa Czachorowski, *Wiersz dla Irvinasa*⁵⁸³

Czasem śnią mi się konie
tabun splątanych grzyw i kopyt
Rozhukane prężą mocne grzbiety
w oczekiwaniu na ciężar jeźdźca
Musa Czachorowski, *Mój koń*⁵⁸⁴

Już od dawna nic mi się nie śni
jeszcze tylko czasem

⁵⁸³ M. Czachorowski, *Wiersz dla Irvinasa*, http://www.tatarzy.pl/kacik_poetycki.html [2014.12.08].

⁵⁸⁴ *Idem*, *Mój koń*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2005, t. 10, s. 158.

konie ocierają się o świt
 przynosząc na swych grzbietach
 daleki oddech stepów
 i wplątany w grzywy wiatr
 Musa Czachorowski, „Już od dawna...”⁵⁸⁵

Z kolei Michał Adamowicz pisze:

Jestem...
 Stepem w słońcu spalonym [...]
 Jestem...
 ...Tatarem [...]
 oto ja oto moje dziedzictwo
 10 minut przed 10
 Michał Adamowicz, *Jestem*⁵⁸⁶

Skoro zasygnalizowałem wcześniej niepełną przystawalność omawianej poetyki do kategorii literackiej nostalgii (a pisze o tym i Grzegorz Czerwiński, konstatując pewną niezbieżność między poezją tatarską a głównym nurtem literatury „małych ojczyzn”), spróbuję urucho-
 mić tu kategorię pokrewną, lecz w sposób znaczący różną. Chodzi o melancholię – rozumianą w duchu pofreudowskim jako nieprzepracowa-
 ną żalobę⁵⁸⁷. W porządku rozróżnienia, które tu chcę zaproponować, nostalgia reprezentuje stratę (na ogół zresztą nieuchronną i powszechną, skoro jej przyczyną jest upływ czasu), stratę osobistą, nazwaną i podlegającą procesowi żaloby, czyli częściowemu przynajmniej kojeniu smutku. W sztuce ów proces żaloby odbywa się m.in. dzięki eksternalizacji wspomnienia i zaprezentowaniu go *in effigie* – w zapośredniczeniu, w artystycznym artefakcie. Cierpienie związane z utratą jest nie do uniknięcia, może być jednak łagodzone, kiedy skowyt rozpaczyci cichnie i stopniowo przemienia się w tony elegii⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ *Idem*, „Już od dawna nic mi się nie śni...”, http://www.tatarzy.pl/kacik_poetycki.html [2014.12.08].

⁵⁸⁶ M. Adamowicz, *Jestem*, „Pamięć i Trwanie” 2005, nr 7, s. 55.

⁵⁸⁷ Por. S. Freud, *Żaloba i melancholia*, [w:] *idem*, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009.

⁵⁸⁸ Por. M. Zaleski, *Nostalgia, siostra melancholii*, [w:] *idem*, *Formy pamięci*, Gdańsk 2004; P. Czaplński, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Kraków 2001.

Melancholia jest pod tym względem czymś przeciwnym. Marek Bieńczyk nazywa melancholików „tymi, którzy nigdy nie odnajdą straty”⁵⁸⁹. Melancholia nie może bowiem zaferować reprezentacji tego, co utracone. Człowiek dotknięty stratą (czy będzie to utrata osoby bliskiej czy ojczyzny), odmawiając odprawienia żałoby, dokonuje swoistej inkluzji utraconego przedmiotu wewnątrz niedostępnych świadomości obszarów duszy (*resp.* życia psychicznego). To, co stracone, żyje wówczas utajonym, upiornym życiem w nieświadomym melancholika i nie chce poddać się „eksterytorializacji”, przemianie w to, co Jean-Didier Urbain nazwał swego czasu przedmiotem funeralnym⁵⁹⁰. Nie chce stać się obrazem utraty, nie poddaje się reprezentacji artystycznej ani żadnej innej, przemawia z wewnątrz jedynie językiem symptomów (przede wszystkim smutku) i alegorii tym się odznaczających, że unikają ujawnienia swego sensu, nie odsyłają do żadnego „znaczonego”, lecz do innych, uprzednich alegorii w nieskończonym łańcuchu oznaczeń, które osłaniają puste jądro. Melancholia, innymi słowy, towarzyszy stracie pozbawionej reprezentacji, a jej wyrazem jest rozumiana za Paulem de Manem alegoreza – wypowiedź operująca znakami-alegoriami pozornie jedynie odsyłającymi do ukrytego sensu-logosu, w istocie zaś maskującymi brak: brak uzasadnienia, brak nadrzędnego sensu, brak centrum, brak przedmiotu⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Por. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998.

⁵⁹⁰ Por. J.-D. Urbain, *W stronę historii Przedmiotu Funeralnego*, przeł. M. L. Kalinowski, [w:] *Wymiary śmierci*, wyb. i wstęp S. Rosiek, Gdańsk 2002; por. też użytek, jaki z terminu „przedmiot funeralny” robi S. Rosiek w: *idem, Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, Gdańsk 1997.

⁵⁹¹ Por. P. de Man, *Retoryka czasowości*, przeł. A. Sosnowski, [w:] *Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003. W odróżnieniu od klasycznej (tj. powszechnej od czasów romantyzmu po XX w.), esencjalnej koncepcji alegorii jako skonwencjonalizowanego znaku wiążącego trwale element znaczący (obraz, wypowiedź) z elementem znaczoną (ustalonym senesem) i równie esencjalnej, koncepcji symbolizacji, wedle której znaczące symbolu uczestniczy po części w rzeczywistości, do której odsyła (a ta ujawnia się w swej symbolicznej reprezentacji), Paul de Man proponuje całkowicie odmienne spojrzenie na proces alegorezy. Alegoria w jego ujęciu jest tekstem (tekstem kultury), który nie odsłania ukrytego pod nią, stale obecnego, sensu głębinowego, lecz odsyła do innych tekstów ujawniających (jakoby) to poszukiwane znaczenie, te zaś – w nieskończonym łańcuchu „odesłań wstecz” – wskazują uprzednie względem nich teksty-alegorie i tak *ad infinitum*. Teoria de Mana nie wskazuje na sposób ujawnienia „esencji” znaczenia ani też jego genety. Jest próbą opisaną nieskończonego wymiaru procesu interpretacji i nieskończonego charakteru poszukiwań „centrum” znaczenia, będącego w istocie jedynie pustką, iluzją, udarczającym pragnieniem.

W odróżnieniu od poetyki nostalgii, poetyka melancholii nie niesie śladowej nawet konsolacji⁵⁹².

W uzupełnieniu do powyższego można by wspomnieć jeszcze o koncepcji swoistego kulturowego dziedziczenia melancholii, do jakiej asumpt daje teoria krypty Nicolasa Abrahama i Marii Torok. Termin „krypta” oznacza w tym przypadku zagrzebaną w nieświadomości inkluzję straty, takiej jednak, której nie doświadczyło się osobiście, lecz jest dziedzictwem milczenia, jakim przykrywa własną traumę i utratę pokolenie rodziców. W tym właśnie sensie cierpienie postpamięci, pamięci pokolenia następującego po pokoleniu dotkniętym traumatyczną stratą, jest cierpieniem pustki urobionym z milczenia⁵⁹³. I w tym sensie symptomatyczne jest dlań ujawnianie się w anatemii – swoistej odmowie komunikacji, mowie „uskokowej”, pomijającej pewne słowa, unikającej sugestii istnienia desygnatu pokrytego milczeniem⁵⁹⁴. Człowiek jako istota symboliczna może dokonywać ekspresji za sprawą symboli, które go współkonstytuują, tych, które ma w posiadaniu. Nie może jednak ujawniać, oznaczać, nazywać pustki powstałej po cudzej utracie, pustki, którą dziedziczy jedynie jako inkorporowane cudze cierpienie, cudzą stratę⁵⁹⁵.

Powoli zmierzam do konkluzji, która, jak mi się wydaje, staje się już stopniowo czytelna. Zilustruję ją jednak jeszcze kontrastowym przykładem, odwołując się do chyba dobrze znanych utworów Stanisława Kryczyńskiego, przedstawiciela „przedjałtańskiej” formacji polsko-tatarskiej inteligencji. W na poły reportażowym, na poły poetyckim *Wspomnieniu*

⁵⁹² Por. M. Bieńczyk, *Alegoria na drodze melancholika*, [w:] *idem, Melancholia...*; por. także: W. Bałus, *Melancholijny świat w zwierciadle sztuki*, Kraków 1996; L. F. Földényi, *Lęk przed wolnością*, [w:] *idem, Melancholia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2011; P. Śniedziewski, *Melancholijne spojrzenie*, Kraków 2011. Klasyczne analizy topiki melancholijno-saturnijskiej w literaturze i sztuce znaleźć można także w: R. Klibansky, W. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009 oraz w tematycznym numerze „Literatury na Świecie” 1995, nr 3.

⁵⁹³ Por. N. Abraham, M. Torok, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*, [w:] *idem, The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, ed., transl. and introduction by N. T. Rand, Chicago 1994.

⁵⁹⁴ Por. *idem, The Shell and the Kernel: The Scope and Originality of Freudian Psychoanalysis*, [w:] *idem, The Shell...*, s. 84-87.

⁵⁹⁵ Słowa „inkorporowanie” używam tu z pewnym – podyktowanym obawami stylistycznymi – zakłopotaniem. W teorii Abrahama i Torok ma ono jednak walor terminu, zdecydowanie przeciwstawianego „introjeksji”. Introjeksja charakteryzuje stan melancholii, inkorporacja – istnienie „krypty”. Por. *idem, Mourning or Melancholia...*

czytamy: „O drogo piaszczysta, płacząca czerwonymi łzami sierpniowych jarzębin – / wiedziesz nas ku [...] progom tatarskiego dworu – / poprzez zagajniki złotych, drżących brzoźek, zasianych szumiącą ręką wiatru na rozłogach przeoranych pługiem wojny [...]”⁵⁹⁶. Ośrodkowy element pejzażu w tym fragmencie – droga (może metafora powrotu ścieżkami pamięci) – wiedzie ku wrotom tatarskiego dworu, który w dalszych fragmentach nabierze konkretnych rysów wielu dworów jednoznacznie określanych nazwami własnymi: to Oboziszcze, Goreckowszczyzna, Paulinów, Dowbuciszki, Kąty, Łostaje. Nieco z boku pozostają (z boku drogi – nie poza obszarem pola semantycznego!) – Boruny, Wołożyn, Bohdanów⁵⁹⁷. To miejsca konkretne i konkretne zmysłowe pejzaże. Towarzyszy ich opisom metaforyka, która nie kryje nastroju tęsknoty („łzy jarzębin”) i obecności śladów historycznego dramatu („rozłogi przeorane pługiem wojny”). Metaforyka ta – wzmocniona akordem finałowym („Pomiędzy nagrobnymi głazami wiją się ostre, kolczaste druty wojennych zasieków, które w to zacisze święte ludzka złość wplotła”) – buduje nastrój elegijny, przesycony poczuciem przemijania. Uderza w końcu intertekstualne doposażenie tych obrazów (w Oboziszczu dwór „z drzewa, lecz podmurowany”, w Łostajach „imć pan Bielak [...] częstował litewskimi kołdunami rubasznego kwestarza”, co jest jawnym nawiązaniem do gawęd Ignacego Chodźki⁵⁹⁸), sprawia ono jednak wrażenie właśnie – doposażenia, a nie metafikcyjnego wypierania opisu rzeczywistości przez materię czysto literacką. Jeżeli przywołuje mīt, to zrośnięty trwale z tą ziemią od czasów romantyzmu.

Tenże Kryczyński wiersz *Umarłym*, swoistą modlitwę zaduszną, kończy słowami: „I dojdziecie do kresu [...] / I raj wasz znowu zakwitnie – utracony Dagestan” (przywołuje więc motyw, który przynajmniej luźno można zestawiać z tematem Wielkiego Stepu)⁵⁹⁹, z czego może wynikać, iż fantazmatyka stepowa pojawia się w twórczości tego poety równolegle

⁵⁹⁶ S. Radwan [Stanisław Kryczyński], *Wspomnienie*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 339.

⁵⁹⁷ Por. *ibidem*.

⁵⁹⁸ Por. I. Chodźko, *Łostaje*, [w:] *idem*, *Pamiętniki kwestarza. Część pierwsza*, Kraków 1898, s. 153-160.

⁵⁹⁹ S. Kryczyński, *Umarłym*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 338.

i na równych prawach ze wspomnieniowo-nostalgicznymi obrazami litewskich dworów. Nie można jednak przeoczyć faktu, że ów Dagestan Kryczyńskiego nie zmaterializował się w wierszu bez powodu i że nie jest li tylko echem „panturanizmu”. Wydaje się oczywiste, że w wierszu pojawia się on za sprawą mitycznej genealogii szlachty tatarskiej Macieja Tuhana-Baranowskiego⁶⁰⁰. Dagestan Kryczyńskiego to odpowiednik Sarmacji – fantazje snute na ich temat mówią więcej o ziemi, na której mit się przędzie, niżli o ziemi, o której się jakoby opowiada⁶⁰¹.

Inną wydaje mi się sytuacja w poezji współczesnej. Znacząca jest już pewna degradacja motywu „dworkowego” – całkowita nieobecność lub obecność w stanie zaniku. Kiedy Selim Chazbijewicz pisze: „Drewniane, tatarskie meczety na Litwie, / Dowbuciszki w oszmiańskim powiecie, Łowczyce / pod Nowogródkiem, Niemież, Łostaje [...]”, przywołuje prawie te same nazwy, które pojawiały się w szkicu Kryczyńskiego⁶⁰². Mamy tu jednak do czynienia z czystą enumeracją toponimów (współ ze zikonizowanym meczetem, zresztą w dalszej części także mizarem, ułańskimi czapkami i lancami). Chciałbym być dobrze zrozumiany – w żadnym razie nie osądzam tu artystycznego wymiaru enumeracji, która nie rozwija się w opis⁶⁰³. Wskazuję jedynie na sekwencję zikonizowanych nazw, która występuje w miejsce obrazu. Jako żywo fragment powyższy ma właśnie charakter melancholijnego wyliczenia alegorii – znaków, które poprzez wyłączone odesłanie do uprzednich tekstów zamykają domniemany przedmiot refleksji w pierścieniu znaczących, nigdy nie ujawniając znaczonego (które jest po prostu nieobecne). Mamy tu z pewnością do czynienia z ekspresją podmiotu mówiącego/poety i z całą pewnością

⁶⁰⁰ *O Mułlimach litewskich. Z notat i przekładów litewskiego Tataru Macieja Tuhana-Baranowskiego wydanie pośmiertne Antoniego Krumana*, Warszawa 1896, s. 59-65.

⁶⁰¹ Uwadze profesora Jana Tyszkiewicza poczynionej w dyskusji nad niniejszym wystąpieniem zawdzięczam świadomość, że obecność „fantazmatu Dagestanu” u Stanisława Kryczyńskiego miała charakter zapośredniczony także w inny sposób: był to prywatny mit jego mistrzów, Olgierda i Leona Kryczyńskich, który Stanisław „dziedziczył” przede wszystkim właśnie po nich. O żywotności mitu Dagestanu wśród tatarskiej inteligencji międzywojnia świadczą zresztą także odnośny ustęp *Wstępu* Stanisława Dziadulewicza do jego *Herbarza rodzin tatarskich w Polsce* (Wilno 1929) – por. s. XVI-XVII.

⁶⁰² S. Chazbijewicz, *Wiersz stepowy prozą*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5/7, s. 126.

⁶⁰³ O charakterze wyliczenia jako jednej z zawiązkowych postaci deskrypcji – zob. J. Sławiński, *O opisie*, [w:] *idem, Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000, szczególnie s. 220-225.

nie mamy do czynienia z reprezentacją (przedstawieniem) tego, co utracone (a tak uparcie nazywane).

Powracam do centralnego tematu tych rozważań, tj. do motywu stepu, który ciekawym sposobem wypiera z twórczości tatarskiej lasy i wielkie tafle wody rodzimych pojezierzy. Step jest – oczywiście – konstrukcją fantazmatyczną i jawnie życzeniową (to znaczy jest pragnieniem). Nie sposób nie sformułować sądu, że nasycenie jego obrazu elementami bądź to przedislamskiej tradycji duchowej mongolsko-tureckiej, bądź symboliką wywiedzioną z różnych (także arabskich) tradycji islamu, pełnić ma funkcję świadomie nakreślonego wyróżnika kulturowego. Polska tradycja literacka w motywie stepowym rozpoznaje się znakomicie, niemniej – mimo biegunowo czasem różnych „nasyceń symbolicznych” – żadne z wcieleń stepu ukraińskiego nie da się w pełni utożsamiać z Wielkim Stepem poezji tatarskiej. I dzieje się tak, choć artykułowana w języku polskim wizja poetycka za sprawą samego jedynie użycia słowa musi budzić przynajmniej cień skojarzeń z *Marią* Antoniego Malczewskiego czy prozą Włodzimierza Odojewskiego.

Jeżeli więc obrazom stepu u Chazbijewicza czy Czachorowskiego udaje się uwolnić od ciężaru arcypolskiej tradycji „szkoły ukraińskiej”, dzieje się to zapewne za sprawą silnego ich przesycenia pierwiastkiem inrododnym – z innych źródeł folklorystycznych i literackich zaczerpniętym. Wszakże nie zmienia to faktu, że mamy do czynienia nie tyle z pocziwą staroświecką deskrypcją, ile z konstrukcją z literackiego prefabrykatu – z *déjà lu*.

Degradacja/zaniedbanie (skądinąd stereotypowego) obrazu dworu mogłyby być interpretowane w kategoriach „mowy unikającej”, anemicznej, umykającej nazywaniu traumy postpamięciowej, tego, co porzebane w dziedziczonej po najbliższych przodkach „krypcie”. Można by jednak takie rozpoznanie stosunkowo łatwo odeprzeć, przypominając, że motyw utraconego dworu jest dość obsesyjnym tematem całej polskiej (niekoniecznie wyłącznie kresowej) inteligencji postszlacheckiej, i że geneza jego sięga przynajmniej czasów Wielkiej Wojny (Wańkowicz!), jeżeli nie wręcz epoki postycziowej. Nie jest więc dwór szlachecki wyróżniającym znakiem tożsamości tatarskiej, w pewnym sensie jest raczej ikoną ponadetnicznej wspólnoty stanowej.

Wydaje się natomiast, że swoista kariera motywu stepowego pozostaje w zasadniczej więzi ze stanem ponadindywidualnej choroby na melancholię, jakiej podlega wspólnota siłą oderwana od swego miejsca. Alegoryczny obraz stepowego bezkresu konweniuje znakomicie z symboliką mistycznej pustki, próżni, która jest równocześnie źródłem wszystkiego, pierwotną pełnią. „Widziany z ukosa”⁶⁰⁴ ujawnia jednak fakt pokrywania pustki rozumianej bardziej dosłownie – wyrwy w Logosie, rany po przedmiocie utraconym, którego pełne dookreślenie pozostaje niemożliwe, choć czujemy, że jest i „ojczyzną”, i „małą ojczyzną”, i „wspólnotą tradycji”, i „tożsamością”, i... „tym – *nescio quid* – tym wszystkim”.

⁶⁰⁴ Termin (wraz z częściowo zastosowaną tu koncepcją) zapożyczam oczywiście z refleksji Slavoj Žižka, por. np. *idem, Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, Warszawa 2003. W teorii Žižka „spojrzenie z ukosa” jest metaforą określającą specyficzną technikę interpretacyjną, taką mianowicie, która zasadza się na przekonaniu, że narzucający się odbiorcy, oczywisty, jawny obraz (także poetycki) ma (miewa) charakter anamorficzny – choć stwarza pozór sensownej całości jest zniekształceniem. Jego źródłowe znaczenie ujawnia się dopiero przy zmianie kąta (aspektu) spojrzenia (analizy). Zdecentralizowany w porządku kompozycyjnym „oficjalnego oblicza” obrazu szczegół okazuje się wówczas kluczem do ocenzonej, maskowanej, nieujawnionej wprost treści.

THE GREAT STEPPE AS A PHANTASMATIC SYMBOL OF CONTEMPORARY POLISH TATARS' POETRY

Abstract: The aim of the paper is to resolve the question of The Great Steppe motif in contemporary Polish Tatars' lyrical poetry. The frequency of its occurrence is striking, as the motif has little in common with historical and social background of today's Polish Tartar community (for 600 years living within the boundaries of the Great Duchy of Lithuania). In fact, it is rather a myth, a phantasmatic symbol (or rather Paul de Man's "empty" allegory) that covers the loss of the native land (after the Yalta Conference) and subsequent corruption of the group identity (which is actually also a consequence of the wider process of all groups of Poles displaced in the post-war period losing their social integrity, as well as a result of the modernisation processes). The "semantic emptiness" of the Steppe's motif and the lack of representation of the actual Tatars' "homelands" are symptomatic of the poetics of melancholy – an artistic language of loss, which is neither present, nor presentable.

Key words: Polish Tatars, Polish-Tatar literature, melancholy, allegory, geopolitics.

ВЕЛИКАЯ СТЕПЬ КАК ФАНТАЗМАТ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ ПОЛЬСКИХ ТАТАР

Аннотация: Настоящая статья представляет собой попытку найти ответ на вопрос о том, какую роль в поэзии польских татар играют мотив Великой Степи, появляющийся в их творчестве достаточно часто, и (или) в некоторой мере присутствующие в нем пейзажные мотивы, связанные с реальным краем детства и «малой родиной» авторов. Названные феномены являются признаками культурной (надындивидуальной) меланхолии, обусловленной утратой татарами связей со своей родиной во время постъялтинских миграций. Они свидетельствуют о кризисе социальной идентичности, проявляющемся в своеобразном отказе от того, что одновременно богато символами и референтно «пусто», и отсылают исключительно к мифу, креативным играм воображения, ярко выраженным попыткам ре-конструирования наррации идентичности. Великая степь, в нашем понимании, является аллегорией, скрывающей травму, полученную вследствие детерриторизации и разрушения культурного сообщества.

Ключевые слова: польские татары, литература польских татар, меланхолия, аллегория, геопэтика.



Michał ŁYSZCZARZ

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SPOŁECZNY WYMIAR WSPÓŁCZESNEJ POEZJI POLSKICH TATARÓW

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł poświęcony jest społecznemu wymiarowi współczesnej poezji polskich Tatarów. Konsekwencją takiego sformułowania problemu stało się przesunięcie akcentu badawczego z typowego dla analizy twórczości poetyckiej obszaru filologicznego w kierunku perspektywy socjologicznej⁶⁰⁵. Ukierunkowanie na optykę społeczną spowodowało, że za szczególnie interesujące zagadnienia uznano kwestie związane z analizą wpływu działalności poetyckiej na funkcjonowanie tatarskiej wspólnoty etnicznej. W tym kontekście autor podjął się omówienia problemu postrzegania przez tatarskich poetów ich własnej twórczości, a także ich recepcji „motywów tatarskich”. W swej analizie autor odniósł się ponadto do problematyki odbioru wierszy tatarskich poetów w ich własnym środowisku etnicznym, a także do roli poezji w procesie wychowania młodego pokolenia. Interesującym niewątpliwie zagadnieniem jest również fenomen promieniowania wątków tatarskich poza wspólnotę, którego świadectwem jest chociażby popularność tej tematyki

⁶⁰⁵ Szersza analiza specyfiki twórczości poetyckiej polskich Tatarów, a zwłaszcza ocena jej wartości artystycznych m.in. w: G. Czerwiński, „*Miejsca-archetypy*” poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego), „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3; *idem*, *Panorama de la littérature polono-tatare aux XX^e et XXI^e siècles*, „Slavica Bruxelensia” 2011, nr 7; *idem*, *Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski*, „Pamiętnik Literacki” 2013, nr 2; M. Brzezina, *Ewokanty tatarskości w poezji Selima Chazbijewicza* [w:] *Język w przestrzeni społecznej*, red. S. Gajda, K. Rymut, U. Żydek-Bednarczuk, Opole 2002.

w poezji osób funkcjonujących poza środowiskiem tatarskim. Empiryczną podstawą służącą autorowi do przygotowania niniejszego wystąpienia były socjologiczne badania jakościowe przeprowadzone w okresie od kwietnia do września 2014. Projekt badawczy opierał się na wywiadach jakościowych z tatarskimi poetami oraz działaczami społeczno-kulturalnymi, wspomaganymi obserwacją oraz analizą treści dorobku poetyckiego polskich Tatarów⁶⁰⁶.

Specyfika społecznej recepcji poezji w środowisku polskich Tatarów

Znamienną cechą polskich Tatarów jest fakt wyjątkowo pozytywnego stosunku do poezji tworzonej przez przedstawicieli własnej grupy etnicznej. Co ciekawe, z ciepłym odbiorem spotykają się jednak głównie te wiersze, w których wyraźnie obecny jest wątek tatarski. Konstatacja ta skłania do wniosku, iż wrażliwość poetycka polskich Tatarów w dużej mierze wiąże się ze świadomością społecznej istotności pisania. Uznanie publiczności tatarskiej budzi bowiem ta poezja, która – często w sposób nie do końca uświadomiony – przekłada się na kultywowanie tożsamości etnicznej. W przypadku społecznej recepcji poezji w środowisku polskich Tatarów widoczna jest zatem pewna indyferencja dotycząca oceny artystycznej poezji. Stosunkowo niski poziom obycia literackiego, podobnie jak w przypadku ogółu społeczeństwa, powoduje, że jakość utworów ma drugorzędne znaczenie. Dla Tatarów najistotniejsza jest bowiem potrzeba pisania oraz wzruszenia towarzyszące publicznemu prezentowaniu twórczości własnej grupy, w tym zwłaszcza osób należących do kręgu rodzinnego. Musa

⁶⁰⁶ W skład materiału empirycznego weszło sześć wywiadów jakościowych, które zostały zarejestrowane cyfrowo. Metodologia zakładała przeprowadzenie badań w oparciu o celowy dobór próby oraz wykorzystanie autorskiej dyspozycji do wywiadu. Badaniami objęto poetów profesjonalnych (S. Chazbijewicz, M. Czachorowski), poetów-amatorów (R. Jakubowski, E. Szehidewicz) oraz animatorów aktywności kulturalnej młodego pokolenia polskich Tatarów (H. Szahidewicz, E. Jakubowska). Analiza treści objęła dorobek poetów tatarskich, m.in. tomiki poetyckie S. Chazbijewicza, M. Czachorowskiego oraz antologię poezji tatarskiej pt. *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziełzictwo* (red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, Białystok 2010), traktowanych jako dokument społeczny. Ponadto przeprowadzono obserwację szeregu imprez kulturalnych organizowanych przez Muzułmański Związek Religijny w RP, których elementem był występ zespołu młodzieżowego „Buńczuk” oraz recytacja poezji. Interesującym doświadczeniem było także moderowanie dyskusji S. Chazbijewicza oraz M. Czachorowskiego podczas spotkania poświęconego poezji tatarskiej w Krakowie (IV Noc Poezji. Transpoetica. Tatarzy, 2014.10.04).

Czachorowski zauważa, że poezja ceniona jest nawet wtedy, gdy ma charakter zupełnie amatorskiego wierszowania. Istotne znaczenie ma w tym wypadku dostrzegalna zmiana wrażliwości poetyckiej oraz wiążącej się z nim społecznej istotności roli poety w społeczeństwie.

Poeci tatarscy nie aspirują do tego, aby być w panteonie. Tatarzy piszą dla siebie i dla wspólnoty. Wiersze pisze się z wewnętrznej potrzeby, to się dzieje spontanicznie, każdy może taką potrzebę kiedyś pocuć [...]. Moim zdaniem, zupełnym nieporozumieniem jest pytanie o jakość poezji tatarskiej, doszukiwanie się tatarskich „Mickiewiczów” i „Słowackich”. Nie o to przecież chodzi, należy przykładać do tego inne miary. Po pierwsze, zmieniły się czasy i sama poezja, minęła już epoka wielkich narracji. Poeci nie są już wieszczami, kreatorami rzeczywistości. Nie są hołubieni jako piewcy wyższych wartości; nie wskazują już kierunków postępowania, nie wzywają do walki, czy też do wyboru właściwych norm moralnych.⁶⁰⁷

Według Selima Chazbijewicza, poezja jest formą służby wobec wspólnoty tatarskiej, ponieważ jej rolą jest podtrzymywanie i utrwalanie tożsamości etnicznej. Dlatego też autor *Hymnu do Sofii* napisał kilka wierszy z myślą o wykorzystaniu ich w repertuarze młodzieżowego zespołu pieśni i tańca „Buńczuk”. Chazbijewicz uważa, że działalność ta jest swego rodzaju misją, wynikającą z konieczności pracy na rzecz społeczności tatarskiej. Podobne przesłanki towarzyszyły zresztą wydaniu antologii pt. *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*. Wiersze, zebrane w tym tomie, będąc poezją okolicznościową, nie posiadają wysokiej wartości artystycznej, cechuje je jednak perspektywa „swojskości” wynikająca z faktu, iż były pisane przez przedstawicieli tej społeczności i z myślą o niej. Kwestię tę następująco omawia Selim Chazbijewicz:

Wprzęgnięcie poezji użytkowej do działalności społeczno-kulturalnej, związanej z kultywowaniem tożsamości etnicznej i religijnej, jest bardzo ważne. Dlatego powstał tomik *Tatarskie wierszowanie*. Właśnie „wierszowanie”, a nie poezja wysoka. Wiele z tych utworów jest naiwnych. Były pisane przez amatorów, pełne są

⁶⁰⁷ Na podstawie badań własnych (wywiad z M. Czachorowskim, 2014.06.08). Dalsze wypowiedzi autora pochodzą z tego wywiadu.

„rymów częstochowskich”. Nawiązują do wspomnień, są świadectwem identyfikacji wspólnotowej. Nie mogą być jednak uznane za poezję wysoką. To jest ta subtelna różnica formy, istniejąca między wierszokletą a poetą.⁶⁰⁸

Kulisy publikacji *Tatarskiego wierszowania* w ciekawy sposób wspomina również Halina Szahidewicz. Dla założycielki zespołu „Buńczuk” i długoletniej przewodniczącej białostockiej gminy wyznaniowej Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, istotna była bowiem nie tyle jakość artystyczna tekstów, co udokumentowanie fenomenu tej istotnej dla tatarskiej tożsamości działalności kulturalnej oraz popularyzacja dorobku tych poetów, którzy dotąd byli zupełnie nieznani.

Tatarskie wierszowanie chodziło za mną od dawna. Dwa lata zbierałam teksty, nie wszyscy chcieli dawać, bo formuła była bardzo szeroka. Obok dokonań wielkich poetów mamy też te skromne, często młodzieńcze próby. Nie dla wszystkich wątek tatarski jest tak samo ważny. Są poeci, którzy go eksponują, jak np. Selim Chazbijewicz, ale są też tacy, u których jest on głęboko ukryty pod warstwą uczuć romantycznych, jak u Musy Czachorowskiego czy Elwiry Szahidewicz. Ja bardzo sobie cenię tę różnorodność, bo świadczy ona o bogactwie naszej poezji.⁶⁰⁹

W podobnym tonie wypowiada się Musa Czachorowski, dla którego działalność wydawnicza jest swego rodzaju „pracą u podstaw”. Poeta zaznacza, że poezja powstaje wprawdzie spontanicznie, ale już jej promocja – choćby poprzez różnego rodzaju spotkania, wieczorki poetyckie – jest działaniem celowym w ramach pewnego ustalonego programu. Czachorowski dostrzega pozytywne skutki tych działań. Kilkanaście lat ciężkiej pracy związanej z animacją kulturalną w środowisku tatarskim zaczyna bowiem przynosić widoczne efekty.

Jesteśmy małą społecznością, wszyscy się znają, mamy podobne doświadczenia. To wszystko powoduje, że te teksty są bliskie sercu i oddziałują na wrażliwość

⁶⁰⁸ Na podstawie badań własnych (wywiad z S. Chazbijewiczem, 2014.04.21). Dalsze wypowiedzi autora, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wywiadu.

⁶⁰⁹ Na podstawie badań własnych (wywiad z H. Szahidewicz, 2014.09.19). Dalsze wypowiedzi H. Szahidewicz pochodzą z tego wywiadu.

tatarską. Są czytane nie tylko na akademiach, nie tylko przez „Buńczuk”, lecz również zupełnie prywatnie – w domach tatarskich. Im więcej Tatarów będzie pisać wiersze, tym lepiej dla społeczności. Pisanie bowiem wyzwala pewne pozytywne cechy, jest środkiem komunikacji międzyludzkiej i łączy ludzi. Im więcej takich prób, tym większe zainteresowanie i wzrost świadomości społecznej Tatarów. Na spotkania poetyckie przychodzi nie kilka osób, jak w przypadku cenionych nawet polskich poetów, tylko kilkadziesiąt. To bardzo ważne. Każde ukazanie się nowego tomiku poetyckiego wzbudza w naszej społeczności żywą reakcję, jest ważnym wydarzeniem. Te spotkania są fantastyczne, dają poecie poczucie sensu tego, co się robi, mobilizują do dalszego wysiłku. Cieszy zwłaszcza to, że nawet w małych miejscowościach – jak np. Sokółka – na wieczorze poetyckim potrafi być pełna sala ludzi i to osób żywo zainteresowanych, dyskutujących, dzielących się swoimi przemyśleniami.

Niezwykle istotną rolę poezja odgrywa również w procesie wychowania młodego pokolenia. Halina Szahidewicz oraz Ewa Jakubowska, prowadząc „Buńczuk”, zauważyły, że dzięki zespołowi pieśni i tańca tradycja tatarska nadal żyje i jest przekazywana najmłodszym członkom wspólnoty, a także wszystkim tym, którym los Tatarów leży na sercu. Szczególnie istotne znaczenie ma ten proces w przypadku rodzin mieszanych. W domach tatarsko-chrześcijańskich „Buńczuk” stanowi główną płaszczyznę kontaktu ze środowiskiem tatarskim. Dzięki pracy w zespole dzieci mogą poznać tradycję, której kultywowanie – w wielu przypadkach – nie odbywa się już w rodzinie. Bardzo częstym skutkiem asymilacji jest bowiem chrzest i brak zaangażowania w życie religijne wspólnoty. Zdaniem Ewy Jakubowskiej, poezja zajmuje ważne miejsce w repertuarze zespołu. Fakt popularności „Buńczuka” wpłynął na częstotliwość prezentowania utworów wierszowanych przez dzieci i młodzież. Symptomatyczne znaczenie ma w tym wypadku fakt, iż podczas wielu zewnętrznych (pozatatarskich) imprez, organizatorzy nie przewidują możliwości recytacji poezji. W przypadku występów o charakterze komercyjnym nacisk kładziony jest bowiem na taniec, czyli ten element kultury tatarskiej, który jest najbardziej widowiskowy i atrakcyjny.

Nawet na tych zewnętrznych imprezach staramy się przemyścić jakieś drobne wstawki recytatorskie w przerwach między występami tanecznymi. Dla przypadkowej publiczności ma to może małe znaczenie, ale ważne jest dla dzieci, które

lubią deklamować wiersze i odgrywać scenki oparte na tradycji tatarskiej np. o założeniu osady Sorok Tatory, czy o pochodzeniu koldunów. Tatarzy natomiast chcą słuchać poezji i na naszych imprezach recytacje odgrywają istotną rolę.⁶¹⁰

W podobny sposób wypowiada się Halina Szahidewicz, która stwierdza, że to właśnie poezja jest autentycznym głosem Tatarów. W opinii białostockiej działaczki taniec, który stanowi najbardziej rozpoznawalną część repertuaru zespołu „Buńczuk”, choć niewątpliwie piękny i kolorowy, ma jednak charakter wtórny, gdyż jest tylko próbą przeszczepienia wzorców krymskich i kazańskich na polski grunt. Szahidewicz twierdzi, że:

Tanec jest tylko próbą przypomnienia starego folkloru. Stanowi tę nić, która wiąże nas z innymi ludami tatarskimi. To jest wykorzystanie motywów, bo nie jesteśmy profesjonalnym zespołem, aby wiernie odtwarzać oryginalne układy. Dlatego też w „Buńczuku” musi być równowaga – nie wyobrażam sobie zespołu bez poezji. Działają trzy sekcje, obok wokalna-muzycznej i tanecznej, jest również recytatorska.

Niezwykłą rolę poezji, wiążącą się z procesem wychowania młodego pokolenia, potwierdza Musa Czachorowski. Dla poety fenomen tej twórczości polega przede wszystkim na budowaniu więzów solidarności między Tatarami. Czachorowski zauważa, że emocje towarzyszące występom recytatorskim dzieci przywołują wspomnienia i skłaniają do refleksji nad kondycją tożsamości etnicznej. Na integrujący wspólnotę charakter literatury pięknej wskazują następujące słowa poety:

Jeżeli uda nam się wychować młode pokolenie w szacunku dla tradycji [...] to nie obawiam się o naszą przyszłość. Dzieci z „Buńczuka” cieszy to, co robią, sprawia im to taką radość, że aż oczy im się świecą. Nie możemy tego zmarnować. W tym procesie wychowawczym istotną rolę ma na pewno poezja, bo ona pobudza wyobraźnię. Poezja wyzwala emocje, które z płaszczyzny osobistej, intymnej przechodzą w szerszy społeczny wymiar sprzyjając zacieśnieniu więzi. W tych trudnych czasach poezja nas łączy, zbliża...

⁶¹⁰ Na podstawie badań własnych (wywiad z E. Jakubowską, 2014.09.19).

Zawile drogi poetyckie: charakter twórczości polskich Tatarów

Poezja tatarska nie stanowi odrębnego gatunku poetyckiego. Zdaniem Selima Chazbijewicza, w jej przypadku można bowiem mówić tylko o obecności pewnych wątków charakterystycznych dla kultury i tradycji tatarskiej. Poezja tatarska, rozpatrywana w szerszej perspektywie, wpisuje się w popularne w kulturze polskiej nurty orientalizujące oraz podtrzymujące pamięć o Kresach. Odwołania te widoczne są zarówno w twórczości Tatarów, jak i tych poetów, którzy nie identyfikowali się bezpośrednio z tatarską tożsamością etniczną. Ciekawym przykładem poezji czerpiącej inspirację tematyczną z wątków umocowanych w tradycji tatarskiej jest również – omówiona szerzej w dalszej części artykułu – twórczość Anny Kajtochowej oraz podlaskich poetów, dla których tatarskość stanowi element wielokulturowej specyfiki obszaru pogranicza.

W poezji tatarskiej odnajdujemy orientalne inspiracje tematyczne oraz nawiązania do wschodnich form poetyckich, takich jak rubajjaty, kasydy i gazele. Orientalna poezja – arabska i perska oraz imitująca ją turecka i czagatajska – konstruowana na podstawie iloczasu, ma jednak zupełnie inny charakter niż polska tradycja, w której wiersze buduje się na zasadzie sylabicznej. Poeci tatarscy, czasem korzystają z formy iloczasu, aby w symboliczny sposób ukazać swoje związki z muzułmańskim kręgiem kulturowym. Przekaz poetycki staje się swoistym pomostem łączącym kulturę Zachodu i Wschodu. Analogiczny proces widoczny był w przypadku nurtu orientalizującego w dziewiętnastowiecznej poezji polskiej. Za przykład posłużyć mogą choćby emblematyczne dla okresu romantycznego *Sonet y krymskie* Adama Mickiewicza.

Selim Chazbijewicz uważa, że trudno mówić o poezji tatarskiej jako takiej. Na pewno natomiast istnieje poezja Tatarów, którą można rozpatrywać zarówno z perspektywy historycznej, jak i współczesnej⁶¹¹.

⁶¹¹ Na marginesie warto dodać, że pomimo istnienia wspólnoty pamięci etnicznej, która łączy polskich Tatarów z ich pobratymcami z Litwy i Białorusi, nie istnieją głębsze związki poetyckie z Europą Wschodnią. Poeci pochodzący z dawnego ZSRR wyrosli bowiem w innej tradycji. Twórczość najbardziej znanego współczesnego poety tatarskiego na Litwie, Adasa Jakubauskasa, opiera się na konwencji klasycznej, związanej z rosyjskim symbolizmem przełomu XIX

Autor *Hymnu do Sofii* zapytany o charakter swojej poezji ocenił, iż nie widzi możliwości jej zamknięcia w obrębie konstruktu poezji tatarskiej, ponieważ nigdy nie ograniczał swoich działań wyłącznie do poezji o orientalizującym charakterze. Pierwszy okres twórczości Chazbijewicza charakteryzowało poszukiwanie formy i inspiracji. Przykładowo *Sen od jabłek ciężki* był poematem nawiązującym do André'a Gide'a i surrealizmu. Identyfikacja poetycka Chazbijewicza pozwala zatem na zaklasyfikowanie go jako poetę polskiego, w którego poezji obecne są wątki tatarskie. Podczas spotkania, organizowanego w ramach IV Nocy Poezji „Transpoetica” w Krakowie, poeta stwierdził:

Po prostu żyję na styku kultur i poprzez poezję wyrażam swój stosunek do własnych korzeni i tradycji, poprzez twórczość odbywa się ta manifestacja etniczności.⁶¹²

Na drogę poetycką Chazbijewicza, w której kluczową rolę odgrywa wyobraźnia oraz odniesienia mistyczne, największy wpływ wywarło długie poszukiwanie formy wyrazu artystycznego oraz przyjaźnie poetyckie z poetami kresowymi. Poeta wskazuje również na pobudzający poszukiwania twórcze okres emigracji wewnętrznej w stanie wojennym oraz aktywność na rzecz wspólnoty etnicznej, realizowaną począwszy od lat osiemdziesiątych minionego stulecia.

Największy wpływ na moje poszukiwania poetyckie wywarł na samym początku Witold Dąbrowski. Jako polonista wiedziałem, że formę trzeba ćwiczyć, poświęcałem więc na to wiele uwagi. Poszukiwanie tatarskości było konsekwencją emigracji wewnętrznej w stanie wojennym. Z perspektywy czasu myślę, że gdyby nie było stanu wojennego to pewnie byłbym poetą, ale nie eksplorowałbym tak bardzo tej tematyki tatarskiej. Moja działalność społeczno-kulturalna w młodości [...] niewątpliwie pobudziła moją wyobraźnię

i XX w. Zdaniem Selima Chazbijewicza, bliskość tego kręgu kulturowego spowodowała, że – w przeciwieństwie do twórczości współczesnych poetów tatarskich w Polsce – w o wiele większym stopniu poezja ta przypomina przedwojenną twórczość skamandrycką. Podobieństwa, istniejące pomiędzy poezją polskich Tatarów a twórczością Tatarów zza wschodniej granicy, dotyczą zatem nie tyle formy, lecz przede wszystkim sfery motywów i wykorzystywanych symboli.

⁶¹² Na podstawie badań własnych (wypowiedź S. Chazbijewicza podczas IV Nocy Poezji. Transpoetica. Tatarzy, 2014.10.04).

poetką. To była jedyna dostępna dla mnie wówczas forma ekspresji. Dużą rolę odegrały także przyjaźnie poetyckie. Przyjaźniłem się wtedy ze Zbigniewem Żakiewiczem – gdańskim poetą pochodzącym z Wileńszczyzny. Moim zdaniem – wybitnym, choć mało znanym i niedocenianym. Żakiewicz sam był tatarskiego pochodzenia i ten wątek tatarski wielokrotnie eksplorował, napisał m.in. książkę *Ród Abaczów* o swoich tatarskich korzeniach. On mnie namawiał, żebym poszedł w kierunku eksploracji własnego pochodzenia etnicznego. U niego to było główną osią twórczości, pisał bardzo gęstą prozę poetycką o poruszającej fabule. To był taki swego rodzaju realizm magiczny, a z drugiej strony, nurt kresowy w powojennej literaturze polskiej. Bardzo się przyjaźniliśmy pomimo różnicy wieku – Żakiewicz był moim przewodnikiem, który wprowadzał mnie w literaturę.

W przypadku Musy Czachorowskiego najważniejsze znaczenie w kreowaniu własnej drogi poetyckiej miały doświadczenia życiowe oraz osobiste postrzeżenie tatarskości. Nie było to zatem poszukiwanie formy poetyckiej, czy też głębokie studia nad teorią literatury. Biografia Czachorowskiego naznaczona jest natomiast powolnym odkrywaniem własnej tożsamości etnicznej, która ewoluowała od poczucia inności odczuwanego w dzieciństwie, poprzez odkrycie islamu, aż do pełnego powrotu do korzeni i identyfikacji z tatarskością. Wrocławski poeta w o wiele większym stopniu niż Chazbijewicz tkwi w lokalności, patrząc na świat z perspektywy polskich Tatarów.

Nie rodzimy się w próżni i, choć nie każdy do tego się przyznaje, to zawsze jakiś wpływ jest obecny. Widać go zwłaszcza na samym początku, kiedy dopiero kształtuje się własny styl. Na mnie szczególnie wpływ wywarła Młoda Polska, Stanisław Korab-Brzozowski, potem Tadeusz Różewicz. Z Różewiczem jednak się pożegnałem, z powodu, najogólniej mówiąc, odmiennego postrzeżenia rzeczywistości. Największy wpływ na obraną przeze mnie drogę poetycką miały jednak indywidualne przeżycia. Byłem samotnikiem, co skłaniało do refleksji, później zaś skrytykowały się w postaci prozy poetyckiej⁶¹³. Przeżywałem to sam, realizowałem to sam, więc nie mogłem uczynić bohaterem nikogo innego. Zawsze uważałem też za miarę uczciwości twórcy pisanie tego, co się naprawdę

⁶¹³ Por. autobiograficzny utwór prozatorski M. Czachorowskiego pt. *W czasie. W przestrzeni* („Przegląd Tatarski” 2014, nr 4, s. 9-10).

przeżyło. Śmiem twierdzić, że każdy mój utwór podparty jest osobistym doświadczeniem. Jeżeli piszę, że coś boli, to ja ten ból przeżywałem. Tylko w ten sposób można zachować uczciwość wobec odbiorcy. Piszę o tym, czego doznałem. Nie wyobrażam sobie, że mógłbym usiąść i zacząć fantazjować. Może nie mam takiej wyobraźni? [...] Moja twórczość jest poezją doświadczenia, takiej namacalności, co oczywiście nie wyklucza uniesień mistycznych.

Twórczość Selima Chazbijewicza oraz Musy Czachorowskiego, pomimo obecności istotnych różnic związanych z poszukiwaniem własnego stylu poetyckiego, określić można zbiorczym terminem poezji profesjonalnej. W utworach tych dwóch najbardziej znanych współczesnych poetów tatarskich wątki charakterystyczne dla własnej tradycji etnicznej współlistnieją obok motywów uniwersalnych. Twórczość poetów profesjonalnych miewa jednak także wymiar okazjonalny. Obok poezji użytkowej, pisanej często na zamówienie w ramach działań zmierzających do manifestowania etniczności i mobilizacji wspólnoty, występuje również poezja archetypiczna, której istotę Selim Chazbijewicz określa jako proces „wytworzenia osobnego pola semantycznego i zestawienia odległych skojarzeń, które w ten sposób tworzą nowe znaczenia”. Poeta dodaje przy tym, że „wiersze użytkowe pisze się łatwo, z poezją archetypiczną już tak nie jest, bo każdy wiersz musi być spójną całością treści, formy i kompozycji. Tego typu teoria jest jednakże kompletnie niezrozumiała dla tatarskich odbiorców. Dlatego też nie dziwię się, że moi czytelnicy przywiązują o wiele większą wagę do tych wierszy użytkowych niż ambitnych”. Chazbijewicz dostrzega wręcz kolizję między swoim poczuciem wartości a oczekiwaniami odbiorców tatarskich, którzy preferują obecność, stereotypowych często, symboli tatarskości.

Zupełnie inny charakter ma poezja Ramazana Jakubowskiego i Elwiry Szehidewicz. Twórczość tych młodych poetów ma bardzo osobisty, emocjonalny wymiar, pisana była bowiem spontanicznie, z potrzeby serca. Działalność poetycka stanowiła, w przypadku Jakubowskiego i Szehidewicz, odskocznię od rzeczywistości; pisanie było zatem swiowym remedium na problemy życiowe. Warto zaznaczyć, że tę młodzieńczą twórczość charakteryzował prawie zupełny brak odniesień do wątku

tatarskiego⁶¹⁴. Podyktowane to mogło być nie w pełni ukształtowanym stosunkiem do tożsamości etnicznej, który spowodował, że poezję Jakubowskiego i Szehidewicz determinowały przede wszystkim czynniki związane z okresem dorastania. W opublikowanych jak dotąd wierszach szczególnie istotne miejsce zajmują zatem uczucia, a zwłaszcza miłość i wrażliwość na piękno.

Twórczość młodych poetów tatarskich określić można mianem poezji amatorskiej. To określenie siłą rzeczy niesie za sobą pokusę wartościowania dorobku poetyckiego, wskazywania na niższą rangę dokonań Jakubowskiego i Szehidewicz, w stosunku do wspomnianych wcześniej profesjonalnych poetów. Wiersze amatorskie rzeczywiście często balansują między patosem a banałem, charakteryzuje je naiwność, a czasem obecność „rymów częstochowskich”. Nie można jednak zapominać o tym, że utwory te były, w większości przypadków, pisane „do szuflady”, tylko dla własnej satysfakcji. W młodzieńczych wprawkach poetyckich widoczne są skrajne emocje i próba – kluczowej dla kształtowania własnej tożsamości – oceny tego, kim jestem. Swoje pierwsze doświadczenia poetyckie oraz wrażenia związane z debiutem w zbiorze *Tatarskie wierszowanie* w następujący sposób wspominają młodzi tatarscy poeci:

Pisanie jest dla mnie wewnętrzną potrzebą, jest to coś bardzo osobistego. Nigdy nie zależało mi na rozgłosie. Moje wiersze, które znalazły się w antologii tatarskiej są rodzajem dokumentu, pokazaniem, że nie tylko Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski piszą wiersze. Dla mnie natomiast jest to piękna pamiątka. Nie piszę poezji okolicznościowej, bo nie czuję takiej potrzeby. Piszę spontanicznie. Niczego nie planuję. W tej książce po raz pierwszy ukazały się drukiem. Wcześniej tylko z kilkoma z nich można było zapoznać się w Internecie [...] Moja aktywność poetycka jest mniejsza niż kiedyś. Może kiedyś byłem bardziej wrażliwy na pewne rzeczy. Może miałem więcej wolnego czasu. Nie wiem dokładnie dlaczego tak się stało. Kiedyś musiałem wychodząc z domu zabierać kartkę i długopis, bo coś do głowy przychodziło i musiałem pisać. Teraz już tego nie mam.⁶¹⁵

⁶¹⁴ Co ciekawe, silne eksponowanie wątków tatarskich w poezji o charakterze amatorskim jest domeną osób w starszym wieku. Świadczyć o tym może dorobek Heleny Alijewicz, Zofii Bohdanowicz, Haliny Półtorzyckiej oraz Zenaidy Półtorzyckiej, zaprezentowany w antologii pt. *Tatarskie wierszowanie*...

⁶¹⁵ Na podstawie badań własnych (wywiad z R. Jakubowskim, 2014.09.10).

Wiersze przypominają mi o moich młodzieńczych rozterkach. Na pewno dzięki nim jestem silniejsza, wiele rzeczy przemyślałam. Dziś pewnie wszystko inaczej bym napisała, ale czytając swoje wiersze wracają wspomnienia i to jest bardzo miłe uczucie. Teraz na pewno poezja nie jest dla mnie tak samo ważna jak kiedyś. Założyłam rodzinę. Mam mniej czasu i inne problemy na głowie. Wiersze piszę przy okazji. Ostatnio np. odchodziła moja grupa zerówkowa, z którą byłam bardzo zżyta. Kiedyś wiersze były dla mnie odskocznią, pisałam gdy miałam jakiś problem. Wtedy przychodziło natchnienie, gdy było dobrze to nie miałam tej weny. Moje wiersze były zatem czymś na kształt pamiętnika. [...] To miały być tylko wiersze do szuflady, tylko dla mnie. Ale p. Halina Szahidewicz dowiedziała się, że piszę i nakłoniła mnie, żebym opublikowała je w *Tatarskim wierszowaniu*. Bardzo było mi miło, że zostałam doceniona.⁶¹⁶

Motyw tatarski w poezji⁶¹⁷

Analizując przekaz poetycki zawarty w wierszach poetów, takich jak Selim Chazbijewicz czy Musa Czachorowski, ale także twórców mniej znanych, często amatorsko zajmujących się poezją, pokusić się można o wyodrębnienie kilku charakterystycznych motywów, typowych dla tatarskiej twórczości poetyckiej. W tych wiodących wątkach, choć mają one często inkrustacyjny charakter, zawarta jest cała specyfika polskich Tatarów, m.in. dziedzictwo minionych pokoleń i pamięć o przeszłości, związki z Podlasiem, rozumianym w kategorii przestrzeni symbolicznej, patriotyzm, symbolika muzułmańska oraz fascynacja Orientem. Wyrażane za pośrednictwem poezji tatarskie poczucie przynależności do własnej grupy ma charakter kompleksowy, budowane jest bowiem przez czynnik etniczny (tatarskość), silnie zespolony z elementami narodowymi i ideologicznymi (polskość) oraz religijnymi (muzułmaństwo)⁶¹⁸.

Według Czachorowskiego, mianem motywu tatarskiego określić możemy wszystko to, co prowokuje uczucia wobec tatarskości. Najważniejszym, gdyż chyba najczęściej podejmowanym przez tatarskich poetów, motywem jest – pełen sentymentalnych odniesień – stosunek do

⁶¹⁶ Na podstawie badań własnych (wywiad z E. Szahidewicz, 2014.09.19).

⁶¹⁷ Niniejszy podrozdział stanowi zmodyfikowaną i poszerzoną wersję analizy twórczości poetyckiej polskich Tatarów, zawartą w monografii: M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok 2013, s. 106-108.

⁶¹⁸ K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 12.

dziedzictwa przeszłości i reliktyw dawnej kultury. Wśród licznych mitów i archetypów, do których odwołują się poeci tatarscy, szczególnie istotne miejsce zajmują symbole związane z potrawami kulinarnymi, elementami tradycji ułańskiej (zwłaszcza buńczuki) oraz piśmiennictwem religijnym⁶¹⁹. Motyw tatarski jest również ściśle związany z atencją, którą darzeni są przodkowie. Szacunek dla przeszłości wiąże się z nieskrywaną dumą z własnego pochodzenia etnicznego⁶²⁰. Wyraźnie wyczuwalna jest przy tym tęsknota za bezkresnym stepem oraz jurta postrzegana jako symbole wolności. Przestrzeń obecna w motywie tatarskim naznaczona jest nostalgią za utraconą swobodą poruszania się i kontaktem z naturą⁶²¹.

Ważne miejsce, przypominające o orientalnych korzeniach przodków, przypadło w tatarskiej poezji koniom⁶²². Ich znaczenie jest jednak znacznie głębsze, wiąże się bowiem nie tylko z koczowniczym trybem życia, ale również z tradycją ułańską. Pisząc o przeszłości Tatarzy często wspominają utracone ziemie rodzinne na Kresach Wschodnich – mityczną tatarszczyznę⁶²³. W poezji doskonale widoczne są również związki z Krymem oraz zaduma nad tragicznymi losami Tatarów krymskich⁶²⁴. Ze względu na istotną funkcję symboliczną, częstym przedmiotem poetyckich odniesień są ponadto Bohoniki i Kruszyniany – miejsca będące najważniejszym świadectwem trwałości osadnictwa tatarskiego w Polsce⁶²⁵.

Innym kręgiem tematycznym, dość często podejmowanym przez tatarskich poetów, jest patriotyzm. W utworach poetyckich, zwłaszcza tych o okolicznościowym charakterze, podkreślane są silne związki łączące Tatarów z Polską. Wiersze o tematyce patriotycznej nierzadko pełne są patetycznych odniesień, w których przywoływane są dawne tradycje wojaskowe oraz pamięć o braterstwie broni, które przez lata łączyło Polaków i Tatarów⁶²⁶.

⁶¹⁹ Por. S. Chazbijewicz, *Kolduny*, [w:] *idem*, *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978, s. 10.

⁶²⁰ Por. M. Adamowicz, *Jestem*, [w:] *Tatarskie wierszowanie...*, s. 11.

⁶²¹ Por. M. Czachorowski, *Tylko*, [w:] *idem*, *W życiu na niby*, Wrocław 2006, s. 31.

⁶²² Por. *idem*, *Mój koń*, [w:] *idem*, *Na zawsze*, Soleczniki–Wrocław 2008, s. 19.

⁶²³ Por. S. Chazbijewicz, *Nawoływanie*, [w:] *idem*, *Krym i Wilno*, Gdańsk 1990, s. 9.

⁶²⁴ Por. *idem*, *Krym*, [w:] *idem*, *Krym i Wilno*, Gdańsk 1990, s. 2.

⁶²⁵ Por. M. Czachorowski, „*Ide prostą drogą wśród podlaskich pól...*”, [w:] *Tatarskie wierszowanie...*, s. 37.

⁶²⁶ Por. S. Chazbijewicz, *Tatarski sen*, [w:] *idem*, *Mistyka tatarskich kresów*, Białystok 1990, s. 10.

Istotnym motywem, obecnym w twórczości poetyckiej omawianej grupy etnicznej, jest wreszcie symbolika muzułmańska⁶²⁷. W wielu wierszach bez najmniejszego trudu odnaleźć możemy odwołania do obrzędowości religijnej. Dominują przy tym nawiązania do motywów tradycji tatarskiej, a zwłaszcza apoteoza niezwyklej atmosfery panującej w meczetach na Podlasiu oraz refleksja nad ciszą, obecną na starych cmentarzach⁶²⁸. Nastroj ten następująco opisywał Musa Czachorowski:

Aby motywy tatarskie mogły zaistnieć potrzebne jest coś, co je odblokuje, wyprowadzi na powierzchnię z głębi podświadomości. Tym czymś jest konkretne miejsce, a raczej atmosfera mu towarzysząca. Stąd tak istotną rolę mają nadal Bohoniki i Kruszyniany. To jest bodziec przywołujący tatarskość.

Zauważalne piętno symboliki muzułmańskiej, obecnej w poezji tatarskiej, stanowią również odniesienia do świąt religijnych. Obok kultuwowania bajramów, którym tradycja nadaje rodzinny, głęboko wspólnotowy wymiar, przywiązanie do islamu wyrażane jest ponadto w bardziej teologicznym czy emocjonalnym sensie. W poezji tatarskiej znaleźć bowiem możemy przykłady hołdu złożonego potędze boskiego stworzenia oraz, obecne w poezji Selima Chazbijewicza, echa mistycyzmu sufickiego⁶²⁹. Warto przy tym wspomnieć, że poszukiwania poetyckie zaprowadziły go do źródeł tatarskiej religijności. Chazbijewicz odkrył tenryzm, który wyznawali jego dalecy przodkowie, koczujący na stepach. W wierszach poety widoczne są również nawiązania do szamanizmu, czyli do pierwotnej warstwy znaczeniowej, wspólnej wszystkim Tatarom. Przedmuzułmańska tradycja Złotej Ordy jest, zdaniem Chazbijewicza, elementem pantureckiej idei, łączącej ludy Wielkiego Turanu, bez względu na współczesną sytuację społeczną i kulturową. Autor *Hymnu do Sofii*, zapytany o proces odkrywania tatarskości w poezji odparł, iż dojrzewanie do tej tematyki było związane z poszukiwaniem formy.

⁶²⁷ Por. M. Czechowska, „Z wypłakanych kropel łez...”, [w:] *Tatarskie wierszowanie...*, s. 42.

⁶²⁸ Por. S. Chazbijewicz, *Wnętrze meczetu*, [w:] *idem, Wejście w bań*, s. 16.

⁶²⁹ Por. *idem, Pragnienie u źródła*, [w:] *idem, Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005, s. 60.

Dochodziłem do tego długo, nawiązując najpierw do islamu i tradycji muzułmańskiej, z której czerpałem zarówno motywy, jak i orientalne formy poetyckie, np. rubajjaty. Potem, znacznie później, odkryłem szamanizm jako pierwotną religię Tatarów, do której dokopywałem się poprzez analizę poszczególnych warstw znaczeniowych islamu. Uświadomiłem sobie wówczas, że szamanizm w swej pierwotnej formie – czyli te wszystkie rytuały i zaklęcia – są po prostu czystą poezją. I w ten sposób [...] próbowałem odnaleźć formę adekwatną do tego, co chcę wyrazić. Więc to poszukiwanie tatarskości odbywało się nie tylko w sferze merytorycznej, ale również formalnej, a to wymagało czasu.

Inspirujący wpływ na twórczość polskich Tatarów wywiera ponadto kultura muzułmańskiego Wschodu. Zainteresowanie Orientem wyraża się chociażby w wykorzystywaniu formy literackiej perskiego czterowiersza – rubajjatu, a także w licznych odwołaniach do tradycji koranicznej czy wspólnego dziedzictwa ludów tureckich⁶³⁰. Orientalny koloryt zasadniczo nie wykracza jednakże poza dziedzictwo muzułmańskie. W poezji tatarskiej nie są bowiem obecne szersze odniesienia do kultury arabskiej.

Warto zaznaczyć, iż pomimo całego bogactwa wątków tematycznych, które składają się na motyw tatarski, zainteresowania poetyckie Tatarów są o wiele bardziej złożone. Przytoczone przykłady bezpośrednich odwołań do tatarskiej tożsamości stanowią tylko część dokonanych poetyckich i obecne są jednak głównie w twórczości okolicznościowej. Spostrzeżenie to potwierdza następująca wypowiedź Selima Chazbijewicza:

Tatarzy chcą, aby te motywy tatarskie były obecne nawet wtedy, gdy są one zupełnie wymyślone. Te wszystkie elementy nomadyzmu, jak jurty i konie nie pokrywają się z prawdą historyczną. My przecież na ziemiach Rzeczypospolitej byliśmy zawsze ludnością osiadłą, a od jakiegoś czasu wręcz wyłącznie miejską. Dobry poeta posiadający warsztat teoretyczno-literacki potrafi rozgraniczyć sferę poezji wysokiej od użytkowego wierszowania i ma świadomość odbiorcy, do którego twórczość jest adresowana.

⁶³⁰ Por. S. Chazbijewicz, *Derwisz wędrujący*, [w:] *idem, Rubai'jjat albo czterowiersze*, Gdańsk 1998, s. 39 lub M. Czachorowski, „Wypłoszyłem dziś w stepie płową gołębicę...”, [w:] *idem, Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009, s. 21.

W podobnym tonie wypowiada się Musa Czachorowski, który uważa, że tematyka tatarska jest istotna, ale zamknięcie poezji tworzonej przez Tatarów w takim paradygmacie powodowałoby poczucie ograniczenia i zaszufłakowania. Społeczność tatarska, zdaniem poety, jest ciągle żywa, nie można jej ograniczać do skansenu tradycji.

Wiele osób, które mają kontakt z poezją tworzoną przez Tatarów wyobraża sobie, że w każdym tekście znajdują się motywy tatarskie. A to nie jest prawda. Prawda jest taka, że poezja jest poezją i każdy bez względu na narodowość i wyznanie przedstawia w niej te problemy, które go intrygują. Mogą być one absolutnie dalekie od spraw tatarskich i religijnych [...]. To nie jest tak, że dla nas, Tatarów, świat pozatatarski nie istnieje. Nasza społeczność jest żywa, interesuje się całą masą innych rzeczy. Inspiracji, ważnych odniesień, jest przecież multum. Twórczość ma charakter uniwersalny, piszemy o tym, co jest ważne dla człowieka pod każdą szerokością geograficzną, w każdej kulturze. Związki międzyludzkie, miłość, cierpienie, ból, rozpacz, nadzieja, optymizm... To wszystko jest przecież bardzo ważne. Poezja byłaby zubożona, gdyby nie było tych odwołań.

Fenomen popularności wątków tatarskich wśród osób spoza środowiska tatarskiego

Zafascynowanie elementami tradycji tatarskiej, a nawet utożsamianie się ze wspólnotą etniczną Tatarów, wyraźnie widoczne jest również w twórczości poetów, którzy nie należą do tej społeczności. W przypadku Anny Kajtochowej, którą Maciej Konopacki nazywał w swych listach „siostrą z plemienia”, twórczość zorientowana na tematykę tatarską pozwalała kreować mistyczną więź ze wspólnotą⁶³¹. Dla krakowskiej poetki kluczowe znaczenie miały przede wszystkim genealogiczne inspiracje, związane z poszukiwaniem własnych korzeni, a zwłaszcza losów przodków posiadających pochodzenie tatarskie. Orientalny koloryt motywu tatarskiego, podsycany tęsknotą za zmitologizowanymi odległymi osadami tatarskimi na Podlasiu, był zatem nie tylko inspiracją poetycką, lecz również praktycznie jedyną płaszczyzną manifestacji przywiązania do korzeni tatarskich.

⁶³¹ Por. M. Konopacki, *Siostra z plemienia*, [w:] R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013, s. 170-179; *Literaci do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2014, s. 45-69.

Tatarzy dostrzegają obecność twórczości polskich poetów, która – tak jak w przypadku Anny Kajtochowej – zawiera wątki tatarskie. Musa Czachorowski konstatuje jednak, że wiersze, aby spotkały się z pozytywnym odbiorem społeczności tatarskiej, muszą być naprawdę wyjątkowe i sentymentalne. Recepcja poezji z motywami tatarskimi poza wspólnotą etniczną odbywa się natomiast na innej płaszczyźnie, gdyż wpisuje się w szeroki nurt poezji kresowej. Dla polskiego otoczenia twórczość tatarska stanowi często potwierdzenie patriotycznych wyobrażeń o ułanach.

Kiedyś napisałem taki sobie utwór, w którym „motyw koński” się pojawił. Spokładało się to z bardzo pozytywnym odbiorem – tradycja ułańska jest nadal żywa i ludzie się tym interesują. Ta różnorodność nasza, bo nie chcę mówić, że egzotyka, podoba się naszym rodakom. Tatarzy są bardzo otwarci, nie boją się pokazywać swojej kultury i to zbliża. Wszelkie dystanse zanikają. Ostatnimi czasy wiele się mówi o chlubnej przeszłości, wręcz polityka historyczna staje się domeną wychowania patriotycznego. My się w to wpisujemy, mamy się czym pochwalić. Ten, kto czyta naszą poezję musi stwierdzić: „ach, pięknie w tych Krużynianach, też czuję to, o czym pisze autor wiersza”.

Owo spostrzeżenie potwierdza Selim Chazbijewicz, który uważa, że tatarska poezja przeciętnemu Polakowi kojarzy się głównie z orientalnymi elementami, tworzonymi dzięki inkrustowaniu wierszy symbolami zaczerpniętymi z tradycji tatarskiej, które – zwłaszcza dla przedstawicieli starszego pokolenia – nieodzownie kojarzą się z atmosferą utraconych Kresów.

Mnie się nie podoba ten stereotypowy obraz tradycji tatarskiej. Mam świadomość jego istnienia, ale go nie akceptuję. Wizerunek ten, co ciekawe, funkcjonuje również w obrębie samych Tatarów, którzy przejęli go z otoczenia, nie mając świadomości jego sztuczności i nieprawdziwości. Stereotyp ten jest upraszczający, gdyż nie wychodzi poza oklepane banały. Jest jednak względnie pozytywny, dlatego też Tatarzy kultywują go w ramach działalności społeczno-kulturalnej. [...] Mity Grunwaldu, czy osadzenia przez Jana III Sobieskiego powodują, że Tatarzy są pozytywnie postrzegani.

Przytoczone słowa Musy Czachorowskiego oraz Selima Chazbijewicza zachęciły autora do poszukiwania śladów obecności motywu tatarskiego w dorobku poetów, którzy – w przeciwieństwie do Anny Kajtochowej – są zupełnie niezwiązani ze wspólnotą Tatarów. Wbrew początkowym obawom nie było to trudne zadanie. Nieopodal podlaskich meczetów, w powiatowej Sokółce, swe wiersze tworzą bowiem Leonarda Szubzda i Joanna Raczkowska. Na pierwszy rzut oka dzieli je bardzo wiele: znaczna różnica wieku, odmienne doświadczenia życiowe i dokonania poetyckie, czy wreszcie poziom uznania ich twórczości przez publiczność czytającą. Sokólskie poetki połączyło jednak wspólne zainteresowanie tatarskim sąsiedztwem. Leonarda Szubzda w wierszu pt. *Mizar*, w atmosferze ciszy i skupienia, kontempluje bohonicki cmentarz, akcentując obecność typowych elementów motywu tatarskiego, takich jak wersele z *Koranu*, półksiężycy i gwiazdy, czy też egzotycznie brzmiące imiona. Poetka dostrzega przy tym niezwykłość tatarskiej historii, tułaczki naznaczonej piętnem stepowego pochodzenia, która pozwoliła Tatarom osiedlić się i trwać, zachowując swą inność⁶³².

Dla Joanny Raczkowskiej natomiast fascynacja tatarskością ma bardzo namacalny, wręcz zmysłowy charakter. Poetkę intryguje bowiem feria barw podlaskiego Orientu (błękit nieba, zieleń meczetów), estetyczne doznania potęguje miękkość dywanów, drewniane ściany, które – jak obrazowo pisze Raczkowska – przesiąknięte są zapachem modlitwy. Wiersz „*Tu, gdzie zdarzają się cuda...*” bogaty jest zresztą w inne symbole charakterystyczne dla motywu tatarskiego. Poetkę zachwyca niepowtarzalny smak tradycyjnych potraw kulinarnych oraz mizar, który skłania do refleksji i zadumy. Utwór kończy inwokacja do wspólnego Boga, w której Raczkowska prosi, aby spokój i harmonia „pod podlaskim niebem” trwały wiecznie⁶³³.

Warto przy tym zaznaczyć, że repertuar symboli wykorzystywanych przez Leonardę Szubzdę i Joannę Raczkowską jest w dużej mierze toż-

⁶³² Por. L. Szubzda, *Mizar*, [w:] *Sokólskie serdeczne przestrzenie. Antologia*, red. L. Szubzda, Sokółka 1998, s. 17.

⁶³³ Por. J. Raczkowska, „*Tu, gdzie zdarzają się cuda...*”, <http://isokolka.eu/sokolka/4712-tu-gdzie-zdarzaja-sie-cuda-wiersz> [2014.11.13].

samy z omówionymi we wcześniejszej części artykułu motywami wykorzystywanymi przez poetów tatarskich. Powyższa konstatacja świadczy o popularności tej tematyki i pozytywnym odnoszeniu się do tatarskiego sąsiedztwa, którego znaczenie wykracza poza patriotyczne uniesienia charakterystyczne dla poezji kresowej. Przedstawione przykłady inspirowania się elementami tradycji tatarskiej wpisują się bowiem w proces przenikania się kultur, który jest szczególnie widoczny na obszarach pogranicza.

Zakończenie

Działalność poetycka polskich Tatarów stanowi interesujący przykład bardzo intensywnej w okresie ostatnich kilkunastu lat aktywności społeczno-kulturalnej tej niewielkiej wspólnoty etnicznej i religijnej. Ogromne znaczenie nadawane twórczości literackiej wyrasta z głęboko zakorzonego wśród przedstawicieli inteligencji tatarskiej poczucia odpowiedzialności za przekaz tradycji i dziedzictwo przodków. Zmiana warunków społeczno-politycznych po 1989 r. umożliwiła Tatarom – tak, jak innym mniejszościom etnicznym i narodowym w Polsce – podjęcie zakrojonej na szeroką skalę działalności wydawniczej. Zachodzący proces zanikania odrębności własnej grupy etnicznej skłania bowiem do podejmowania inicjatyw zmierzających do pobudzenia pamięci o własnym pochodzeniu. Postępująca presja asymilacyjna polskiego otoczenia oraz globalne tendencje do unifikowania modelu religijności według wzorców charakterystycznych dla kultury arabsko-muzułmańskiej tworzą realną potrzebę zaangażowania na rzecz podtrzymywania świadomości wspólnotowej. Tę istotną dla trwania tatarskiej tożsamości etnicznej rolę odgrywa m.in. twórczość poetycka.

THE SOCIAL DIMENSION OF CONTEMPORARY POETRY OF POLISH TATARS

Abstract: The objective of the article is to introduce the little and insufficiently known social dimension issue of contemporary Polish Tatars' poetry. The analysis focused on the sociological perspective which included a research project based on quality interviews with Tatar poets and socio-cultural activists. The interviews were supported by observation and analysis of the poetic achievements of Polish Tatars.

The article also describes the influence of poetic activity on the functioning of a Tatar ethnic community, and in particular the role of poetry in the process of bringing up the young generation. Attention was also paid to the problem of Tatar poets' perception of their own works, as well as the individual dimension of poetic paths and the reception of the Tatar's motive. Moreover in the analysis the author refers to the phenomenon of transmission of Tatar tradition beyond Tatar environment.

Key words: Polish Tatars, Polish-Tatar poetry, ethnic identity, Tatar's motive, multiculturalism in borderlands.

СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ ПОЛЬСКИХ ТАТАР

Аннотация: Целью статьи является представление малоизвестной и недостаточно изученной проблемы социальной оценки современной поэзии польских татар. Исследование имеет социологическую направленность, с учетом которой был реализован исследовательский проект, построенный на содержательных интервью татарских поэтов и культурно-общественных деятелей. Дополнено оно анализом поэтического наследия польских татар. В работе затрагиваются вопросы влияния поэзии на функционирование татарского этноса и, особенно, ее роли в воспитании подрастающего поколения, свидетельством чего является хотя бы популярность этой тематики в культурной действительности пограничья. Кроме того уделяется внимание проблеме оценки собственного творчества татарскими поэтами, а также поэтическому измерению поэтических дорог и рецензий татарского мотива. В своем анализе автор статьи также уделяет внимание феномену выхода татарских сомнений за пределы татарской среды.

Ключевые слова: польские татары, поэзия польских татар, этническая идентификация, татарский мотив, поликультурность пограничья.

III.

TATARZY – KONTEKST LITERACKI I KULTUROWY

**THE TATARS – LITERARY AND CULTURAL
CONTEXT**

**ТАТАРЫ – ЛИТЕРАТУРНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ
КОНТЕКСТ**



Лилия ГАБДРАФИКОВА

Институт истории им. Ш. Марджани

Академия наук Республики Татарстан (Россия)

ТАТАРСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ОСНОВА НАЦИОНАЛЬНОГО ЭТИКЕТА

В любом обществе существуют свои нормы поведения, обусловленные историко-культурной памятью, этноконфессиональными особенностями и корпоративными правилами. Этикет является отражением эпохи: время корректирует те или иные представления и манеры, привносит новые правила человеческого общежития и ценностно-моральные идеалы. Мифологические и ритуальные истоки повседневного поведения и общения различных народов установлены этнографами давно: «Этикет, как и ритуал, организует поведение человека и межличностное общение, причем таким образом, что партнеры, подчас неосознанно, принимают участие в разыгрывании мифо-поэтических сценариев»⁶³⁴.

Этикет тюркского мира, несмотря на все многообразие составляющих его этносов и народностей, во многом имеет общие корни. Это культ старших, традиции гостеприимства, патриархальные обычаи в семейном укладе, эмоциональная сдержанность и другие первоосновы⁶³⁵. Помимо так называемых базовых норм поведения, в повседневности тюрков, в целом, и казанских татар, в частности, в имперский период истории России

⁶³⁴ А. Байбурин, А. Топорков, *У истоков этикета. Этнографические очерки*, Ленинград 1990, с. 161.

⁶³⁵ А. Никишенков, *Традиционный этикет тюркоязычных народов европейской части России*, «Татарский мир = Татар доньясы» 2004, № 19, <http://www.tatworld.ru> [2014.04.25].

(до 1917 г.) имелось достаточно мелких предписаний и запретов, регулирующих как частную, так и общественную жизнь. Все они представляют определенный научный интерес, т.к. возникали не случайно, а в результате народного опыта. Источником происхождения нередко выступали, к примеру, фольклорные материалы. В этой связи нам хотелось бы по-новому взглянуть на образцы татарского фольклора и выявить в них предписания этикета.

Одним из первых исследователей татарского фольклора был просветитель Каюм Насыри. Именно с его подачи на рубеже XIX–XX вв. обратили внимание на народное творчество поволжских инородцев-мусульман ученые миссионерского направления: Яков Коблов, Николай Катанов и др. В 1920-е гг. интересную аналитическую работу проделал ученый-историк Гали Рахим. Результаты его научных изысканий были представлены в качестве лекционного курса для студентов Восточно-педагогического института в Казани⁶³⁶. Фрагменты его лекций сохранились в Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Галинджана Ибрагимова АН РТ⁶³⁷. Вообще, в начале XX столетия среди образованной татарской молодежи было очень распространено собирательство фольклора, главным образом, песен и баитов. Особняком в этом ряду стоит поэт и драматург Накый Исанбет, который собрал несколько томов татарских пословиц и поговорок. Именно на материалы этих авторов, дореволюционного и раннего советского периода, мы опирались при анализе поведенческих норм.

Основой психологии человека доиндустриальной эпохи являлся страх. Ограниченность представлений о мире и природе порождали различные мифические объяснения окружающей

⁶³⁶ Л. Р. Габдрафикова, *Древние тюрки говорили «вперед» обозначая этим «на Восток» (Фрагменты из лекций Г. Рахима «Фольклор казанских татар»)*, «Гасырлар авазы = Эхо веков» 2012, № 3/4, с. 177-178.

⁶³⁷ Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (далее – ЦПМН ИЯЛИ АН РТ), ф.18, оп.1, дд. 33, 34, 35.

действительности⁶³⁸. В татарском фольклоре значительное место занимают различные духи (джины, шайтаны, шурале, ой иясе, азбар иясе, су анасы и т.д.). Они выполняли самые разные функции, в том числе охранительные. Поэтому наряду с отрицательными оттенками, имели в зависимости от обстоятельств, и положительные черты. Так, основные татарские обряды (свадебные, рождение ребенка и др.) связаны были не только с требованиями шариата, но и заключали в себе, в том числе, и задабривание разных языческих духов. Например, в некоторых местностях татарские невесты при входе в дом жениха должны были целовать печку, что означало знакомство с домовым (ой иясе). Когда невесту водили первый раз к колодцу или реке, она бросала в колодец или реку монету и крошки пресных лепешек в дар хранительнице воды (су иясе)⁶³⁹.

Воплощением духов считались и природные явления, и люди, и животные, и птицы, и насекомые. Если разного рода «хозяева» (ия) дома, хлева, воды и т.п. являлись наследием языческой поры, то джины были навеяны уже арабо-мусульманской культурой.

Пожалуй, первым признаком социальных норм, принятых среди татар-мусульман, был внешний вид человека. Традиционный костюм казанских татар начал модифицироваться со второй половины XIX в. С этого времени появились элементы городской моды: приталенные женские силуэты, мужские казакины, новые аксессуары (очки, трость, часы) и т.д. Но даже при европеизированной одежде долгое время оставались неизменными национальные головные уборы: у женщин – калфаки, у мужчин – каляпуши (круглые тюбетейки). Ношение головного убора считалось обязательным для всех. Головные уборы, прежде всего, подчеркивали религиозную и национальную принадлежность владельца, но в то же время выполняли и охранительные функции. На этот счет существовали определенные народные поверья. Татары верили, что на непокрытую голову может упасть случайное проклятие. Например, «если кто-нибудь в присутствии детей,

⁶³⁸ Р. Мандру, *Франция раннего Нового времени: 1500–1640. Эссе по исторической психологии*, Москва 2010, с. 92-93.

⁶³⁹ А. В. Мухамметшина, *Ислам в Среднем Поволжье: общее и особенное*, Казань 2014, с. 48.

сидящих без шапок» произносил проклятие, то их гладили по голове и говорили «бисмилля», дабы защитить⁶⁴⁰.

Различные правила охватывали не только взаимоотношения людей, но и отношение человека к природе. Так, ночь и темное время суток порождали в воображении множество страхов. Поэтому существовали определенные предписания для любителей ночных походов и поездок. Любое существо (человек или животное), встретившейся ночью, воспринималось как что-то нечистое⁶⁴¹. Из-за этого запрещалось брать себе в попутчики ночных странников, пускать в дом животных (например, кошку). Так в 1890-е гг. русский чиновник из Вятской губернии рассказывал о том, как ехал по проселочной дороге и сбился с пути в поле. Он решил поехать в сторону собачьего лая и огоньков, виднеющихся в дали. Но извозчик-татарин наотрез отказался, заверив чиновника, что «и огонь, и собачий лай производит черт, „шайтан”, и что в той стороне нет никакой деревни». Чиновнику ничего не оставалось как подчиниться фобии татарина и дожидаться с ним наступления рассвета⁶⁴². Ярким поэтическим описанием такой ночной встречи человека и нечистой силы стала поэма Габдуллы Тукая *Шурале*. В основе этого произведения множество народных легенд, где фигурировали шурале.

Главный герой поэмы – дровосек, затеявший ночную работу, чуть не стал жертвой лесного чудища. Работа в сознании татар всегда ассоциировалась со светлым временем суток, и любое начатое дело рекомендовалось завершить до наступления ночи. «Оставленная работа останется под снегом» – гласила народная мудрость. Но, кроме простого забвения начатой работы, оставленное дело было чревато, согласно мифическим представлениям, такими опасными последствиями, как различные неприятности и болезни, которые могли спровоцировать ночные существа (джины, шайтаны, домовые и т.п.). Например, запрещалось оставлять веретено с

⁶⁴⁰ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф.18, оп. 1, д. 34, л. 19.

⁶⁴¹ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф.18, оп. 1, д. 33, л. 75.

⁶⁴² Н. П. Штейнфельд, *Малмыжские татары, их быт и современное положение*, «Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 год», Вятка 1894, с. 287.

куделем на ночь. Считалось, что с веретеном может поиграть домовой, а человека, взявшего это веретено уже утром, настигнет болезнь⁶⁴³.

Модификацией такого же рода страха болезней были запреты относительно различных антисанитарных уголков – бань, уборных, свалок, скотобоен. Следовало, в первую очередь, опасаться падений, т.к. по поверьям именно в «нечистоplotных» местах обитают джины. И если человек соприкасается с ним, то его ударяет джин, что влекло за собой различные болезни и увечья⁶⁴⁴. В принципе, в этом предписании наблюдалось немало рационального начала. В эпоху бесконечных эпидемий, заразных заболеваний и очень плохих санитарных условий источником инфекций как раз могли выступать свалки, бани, уборные и т.п. точки⁶⁴⁵.

Если же в характере личности наблюдалась некоторая неуравновешенность, «бесовщина», то это связывали с вселением в его тело самого джина⁶⁴⁶. Опасность получения удара от джина увеличивалась с наступлением ночи.

Помимо темного времени суток немало страха вызывали природные явления. Пожалуй, наибольшие опасения порождали гроза и молния. В обывательском сознании молния воспринималась как ход борьбы ангела с шайтаном, во время их гонки сыпались искры. Во избежание нечаянного проникновения в дом шайтана, татары во время грозы закрывали все окна, двери, печные отверстия. Любопытно, что тем, кто во время грозы оказывался не в помещении, советовали держаться подальше от женщин. Считалось, что они по природе своей существа дьявольские и поэтому притягивают шайтана, а вместе с тем и молнию — «огненные камни»⁶⁴⁷. Во многих волшебных народных сказках женщина фигурировала как юха — змея (тысячелетний дракон), своеобразный аналог дьявола. Как в случае со средневековыми ведьмами, особое

⁶⁴³ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 33, л. 63.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, л. 81.

⁶⁴⁵ Я. Коблов, *Мифология казанских татар*, Казань 1910, с. 8.

⁶⁴⁶ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 33, л. 82.

⁶⁴⁷ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 3.

подозрение вызывали представительницы женского пола с яркой внешностью и очень любимые мужьями⁶⁴⁸. Вероятно, отсюда и определенная осторожность в обращении с женщинами в татарском семейном этикете. Например, в сборнике правил поведения, опубликованном в 1880 г. Мустафой Уразовым в Казани, мужьям давались следующие советы:

секрета своего жене не говори и, какую бы набожною она ни казалась, на верность ее не надейся; о делах своих с женою не толкуй и денег ей зря не давай; жену свою не ругай и не кляни, чтобы она не просила развода — талак: если не желаешь заводить неприятности, взаймы у жены ничего не проси; из дома жену без себя не отпускай, а то сведут ее с пути.⁶⁴⁹

Квинтэссенцией этих предписаний, очевидно, является пословица, зафиксированная Каюмом Насыри, «Не опирайся на лед и не надейся на жену». Справедливости ради надо отметить, что в целом среди татарских пословиц доминируют образцы, где жены наделяются положительными чертами и рассматриваются как опора своих мужей⁶⁵⁰.

Данная связь особенностей татарского фольклора и патриархального уклада их семейной жизни давно была подмечена специалистами. Очень выпукло это преподносилось в советское время, когда тяжелое и угнетенное положение восточных женщин рассматривалось как один из характерных признаков капиталистического быта⁶⁵¹. Хотя, безусловно, такого рода экстраполяция современных представлений на повседневность дореволюционного времени являлась не совсем верным в научном отношении. Для людей той эпохи существовали свои социальные нормы и отклонения. Если с одной стороны в женщине имелось много «дьявольского», то защиту они искали в тех же мужчинах, т.к. считалось, что на них редко нападают бесы и другого рода нечистая

⁶⁴⁸ К. Насыри, *Сайланма эсэрләр. 4 томда*, Т. 3, Казан 2005, с. 255.

⁶⁴⁹ Н. Катанов, *Поволжские татары в их произведениях и в жизни*, «Гасырлар авазы = Эхо веков» 2001, № 1/2, с. 168.

⁶⁵⁰ *Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр*, Казань 1987, с. 384-389.

⁶⁵¹ *Татары Среднего Поволжья и Приуралья*, Москва 1967, с. 347.

сила. Например, подобием такого компромисса было то, что, по замечанию Якова Коблова, татарки часто брали в баню с собой одного ребенка мужского пола⁶⁵². Т.е. ребенок в этом случае выступал своеобразным оберегом.

Между тем дети в раннем возрасте считались очень уязвимыми. Вероятно, это связано с высокой детской смертностью. Поэтому новорожденных особенно тщательно охраняли от нечистой силы. Например, нельзя было оставлять ребенка до 40 дней от рождения одного, т.к. считалось, что в таком возрасте его легко может похитить пери, джин или шайтан, и более того, заменить своим детенышем⁶⁵³. Для ограждения от бесов применяли какую-либо стальную вещь: это могли быть ложки, нож или даже топор. При этом соблюдалась некоторая осторожность при обращении с острыми стальными предметами, т.к. существовали поверья, что они имеют способность растягиваться. Поэтому ножи следовало подавать человеку черенком, что бы нечаянно не уколоть его⁶⁵⁴.

Вероятно, с желанием уберечь новорожденных от нечистой силы объясняются своеобразные имена-обереги. Например, в XIX в. родители давали своим детям двойные имена (Ахмат-Гарай, Мухаммед-Рахим, Султан-Гали, Мухаммед-Салих, Саид-Хужа, Биби-Асьма, Хадича-Бика и т.д.). Эту татарскую традицию очень критиковал в 1870–1880-е гг. казанский богослов Шигабутдин Марджани, считая противоречащей исламской культуре⁶⁵⁵. При этом такие имена давались детям, чтобы запутать джинов и скрыть от них настоящее имя человека. С тем же страхом были связаны и тюркские имена с различными приставками «Тимер» («Железо»), «Ульмяс» («Не умрет»), «Жан» («Душа») и т.д. Предполагалось, что подобные имена спасут ребенка от ранней смерти и болезней, т.е. от влияния нечистой силы.

Татарский фольклор очень активно использовался в народной педагогике. Например, одним из основных персонажей являлся

⁶⁵² Я. Коблов, *op. cit.*, с. 7.

⁶⁵³ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 22.

⁶⁵⁴ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 6.

⁶⁵⁵ Ш. Мәржани, *Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар*, Казан 1989, с. 172-173.

шайтан. Им пугали детей и таким образом обосновывали некоторые нормы поведения, прививали этикет: как вести себя в обществе и в одиночестве. Когда человек сильно смеялся, то говорили, что его под бок толкает либо щекочет шайтан. Очевидно, после таких слов ребенок старался не поддаваться черту и останавливался. Практически под таким же предлогом запрещали хрустеть пальцами. Каждый хруст порождает 77 новых шайтанов, – утверждали старшие. Кроме того, шайтаны «размножились» от того, что человек закидывал ногу на ногу. Если же кто-то дрыгал ногами, то тут же его останавливали со словами, что это шайтан качает своего ребенка. При зевании в обязательном порядке закрывали рот, в противном случае, считали, что залетит шайтан, и, свив гнездо в сердце человека, будет подстрекать его к дурным поступкам.

За столом обязательно надо было начинать трапезу с произнесения религиозной формулы (бисмилля-рахман-рахим), иначе за человека ел шайтан и при этом он никак не мог насытиться. Таких едоков и, в целом, обжорство, связывали с вселением в тело человека шайтана⁶⁵⁶. Для татарского традиционного общества это было очень актуально, т.к. преимущественно из-за жирной пищи весьма распространены были болезни желудочно-кишечного тракта⁶⁵⁷. Поэтому к умеренности в еде призывали и татарские пословицы, и просветители Каюм Насыри, Ризаитдин Фахредин, и другие авторы⁶⁵⁸.

Если с одной стороны приветствовалась умеренность в еде, с другой переедания были связаны с пережитками языческих культов еды, хлеба. Очевидно, с помощью шайтанов более позднего арабомусульманского происхождения корректировались древнетюркские мифические представления. Так согласно народным поверьям хлеб и все съедобное считалось чем-то священным. Нельзя было бросать хлеб на пол, строго воспрещалось топтать крошку на полу, сидеть

⁶⁵⁶ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 18-19.

⁶⁵⁷ К. Фукс, *Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях*, Казань 1991, с. 138.

⁶⁵⁸ Л. Р. Габдрафикова, *Повседневная жизнь городских татар в эпоху буржуазных преобразований (вторая половина XIX – начало XX века)*, Казань 2013, с. 101-102.

выше хлеба так же считалось верхом неуважения. Среди народа бытовали клятвы на хлебе, хотя правоверному мусульманину нельзя было клясться чем-то кроме *Корана*⁶⁵⁹. Казанский мугаллим (преподаватель в медресе) и журналист Ахметхади Максуди на рубеже XIX–XX вв. издал свод мусульманских правил *Шариат-и-исламие*, где, в том числе, имелись рекомендации относительно хлеба: нельзя было класть на него нож, вытирать нож о хлеб. Не менее любопытным представляется совет «облизать посуду из-под пицци»⁶⁶⁰, который, очевидно, напрямую связан с языческим культом хлеба.

Языческие представления и их влияние на повседневную жизнь татар были столь сильными, что иногда перевешивали предписания *Корана* или же мифологические воззрения, появившиеся под влиянием исламской культуры. Если в одних случаях остатки язычества осуждались мусульманским духовенством (например, в народной медицине), то в других, наоборот, сами татарские муллы демонстрировали синкретичность сознания. Так, отец Ш. Марджани, мулла одного из сельских приходов Казанской губернии, в первой половине XIX в., вместе со своими прихожанами в год засухи участвовал в обряде призвания дождя⁶⁶¹. Другой мусульманский священнослужитель Яхъя бин Сафар бин Арслан был известен в своем округе (Казанский уезд) как «укротитель чертей». Вероятно, для того, чтобы подчеркнуть превосходство над нечистыми силами, различные природные или другие явления он объяснял собственными сверхъестественными способностями. Некоторые современники считали это обычными фокусами, другие искренне верили мулле. Умер Яхъя бин Сафар в 1838 г.⁶⁶² Все эти примеры указывают на то, что этикет того времени был тесно связан с языческой мифологией и даже муллы не могли игнорировать этот факт: им приходилось либо подстраиваться под обыденные

⁶⁵⁹ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 13-14.

⁶⁶⁰ Н. Катанов, *op. cit.*, с. 170.

⁶⁶¹ Ш. Марджани, *op. cit.*, с. 316.

⁶⁶² Р. Фахреддин, *Асар*, Т.1, Казан 2006, с. 325.

представления прихожан, либо предлагать адекватную их мышлению альтернативу.

Кроме языческих култов и шайтанов, еще одной формой социального регулирования были представления о потустороннем мире, связанные напрямую с основами исламского вероучения. Но кроме канонических запретов (не убий, не воруй, не прелюбодействуй и т.д.) в народе появлялись множество других предписаний так или иначе связанных с адом и раем. Например, в старых татарских медресе методы воспитания и обучения были весьма традиционными, где учитель-мулла играл авторитарную роль и мог по-разному наказывать своих шакирдов. Это полностью принималось родителями учеников, в фольклоре имелись оправдания такого рода насилию, что даже считалось желательным в процессе обучения. Татары-мусульмане верили, что «какого места тела ученика ни коснется рука или плеть учителя, место это не подвергнется горению в адском огне». Поэтому отец, отдавая своего сына в медресе, всегда говорил привычную фразу «мясо тебе, кости мне», что означало «можешь сколько угодно бить и истязать мальчика, только бы он хорошо учился»⁶⁶³.

Под влиянием религиозной литературы появились народные утверждения о том, что если человек плюнет кому-нибудь в лицо, то в день страшного суда его заставят лизать раскаленные сковороды, а сплетника повесят за язык⁶⁶⁴.

Конечно, со временем некоторые предписания изживали себя. Чудаковатых мулл, вроде Яхьи бин Сафара бин Арслана, в конце XIX в. уже не было. Постепенно происходила рационализация мышления, вместе с которой менялись и нормы поведения. Например, те же старометодные (кадимистские) медресе начали реформироваться на рубеже XIX–XX вв. На смену им пришли учебные заведения нового толка (джадидские медресе), где установились более либеральные взаимоотношения между преподавателем и учащимися. В начале XX в. среди татар заметно выросла доля городского населения. Многие из новоявленных горожан трудились

⁶⁶³ ЦПМН ИЯЛИ АН РТ, ф. 18, оп. 1, д. 34, л. 15.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, л. 14.

на заводах и фабриках, в том числе и в ночную смену. Конечно, в условиях капиталистического рынка не могло быть и речи о традиционных воззрениях, например, вроде запрета на ночную работу. Со сменой государственного устройства в России и распространением советской идеологии, практически насильным путем вытравлялись традиционные представления народа и уклад жизни.

Теперь, с развитием науки и техники, некоторые этические нормы воспринимаются чем-то вроде психических атавизмов, изживших себя стереотипов поведения, помноженных на различные приметы и суеверия. Конечно же, нашей задачей являлось не рассуждение об истинности тех или иных мифических представлений. Хотя, некоторые из них, например, относительно санитарных норм, безусловно, имели под собой и вполне рациональную почву. А правила, призывающие уважать других людей и не устраивать скандалов и т.п., понятны современному человеку и без мифических объяснений. Таким образом, наряду с самим фольклором важную роль играет и его производная: этические нормы поведения, в этом функциональная необходимость народной культуры. Мы согласимся с утверждением Рафаила Сибгатовича Хакимова о том, что

секрет жизнеспособности мифов, повторяющихся с разным содержанием из века в век, кроется в доминирующей структуре, которая может повторять отношения к отцу и матери, природным явлениям, обществу, быть связанной с обузданием инстинктов, утверждением моральных норм.⁶⁶⁵

Татарский национальный этикет в основе своей состоит из общечеловеческих ценностей. Татарский фольклор, сотканный из языческих, арабо-мусульманских и других мифов, веками подводил человека к единому духовному знаменателю, общим морально-духовным ориентирам.

⁶⁶⁵ Р. С. Хакимов, *Историческая этнология: парадигма и инструментарий*, Казань 2012, с. 170.

FOLKLOR TATARSKI JAKO PODSTAWA ETYKIETY NARODOWEJ

Streszczenie: W artykule analizowane są różnorakie normy zachowania, przyjęte w tatarskim społeczeństwie muzułmańskim na przełomie XIX i XX w. W celu objaśnienia istoty ludowych zakazów, nakazów i przesądów autorka artykułu sięga do folkloru i dochodzi do wniosku, że tatarska etykieta narodowa sformułowała się na podstawie pogańskich i arabsko-muzułmańskich mitów i zmieniała się pod wpływem wartości ogólnoludzkich.

Słowa kluczowe: Tatarzy, pogaństwo, islam, folklor, etykieta, mentalność, kodeks zachowań.

TATAR FOLKLORE AS THE GROUND FOR NATIONAL ETIQUETTE

Abstract: This article analyzes the various codes of conduct adopted by the Tatar Muslim society in the 19th and 20th centuries. To explain the essence of traditional prohibitions, regulations and superstitious ideas the author refers to Tatar Folklore. The study concluded that Tatar etiquette arose from pagan and Arab-Muslim myths and was subsequently fine tuned under the influence of common cultural values.

Key words: Tatars, Paganism, Islam, folklore, etiquette, mentality, codes of conduct.

Ляйсан БАДЕРТДИНОВА

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академия Наук Республики Татарстан (Россия)

ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПЕРИОДА КАЗАНСКОГО ХАНСТВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ИССЛЕДОВАТЕЛИ

Татарская литература периода Казанского ханства (вторая половина XV – первая половина XVI вв.) являлась предметом изучения многих исследователей. В связи с тем, что многие источники этого периода не сохранились или были уничтожены, ученые гуманитарного профиля к каждому документу этой эпохи относятся с особым трепетом.

Историк Саям Хатыпович Алишев подразделяет татарские источники по данному периоду на несколько видов: 1. документальные источники (ярлыки; произведение Шарифа Хаджитархани⁶⁶⁶ *Зафер наме-и вилайет-и Казан*; документы, регулирующие земельные отношения); 2. эпиграфические источники (надписи на надгробиях); шеджере (родословные); 3. произведения фольклора; 4. произведения художественной литературы⁶⁶⁷.

⁶⁶⁶ М. Ахметзянов автором этого произведения называет Шарифа Хаджитархани (Шарифи), однако ряд татарских литературоведов считает, что оно является произведением Кул Шарифа (Кулшарифа). В тюркских литературах средневековья имеется несколько авторов (псевдонимов) под именем Шарифи и Кул Шариф.

⁶⁶⁷ С. Х. Алишев, *Казан ханлыгы чорындагы татарча чыганаclar*, Казан 2002, с. 72.

Основные источники по данному периоду рассмотрены в книге Булата Хамидуллина *Казанның ныгуы һәм Казан ханлығы тарихы* [Основание Казани и история Казанского ханства]. Это русские летописи, посольские книги, информация о переписанных книгах, мемуары и записи русских воевод и иностранных путешественников, переводы писем Казанского хана Сафа-Гереея правителям Великого княжества Литовского⁶⁶⁸.

В рамках данной статьи предполагается кратко рассмотреть основные исследования по литературе Казанского ханства, а также сделать акцент на труды ученых, которые внесли свой вклад в этой области.

Историю зарождения татарского литературоведения связывают с началом XX в. Именно в этот период появляются и первые целенаправленные исследования по истории татарской литературы. В этой связи необходимо отметить труд Гали Рахима и Газиза Губайдуллина *История татарской литературы* (1925). В исследовании особый акцент сделан на сохранившиеся эпиграфические надписи. Позднее, работая в Научном центре, Гали Рахим написал научную статью *Татарские эпиграфические памятники XVI века*, где подробнее рассмотрел вопросы языка и стиля памятников⁶⁶⁹.

В советское время изыскания по истории и литературе Казанского ханства не пользовались популярностью, так как средневековая литература воспринималась как предмет, противоречащий официальной политике властей. Тем не менее, такие ученые как Эмир Наджип, Наки Исанбет, Гумер Гали, Шакир Абилов, Габделхай Хисматуллин и другие внесли свой вклад в исследования данного типа. Так, в 1941 г. на страницах журнала «Совет әдәбияты» [Советская литература] была напечатана статья Мухаммата Гали *Өмми Камал китабы* [Книга Умми Камала]. Автор работы подробно описывает тематику творчества поэта, рассуждает о его традициях в татарской литературе более позднего периода. Эта

⁶⁶⁸ Б. Л. Хәмидуллин, *Казанның ныгуы һәм Казан ханлығы тарихы*, Казан 2005, с. 8.

⁶⁶⁹ А. Рахим, *Татарские эпиграфические памятники XVI века*, [в:] *Труды Общества изучения Татарстана. 1 том*. Казань 1930, с. 145-172.

обширная статья является базовой и для современных исследователей. К ней неоднократно в своих работах обращаются ученые Хатип Миннегулов, Фарит Яхин, Фаиль Фатхтдинов. Также в 1956 и 1957 гг. были изданы антологии татарской поэзии на татарском и русском языках⁶⁷⁰. Отрывки произведений Мухамедьяра, опубликованные на страницах названных изданий были переведены Рувимом Мораном, Семеном Липкиным, Леонидом Пеньковским.

В 1963 г. была выпущена книга *Древняя татарская литература*⁶⁷¹. Ее составителями были Хисам Мухамметов, Габделхай Хисматуллин, Шакир Абилов, Улмескамал Беляева, Сагит Исанбаев. Председатель редколлегии – Мумаммат Гайнуллин. В названном издании представлены фольклор и татарская литература с древности до XIX в. Книга состоит из нескольких глав. Первая из них включает в себя древние легенды, риваяты (предания), байты (*Жизнь Алып и основание города Болгар; Камари и его сыновья; Змеи; Сказка болгарского царя; Город Болгар* и др.).

Во второй главе описывается формирование письменной культуры у болгар и литература данного периода⁶⁷². Здесь приведен текст знаменитого произведения Кул Гали *Кисса-и Йусуф* [Йусуф и Зулейха]. В книгу включена и литература XIII–XV вв.: исторические легенды, рассказы и письменная литература. Интересующий нас период – литература Казанского ханства – рассматривается в отдельной главе. Рассмотрим ее более подробно.

Литература Казанского ханства в данной книге представлена несколькими источниками. Сначала здесь предложены тексты легенд-преданий: *Основание Старой Казани, Почему город назван Казанью?, Строительство Новой Казани, Легенда об озере Кабан, Вторая легенда об озере Кабан, Жик Мерген, Баит Ханак* Султан. Также здесь представлен ярлык хана Сахиб-Герей с переводом на современный татарский язык. Завершают блок произведения поэта

⁶⁷⁰ *Татар поэзиясе антологиясе*, Казан 1956; *Антология татарской поэзии*, Казань 1957.

⁶⁷¹ *Борынгы татар әдәбияты*, Казан 1963.

⁶⁷² Следует отметить, что в литературе встречается написание как «булгар», так и «болгар». В последнее время утвердилось название «болгар».

Казанского ханства Мухаммедьяра *Тухфаи мардан* [Подарок мужчин] и *Нуры содур* [Светоч души]. Таким образом, к середине XX в. литературу эпохи Казанского ханства представляет всего один автор – Мухаммедьяр, хотя в обзорной статье Шакир Абилов перечисляет и имена Умми Камала, Мухаммада Амина, Гарифбека. Книгу завершают художественные произведения XVI–XVIII вв. поэт Габдерахим Утыз Имяни.

Следует отметить, что в 1960 г. Шакиром Абиловым была защищена кандидатская диссертация *Творчество татарского поэта Мухаммедьяра*. Основные достижения этого исследования позднее стали доступны читателю благодаря книге «Мухаммедьяр. Нур-и содур» под редакцией Хатиша Миннегулова, которая вышла в Татарском книжном издательстве в 1997 г. Книга начинается со вступительной статьи Ш. Абилова *Мухаммедьяр – певец справедливости*⁶⁷³. В этом издании, в отличие от издания 1963 г., представлено также стихотворение Мухаммедьяра *Нэсыйхэт* [Наставление]. Позднее к анализу его творчества не раз обращается Х. Миннегулов⁶⁷⁴.

В 1984 г. вышла первая книга фундаментального собрания «История татарской литературы»⁶⁷⁵ в шести томах. Рассматривая период XV–XVI вв., автор обзорной статьи Шакир Абилов не называет этот период литературой Казанского ханства. К поэтам рассматриваемой эпохи ученый относит Мухаммада Амина, Хасана Кайгы, Умми Камала, Мухаммедьяра, Гарифбека, Кулшарифа, Маджлиси. Отдельными главами представлено творчество Мухаммедьяра и *Дастан-и Бабахан* [Тахир и Зухра] Сайади.

Политические и общественно-исторические процессы конца XX в. внесли свои коррективы и в исследование истории литератур. Татарские ученые начали заново изучать древнюю и средневековую

⁶⁷³ Мөхәммәдьяр, *Нуры содур. Поэмалар, шигърь, Казан 1997.*

⁶⁷⁴ Х. Миннегулов, *Казан – шагыйрьләр шәһәре*, [в:] *idem, Гасырлар арасында уйланулар*, Казан 2010, с. 32-41; Х. Миннегулов, *Гаделлек һәм халык жырчысы* [в:] *idem, Гасырлар өнен тыңлап...* Укытучылар, пед. колледжлары һәм югарыуку йортлары студентлары өчен методик кулланма, Казан 2003, с. 43-55.

⁶⁷⁵ *Татар әдәбияты тарихы*: 6 томда Т. 1: *Урта гасырлар дәвере* [История татарской литературы], Казан 1984.

историю, культуру и искусство татар. Были возвращены народу забытые памятники литературы.

В 1992 г. вышла двухтомная *Антология татарской поэзии*⁶⁷⁶. Период Казанского ханства здесь представлен произведениями Умми Камала, Хасана Кайгы, Казтугана жырау, Дусмамбета, Чалгиза жырау, Мухаммада Амина, Маджлиси, Максуди, Кулшарифа. Тексты изданы в обработке Шакира Абилова и Масгута Гайнутдинова. Последний продолжил свои изыскания в области литературы средневековья и более позднего исторического периода в широком историческом ракурсе⁶⁷⁷. Также в антологии представлены примеры надписей на надгробиях этого периода.

В 1993 г. на страницах журнала «Мирас» [Наследие] появляется обзорная статья ученого-литературоведа Хати́па Миннегулова *Письменная культура периода Казанского ханства*. Ученый обращает внимание читателя на то, что хотя этот период и называется эпохой Казанского ханства, речь здесь идет обо всем наследии литературы татарского (тюркского) народа, поскольку татары проживали по всей территории распада Золотой Орды⁶⁷⁸. Литературу Казанского ханства ученый считает прямой преемницей литературы Золотой Орды. Хатип Миннегулов оперирует историческими фактами, указывает на произведения современных авторов, в которых освещены исторические события и знаковые фигуры этой эпохи. Он останавливается на творчестве Мухаммада Амина, Умми Камала, Мухаммедьяра, Кулшарифа.

В 1999 г. вышла в свет коллективная монография ученых Института языка, литературы и искусства им. Галимджана Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан *Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.)*.

⁶⁷⁶ *Татар поэзиясе антологиясе*. Кит. 1: *Татар халык иҗәтаты*, Казан 1992; *Татар поэзиясе антологиясе*. Кит. 2: *Совет чоры поэзиясе*, Казан 1992.

⁶⁷⁷ М. Гайнетдинов, *Мәңге тоныкланмас көзгәбез*, Казан 2006; *Idem, Гасырлар мирасы*, Казан 2004.

⁶⁷⁸ Х. Миннегулов, *Казан ханлыгы чоры язма мэдәнияте*, «Мирас» 1993, № 10, с. 17.

В 2005 г. был издан расширенный вариант этой книги на русском языке⁶⁷⁹. Эпоха Казанского ханства здесь охватывает период XV–XVI вв. Обзорная статья написана также Ш. Абиловым. В отдельных главах представлены творчество Умми Камала, Мухаммедьяра, Хисамутдина Муслими и произведение Атнаша Хафиза *Сирадж ал-кулюб*.

В 2005 и 2006 гг. были выпущены две книги, посвященные Кулшарифу: *Кул Шариф и его время; Мәңгелеккә аяк басканда: сәйед Кол Шәриф* [Навстречу времени: сеид Кул Шариф]⁶⁸⁰. Судя по содержанию изданий, Кулшарифу приписывается авторство произведения *Зафарнамаи виляти Казан* [Сочинение о победе Казанского государства] (1550) и ряда стихотворений. Единого мнения по этому вопросу нет: некоторые ученые автором этого сочинения считают Шарифи (Шарифи Хаджитархани)⁶⁸¹. Марсель Ахметзянов предполагает, что поэт и последний сеид Казанского ханства Кулшариф одно и то же лицо⁶⁸². О творчестве Кулшарифа Х. Миннегуловым написана статья *Затлы инсан Колиәриф* [Кулшариф – известная личность]⁶⁸³.

Среди особо ценных источников, опубликованных в книге «Навстречу времени: сеид Кул Шариф», стоит отметить извлечения *Описи царского архива XVI века*, составленной в 1614 г., изданные в 1960 г. под редакцией Сигурда Оттовича Шмидта, которые представил Марсель Ахметзянов. К примеру, в 135-ом ящике имеются «книги литовские, книги другие литовские о сватовстве княгини волошские, книги крымские, книги астраханские, книги ногайские, книги казанские, книги царегородские...»⁶⁸⁴. Читателю также предложены: 1) текст письма

⁶⁷⁹ *История татарской литературы средневековья (VIII–XVIII вв.)*, Казань 2005.

⁶⁸⁰ *Кул Шариф и его время*, Казань 2005; *Мәңгелеккә аяк басканда: сәйед Кол Шәриф*, жьентыкны төзүче һәм фәнни редакторлары М. Әхмәтжанов, Казан 2006.

⁶⁸¹ «Гасырлар авазы» 1995, № 5, с. 83–92.

⁶⁸² М. Әхмәтжанов, *Казан ханлыгының соңгы көннәре һәм сәйед Кол Шәриф* [в:] *Мәңгелеккә аяк басканда...*, с. 6–8.

⁶⁸³ Х. Миңнегулов, *Затлы инсан Колиәриф* [в:] *Гасырлар өнен тыңлап...*, Казан 2003, с. 55–58.

⁶⁸⁴ М. Әхмәтжанов, *op. cit.*, с. 58.

с уведомлением о разгроме Московской армии под Казанью, написанного в 1506 г. Казанским ханом Мухаммад Амином польскому королю Александру. Текст обработан Х. Миннегуловым и, по мнению ученого, по своему содержанию и духу близок к произведению Кул Шарифа *Зафарнаме*⁶⁸⁵; 2) ярлык Казанского хана Мухаммада Амина, выданный Казанским тарханам Асылхожу Мизякову и его детям Хасану и Хусайну в 1516 г.; 3) тарханный ярлык Сафа-Герей хана, выданный в 1526 г. сыновьям Асылходже тархана; 4) текст письма хана Сафа-Герей польско-литовскому королю Сигизмунду⁶⁸⁶. Это свидетельствует о том, что литераторы не оставляют без внимания документальные источники этого времени.

Примечательно, что в последние годы интерес к этой эпохе возрастает. На современном этапе исследований по истории татарской литературы Древности и Средневековья написано более сорока диссертаций (включая научные работы ученых-языковедов). Из них около десяти посвящены истории литературы Казанского ханства. Вот некоторые из них: Фаиль Фатхтдинов, *Творчество поэта XV века Умми Камала (художественные и философско-этические проблемы)* (2002); Дамир Гильманов, *Тюремные мотивы в татарской литературе (Средневековье – начало XX в.)* (2006); Розалия Гиззатуллина, *Месяц Рамазан и жанр рамазаниа в татарской литературе* (2007); Айгуль Бакирова, *Мотив «нафс» в тюрко-татарской поэзии: средневековье – начало XX века* (2008); Айдар Гайнутдинов, *Произведение Атнаша Хафиза «Сираджель-кулуб» (проблематика и художественные особенности)* (2009).

Масгут Гайнутдинов и Раиф Марданов представили на суд научной общественности произведения, предположительно принадлежащие перу хана Махуммад Амина «Кыйсса-и Мансур» («Кисса о Мансуре Халлядже») и «Могжизнамэ» («Книга чудес»)⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ Х. Миннегулов, *Казан ханы Мөхәммәд Әминнең 1506 елда Польша короле Александрга илчесе Хәким Бирде берлә күндөргән ярлыгы* [в:] *Мәңгелеккә аяк басканда...*, с. 60-63.

⁶⁸⁶ *Мәңгелеккә аяк басканда...*, с. 63-69.

⁶⁸⁷ Мөхәммәтәмин, *Кыйссаи Мансур*, төз.-авт. Р. Ф. Мәрданов, Казан 2010; Р. Мәрданов, *Мансур Хәлляж кыйссасы*, «Казан утлары» 2011, №1; М. Амин, *Книга чудес*, Казань 2004.

В 2012 г. увидела свет книга Нурмухаммета Хисамова *Татар шагыйрьләре: монографик мәкаләләр, иҗат портретлары һәм этюдлар* [Татарские поэты: монографические статьи, творческие портреты и этюды]⁶⁸⁸.

Институтом языка, литературы и искусства им. Галимджана Ибрагимова готовится к изданию многотомник *История татарской литературы*, второй том которого будет представлять период от распада Золотой Орды до XIX в. Все представленные выше произведения будут проанализированы авторами статей, что будет способствовать не только развитию истории татарской литературы, но и может послужить уникальным материалом для представителей других наук.

Необходимо также отметить, что исследования в этом направлении следует вести параллельно с исследованием литературы и культуры других тюрко-татарских ханств и татарской литературы в отдельных государствах, куда переселились татары в свое время, ибо только такой подход позволит представить полный образ татарской литературы данного периода и ее эволюцию.

LITERATURA TATARSKA CHANATU KAZAŃSKIEGO: BADANIA I BADACZE

Streszczenie: Artykuł stanowi krótki przegląd stanu badań nad literaturą tatarską okresu Chanatu Kazańskiego – prezentację najważniejszych prac autorstwa specjalistów w dziedzinie filologii tatarskiej. Z zakresu historii literatury Tatarów najstarszego okresu i wieków średnich napisano jak dotąd ponad czterdzieści dysertacji, z czego dziesięć dotyczyło historii literatury Chanatu Kazańskiego. Obecnie zainteresowanie literaturą tego okresu wzrasta. Ważne jest, aby badania prowadzone w tym kierunku rozwijały się paralelnie z badaniami literatury i kultury innych turkijsko-tatarskich chanatów i literatury tatarskiej rozwijającej się w innych państwach, w których osiedli wychodźcy z Chanatu Kazańskiego.

Słowa kluczowe: literatura tatarska, historia literatury, Chanat Kazański, personalia.

⁶⁸⁸ Н. Хисамов, *Татар шагыйрьләре: монографик мәкаләләр, иҗат портретлары һәм этюдлар*, Казан 2012.

THE TATAR LITERATURE OF THE KAZAN KHANATE: RESEARCH AND RESEARCHERS

Abstract: The article presents a brief overview of the state of knowledge of the Tatar literature of the Kazan Khanate, presenting the works of major scientists who work in this field. At the present stage of research on the history of ancient and medieval Tatar literature, more than forty theses were written, about ten of which cover the history and literature of the Kazan Khanate. Today, interest in Kazan Khanate literature is on the increase. Also, it should be noted that research in this area is best carried out in parallel with the study of literature and culture of other Turk-Tatar khanate and Tatar literature on the outside.

Key words: Tatar literature, literature history, Tatar literature of the Kazan Khanate, personalia.



Jolanta SZTACHELSKA
Uniwersytet w Białymstoku

TATARZY HENRYKA SIENKIEWICZA⁶⁸⁹

Zacznę od paradoksów i cytatu najmniej spodziewanego. W 1967 r. Związek Pisarzy na Obczyźnie wydał w serii dedykowanej wielkim polskim pisarzom tom studiów pod tytułem *Sienkiewicz żywy*⁶⁹⁰. Zachęcany do zrecenzowania tej książki Czesław Miłosz nadał swojej wypowiedzi znamienity tytuł *Homer, Sienkiewicz i Gnębon Puczymorda*, nie ukrywając niechęci. Trzeba bowiem przypomnieć, iż Miłosz wyjątkowo Sienkiewicza nie lubił. Kto chce się przekonać, jak bardzo, powinien sięgnąć do jego *Historii literatury polskiej*⁶⁹¹. Nie dziwi więc fakt, że w londyńskiej edycji drażni go niemal wszystko – zwłaszcza zaś, by użyć jego określeń: ulukrowany, „anemiczny” wizerunek pisarza. Na całego daje więc Miłosz upust swojej irytacji: „Na próżno, pamiętając o tatarskim pochodzeniu jego rodziny, szukalibyśmy w jego twarzy jednego rysu, który by zastanawiał i przynajmniej trochę urozmaicał inteligentką przeciętność”. I nieco dalej: „Nielatwo [...] przekonać siebie, że Sienkiewicz nie urodził się od razu w kamaszkach czy nawet w korkowym hełmie. Jest zawsze, fizycznie i psychicznie, ubrany. Czy był kiedykolwiek goły? Czy kiedykolwiek zarzycał, zaszlochał, narozrabiał po pijanemu? Nic nam o tym nie wiadomo”⁶⁹².

⁶⁸⁹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego ze środków NCN, przyznanych na podstawie decyzji DEC-2012/06/A/HS2/00252.

⁶⁹⁰ *Sienkiewicz żywy*, pod red. W. Günthera, Londyn 1967.

⁶⁹¹ Zob. Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1993.

⁶⁹² Cz. Miłosz, *Homer, Sienkiewicz i Gnębon Puczymorda*, [w:] *idem, Prywatne obowiązki*, Olsztyn 1990, s. 83-84.

Choć i ten, i dalszy wywód Miłosza wydaje się mocno niesprawiedliwy i nazbyt krytyczny, w tym miejscu jestem gotowa przyznać mu rację. Portret Sienkiewicza w przekazie powszechnym rzeczywiście zatracił swoje prawdziwe rysy i stał się rodzajem maski, prezentującej wizerunek uładzony i pozbawiony kontrowersji, przez to zaś daleki od prawdy, stereotypowy. I tu właściwie zaczyna się problem. Przeciętny konsument kultury nie wydaje się złakniony prawdy – ta może naruszać jego poczucie komfortu, wynikające z przeświadczenia o bezproblemowości świata. Zazwyczaj wystarczają mu sensacje – dostarczają na krótko ekscytacji, poczym spokojnie można o nich zapomnieć.

Badaczowi literatury to nie wystarcza. On chciałby wiedzieć, czy tatarska genealogia Sienkiewicza, hetmana narodu i uosobienia polskości, jak go określano jeszcze na początku XX w., to tylko sensacja? Co kryje się w obsesyjnej (tak!) obecności Tatarów w biografii i twórczości pisarza? Czy możliwe jest dotarcie do prawdy o jego pochodzeniu? Czy jest to potrzebne i komu? Nie wiem, czy uda mi się odpowiedzieć na wszystkie pytania i wątpliwości, ale chyba warto spróbować.

Problematyka tatarska w odniesieniu do twórczości i biografii Henryka Sienkiewicza powinna być, wedle mojej intuicji, rozpatrywana w trzech głównych porządkach. Po pierwsze: jest to zagadnienie obrazu Tatarów w jego powieściach historycznych i współczesnych, po drugie: dotyczy obecności Tatarów w jego biografii, po trzecie: wątku tatarskiej genealogii pisarza, tematu najbardziej tajemniczego i jak dotąd właściwie nie zweryfikowanego.

Obraz Tatarów we wczesnej twórczości Sienkiewicza

Tatarzy jako bohaterowie prozy sienkiewiczowskiej pojawiają się w jego twórczości już w latach siedemdziesiątych XIX w. W małej formie, noweli i szkicu powieściowym, młody pisarz i dziennikarz doskonalili swój warsztat, buduje pierwsze wyraziste typy ludzkie, kreśli konflikty, uczy się układać fabułę. Tatarzy w tzw. „małej trylogii” Sienkiewicza (*Stary sługa*, *Hania*, *Selim Mirza*)⁶⁹³ są członkami wspólnoty lokalnej;

⁶⁹³ *Stary sługa* (listopad 1875, pierwodruk: 1880), *Hania* (listopad – grudzień 1875, pierwodruk: 1880), *Selim Mirza* (wrzesień 1876, pierwodruk: 1901).

obecni w niej od zawsze, mocno wrośnięci w pejzaż społeczny, szanowani, mimo odmienności wyznaniowej. „Mała trylogia” ma dwóch bohaterów, są nimi: Henryk, polski szlachcic, katolik, oraz Selim Mirza, jego tatarski przyjaciel⁶⁹⁴. Najpierw widzimy chłopców, potem młodzieńców (fabuła została tak pomyślana, że dość głęboko – dzięki zastosowanemu modelowi narracji – wchodzimy w ich dziecięcy, a potem męski świat). Na podstawie równolegle biegnących biografii, rekonstruujemy wzorzec męskiej adolescencji z jej wszystkimi przypadłościami: zabawami, rywalizacją w sporcie, nauce i miłości, pierwszymi konfliktami, pomyłkami. Bohaterów rozdzieli ostatecznie kobieta, jak to się często w życiu i w literaturze przydarza, ale ważny jest sens dorastania razem, charakterystyczny dla Sienkiewicza męskocentryczny dyskurs współdziałania i rywalizacji w patriarchalnym świecie, rozwijany przez niego w całej twórczości, zwłaszcza w *Trylogii* oraz *W pustyni i w puszczy*.

Centralnym tekstem „małej trylogii”, która w systemie wartości sienkiewiczowskich zajmuje rolę specjalną (jest to rodzaj *paidei* polskiego chłopca, z archetypicznym obrazem domu, w którym tradycja i wiara stoją na straży niewzruszonego porządku moralnego) jest *Hania*. Ta opowieść o zauroczeniu miłosnym i jego konsekwencjach, jest jednocześnie historią o odkrywaniu swojej prawdziwej natury, o sile i słabości chłopięcej przyjaźni, bolesnym dojrzewaniu, trudnym dla mężczyzny, dla kobiety zaś wręcz traumatycznym, stygmatyzującym. „Prawdziwa natura” – u Sienkiewicza, pisarza XIX w., po darwinowskim przełomie, to sfera instynktu, biologia, rasa. Podkreślam to, bo w jego interpretacji młodzieńczych charakterów jest coś takiego, jakby pisarz dawał nam do zrozumienia, że kultura nie jest w stanie przesłonić tego, co nas ostatecznie określa – mistyczna pamięć genów upomni się o swoje.

Historię obu chłopców opowiada Henryk, przewrażliwione i sentymentalne *l'enfant du siècle*, ostatni być może reprezentant zanikającego gatunku. Selimem jest on wręcz zauroczony; jego odmiennosć postrzega

⁶⁹⁴ To – jak czytamy w powieści – syn Mirzy-Dawidowicza, „obywatela i sąsiada mojego ojca, z pochodzenia Tatar i mahometanina, ale z rodziny z dziada z pradziada osiadłej u nas i od dawnego czasu posiadającej obywatelstwo i szlachectwo tutejsze” (H. Sienkiewicz, *Hania*, [w:] *idem, Nowele*, t. 2, Warszawa 1989, s. 223-224).

jako coś naturalnego, jak to zwykle bywa u dzieci, nie znających idiosynkrazji i uprzedzeń dorosłych. Właśnie to decyduje o wzajemnym przyciąganiu. Oto, w jaki sposób charakteryzuje on przyjaciela:

Ten Mirza był wesoły chłopak, urwis i psotnik wielki, zapalczywy jak iskra, ale do najwyższego stopnia sympatyczny. U nas w domu lubili go wszyscy oprócz ojca mego, którego gniewało to, że młody Tatar strzelał i fechtował się lepiej ode mnie. Za to pani d'Yves przepadała za nim, bo gadał po francusku jak paryżanin, usta mu się nie zamykały, plótł, dowcipkował i bawił Francuzkę lepiej od nas wszystkich.⁶⁹⁵

W dalszym opisie chłopca bardzo istotną rolę odgrywa aspekt religijny – nie ma wątpliwości, że jest to nowe pokolenie, żyjące już po swojemu, doświadczone żądłem sceptycyzmu. W przypadku Selima rzecz była jednak bardziej skomplikowana. Dotyczyła wartości uniwersalnych – wierności wobec rodu (rodziny) i wiary. Ponownie oddajmy głos Henrykowi:

Książdz Ludwik znowu miał trochę nadziei, że go nawróci na religię katolicką, tym bardziej że chłopiec żartował sobie czasem z Mahometa i pewno byłby chętnie Koran porzucił, gdyby nie to, że bał się ojca, który ze względu na tradycje rodzinne trzymał się oburącz mahometanizmu, powtarzając, że jako stary szlachcic woli być starym mahometaninem niż świeżym katolikiem. Zresztą nie miał tu stary Dawidowicz innych tureckich lub tatarskich sympatii. Przodkowie jego osiedli tu od czasów pono Witoldowych. Była to szlachta zamożna bardzo i od dawna w jednym gnieździe osiadła. Majątki, które posiadali, nadał jeszcze Jan III Sobieski Mirzie-Dawidowiczowi, pułkownikowi lekkiej chorągwi petyhorskiej, który cudów dokonywał pod Wiedniem, a którego portret wisiał jeszcze w Chorzelach. Pamiętam, że portret ten dziwne na mnie robił wrażenie. Pułkownik Mirza był to człek straszny; twarz jego była tak popisana Bóg wie jakimi szablami, jak tajemniczymi literami Koranu. Płeć miał śniadą, policzki wystające, oczy skośne o dziwnie ponurym blasku, które miały tę własność, że z portretu patrzyły na ciebie zawsze, czyś stanął wprost, czy z któregoś boku.⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ *Ibidem*, s. 224.

⁶⁹⁶ *Ibidem*. Jak pisze T. Bujnicki, ta charakterystyka środowiska tatarskiego była typowa dla Litwy. W literaturze znalazła ona szerokie odzwierciedlenie, m.in. w twórczości I. Chodźki. Por. T. Bujnicki, *Pierwszy okres twórczości H. Sienkiewicza*, Kraków 1968, s. 101-166.

Z tego sposobu opowiadania i rozumowania młodego chłopca nie wynika, by żywił on w stosunku do Tatarów jakieś uprzedzenia czy resentymenty. Wieloetniczność społeczności Rzeczypospolitej jest tu faktem, nikt tego nie podważa, nie kwestionuje. Fascynacja Selimem ze strony Henryka to nie tylko podziw dla jego sprawności fizycznej, inteligencji czy gładkości lica, to także fascynacja jego innością, którą postrzega się jako tajemniczą wartość dodatkową. Dokończmy charakterystyki:

Ale kolega mój Selim w niczym nie był do przodków podobny. Matka jego, z którą stary Dawidowicz ożenił się w Krymie, nie była Tatarką, ale pochodziła z Kaukazu. Ja nie pamiętałem jej, ale wiem, że mówiono, iż była to piękność nad piękności, i że młody Selim jak dwie krople wody do niej podobny.

Ach! Cudny był chłopak ten Selim! Oczy jego miały już zaledwie dostrzegalny skośny kierunek. Nie były to jednak oczy tatarskie, ale wielkie, czarne, smutne i łzawe oczy, jakimi podobno odznaczają się Gruzinki. Oczu obdarzonych taką niewypowiedzianą słodyczą, gdy były spokojne, nie widziałem, jak żyją i nie zobaczę więcej. Gdy Selim o co prosił, a spojrział tymi oczyma na człowieka, to zdawało się, że brał go wprost za serce. Rysy miał regularne, szlachetne, jakby spod rzeźbiarskiego dłuta wyszłe, płeć smagłą, ale delikatną, wypukłe trochę, czerwone jak malina usta, słodki uśmiech i zęby jak perły. Gdy jednak Selim pobił się na przykład z kolegą, co zdarzało się dosyć często, wtedy ta jego słodycz zniknęła jak zwodnicza mara: stawał się prawie straszny: oczy zdawały się mu w ukos wyciągać i świeciły się jak u wilka; żyły wyprężyły się na twarzy; płeć ciemniała i budził się w nim na chwilę prawdziwy Tatar, taki, z jakimi chodzili w taniec nasi przodkowie.⁶⁹⁷

Zwróćmy uwagę, że autor dając Selimowi matkę Gruzinkę odbiera mu nieco dzikości wypisanej na twarzy jego przodka. Selim jest Tatarem „udomowionym”, „swoim-obcym”, jego etniczna i religijna odmiennosc potwierdza poniekąd wyższość kultury polsko-chrześcijańskiej, dodatkowo wzmacniając w nas poczucie, iż jest ona ukierunkowana na otwartość, tolerancję. Nic tego przekonania nie jest w stanie przesłonić, Sienkiewicz nie stosuje wynalazku naszych czasów – politycznej poprawności. Bardzo dobrze widać to w ostatniej części „małej trylogii”, zatytułowanej

⁶⁹⁷ H. Sienkiewicz, *Hania*, s. 224-225.

Selim Mirza. Akcja tego utworu, pierwotnie pomyślanego jako opowieść o wypadkach 1863 r., została przeniesiona ze względów cenzuralnych w realia wojny francusko-pruskiej z 1870 r., co odebrało jej koloryt i wiarygodność doświadczonego losu. W tej sztucznej scenerii cała „tatarskość” postaci Selima przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie – etnos znika pod warstwą skomplikowanej intrygi miłosnej i pseudopolitycznej. Bohater natomiast coraz bardziej przypomina późniejsze postacie sienkiewiczowskie – zagończyków i zabijaków kresowych. Tadeusz Bujnicki pisze wprost: „Henryk jest pierwowzorem narratora *Bez dogmatu*, a więc postaci współczesnej, natomiast dla Selima można odkryć parantele w postaciach Bohuna czy Kmicica”⁶⁹⁸.

W *Hani* Selim z Henrykiem tworzą hultajską paczkę, ale młody Tatar przewyższa sentymentalnego szlacheckiego syna apetytem na życie. Nie stroni od wina i cygar, religię przodków lekceważy. Jak się zakocha, to bez pamięci. Wypisz wymaluj bohater romantycznej powieści poetyckiej, pozbawiony jednak jej tragiczno-melancholijnego tonu rodem ze Słowackiego czy Goszczyńskiego. Gorąca krew popycha go do czynu mało rozsądnego – porywa Hanię, by ją poślubić, ale opiekunowie panienki absolutnie się na to nie godzą. Wstyd i przerażenie robią swoje, porywacz dostaje cięgi, ale prawdziwą karę ponosi dziewczyna – oszpecona przez chorobę, idzie do klasztoru. Zamiast *happy endu* mamy małą, niewartą powieści, tragedię. Sienkiewicz melodramatyzuje historię, proponując odwrócenie spodziewanego porządku zdarzeń i obniża ich rangę. To raczej opowieść o młodym pokoleniu, które zawsze buntuje się podobnie: kpiąc z wiary, strzelając do portretów przodków, porywając kobiety. Szkoda tylko, że w patriarchalnym świecie wyłącznie one płacą za swoje pomyłki.

Zaciekły tropiciel kolonializmu polskiego oczywiście znalazłby w „małej trylogii” wiele kontrowersyjnych tematów. Sienkiewicz kpi sobie z muzułmanów? Moim zdaniem, takie twierdzenie nie ma najmniejszych podstaw. Z obrazu Tatarów przemawia raczej realizm – Tatarzy asymilują się żyjąc w Rzeczypospolitej, porzucają wiarę przodków, nie są bowiem na tyle silną społecznością, by przetrwać w izolacji.

⁶⁹⁸ T. Bujnicki, *op. cit.*, s. 135.

O wiele bardziej uproszczony (rzec można – stereotypowy) jest wizerunek Tatarów w *Niewoli tatarskiej* (1880). Przede wszystkim wynika to z formy wypowiedzi, którą zastosowano w utworze. Sienkiewicz próbuje tu imitować staropolski pamiętnik ze wszystkimi konsekwencjami tego gatunku – językowymi i ideowymi. Aleksy Zdanoborski, niewydarzony, ubogi szlachetka, durzy się w nadobnej Maryi Tworzyjańskiej. Na jej rękę większej szansy nie ma, chyba że wzbogaci się na wojennym rzemiośle. Szuka zatem przygody i tak dostaje się do niewoli tatarskiej. Jest to szlachcic niezbyt wykształcony, o mentalności zagrodowej. Jedyną jego zaletą okazuje się stałość serca i wyznania. Nawet perspektywa ożenku z córką dostojnika tatarskiego nie zmienia jego nastawienia do „pogan”. Tłumaczy Zdanoborski:

Poganin – jest jak gdyby bydlę albo pies nieczysty, albowiem, co jest nieczyste u ludzi, to i Bogu niemiło. A choć się bisurmanie lepszymi od chrześcijan powiadają, przecie w głębi sumienia sami o swej nieczystości wiedzą i gorliwie zmyć oną pragną [...], czego by przedsię czynić nie potrzebowali, gdyby zażądzałość ich w grzechu mniejszą była.⁶⁹⁹

Sienkiewicz stworzył tu świadomie wzór polskiego „księcia niezłomnego” – wzorzec calderonowski został jednak znizony i przystosowany do potrzeb określonego, sarmackiego dyskursu. Konsekwentna stylizacja na autentyk nie wynikała jednak wyłącznie z potrzeb konwencji. Moim zdaniem, jest ona sygnałem ironicznego autorskiego dystansu. Trudno bowiem uwierzyć, iż ktoś tak ograniczony jak bohater *Niewoli* mógł być wyrazicielem opinii autora. Obcość i dzikość Tatarów jest więc tu cechą obcej, zupełnie niezrozumiałej dla szlacheckiego jeńca kultury. Nie próbuje on jej zrozumieć, bo żyje kompletnie zamknięty w swoim świecie. W tym sensie prawda fikcji kompletnie nie pokrywa się z rzeczywistością antropologiczną⁷⁰⁰.

⁶⁹⁹ H. Sienkiewicz, *Niewola tatarska*, [w:] *idem, Nowele*, t. 3, Warszawa 1989, s. 16.

⁷⁰⁰ Nawiązuję tutaj do refleksji Anny Korzińskiej. Zob. jej artykuł: *Obraz islamu w twórczości Sienkiewicza. Obcy oswojony i obcy wrogi na przykładzie „Hani” i „Niewoli tatarskiej”*, [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, pod red. K. Stępnika i T. Bujnickiego, Lublin 2007, s. 134-137.

Tatarzy w *Trylogii*

Najpełniejszy przegląd postaci tatarskich obecny jest w *Trylogii*⁷⁰¹. Akcja *Ogniem i mieczem*⁷⁰² rozgrywa się w latach 1647–1651 na ukraińskich ziemiach Rzeczypospolitej. Zasadnicze tło historyczne tworzy bunt Kozaków, którzy pod wodzą Chmielnickiego, próbują oderwać się od Polski. Powieściowe wydarzenia graniczne to ucieczka Bohdana Chmielnickiego na Sicz oraz – w epilogu – zwycięstwo sił polskich pod Beresteczkiem (28-30 czerwca 1651 r.). Akcja powieści zaczyna się od epizodu uwolnienia przez Skrzetuskiego nieznanego szlachcica na stepie. Jest nim, jak okaże się wkrótce, Bohdan Chmielnicki. Zapoczątkowuje to serię spotkań obu bohaterów, które służą konfrontacji poglądów oraz specyficznej wymianie usług, opartej na niepisanym kodeksie rycerskim. Najważniejsze wydarzenie w tej części *Trylogii* to oblężenie Zbaraża w lipcu 1648 r. oraz bitwa i ugoda pod Zborowem (15-16 sierpnia 1649 r.). *Ogniem i mieczem* kończy prorocza zapowiedź przyszłych klęsk – upadku Rzeczypospolitej, rozerwania więzi pomiędzy narodami, podporządkowania ziem ukraińskich Rosji.

W pierwszej części *Trylogii* Tatarzy są sojusznikami Kozaków, postrzega się ich głównie jako tych, którzy wspierają buntowników przeciwko Rzeczypospolitej. Nieco inaczej sprawa rysuje się w części drugiej, w *Potopie*⁷⁰³, którego akcja obejmuje lata 1654–1657. Daty te kryją wiele ważnych wydarzeń, m.in. klęskę wojsk Janusza Radziwiłła w wojnie z Moskwą (1654) oraz najazd Szwedów, zakończony haniebną kapitulacją pod Ujściem w lipcu 1655 r. W powieści Sienkiewicza wyeksponowana została obrona Częstochowy (listopad-grudzień 1655) jako centralny motyw zimowej ofensywy Szwedów, od marca roku następnego coraz śmielej nękanych przez oddziały Czarnieckiego. W maju 1656 r. wojska Jana Kazimierza oblegają Warszawę. Kilka miesięcy później na

⁷⁰¹ W rekonstrukcji zdarzeń powieściowych korzystam z książki: T. Bujnicki, A. Rataj, *Trylogia Sienkiewicza. Leksykon*, Kraków 1998.

⁷⁰² Druk w odcinkach od 2 maja 1883 r. do początków marca 1888 r. w warszawskim „Słowie”, niemal równoległe w krakowskim „Czasie”.

⁷⁰³ *Potop* drukowany był w odcinkach od grudnia 1884 r. do września 1886 r. w warszawskim „Słowie” oraz niemal równoległe w krakowskim „Czasie” i „Kurierze Poznańskim”, co jak można się było spodziewać, dało mu nadzwyczajny rozgłos.

ziemiach pruskich chorąży orszański, Andrzej Kmicic, dowodzi oddziałem Tatarów, czyniąc popłoch wśród wrogów. W bitwie pod Prostkami (8 sierpnia 1656 r.) porywa Bogusława Radziwiłła, ten jednak ucieka, dotkliwie go raniąc. Późną jesienią zostaje wezwany przez hetmana Sapiehę do walk z najazdem Rakoczego. W rok później ranny powraca na Żmudź.

W części trzeciej, w *Panu Wołodyjowskim*⁷⁰⁴, Tatarzy pojawiają się zarówno po polskiej, jak i po tureckiej stronie. Akcja tej powieści rozpoczyna się w 1668 r., czyli od momentu abdykacji Jana Kazimierza i sejmu konwokacyjnego; w roku następnym na tron wstępuje Michał Korybut Wiśniowiecki. Rzeczypospolitą nadal prześladują nieszczęścia, Turcja przygotowuje ofensywę. W dwa lata później sułtan Muhammed IV dociera do Adrianopola, w sierpniu z wielkimi siłami oblega Chocim, zdobywa Żwaniec. Centralnym wydarzeniem utworu staje się obrona Kamieńca Podolskiego (sierpień 1672 r.), zakończona wysadzeniem się w powietrze bohaterkiej załogi, z jej dowództwem: Michałem Wołodyjowskim i Ketlingiem. Powieść kończy, już poza właściwą akcją, wielkie zwycięstwo Sobieskiego pod Chocimiem (1673).

W całym cyklu występuje bardzo wielu Tatarów, w tym kilka postaci o autentycznych pierwowzorach historycznych. Najślynniejszą z nich jest Tuhaj-Bej (Tugaj-Beg) (ok. 1601–1651), Murza perekopski, wódz tatarski najpierw walczący przeciwko Kozakom, potem jednak wspierający bunt Chmielnickiego. Pojawia się w akcji bitewnej pod Żółtymi Wodami i Korsuniem, ginie w r. 1656 pod Beresteczkiem. W *Ogniem i mieczem* jest to najważniejszy wódz tatarski, postać otoczona legendą, słynąca z upodobań do bogactwa i okrucieństwa. Uosobienie dzikiej, pierwotnej siły, symbol nieprzewidywalności ludzi Wschodu. Po raz pierwszy w akcji powieściowej zjawia się na Siczy, bierze udział w naradzie, która kończy się okrutną egzekucją posądzonych o zdradę Tatarczuka i Barabasza. To o nim prości Kozacy śpiewają pieśń o lęku i okrucieństwie: „Hej, Hej! Tuhaj-bej / Rozserdywsia duże! / Hej, hej! / Tuhaj-bej / Ne serdysia, druże!” W filmowej adaptacji powieści Tuhaj-beja zagrał Daniel Olbrychski, wcieliwszy się najpierw w jego syna, Azję⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ Druk powieści od 2 czerwca 1887 do 11 maja 1888 również w trzech zaborach.

⁷⁰⁵ Filmowa adaptacja *Pana Wołodyjowskiego* w reżyserii J. Hoffmana przypada na 1968 r. *Ogniem i mieczem* zekranizowano w 1999 r.

Inną, równie ciekawą postacią był Islam Gerej III (1604–1654), syn Selameta I, chan krymski od 1635 r. Potomek królewskiego rodu; był zręcznym politykiem, dyplomata i wodzem. W powieści Sienkiewicza pojawia się w części pierwszej – *Ogniem i mieczem* i drugiej – *Potop*. W czasie wojny z Kozakami występuje jako sprzymierzeniec Chmielnickiego, jego wojska oblegają Zbaraż, walczy także pod Beresteczkiem. W *Potopie* staje po stronie Rzeczypospolitej, wspierając Polaków w walkach ze Szwedami.

Islam Gerej III zetknął się z Polakami po raz pierwszy, gdy w wyniku nieudanej wyprawy, dostał się w 1629 r. do niewoli. W ciągu siedmioletniego pobytu w Polsce nauczył się języka i nawiązał liczne przyjaźnie, m.in. z Tomaszem Zamoyskim, synem hetmana. Kiedy wrócił na Krym, rozpoczął starania o objęcie najwyższych godności w państwie Tatarów. Podobnie jak Tuhaj-Bej przeszedł do legendy, ale z zupełnie innych powodów. Stał się symbolem mądrego, cywilizowanego przywódcy Tatarów, marzących o stworzeniu nowoczesnego, niezależnego państwa.

To jemu zawdzięcza Kmicic swą karną i bitną kompanię, z którą pacyfikuje okrutnie ziemie pruskie. W 1656 r. chan krymski przesłał Janowi Kazimierzowi czambuł tatarski dowodzony przez Akbaha-Ułana, to właśnie oni przeszli pod rozkazy Kmicica (wtedy jeszcze Babinicza).

Najpiękniejszą postacią tatarską w *Trylogii* jest jednak bez wątpienia Azja Tuhajbejowicz⁷⁰⁶. Na początku powieści syn potężnego wodza występuje jako Azja Melechowicz, dowódca oddziału Lipków, pozostających pod komendą Wołodyjowskiego w Chreptiowie. Ambitny, marzący o buławie hetmana tatarskiego, Azja darzy afektem żonę dowódcy, Baškę. Przez długi czas nikt nie zna jego prawdziwego pochodzenia, ani tym bardziej uczuć. Rozpoznany przez pana Nienaszyńca i starego Nowowiejskiego, który wychowywał go wraz ze swymi dziećmi – Ewką i Adamem, ale ojcem mu nie był, wydaje się w pierwszej chwili stracony. Pułkownik Wołodyjowski widzi w nim jednak odważnego i oddanego słuźbie żołnierza, przez co zagrożenia długo nie rozpoznaje. Gdy pragnienie zemsty przeważa, Azja przejdzie na stronę turecką, wycinając załogę Raszkowa i mordując Nowowiejskiego. W jasyr bierze Ewkę, która była

⁷⁰⁶ U A. Stawara (*Pisarstwo Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1960) jest to postać demoniczna.

w nim zakochana, a nawet Zosię Boską, narzeczoną Adama. By dopełnić scenariusza tragedii, porywa Baškę, ta jednak niemal cudem uchodzi z życiem, raniąc porywacza. Wróciwszy do zdrowia, srodze przez nią oszpecony, staje na czele oddziału przedniej straży tureckiej. Nie zdoła jednak uciec zemście Adama Nowowiejskiego⁷⁰⁷, który skazuje go na męczeńską śmierć. Scena wbijania Azji na pal jest bez wątpienia jedną z najokrutniejszych scen zadawania śmierci, które kiedykolwiek wyszły spod pióra polskiego pisarza. Nowowiejski mści się, ale okrucieństwo nie uspokaja jego chrześcijańskiego sumienia, śmierć Azji, nieunikniona w warunkach permanentnej wojny i zawieszonych praw moralnych, nie wróci życia jego bliskim. Jest w Azji zastanawiający rys dzikiego, nieujarzmionego piękna, buta i poczucie przynależności do ludzi wolnych, żyjących za pan brat z naturą i śmiercią. Po Bohunie to z pewnością jedna z najlepszych sienkiewiczowskich kreacji. Splot ambicji i dumy ze swego pochodzenia, zakazana miłość, szaleństwo zemsty czynią z niego postać szekspirowską, taką, o jakiej zawsze twórca *Trylogii* marzył. Widać też w tych kreacjach, jak bardzo romantyzm włada wyobraźnią pisarza. Obaj bohaterowie zdają się być uosobieniem człowieka Orientu, egzotyzm i umiłowanie wolności, życie w symbiozie z naturą określają ich bez reszty, przyciągając i fascynując czytelników.

Pobratymstwo

Równie zastanawiającym motywem *Trylogii*, na ogół niedostrzeganym, jest kwestia tzw. pobratymstwa⁷⁰⁸. Adam Nowowiejski wychował się z Azją w jednym domu, przyjaźnili się jako chłopcy, mieli podobne problemy. Nielatwo zatem przychodzi mu zrozumienie motywów przyniewierstwa, jakiego ten dopuścił się wobec swojej przybranej, ale jednak – rodzinie. Jemu samemu z kolei trudno dokonać zemsty na kimś, kogo uważał za brata. Nowowiejski z całą jasnością postrzega zło, jakie wyzwala zemsta, przeciwstawna cnotom i wartościom chrześcijańskim.

⁷⁰⁷ Zob. znakomite omówienie tego wątku w artykule: A. Stoff, *Sienkiewiczowskie studium zemsty. Wątek Adama Nowowiejskiego w „Panu Wołodyjowskim”*, „Roczniki Humanistyczne” 1997, z. 1, s. 139-150.

⁷⁰⁸ Na temat pobratymstwa pisze S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii krytyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938, s. 253-255.

W *Trylogii* kilkakrotnie czytamy o dobrowolnym pobratymstwie, zawieranym przez wojowników z przeciwnych obozów. Pułkownik Wołodyjowski ma dwóch takich „braci” – Agę-beja i Habareskula (*Pan Wołodyjowski*, rozdz. 27, 35 i 52), Adam Nowowiejski – Bączy-Agę (tamże, rozdz. 32).

Z jakich powodów i po co zawiera się pobratymstwo, objaśnia w powieści Zagłoba. Jego rozmówczynią jest pani pułkownikowa Wołodyjowska:

To widzisz – odrzekł Zagłoba – kiedy po wojnie zaczynają się jakoweś traktaty, tedy się wojska nawzajem nawiedzają i w komitywę ze sobą wchodzą. Trafia się wówczas, że towarzysz jaki upodoba sobie murzę, a murza jego, to sobie amicyję dozgonną ślubują, która się pobratymstwem zowie. Im zaś kto sławniejszy, jako na przykład Michał, ja albo pan Ruszczyc teraz w Raszkowie komendę mający, tym bardziej jego pobratymstwo bardziej pożądane. Oczywiście, że taki nie będzie ci go zawierał z lada chmyzem, tylko też między najslawniejszymi murzami poszuka. Obyczaj jest ten, że wodę na szable leją i wzajem sobie przyjaźń zaprzysięgają, rozumiesz?

A jak do wojny potem przyjdzie?

W generalnej wojnie mogą się bić, ale jeśli się sam na sam zjadą albo jako harcownicy na się wstąpią, tedy się powitają i w zgodzie rozjadą. Toż gdy jeden dostanie się do niewoli, drugi powinien mu ją słodzić, a w najgorszym razie i okup za niego zapłacić, ha! Bywali i tacy, którzy się majątkiem dzielili. Gdy chodzi o przyjaciół albo znajomych, czy to kogo wyszukać, czy komuś pomóc, to też się pobratymcy do pobratymców udają i justycja nakazuje przyznać, że żaden naród lepiej od Tatarów podobnych juramentów nie zachowuje. Słowo u nich grunt! I na takiego przyjaciela pewnikiem liczyć możesz.⁷⁰⁹

Tu z kolei warto zwrócić uwagę na pozytywny obraz Tatarów, wykluczający sposób ich postrzegania jako krwiożercze bestie wojenne. Można by powiedzieć, iż po jednej i drugiej stronie są różni ludzie, a wojna z pewnością nie jest zabawą. W tym kontekście pobratymstwo jako pewien rytuał wojenny, zawierany dobrowolnie przez ludzi z przeciwnych obozów, potwierdza po raz kolejny patriarchalny charakter sienkiewiczowskiej wizji świata. Kultura wojny to domena mężczyzn. Niepisany kodeks etyczny, jaki się tu stosuje z własnej i nieprzymuszonej woli odsyła do dawnych,

⁷⁰⁹ H. Sienkiewicz, *Pan Wołodyjowski*, Warszawa 1977, s. 233-234.

archaicznych modeli wojny, które prowadzone były w myśl jasno określonych reguł, zmieniających się wraz z rozwojem cywilizacji i technologii przemocy oraz ewolucją nastawień wobec inności⁷¹⁰.

Czy Sienkiewicz znał zwyczaj pobratymstwa z jakichś swoich historycznych lektur czy może jest to refleks motywu z książek przygodowych lub amerykańskich wojaży pisarza, podczas których musiał słyszeć o zawieraniu braterstwa krwi pomiędzy kowbojami i Indianami – trudno dziś rozstrzygnąć. Być może mamy do czynienia z kontaminacją obu tych motywów⁷¹¹.

Geniusz z Wilkomierza

Czy Azja lub Selim mieli swoje prototypy? Literatura przedmiotu niestety nic na ten temat nie mówi. Czy mógł być nim Bruno Abdank Abakanowicz, przyjaciel Sienkiewicza? Sam pisarz niestety tego nie potwierdza. Zacznijmy od początku, albo... od końca.

27 czerwca 2011 r. państwo Barbara i Lucjan Śniadowerowie, na stałe mieszkający w Paryżu, przekazali Muzeum Narodowemu w Krakowie nieznaną zupełnie w kraju obraz (pastel) Leona Wyczółkowskiego, przedstawiający Brunona Abakanowicza. Z wyjątkowego obrazu patrzy na nas jowialna, pełna energii twarz mężczyzny w zielonym golfie.

Urodził się w Wilkomierzu. Ukończywszy studia inżynierskie w Rydze (specjalność: drogi i mosty) osiadł we Lwowie, gdzie habilitował się na Politechnice. W 1876 r. opublikował *Zarysy statyki wykreślnej*, od 1878 do 1900 r. pisywał kroniki naukowe i dodatki poświęcone wynalazkom w pismach warszawskich („Ateneum”) i lwowskich („Kosmos” oraz naukowy dodatek do „Tygodnia”).

Pasjonowała go matematyka, wcześniej rozpoczął pracę nad planimetrami, które doprowadziły go do budowy tzw. integratora, przyrządu, który m.in. przyczynił się do wynalazku komputera. Swoje pomysły ogła-

⁷¹⁰ Zob. M. Zadencka, *Świadomość prawno-polityczna epoki w „Potopie” Henryka Sienkiewicza; romans przygodowy „Argenis” Johna Barclaya i „Argenida” Wacława Potockiego jako historyczno-literackie źródła „Trylogii”*, [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze...*, s. 151-166.

⁷¹¹ Wpływ doświadczeń pisarza z tego okresu, zwłaszcza zaś ich udział w genezie *Trylogii* ma w moim przekonaniu o wiele większe znaczenie niż się to na ogół przyjmuje.

szął w rozprawach naukowych, publikowanych w latach osiemdziesiątych po francusku i niemiecku. Od 1880 r. przebywał w Paryżu, gdzie w roku następnym założył własną pracownię elektrotechniczną w specjalnie do tego zakupionej willi w Parc St. Maur. Abakanowicz miał głowę do interesów, w szybkim czasie jego kariera nabrała tempa. Jako wynalazca dzwonka elektromagnetycznego stosowanego w sygnalizacji kolejowej i nowego typu lampy elektrycznej stał się rozpoznawalny we francuskim świecie przemysłu i nowoczesnej technologii. W 1889 r. powierzono mu misję przekonania rządu Stanów Zjednoczonych do wzięcia udziału w wystawie powszechnej w Paryżu. Negocjator był tak skuteczny, iż Francuzi odznaczyli go Legią Honorową. Za uznaniem szło również powodzenie materialne. Mimo bardzo ścisłego związku z francuskim życiem gospodarczym, Abakanowicz nigdy nie zerwał stosunków z Polską. Jego dom pod Paryżem był miejscem spotkań polskiego świata artystycznego i naukowego. Bywali u niego pisarze, malarze (Wyczółkowski, Gierymski), naukowcy (Zygmunt Wróblewski), działacze społeczni (ks. Zygmunt Chełmicki) i dyplomaci. W 1895 r. Abakanowicz kupił w wybrzeży Normandii wyspę Ploumanach, gdzie wybudował zameczek z czerwonego marmuru w stylu pseudogotyckim. Gromadził w nim polskie pamiątki, gościł przyjaciół z całego świata.

Sienkiewicz poznał Abakanowicza już w latach siedemdziesiątych, jeszcze przed wyjazdem do Ameryki. Mówił o tym w znanym wywiadzie jubileuszowym z 29 kwietnia 1900 r., udzielonym Kazimierzowi Gubrynowiczowi dla „Słowa Polskiego”.

*Krzyżaków, których epilog odczytam jutro w lwowskiej Sali Ratuszowej – mówił – skończyłem w domu Brunona Abakanowicza pod Paryżem. Abakanowicz to mój stary przyjaciel jeszcze z tych czasów, gdy nie był milionerem, lecz cyganem literackim we Lwowie. Był to wulkan formalny – natura prawdziwie wschodnia. – Ormianin? – Nie, Tatar, z tych, których jeszcze Witold sprowadził na Litwę. Dziad jego jeszcze był mahometaninem. Sądzone, że Abakanowicza skopiowałem jako Selima Mirzę w *Hani*. Ale to nieprawda, bo wtedy nie znaliśmy się jeszcze nawet.⁷¹²*

⁷¹² J. Krzyżanowski, *Henryk Sienkiewicz, Kalendarz życia i twórczości*, uzupełn. i oprac. M. Borszczanin, Warszawa 2012, s. 259.

Ich przyjaźń nabrała intensywności, gdy w 1878 r. Sienkiewicz, po blisko dwuletnim pobycie w Stanach Zjednoczonych, zatrzymał się w Paryżu. Do kraju nie wracał z powodów oczywistych – wybuchła wojna rosyjsko-turecka i pisarz, jako poddany rosyjski, mógł zostać powołany do wojska. Abakanowicz znacząco wspierał pisarza przy pierwszym zbiorowym wydaniu jego dzieł w 1880 r., potem nieprzerwanie pozostawali w bliskim kontakcie. W Parc St. Maur Sienkiewicz pracował nad *Rodziną Połanieckich* (w październiku 1894 r.) i *Krzyżakami* (1898 i 1900), w Co-staërès podobno powstały pierwsze zarysy *Quo vadis* (1894).

W gorących miesiącach letnich 1900 r., Sienkiewicz jak zwykle przebywał ze swymi dziećmi, Dzinką (Jadwigą) i Henrykiem, na wyspie Abakanowicza. Zachowało się zdjęcie letników ustawionych pod murem zameczku. Na krześle siedzi Sienkiewicz w panamie, na drugim leży biały pies z łatami na oczach; Sienkiewicz wpatruje się w młodzieńca w kaszkiecie – to młody Henryk. Obok w zielonym (chyba?) golfie rozpoznajemy jowialną postać Abakanowicza; wpatruje się on wprost w kamerę. Nie wiem, kiedy robiono to zdjęcie, być może w sierpniu 1900? Tego samego roku, 29 sierpnia o godzinie 18.30 w willi St. Maur, Bruno Abakanowicz zmarł nagle w obecności swoich zacnych gości, Sienkiewicza, ks. Chełmickiego, Godlewskiego, podobno także Wyczółkowskiego i Gierymskiego. Stało się to tak nagle i niespodziewanie, że obecni długo nie mogli wyjść z szoku. Witalny, pełen życia i pomysłów Abakanowicz był zaprzeczeniem tego, co Sienkiewicz napisał w *Bez dogmatu* o rasie słowiańskiej – „improductivité slave”⁷¹³.

Po śmierci przyjaciela Sienkiewicz został prawnie ustanowionym opiekunem jego jedynej córki Zofii, która, zanim wyszła za mąż za Stanisława Pstrońskiego, długo pozostawała w rodzinie pisarza. W latach pierwszej wojny światowej, Dzinka i Zofia, przebywały m.in. w Chateau Morges Ignacego Paderewskiego oraz w Vevey, gdzie Sienkiewicz mieszkał z żoną. W latach trzydziestych powróciła do Polski. W czasie

⁷¹³ Bardzo wiele nowych informacji o Abakanowiczu zawiera katalog Ewy Micke-Broniarek z wystawy w Muzeum Narodowym w Warszawie pn. *Aleksander Gierymski (1850–1901)*, 2014. *Monsieur Abdank* (tak nazywany był we Francji) był mecenasem malarza, wkrótce po jego śmierci Gierymski odebrał sobie życie.

drugiej wojny światowej aktywnie włączyła się do tajnego nauczania. Zginęła w Auschwitz, dokąd trafiła z ulicznej łapanki w Warszawie.

Genealogia

Sienkiewicz żywo interesował się swoim pochodzeniem. Około 1900 r. to zainteresowanie nasiliło się, co obserwować można w wymianie listów pisarza z Janem Karłowiczem, językoznawcą oraz Adamem Bonieckim, heraldykiem⁷¹⁴. Autor *Trylogii* był przekonany, iż jego ród wywodzi się od Piotra Oszyka Sienkiewicza, herbu Łąbędz, znanego z końca XVI w. Jego potomkowie dwa wieki później przenieśli się w okolice Kozienic w radomskim. Cały ten wywód zamieszczono w artykule Ferdynanda Hoesicka z 1901 r. *Ród Sienkiewicza i Wola Okrzejska*⁷¹⁵, przejrzanym i poprawionym przez Sienkiewicza⁷¹⁶, a następnie powtórzono z drobnymi poprawkami w pracy Stanisława Kozłowskiego-Boleścica *Henryk Sienkiewicz i ród jego*⁷¹⁷. Budzi on jednak zasadniczy sprzeciw w świetle nowszych prac. Nieścisłości wyvodu genealogicznego szczegółowo omawia w 1939 r. na łamach „Wiadomości Literackich” Jerzy Szymkowicz-Gombrowicz⁷¹⁸. Drzewo genealogiczne pisarza zgadza się, według niego, do trzeciego pokolenia. Potem zaś dzieje się coś dziwnego, mianowicie pojawia się informacja na temat prapradziadka pisarza, Michała, dotycząca jego starań o obywatelstwo koronne, wymagające wielkich nakładów finansowych. Szymkowicz dowodzi, iż Litwin starający się o tego typu uznanie, to rzecz w historii polskiej szlachty nieznaną. Unia lubelska uznawała przecież równość szlachty polskiej i litewskiej. Problem rozjaśniają jego zdaniem komentarze Stanisława Dziadulewicz,

⁷¹⁴ Listy Sienkiewicza do A. Bonieckiego i J. Karłowicza, [w:] H. Sienkiewicz, *Listy*, pod red. J. Krzyżanowskiego, oprac. M. Bokszczanin, konsult. M. Kornilowicz, t. 1, cz.1, Warszawa 1977, s. 91-96 (Boniecki); t. 3, cz.1, Warszawa 2007, s. 78-91 (Karłowicz).

⁷¹⁵ F. Hoesick, *Ród Sienkiewicza i Wola Okrzejska*, [w:] *Sienkiewicz i Wyspiański*, Warszawa 1918.

⁷¹⁶ Korespondencja m.in. w tej sprawie zob. H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 1, cz. 2, Warszawa 1977, s. 350-364.

⁷¹⁷ S. Kozłowski-Boleścic, *Henryk Sienkiewicz i ród jego*, Warszawa 1917.

⁷¹⁸ J. Szymkowicz-Gombrowicz, *Genealogia Henryka Sienkiewicza*, „Wiadomości Literackie” 1939 nr 18, s. 5. W tym artykule znajdziemy też informację na temat badań antropologicznych, jakim poddał się Sienkiewicz w 1910 r. Prof. Talko-Hryncewicz twierdził, iż fizjonomia pisarza posiada wyraźne cechy mongolizmu, „mianowicie w budowie ogólnej, w szerokiej i krótkiej czaszce i w wielkiej głowie” [sic!] (cyt. *ibidem*).

autora *Herbarza rodzin tatarskich w Polsce* (1929). Według niego, Sieńkiewiczze (tak podpisywali się najbliżsi krewni pisarza), herbu Oszyk-Łabędź, byli Tatarami litewskimi i służyli w wojsku. W 1740 r. jeden z nich, Michał, przyjął chrzest i w 1775 otrzymał nobilitację. Prawnukiem owego Michała, który przeniósł się w radomskie, był Henryk Sienkiewicz. Syn Michała, Józef, oficer napoleoński, nadleśniczy lasów państwowych (m.in. w okolicach Woźnej Wsi, w augustowskim), potem właściciel Grotków (Puszcza Kozienicka), miał trzech synów. Jeden z nich, Józef, był skromnym dzierżawcą. Przez małżeństwo ze Stefanią Cieciszowską, ze szlachty podlaskiej⁷¹⁹, skoligacił się ze znanymi w Polsce rodami Łuszczewskich, Dmochowskich, Lelewelów.

Z opinia Szymkowicza polemizuje Włodzimierz Dworzaczek⁷²⁰, wskazując na liczne pomyłki, jakie są udziałem historyków, badających kwestie genealogiczne. Według niego, Michał nie musiał być Tatarom, herb Oszyk-Łabędź był w powiecie trockim, skąd wiodła swój początek rodzina Sienkiewiczów, bardzo popularny. Dworzaczek cytuje w swoim artykule dwa listy pisarza do Bonieckiego. Wynika z nich, że autor *Trylogii* nie bardzo wierzy w swój tatarski rodowód. Nie wierzą weni także niektórzy twórcy stron internetowych poświęconych Sienkiewiczowi. Nawet śladu po tatarskich przodkach nie znajdziemy np. na obszernym portalu www.henryk-sienkiewicz.eu, pragnącym być encyklopedią wiedzy o pisarzu – jego twórcy ród pisarza wywodzą ze źródeł litewko-żmudzkich. Z kolei strony internetowe, poświęcone polskim Tatarom, chętnie przywołują postać Sienkiewicza. Nie wydaje się zatem, by problem ten został w najbliższym czasie rozwiązany.

⁷¹⁹ Rodzina Cieciszowskich, herbu Kolumna, prawdopodobnie również wywodziła się z Litwy. Majątki Cieciszowscy mieli również na Mazowszu. Zob. Cieciszew pod Warszawą.

⁷²⁰ W. Dworzaczek, *Przodkowie Henryka Sienkiewicza*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 22, s. 5.

THE TATARS OF HENRYK SIENKIEWICZ

Abstract: The article attempts to synthesize the Tartar theme in the works of Henryk Sienkiewicz. The text shows the presence of the Tatar motif in both his contemporary (so-called “The Little Trilogy”) and historical works (*The Tartar Captivity, Trilogy*). The second part illustrates Henryk Sienkiewicz’s friendship with a brilliant mathematician, inventor and a patron of the art – Bruno Abakanowicz. Whereas the last part attempts to shed some light on the writer’s Tatar genealogy.

Key words: Henryk Sienkiewicz works and biography, Tatar motif, writer’s Tatar genealogy.

ТАТАРЫ ГЕНРИКА СЕНКЕВИЧА

Аннотация: Текст представляет собой попытку синтезировать тему татар в произведениях Генрика Сенкевича. В первой части работы исследователь показывает присутствие татарского влияния в реалистических (так называемая «Маленькая трилогия») и исторических (*Татарская неволя, Трилогия*) произведениях Г. Сенкевича. Во второй части статьи рассказывается о дружбе Генрика Сенкевича с Бруно Абакановичем, гениальным математиком, изобретателем и меценатом. В третьей части исследования предпринимается попытка пролить свет на татарскую генеалогию писателя.

Ключевые слова: Генрик Сенкевич, татарский мотив, биография писателя, татарская генеалогия.

Anna CUDOWSKA

Uniwersytet w Białymstoku

WPLYWY TATARSKIE W MODZIE POLSKIEJ OD XVI DO XIX WIEKU

Każda społeczność wytwarza własny kod, według którego kształtuje się moda⁷²¹, a jej trendy zmieniają się mniej lub bardziej dynamicznie na przestrzeni dziejów. Najmniej podatne na zmiany są oczywiście kultury i społeczności o charakterze hermetycznym, zamknięte na wpływy zewnętrzne, zaś te bardziej otwarte szybciej adaptują i przenoszą na własny grunt obce wzorce.

Szlachta polska nie kryła swojej fascynacji Orientem – jego wpływy są obecne w zachowaniach i mentalności przedstawicieli tego stanu społecznego od XVI aż do XIX w. Także moda sarmacka, zwłaszcza męska, była w znacznej części inspirowana Wschodem⁷²². Szlachta polska bez wątpienia czerpała wzorce ubioru od Turków i Tatarów⁷²³. W dalszej części artykułu chciałabym się skupić na opisanu i porównaniu elementów ubioru tatarskiego⁷²⁴ i tradycyjnych strojów sarmackich. Pozwoli to

⁷²¹ W tym artykule słowo „moda” będzie używane tylko w odniesieniu do stroju.

⁷²² F. Boucher, *Historia mody. Dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, tłum. P. Wrzosek, Warszawa 2012, s. 306.

⁷²³ Chciałabym zaznaczyć, że nie jestem w stanie określić z całą stanowczością, czy elementy opisywane przeze mnie w dalszej części artykułu przywędrowały do mody polskiej bezpośrednio od Tatarów. Niebagatelną rolę mogło tu odgrywać (i zapewne w wielu przypadkach odgrywało) pośrednictwo, np. kozackie.

⁷²⁴ Należy pamiętać, że jest wiele grup Tatarów – Tatarzy krymscy i Tatarzy kazańscy, by wymienić tylko dwie największe. Każda z tych grup ma własne obyczaje i unikalne elementy ubioru. Dla lepszego zobrazowania problematyki omawianej w niniejszym artykule posłużę się jednak pewnym uogólnieniem i opisywać będę przede wszystkim elementy ubioru charakterystyczne dla ogółu ludności tatarskiej (a nieraz też turkijsko-tatarskiej, gdyż jednoznaczne rozdzielanie tych kręgów kulturowych jest niekiedy niemożliwe).

dostrzec najbardziej znaczące wpływy, jakie kultura turkijsko-tatarska wywarła na sarmatów.

Podstawą tatarskiego ubioru (zarówno męskiego, jak i damskiego) były spodnie *ıstan* i długa koszula *kölmek*⁷²⁵. *Kölmeki* sięgały kolan, nie miały cięć i posiadały kształt zbliżony do tuniki. W przypadku ubioru męskiego na *kölmek* często zakładany był *çapan* (por. polski *żupan*)⁷²⁶, czyli długa szata z jaskrawo barwionej tkaniny. Jej bogactwo i przepych mogło być wyznacznikiem pozycji społecznej. *Çapany* często sprowadzano z Azji Centralnej, już jako gotowe wyroby. Kolejnym istotnym elementem stroju tatarskiego był *kamzul* (por. łaciński *camisole*), na Krymie znany jako *cepken*, czyli długa kurtka lub płaszcz. Mógł mieć krótkie rękawy albo występował w formie bezrękawnika. Głowę zaś przykrywano fezem, inaczej zwanym tubetejką (tt. *tübätäy*) – niewielką, okrągłą, czapką, często bogato haftowaną.

Porównując ubiór polskiego szlachcica i Tatarów możemy dostrzec wiele podobieństw. Polacy utożsamiający się z tradycją sarmacką nosili szerokie skórzane spodnie wyglądem przypominające tatarskie spodnie *ıstan*. Znany element sarmackiego ubioru to oczywiście żupan. Ten długi płaszcz, wykonany z pięknych tkanin i nieraz bogato zdobiony, spełniał podobną funkcję jak tatarski *çapan* i przypominał go nieco wyglądem. To, co najbardziej kojarzy się z wizerunkiem polskiego szlachcica to kontusz, czyli długi płaszcz z rozcinanymi rękawami, który można było zarzucić na plecy, co czyniło go bardzo podobnym do tatarskiego *kamzula*. Zarówno w strojach tatarskich, jak i sarmackich nieodzowny element stanowiły szerokie, bogato haftowane pasy z ciężkich, ozdobnych tkanin.

Inspiracje turecko-tatarskie odnajdujemy także w formie tradycyjnego szlacheckiego nakrycia głowy. Sarmaci, tworząc czapkę o okrągłym kształcie, obszytą futrem, często ozdobioną piórami, wzorowali się na tureckim kołpaku, noszonym także przez Tatarów pod panowaniem tureckim. Wspólnym elementem w ubiorze polskiego szlachcica i siedemnasto-

⁷²⁵ Pisząc ten artykuł korzystałam z pracy: С. В. Сулова, *Народная одежда*, [в:] *Этнография татарского народа*, Казань 2004.

⁷²⁶ *What People Wore When. A Complete Illustrated History of Costume from Ancient Times to the Nineteenth Century for Every Level of Society*, consultant editor M. Leventon, New York 2008, s. 222.

osiemnastowiecznego Tataru są też długie skórzane buty impregnowane woskiem i farbowane na charakterystyczny żółty kolor⁷²⁷.

Strój polskiego szlachcica jest głęboko zakorzeniony w kulturze Wschodu i kultura tatarska niewątpliwie wpłynęła na jego ostateczny, tak charakterystyczny kształt. Jednak znacznie bardziej skomplikowana staje się kwestia ubioru damskiego. Po pierwsze dlatego, że sam ubiór Tatarok jest znacznie bardziej zróżnicowany i bogatszy niż strój męski. Z kolei ubiór polskich sarmatek nie ukonstytuował się tak wyraźnie jak ubiór męski. Wiele zależało od wyboru indywidualnego. Część kobiet starała się jak najbardziej odróżnić od powszechnie panującej w Europie Zachodniej mody. Ich ubiór stał się swoistym przeniesieniem trendów męskich na strój kobiecy. Tutaj widać najwięcej wpływów i inspiracji elementami tatarskimi, lub w ogóle wschodnimi. Były też kobiety, które z upodobaniem (i różnym skutkiem) łączyły modę typowo sarmacką z tą, która przywędrowała do Polski z Zachodu.

A jak wygląda tradycyjny ubiór tatarskich kobiet? Podobnie jak u mężczyzn, podstawą stroju były spodnie *ıstan* i koszula *kölmek*. Poły koszuli i gors były dekorowane kawałkami jaskrawo barwionych tkanin lub haftem. Tataroki lubiły bluzki w jednym kolorze (np. niebieskim, zielonym czy różowym) z wykonywanymi szamerunkiem, przy pomocy frędzli lub białej bai, lamówkami. Pod koszulą noszony był żabot, tzw. *kökreğe*. Kobięce *kamzule/cepkemy* szyto z jaskrawych, najczęściej zielonych, wiśniowych lub ciemnoczerwonych tkanin aksamitnych, lub z adrasu (materiału popularnego w Azji Centralnej), czasem, choć rzadko, z brokatu. Kiedy w XIX w. produkcja fabryczna weszła na dobre w życie, *kamzule* zaczęto lamować koronkami i galonami, zamawianymi przez Tataroki w konkretnych wzorach, bezpośrednio u producenta. Aż do połowy XIX w. kobiety, wychodząc z domu, zakrywały głowy jednokolorowymi lub brokatowymi chustami, dekorowanymi szerokim szamerunkiem⁷²⁸.

⁷²⁷ Tatarskie buty były nie tylko jednokolorowe, jak w przypadku polskiej szlachty. Tatarzy nosili też piękne, bogato zdobione obuwie, haftowane lub malowane, zwane *çitek* (w przypadku Tatarów z Powoźła), lub *etik* (w przypadku Tatarów krymskich). Buty *etik* nie były tak wzorzyste jak buty *çitek*.

⁷²⁸ Zwyczaj ten dotyczył przede wszystkim najbardziej religijnych wyznawczyń islamu.

W zimie nosiły zaś tzw. *bişmet*⁷²⁹, rzadziej płaszcz futrzany. *Bişmet* nosili też mężczyźni, damskie płaszcze były jednak znacznie bogatsze: wykonywano je z jaskrawych, grubych tkanin, czasem z jedwabi i lamowano futrem. Zapięcie znajdowało się po lewej stronie talii.

Tradycyjnym elementem tatarskiego ubioru był też fartuch *alyapqıç*, noszony zarówno przez młodych mężczyzn jak i przez kobiety na terenie Tatarstanu (na Krymie podobny strój kobiecy nazywał się *öglük*). Fartuch zazwyczaj dekorowano haftem lub wyplatany wzorami. Ponadto kobiety tatarskie nosiły tradycyjne czapki, niekiedy przypominające formą męskie fezy (tubetejki), jednak najpopularniejsze były *qalpaqi* (l.p. *qalpaq*), czyli miękkie czapki wykonane z ozdobnych, ciężkich tkanin. Z uwagi na swój kształt i wielkość oraz brak usztywnienia, górna część *qalpaqa* opadała na bok. Buty noszone przez Tatarki przypominały te męskie. Mogły mieć obcas, choć ten trend pojawił się dopiero w XIX w. Biżuteria tatarska wyróżniała się bogactwem. Wykonywano ją przede wszystkim ze srebra i drogich kamieni – królowały karneol, turkus, szmaragd. Wybierano raczej ozdoby z połączanego srebra niż z czystego złota. Jubilerzy tatarscy byli uważani za mistrzów w obróbce metali i inkrustowaniu swoich wyrobów drogimi kamieniami.

Jak ma się tradycyjny strój kobiety sarmackiej do trendów i inspiracji tatarskich? Ubiór polskich szlachcianek najmocniej poddających się wpływom wschodnim składał się przede wszystkim z sukni oraz damskiej wersji kontusza, często obszytego futrem⁷³⁰. Takie kontusiki bardzo przypominały *kamzule* noszone przez Tatarki. Warto też zauważyć, że sarmacka odzież czasem odkrywała damskie trzewiki, co w XVII czy XVIII w. było dość unikatowym zjawiskiem, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę modę panującą w Europie Zachodniej. Kobiety, podobnie jak mężczyźni, nosiły też kołpaki. W przypadku sarmackiego stroju można bez trudu zauważyć podobieństwa do ubioru tureckiego i tatarskiego, choćby poprzez fakt, że suknie damskie były odwzorowaniem męskich kontuszy.

Wyjątkowo interesujące i warte prześledzenia są też przykłady ubiorów, w których do zachodnio- i wschodnioeuropejskich, a także typowo

⁷²⁹ Rodzaj płaszcza.

⁷³⁰ *What People Wore When...*, s. 250.

polskich krojów przemycano elementy inspirowane tatarszczyzną. Poniższa rycina, autorstwa Jana Matejki, przedstawia magnaterię polską z przełomu XVI i XVII w.



Fot. 1.

Reprodukcja grafiki *Magnaci w latach 1576–1586* autorstwa Jana Matejki.

Źródło: <http://en.wikipedia.org/wiki/Nobility> [2015.01.08]

Kobieta stojąca pośrodku (zidentyfikowana jako Katarzyna Lubomirska) nosi bogato zdobione, lekko zaokrąglone nakrycie głowy, przypominające kształtem tatarskie czapki. Reszta jej stroju jest wyraźnie podporządkowana wymogom mody zachodnioeuropejskiej z tamtego okresu.

Kolejna rycina, wykonana w 1909 r., według rysunku Juliusza Kosaka, przedstawia kobiety w strojach sarmackich. Można zauważyć, że przedstawiony tu ubiór nie oparł się wpływowi zachodnim. Najlepiej świadczy o tym kryza, okalająca szyję jednej z ukazanych tu kobiet, bardzo modna w Europie Zachodniej w XVI i XVII w.



Fot. 2.

Reprint grafiki *Ubiory niewiast polskich z XVI i XVII w.* według rysunku J. Kossaka.

Źródło: zbiory własne autorki

Jeśli chodzi o elementy typowo polskie, to są nimi np. krzyżyki, które kobiety zawieszały na łańcuszkach, na szyi lub przy pasku od sukni. Miało to na celu podkreślenie religijności, a także przywiązanie do tradycji narodowej, głęboko zakorzenionej w kulturze chrześcijańskiej. Inspiracje wschodnie najwyraźniej są widoczne w kroju kurtki i kontusika, obszywanych futrem, oraz czapki, która kształtem przypomina tatarski *qalpaq*, widniejącej na głowie kobiety na pierwszym planie. Niewątpliwie

obecność tego typu elementów na prezentowanych rycinach jest dowodem na istnienie wpływów tatarskich i tureckich w modzie polskiej, należy jednak pamiętać, że takie obrazki są zawsze czyjaś, mniej lub bardziej artystyczną wizją, dlatego nie możemy polegać na ich stuprocentowej wiarygodności, zwłaszcza, jeśli idzie o szczegóły i detale.

Również malarstwo portretowe nie jest wolne od tej swoistej interpretacji uwiecznianego podmiotu, mimo to wierniej oddaje zastany stan rzeczy niż dziewiętnasto-dwudziestowieczne rysunki i grafiki. Dlatego właśnie, na zakończenie artykułu, chciałabym wskazać jeszcze jeden przykład, pokazujący jak trendy wschodnie przenikały do mody polskiej.



Fot. 3.

Reprodukcja portretu księżnej Izabeli Czartoryskiej (1777) autorstwa G. F. L. Marchiego.

Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Izabela_Czartoryska [2015.01.08]

Portret księżnej Izabeli Czartoryskiej datowany jest na 1777 r.⁷³¹ Na obrazie możemy zauważyć nietypowe nakrycie głowy noszone

⁷³¹ Księżna, znana jako mecenas sztuk, była założycielką pierwszego polskiego muzeum, posiadała także bogate zbiory kolekcjonerskie, m.in. biżuterii. Uważana za osobę otwartą na inne

przez księżną: miękka czapka jest duża, wykonana z ciężkiego, opadającego na bok materiału i bardzo przypomina tatarski *qalpaq*. Warto też przyrzeć się fryzurze Czartoryskiej. Z prawej strony głowy widać fragment tak modnej w XVIII w. upudrowanej i ułożonej w loki fryzury. Za to po lewym ramieniu księżnej spływa długi warkocz (prawdopodobnie doczepiany, choć nie na pewno, gdyż Czartoryska słynęła z ciemnych, gęstych włosów). Takie fryzury nie były popularne w XVIII w. na zachodzie Europy. Warkocz na tym portrecie przypomina sploty noszone przez młode kobiety tatarskie, a w połączeniu z charakterystyczną czapką stanowi wskazówkę, że stylizacja na modłę tatarską była od początku założeniem portrecisty i modelki.

Na zakończenie pragnę raz jeszcze podkreślić, że nie wszystkie przedstawione w artykule elementy ubioru, trendy w modzie, style, kroje, czy dodatki, musiały przejść do kultury polskiej bezpośrednio od Tatarów – niekiedy zapożyczone były zapewne za pośrednictwem innych kręgów kulturowych. Inspiracje tatarszczyzną mogły dostać się do Polski choćby przez ziemie ukraińskie, czy podczas kontaktów Polaków z Turkami. Nie ulega za to wątpliwości, że polska i tatarska kultura spotkały się już pod koniec XIV w. i od tego czasu nieustannie dochodzi do ścierania się i przenikania ich wpływów. Historia obecności Tatarów w państwie polskim jest długa i bynajmniej nie zakończona. Co się zaś tyczy samej mody – był taki czas, że szlachta polska miała w swoich szeregach cały zastęp spolonizowanej, w mniejszym lub większym stopniu, szlachty tatarskiej. Ten stan rzeczy musiał pozostawić trwałe ślady w kulturze materialnej, a więc i w ubiorze. Tak też się stało. Ten krótki artykuł nie wyczerpuje oczywiście tematu wpływów tatarskich na polską modę. Mam jednak nadzieję, że pomoże w rozpoczęciu żywszej dyskusji. Sądzę, że nauka o stroju to wciąż słabo zbadany, a wartościowy obszar wiedzy. Na ubiór można spojrzeć z wielu perspektyw, nie tylko jako na świadectwo kultury materialnej, ale także ludzkiej mentalności czy panujących w danym czasie stosunków społecznych.

kultury i nowości; poza portretem, przedstawionym w niniejszym artykule, znany jest także portret księżnej w stroju cygańskim.

TATAR INFLUENCE ON POLISH FASHION OF THE 16TH TO 19TH CENTURY

Abstract: The objective of this article is to outline the problem of Tatar and other Eastern inspirations on the attire of Polish magnates of the sixteenth to nineteenth century. The article is dedicated to the description of traditional Tatar clothing and its comparison with the attire of Polish Sarmatians. At first, male attire is discussed, then the elements of female attire come into the spotlight. With the help of iconography the basic similarities between Tatar and Sarmatian fashions are depicted. The end of the article also stresses the importance of studying history of fashion and attire, as these are the important elements of our material culture.

Key words: Tatars, material culture, dress, Polish Sarmatians, fashion.

ТАТАРСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ПОЛЬСКОЙ МОДЕ XVI–XIX ВЕКА

Аннотация: Целью статьи является стремление ее автора описать влияние татарской культуры, в частности, и восточной культуры, в целом, на одежду польской шляхты XVI–XIX вв. Традиционная татарская одежда сравнивается с сарматской одеждой. Сначала автор сосредотачивается на мужской одежде, а затем переходит к элементам женской одежды и пытается при помощи иконографии найти сходства в одежде татар и польской шляхты. В заключении делается вывод о том, насколько важны и необходимы исследования истории одежды как элемента материальной культуры.

Ключевые слова: татары, материальная культура, одежда, польские сарматы, мода.



Marek M. DZIEKAN

Uniwersytet Łódzki

ŻYCIE I DZIEŁO BOŚNIACKIEGO PISARZA MUZUŁMAŃSKIEGO MUHAMEDA HEVAIEGO USKUFIEGO (XVII W.)

Życie i czasy

Muhamed (Mehmed) Hevai Uskufi Bosnevi należy do najwybitniejszych przedstawicieli literatury w językach zachodnio-południowosłowiańskich zapisywanej pismem arabskim (*arebica*) i zwanej *alhamijado*, rozwijającej się na Bałkanach od końca XVI do początków XX w. Do zapisu języków słowiańskich konieczne było dostosowanie pisma arabskiego poprzez odpowiednią modyfikację liter arabskich, a czasem zmianę ich wartości fonetycznej. Najstarszy zachowany południowosłowiański tekst w tym zapisie pochodzi z ok. 1588 r. (tzw. *Chirvat türkisi – Hrvatska pjesma*)⁷³². W piśmie arabskim zapisywane były jeszcze inne języki Bałkanów – albański i grecki. Jak podają niektóre źródła, w piśmie tym znane są także teksty w języku staro-cerkiewnosłowiańskim⁷³³. Południowosłowiańskie piśmiennictwo *alhamijado* obejmowało w pierwszym rzędzie literaturę religijną, ale nie ograniczało

⁷³² Por. np. F. von Kraelitz, *Ein kroatisches Lied in türkischer Transkription aus dem Ende des XVI Jahrhunderts*, „Archiv für Slavische Philologie” 1911.

⁷³³ Por. na ten temat np. N. Hafiz, *The Literature of Muslim Peoples in Europe*, [w:] *Culture and Learning in Islam*, ed. E. İhsanoğlu, Beirut 2003; M. Pjanić, *Die Arabismen in der Aljamiado Literatur Bosniens*, Wien 2009, s. 13-14; H. Bourgeois, *La transcription arabe du serbe*, „Revue du monde musulman” 1913, 23; Abdurahman Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Sarajevo 1981; M. M. Dziekan, *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu języków indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza*, <http://www.tefsir.umk.pl/pliki/Artykul-Dziekan.pdf> [2013.10.10].

się do niej. Powstawały także wiersze oraz ludowe pieśni (*türkü*) i eposy, zapisywano teksty magiczne, prognostyczne, dydaktyczne (*kaside*) a także pieśni miłosne (*gazal*), petycje (*arzuhalı*) i prośby (*mahzari*)⁷³⁴.

W czasach, które nas tu interesują, Bośnia i Hercegowina stanowiła ejalet (prowincję) państwa osmańskiego ze stolicą najpierw w Banjaluce, a od 1639 r. w Sarajewie. Na początku XVII w. jego granice ostatecznie ukształtowały się, pozostając niezmiennie do końca tegoż wieku. Panowanie Osmanów na Bałkanach Ahmet Kasumović opisuje jako okres bujnego rozwoju nauki, sztuki i literatury, których głównymi ośrodkami były Sarajewo i Mostar. Tuzla, skąd wywodził się bohater niniejszego opracowania, nie odgrywała wtedy pierwszoplanowej roli⁷³⁵. Podobne zdanie wyraża Maksida Pjanić na początku swojego studium o Hevaim⁷³⁶, choć później, określa XVII w. jako „okres ciemności” w dziejach regionu⁷³⁷.

Literatura Bośni i Hercegowiny rozwijała się w kilku kierunkach, co uzależnione było w głównej mierze od wyznania autorów, współżyli bowiem na tym obszarze katolicy, prawosławni i muzułmanie. Literaturę muzułmańską tworzone w kilku językach. Najczęściej pisano po turecku, w mniejszej mierze po persku i arabsku⁷³⁸. Muzułmańska literatura po bośniacku (serbsko-chorwacku⁷³⁹), czyli właśnie literatura *alhamijado*, także

⁷³⁴ Por. np.: A. Kaladžija, *O klasifikaciji bosanske alhamijado književnojezičke tradicije*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 2012, 33; M. Huković, *Muhamed Hevai u horizontima alhamijado književnosti (szczególnie podrozdział „Tipološki presjek žanrova alhamijado pjesništva”)*, [w:] M. Huković, A. Kasumović, I. Smailović, *Muhamed Hevaji Uskufi*, Sarajevo 1990; Abdurahman Nametak, *Uvod*, [w:] *idem*, *op. cit.*

⁷³⁵ A. Kasumović, *O Uskufjinu životu i stvaralaštvu*, [w:] M. Huković, A. Kasumović, I. Smailović, *Muhamed Hevaji Uskufi*, Sarajevo, 1990, s. 75-78.

⁷³⁶ M. Pjanić, *op. cit.*, s. 16-17.

⁷³⁷ *Ibidem*, s. 65.

⁷³⁸ Problematyce tej poświęcony jest tom 39/1989 czasopisma „Prilozi za Orientalnu Filologiju”, będący zbiorem materiałów z konferencji *Književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima – rezultati i perspektive*, Sarajevo, 24-25.02.1989; por. także: S. D. Vökl, *Bosnisch*, [w:] M. Okuka (Hg.), *Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens. Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens*, Klagenfurt 2002, s. 215, <http://www.wg.uni-klu.ac.at/eo/Bosnisch.pdf> [2014.03.22]; B. Djurdjev, *Bosna*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam CR-Rom Edition v. I.1.*, Leiden 2001.

⁷³⁹ Nie odnoszę się w tym artykule do skomplikowanych kwestii podziałów językowych na Bałkanach. Por. na ten temat np. J. Molas, *Serbsko-chorwacki język*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, Warszawa 2004, t. 24, s. 542; K. M. Zalewski, *Naród, religia, rasa. Muzułmańskie ideologie i ruchy narodowe pogranicza w Południowo-Wschodniej Europie*, Warszawa 2010, gł. s. 211-219; M. Jakóbiec, *Literatury narodów Jugosławii*, [w:] *Dzieje literatur europejskich 3, część 2*, red. W. Floryan, Warszawa 1991, s. 132-134; M. Czerwiński, *Język – ideologia –*

nie była szeroko rozpowszechniona. Wśród katolików rozwijała się literatura, której nadaje się miano renesansowej. Jak pisze Marian Jakóbiec, „literatura dubrownicko-dalmatyńska XVI w. i pierwszej połowy XVII w. była – obok literatury polskiej – najwyższym wykwitem kultury renesansowej w świecie słowiańskim”⁷⁴⁰. Cytowany już Kasumović dostrzega natomiast wyraźne związki pomiędzy religijnym duchem twórczości lirycznej najwybitniejszych przedstawicieli chrześcijańskiej literatury serbsko-chorwackiej tamtych czasów – Horacija Mažibradicia (1566–1641) czy też Ivana Gundulicia (1589–1638) – a poezją Uskufiego.

Informacje o życiu Muhameda Hevaiego są bardzo skąpe i wynikają wyłącznie z tego, co on sam chciał o sobie powiedzieć w swoich utworach⁷⁴¹. Zdziwiał, że nie ma o nim wzmianki w żadnych źródłach z epoki. Urodził się w 1601 r.⁷⁴² jako syn bega (gubernatora sandzaku Zvornik) we wsi Dobrnja (Dobrna) koło Tuzli. Wiąże się go jednak zazwyczaj bezpośrednio z Tuzlą, określając często „Tuzlak”. Hevai to jego poetycki pseudonim, oznaczający „Powietrzny”, może „Duchowy” (bośniacki „Zračni”). Jak twierdzi Kasumović, także Uskufi⁷⁴³ nie jest prawdziwym nazwiskiem pisarza. Badacz nie podaje jednak żadnych wskazówek co do „prawdziwego” nazwiska. Otto Blau najwyraźniej był innego zdania i przeanalizował

narod: polityka językowa w Chorwacji a język mediów, Kraków 2005; P.-L. Thomas, *Le serbo-croate (bosniaque, croate, monténégrin, serbe): de l'étude d'une langue à l'identité des langues*, „Revue des études slaves” 2003, 74 (2-3); M. Dyras, *Nowe historie bałkańskich literatur. Odzyskiwanie utraconych przestrzeni tradycji*, „Porównania” 2010, t. 7, s. 115.

⁷⁴⁰ M. Jakóbiec, *op. cit.*, s. 185. Znaczące, że w swoim omówieniu literatury narodów (byłej) Jugosławii Jakóbiec ani słowem nie wspomina o literaturze muzułmanów w jakimkolwiek języku. Nie używa też przymiotnika „bośniacki”, najwyraźniej w ogóle nie uznając istnienia literatury bośniackiej. Inne ujęcie prezentuje J. Rapacka w haśle o literaturze Bośni i Hercegowiny [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa 2001, s. 327. Podobne podejście jak Jakóbiec zdaje się mieć I. Andrić w pracy *The Development of Spritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*, Durham 1990 (choć w suplemencie autor poświęcił jednak kilka stron duchowości muzułmańskiej tamtych czasów).

⁷⁴¹ Dane biograficzne podają przede wszystkim A. Kasumović, *op. cit.*; O. Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Abtheilung I. Uskufi's Potur Şahydije nach drei Serajevoer Handschriften*, „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes” 1868, 5, nr 2; Alija Nametak, *Rukopisni hrvatskosrpski rječnici*, „Građa za povijest književnosti hrvatske” 1968, 29; w *The Encyclopaedia of Islam* znajdujemy jedynie kilkuwersową wzmiankę o Hevaim w haśle B. Djurdjeva, *Bosna*.

⁷⁴² Rok ten wywnioskowany jest ze wstępu do jego słownika turecko-bośniackiego.

⁷⁴³ A. Kasumović, *op. cit.*, s. 194.

przydomek Uskufiego. Jest to przydomek odmiejscowy – czyli „z Uskufu”. Uskuf identyfikuje badacz z miejscowością Usküb / Skoplje. Nazwa ta z kolei wywodzi się od Vakup / Vakuf czyli „wakf” (muzułmańska fundacja religijna). Chodzi według niego o miejscowość Dolnji Vakup nad rzeką Vrbas niedaleko Travnika. Przytacza on przy tym pogląd rozpowszechniony „w pewnych kręgach”, że jest to pseudonim jakiegoś chrześcijańskiego biskupa (ar. *uskuf*). Ta ostatnia interpretacja wydaje się jednak tylko swego rodzaju mitem – podobieństwo obu nazw jest zwodnicze, bowiem Uskufi zawsze podpisuje się (اسكوفي), a nie (اسقفى)⁷⁴⁴. Z analizą tą nie zgadza się bośniacki badacz *alhamijado*, Alija Nametak, który uważa, że przydomek Uskufi pochodzi od tureckiego słowa *uskuf* oznaczającego janczarską pelerynę noszoną przez oficerów i urzędników na dworze sułtana⁷⁴⁵. Z Blauem z kolei zgadza się później Mehmed Handžić⁷⁴⁶. Dyskusje te referuje Ismet Smailović, ale też nie dochodzi do ostatecznych wniosków⁷⁴⁷. A zatem dalej nie możemy mieć pewności co do znaczenia przydomka Uskufi.

Uskufi został wcześniej osierocony, zdobył jednak bardzo dobre wykształcenie, docierając na dwór do Stambułu, gdzie wstąpił na służbę sułtana Murata IV (zm. 1640), któremu dedykuje swoje najważniejsze dzieło, o którym niżej. Niestety, nic nie wiadomo o jego działalności ani w Tuzli, ani też w stolicy państwa osmańskiego, choć styl jego utworów skłania do stwierdzenia, że prawdopodobnie należał do warstwy alimów (uczonych muzułmańskich). Wiadomo, że przez 20 lat pozostawał na stołecznym dworze i doskonale znał, poza bośniackim, także turecki (skłania do takiego stwierdzenia jego działalność na dworze) oraz prawdopodobnie arabski i perski, czego ślady znajdujemy w jego twórczości. Ostatnia wzmianka o jakimkolwiek roku pojawia się w przypisywanym mu wierszu *Poziv na vjeru* i odnosi

⁷⁴⁴ Por. O. Blau, *op. cit.*, s. 50-51.

⁷⁴⁵ Alija Nametak, *Tristagodišnjica prvog tursko-hrvatskog rječnika (1631–1931)*, „Novi Behar” 1931, 1, cyt. za: I. Smailović, *O Uskufijinu rječniku Maqbuli Arif (Potur Šahidija)*, [w:] M. Huković, A. Kasumović, I. Smailović, *Muhamed Hevaji Uskufi...*, s. 103.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, s. 104.

⁷⁴⁷ I. Smailović, *op. cit.*, s. 150 i nast.

się do 1651 r. i ten rok uznaje się zazwyczaj za rok jego śmierci. Był uczonym i poetą, którego twórczość postaram się poniżej przedstawić.

Makbul-i Arif

Mohamed Hevai jest szczególnie znany jako autor pierwszego (1631/32 – taką datę podaje sam autor w posłowniu) napisanego wierszem słownika bośniacko-tureckiego znanego jako *Makbûl-i ârif*⁷⁴⁸ („Co uznaje uczony”; w wydaniu z 2011 r., Svein Mønnesland podaje tytuł bośniacki: „Ono što se sviđa učenom čovjeku”⁷⁴⁹, inna wersja: „Sviđa se učenom”) albo *Potur Šahidija* (tur. *Potur Şâhidî*)⁷⁵⁰.

O słowniku tym wspomina w swojej *Księdze podróży* znany turecki podróżnik Evliya Çelebi (zm. ok. 1683)⁷⁵¹, choć nie wymienia nazwiska autora. Piszę o uczonych Sarajewa i cytuję niewielkie fragmenty *Makbul-*

⁷⁴⁸ Wobec rozbieżności w zapisach tytułu dzieła w publikacjach bośniackich, w dalszej części artykułu będę stosował zapis przyjęty w ostatniej edycji: – *Makbul-i Arif*, lub wymiennie – również za tą edycją – *Potur Šahidija*.

⁷⁴⁹ S. Mønnesland, *Bosanski jezik prije četiri stoljeća – „Makbul-i Arif”*, [w:] M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski rječnik*, red. A. Kasumović, S. Mønnesland, Tuzla 2011, s. 23.

⁷⁵⁰ W rękopisach spotkać można rozmaite zapisy tego słowa (por. O. Blau, *op. cit.*, s. 53-54). Literatura na temat tego słownika jest obszerna i obejmuje poza ogólnymi omówieniami także bardzo szczegółowe studia, głównie dotyczące kwestii języka zabytku. Niewiele jest jednak publikacji w językach zachodnich. Jedynym opracowaniem autorstwa europejskiego orientalisty spoza Bośni pozostaje dziewiętnastowieczne studium O. Blaua. Oprócz literatury cytowanej wyżej por. np.: Alija Nametak, *Tri rukopisa „Makbuli Arifa” (Potur Šahidije)*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 1978, 5-6; Alija Nametak, *Još o „Makbuli-‘arifu” ili „Potur-Šahidiji”*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 1982, 7-8; A. Kalajdzija, *Osobnosti bosanskoga jezičkog izraza Makbuli-arifa*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 2011, 32; K. Filan, *Turska leksika u rječniku „Makbuli Arif” Muhameda Hevajia Uskufija*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 2005, 23-24; E. Ustavdić, *The First Bosnian-Turkish/Turkish-Bosnian Lexicographic Work*, „Human” 2011, vol. 1, iss. 2; Ş. Yapıcı, *The Turkish Index and Subject Classification of the Words Used in Makbul-i Arif*, [w:] *2nd International Symposium on Sustainable Development, June 8-9, 2010 Sarajevo*, http://eprints.ibu.edu.ba/738/1/ISSD2010Socialscience_p480-p487.pdf [2014.01.26]. A. Kadrić w artykule *The Phenomenon of Conceptual Lexicography in Ottoman Bosnia* ([w:] *Perspectives on Ottoman Studies. Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO)*), ed. E. Causevic, N. Moacanin, V. Kursar, Berlin 2010) daje jedynie krótką, ale bardzo ciekawą charakterystykę słownika. Krytyczny przegląd tej literatury do 1990 r. daje I. Smailović, *op. cit.*, s. 101-112.

⁷⁵¹ Por. M. G. Akmaz, *Evliya Çelebi in Bosnia*, [w:] *2nd International Symposium on Sustainable Development, June 8-9, 2010, Sarajevo*, http://eprints.ibu.edu.ba/723/1/ISSD2010Socialscience_p385-p393.pdf [2014.02.15], s. 390 – tu przekład angielski tych fragmentów.

*i Arif*⁷⁵². Dowodem na społeczne funkcjonowanie słownika jeszcze w XIX w. jest zapis z podróży do Bośni znanego rosyjskiego (urodzonego w Warszawie) slawisty Aleksandra Gilferdinga (1831–1872), pt. *Bośnia, Hercegowina i Stara Serbia* (Босния, Герцеговина и Старая Сербия) wydany po raz pierwszy w 1859 r. Gilferding nie poznał się jednak na tym utworze. Pisze o nim z pogardą, że to przykład piśmiennictwa (*piśmiennosti*), którego nie należy nazywać literaturą. Poza tym nie tylko odniósł się do niego jako do kuriozum, ale także ocenił wiek utworu na 50 lat. Co jednak ważne, mamy tu do czynienia z transkrypcją na cyrylicę 14 linijek słownika. Gilferding, podobnie jak Çelebi, nie podaje nazwiska autora, ale przytacza tytuł *Potur Šahidija* (Потуръ-шахидіе)⁷⁵³. Niewiele później Otto Blau odniósł się do tekstu z szacunkiem i z zastosowaniem podejścia naukowego.

Istnieje kilka wydań słownika, zarówno w wersji oryginalnej, jak i w transkrypcji łaćnińskiej. Pierwszej krytycznej edycji transkrypcji słownika na łacinkę na podstawie trzech rękopisów dokonał wspomniany Otto Blau już w 1868 r.⁷⁵⁴ Z kolei pierwsze bośniackie wydanie ukazało się pod redakcją Derviša M. Korkuta w 1942 r.⁷⁵⁵, kolejne w 2001 r. pod redakcją Fehima Nametaka⁷⁵⁶. Alija Nametak dokonał z kolei edycji dzieła w pracy *Rukopisni tursko-hrvatskosrpski rječnici* z 1968 r.; tę samą transkrypcję powtórzył w całości w 1990 r. Ismet Smailović w fundamentalnej dla recepcji dzieła Hevaiego pracy wydanej z Muhamedem Hukovicem i Ahmetem Kasumovicem. Najnowsza, krytyczna edycja dzieła, z której tu korzystam, opatrzona interesującymi komentarzami, ukazała się w 2011 r. pod redakcją szwedzkiego badacza z Uniwersytetu w Oslo Sveina Mønneslanda i Ahmeta Kasumovicia z Uniwersytetu w Tuzli w 380 rocznicę powstania słownika. Obejmuje ona faksymile rękopisu

⁷⁵² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, [Stambuł] 1896, s. 439-440. W polskim wyborze (*Księga podróży Ewliji Czelebiego*, red. Z. Abrahamowicz, Warszawa 1969) fragment ten jest pominięty.

⁷⁵³ А. Гильфердинг, *Босния, Герцеговина и Старая Сербия*, t. 3 [w:] *Собрание сочинений А. Гильфердинга*, Санкт-Петербург 1873, s. 298-299.

⁷⁵⁴ O. Blau, *op. cit.*

⁷⁵⁵ D. M. Korkut, *Makbül-i 'arîf (Potur-Şahidija) Usküfi Bosnevije*, „Glasnik Hrvatskih zemaljskih muzeja u Sarajevu” 1942, 54.

⁷⁵⁶ M. Hevai Uskufi, *Maqbül-i 'arif (Potur Şahidiya)*, Tuzla 2001.

uppsalskiego i transkrypcję tekstu na łacinkę⁷⁵⁷. Wydanie to stało się okazją do licznych spotkań o charakterze nie tylko kulturalnym, ale także na w pół politycznym. Na oficjalnej premierze wydawnictwa przedstawiciel władz Tuzli stwierdził, że dla języka bośniackiego i języka sztokawskiego⁷⁵⁸ nie ma ważniejszej książki⁷⁵⁹.

Utwór ten to nie tylko pierwszy słownik języka bośniackiego w historii⁷⁶⁰, ale również wybitne dzieło literackie, jedyne tego typu w piśmiennictwie bośniackim⁷⁶¹. Nie zachował się niestety oryginał tekstu, ale znamy go z kilku dość wczesnych kopii. Dla Bośniaków szczególnie istotny jest fakt określenia we wstępie (napisanym po turecku) owego języka południowosłowiańskiego właśnie jako bośniackiego (*Bosna dil*⁷⁶²), świadczy bowiem o jego stosunkowo dawnej historii. We wstępie do swojej edycji Otto Blau wyjaśnia tytuł pracy, który należy rozumieć jako „Mały poturczeniec wedle metody Şâhidîego”⁷⁶³. Na interpretację niemieckiego badacza nie zgadza się Alija Nametak, twierdząc, że *potur* oznacza „rolnik” (*seljak*)⁷⁶⁴. Mehmed Handžić z kolei nie zgadza się ani z Blauem, ani z Nametakiem⁷⁶⁵. Z pewnością jednak tytuł utworu odnosi

⁷⁵⁷ Podczas pracy nad niniejszym studium nie miałem dostępu do wydań Korkuta i Fehima Nametaka.

⁷⁵⁸ Największa grupa dialektów południowosłowiańskich. „Z grubsza biorąc, w języku serbsko-chorwackim istnieją trzy odmiany dialektalne, różniące się brzmieniem zaimka pytającego [...] „co”. Na terenach Serbii, na znacznych obszarach Chorwacji i w Czarnogórze tym zaimkiem jest „što” lub „šta”, stąd dialekt ten nazywamy sztokawskim. [...] W dialektach północno-zachodniej Chorwacji [...] odpowiednikiem zaimka „co” jest „kaj”. Stąd dialekt ten nazwano kajkawskim. [...] W Istrii natomiast, na wybrzeżu Morza Adriatyckiego i na rozsianych na nim wyspach, odpowiednikiem tego zaimka jest „ča”, od czego dialekt tych okolic nosi nazwę czakawskiego.” por. M. Jakóbiec, *op. cit.*, s. 132-133.

⁷⁵⁹ AA, *Predstavljen prvi bosansko-turski rječnik*, <http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=45218> [2013.12.31]; fotografia rękopisu por. http://www.arhivsa.ba/graz/g_38.htm [2014.01.26].

⁷⁶⁰ Zarys dziejów leksykografii bośniackiej zob.: H. Imamović, *Bosanska leksikografija kroz historiju: kratak pregled*, „Pismo. Časopis za jezik a književnost” 2010, 1.

⁷⁶¹ A. Kadrić, *op. cit.*, s. 323-324. Znanie są jednak pisane przez Bośniaków wierszowane słowniki turecko-perskie i turecko-arabskie, o których pisze Kadrić w tymże artykule.

⁷⁶² M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. 66.

⁷⁶³ Trzeba jednak pamiętać, że tytuł ten został nadany utworowi przez kopistów, nie przez samego autora, który nazwał go *Makbul-i Arif*. Tytuł *Potur Şahidije* wiąże się z wyrażonym przez Uskufiego we wstępie (por. I. Smailović, *op. cit.*, s. 116, wers 71) zamiarem naśladowania tureckiego uczonego.

⁷⁶⁴ Za: I. Smailović, *op. cit.*, s. 103-104.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, s. 104.

się do znanego wierszowanego słownika turecko-perskiego *Tuhfe-i Şâhidî* („Cudowny dar Szahidiego”) autorstwa znanego poety osmańskiego związanego z sufickim bractwem maulawitów İbrahima Şâhidiego Dede Muğlaliego (1470–1550)⁷⁶⁶. Rymowane słowniki persko-tureckie i arabsko-tureckie były dość popularną formą leksykografii osmańskiej⁷⁶⁷ i perskiej, znane są także w literaturze kurdyjskiej, w przeciwieństwie do piśmiennictwa arabskiego⁷⁶⁸. Jak twierdzi Atabey Kılıç, czekają one dopiero na dokładne opracowanie⁷⁶⁹. W swoim czasie dzieło Şâhidiego było bardzo cenione na Bliskim Wschodzie, skoro znalazło się nawet w bibliotece słynnego władcy egipskiego Muhammada Alego⁷⁷⁰. Było też bardzo popularne w Bośni⁷⁷¹. Słownik ten uznawany jest za najlepsze dzieło tego typu w piśmiennictwie tureckim do czasów *Tuhfe-i Vehbî* autorstwa poety z XVIII w. Sünbülzadego Vehbiego⁷⁷². O wartości, a przynajmniej popularności tego dzieła świadczyć może fakt, że istnieje jego przekład na język arabski dokonany przez słynnego siedemnastowiecznego uczonego arabskiego Abd al-Kadira al-Baghdadiego (XVII w.)⁷⁷³. Warto też dodać,

⁷⁶⁶ Por. A. C. Verburg, *The Tuhfe-i Şahidi: A Sixteenth Century Persian-Ottoman Dictionary in Rhyme*, „Archivum Ottomanicum” 1997, 15; Şâhidî, İbrahim Dede, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-authors-2> [2014.08.18]; N. A. Önkaş, *Osmanlı döneminde muğlali şairler*, „Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi” 2011, t. 26, s. 57-59; S. Okmuş, *Muhammed Hevâi Üsküfî ve Türkçe-Boşnakça Manzum Sözlüğü „Makbûl-i Ârif” („Potur Şâhidî”)*, „Turkish Studies” 2009, vol. 4/4, s. 826; A. Kılıç, *Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (Metin)*, „Turkish Studies” 2007, vol. 2/4. Ostatnia pełna edycja prawdopodobnie Muğla 2005, wyd. A. H. İmamoğlu.

⁷⁶⁷ H. Gönel, *Makbûl-i Ârif and a Different Perspective on Language Learning*, [w:] *2nd International Symposium on Sustainable Development, June 8-9, 2010, Sarajevo*, http://eprints.ibu.edu.ba/714/1/ISSD2010Socialscience_p323-p330.pdf [2014.05.14].

⁷⁶⁸ Tego typu słowniki znane były również na zachodzie Europy – np. rymowany słownik niemiecko-łaciński Erasmusa Alberusa *Novum dictionarii genus* z 1540 r. Funkcjonowały także rymowane słowniczkę łacińsko-polskie, por. W. Wydra, *Z pogranicza poezji, historii i mnemotechniki. Wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów polskich w Kodeksie Kuropatnickiego*, [w:] *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, red. T. Michałowska, Wrocław 1989, s. 198.

⁷⁶⁹ A. Kılıç, *Türkçe-Farsça...*, s. 516. Istnieje także wiele rękopisów tekstu, często wraz z komentarzem, dostępnych na stronach internetowych, np. http://www.alukah.net/Manu/Files/Manuscript_974/mhkitotel.pdf [2014.02.12].

⁷⁷⁰ Mini Nur, *Kull ma kara'a al-basza*, „Achbar al-Adab”, 20.11.2010, <http://www.masress.com/adab/1843> [2014.08.18].

⁷⁷¹ A. Kadrić, *op. cit.*, s. 323.

⁷⁷² E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. 4, London 1905, s. 257.

⁷⁷³ M. Shafî, *‘Abd al-Kâdir al-Baghdâdî*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*; utwór nie został do tej pory opublikowany, choć istnieje wiele kopii dzieła, w tym dwie w kairskiej Bibliotece

że znane są przynajmniej trzy komentarze do słownika dokonane w języku tureckim przez autorów wywodzących się z Bośni⁷⁷⁴. Edycji tureckiego tekstu *Tuhfe-i Şâhidî* dokonywano już kilkakrotnie, cytowany artykuł Atabeya Kılıça jest tego przykładem, ale w bibliografii choćby do tego opracowania nie ma żadnej pracy w języku innym, niż turecki, co może wskazywać na faktyczny brak zainteresowania zachodnich turkologów tym zagadnieniem. Tego typu słowniki miały w pierwszym rzędzie funkcje podręczników w nauczaniu języków obcych i funkcjonowały jako pomoc mnemotechniczna.

Tuhfe-i Şâhidî rozpoczyna się wstępem, po czym następują kolejne rozdziały nazywane *kita* – z arabskiego „fragment”, tu: „rozdział”. Początkowo, według transkrypcji Kılıça, termin *kita* poprzedzany jest dodatkowym słowem *bahr* (*bahir*) oznaczającym metrum, ale także strofę, wprawdzie raczej w utworach poświęconych Prorokowi⁷⁷⁵, ale takie przeniesienie terminu można chyba uznać za możliwe. *Takti*, czyli sposób podawania metrum z zastosowaniem odpowiednich form arabskiego czasownika *fa'ala*, pojawia się tradycyjnie pod koniec każdego rozdziału, ale jednocześnie w niektórych wersjach metrum pojawia się w tytule, np. *Kit'a-i 'âşir der-bahr-ı kâmil* [Rozdział dziesiąty w metrum *kamil*]⁷⁷⁶. Trudno powiedzieć, na ile jest to zamysł autora, na ile zaś wstawka kopisty czy komentatora. Końcowe partie poszczególnych rozdziałów uwzględniają również wersy o charakterze gnomicznym w języku tureckim i perskim.

Układ rymów u Turka nie jest regularny – pojawiają się zarówno fragmenty typu *mesnevi*, jak i typu kasyda, ale wstęp ma typową formę *mesnevi*, pojawia się tu także *tachallus*, typowe dla literatur Bliskiego Wschodu,

Narodowej (Dar al-Kutub al-Misrija), B. Dżuma, *Kunuz matwijja fi Chizanat al-Kutub al-Misrija al-machtutat al-farisija namuzadżan*, <http://www.manuscriptcenter.org/lost/Researches/22.asp> [2014.08.18]. Niestety, nie miałem możliwości dotrzeć do tego dzieła i nie mogę stwierdzić, jakiego typu był to przekład – czy też może, jak możnaby się spodziewać – raczej komentarz (*szarh*). Szczególnie ciekawe jest to, jakim słownikiem stał się tekst wyjściowy – czy słownikiem arabsko-perskim, czy też arabsko-tureckim.

⁷⁷⁴ N. Karahalilović, M. Drkić, *Ahmed Sudi Bošnjak. Komentar perzijskih klasika*, Sarajevo 2014, s. 11.

⁷⁷⁵ M. Kozłowska, *Słownik turecko-polski*, Warszawa 2009, s. 89.

⁷⁷⁶ A. Kılıç, *Türkçe-Farsça...*, s. 527 (transkrypcja Kılıça – w poprawnej transkrypcji z języka perskiego – *Ghet'e-je aszer dar bahr-e kamel*).

głównie tureckich i irańskich, włączanie imienia autora w tekst utworu. Dzieło Şâhidiego obejmuje 27 rozdziałów i około 450 bajtów (900 wersów). Utwór ten jest nie tylko przykładem piśmiennictwa leksykograficznego, ale także zalicza się do wybitnych dzieł literackich.

Utwór Uskufiego, podobnie jak pierwowzór, składa się z trzech podstawowych części. Pierwsza to wstęp, druga – zasadniczy słownik, i trzecia – rodzaj posłowania. Wstęp i posłowie zostały napisane w języku tureckim. Wstęp, tradycyjnie rozpoczynający się od *basmali*, czyli formuły *Bi-Ismi Allah ar-Rahman ar-Rahim* [W imię Boga Miłościwego, Miłosiernego], obejmuje 102 wersy⁷⁷⁷, zaś posłowie tylko 14. Posłowie można znaleźć tylko w nielicznych rękopisach (przytacza je Blau, ale nie ma go np. w rękopisie uppsalskim; w najnowszej edycji zamieszczony jest tekst posłowania według innego rękopisu, tylko w transkrypcji i przekładzie na bośniacki). We wstępie autor umieszcza swoje nazwisko: „Jestem biedakiem co zowie się Uskufi Bosnevi”⁷⁷⁸. Zasadniczy tekst słownika obejmuje około 330 wersów, uwzględniając 552 leksemy tureckie⁷⁷⁹ i 646 leksemów bośniackich⁷⁸⁰.

Jak już była o tym wielokrotnie mowa, jest to słownik rymowany, ale także zachowuje klasyczny rytm, ar. *arud*, tur. *aruz*. Ponieważ *arud* stworzony został dla systemu języka semickiego, jakim jest arabski, ogromną trudnością było zastosowanie go do języka słowiańskiego. O tych trudnościach pisze sam Hevai we wstępie do słownika, porównując ten wysiłek do naciągania łuku z żelaznego gwoźdźca⁷⁸¹. Wstęp napisany został, jak

⁷⁷⁷ We wszystkich znanych mi opracowaniach *Makbul-i Arif* badacze liczą „wersy”, we wszystkich jego częściach, zamiast we wstępie liczyć tzw. bajty (tur. *beyt*), czyli dwudzielne wersy. W klasycznym zapisie, gdzie obie, oddzielone przerwą części wersu zapisywane są obok siebie, wstęp miałby, 60, a posłowie 7 bajtów. Zasadnicza część słownika zapisywana jest w inny sposób.

⁷⁷⁸ M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. 15; O. Blau, *op. cit.*, s. 65 (tylko w języku tureckim). Jest to typowy *tachallus*. Pojawia się on także z reguły w ostatnich strofach wierszy Uskufiego – tam najczęściej określa się jako Hevai, por. niżej.

⁷⁷⁹ Indeks słów tureckich por. Ş. Yapıcı, *op. cit.*, s. 481-484.

⁷⁸⁰ I. Smailović, *op. cit.*, s. 163-178; *Abecedni popis riječi*, [w:] M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. 137-165. Informacje, jakie można znaleźć w artykule E. Ustavdić (*op. cit.*, s. 48), że słownik obejmuje około tysiąca słów bośniackich, oraz H. Gönela (*op. cit.*, s. 325), że jest ich 650 tysięcy świadczą prawdopodobnie o tym, że autorzy, niestety, nie zadali sobie trudu obejrzenia słownika. Gönel powołuje się przy tym na artykuł S. Okmuşa, gdzie jest mowa o 650, a nie 650 tysiącach leksemów.

⁷⁸¹ I. Smailović, *op. cit.*, s. 116, wers 62.

nakazuje arabsko-persko-turecka prozodia, w jednym rytmie, który autor podaje, pod koniec tej części arabskim zwyczajem (*takti*; użyty został do tego czerwony atrament)⁷⁸² i z zastosowaniem rymów parzystych/wewnętrznych (aa bb cc ...). We wstępie układ zapisu jest następujący:

-----a -----a
 -----b -----b
 -----c -----c

Prawdopodobnie właśnie ten system rymowy skłonił Şefikę Yapici do określenia dzieła jako *mesnevi*⁷⁸³, co jednak odnieść można tylko do wstępu i zakończenia oraz nielicznych fragmentów głównej części utworu, bowiem w rzeczywistości system rymów i zapisu we właściwej części *Makbul-i arif* jest zmienny oraz różny w rozmaitych rękopisach, co utrudnia, a właściwie uniemożliwia tego typu analizę, tym bardziej, że, jak wspominałem, dysponujemy tylko odpisami oryginału.

Właściwy tekst słownika składa się z 13 rozdziałów rozmaitej długości – od 11 wersów (rozdział 3.) do 58 (rozdział 13.). Każdy rozdział, podobnie jak u Şahidiego, nazywany jest jako *kita* z kolejnym numerem (zapisywany czerwonym atramentem). Rozdziały nie są tytułowane, ale wyraźnie mają swój przeważający temat. Można je określić następująco: I. *Bóg i człowiek*; II. *Sprawy rolnicze*; III. *Elementy przyrody*; IV. *Życie rolnika*; V. *Dwór*; VI. *Miłość i małżeństwo*; VII. *Ciało i dusza*; VIII. *Podróż i śmierć*; IX. *Pole i dom*; X. *Ludzie i przyroda*; XI. *Rodzina*; XII. *Las*; XIII. *Liczby i inne*⁷⁸⁴. Trzeba jednak podkreślić, że podział ten jest dość umowny.

⁷⁸² M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. 72 tekstu transkrybowanego; w rękopisie i faksymile ten fragment zapisano czerwonym atramentem. Elementy opisu fizycznego odnoszą się do rękopisu uppsalskiego.

⁷⁸³ Ş. Yapici, *op. cit.*, s. 480. *Mesnevi* to „utwór poetycki, liczący od kilkudziesięciu do kilkuset beytów, mający takie samo metrum, rymują się dwa hemistychy (*msra*) każdego beytu – aa, bb, cc, dd, o różnorodnej treści – miłosnej, przygodowej, historycznej, religijnej, sufijskiej, moralizatorskiej, filozoficznej.” (*Leksykon wiedzy o Turcji*, red. T. Majda, Warszawa 2003, s. 165).

⁷⁸⁴ Por. O. Blau, *op. cit.*, s. 55; I. Smailović, *op. cit.*, s. 126; po konsultacji z tekstem wprowadziłem nieco zmian do propozycji tych autorów.

Jak widać, słownik Uskufiego to nie tylko dzieło leksykograficzne przeznaczone do nauki języka tureckiego. Badacze dopatrują się także w samym układzie leksemów w poszczególnych rozdziałach pewnego zamysłu, co zresztą sugeruje sam autor we wstępie⁷⁸⁵. Wyraźnie jednak nie jest to słownik przeznaczony do nauki w szkole, co podkreśla Adnan Kadrić⁷⁸⁶. Blau rekonstruuje np. w rozdziale VI rodzaj opowieści o miłości. Prześledźmy zasób leksykalny rozdziału (kolejność według rękopisu uppsalskiego):

1.: młodzieniec, niewolnik; 2.: słowik, róża; 3.: słońce, księżyc; 4.: chmura, wiatr; 5.: krowa, trawa; 6.: Drawa, potok; 7.: wesele, dzisiaj; 8.: gra, bęben; 9.: kum, kuma; 10.: zięć, serce; 11.: całować, przytulać; 12.: kalesony, koszula; 13.: kotek, srom; 14.: kiedy/ile, spokój; 15.: pęknięcie, nagi; 16.: ogień, kąt; 17.: głuchy, zdrowy; 18.: gniew, kałuża; 19.: Miłość jest starożytnym prawem [po bośniacku]; 20.: j.w. po turecku; 21.: *takti*; 22.: zabawa słowna.

Blau łączy te leksemy w opowieść: najpierw jest miłość między młodymi ludźmi, potem wesele, noc poślubna, spokój domowy i codzienne kłopoty. Sens fragmentu ma potwierdzać zakończenie.

Adnan Kadrić dokonuje ciekawej charakterystyki słownika w tym właśnie zakresie. Według niego, każdy rozdział został zorganizowany jako niewielki, niezależny semantycznie wiersz, opierający się na autorских skojarzeniach, a podstawy tych skojarzeń można rozmaicie scharakteryzować – czasem mają charakter tematyczny, czasem uzależnione są od rymu lub rytmu, a Uskufi „przeskakuje” z jednego tematu na drugi, zmieniając jednocześnie gramatyczne kategorie leksemów w zależności od pewnego konceptu⁷⁸⁷.

Poza powyższymi propozycjami i sentencjami, o których niżej, Ismet Smailović dodaje jeszcze swoje pomysły dotyczące pozaleksykograficznej zawartości słownika⁷⁸⁸.

Oto początek części leksykograficznej słownika w *arebicy*:

⁷⁸⁵ *Ibidem*, s. 115-116, wersy 55-58.

⁷⁸⁶ A. Kadrić, *op. cit.*, s. 325.

⁷⁸⁷ *Ibidem*.

⁷⁸⁸ Wstęp do słownika [w:] I. Smailović, *op. cit.*, s. 134-135.

بُوعُ تَكْرِي يَدْنُو بَرُّ دُرُّ هَمَّ يَدِينِي وَحَدَتِي
 دُوشَهْ جَانْدُرُّ جُوَيْقُ آدَمُّ دِيرْلُغِي دُرُّ زُيُوتِي⁷⁸⁹

Ten sam tekst w transkrypcji na łacinkę Otto Blau'a⁷⁹⁰:

Bog u tańry jedno bir dūr, hem jedini vahdeti.
 Duša džam dūr, čovjek adem, dirlik'i dūr životi.

W transkrypcji w wydaniu z 2011 r.:

Bog Tañrı jedno birdür, hem jedini vahdeti,
 Duša cāndur, čovjek adam, dirlügidür životi.⁷⁹¹

Transkrypcja Gilferdinga (z zachowaniem wszystkich wyróżników):

«Богъ» Танри-диръ, «єдно» биръ-диръ, хемъ «єдино» вахдети,
 «Душа» джанъ-дыръ, «човекъ» адам, дирлѣгидеръ, «животъ»⁷⁹²

Charakterystyczne, że w tego typu słownikach – bez względu na język – w pierwszej linijce podawany jest przekład słowa Bóg. Tak jest u Şâhidiego⁷⁹³, a również w podobnych słownikach arabsko-tureckich⁷⁹⁴, teje tradycji hołdowały zresztą także dykjonariusze europejskie.

Każdy rozdział kończy się *latife* (sentencją) w formie *mülemma* (wiersz pisany w różnych językach), *takti* oraz kolejną *latife* – czasem wielojęzyczną, czasem w języku tureckim. Oto przykład pełnego zakończenia rozdziału pierwszego w transkrypcji wydania z 2011 r. (rękopis z Uppsali, podobnie niżej):

Uči, piši, redi vřlo de ne budeš ızočest.
 Oķu, yaza, pekçe çaliş, olmayasın nekbetī.

⁷⁸⁹ M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. [5] faksymile.

⁷⁹⁰ Tekst turecki w zapisie sprzed reformy Atatürka: O. Blau, *op. cit.*, s. 69; odmienna transkrypcja fragmentów [w:] S. Okmuş, *op. cit.*

⁷⁹¹ M. Hevai Uskufi, *Bosansko-turski...*, s. 75.

⁷⁹² A. Гильфердинг, *op. cit.*, s. 298.

⁷⁹³ Zob. A. Kılıç, *Türkçe-Farsça...*, s. 521, dwuwiersz nr 62.

⁷⁹⁴ Zob. A. Kılıç, *Türkçe-Arapça Manzum sözlüklerden Sübha-i Şibyan – 2 (Metin)*, „Turkish Studies” 2007, vol. 2/1, s. 33, dwuwiersz 43.

Fā'ilātūn fā'ilātūn fā'ilātūn fā'ilāt

Saīa beñzer hūb yoğdur. Nije nitko kano ti. (rozdz. 1., s. 79)

Należałoby to przetłumaczyć następująco:

Ucz się i pisz pilnie, bo będziesz gałganem.

Ucz się i pisz pilnie, dopóki nie spróbujesz, będziesz nieukiem.

-v-- -v-- -v-- -v-

Nie ma nikogo takiego jak Ty, nie ma nikogo piękniejszego od Ciebie.⁷⁹⁵

Oto inne wybrane sentencje ze słownika:

„Nie czynź zła, czynź dobro, nie używaj siły, pozostañ bez grzechu”.

„O ty, najodważniejszy, bój się Boga, pókiś świadomy!”

„Miej wzrok skierowany ku Władcy, a Bóg będzie ci łaskaw”. (s. 86-87)

„Ten, kto zawsze patrzy wstecz, nigdy nie będzie bohaterem”.

„Do tego, kto modli się cały dzień, nigdy nie dołączy ten, kto lubi sen”. (s. 91)

„Miłość jest starożytnym prawem”. (s. 99)

„Tak dużo myślałem, że zapomniałem o człowieku”. (s. 105)

„Trzymaj się litery prawa, to Twoja najlepsza droga”. (s. 108)

„Kto czyni dobro, dobro otrzyma”. (s. 112)

„Tym, czego człowiek potrzebuje najwięcej, jest cnota”. (s. 116)

„O, Boże, daj mi serce radosne i czyste!”

„Pracuj we dnie, aby i wieczór był twój!” (s. 118)

Latife w *Potur Şahidije*, według Nijaza Alispahicia, odzwierciedlają poglądy Uskufiego na świat i ludzi. Ukazują one autora jako człowieka o wyraźnych poglądach religijnych, filozoficznych i etycznych. W jego twórczości znajdują odzwierciedlenie intymne rozmyślenia, rozważania o pięknie kobiet i o miłości. Twórcza osobowość Uskufiego ukazuje bujny pejzaż przeniknięty ludową mądrością i religijno-filozoficzną myślą islamu⁷⁹⁶. Nawiązując do tej koncepcji stwierdzić można, że *latife* kończąca pierwszy rozdział („Nie ma nikogo takiego jak Ty”) może być

⁷⁹⁵ Por. także: O. Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Abtheilung II. B. Usk'ufi's Sprüche*, „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes” 1868, 5, 2.

⁷⁹⁶ I. Smailović, *op. cit.*, s. 110-111.

interpretowana dwojako – zarówno jako mistyczne uwielbienie dla Boga, jak i dla kobiety. Podobnie jest w kilku innych miejscach. Jedyna arabskojęzyczna sentencja kończąca rozdział 9: „Nasz Stwórca wie, co tkwi w naszych sercach” (s. 112) ma jednoznacznie ortodoksyjny muzułmański charakter. Mądrości zamieszczane na końcach rozdziałów mogą spełniać dodatkowo funkcję wychowawczą. Powyższy opis wyraźnie wskazuje, że w wielu aspektach Uskufi rzeczywiście naśladuje tureckiego leksykografa, pozostawiając sobie jednak dużą swobodę artystyczną.

Rękopis uppsalski oraz ten, którego edycji dokonał Otto Blau, nie posiadają kolofonu, który przetranskrybowany został w pracy Ismeta Smailovicia⁷⁹⁷. U Blaua i w rękopisie z Uppsali tekst właściwy, po którym u Blaua następuje posłowie, kończy się *takti*. Wersja Smailovicia nie ma posłowania, a w kolofonie kopista podaje datę zakończenia kopiowania dzieła: *Tahriren fi evahiri rebi'i ahir / sene sitte ve selasine / ve mietin ve elfin*⁷⁹⁸ i tradycyjną arabską formułę końca rękopisu: *Temmet tamam* czyli: „Zakończone”. Data została błędnie przetranskrybowana: w transkrypcji (Huković, s. 188) jest *elfin* (arab. *alfajn*) czyli 2000 zamiast *elf* (arab. *alf*) – 1000, jak w faksymile ostatniej strony słownika po s. 152, ponieważ oznacza to „Koniec *rabi al-achir* roku 2236”, a powinno być 1236, co odpowiada lutemu 1821 r.

Uskufiemu zależało na podniesieniu poziomu edukacji w Bośni⁷⁹⁹, nie tylko w zakresie języka. Słownik miał być jego skromnym wkładem w to dzieło. Glottodydaktyczne aspekty *Makbul-i Arif* omawia Hüseyin Gönel w cytowanym wyżej artykule⁸⁰⁰.

Literatura tego typu (chodzi o stosowanie języków słowiańskich) nie rozwijała się później zbyt obficie, znany jest jednak, o ile wiem, do tej pory nieopracowany, turecko-bośniacki słownik z XIX w. znaleziony w połowie XX w. w meczecie w Gornjim Vakufie-Uskoplju⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, s. 188.

⁷⁹⁸ W poprawnej transkrypcji z języka arabskiego, w którym napisany jest kolofon: *Tahriren fi awachir rabi al-achira / sanat sitta wa-salasin / wa-mi'a wa-alf / Tammat / tamam* (wg faksymile po s. 152).

⁷⁹⁹ Por. wstęp do słownika [w:] I. Smailović, *op. cit.*, s. 117, wersy 77-82.

⁸⁰⁰ H. Gönel, *op. cit.*

⁸⁰¹ *Tursko-bosanski rječnik iz Gornjeg Vakufa*, http://bs.wikipedia.org/wiki/Tursko-bosanski_rje%C4%8Dnik_iz_Gornjeg_Vakufa [2014.03.10].

Poezja

Jak wspomniałem wyżej, Uskufi był także poetą, najwybitniejszym przedstawicielem gatunku poezji religijnej zwanej *ilahije*⁸⁰². Gatunek ten wywodzi się z literatury tureckiej. *Ilāhi* to ‘wiersz boży’; rodzaj hymnu poetyckiego wysławiającego Boga. Wywodzi się z twórczości ludowej i wykonywany jest zazwyczaj przy akompaniamencie instrumentów muzycznych w czasie obchodów religijnych (np. podczas urodzin Proroka, czy ceremonii w szkołach koranicznych). Zdarzało się, że utwory, które pierwotnie nie były napisane jako *ilāhi* nabierały takiego charakteru ze względu na częste stosowanie w liturgii, szczególnie w czasie odprawianych przez sufich *z이크ów*. *Ilahije* nie miała jednego kształtu formalnego i spotykamy najrozmaitsze jej odmiany. Klasycznym przedstawicielem tego gatunku poetyckiego, przez niektórych uważany nawet za jego twórcę⁸⁰³, jest Yunus Emre (ok. 1238–1320).

Forma *ilahije* (*ilahija*) była bardzo popularna na całych Bałkanach; przyjęła się tam wśród mistyków, spotykamy ją także np. w literaturze albańskiej⁸⁰⁴. W literaturze bośniackiej termin *ilahije* nie pokrywa się z tureckim, czasami odnosząc się po prostu do literatury religijnej, czy też „śpiewów religijnych” (jak to określa Risto P. Pennanen), z wyłączeniem recytacji koranicznych i wezwania na modlitwę⁸⁰⁵. Najlepszej klasyfikacji bośniackich *ilahije* dokonał, jak się wydaje, M. Huković. Pierwszy typ to rodzaj wezwania do Boga w formie modlitwy. Drugi ma charakter mistyczny i autor szuka lub wskazuje adeptom sufizmu drogi przybliżenia się do Boga. W utworach tego rodzaju znaleźć można także elementy krytyki społecznej. Trzeci typ *ilahije*, podobnie jak poprzedni pozostający

⁸⁰² S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecherowa, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Wrocław 1971, s. 331; P. N. Boratay, *Ilāhi*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*. Literatura na temat tego gatunku poetyckiego jest niestety bardzo uboga.

⁸⁰³ W języku polskim ukazało się kilka zbiorów poezji Yunusa Emrego, np. *Plone, idę... Hymny*, tłum. A. Sarkady, Poznań 2002; *Z serca do serc*, tłum. M. Łabęcka-Koecherowa i A. Ananicz, Warszawa 2002 (wyd. dwujęzyczne).

⁸⁰⁴ Por. R. Elsie, *Zarys historii literatury albańskiej. Zeszyt 3. Albańska literatura wieku XVIII i XIX*, Toruń 2004; https://sq-al.facebook.com/note.php?note_id=341488137027 [2013.06.16; w języku albańskim].

⁸⁰⁵ R. P. Pennanen, *Sufism and Music in Sarajevo*, [w:] *The Middle East: Unity and Diversity*, ed. H. Palva, K.S. Viktor, Copenhagen 1993, s. 149.

w sferze sufizmu, ma charakter teozoficzny i przyjmuje formę dialogu derwisza, np. z ludzką duszą lub z wersetami koranicznymi [sic!]⁸⁰⁶.

W spuściznie po Hevaim-poecie, poza *Makbul-i Arif*, zachowało się tylko kilka *ilahije*, głównie pierwszego ze wspomnianych wyżej rodzajów. Najsłynniejszym bez wątpienia wierszem tego autora jest *Ilahi be-zbani serb* czyli „*Ilahije* w języku serbskim”⁸⁰⁷. Od strony treści wiersz jest prostą modlitwą – poeta zwraca się do Boga, żeby obdarzył jego i wszystkich ludzi swoim miłosierdziem. Oto w całości utwór w oryginale (nieco zmieniona, po skonsultowaniu z innymi edycjami, transkrypcja Aliji Nametaka, por. niżej; faksymile 3., 4. i 5. strofy w dalszej części artykułu).

Molimo se tebi, Bože,
Ukaži, smilije nami!
Lik ištemo sebi, Bože,
ukaži smilije nami!

U ruči nam — nije ništo
već molidba jedna isto,
omiluj nas lipo, čisto,
ukaži smilije nami!
Nemuči nas ti rastankom,
ovesel srce sastankom,
i javi nam i još sankom.
ukaži smilije nami!

Za tobom srce nam tuši,
milostim uvezav uži,
ne odbijaj i ne ruži,
ukaži smilije nami!

Život odhodi dan po dan,
Nezaborav, Bože jedan,
molitise Hevo jadan:
ukaži smilije nami!⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 38-40.

⁸⁰⁷ Nie udało mi się niestety stwierdzić, kto wprowadził tytuł z językiem serbskim.

⁸⁰⁸ Alija Nametak, *Rukopisni...*, s. 247, tam również odmienne lektury wg innych rękopisów; nieco inna wersja w zapisie łacinką <http://istorijabalkana.yuku.com/topic/13/Muhamed-Hevaj->

Modlimy się do Ciebie, Boże,
ukaż nam swe miłosierdzie!
Szukamy Twoich znaków,
ukaż nam swe miłosierdzie!

Daj nam, o co prosimy,
To modlitwa do Jedynego,
zmiłuj się nad nami szczerze, pięknie,
ukaż nam swe miłosierdzie!

Nie żal, że odrywasz nas od świata,
nasze serce cieszy się na spotkanie,
daj nam znać, kiedy to nastąpi.
ukaż nam swe miłosierdzie!

Ku Tobie rwie się nasze serce,
wierzymy w Twoje miłosierdzie,
nie odmawiaj i nie przeklinaj nas,
ukaż nam swe miłosierdzie!

Życie odchodzi dzień po dniu,
nie zapomnij, Boże Jedyny!
Módl się, Hevo⁸⁰⁹ nieszcześnie:
ukaż nam swe miłosierdzie!

Do transkrypcji Aliji Nametaka z 1968 r., powtarzanej także przez M. Hukovicia⁸¹⁰, wprowadziłem jedną zmianę według pracy Sejfudina Kemury i Vladimira Ćorovicia⁸¹¹ i drugą według Abdurahmana Name-taka. W pierwszej chodzi o słowo „smilije”, które Abdurahman Nametak transkrybuje jako „smilise / smili se”. Taka zmiana powoduje, że wers należałoby odczytać: „Ukaż nam się, zmiłuj się nad nami”. Teoretycznie

quotUskufiquot-1600-1651 [2013.12.30] – tam również funkcjonujący szeroko w zasobach internetowych, ale nieopisany, początkowy fragment utworu w zapisie *alhamijado*.

⁸⁰⁹ Znaczenie słowa Hevo wyjaśnia Fehim Spaho w: Abdurahman Nametak, *op. cit.*, s. 127 jako skrót od Hevai. Pojawia się on w tej formie także w innych wierszach.

⁸¹⁰ M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 52.

⁸¹¹ S. Ćorović, V. Kemura, *Serbokroatische Dichtungen Bosnischer Moslims aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert*, Sarajevo 1912.

taka lekcja słowa jest możliwa, na co pozwala specyfika ręcznego zapisu w alfabecie arabskim. W rękopisie mamy następujący zapis:

او قازى سيمبى نامى

Pozwala on na obie lekcje, choć pierwsze słowo od prawej w ostatniej linijce na faksymile poniżej należy przetranskrybować, pomimo identycznego zapisu, „molitise”. Kopista jednak nigdzie nie stosuje zapisu arabskiej litery *sin* jako (س), więc biorąc pod uwagę typową dla arabskiego zapisu wierszy manierę wyrównywania linijek przez przedłużanie rozmaitych liter, nie wydaje się to błędem. Należy także pamiętać, że Uskufi był zdecydowanie muzułmaninem świadomym swojej religii, w związku z czym trudno oczekiwać od niego, żeby błagał Boga, aby mu się ukazał – Bóg w islamie nie ma żadnej formy, pod którą mógłby się ukazać. Bez wątpienia natomiast może okazać człowiekowi miłosierdzie, bo przecież „Miłosierny” to jedno z Jego „Najpiękniejszych Imion”.

نو چي نامى راستان قوم
 او قازى سيمبى نامى
 اي يادى نام ابي بوغى انوم
 زانو بوم سره نام تو زى
 او قازى سيمبى نامى
 او قازى سيمبى نامى
 زوت او دودى دان بود
 زانو را او بوژه بدان
 موبه هو و ياد ان
 او قازى سيمبى نامى

Druga zmiana odnosi się do przedostatniej linijki, gdzie Alija Name-
tak i Muhamed Huković transkrybują „Hevo jedan”⁸¹², co należałoby
przetłumaczyć jako „Hevo jedyny”. W *Hrestomatiji* Abdurahmana Na-
metaka jest wersja „Hevo jadan”, czyli „Hevo nieszczę-
sny/biedny/marny”. Ta druga interpretacja jest z pewnością poprawniej-
sza. Takie sformułowania są bowiem typowe dla twórców *ilahi*, choćby
wspomnianego wyżej Yunusa Emre:

Junus, biedak nieszczęsny,
sam jeden na tym świecie.
Poświęćcie sami siebie!
Do domu przyszedł derwisz.⁸¹³

Utwór ma bardzo regularną strukturę formalną, identyczną ze
wspomnianą *Chirvat türkisi*⁸¹⁴. Widać tu więc wyraźne pokrewień-
stwo z ludową turecką formą *türkü*. Zastanawiające, że w rękopisie
reprodukowanym przez Hukovicia zapis sugeruje całkiem inną formę
wiersza. Jednakże najważniejsze cechy formalne wskazują, że zapisy
te uznać należy w pewnym sensie za błędne, bo sugerują stychi-
czny charakter wiersza (por. wyżej), podczas, gdy chodzi o układ stro-
ficzny. Jak pisze Małgorzata Łabęcka-Koecherowa, „formy regularne
türkü [...] opierają się głównie na strofie czterowierszowej typu *koşma*
lub *mani*. W pierwszym wypadku (typ *koşma*) poszczególne zwrotki
pieśni wiąże identyczne brzmienie czwartego wersu każdej strofy lub
co najmniej ich rymujące zakończenia. [...] *Koşma* w swej właściwej
formie to utwór składający się z kilku czterowierszy, w których roz-
mieszczenie rymów przedstawia się następująco: I *abab*; II *cccb*; III
dddb. W strofie I mogą następować zmiany w układzie rymów, jednak
zasada powiązania rymem czwartych wierszy wszystkich strof bywa

⁸¹² M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 52; Alija Nametak, *Rukopisni...*, s. 247; Abdurahman Nametak, *op. cit.*, s. 127 (opracowanie tego utworu w chrestomatii: Fehim Spaho).

⁸¹³ J. Emre, *Z serca do serca*, s. 51 (tłum. A. Ananicz).

⁸¹⁴ F. von Kraelitz, *op. cit.*

respektowana. *Koşma* liczy (przeważnie) 11, rzadziej 8 zgłosek w wersie⁸¹⁵. Według Tadeusza Kowalskiego, w Turcji w XIII–XIV w. *ilahi* tworzone były właśnie w tej formie⁸¹⁶. Jak więc widać, utwór Uskufiego dokładnie odpowiada takiemu opisowi, łącznie z tym, że jest ósmiozgóskowcem. Ciekawe jednocześnie, że w Turcji były to rzadko teksty pisane przez przedstawicieli literatury „wysokiej”, jakim bez wątpienia był Uskufi. W Bośni nastąpiło więc przesunięcie wzorów.

Bardzo podobna w treści jest *ilahije* zaczynająca się od słów *Boże jedini, ti nas ne kinji* („Boże, nie zostawiaj nas”), z refrenem *Sazdade ti nas, ti paz uvik nas* („Ty nas stworzyłeś, miej nas zawsze w opiece”)⁸¹⁷. Od strony formalnej zwraca uwagę fakt, że choć autor zachował ogólną strukturę wiersza, tj. on napisany dziesięciozgóskowcem, czego poetyka tureckiej twórczości w przypadku *türkü* nie przewidywała. Analogicznie scharakteryzować można ostatnią znaną *ilahije* Uskufiego, liczącą cztery czterowersowe strofy, zaczynającą się od słów *Višnjemu Bogu sve koji sazda* („Boże Najwyższy, któryś wszystko stworzył”) z refrenem: *Kako ću poći, kako li doći?* („Jak mogę dotrzeć do Ciebie, jak?”)⁸¹⁸.

Niemniejszą sławą niż *Molimo se tebi, Boże* cieszy się utwór *Poziv na vjeru* (istnieje także turecka wersja tekstu *Daveti baray iman*)⁸¹⁹. Utwór ten, choć ma silne elementy religijne, nie ma charakteru modlitwy, jest raczej nasycony elementami społeczno-religijnymi. Pozostaje pytanie – jakimi? Bo odpowiedź na to pytanie może nam dać pełniejszy obraz osobowości Uskufiego. Wiersz obejmuje 25 strof czterowersowych w identycznej formie jak w *Molimo se tebi*

⁸¹⁵ S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecherowa, *op. cit.*, s. 290-291; pot. także: E. G. Ambros, *Türkü*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*; T. Kowalski, *Koşma*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*...

⁸¹⁶ *Ibidem*.

⁸¹⁷ Zob. tekst w: M. Huković, *Muhamed Hevai*..., s. 53. Abdurahman Nametak, *op. cit.*, s. 128-129; Alija Nametak, *Rukopisni*..., s. 248-249. Dostęp on-line w kilku miejscach, np.: <http://avdonikocevic.com/muhamed-hevaia-uskufi/> [2014.08.17].

⁸¹⁸ Zob. tekst w: M. Huković, *Muhamed Hevai*..., s. 54-55; Abdurahman Nametak, *op. cit.*, s. 128-129. Dostęp on-line w kilku miejscach, np.: <http://avdo-nikocevic.com/muhamed-hevaia-uskufi/> [2014.08.17].

⁸¹⁹ Zob. tekst w: M. Huković, *Muhamed Hevai*..., s. 63-66, tam także faksymile rękopisu; Abdurahman Nametak, *op. cit.*, s. 121-125; Alija Nametak, *Rukopisni*..., s. 249-252. Dostęp on-line w kilku miejscach, np.: <http://avdo-nikocevic.com/muhamed-hevaia-uskufi/> [2014.08.17].

Boże. Wymowa wiersza uzależniona jest od interpretacji wersu pierwszego: *Ja, kauri vama velju*, czyli „Hej, niewierni, wzywam was” i refrenu, który w pierwszej strofie pojawia się jako 2. i 4. wers: *hod'te nami vi na viru*. Wokół tych kilku słów toczyła się wśród specjalistów od *alhamijado* szeroka dyskusja – jedni badacze uważali, że w wierszu tym Hevai wzywa chrześcijan do przejścia na islam, inni zaś, że chodzi tu o zjednoczenie wszystkich wierzących w religie monoteistyczne. Pozostaje faktem, że nigdzie w wierszu nie pojawia się słowo „islam”, choć swoją grupę religijną określa Hevai jako „Mi Turčini”, co można interpretować w kontekście tamtych czasów nie tyle jako „My, Turcy” w sensie etnicznym, lecz „my, muzułmanie” – przecież Hevai nie był Turkiem, lecz Bośniakiem. Sprawozdanie z tych analiz daje M. Huković⁸²⁰. Dyskusje te przypominały analizy językoznawcze klasycznych arabskich lingwistów, czasem zaś te, jakie toczą się również na Zachodzie, np. w przypadku, kiedy użycie przedimka „the” zmienia sens wyrażenia w języku angielskim. Z tego też powodu trudno przytaczać w niniejszym artykule te argumenty, które jasne byłyby tylko dla serbokroaatystów. Ostatecznie, zależnie od interpretacji, szczególnie słowa *vira/vjera*, należałoby zacytować wyżej werset refrenowy rozumieć albo jako „Przyłączcie się do naszej religii”, albo „Wspólnie uznajmy prawdę”. W interpretacjach tych brano pod uwagę także rozmaite znaczenia turecko-arabskiego terminu *iman*, który pojawia się w tureckim tytule utworu.

Muhamed Huković jest zwolennikiem bardziej otwartej interpretacji wiersza⁸²¹ i widzi w Hevaim człowieka rozumiejącego, że wieloreligijna społeczność Bośni, ale wywodząca się z jednych korzeni, powinna ze sobą pokojowo współżyć. Wszystkich stworzył jeden Bóg i Jemu należy być posłusznym, trzeba kierować się Jego prawami. Wszyscy Bośniacy pochodzą od „jednego ojca i jednej matki”, powinni więc żyć ze sobą w zgodzie jak bracia i odrzucić wszelką nieprzyjaźń. Utwór jest zatem pełen otwartości wobec Serbów, Chorwatów i Bośniaków innych wyznań – pełny sens zrozumiemy jednak dopiero wtedy, kiedy uświadomimy sobie

⁸²⁰ M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 61-63.

⁸²¹ *Ibidem*, oraz: *idem, Kritički tonovi alhamijado pjesništva*, „Prilozi za Orientalnu Filologiju” 1989, 3, s. 202.

znaczenie owego refrenu. Może bowiem być i tak, że Uskufi ukazuje mieszkańcom Bałkanów otwarte rozumienie islamu, ale uwarunkowane przyjęciem religii Muhammada. Być może to, że mają wspólną historię, ma być tym czynnikiem, który powinien skłonić chrześcijan do przyjęcia islamu. W interpretacjach tego typu tekstów pomagają często informacje dotyczące życia i poglądów autora, które możemy wywnioskować z innych dzieł. W tym przypadku jesteśmy niemal całkowicie pozbawieni tych pierwszych, zaś inne utwory, ze względu na ich naturę, niewiele nam pomagają. Sam fakt napisania słownika serbsko-tureckiego pozwala sądzić, że mamy do czynienia z człowiekiem o otwartym umyśle. Ale i to za mało, żeby wskazać z dużą dozą pewności na jego poglądy dotyczące tolerancji religijnej. Ostateczne znaczenie tego wiersza zabrał bośniacki poeta do grobu.

Hevaiemu przypisywane są jeszcze dwa utwory odbiegające od tego, z czym zapoznałem Czytelnika powyżej. Pierwszy to dość długi, liczący 28 czterowersowych strof utwór *Savjet ženama* [Rady dla kobiet]⁸²². Badacze nie są zgodni co do jego atrybucji, większość jednak przypisuje go Hevaiemu. Wiersz jest odzwierciedleniem wizji idealnej kobiety w islamie – pobożnej i posłusznej mężowi, poświęcającej się dla dobra rodziny.

Charakterystyczne dla tego niewielkiego korpusu tekstów jest to, że już pierwszy wers i wers refrenowy każdego utworu pozwalają na określenie jego treści. Refren okazuje się nie tylko elementem formalnym, ale jak gdyby rodzajem poetyckiego *basso continuo*, który nadając kształt wierszowi, odzwierciedla jednocześnie jego główną myśl, rozwijaną w pozostałych wersach poszczególnych strof.

Ostatnim poetyckim utworem związanym z Uskufim jest piosenka miłosna niepewnego autorstwa opowiadająca o nieszczęśliwej i idealnej miłości⁸²³, całkowicie odbiegająca formalnie od scharakteryzowanych wyżej utworów.

⁸²² Zob. tekst w: M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 57-61. Abdurahman Nametak w swojej *Hrestomatiji*, uwzględniając wersję odmienną od Hukovicia, jednoznacznie odmawia utworowi autorstwa Uskufiego – autorem ma być niejaki Edhem, imam z Zenicy, s. 115-120. Tekst dostępny on-line: http://eteia.home.xs4all.nl/kkitabhana/Hevaji_Uskufi_Muhamed/Savjet_zhenama.html [2014.08.17].

⁸²³ Zob. tekst [w:] M. Huković, *Muhamed Hevai...*, s. 67.

Niektórzy autorzy, np. Alija Nametak⁸²⁴, dość enigmatycznie wspominają o twórczości Uskufiego po persku i arabsku. Wiersze po turecku znane są z *Makbul-i Arif*, nie udało mi się jednak znaleźć żadnych konkretnych informacji na temat jego utworów w innych językach orientalnych (poza jedną sentencją we wspomnianym słowniku).

Zakończenie

W niniejszym studium starałem się przedstawić postać i dzieło Mohameda Hevaiego Uskufiego, znanego przede wszystkim jako bośniacki leksykograf i poeta. Badacze literatury *alhamijado* wspominają jeszcze o jego dwujęzycznym, bośniacko-tureckim utworze zatytułowanym *Teb-siret ul-arifin*⁸²⁵, czyli „Wyjaśnienie dla uczonych” (nie udało mi się zdobyć jakichkolwiek wiadomości na temat tego tekstu) oraz o prozie, z której znana jest tylko przytaczana przez Hukovicia krótka modlitwa⁸²⁶. Z jego twórczości wyłania się obraz uczonego i artysty wysokiej miary, godny tego, aby zająć wysokie miejsce w dziejach literatury muzułmańskiej nie tylko w kontekście bośniackim, czy szerzej – bałkańskim. Mam nadzieję, że artykuł ten będzie niewielkim przyczynkiem do badań w tym zakresie.

Postać i dzieło Uskufiego to nie tylko część historii bośniackiej kultury. Pozostaje on po dziś dzień jednym z jej najważniejszych symboli. W 2010 r. gmina muzułmańska w Tuzli ustanowiła nagrodę im. Uskufiego, przyznawaną corocznie za zasługi dla rozwoju muzułmańskiej kultury bośniackiej⁸²⁷. Z kolei w Dobrnji, miejscu urodzin Uskufiego, funkcjonuje biblioteka jego imienia. O wadze jego postaci świadczą także wspomniane wyżej uroczystości związane z najnowszą edycją *Makbul-i Arif*. O pozycji, jaką Uskufi zajmuje w historii Bośni, świadczy również wybite na jego cześć specjalnego medalu. Niestety, nie udało mi się ustalić, kiedy ten medal powstał.

⁸²⁴ Alija Nametak, *Rukopisni...*, s. 234.

⁸²⁵ *Ibidem*, s. 69.

⁸²⁶ *Ibidem*, s. 69-70.

⁸²⁷ Povelja „Muhamed Hevai Uskufi“ dodijeljena prof. dr. Ismetu Smailoviću, http://sdatuzla.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=238%3Apovelja-muhamed-hevai-uskufi-dodijeljena-profdrismetu-smailoviu&catid=36%3Avijesti&Itemid=1 [2014.07.12].

LIFE AND LITERARY WORK OF BOSNIAN MUSLIM WRITER MUHAMED HAVAI USKUFİ (17TH CENTURY)

Abstract: The article is devoted to the life and works of the seventeenth-century Bosnian Muslim writer Muhamed Hevai Uskufi, who wrote in *alhamijado* (Bosnian language written in Arabic script). The study embraces the presentation of his life and the analysis of his most important works: the Bosnian-Turkish dictionary *Maqbul-i arif* and poetry in *ilahiye* genre.

Key words: Muhamed Havai Uskufi, *alhamijado* literature, Bosna, *Maqbul-i arif*, *ilahiye*.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО БОСНИЙСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ПИСАТЕЛЯ МУХАММАДА ХАВАИ УСКУФИ (XVII В.)

Аннотация: Статья посвящена жизни и творчеству боснийского мусульманского писателя Мухамеда Хевайи Ускуфи (XVII в.), пишущего на *альхамьядо* (боснийский язык, использующий арабский алфавит). В работе представлены его биография и основные труды: боснийско-турецкий словарь *Makbul-i arif* и поэтические произведения, написанные в жанре *ilahije*.

Ключевые слова: Мухамед Хевайи Ускуфи (Мухамед Хеваји Ускуфи), литература *альхамьядо*, Босния, *Makbul-i arif*, *ilahije*.



Николай ВАСЬКИВ

Киевский университет им. Бориса Гринченко (Украина)

«НА ВСЕ ВЗГЛЯНИ, ОСМЫСЛИ ВСЕ». МОТИВЫ И ОБРАЗЫ ПОЭЗИИ МАТЫМГУЛЫ ПЫРАГЫ

«Махтумкули Фраги – поэт-гуманист. Он жил в самый сложный период истории туркменского народа, и его творчество служит великим идеалам дружбы, независимости, построения суверенного государства»⁸²⁸. Самая большая заслуга Магтымгулы-поэта перед туркменами состоит в том, что во времена кровавых лихолетий и межплеменной междоусобицы он убедительно заговорил о туркменском государстве, о необходимости единства, потребности творить единую культуру единого народа, утвердив самодостаточность родного языка и литературы. Такие призывы проходят сквозь все творчество Пырагы, и даже если поэт не видел шансов для реализации своих мечтаний в современности, то твердо верил в их свершение в будущем. Сила поэтического слова была настолько мощной, что на протяжении столетий туркмены верили в свершение его пророчеств, через это оно спланивало соотечественников, вдохновляло их на создание собственной культуры и собственного государства.

Внешние беды, по мнению поэта, не являются такими страшными, как внутренние противостояния между разными частями туркменского народа («Помириться навсегда вы, лишь в

⁸²⁸ G. Berdimuhamedow, *Ynsan kalbynyň öçmejek nury*, Aşgabat 2014, с. 164.

единстве ваше счастье»⁸²⁹). Поэтому поэт так тяжело переживал стычки между разными ветками родного народа. Показательна еще одна легенда: бахши любят рассказывать, что Магтымгулы свела в могилу «постоянная сердечная горечь по поводу непрестанной кровавой вражды племен, губящей народ»⁸³⁰. Магтымгулы вынужден был взять на себя роль вождя нации, не занимая никакого важного поста, потому что не видел такого вождя среди соотечественников.

Рукописные сборники произведений Магтымгулы Пырагы начинались стихотворением мистически-пророческого, суфийского характера, которое в разных изданиях называют „Устань!“ – *сказали* (П. Мовчан), *Откровение* (И. Голубничий) и др. Сейчас в Туркменистане, а за ним и в других странах книги Магтымгулы начинаются со стихотворения *Туркменская доля*, исполненного гордости за красоту и богатство родного края и родного народа и веры в их счастливое будущее, неминуемое воссоединение всех племен в одну нацию:

Куда бы дороги туркмен ни вели,
Расступятся горные кряжи земли,
Потомкам запомнился Махтумкулт:
Поистине, стал он устами Туркмении.⁸³¹

Таковыми и похожими прямыми императивами исполнены десятки стихотворений Магтымгулы Пырагы, а опосредованно в каждом произведении поэта звучит любовь к родной земле, родному народу, его вере, обычаям, языку, культуре. «Поэтическое слово Махтумкули пронизано безграничной любовью к своей земле и абсолютным чувством прекрасного. Оно вдохновляет туркменский народ [...]»⁸³². Пырагы стал не столько выразителем туркменских

⁸²⁹ Махтумкули, *Избранные стихотворения*, под. ред. Г. Х. Кыясовой, Ашхабад 2014, с. 31.

⁸³⁰ П. Скосырев, *Махтумкули (Фраги)*, [в:] *Махтумкули. Сборник статей о жизни и творчестве поэта*, Ашхабад 1960, с. 140.

⁸³¹ Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 11.

⁸³² G. Berdimuhamedow, *op. cit.*, с. 159.

устремлений, сколько их творцом. Он сформулировал, вербализовал то, что они чувствовали подсознательно, но выразить более-менее внятно не могли.

Магтымгулы очень часто украинцы сравнивают с Кобзарем, называя его «туркменским Шевченко». Как и Магтымгулы, Кобзарь неоспоримо утверждал, что только в своем государстве «своя правда и сила». Как и Пырагы, поэзия Шевченко была и остается пророческой для бытия нации и ее государства. Как и Шевченко, Магтымгулы отобразил бытие соотечественников, их прошлое, современность и будущее во всем разнообразии. «Сила и жизненность лучших произведений Махтумкули именно в том и состоит, что они в высокохудожественной форме, на народном языке и образами, рожденными из глубин народного художественного творчества, правдиво отобразили общественную жизнь того времени, быт и обычаи народа, откликнулись на самые важные события в жизни народа»⁸³³. В этом смысле творческое наследие Магтымгулы Пырагы можно назвать энциклопедией туркменской жизни.

Морально-нравственные устои его поэзии неразрывно связаны с адатом, который шлифовался на протяжении тысячелетий, и религиозными убеждениями туркмен, постоянно отстаивая Добро и гневно осуждая Зло. В духе адата Магтымгулы утверждает семейно-родственные ценности. Стихотворение-диалог между поэтом и отцом *Отец – сын* является одним из образцов развязания проблемы «отцы и дети». Сын всыказывает большое уважение к отцу уже самим фактом создания стихотворения. Он стремится отправиться в путешествие, искать свою дорогу в жизни, но только с согласия и благословения отца. Сын понимает, что нельзя жить только отцовским умом (каким бы большим он не был), повторять только его шаги (даже если они все очень правильны). Сына влекут не столько новые впечатления, возможность материального достатка, сколько стремление пройти собственный путь к истине («Я судьбу

⁸³³ История Туркменской ССР, том 1, кн. 1: С древнейших времен до конца XVIII в., Ашхабад 1957, с. 454.

свою проверю, испытаю жребий свой»⁸³⁴), познать мир и себя, научиться самому различать добро и зло. В свою очередь, отец пытается уберечь сына от жизненных опасностей, но, наконец, принимает его желание («принесу я пользу людям»), поэтому традиционно дает ему мудрые советы для общения с людьми, которые имеют универсальный характер, благословляет его в дорогу. Большое уважение и любовь к отцу и матери неоднократно звучит в стихах Магтымгулы.

Поэт болезненно переживал утрату синовей и старших братьев. Кстати, одна из версий, почему поэт отправляется в дорогу, – он едет искать братьев. Боль от утраты не проходит через долгие годы, наоборот, со временем лишь возрастает («Нет терпенья, потерял покой. / Я томлюсь в разлуке роковой»⁸³⁵). Еще больше горя поэту принесла утрата сыновей. Стихотворение *На смерть сына* построено на переполненных горечью риторических вопросах, которые очень напоминают вопросы-плачи библейского Иова:

Когда птенца у иволги возьмут,
Ужель она о нем стонать не будет?
Коль розу, пери соловья, сорвут,
Ужель о ней он тосковать не будет? [...]
Фраги! Коль зверь тоскует без детей,
То человек ужель рыдать не будет?⁸³⁶

Культивируется в произведениях Пырагы и супружеское согласие, убеждение в том, что брак должны заключать влюбленные, калым не должен главенствовать над чувствами, что объяснялось и личной судьбой художника. Правда, в собственном браке поэт не нашел счастья, лишь одни хлопоты о благосостоянии семьи, обязанности быть постоянно с ней, утрату личной свободы, поэтому с присущим народу юмором отображает «прелести» женитьбы. Отдельная тема – искренняя, чистая любовь, которая

⁸³⁴ Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 36.

⁸³⁵ *Ibidem*, с. 44.

⁸³⁶ *Ibidem*, с. 374.

проходит неизменной сквозь десятилетия, даже если нет никакой надежды на ее реализацию.

Соответственно туркменскому мировоззрению и заповедям суфизма, Магтымгулы поэтизирует труд, честное зарабатывание хлеба насущного. Поэт утверждает принцип «сродного труда» (Г. Сковорода) во всех занятиях и ремеслах соотечественников. Из его произведений можно опосредованно воспроизвести даже одежду, пищу, особенности жилищ туркмен. А к этому можно добавить неповторимую природу, которая предстает из стихов Магтымгулы во всем разнообразии: Каракумы, Копетдаг, долины рек и совсем не пустынная пустыня разных времен года и т.д.

Стоит отметить, что поэт был большим патриотом малой родины. Река Атрек, на берегах которой он вырос, гора Сонгидаг, которая постоянно маячила на горизонте в родном ауле, большая семья и родня, повседневность односельцев – постоянные образы и мотивы творчества Магтымгулы. Безграничная любовь к родному краю, самым близким людям, соплеменникам не закрывала, однако, великой Родины, любви ко всем туркменам и желания счастливого будущего для всей нации. Так, стихотворение *Ищу я* начинается словами: «Я из Атрека, племени гоклен», а в последней строфе поэт заявляет: «Туркмения – родимая земля»⁸³⁷. Вера в свою нацию, любовь ко всему народу не отрицает любви к малой родине, наоборот, невозможна без нее.

Магтымгулы Пырагы был новатором в том, что его творчество перестало быть только вневременным, метафизическим, внесло в стихи современность, конкретную чувственность. Абстрактность еще во многих строфах осталась, но перед нами предстают конкретные живые образы, прототипами которых были реальные люди, реальное окружение. Мировоззрение туркмена, человека, который разрывается между фатальными обстоятельствами жестокого времени и гуманистически-религиозным стремлением к добру и справедливости, проявляется в каждой строчке песен Магтымгулы. «[...] Творчество Махтумкули самым тесным образом

⁸³⁷ *Ibidem*, с. 33.

связано с конкретной исторической ситуацией второй половины XVIII в. и стала ярким выражением духовной жизни туркменского общества того времени, его передовой, прогрессивной мысли»⁸³⁸. Ярko видно это в отражении красоты любимой Менгли. Еще встречаются традиционные восточные формулы абстрактной женской красоты (возможно, абстрактность, неопределенность образа любимой, не обязательно Менгли, объясняется суфийской многозначительностью этого образа):

О, души моей царица, ликом ты с луною схожа.
Ты цветом благоухаешь, ты с самим рейханом схожа.⁸³⁹

Но немало в стихотворениях и примет конкретной девушки, которая приворожила конкретного юношу на всю жизнь: «помню, как она смеется», «смущается Менгли-ханум», «очи черные Менгли», «лик прекрасный твой, царица, украшает родинка» и много других похожих черт. А главное, перед нами из произведений Пырагы разворачивается конкретная история сначала счастливой, а потом — несчастливой любви, что было невозможным в стихотворениях Рудаки, Низами, Хафиза, Джами. Традиционно воспевалась любовь к девушке, какие-нибудь черты которой невозможно было определить. Такая абстрактность и поиск идеальной любви приводит к многочисленным перепевам легендарных историй прошлого, например, о Лейли и Меджнуне, о Фархаде и Ширин. Кстати, сравнение себя и Менгли с Меджнуном и Лейли встречаются и в песнях Магтымгулы. Но, несмотря на определенный уровень абстрагирования, обобщенности, нечеткости образа Менгли, что неминуемо в любом лирическом произведении (особенно отмеченном влиянием суфизма), со строк Пырагы встает образ конкретной девушки и конкретная история любви. Павло Мовчан, в соответствии с приведенными аргументами, находит

⁸³⁸ Г. Чаррыев. *Развитие философской и общественно-политической мысли в Туркменистане в XVIII веке*, [в:] *Очерки истории философской и общественно-политической мысли в Туркменистане: с VI в. до наших дней*, ред. В. С. Воропаева и С. П. Карашинская, Ашхабад 1970, с. 112.

⁸³⁹ *Ibidem*, с. 115.

параллели между образом Менгли и девушки, любовь Данте к которой не уменьшает даже ее смерть: «поэт находит пути к совершенному синтезу, к образу любимой Менгли, где перекрещено земное и небесное, как у дантовской Беатриче»⁸⁴⁰.

Магтымгулы отображает до мелочей неповторимо-экзотические особенности бытия туркмен, их культуры и мировоззрения. В его стихотворениях перед нами предстают индивидуализированные, конкретные образы, истории, мотивы, приближенные к современности. Величие Магтымгулы Пырагы состоит в том, что, однако, его неповторимо-чувственные образы, индивидуализированные истории и наполненные конкретным содержанием мотивы приобретают общечеловеческое звучание. Впрочем, как и у других гениальных творцов.

Такое соединение индивидуально-неповторимого с общечеловеческим в творчестве Магтымгулы, их взаимосвязь и взаимопереход имеют свое объяснение. Великие лирики потому и становятся гениальными, что они умеют в конкретно-неповторимых образах отобразить мысли, чувства, эмоции, которые не оставляют равнодушными миллионы читателей независимо от возраста или региона, национально-культурных особенностей, временного расстояния между автором и реципиентом. Ведь каждому читателю хочется найти что-то общее между собой и лирическим героем, чтобы этот герой предстал перед похожими проблемами, выбором, жил похожими эмоциями. Если читатель такую схожесть находит, то автор стихов становится любимым поэтом. Таким любимым поэтом для все большего количества читателей в мире становится и Пырагы. Проблема состоит только в том, чтобы поэзия Магтымгулы попала к реципиентам, а тогда своего читателя она найдет обязательно.

«Вечной» темой мировой лирики, которая всегда волновала читателей, обращала к себе внимание, была тема любви. Немало строк посвящено ей также в творчестве Магтымгулы Пырагы.

⁸⁴⁰ П. Мовчан, *Снівучі лінії нісків*, [в:] Махтумкулі, *Поетії...*, пер. з туркм. та передм. П. Мовчана, Київ 2014, с. 28.

Произведения, в которых доминируют мотивы разделенной и неразделенной любви, стремление к воссоединению влюбленных, самые тонкие оттенки их страданий и переживаний, являются многозначными, что приводит к множественной интерпретации. Такая множественность является также одним из признаков творческого таланта. Основным «аргументом», который побуждает к неоднозначному прочтению будто бы конкретных любовных историй, перипетий, с традиционной для стихотворений о любви символикой, становится тесная связь мировоззрения и творчества Магтымгулы с суфизмом.

О суфийской основе мировоззрения Пырагы речь велась уже в работах российских дореволюционных исследователей В. Бартольда⁸⁴¹ и А. Самойловича⁸⁴². Суфизм Магтымгулы не был каким-то исключительным явлением в литературе Востока, потому что, по утверждениям Бартольда, в Иране «вся лирическая поэзия проникнута мистицизмом»⁸⁴³. Добавим, что не только в Иране, а и в Центральной Азии. Достаточно сказать, что интерпретировать творчество Алишера Навои, великого предшественника Магтымгулы, без знания суфийского учения, символики, концептуальных образов – невозможно.

Систематизированное изложение проблемы «Магтымгулы Пырагы и суфизм» планировал совершить Г. Карпов в работе *Эпоха Махтумкули*, но из-за военных лихолетий сделать это не удалось, а потом черновики были утрачены. То, что сохранилось, свидетельствует об основательности подхода исследователя. Значительным вкладом в решение указанных проблем стали работы Е. Бертельса, в частности теоретической основой для дальнейших исследований стала его монография «Суфийская литература»,

⁸⁴¹ В. В. Бартольд, *Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии*, Москва 1968, с. 19-195; *idem*, *Ислам и культура мусульманства: сборник статей*, Москва 1992.

⁸⁴² А. Н. Самойлович, *Очерки по истории туркменской литературы*, [в:] *Туркмения*, т. 1, Ленинград 1929, с. 123-167.

⁸⁴³ Цыт. по: Г. Карпов, *Истоки мировоззрения Махтумкули: из главы работы «Эпоха Махтумкули»*, [в:] *Махтумкули. Сборник статей...*, с. 27.

опубликованная в 1965 г.⁸⁴⁴ Не избегали этой проблемы исследователи и последующих лет, но (наверное, под влиянием советских атеистических установок) делали это мимоходом, будто извиняясь за «предрассудки» XVIII в. и, соответственно, Магтымгулы, который, мол, не мог выйти за пределы времени. «В философских стихах Махтумкули мы без трудностей определим влияние суфизма [...] не в религиозных стихах сила и своеобразие поэзии Махтумкули»⁸⁴⁵; «Сам поэт, очевидно, тоже был верующим человеком, но на каждом шагу выражает сомнения в истинности религиозных догм и предписаний»⁸⁴⁶ и т.д. Почему-то считалось, что связанная с суфизмом, религией в целом литература должна восприниматься как ограниченная, «реакционная», неполноценная, с очень узким кругом возможных интерпретаций. На этом фоне достаточно меткой, удачной в отображении суфийской символики Пырагы является предисловие Павла Мовчана к его переводам поэзии туркменского классика на украинский язык⁸⁴⁷.

Чем же так привлекал суфизм Магтымгулы, и не только его, а и абсолютное большинство фарсиязычных поэтов включительно с Хайямом и Хафизом, Руми и Джами, Низами и Навои и многими другими? Толчком для зарождения суфизма стало традиционное для религий стремление вернуться к первоисточкам, постичь веру не через механическое выполнение предписаний и обрядов, а через осознание сути взаимоотношений человека и Бога (Аллаха), сущности самого Аллаха. Г. Карпов указывает, что суфизм стал соединением монотеизма и сухой обрядовости арабов с философским наполнением образованных сирийцев и иранцев.

Постоянное обращение к первоосновам ислама побуждало суфиев к аскетическому способу жизни, отречению от богатства, тем более – роскоши. Каждый должен потреблять только результаты своего труда. Детально разработал учение об аскетически-праведной жизни, только за счет заработанного собственными

⁸⁴⁴ Е. Бертельс, *Избранные труды: Суфизм и суфийская литература*, Москва 1965.

⁸⁴⁵ Г. Чаррыев, *op. cit.*, с. 145.

⁸⁴⁶ М. Аннанепесов, *Махтумкули и его время*, Ашхабад 1984, с. 75.

⁸⁴⁷ П. Мовчан, *Співучі лінії...*

руками, Бахауддин Накшбенди (1318–1389) (накшбэнд – чеканщик, значит, он зарабатывал себе на пропитание чеканным ремеслом), который родился, жил и умер возле Бухары. Суфий почти не придавал значения точному исполнению обрядов и отбрасывал показную набожность, мистические показательные практики, зато культивировал простоту и медитирование. Все это очень сильно коррелирует с особенностями исповедования ислама туркменами, было близким от рождения для Магтымгулы. Этим объясняется и постоянное совершенствование в ремеслах самого Магтымгулы, культ труда как основы земного, материального бытия в его творчестве.

Потребность на начальных стадиях скрывать свои убеждения от преследований, мистический характер, притчевость учения очень скоро породили соединение суфизма с художественной литературой, которая постепенно выработывала целую систему соответствующей символики. Со временем традиции такого соединения искусства и религиозно-философского учения все больше утверждаются, разрастаются, дань им отдают самые известные фарсиязычные и тюркоязычные поэты X–XVIII в., хотя многозначность символики и ее проявления в текстах приводит к тому, что четко разграничить литературу на суфийскую или несуфийскую крайне сложно. Можно скорее говорить о многозначности образов, которые побуждают интерпретировать их в широком спектре от реально-конкретных смыслов до абстрактно-мистических, религиозно-философских.

Для непосвященных за отображением конкретных историй любви, употребления вина, явлений, предметов трудно было прочесть суфийские смыслы. Для посвященных, в свою очередь, лишь одно упоминание в тексте глаза, губ, локонов, лика, пушка, родинки, вина, свечи, красавца/красавицы, чащи, идола, пояса, христианина и многих других образов было маркером, что за конкретно-чувственным планом надо искать мистически-религиозное прочтение. Символика была четко разработанной, хотя с первого взгляда соответствующие смыслы непосвященному читателю даже в голову не могли придти. Ключевыми же среди них

были мотивы любви и связанные с ней образы. «В суфийской символике варьируются и обыгрываются три основные темы: любовь, вино и красота женщины. При этом земная любовь является лишь мостиком к „подлинной любви”, т.е. любви к богу, который становится таким образом объектом любви и отождествляется с Возлюбленной (женщиной). Сам суфий именуется Влюбленным. Возвышенное влечение его к богу, момент слияния с ним уподобляется плотско-эротическому отношению и соединению с реальной возлюбленной [...] Опьянение вином [...] выражает наступление религиозного экстаза и познание суфием высшего блаженства – соединения с богом в особом мистическом состоянии духа (опьянении)»⁸⁴⁸.

За каждым конкретным, «первым», планом в суфийской поэзии «открываются все более абстрактные и общие образы и идеи второго, третьего и четвертого планов, божественные и философские»⁸⁴⁹. Но и для поэтов-суфиев, и для читателей не менее важны именно первые, конкретные планы, которые как раз и делают произведения жемчужинами восточной и мировой лирики, которые наполнены гуманистическим общечеловеческим звучанием.

Все это в значительной мере относится и к поэзии Магтымгулы Пырагы. Если, например, к символике вина и опьянения поэт был почти индифферентным, то мотивы любви, образы влюбленного и любимой являются одними из ключевых в его творчестве. В стихах о любви Магтымгулы постоянно балансирует на грани конкретного и абстрактно-символического планов, давая возможность к прочтению каждого из них. В одних стихотворениях конкретный план значительно больше ощутим, их можно воспринимать как образцы любовной лирики, которая слабо поддается аллегорически-мистическому прочтению, хотя отбрасывать или отрицать такую возможность тоже не стоит. К таким произведениям можно причислить *Брови твои, Смущается Менгли-ханум* (упоминание

⁸⁴⁸ И. Андреева, *Древние и средневековые литературы народов СССР*, учебное пособие, ч. 1: *Таджико-персидская поэзия X–XV веков*, Казань 1990, с. 61.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, s. 62.

имени девушки тоже приближает к рецепции, прежде всего, конкретно-чувственного плана) и др.

В значительной части произведений даже читатель, не посвященный в тонкости суфийства, почувствует, что за переживаниями влюбленного, его стремлением вернуть себе любовь, за отчаянием от разлуки с любимой скрывается что-то значительно большее, более важное. Так, в первой строфе стихотворения *Впали очі* [Глаза упали]⁸⁵⁰ вроде бы говорится о земном чувстве: «Господу хвала гучна: / На кохану впали очі! / В мейхані хильнув вина: / На кохану впали очі» [Господу громкая хвала: / На любимую глаза упали! / В мейхане глотнул вина: / На любимую глаза упали], хотя слова «Господу», «вина» уже настораживают. В следующей строфе описание красавицы опять вдруг соединяется с *Кораном*: «Твої коси – запашні, / Зуби – наміста рясні, / А твій лик – мінбар мені! / На Коран упали очі» [Твои косы – ароматны, / Зубы – жемчуга густые, / А твой лик – минбар мне! На Коран глаза упали]⁸⁵¹. Читателю трудно четко разграничить, говорится ли в стихах о любви к девушке и слезах от разлуки с ней, или о желании слиться духовно со Всевышним. Каждый видит свое, но привлекает его высокая художественность как в создании первого плана, так и последующих. А самая полная рецепция у тех читателей, которые воспринимают конкретное и символично-абстрактное значения в их единстве, имея возможность оценить мастерство Магтымгулы во всей ее многогранности. Подобное соединение мотивов встретит читатель также и в гошуках *Что за напасть?, Грешная душа, Пленником стал, С цветком схожа, мухаммаса Поймешь ли ты?* и др.

Есть немало произведений, в которых суфийская символика абсолютно доминирует, мотивы и образы любви являются не более чем эфемерной оболочкой для абстрактного видения содержательных смыслов. Например, в газели «Не знают тебя»

⁸⁵⁰ Поскольку соответствующего русскоязычного перевода нет, то название этого стихотворения и цитаты из него подаются в переводе Павла Мовчана на украинский язык с дублированием на русский язык (дуближ – автора статьи).

⁸⁵¹ Махтумкулі, *Поэзіі...*, с. 174.

Пырагы отходит от балансирования на грани конкретного и символического и сосредотачивается на Божьем величии, невозможности познать ее и восхищении от нее:

Только ты краса и счастье, но душа тебя не знает.
Мир заполнила собою, но и мир тебя не знает [...]
Будет грех тому, кто скажет, что не от тебя все в мире.
Путь твой дальний, путь нелегок, край родной тебя не заент.
Все вокруг, земля и небо, красоте твоей покорны.
Ты властительница мира, только мир тебя не знает.⁸⁵²

В стихотворении *Где ты?* наррация переходит от балансирования на грани конкретной любви к суфийскому бдению, исполнению высшего призвания. Определенное отличие от предыдущих стихотворений в том, что речь идет о самой высокой обязанности стремиться к Богу, через служение к слиянию с Ним, но и о наложенной святыми и посвященными от имени Всевышнего обязанности творить песни, которыми поэт соединяет людей с Небом.

Если современные сборники стихотворений Пырагы открываются чаще всего произведением *Будущее Туркмении*, то все дореволюционные начинались с *Откровение* – стихотворения, в котором декларируется творческое кредо поэта, одновременно указывая на связь его творчества с религиозно-мистическими основами ислама, суфизма в частности. Еще в 1940-х гг. Е. Бертельс вполне оправданно указывал на параллели между этим стихотворением и *Пророком* Пушкина⁸⁵³, и похожесть была такой очевидной, что потом об этом заговорили и другие исследователи. То ли наяву, то ли во сне к поэту приходят «четыре всадника». (Сновидение является очень распространенным мотивом в творчестве поэтов-суфиев, потому что считается родственным с состоянием религиозного транса-хала).

⁸⁵² Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 100.

⁸⁵³ Е. Бертельс, *Махтумкули о художественном творчестве*, [в:] Махтумкули. *Сборник статей...*, с. 98.

Всадники же из песни *Откровение* сообщают: «Знак дадим тебе священный». Дальше поэта передают из рук в руки первые халифы, среди которых выделяется праведный мученик Али, выдающиеся мусульманские деятели, святые, среди них, опять же, отдельно упоминаются суфии Бахауддин, которого мы больше знаем как Накшбенди, и его предшественник Зенги Баба. На пути к познанию сущности и самых тонких нюансов мира поэту пришлось пройти через «порохно», употребить вино («Принесли мне чашу выпить»), уже упоминавшийся традиционный весомый суфийский символ. Е. Бертельс, анализируя это стихотворение, отмечает, что в нем также важное значение имеют концептуальные понятия-символы суфизма⁸⁵⁴ «чаша» («Вот Баба святому старцу чашу приказал наполнить»)⁸⁵⁵ и «дыхание». Именно от мусульманских достойников поэт получает задание творить, для чего его лишили предыдущей земной оболочки. Вместо этого он получает умение видеть, прозревать все видимое и невидимое. Мотив приказа к творчеству во сне, который вполне вписывался в суфийскую традицию (по преданиям, также во сне получил наказ творить и Хафиз), имеет истоки и из тюркского героического эпоса, поэтому он так органичен в этом произведении в частности и во всей поэзии Магтымгулы в целом.

Продолжение традиций и новаторство в использовании восточной символики в создании конкретных историй любви и зашифрованно-суфийской лирики можно ярко проследить на примере образов розы и соловья. Мотив их отношений как безграничной любви без ответа, что приводит к смерти «соловья» (но при этом он поет бессмертные песни любви), был чрезвычайно популярным на Востоке (и не только арабо- и фарсиязычным), настолько художественным, что позже он становится продуктивным и в европейских литературах. Появление такого мотива в творчестве трагически влюбленного поэта Магтымгулы, значит, было вполне закономерным. В стихотворении *С кустом прекрасных роз*

⁸⁵⁴ *Ibidem*, с. 99-100.

⁸⁵⁵ Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 12-16.

расстался перед нами в аллегорических образах предстает художественно обобщенная история безнадежной, но от этого не менее искренней и сильной любви поэта. Несомненно, и здесь усматривается глубоко спрятанная суфийская символика, но именно глубоко спрятанная, а доминирует воспроизведение собственной неразделенной любви, что подчеркивают и упоминания имени Менгли, и принадлежность ее к родному племени гокленов, и сообщения о конкретных пейзажных приметах родного края и прочее. Символическое же наполнение образов соловья и розы вполне традиционно, если не считать, что они в аллегорической форме изображают не идеально-абстрактную любовную трагедию, а индивидуализированные отношения лирических персонажей, у которых есть реальные прототипы.

Совсем другая ситуация с теми же символическими образами в стихотворении *Соловей и роза*. Название наталкивает читательский «горизонт ожидания», что перед нами будет очередная вариация на уже знакомый, почти банальный мотив. Частично так и есть: «Было раз, я встретил розу, розу нежную мою, / Но пришлось мне эту розу здесь оставить соловью», – хотя уже непривычно то, что влюбленный и соловей – разные существа. Через определенное время в неопределенном пространстве влюбленный рассказчик просит соловья, который был счастлив в любви, рассказать о милой розе, внешняя красота и совершенство которой – через традиционное аллегорическое отражение всежигающей любви в образах мотылька и огня – оказываются обманчивыми.

«Мотылек я, – он ответил, – что попал на пламя страсти.

Полюбил я эту розу и подверг себя напасти.

Но внезапно появился сатана и розу взял,

И в огонь ее швырнул он, и в огонь за ней упал.⁸⁵⁶

Неожиданно и вдруг образы соловья и розы получают совсем необычное суфийское символическое наполнение, внешний блеск розы становится выражением дьявольских происков. А влюбленный-

⁸⁵⁶ *Ibidem*, с. 122.

Влюбленный, после неудачных попыток воссоединения с любимой/Всевышним, высказывает мнение, что, возможно, необразованный, но искренне верующий является более близким к истине, чем наполненный знаниями, по крайней мере, «беспечальным».

Общественно-демократическая направленность суфийской поэзии порождает постоянные мотивы избличения несправедливого обустройства мира, ненасытности знати, отдельных представителей духовенства, человеческих отрицательных черт, неизбывных в разные времена и у разных народов, осуждения греховности людей и угроз карами за нарушения предписаний ислама. «Его (Махтумкули – Н.В.) избличение лживого мира, небесного свода, коварно играющего с человеком, во многом похожи с „осуждением мира” суфийских шейхов»⁸⁵⁷. Сосредоточенность поэта на бичевании пороков мира и человека не обязательно были порождениями реальной греховности мира (вспомним авторитетность адата среди туркмен), хотя, с другой стороны, мир никогда не был совершенным. Но мотивы неустроенности людей и человечества, их отхода от заповедей *Корана* в значительной мере становятся следствием традиций суфизма и фарсиязычной литературы.

Обширное – на 13 строф – стихотворение *Безвремяе* исполнено апокалиптическим ощущением, что настал конец света, в нем имеем реестр бесчисленных грехов человека в прошлом и настоящем типа *Корабля дураков* С. Бранта, *Похвалы Глупости* Эразма Роттердамского и т.д. На первом месте – грехи духовенства, которое должно быть самым благочестивым: После этого достается криводушной и ненасытной верхушке, ростовщикам, распутным женщинам, кабатчикам, похотливым богатеям. Под все это подводится постоянный рефрен, один и тот же, только на разные лады:

Где честь? Где верность и любовь?

⁸⁵⁷ Е. Бертельс, *Махтумкули о...*, с. 106.

Из горла мира хлещет кровь.
Молчи, глупцу не прекословь,
Страна кишит клеветниками.⁸⁵⁸

Больше всего горечи поэту приносит то, что это не временная греховность мира, хотя современность больше всего поражает своей высшего уровня несправедливостью. Но «многие надежду от отчаянья теряют»⁸⁵⁹, – резюмирует нарратор, утверждая, что человеческая сущность испокон веков была греховной.

Мировое и всевременное зло получает обобщение в стихотворении *Смерть*, которое начинается строкой: «Червивый сплошь орех – вот мир ничтожный наш!» Этот тезис углубляют, придавая ему глобальное звучание, заключительные строфы гошука, вызывают ужас у читателя/слушателя перед тотальным присутствием и разветвленностью, системностью зла, которое лежит в основе любого бытия, получая персонификацию в апокалиптических образах:

У мира меж корней снует безглазый крот,
Земли и неба ткань точка и подгрызая. [...]
Обвил вселенную неумолимый змей,
Свой распростерши хвост от края и до края.
Ногами недр земли касается дракон;
Рогами он седьмой пронзает небосклон;
Живое, мертвое – что лишь поймает – он
Все поглощает, в пасть, не разглядев, кидая.⁸⁶⁰

Но есть все-таки надежда на те силы, которые помогают человеку выстоять, борясь со всемирным злом. Похожими мотивами наполнено немало песен Магтымгулы Пырагы.

Греховность мира Магтымгулы примеряет и на себя. Очень большое количество стихотворений исполнено жалоб на старческое бессилие поэта, на полное забвение среди современников: «Я –

⁸⁵⁸ Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 276.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, с. 92.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, с. 89-90.

мертвец, брожу один в пустыне [...]. Жизни мне не радоваться ныне», хотя цену себе он знает: «Все со мной случилось не напрасно. / Обо мне все станут слезы лить»⁸⁶¹. Такое безрадостное положение певца на склоне лет он сам частично объясняет греховностью и бездушностью общества, сосредоточенного на собственных удовольствиях. Но бросает он немало укоров и себе, считая горькую старость наказанием за нечестивые поступки в молодости. Поэтому поэт постоянно призывает потомков не повторять такой несправедливый, кривой путь, смолоду вести благочестивую жизнь, соизмеряя каждый шаг с заповедями Пророка.

В касыде *Жалоба на старость* Рудаки тоже отражает собственные безрадостные последние годы, старческое бессилие и нищенское состояние. Но Рудаки нисколько не жалел по прошлому, считая, что молодость и должна быть беззаботно-расточительной, а старые годы – расплатой, которую он стоически принимает. Почему же такие изменения в произведениях Магтымгулы? Ведь оба поэта признают неизменным естество человека, одинаково воспринимают молодость и старость, но приходят к противоположным результатам. Дело в большей религиозности Пырагы? Вполне возможно. Но не менее весомой кажется и другая причина: поэты жили в разные по мироощущению времена. Рудаки жил в эпоху расцвета централизованного государства и расцвета культуры. Во второй половине XX в. русские литературоведы Н. Конрад, В. Жирмунский, за ними – украинский исследователь Д. Наливайко заговорили о необходимости пересмотреть оценку классиков марксизма (основанную на выводах Я. Буркхардта) относительно географии и временных границ периодов литературного процесса, в частности эпохи Возрождения. Конрад глубоко аргументировал мысль, что Ренессанс начался не в Италии XIV в., а в Японии IV–VI в. и потом двигался (в соответствии с миграционными теориями, при посредничестве купечества) через Китай, Центральную Азию,

⁸⁶¹ *Ibidem*, с. 74.

Закавказье к Европе⁸⁶². Именно чуть ли не от Рудаки он датирует Возрождение в фарсиязычной литературе, что в значительной мере объясняет опимистическое мироощущение поэта, даже в бедной старости, жизнелюбие, воспевание любви, вина, весны и молодости.

В совсем иную эпоху – жестокою и кровавую – пришлось жить Магтымгулы Пырагы, и это не могло не наложить свой отпечаток на скептически-пессимистические настроения многих стихотворений поэта. Если продолжать аналогии между литературным процессом на Востоке и Западе, то само собой напрашивается сравнение творчества Магтымгулы с барокковой европейской литературой.

«Непрерывные войны и общий упадок пугали своей безысходностью. Туркменский поэт Махтумкули грустит из-за неустроенности мира, его трагическое мироощущение родственно с поэзией немецкого барокко периода опустошительной Тридцатилетней войны»⁸⁶³. Не случайно упоминается Тридцатилетняя война (1618–1648). Всеобщий раздор между католической и протестантской Европой, а главное – между разными частями немецкой нации сеет сплошной ужас, убийства, горе, когда человеческая жизнь ничего не стоила, даже никчемный миг покоя и радости тесно связан был с тревогой и беспокойством не только за следующий день, но и за следующее мгновение. Такое же состояние сопровождало в XVIII в. бытие туркмен, исполненную несчастьями и изменчивостью судьбы жизнь Магтымгулы Пырагы. Именно это объясняет такое трагически-пессимистическое восприятие со стороны поэта мира, человека и самого себя.

В отличие от немецких бароккистов, Магтымгулы не опускает рук, не призывает, как они, завернуться в саван и ждать смерти (хотя в самые отчаянные моменты туркменский поэт тоже призывает смерть, которая почему-то не идет забирать его, немощного, бессильного, убогого). Он таки пытался найти выход, даже если его не существовало. Пырагы возлагал большие надежды, как и большинство соотечественников, на справедливого правителя,

⁸⁶² Н. Конрад, *Запад и Восток*, Москва 1972.

⁸⁶³ www.uk.m.wikipedia.org/wiki/Література_XVIII_століття [2014.11.08].

поэтому гневно клеймил тиранов, призывал их опомниться, воспевая, в противовес, тех, в ком усматривал воплощение народных мечтаний. Если же не было никаких оснований ожидать изменений в лучшую сторону от тогдашней действительности – поэт создает утопию, которая должна реализоваться в будущем.

Стихотворение *Фетдах* многие склонны считать обращением к кровавому Надир-шаху. Но есть и те ученые, которые утверждают: произведение не дает никаких оснований связывать его именно с этим тираном. Такая неопределенность, наверное, не нравится историкам. Для литературоведов ее стоит считать не неприятностью, а большим преимуществом, потому что от этого *Фетдах* приобретает большой обобщающий смысл, предупреждая кровавых диктаторов прошлого, настоящего и будущего: наказание на этом свете и в потустороннем мире неотвратимо. В стихотворении конкретные приметы места и времени приобретают символическое общечеловеческое звучание, гневные императивы поэта в адрес тирана и пророчества его унижительного конца становятся универсальными для всех времен и народов, потому что Фетдахом можно считать не только Надир-шаха, но любого жестокого, несправедливого правителя.

Обобщающе-символическое значение приобретает в песнях Магтымгулы Пырагы также имя Човдур-хана. История не зафиксировала такого реального правителя. Скорее всего – это обобщенное определение правителя човдугов, одного из небольших туркменских племен. Под именем Човдур-хана в произведениях Магтымгулы имеется в виду, прежде всего, правитель, который отправился во главе депутации, вместе со старшими братьями поэта, к афганскому Ахмет-шаху Дуррани. В произведениях о нем тоже есть очень конкретные приметы конкретного человека: «Жена Аннахал его ожидает. / Атаназар все дни себя терзает»⁸⁶⁴. Погиб ли он, попал ли в плен, или еще какая-то беда постигла его и других депутатов – неизвестно, но трагическая судьба дала основания оплакивать Човдур-хана как воплощение трагической судьбы

⁸⁶⁴ Махтумкули, *Избранные стихотворения...*, с. 18.

туркмен, их надежд на лучшую жизнь, на доброго, мудрого, храброго и справедливого правителя («В молитвах весь народ благословляет / Погибшего за правду Човдур-хана»). Воплощением черт настоящего, идеального правителя, которого так ждали и обожали туркмены, стал также образ Довлетали.

Утопические мотивы в поэзии Магтымгулы Пырагы, который мечтал о счастливом будущем туркмен, были неизбежными. Невозможность мирного, жизнерадостного бытия на родной земле поэт хорошо осознает. Но смириться с этим никак не может, поэтому хотя бы на утопическую гору переносит веру в возможность «райской» жизни на туркменской земле:

Всех на свете чистых и влюбленных
Ждет и днем и ночью благосклонно
Радость жизни на горе Хазар⁸⁶⁵

Уже современники поэта осознавали, что Магтымгулы Пырагы отобразил все богатство и многообразие туркменского бытия, мечты и ожидания соотечественников, неисчерпаемые источники родного языка и народной креативности. По преданиям, Кемине в разговоре с Молланепесом (оба – поэты-последователи Пырагы) сказал, что «народ вырастил большой урожай песен. Пришел Махтумкули и собрал жатву зрелых слов. Что осталось нам с тобой? Бродить по стерне и подбирать оброненные колосья!»⁸⁶⁶. Можно добавить, что Магтымгулы не только собрал богатейший урожай. Он сделал его достоянием туркменского народа на все времена, достоянием всего человечества.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, с. 86.

⁸⁶⁶ Цит. по: П. Скосырев, *op. cit.*, с. 149.

**„NA WSZYSTKO SPÓJRZ, POJMIJ WSZYSTKO...”. MOTYWY I OBRAZY
POEZJI MAGTYMGULIEGO PYRAGIEGO**

Streszczenie: W artykule analizowane są podstawowe motywy i obrazy liryki turkmeńskiego poety XVIII w. Magtymguliego Pyragiego. Turkmeni uważają go za swojego najważniejszego wieszczą i przywódcę narodowego, który w krwawych czasach wewnętrznych zagrożeń wzywał poszczególne plemiona turkmeńskie do jednoczenia się, wychwalał historię, przyrodę, kulturę i mentalność swojego narodu. Autor artykułu zwraca uwagę na wpływ sufizmu na twórczość Magtymguliego Pyragiego, prymarną rolę motywów miłosnych oraz na syntezę warstwy przedstawieniowej i abstrakcyjno-symbolicznej, jaką obserwujemy u turkmeńskiego poety. Szczególnie miejsce w analizach zajmuje problematyka arabsko-perskich i turkijskich tradycji w liryce Pyragiego, a także zagadnienie jej nowatorstwa.

Słowa kluczowe: motyw, obraz, tradycje, nowatorstwo, sufizm, Magtymguly Pyragy.

**“HAVE A LOOK AT EVERYTHING, COMPREHEND EVERYTHING”.
MOTIVES AND IMAGES OF MAGTYMGULY PYRAGY’S POETRY**

Abstract: In this paper the main motives and images in the lyrics of the great 18th century Turkmen poet Magtymguly Pyragy are analyzed. The Turkmen consider him to be their most famous poet, national leader because he, in bloody times of civil wars and outside threats, called separated tribes to unity, and sung of the history, nature, culture and mentality of native people. The impact of Sufism on Magtymguly’s creative works, the leading role of love motives, the synthesis of concrete-sensual and abstract-symbolic categories in his works are analyzed. Special attention is paid to clarification of Arab-Persian and Turk traditions in Pyragy’s lyrics and to his innovation.

Key words: motive, image, traditions, innovation, sufism, Magtymguly Pyragy.

Sergii RYBALKIN

The Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

MODERN MOROCCAN ARABIC POETRY: ITS BEGINNINGS AND DEVELOPMENT

Nowadays modern Moroccan Arabic poetry draws much more attention from literary studies than it did in the 1990s. In the early 2000s the Eastern world saw a huge number of publications devoted to Moroccan Arabic poetry⁸⁶⁷.

However, even today we see a clear divide between the studies exploring the Moroccan Arabic poetry and the researches concerning the poetry in the European languages widely used in the Kingdom of Morocco. Local poetry written in MSA (Modern Standard Arabic) or its north African dialects. As for the European languages, the most popular are French, Spanish and, from the beginning of the new millennium, English.

Contemporary Moroccan authors do not oppose the East to the West; moreover, there is a clear trend among them to encourage a symbiosis of the two worlds, which finds its manifestation in the texts of poems. The French and Arabic languages coexist harmoniously, even within the frames of the same verse⁸⁶⁸. However, this trend is only common for the recent Moroccan poetry, which is the result of post-colonial politics of European countries and a cross-cultural dialogue.

⁸⁶⁷ A. al-Tarisi, *Al-ru'ya wa-l-fann fī-l-šī'r al-'arabī al-hadīl bilmağreb*, Al-Dar al-Bayḍa 1987; M. Kasemi, *Sayrūrāt al-qasīda: bībliūğrafiya al-šī'r al-'arabī al-hadīl wa-l-mu'aşīr bilmağreb 1936–2000*, Al-Rabat 2000; A. al-Kubbaj, *Al-adab al-mağrebī fī al-mağreb al-'aqşy*, Bayrūt 2005; A. al-Tarisi, *Ṭatawwur maşhūm al-šī'r al-mağrebī fī maşīrat mi'at sana*, Al-Qahira 2008; M. N. al-'Oufī, *'Alā 'Iqa' al-šī'r, yatağassad al-šī'r*, Tanğā 2013.

⁸⁶⁸ A. D. Langone, *Facteur D (Darija) et nouvelle génération marocaine: la musique entre innovation et tradition*, [in:] *Between the Atlantic and Indian Oceans: Studies on Contemporary Arabic Dialects. Proceedings of the 7th AIDA Conference, held in Vienna from 5-9 September 2006*, ed. by S. Procházka, V. Ritt-Benmimoun, Münster–Wien 2008.

We should distinguish between French literature and texts written by the immigrants from North Africa (Maghreb) who live in France, and the local Maghrebi literature written in French, the authors of which continue to associate themselves with the Arab cultural environment. Such bilingualism has several reasons.

The first reason is connected with the strong positions of the Francophone world. When writing in French, and targeting at all French-speaking readers, the Moroccan, Algerian, or Tunisian author automatically expands the range of potential audience beyond his native land. Therefore, the most popular and best-known works of the Maghrebi authors (both poetry and prose) are mostly written in French.

On the other hand, we can observe an opposite trend. The immigrant communities of the poor French suburbs do not enter into the active assimilation with the ethnic French, creating an environment of people detached from any cultural roots: both from their families (Arab) and a new surroundings circle (French). In such an environment there arises a manifest opposition of the East to the West, Islam and Western values. In the process of searching for answers, the authors of poetic texts return to the origins of their cultural and mental identity. This identity stands on certain “basic principles”: ideas of Ummah – the Islamic Brotherhood; as well as the contrast between the “spiritual” Muslim world and the “soulless” material world of the Europeans and Americans⁸⁶⁹.

All these factors contribute to a dissonance in the perception of the Maghrebi (and, therefore, Moroccan) literature as a unified whole. French researchers turn their attention to the French language texts, Arabic scholars operate primarily with the MSA works, considering them as part of the global Arabic literature; but this does not mean that Moroccan writers who write in French (Spanish, English, or Berber dialects) do not take part in literary life of their motherland.

Since the past decade there have appeared a number of Arab literary works devoted to the foundations of the Moroccan poetry in the 20th century. In this respect, we should note the following scholarly studies:

⁸⁶⁹ D. Drissel, *Hip-hop hybridity for a Glocalized World: African and Muslim Diasporic Discourses in French Rap Music*, “The Global Studies Journal” 2009, vol. 2, 3, p. 125-126.

a monograph of the Moroccan critic Ahmad al-Tarisi (b. 1946) *Ṭatawwur maḥmū al-ši'r al-maġrebī fī masīrat mi'at sana* [The Way of One Hundred Years: the Evolution of the Concept of Poetic Art in Morocco], as well as the substantial bibliographic compendium of Muhammad Kasemi (b. 1960), professor at the Oujda University (Morocco), *Sayrūrāt al-qasīda: bīblīūġrafya al-ši'r al-'arabī al-hadīṭ wa-l-mu'aṣir bilmāġreb 1936–2000* [The Way of Qasida: Bibliography of Modern Moroccan Poetry 1936–2000]⁸⁷⁰. In this work, the author analyzes the evolution of poetry in the Kingdom and provides detailed statistics of Moroccan poets' publications year by year, including titles of publications, numbers of pages and places of publication.

The beginning of the 2000s saw a growing interest in Moroccan Arabic poetry among Western scholars⁸⁷¹. Due to the development of science and technology and the rapid spread of the Internet around the world, the authors find new forms of manifesting their creative vein, exploring first the media space first. Combining poetry with music, young performers convey their ideas to the audience through videos on YouTube and by being active within on-line social networks. On the one hand, we see the melting of linguistic, geographical and cultural barriers. On the other hand, the differences between genres are becoming less and less noticeable. The modern Western research in Maghrebi poetry is usually not limited to literary approach only: philology is closely combined with cultural studies, art, history, political science and other disciplines. For example, in his article *Hip-hop hybridity for a Globalized World: African and Muslim Diasporic Discourses in French Rap Music*, David Drissel⁸⁷², professor of the Fort Dodge University (Iowa, USA), examines the impact of the Arab-Muslim tradition on popular music culture – hip-hop and its modifications resulting from the influence of French colonial politics on African (including North African) rhythms, and Islamic themes. Another researcher from France, A. D. Langogne, analyses Moroccan hip-hop

⁸⁷⁰ M. Kasemi, *op. cit.*

⁸⁷¹ S. Sheehi, *Foundation of Modern Arab Identity*, Gainesville 2004; J. ben Jameledine, *The Discourse of Identity in the Maghreb between Difference and Universality*, "International Review of Information Ethics" 2007, vol. 7.

⁸⁷² D. Drisel, *op. cit.*

from the linguistic viewpoint: in the article *Facteur D (Darija) et nouvelle generation marocaine: la musique entre innovation et tradition* [Factor D (Darija) and the New Generation of Moroccans: the Music between Innovation and Tradition]⁸⁷³, she examines the achievement of the Moroccan dialect poetry of young Arabic hip-hop performers from the generation of the 1980s and the 1990s. This strategy allows us to study the Moroccan poetry without limiting the analysis to any particular textual approach. To estimate the full value of the Maghrebi poetry, we need to use the whole spectrum of instruments: literary, linguistic, or art studies.

While discussing the development of Moroccan poetry in the 20th and 21st centuries we do not frame the whole evolution within these two periods. Modern critics notice that contemporary Moroccan Arabic poetry began to crystallize only in the 1930s. There are two main dates tied with this event: the initiation of the “Eid al-Arch” in 1934 and 1936, when the first printed collection of Moroccan Arabic poems, *Aḥlam al-faḡr* [Dreams of the Dawn], was published by Abdelkader Hassan. In other countries of the Maghreb, however, this process started earlier. For example, the first collection of Libyan poetry appeared in print in 1908, in Tunisia – in 1911, in Algeria – in the 1933 (the fact that was strongly affected by the language policy of France).

According to Al-Tarisi, initially, the Moroccan Arabic poetry played a certain role in the life of the people but was not considered a valuable art form or even literature. “Rhymes” were used at festivals, religious events, in the folklore texts, proverbs etc. Moreover, verses were considered a kind of training in eloquence: for example, this was the way in which scholars studied the Arabic grammar⁸⁷⁴.

A number of factors can account for this “utilitarian” approach to poetry. First, unlike monarchies of the Arabian Peninsula, Morocco, historically, has always been a conglomerate of nations, languages, and worldviews. Throughout its history, the Kingdom fell under the influence of many ethnic groups: the Berbers, Romans, Arabs, Ottoman Turks, and Europeans (mainly the Portuguese, Spanish and French); Jews also played

⁸⁷³ A. D. Langone, *op. cit.*

⁸⁷⁴ A. al-Tarisi, *Ṭatawwur maḥmūm...*

an important role in shaping Morocco. Thus, the pre-Islamic Arabic poetic tradition was only one of the common traditions for the Maghreb World, but it was not unique.

The second reason is the historical circumstances which affected the national identity of Morocco inhabitants in the 20th century. At that time, a generation of philosophers who identified themselves with the Arabic world, not with the culture of the Ancient world or Southern Europe had not formed yet. Before the Fes agreements of 1912, which put the Kingdom under the French protectorate, Morocco was not a united state. Even today part of Moroccans (especially not ethnic Arabs, among them Berbers) prefer to associate themselves with Europeans but not with Africans or Arabs.

Al-Tarisi divides the history of development of Moroccan poetry into five periods⁸⁷⁵: the earliest one spanning the 19th and the beginning of the 20th century; the 1930s of the 20th and the period of “An-Nahda” in Morocco; from the 1940s to the 1960s of 20th and the intensification of contacts with Mashriq poets; the 1960s of 20th century (the early post-colonial period); and, finally, the modern period that has continued since the 1980s till now. This classification overlaps with the statistics of Muhammad Kasemi, according to which, the total number of print publications of Moroccan poets grew in the following progression: the 1930s: 2 collections (1936, 1937); the 1940-1950s: 6 collections (1947, 1948, 1955, 1956, 1958 (2)); the 1960s: 18 collections; the 1970s: 71 collection; the 1980s: 148 collections; the 1990s: 319 poetry anthologies⁸⁷⁶.

Some trends within the first period of Moroccan Arabic poetry evolution before the 1930s have already been mentioned. Al-Tarisi associates the second period in the history of Moroccan poetry (i.e. from the 1930s to 1940s) with the rise of Salafis movements in Morocco. Salafis exhorted their followers to return to the canons of Islam and avoid of all the “unclean” or “heretical” influence⁸⁷⁷. The ideas of Salafis spread in mosques and public places such as markets or festival squares. Salafis supported the reign of royal family, who continued to lead the state but were forced

⁸⁷⁵ A. al-Tarisi, *Ṭatawwur mafhūm...*

⁸⁷⁶ M. Kasemi, *op. cit.*

⁸⁷⁷ A. al-Tarisi, *Ṭatawwur mafhūm...*

to waive their real power and agree to the military occupation of the country by the French.

Al-Tarisi notices that, despite all positive changes that were implemented by Salafis in the context of national identification of the Moroccans, the poetry of this period continues to play a “utilitarian” role: verses serve as an instrument to achieve the goals of the reformers; it is not created for art’s sake. Thus, the most famous Moroccan poets of the early 20th century, Abdullah al-Kubbaj and Muhammad al-Jazwali, discuss the same social issues as Salafis in their sermons.

Moroccan critics call the 1930s “An-Nahda” (in Arabic ‘Al-Nahḍa’ means ‘Renaissance’) and associate the period with the penetration of new literary trends – especially Egyptian ideas of the “Renaissance school” (Al-Madrasa al-‘Iḥya’iyya), which included such famous Arab poets as Ahmad Shawki, Hafiz Ibrahim, and Mahmoud Sami al-Barudi – from the Mashriq into Morocco. Works of Mustafa Sadiq Al-Rifa’i, Abbas Akkad, and Taha Hussein played an important role in the process of shaping the Moroccan poetry. Moroccan authors of the 1930s saturated their poems with intertextual references to the works of Egyptian, Syrian, and Lebanese poets. For example, the critic Muhammad ibn al-Abbas Kubbaj says that the Moroccan poet Muhammad al-Mokhtar Soussi (1900–1963) addresses (in one of his Qasidas) the coryphaeus of the modern Arabic literature, the Egyptian writer, poet, and translator Hafiz Ibrahim. The intertextual connections can be found both in the meanings conveyed and in the form of the verse.

Despite the signing of the Fes agreements by Abdel Hafiz in 1912, the political situation in the Kingdom did not improve. Some regions, especially the southern and eastern Morocco, inhabited by mountain tribes, continued to resist European invaders up to 1934. The residents of large cities in the central and northern Morocco such as Fes, Casablanca, Rabat, Tangier (especially intellectuals who were educated in European or Muslim schools abroad) understood that any armed resistance against foreigners had no point unless it was strengthened by cultural activities. Poets began to understand their social role; poetry ceased to be pure literature, but it became an instrument for consolidation of the national spirit and

national identity. Similar processes can be observed in Algerian literature from the 1920s to the 1940s⁸⁷⁸.

In this respect, the “generation of the thirties” continued the work of their predecessors – Salafis. However, there was a significant difference in approach between the poetic movement of “An-Nahda” and the Muslim reformers. While Salafis saw the way to consolidate the nation in the return to “pure Islam” and separation from foreign influence, the poets of the “Renaissance school” wanted to be guided by the experience of their “foreign colleagues” – Egyptian, Syrian, and Lebanese writers. At that time, in the 1930s in the nearby Maghrebi countries (Tunisia and Algeria), there were writers of considerable social position who supported the Moroccans in their educational initiatives. Because of the common history and culture of these countries, many of Maghrebi authors do not consider themselves purely Moroccan, Algerian, or Tunisian as long as they take part in literature of each of the countries. Let us recall, for example, Muhammad al-Id al Khalifa (1904–1979), the Algerian poet and social activist, who wrote not only about the struggle for Algerian independence but was also concerned about the fate of kindred peoples. Similarly, the author of the Algerian anthem, Moufdi Zakaria, the winner of literary awards in two states, Algeria and Tunisia, actively contributed to literature and socio-political life of both countries⁸⁷⁹.

In his Qasida, Al-Mokhtar Soussi, a poet and a public figure, addresses his nation, urging Moroccans not to wait until someone helps them out to love and appreciate their culture; he advises them to take their own steps toward education instead⁸⁸⁰.

In several short verses of his Qasida *Ḥatta matȳ ša’bi ya’biduhu l-ğahalu* [How Long Will My People Obey the Ignorance], Soussi managed to aptly reflect on the situation of Moroccan society in the 1930s. The poet addresses people, underlining that the King is the protector of traditions, but he cannot force anyone to overcome personal ignorance. Unlike Algerian authors of the same period, the poet does not blame colonialists

⁸⁷⁸ С. Рибалкін, *Поезія Муфді Закарії в боротьбі за самоідентифікацію алжирського народу*, “Східний світ” 2013, № 1.

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁸⁰ A. al-Kubbaj, *op. cit.*

for the problems of his nation. Muhammad al-Mokhtar, in turn, emphasizes the fact that spiritual and cultural traditions of Morocco date back to ancient times; to illustrate this, he mentions in his text the Almoravid dynasty (Arabic – Al-Murabiṭīn), a Muslim spiritual brotherhood founded by Abdullah ibn Yasin al-Huzuli (1058–?) in the 11th century on the lands of the Sahara and Senegal. The brotherhood was well-known by its educational activities among the Berber tribes of the Sahara and soon became a significant force in the region, bringing together separated clans of the desert. At the same time, Almoravid dynasty established a kingdom on the lands of Algeria, Morocco and Spanish properties. The state lasted until mid-12th century, when a change came – the Berber dynasty of Al-mohad⁸⁸¹.

Besides Muhammad Soussi, the works of such authors as Abbas ibn Ibrahim al-Marrakeshi (1905–1959), Ibn Abdarrahman Zeydan (1873–1946), Muhammad al-Kanuni (1893–1938), Abdullah Gennoun (1908–1989) and others, testify to the exceptional character of the 1930s in Moroccan Arabic literature. Thanks to the achievements of these poets, the cultural climate in Moroccan society changed: Arabic language schools appeared and the number of literary journals and reviews was on the rise⁸⁸².

According to Al-Tarisi, at the end of the 1930s, there emerged in Morocco a distinct school of literary criticism, clearly divided into two factions: the “conservatives” and the “reformers”. The conservatives, following Salafis, called for the purification of literature of all non-Arabic elements and urged writers to bring the form of Qasida closer to its canonical origins; the reformers were oriented towards the Egyptian Renaissance School⁸⁸³. Although both factions emphasized the necessity to preserve Qasida in its traditional form (i.e. they promoted adherence to a single rhyme, precise definition of genres, the structure of the poem etc.), the Egyptian Revival School endowed Qasida with new values. The school, in the works of Ahmad Shawki, Hafiz Ibrahim, and Mahmoud Sami al-

⁸⁸¹ G. Stewart, *Is the Caliph a Pope?*, “The Muslim World” 1931, № 21.

⁸⁸² M. Khalil, *op. cit.*; A. al-Tarisi, *Ṭatawwur mafhūm...*

⁸⁸³ A. al-Tarisi, *Ṭatawwur mafhūm...*, p. 9.

Barudi, created such genres as “patriotic Qasida”, “social Qasida”, “didactic Qasida” (all within the acceptable forms of classical Arabic poem), and developed the theater.

However, despite the differences in views on the source of the Qasida revival, both factions represented a new way of literary criticism that analyzed the impact of literature on social consciousness and national identification, and introduced the notions of “creativity”, “authorial outlook”, and “collective consciousness”⁸⁸⁴.

Moroccan critics identify a number of phenomena within “An-Nahda” of the 1930s: writers’ growing awareness of the value of the poetic word in the process of searching for national identity and unity; the development of typography; the emergence of literary criticism; the impact and significance of the Arab Mashriq writers; and other social and political changes. Therefore, by the late 1930s and early 1940s, literature of Morocco had qualitatively and quantitatively (the total number of publications) achieved the productivity of the neighboring Maghreb countries (Algeria, Tunisia, and Libya).

As far as the evolution of Moroccan Arabic poetry is concerned, the 1940s were marked by the deepening of the cooperation between Moroccan authors and their colleagues from the Mashriq. The poets of this generation discovered the legacy of the Syrian-Lebanese poetic school and the schools of Apollo and Divan⁸⁸⁵. Moroccan literary journals published excerpts from Syrian, Egyptian, and Lebanese classics. The links with the literature of other Arab countries enriched Moroccan poetry with new themes, images, poetic techniques, etc. At the time, lots of talented authors appeared on the literary scene: Abdelkarim ibn Thabit (1917–1961), Abdelmajid Benjelloun (1919–1981), Muhammad Al-Sirghini (b. 1930), and others.

Thematically, the poetry of the 1940s began to gravitate towards Arabic romanticism; social and individual rhetoric went hand in hand with each other, and new genres such as pastoral lyrics developed. In general, the poets of the forties were more interested in the inner world of man; in

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 11.

his mental faculties and spiritual desires. Al-Tarisi is quite expressive while writing about the poetical art of this period, which, according to him, was full of sensuality and feelings:

In this poetry joy mixed with sorrow, smile with tears, the morning with the night, sunrise with sunset, tenderness with suffering, and hope with despair. It brings out all the meaning and depth of new words.⁸⁸⁶

Moroccan literary critics of the 1940s and 1950s grouped the poets into two “camps”: those who wrote about the personal, spiritual world of man as an individual, and those who thought that literature was meant only for solving specific social problems. According to Al-Tarisi, the first category of authors relates to Moroccan Romantic poetry, and the second – to Moroccan Realistic poetry⁸⁸⁷. Similar processes occurred also in the literatures of neighboring Arab countries. For example, in Egypt in 1954, Taha Hussein, a famous writer, literary critic and philosopher, initiated a discussion over the issue of engagement (Iltizam). This debate spread far beyond the frontiers of Egypt; Taha Hussein asserted that the principle of engagement is unacceptable for literature because it is alien to the nature of art itself⁸⁸⁸. Engagement was also an urgent problem in Algeria, but Algerians looked at it from a different angle: the national liberation struggle against the French government was becoming more intense, and the topic of revolution came to the foreground⁸⁸⁹.

The stance of Moroccan romanticism was clearly expressed by the poet and literary critic of the forties, Abdelkarim ibn Thabit, in his book *Hadīṭ miṣbah*:

Poetry is an expression of oneself, and the poet in his texts needs to discover white spaces of the soul and should not dwell on routine; however, he needs to do this in accordance with the interests of the society in which he live.⁸⁹⁰

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

⁸⁸⁸ В. Кирпиченко, В. Сафронов, *История египетской литературы XIX–XX веков в 2 томах*, Т. 2.: *Литература второй половины XX в.*, Москва 2003, с. 55.

⁸⁸⁹ С. Рибалкін, *op. cit.*, с. 72-73.

⁸⁹⁰ A. ben Ṭabit, *Hadīṭ miṣbah*, Tūnis 1957.

Some poets and philosophers of this period were skeptical about long-term perspectives of Moroccan Arabic literature. Those critics, among them Abdessalam al-Allawi (d. 1994), were rather radical in their admiration of Western literature and complained that their work would never be comparable to masterpieces of the European canon⁸⁹¹.

However, even such pessimistic individuals do not reduce the importance of the changes that have taken place in Moroccan poetry of the 40s of the 20th century. Moreover, such skepticism indicates that the literary process went beyond the region and the critics obtained an opportunity to look at the work of Moroccan authors wider, comparing it with the global literary trends. This enabled the Moroccan writers to deepen into the problems of their works, so if “Renaissance” called the 30s of the twentieth century in the Kingdom’s literature, the 40s perpetuate this success and promote entry of Moroccan poetry in the global context.

The next stage of the Moroccan poetry, which began in the 60s of the 20th century, brought radical changes into the essence of Moroccan verse. First, it is a significant increase in the number of literary periodicals and reviews, same as an augmentation of number of the *divans* – poetical collections of individual authors. This is indicated in particular in the statistics of Muhammad Kasemi, according to which the number of poetry collections for the 40s – 50s years equaled six, for the 60s – 18, and in the 70s, this number reached 71⁸⁹².

Second, the poetry became fashionable among young people, not only the prerogative of university professors and supporters of antiquity. Young authors of the 60s – 70s bring some fresh breath in the sound of *Qasida*. They are not afraid of experimenting with new forms and meanings, trying to move out of the frames of traditional Arabic strophic poem.

And finally, the third and the most important factor: during this period, since the 60s of the 20th century, some prominent figures appears on the scene of the Arabic literature, mostly Iraqi and Egyptian writers who own poetic and critical achievements reassessing the foundations of Arabic verse. Those names are Nazik al-Malaika (1923–2007, Iraq), Badr

⁸⁹¹ A. al-Tarisi, *Ṭatawwur maṣhūm...*

⁸⁹² M. Kasemi, *op. cit.*

Shakir al-Sayyab (1926–1964, Iraq), Abdel Wahhab al-Bayati (1926–1999, Iraq), Salah Abd al-Sabur (1931–1981, Egypt), Ahmed Hijazi (b. 1935, Egypt) and others. Due to the active literary relations between the Maghreb and Mashriq poets, Moroccan authors become able to familiarize themselves with the latest trends in the literature of the region and to adopt the topics and techniques that would meet the realities of their cultural environment.

In addition to the factors mentioned by Al-Tarisi and the other Moroccan critics, we should also mention the political factors, which made influence on the process of Moroccan Arabic poetry evolution. In the March of 1956, the Kingdom gained independence from France, in April of the same year – from Spain. This led to changes in the national consciousness of the people, and, subsequently, to a review of literary values⁸⁹³.

Since the 1960s, Moroccan Qasida changed, both in content and form. At the time, the word ‘Qasida’ ceased to mean only the traditional Moroccan Arabic literary form and began to refer to any poetic work. For example, there appeared new terms like “qasidat an-nathr” and “qasida nathriyya”, meaning “poetry in prose” and “Qasida prose”. In the late 1960s, a new trend in the literature of Morocco established itself – “al-shi‘r al-horr”, or free verse⁸⁹⁴.

Freed from the “shackles of Qasida”, Moroccan poets of the 1960s filled their texts with new ideas, in particular with reflections on the changes that had taken place in the country since gaining independence. Both supporters of Moroccan romanticism and realism did not ignore changes occurring in society, and included their reflections in their poetical texts. At the time, poems were full of melancholy as many poets were unsatisfied with changes taking place in their country⁸⁹⁵. Authors tried to convey their poetical experience using untypical comparisons, colors, puns, and oxymora. Poets, especially of younger generation, no longer restrained from different modes of poetry, explored the world of free verse.

⁸⁹³ A. al-Tarisi, *Tatawwur mafhūm...*

⁸⁹⁴ В. Кирпиченко, В. Сафронов, *op. cit.*, с. 56.

⁸⁹⁵ A. al-Tarisi, *Tatawwur mafhūm...*

Ahmad al-Mijaty (b. 1936), the winner of two literary awards, was one of the leading “pessimist authors”. But he was not alone in such a perception of reality. Poets of the 1960s felt and understood well the nature of significant social processes and transformations in history, such as a revolution, a change of the government or gaining independence. They realized that any big transformation would always cause different, often negative reactions in society. In fact, some people were openly against “Arabization” of the Kingdom and the distancing of the country from European ideals. For another category of authors, hopes and dreams did not come true because of the changes in the political situation. Thus, despite the recognition of the sovereignty from Spain, some areas of Morocco, including the cities of Ceuta and Melilla, still remained under the Spanish jurisdiction.

In 1985 Al-Mijaty received a literary award from the Ibn Zeydun Institute of Arab-Spanish culture (Madrid, Spain) for his divan *Al-Farus-iyya*, which includes the poem entitled *Sabta* [Ceuta]. In this poem author reflects on the general atmosphere of hostility and frustration that gripped Moroccan intellectuals immediately after the Declaration of Independence. The image of the city in the poem is not realistic. The author does not blame Spaniards for the Kingdom’s problems: Ceuta has been an important site since ancient times, and before the arrival of the Arabs, due to its strategic location, served as the “gate” between the northern coast of the African continent and the Iberian Peninsula⁸⁹⁶. Ceuta in Al-Mijaty’s poem is an allegorical setting; the poet emphasizes the fact that some policy changes were not enough to enable a social consensus. Reaching a consensus and uniting the nation took time and effort of those who had to forget their mutual claims and unrealistic dreams that were not able to be solved by purely political means. In this sense, the poem of Al-Mijaty echoes the verses of Muhammad al-Mokhtar Soussi, the poet of the 1930s.

Al-Tarisi and other critics, such as Muhyuddin Subhi and Mohammed Najib al-‘Oufi point to another important factor that shaped the range

⁸⁹⁶ D. G. Flórez, *Ceuta y Melilla, cuestión de estado*, Ceuta–Melilla 1999.

of topics of modern Moroccan Arabic poetry. After gaining its independence from France and Spain in 1956, the cultural climate in the Kingdom animated not only the skeptics such as Al-Mijaty, who mourned the lost European past, but also added new values to literature, e.g. the concept of “Ummah”. Moroccan authors, whose aesthetic tastes and poetic technique formed in relation to the Mashriq poets’ heritage, now began to feel strong connections with their neighbor nations, such as Algeria and Tunisia. The ideas of pan-Arabism became popular among the new generation of Moroccan poets⁸⁹⁷.

Nevertheless, if in the early 1960s these ideas inspired poets and added optimistic notes to their verses; the events of 1967 (Arab defeat in the Six Day War with Israel) painfully hurt the national pride and feelings of Moroccan authors. Their texts became saturated with melancholy, excessive pessimism and often brought up the themes of death, destruction and depression.

One of the notable poets of this period was Al-Sirghini, who tended to perceive a certain fluidity in human existence, introduced in his poetry a number of allusions and reminiscences on the Arab-Muslim religious and cultural heritage, and referred to stories of canonical texts (the Old Testament story of the Golden Calf) – all these expressed in free verse rather than in the forms of classical Qasida.

If at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century Moroccan poetry existed mainly thanks to conservative Muslim thinkers, and from the 1930s to the 1950s mainly because of the contacts with the authors of Mashriq; in the late 1960s Moroccan poetry rose up to a new level. In its ideological and thematic content and poetical techniques, Moroccan Arabic literature was no longer lagging behind the poetical art in the neighboring countries. Moroccan poets felt their connection with other Arabic nations, sharing the anxiety and feelings of fraternal peoples. This can be noticed in the very titles of the poems in Divans by Moroccan poets at the time. For example, Ahmad al-Mijaty included in his divan such poems as *Al-Farusiyya*, *Casablanca*, *Ceuta*, *Scripture on the Banks of Tangier* and other poets – verses entitled, for example,

⁸⁹⁷ M. N. al-‘Oufi, *op. cit.*

Jerusalem and *Outside Damascus*. Many poets expressed their concern about Palestinian issue in the Arab-Israeli conflict.

Among the most prominent Moroccan poets of the 1960s and the 1970s there are Ahmad al-Mijaty (1936–1995), Muhammad Al-Sirghini (b. 1930), Muhammad Al-Mokhtar al-Kanuni (1941–1991), Abdelkarim al-Tabbal (b. 1931), Ahmad al-Jawmar (1939–1995) and others.

Further development of the Moroccan Arabic poetry since the late 1970s has been associated with general situation in the Arab region. Arabic poets continue to write about topics relating to the entire Middle East (the Palestinian problem, the Gulf Crisis, the question of emigration in search for a better life in Europe, the USA or Arabian monarchies, etc.), while Moroccan poets, writing in French, have distanced themselves from the Arab-Muslim world, and either moved to the West or continue to live in Morocco and associate themselves with the Francophone zone. Another factor that brought to the Moroccan poetry and criticism some new and often painful ideas related to 1975 and the problem of Western Sahara, which became a disputed territory between Morocco and Mauritania after decolonization.

While speaking of poets who began their literary careers in the 1970s still continue their creative work, we should mention Mohammed Bennis (b. 1948 in Fes), whose work in the field of poetry has been recognized by many Arab and foreign critics. For the French translation of his *divan Le Don du vide* [The Gift of the Emptiness] in 1993, Bennis received the award of “Best Moroccan Book”. In 2003 the French government awarded the poet the title “Chevalier des arts et des lettres” [The Knight of Arts and Literature]. Critical recognition of the poet was later confirmed by Italian literary prizes in 2007 and 2011. In 2010 Bennis received a literary award from the government of Tunisia for his contribution to the culture of the Maghreb.

Bennis’s first collection of poetry was published in 1969 under the title *Ma qabla l-kalamu* [What Precedes Words]. Today Bennis is the author of over thirty books of poetry, critical studies and translations from European languages into Arabic. Some of his works have been translated into Turkish, French, English, German, Spanish, Italian, Balkan and some

Scandinavian languages. In 2013 Bennis published two new books *Chemin d'encre* [The Way of the Ink] and *Kitab al-nisyan* [The Book of Oblivion], in 2015 – a collection of poems *This Blue*.

Poems from the divans of Bennis are diverse both in terms of form and content. In his poetry there can be found love lyrics, socio-political rhetoric, poetical allusions to historical events, patriotic Qasidas, translations of foreign authors, etc. In an excerpt from the poem *I am not I* translated into French and Arabic the author calls himself *Zahirite*, a supporter of Zahiri Islamic School (Al-Madhab al-Zahiri), which became widespread in the Muslim world from the 10th to the 13th century and gained high popularity in Andalusia. In the context of Muhammad Bennis's poem, as it seems, the mention of Zahiri Islamic School is allegorical, as long as this religious and philosophical current had already lost its popularity in the 14th century. While introducing the memory of Zahiri School, the Andalusian poet emphasizes its belonging both to the European and Arab culture. This statement was strengthened by the phrase "Zahirite of Cordoba". At the time, Cordoba was the capital of the Caliphate of Cordoba, the Iberian Peninsula state that existed from 929 to 1031, and contributed to the intensification of contacts between the Arab-Muslim world and European civilization.

The transition from the 20th to the 21st century did not bring any radical changes to Moroccan poetry. In the absence of major social and political upheavals, which, for example, occurred in Algeria in the 1990s as a consequence of terrorism, Moroccan writers walked "out" to search deep into human consciousness, and social rhetoric decreased. As for new trends, there could be observed an increase in the popularity of dialect poetry, represented by, for example, Abdullah ibn Said, Ahmed Abdelhadi and Ahmed Lemsih. After 2000, Moroccan Arabic literature witnessed a wave of "feminist poetry" which introduced such topic as discussion on the rights and freedoms of Moroccan women. The pioneers of this type of verse were Zuhra al-Mansouri and Wafa al-Amrani.

At the beginning of the 21st century lots of bright stars of Moroccan Arabic poetry continue to shine across literary heaven, among them Muhammad al-Sirghini, Abdellatif La'abi, Mustafa Nissaburi, Idris ibn al-

Hasan al-Alami (1925–2007), Abdelmalik Belgiti (1906–2010) and others. Abdellatif La‘abi and Mustafa Nissaburi are known mostly as literary critics; they are considered pioneers of modern literary criticism in Morocco. In 1966, they founded the *Souffles* literary review, which has become a reference point for many young poets and writers.

Conclusion

The development of modern Moroccan Arabic poetry can be divided into five periods: from the late 19th century to the beginning of the 20th century; the 1930s of and the period of “An-Nahda” in Morocco; from the 1940s to 1960s of 20th and the intensification of contacts with Mashriq poets; the 1960s (the early post-colonial period); and, finally, the modern period that continues from the 1980s till now.

After Morocco gained its independence in 1956, Moroccan poets divided into two camps: those who were unhappy with the changes and missed European past, and those who welcomed new developments, developing a sense of belonging to the Ummah – the Arab-Muslim community. The defeat of Arabs in the Six Day War with Israel in 1967 caused a new wave of pessimism in Moroccan poetry, suggesting new themes and images. Analogical themes and poetic images existed in the poetry of Mashriq authors.

The end of the 20th century and the beginning of the 21st century did not bring any radical changes to Moroccan poetry: at this time, the authors continued to write on a range of topics proposed by previous generations of Maghrebi poets. Significant changes in the art of versification starts a decade later – from 2010, when the spread of scientific and technical progress opens up new ways of creative expression for men of letters. Thanks to the internet connection and globalization, the process of cultural exchange is developing at high speed; many poets begin their careers, while posting their art on YouTube and social networks. But this phenomenon should be analyzed elsewhere.

WSPÓŁCZESNA ARABSKOJĘZYCZNA POEZJA MAROKAŃSKA: NARODZINY I ROZWÓJ

Streszczenie: Artykuł opisuje historię formowania się arabskojęzycznej poezji marokańskiej od końca XIX w. do czasów obecnych. Na podstawie analizy fragmentów twórczości najbardziej charakterystycznych autorów tego okresu przekonujemy się, że w procesie rozwoju współczesnej marokańskiej poezji, pisanej w języku arabskim, ważną rolę odegrali poeci Mashriqa, przede wszystkim przedstawiciele szkoły egipskiego odrodzenia, szkoły Diwana i Apolla, a także wydarzenia o charakterze społeczno-politycznym, które uwarunkowały określony wybór tematów i motywów poszczególnych utworów.

Słowa kluczowe: Algieria, Maghreb, Mashriq, Maroko, kasyda.

СОВРЕМЕННАЯ МАРОККАНСКАЯ АРАБОЯЗЫЧНАЯ ПОЭЗИЯ: СТАНОВЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ

Аннотация: В статье описывается история становления марокканской арабоязычной поэзии с конца XIX в. до наших дней. На основании анализа отрывков из творчества наиболее знаковых авторов этого периода обосновывается утверждение, что в процессе развития современной марокканской поэзии на арабском языке важную роль сыграли поэты Машрика, прежде всего представители египетской школы Возрождения, школ Дивана и Аполлон; а также события социально-политического характера, что обусловило выбор авторами тем и сюжетов для своих стихов.

Ключевые слова: Алжир, Магриб, Марокко, Машрик, касыда.

NOTY O AUTORACH

AKINER Shirin

Doktor, starszy pracownik naukowy Forum Azji Centralnej, Uniwersytet w Cambridge (Cambridge, Wielka Brytania) • Ph.D., Senior Fellow, Cambridge Central Asia Forum, University of Cambridge, (Cambridge, United Kingdom) • Доктор философии (Ph.D.), старший научный сотрудник форума Центральной Азии в Кембридж, Кембриджский университет (г. Кембридж, Великая Британия)
E-mail: akiner@dsl.pipex.com

BADERTDINOVA Lyaysan (БАДЕРТДИНОВА Ляйсан Шаукатовна)

Doktor w dziedzinie filologii, starszy specjalista ds. naukowych w Instytucie Języka, Literatury i Sztuki im. G. Ibragimowa, Akademia Nauk Republiki Tatarstan (Kazań, Federacja Rosyjska) • Ph.D. in literary studies (*Kandidat nauk*), Senior Fellow, Department of Literary Criticism, Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation) • Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, Академия Наук Республики Татарстан (г. Казань, Российская Федерация)
E-mail: nisanbedri@mail.ru

CUDOWSKA Anna

Studentka filologii polskiej, Uniwersytet w Białymstoku • Student of Polish Philology, University of Białystok (Białystok, Poland) • Студентка Университета в Белостоке – специальность «польский язык и литература» (г. Белосток, Польша)
E-mail: annafarin76@yahoo.com

CZERWIŃSKI Grzegorz (ЧЕРВИНСКИЙ Гжегож)

Doktor nauk humanistycznych w dziedzinie literaturoznawstwa, starszy specjalista ds. naukowych – kierownik projektu badawczego NCN „Literatura polsko-tatarska po 1918 roku”, pracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Wydział Filologiczny, Uniwersytet w Białymstoku • Ph.D. in literary studies, Postdoctoral Researcher – Head of the science project „Polish-Tatar literature since 1918”, Chair in Philological Studies “East – West”, Faculty of Philology, University of Białystok (Białystok, Poland) • Доктор гуманитарных наук в области литературоведения, старший научный сотрудник – руководитель научного проекта «Польско-татарская литература после 1918 года», сотрудник кафедры филологических исследований «Восток – Запад», Филологический факультет, Университет в Белостоке (г. Белосток, Польша)

E-mail: g.czerwinski@hotmail.com

CZERWONNAJA Swietłana (ЧЕРВОННАЯ Светлана Михайловна)

Profesor nauk humanistycznych, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu • Full professor in humanities (History and Art Criticism), Department of the Ethnology and Cultural Anthropology, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland • Доктор искусствоведения, профессор, кафедра этнологии и культурной антропологии, Университет Николая Коперника в Торуні (г. Торунь, Польша)

E-mail: swetlana@umk.pl

DAJNOWSKI Maciej

Doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański • Ph.D. in literary studies, Chair of Literary Theory and Art Criticism, Department of Polish Philology, Faculty of Languages, University of Gdańsk (Gdańsk, Poland) • Доктор гуманитарных наук в области литературоведения, адъюнкт кафедры теории литературы и художественной критики, Институт польской филологии, Филологический факультет, Гданьский университет (г. Гданьск, Польша)

E-mail: maciej.dajnowski@ug.edu.pl

DZIEKAN Marek M.

Profesor zwyczajny nauk humanistycznych, kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki • Full professor in humanities, Head of the Department of Middle East and North Africa, Faculty of International and Political Studies, University of Łódź (Łódź, Poland) • Профессор гуманитарных наук, заведующий кафедрой Влижного Востока и Северной Африки, Факультет международных и политологических исследований, Лодзинский университет (г. Лодзь, Польша)

E-mail: mmdziekan@interia.pl

GABDRAFIKOVA Lilia (ГАБДРАФИКОВА Лилия Рамилевна)

Doktor habilitowana w dziedzinie historii, starszy specjalista ds. naukowych w Instytucie Historii im. Sz. Mardżaniego, Akademia Nauk Republiki Tatarstan (Kazań, Federacja Rosyjska) • Higher Doctoral Degree in History (*Doktor nauk*), Senior Fellow, Department of New and Modern History, Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation) • Доктор исторических наук, старший научный сотрудник отдела новой и новейшей истории, Институт истории им. Ш. Марджани, Академия наук Республики Татарстан (г. Казань, Российская Федерация)

E-mail: bahetem@mail.ru

KONOPACKI Artur (КОНОПАЦКИЙ Артур)

Doktor nauk humanistycznych w dziedzinie historii, adiunkt w Katedrze Historii Wychowania, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet w Białymstoku • Ph.D. in history, Department of History of Education, Faculty of Pedagogy and Psychology, University of Białystok (Białystok, Poland) • Доктор наук в области истории, адъюнкт кафедры истории воспитания, Факультет педагогики и психологии, Университет в Белостоке (г. Белосток, Польша)

E-mail: konopackia@wp.pl

KULWICKA-KAMIŃSKA Joanna

Doktor habilitowana, kierownik Zakładu Historii Języka Polskiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu • Doctor habil., Head of the Department of History of Polish Language,

Institute of Polish Language, Faculty of Philology, Nicolaus Copernicus University (Toruń, Poland) • Доктор хабилюваны́й гуманітарных наук, заведующая кафедрой истории польского языка, Институт польского языка, Филологический факультет, Университет Николая Коперника (г. Торунь, Польша)

E-mail: asiakk2@tlen.pl

LEWICKA Magdalena

Doktor nauk humanistycznych, kierownik Pracowni Języka i Kultury Arabskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu • Ph.D. in literary studies, Head of Arabic Language and Culture Center, Faculty of Philology, Nicolaus Copernicus University (Toruń, Poland) • Доктор гуманитарных наук, заведующая отделом арабского языка и культуры, Филологический факультет, Университет Николая Коперника (г. Торунь, Польша)

E-mail: magdalewicka@umk.pl

LUTO-KAMIŃSKA Anetta

Doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa polskiego, adiunkt w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk (Pracownia Słownika polszczyzny XVI w.) • Ph.D. in Polish linguistics, Assistant professor at the Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences – Department of the Dictionary of the 16th-Century Polish Language (Poland, Toruń) • Доктор гуманитарных наук, адъюнкт в Институте литературных исследований Польской академии наук – отдел словаря польского языка XVI в. (г. Торунь, Польша)

E-mail: aluto@poczta.onet.pl

ŁAPICZ Czesław

Doktor habilitowany, profesor UMK, kierownik Zakładu Komparatystyki Słowiańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu • Doctor habil., Professor, Head of the Department of Slavic Comparative Studies, Faculty of Philology, Nicolaus Copernicus University (Toruń, Poland) • Доктор хабилюваны́й гуманітарных наук, профессор, заведующий отделом славянской компаративистики, Филологический факультет, Университет Николая Коперника (г. Торунь, Польша)

E-mail: czeslaw@lapicz.pl

LYSZCZARZ Michał

Doktor nauk społecznych, adiunkt w Katedrze Socjologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie • Ph.D. in sociology, Assistant professor at the Department of Sociology, University of Warmia and Mazury (Olsztyn, Poland) • Доктор социальных наук, адъюнкт кафедры социологии, Варминьско-Мазурский Университет (г. Ольштын, Польша)

E-mail: michal.lyszczarz@interia.pl

RYBALKIN Sergii (РЫБАЛКИН Сергей Валериевич)

Doktorant w Katedrze Studiów Bliskowschodnich, Instytut Filologiczny, Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki (Kijów, Ukraina) • Ph.D. student, Department of Middle East Studies, Institute of Philology, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kiev, Ukraine) • Аспирант кафедры Ближнего Востока, Институт филологии, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (г. Киев, Украина)

E-mail: rybalkindi@gmail.com

SEVRUK Dmitry (СЕВРУК Дмитрий Эдуардович)

Doktor w dziedzinie islamoznawstwa, wykładowca w Katedrze Językoznawstwa i Krajów Orientalnych, Wydział Stosunków Międzynarodowych, Białoruski Uniwersytet Państwowy (Mińsk, Białoruś) • Ph.D. in islamic studies, Department of Oriental Linguistics and Country Studies, Faculty of International Relations, Belarusian State University (Minsk, Belarus) • Доктор философии (Ph.D.), преподаватель кафедры языкознания и страноведения Востока, Факультет международных отношений, Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

E-mail: dmitry.sevruk@gmail.com

SZTACHELSKA Jolanta

Doktor habilitowana nauk humanistycznych, profesor UwB, kierownik Zakładu Pozytywizmu i Młodej Polski, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet w Białymstoku • Doctor habil., Professor, Institute of Polish Philology, Faculty of Philology, University of Białystok (Białystok, Poland) • Доктор хабилитованый гуманитарных наук, профессор, заведующая кафедрой польской литературы второй половины XIX века, Институт польской филологии,

Филологический факультет, Университет в Белостоке (г. Белосток, Польша)

E-mail: jsztachelska@wp.eu

TYSZKIEWICZ Jan

Profesor zwyczajny nauk humanistycznych, Katedra Historii Średniowiecznej, Wydział Historyczny, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieyszтора w Pułtuskі • Full professor in humanities, Department of Medieval History, Faculty of History, Pułusk Academy of Humanities (Pułusk, Poland) • Профессор гуманитарных наук, кафедра истории средневековья, Факультет истории, Гуманитарная Академия им. Александра Гейштора в Пултуске (г. Пултуск, Польша)

E-mail: historia@ah.edu.pl

VAS'KIV Mykola (ВАСЬКИВ Николай Степанович)

Profesor, Katedra Literatury Ukraińskiej, Komparatystyki i Komunikacji Społecznej, Instytut Humanistyczny, Kijowski Uniwersytet im. Borysa Hrinchenki (Kijów, Ukraina) • Professor in humanities, Chair of Ukrainian Literature, Comparative Studies and Social Communication, Humanitarian Institute, Borys Grinchenko Kyiv University (Kiev, Ukraine) • Доктор филологических наук, профессор кафедры украинской литературы, компаративистики и социальных коммуникаций, Гуманитарный институт, Киевский университет им. Бориса Гринченко (г. Киев, Украина)

E-mail: myvaskiv@ukr.net

SUMMARY

The present volume collects the proceedings of the International Conference “Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century)”, which took place in Białystok and Sokółka from 14 to 15 November 2014, under the auspices of the Polish Society of Comparative Studies of Literature. The conference was organized by the Chair in Philological Studies “East – West”, the Faculty of Philology at the University of Białystok, the Podlasiian Section of the Union of Polish Tatars, and the Łukasz Górnicki Library of Podlasie in Białystok. Among the attendants of the first day’s session at the Łukasz Górnicki Library and the second day’s meeting at the Cultural Center of Sokółka, there were researchers from academic centres in Belarus, Lithuania, Poland, Tatarstan, Ukraine and the United Kingdom, as well as representatives of the Tatar minority from the Podlaskie Voivodeship in Poland. The researchers discussed Tatar literature that originated in the 16th century in the Grand Duchy of Lithuania and was later developed in Poland, Lithuania and Belarus.

This book consists of an introduction and three chapters. Chapter One, “Manuscripts of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania”, examines issues related to old writings of Polish-Lithuanian Tatars. Chapter Two, “Contemporary Literature of Polish Tatars”, focuses on the newest Polish-Tatar literature. The last chapter gathers articles dedicated to literary and cultural analyses, which are significant in the studies of Tatar literature in Central and Eastern Europe. These include issues related to literature, fashion and the Turkish-Tatar folklore, as well as questions regarding literature created in other areas of the Muslim culture – in Bosnia and Morocco. The chapter features also an article exploring Tatar motifs in the works of Henryk Sienkiewicz.

The publication gathers texts written in Polish, English and Russian, therefore the introduction has three language versions. Apart from the scholarly papers *per se*, each article is accompanied by summaries in two languages, other than the language of the main text. The book has been

edited by Grzegorz Czerwiński, PhD, a literary scholar, specialist in the theory of literature and comparative literature, and Artur Konopacki, PhD, a historian and educator, whose research focuses on Tatar history in the Grand Duchy of Lithuania and the Polish-Lithuanian Commonwealth. It has been reviewed by Włodzimerz Szturc (Professor of Polish philology) and Henryk Jankowski (Professor of Turkology), and published in the scholarly literary series “Colloquia Orientalia Bialostocensia”.

INDEKS NAZWISK

A

AA 261
Abakanowicz, Bruno 239–241,
244
Abakanowicz, Zofia 241
Abd al-Sabur, Salah 314
Abdelhadi, Ahmad 318
Abraham, Nicolas 176
Abrahamowicz, Zygmunt 85, 260
Abramowska, Janina 175
Adamowicz, Jan 28
Adamowicz, Michał 174, 195
Adamska, Urszula 15, 20, 26
Akiner, Shirin 9, 18, 28, 33–47,
321
Akkad, Abbas 308
Akmaz, Münteha Gül 259
Al-Sayyab Badr Shakir 313–314
Alijewicz, Helena 193
Alispahić, Nijaz 168
Allawi al-, Abdessalam 313
Amrani al-, Wafa 318
Ananicz, Robert 270
Andrić, Ivo 257
Antonovič, Anton (Antonowicz,
Antoni) 35

B

Badertdinova, Lyaysan 11,
217–225, 321
Baghdadi al-, Abd al-Kadir 262
Bairišauskaitė, Tamara 56, 58
Bajerowa, Irena 51
Bałus, Wojciech 176
Bang, Willi 103
Baranow, Andrzej 7
Baranowski, Bohdan 136
Baranowski-Tuhan, Maciej 178
Baranowski-Tuhan, Stefan 149
Barclay, John 239
Bargieł, Maria 77
Barudi al-, Mahmud Sami 308,
310–311
Baszko, Mieczysław Kazimierz
18, 23, 29
Batu Chan, władca mongolski /
Mongol ruler 33
Bayati al-, Abdel Wahhab 314
Bazarewski, Mustafa 66
Bazyłow, Ludwik 136
Belgiti, Abdelmalik 319
Belting, Hans 168
Benjelloun, Abdelmajid 311

- Bennis, Muhammad 317–318
 Berdimuhamedow, Gurbanguly
 281–282
 Berger, Rafał 198
 Bering, Piotr 138
 Beveridge, William Ian Beardmore
 135
 Bezwiński, Adam 7
 Biciutko, Bohdan 62
 Bielawski, Józef 61
 Bieńczyk, Marek 175–176
 Blau, Otto 257–261, 264–269
 Bohdanowicz, Zofia 193
 Bokszczanin, Maria 240, 242
 Bondarewa, Olena 7
 Boniecki, Adam 242–243
 Boratay, P. N. 270
 Borkowska, Grażyna 7
 Borzęcka, Münevver 270, 275
 Boucher, François 245
 Bourgeois, H. 255
 Bracka, Mariya 4
 Bryl, Mariusz 168
 Brzezina, Maria 184
 Buczacki, Aleksander 138
 Buczacki, Jakub Murza 60
 Buczacki, Jan Murza Tarak 55–56,
 60, 62–63
 Budny, Symon (Szymon) 41
 Bujnicki, Tadeusz 7, 230, 232–234
 Buni al-, Ahmad 103
- C**
- Celichowski, Zygmunt 77, 81
 Chajjam, Omar 160, 162, 289
 Chazbijewicz, Emir 146–147
 Chazbijewicz, Jan 146–147
 Chazbijewicz, Olgierd 148
 Chazbijewicz, Romuald 147
 Chazbijewicz, Selim Mirza 10,
 15, 20, 25, 138, 143–163, 166,
 169, 171–173, 178–179,
 183–186, 189–197, 199–200
 Chazbijewicz, Stefan 147
 Chazbijewicz-Boczkowska, Anna
 148
 Chazbijewicz-Bohdanowicz, Raisa
 146–147
 Chazbijewicz-Smajkiewicz,
 Zulejcha 145–146
 Chełmicki, Zygmunt 240–241
 Chingiz Khan (Genghis Khan) →
 Czyngis Chan
 Chlewiński, Dionizy 55–57, 60,
 65, 67
 Chmielnicki, Bohdan 234–236
 Chodźko, Ignacy 177, 230
 Chomik, Piotr 4
 Cieciszowscy, herbu Kolumna 243
 Cieciszowska, Stefania 243
 Cierniak, Urszula 7
 Citko, Lilia 4
 Copernicus, Nicolaus →
 Kopernik, Mikołaj
 Cudowska, Anna 11, 245–253, 321
 Czachorowski, Musa Islam
 (właśc. Leszek Czachorowski)
 166, 173–174, 179, 183–186,
 188, 191–199
 Czajkowska, Agnieszka 4
 Czajkowski, Krzysztof 4
 Czajkowski, Mieczysław 170–171

- Czapliński, Piotr 174
 Czarnacka, Agata 168
 Czarniecki, Stefan 234
 Czartkowski, Adam 54
 Czartoryska, Izabela 251–252
 Czechowska, Iza Melika 196
 Czermińska, Małgorzata 15, 20, 25
 Czerwiński, Grzegorz 3, 4–5, 9,
 13–29, 166–168, 174, 184,
 322, 328
 Czerwiński, Maciej 256
 Czerwonnaja, Swietłana 10,
 143–163, 322
 Czyngis Chan 33–34, 158, 173
 Czyżewski, Piotr 17, 23, 28
- Ć**
- Ćorović, Vladimir 272
- Č**
- Čaušević, Ekrem 259
- Ç**
- Çelebi, Evliya 259–260
- D**
- Dacewicz, Leonarda 15, 20, 25–26
 Dajnowski, Maciej 10, 165–181, 322
 Datner-Śpiewak, Helena 167
 Dąbrowski, Witold 190
 Deny, Jean 34
 Djurdjev, Branislav 256–257
 Dmochowscy 243
 Domeyko, Ignacy 55–57, 60, 65, 67
 Dragańska, Jolanta 4, 15, 21, 26
 Drissel, David 304–305
- Drkić, Munir 263
 Drozd, Andrzej 39, 56, 58, 61, 72,
 76, 108
 Dworzaczek, Włodzimierz 243
 Dyras, Magdalena 257
 Dziadulewicz, Stanisław 137, 178,
 242
 Dziedzic, Joanna 4
 Dziekan, Marek M. 11, 15, 20, 26,
 108, 255–279, 323
 Dżabagi, Wassan Girej 149
 Dżoczi, pierwszy syn Czyngis
 Chana 33
 Dżuma, B. 263
 Dżyngis Chan → *Czyngis Chan*
- E**
- Edhem, imam z Zenicy / imam
 from Zenica 277
 Emre, Yunus 270, 274
 Estreicher, Karol 70, 81
- F**
- Feldman, Józef 137
 Filan, Kerina 259
 Floryan, Władysław 256
 Flórez, D. G. 315
 Földényi, László F. 176
 Frankiewicz, Małgorzata 167
 Freud, Sigmund (Zygmunt) 174,
 176
- G**
- Gabain von, Anne 103
 Gabdrafikova, Lilia 10, 205–216,
 323

- Gadomski, Aleksander 4, 15, 20, 26
 Gajda, Stanisław 183
 Gasprinski, Ismail Bej 149
 Genghis Khan (Chingiz Khan) →
Czyngis Chan
 Gennoun, Abdullah 310
 Gibb, Elias John Wilkinson 262
 Gide, André 190
 Gierymski, Aleksander 241
 Gieysztor, Aleksander 326
 Gilferding, Aleksandr 260, 267
 Godlewski, Mścisław 241
 Goffman, Erving 167
 Golemski, Marek 145, 152
 Goszczyński, Seweryn 232
 Górnicki, Łukasz 13, 18, 20, 24,
 26, 327
 Górski, Konrad 71
 Gönel, Hüseyin 262, 264, 269
 Grekov, Boris Dmitrjewicz 33
 Grinchenko, Borys → *Hrinczenko*,
Borys
 Gryglewicz, Feliks 73
 Gubrynowicz, Kazimierz 240
 Gundulić, Ivan 257
 Günther, Władysław 227
- H**
- Hafiz, Abdel 308
 Hafiz, Ibrahim 308, 310
 Hafiz, Nimetullah 255
 Handžić, Mehmed 258, 261
 Hassan, Abdelkader 306
 Hevai, Muhamed → *Uskufi*,
Muhamed (Mehmed) Hevai
Bosnevi
- Hijazi, Ahmad 314
 Hoesick, Ferdynand 242
 Hoffman, Jerzy 235
 Hrinczenko, Borys 281, 326
 Hf'bek, Ivann 62
 Huković, Muhamed 256, 260,
 269–272, 278
 Hussein, Taha 308, 312
 Huzuli al-, Abdullah ibn Yasin 310
- I**
- Ibn al-Hasan al-Alami, Idris
 318–319
 Ibn Said, Abdullah 318
 Ibn Thabit, Abdelkarim 311–312
 Ibragimow, Galimdżan 217, 321
 Ibragimov, Galimjan →
Ibragimow, Galimdżan
 Imamović, Hurija 261
 Isa → *Jeżus z Nazaretu*
(Jeżus Chrystus)
 Islam III Girej (Gerej), chan
 krymski / khan of the Crimean
 Khanate 236
- İ**
- İhsanoğlu, Ekmeleddin 255
- J**
- Jabłoński (Jabłonski), Mustafa
 Izmael (Ismael) 65, 108
 Jackiewicz, Mieczysław 7
 Jakóbiec, Marian 256–257, 261
 Jakubauskas, Adas 189
 Jakubowska, Ewa 184
 Jakubowski, Ramazan 184, 192–193

- Jakubovski, Aleksandr Jurjewicz 33
 Jameleddine ben, Abdeljelil (Jelil) 305
 Jan (John) III Sobieski, król Polski / King of Poland 230
 Jan Kazimierz (John Casimir), król Polski / King of Poland 136, 234–236
 Janicka, Anna 4
 Janion, Maria 167
 Jankowski, Henryk 4, 56, 62, 71, 73, 77, 328
 Januszewski, Ibrahim (Jbrahim, Abraham) 65–66, 108
 Jawmar al-, Ahmad 317
 Jazwali al-, Muhammad 308
 Jerszow, Wołodymyr 7
 Jesus Christ → *Jezus z Nazaretu* (*Jezus Chrystus*)
 Jezus z Nazaretu (Jezus Chrystus) 37, 40–42, 90–91
 Józefowicz 109
 Juchi (Jochi), eldest son of Genghis Khan → *Dżoczi Chan*, *pierwszy syn Czyngis Chana*
 Jung, Carl Gustav 166–167
- K**
 Kadrić, Adnan 259, 261–262, 266
 Kajtochowa, Anna 189, 198–199
 Kalajdzija, Alen 256, 259
 Kalinowski, Marian Leon 175
 Kanuni al-, Muhammad 310
 Kanuni al-, Muhammad al-Mokhtar 317
 Karahalilović, Namir 263
 Karłowicz, Jan 242
 Karnaukhov, Dmitry 7
 Kasabuła, Tadeusz 4
 Kasemi, Muhammad 303, 305, 307, 313
 Kasumović, Ahmet 256–260
 Katanow, Nikolaј Fiodorowicz 38–39, 206, 210, 213
 Kaźmierczyk, Zbigniew 7
 Kemura, Sejfudin 272
 Kerimow, Ismał 15, 20, 26
 Khalifa al-, Muhammad al-Id 309
 Khalil, M. 310
 Kieżuń, Anna 7, 15, 20, 26
 Kirimal, Edige → *Kırimal*, *Edige*
 Kılıç, Atabey 262–263, 267
 Kırimal, Edige (Szynekiewicz, Edige) 145, 152
 Klibansky, Raymond 176
 Kluczyński, Andrzej P. 4
 Koiałowicz, Albertus W. 35
 Komorowski, Bronisław 153
 Konończuk, Elżbieta 168
 Konopacki, Artur 4–5, 9, 13–29, 49–67, 323, 328
 Konopacki, Maciej Musa 149, 170, 198
 Konopczyński, Władysław 137
 Kopania, Kamil 4
 Kopernik, Mikołaj 15, 20, 26, 49, 107, 143, 147, 322–324
 Korab-Brzozowski, Stanisław 191
 Korkut, Derviř M. 260–261
 Kornilowicz, Maria 242
 Korotkich, Krzysztof 4
 Korzińska, Anna 233

- Kossak, Juliusz 249–250
 Kot, Stanisław 137
 Kowalski, Grzegorz 4, 15, 20, 26
 Kowalski, Tadeusz 275
 Kozłowska, Maria 263
 Kozłowski-Boleścic, Stanisław 242
 Kraczkowski, Ignatij Juljanowicz 36
 Kraelitz von, Friedrich 255, 274
 Kropiewnicka, Anna 15, 21, 26
 Krukowska, Halina 7
 Kruman, Antoni 178
 Kryczyńska, Anna 176
 Kryczyńska, Irena 136
 Kryczyński, Bronisław 136
 Kryczyński, Leon Najman Mirza
 137–140, 178
 Kryczyński, Olgierd 137–138,
 140, 178
 Kryczyński, Stanisław 10, 17, 23,
 28, 135–141, 176–178, 237
 Kryczyński, Władysław 137
 Krzyżanowski, Julian 81, 240, 242
 Kubbaj, Muhammad ibn al-Abbas
 308
 Kubbaj al-, Abdullah 303, 308–309
 Kuciński, Paweł 4
 Kulwicka-Kamińska, Joanna 9,
 37, 49–67, 323–324
 Kursar, Vjeran 259
 Kurzowa, Zofia 51
 Künstler, Dawid 62
- L**
- La‘abi, Abdellatif 318–319
 Langone, Angela Daiana 303,
 305–306
- Lelewelowie 243
 Lemsih, Ahmad 318
 Lenin, Władimir Iljicz
 (Włodzimierz Ilicz) 145
 Leończuk, Jan 7, 15, 20, 26
 Lesisz, Lucyna 17, 23, 28
 Lewicka, Magdalena 10, 25,
 107–132, 324
 Leventon, Melissa 246
 Lisowska, Lucy 4
 Löw, Ryszard 7
 Lubienieccy 137
 Lubomirska, Katarzyna 249
 Luto-Kamińska, Anetta 9, 69–83,
 324
- Ł**
- Łabęcka-Koecherowa, Małgorzata
 270, 274–275
 Łapicz, Czesław 9, 15, 17–18, 20,
 22, 26, 28, 37, 49–67, 71, 73,
 77, 324
 Łatuszyński, Grzegorz 62
 Ławski, Jarosław 4, 15, 20–21, 26
 Łuszczewscy 243
 Łyszczarz, Michał 10, 183–202, 325
- M**
- Magtynguly Pyragy 11, 281–302
 Mahomet → *Muhammad*
 (*Mahomet*), *prorok / Prophet*
 Maj, Ireneusz Piotr 140
 Majda, Tadeusz 108, 265
 Malaika al-, Nazik 313
 Malczewski, Antoni 179
 Malutina, Natalia 7

- Man de, Paul 175, 181
 Mansouri al-, Zuhra 318
 Marchi, Giuseppe Filippo Liberati 251
 Mardżani, Szigabutdin 205, 323
 Margański, Janusz 180
 Maria, matka Jezusa 37–38
 Marjani, Shigabutdin → *Mardżani, Szigabutdin*
 Maroszek, Józef 54
 Marrakeshi al-, Abbas ibn Ibrahim 310
 Mary, mother of Jesus → *Maria, matka Jezusa*
 Matejko, Jan 249
 Maternicki, Jerzy 140
 Mażibradić, Horacij 257
 Meryema, mother of Jesus → *Maria, matka Jezusa*
 McMillin, Arnold B. 40–41
 Michałowska, Teresa 262
 Micke-Broniarek, Ewa 241
 Mickiewicz, Adam 4, 154, 175, 185, 189
 Mierzwińska, Halina 147
 Mijaty al-, Ahmad 315–317
 Mikiciuk, Elżbieta 7
 Mikołaj I, car Rosji 58
 Mikołajczak, Małgorzata 7
 Milkamanowicz 70, 82
 Miłosz, Czesław 227–228
 Miśkiewicz, Aleksander Ali 28, 138
 Miśkiewicz, Tomasz 153
 Moacanin, Nenad 259
 Moćkun, Sławomir 152
 Mojżesz (Moses, Musa) 40, 42, 88–91, 94
 Molas, Jerzy 256
 Morawińska, Agnieszka 169
 Moses → *Mojżesz (Moses, Musa)*
 Mościcki, Henryk 54
 Mønnesland, Svein 259–260
 Mrozek, Anna 62
 Mucharski, Krzysztof 14, 17–19, 22–23, 25, 28
 Muhammad (Mahomet), prorok / Prophet 37–38, 62, 65, 88–89, 92–93, 112, 116, 118, 120, 124, 128, 170–171, 230, 263, 270, 277
 Muhammad Ali, władca Egiptu / ruler of Egipt 262
 Murat IV, sułtan osmański / sultan of the Ottoman Empire 258
 Musa ibn Amram → *Mojżesz (Moses, Musa)*
 Musijenko, Swietłana 7

N
 Najib al-‘Oufi, Muhammad 315–316
 Nametak, Alija 257–261, 271–272, 274–275, 278
 Nametak, Fehim 260
 Namnetak, Abdurahman 255–256, 274–275, 277
 Nasir al-Din → *Rabghuzi (Nasir al-Din)*
 Naumow, Aleksander 7
 Nicholas I of Russia → *Mikołaj I, car Rosji* 58
 Nicz, Jan 41

Niesiecki, Kacper 49–50
 Nikitorowicz, Jerzy 7
 Nissaburi, Mustafa 318–319
 Nosilia, Viviana 7
 Nowolecki, Aleksander 57, 59
 Nur, Mini 262

O

Odojewski, Włodzimierz 179
 Okmuş, Sait 262, 264, 267
 Okuka, Miloš 256
 Olbrychski, Daniel 235
 Olech, Barbara 4

Ö

Önkaş, Nilgün Açık 262

P

Paderewski, Ignacy 241
 Papla, Eulalia 7
 Panofsky, Erwin 176
 Partyka, Jacek 4
 Pavla, Heikki 270
 Pelczar, Józef Sebastian 62
 Pennanen, Risto P. 270
 Petráček, Karel 62
 Pickthall, Muhammad Marmaduke
 40, 46, 87
 Pielow, Dorothee 103
 Piłsudski, Józef 136, 147
 Pinkerton, Robert 41
 Piwowarska, Danuta 7
 Pjanić, Maksida 255–256
 Planck, Stephanus 73, 82
 Płaskowicka-Rymkiewicz,
 Stanisława 270, 275

Płaskowicki, Stanisław 136
 Poliszczuk, Jarosław 7
 Potocki, Bernard 56, 58–61
 Potocki, Wacław 239
 Półtorzycka, Halina 193
 Półtorzycka, Zenaida 193
 Procházka, Stephan 303
 Prokopiuk, Jerzy 167
 Pstroński, Stanisław 241
 Puchalska, Joanna 54
 Pussman, Krzysztof 39, 70–79,
 81–83
 Puzynina z Günterów, Gabrijela 54

Q

Qadiri al-, Ibrahim 103

R

Rabghuzi (Nasir al-Din) 38–39
 Raczkowska, Joanna 200
 Radwan, Stanisław → *Kryczyński,
 Stanisław*
 Radyszewski, Rościśław 7
 Radziwiłł, Bogusław 235
 Radziwiłł, Janusz 234
 Rapacka, Joanna 257
 Rataj, Andrzej 234
 Reszke, Robert 174, 176
 Reyehman, Jan 85
 Ricoeur, Paul 167
 Rifa‘i al-, Mustafa Sadiq 308
 Ritt-Benmimoun, Veronika 303
 Ritz, German 7
 Rogalewska, Ewa 54
 Rosiek, Stanisław 175
 Rosner, Katarzyna 167

- Różewicz, Tadeusz 191
 Rumi, Calaleddin (Dżalaladdin)
 160, 289
 Rand, Nicholas T. 176
 Rusek, Iwona E. 4
 Rutkowski, Krzysztof 7
 Rybalkin, Sergii 11, 303–320, 325
 Rybicka, Elżbieta 168
 Rymut, Kazimierz 183
 Rzepka, Wojciech Ryszard 70, 82
- S**
- Sarkady, Antoni 270
 Saxl, Fritz 176
 Scharffenberg, Hieronim 70
 Sejdamet, Dżafar 152
 Selamet I 236
 Semkowicz, Władysław 137
 Sevruk, Dmitry 10, 85, 325
 Shafi, M. 262
 Shawki, Ahmad 308–310
 Sheehi, Stephen 305
 Shevchenko, Taras → *Szewczenko*,
 Taras
 Sidoruk, Elżbieta 168
 Siedlecki, Michał 4
 Sienkiewicz, Henryk 11,
 227–244
 Sienkiewicz, Henryk jr. 241
 Sienkiewicz, Jadwiga 241
 Sienkiewicz, Józef 243
 Sienkiewicz, Michał 243
 Sienkiewiczze, herbu Oszyk-
 Łabędź 243
 Sirghini al-, Muhammad 311,
 316–318
- Skaryna, Francysk (Franciszek)
 40, 62
 Skowronek, Jerzy 136
 Skuza, Wojciech 136–137
 Sławiński, Janusz 178
 Słowacki, Juliusz 185, 232
 Smailović, Ismet 256, 258–261,
 264–266, 268–269, 278
 Smajkiewicz, Ali 145–146, 159
 Smajkiewicz (Bajraszewska),
 Zofia 145
 Smajkiewicz-Murman, Dżemila
 146
 Sobczak, Jacek 138, 154
 Sobieski, Jan → *Jan III Sobieski*,
 król Polski / King of Poland
 Sobieski, Waclaw 137
 Sobolewski, Jan
 Sobolewski, Józef 58, 60
 Sosnowski, Andrzej 175
 Soussi, Muhammad al-Mokhtar
 308–310, 315
 Spuler, Bertold D. 33
 Starkowiecki, Piotr 49
 Stawar, Andrzej 236
 Stewart, George 310
 Stępnik, Krzysztof 138, 233
 Stoff, Andrzej 237
 Strykowski, Maciej 34
 Subhi, Muhyuddin 315
 Sucharski, Tadeusz 7
 Supa, Wanda 7
 Surdel, Jarosław 61
 Synkowa, Iryna 104
 Syrokomla, Władysław 139
 Szacki, Jerzy 167

- Szehiridewicz, Elwira 184, 192–194
 Szahidewicz, Halina 28, 184,
 186–188, 194
 Szewczenko, Taras 283, 303, 325
 Sztachelska, Jolanta 11, 15, 19–20,
 26, 227–244, 326
 Szturc, Włodzimierz 4, 328
 Szubzda, Leonarda 200
 Szymkowiec-Gombrowicz, Jerzy
 242–243
 Szykiewicz, Edige → *Kırimal*,
Edige
 Szykiewicz, Jakub 36, 38, 62
- Ś
- Śniadowerowie, Barbara i Lucjan
 239
 Śniedziewski, Piotr 176
 Śpiewak, Paweł 167
- Ş
- Şâhidî Dede Muğlalı, İbrahim 262
- T
- Tabbal al-, Abdelkarim 317
 Talko-Hryncewicz, Julian 242
 Tarełka, Michaił 15, 20, 26, 104
 Tarisi al-, Ahmad 303, 305–308,
 310, 312–315
 Tarnowska, Maria 227
 Tenishev, E. R. 100
 Thomas, Paul-Louis 257
 Tomczyk, Elwira 15, 21, 26
 Torok, Maria 176
 Tramer, Maciej 7
 Tuan, Yi-Fu 169
- Tuhan-Baranowski, Maciej →
Baranowski-Tuhan, Maciej
 Tuhan-Baranowski, Stefan →
Baranowski-Tuhan, Stefan
 Turkiewicz, Halina 7
 Tyszkiewicz, Jan 10, 19, 135–141,
 178, 326
- U
- Unterman, Alan 73
 Urbain, Jean-Didier 175
 Uskufi, Muhamed (Mehmed)
 Hevai Bosnevi 11, 255–279
 Ustavdić, Edina 259, 264
- Ü
- Ünal, Ail 61
- V
- Vandenborre, Katia 15, 20, 26
 Vas'kiv, Mykola 11, 281–302,
 326
 Vehbî, Sünbülzade 262
 Verburg, Antoinette C. 262
 Viktor, Knut 270
 Völkl, Sigrid Darinka 256
 Vytautas, ruler of the Grand
 Duchy of Lithuania → *Witold*,
wielki książę litewski
- W
- Wahb ibn Munabbih 38–39
 Wańkiewicz, Melchior 139, 179
 Warmińska, Katarzyna 194
 Weese de, Devin 34
 White, Kenneth 168

- Witold, wielki książę litewski 14,
19, 24, 230, 240
Wojtowicz, Małgorzata 15, 21, 26
Woldan, Alois 7
Wójcik, Zbigniew 56, 58
Wróblewski, Zygmunt 240
Wrzosek, Piotr 245
Wujek, Jakub 41, 43, 74
Wyczółkowski, Leon 239–241
Wydra, Wiesław 70, 82, 262
Wyspiański, Stanisław 242
- Y**
Yapici, Şefika 259, 264, 265
Yudin, Aleksey 15, 20, 26
- Z**
Zabielski, Łukasz 4, 15, 20, 26
Zadencka, Maria 239
Zajączkowski, Ananiasz 36,
86–87, 98–99, 102, 138–140
- Zajerski, Kazimierz 50
Zakaria, Moufdi 309
Zakrzewski, Stanisław 137–138,
140
Zaleski, Marek 174
Zalewski, Krzysztof Marcin 256
Zamoyski, Tomasz 236
Zeydan, ibn Abdurrahman 310
Znamierowski, Daniel 15, 21, 26
- Ż**
Żakiewicz, Zbigniew 191
Żuk, Igor Wasiliewicz 7
Żuk, Mahmud Taha 149
Żydek-Bednarczuk, Urszula 183
- Ž**
Žižek, Slavoj 180

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Для статей на русском языке.

См. также: указатель имен (INDEKS NAZWISK) на латинице.

А

- Абаканович, Бруно 244
см. также: Abakanowicz, Bruno
- Абилов, Шакир Шигапович 218–222
- Адамская, Уршуля 26
см. также: Adamska, Urszula
- Александр, польский король 223
- Алишев, Салам Хатыпович 217
- Андреева, И. 291
- Аннанепесов, М. 289
- Атнаш Хафиз 222–223
- Ахметзянов, Марсель Ибрагимович 217, 222

Б

- Бадертдинова, Ляйсан Шаукатовна 11, 217–225, 321
см. также: Badertdinova, Luaysan
- Бакирова, Айгуль Хабибзяновна 223
- Барановский-Туган, Стефан 149
см. также: Baranowski-Tuhan, Stefan
- Бартольд, Василий Владимирович 288
- Бахауддин 294
- Башко, Мечислав Казимеж 29
см. также: Baszko, Mieczyslaw Kazimierz

- Беляева, Улмескамал 219
- Бертельс, Евгений Эдуардович 289, 293–294, 296
- Брант, Себастиан 296
- Буркхардт, Я. 298

В

- Ванденборре, Катя 26
см. также: Vandenborre, Katia
- Васькив, Николай Степанович 11, 281–302, 326
см. также: Vas'kiv, Mykola
- Витольд, литовский князь 24
см. также: Witold, książe litewski
- Войтович, Малгожата 26
см. также: Wojtowicz, Malgorzata
- Воропаева, В. С. 286

Г

- Габдерахим Утыз Имяни 220
- Габдрафикова, Лилия Рамилевна 10, 205–216, 323
см. также: Gabdrafikova, Lilia
- Гадомский, Александр 26
см. также: Gadowski, Aleksander
- Гайнуллин, Мумаммат Гайнуллоевич 219

- Гайнутдинов, Айдар
Марсилевич 223
- Гайнутдинов, Масгут
Валиахметович 221, 223
- Гали, Гумер Билялович 218
- Гали, Мухаммат
Мухамматгалиевич 218
- Гарифбек 220
- Гаспринский, Исмаил 149
- Гейштор, Александр 326
см. также: Gieysztor, Aleksander
- Гиззатуллина, Розалия
Набиулловна 223
- Гильманов, Дамир
Шарипзянович 223
- Гильфердинг, Александр 260,
267
- Голубничий, Иван Юрьевич 282
- Греков, Борис Дмитриевич 33
- Гринченко, Борис 326
- Губайдуллин, Газиз Салихович
(Г. Газиз) 218
- Д**
- Данте, Алигиери 287
- Дацевич, Леонарда 25–26*см.*
также: Dacewicz, Leonarda
- Джабаги, Вассан-Гирей 149
- Джами, Абдурахман 286
- Дзекан, Марек М. 26
см. также: Dziekan, Marek M.
- Домейко, Игнатий 67
см. также: Domeyko, Ignacy
- Драганская, Йоланта 26
см. также: Dragańska, Jolanta
- Дуррани, Ахмет-шах 300
- Дусмамбет 221
- Ж**
- Жирмунский, Виктор
Максимович 298
- Жук, Махмуд Таха 149
- З**
- Забельский, Лукаш 26
см. также: Zabielski, Lukasz
- Зенги Баба 294
- Знамеровский, Данель 26
см. также: Znamierowski, Daniel
- И**
- Ибрагимов, Галимджан
Гильфанович 206, 217, 221,
224, 321
- Исанбет, Накый
(Наки Сиразиевич Закиров)
206, 218
- К**
- Казтуган жырау 221
- Карашинская, С. П. 286
- Карпов, Григорий Иванович
288–289
- Катанов, Николай Федорович
38–39, 206, 210, 213
- Кежунь, Анна 26
см. также: Kiežuń, Anna
- Кемине, Мамедвели 301
- Керимов, Исмаил 26
см. также: Kerimow, Ismail
- Кирпиченко, В. 312, 314

- Коблов, Яков Дмитриевич 206, 209, 211
- Ковальский, Гжегож 26
см. также: Kowalski, Grzegorz
- Колчак, Александр Васильевич 147
- Коморовский, Бронислав, Президент Польской Республики 153
см. также: Komorowski, Bronisław
- Конопацкий, Артур 26, 323
см. также: Konopacki, Artur
- Конопацкий, Мачей Муса 149
см. также: Konopacki, Maciej Musa
- Конрад, Николай Иосифович 298–299
- Коперник, Николай 26, 143, 147, 322, 324
см. также: Kopernik, Mikołaj
- Крачковский, Игнатий Юлианович 36
- Кричинский, Леон Найман Мирза 149
см. также: Kryczyński, Leon Najman Mirza
- Кричинский, Станислав 28, 141
см. также: Kryczyński, Stanisław
- Кропевницкая, Анна 26
см. также: Kropiewnicka, Anna
- Кул Гали 219
- Кулшариф 217, 220–222
- Кырымал, Эдиге (Шинкевич, Эдиге) 145, 152
- Кыясовая, Г. Х. 282
- Л**
- Лавский, Ярослав 26
см. также: Lawski, Jarosław
- Лапич, Чеслав 26, 28
см. также: Łapicz, Czesław
- Леончук, Ян 26
см. также: Leończuk, Jan
- Лесиш, Люцина 28
см. также: Lesisz, Lucyna
- Липкин, Семен Израилевич 219
- М**
- Маджлиси 220–221
- Максуди → *Мухаммад Амин*
- Максуди, Ахметхади 213, 221
- Мансур Халлядж 223
- Марданов, Раиф Фатхуллович 223
- Марджани, Шигабутдин 205, 211, 213, 323
- Махтумкули Фраги (Матымгулы Пырагы) 11, 281–302
- Межвинская, Галина 147
см. также: Mierzwińska, Halina
- Мизяков, Асылхожу 223
- Миннегулов, Хатип Юсупович 219–223
- Мицкевич, Адам 154
см. также: Mickiewicz, Adam
- Мишкевич, Томаш, муфтий Польши 153

Муфди Закария 309
 Мовчан, Павло Михайлович
 282, 286–287, 289, 292,
 Молланепес, Кадырберды оглы
 301

Моран, Рувим Давидович 219
 Мочкун, Славомир 152

*см. также: Moćkun,
 Sławomir*

Мурман (из дома Смайкевичей),
 Джемиля 146
*см. также: Smajkiewicz-
 Murman, Dżemila*

Мухаммад Амин 220–221, 223
 Мухаммедьяр 220–222

Н

Навои, Алишер 288
 Надир-шах 300
 Наджип, Эмир Наджипович 218
 Накшбенди, Бахауддин 290, 294
 Наливайко, Дмитрий Сергеевич
 298

Насыри, Каюм 206, 210, 212
 Низами, Гянджеви 286

П

Пуссман, Кшиштоф 83
*см. также: Pussman,
 Krzysztof*

Пушкин, Александр Сергеевич
 293

Р

Рахим, Гали
 Мухамметшакирович 206,
 218

Рудаки, Абуль Хасан Джафар
 286, 298, 299
 Руми, Джалалетдин 160, 289
 Рыбалкин, Сергей Валериевич
 309, 312, 325
см. также: Rybalkin, Sergii

С

Сайади 220
 Самойлович, Александр
 Николаевич 288
 Сафа-Герей 223
 Сафронов, В. 312, 314
 Севрук, Дмитрий Эдуардович
 325
см. также: Sevruck, Dmitry

Сейдамет, Джафер 152
 Сенкевич, Генрик 244
*см. также: Sienkiewicz,
 Henryk*
 Сигизмунд, польско-литовский
 король 223
 Сковорода, Григорий Савич 285
 Скосырев, П. 282, 301
 Смайкевич, Али 145–146, 159
 Смайкевич (из дома
 Байрашевских), Зофия 145
 Собчак, Яцек 154
см. также: Sobczak, Jacek
 Сулова, Светлана
 Владимировна 246
 Сынкova, Ирина 104

Т

Тарелка, Михаил 26, 104
см. также: Tarelka, Michail
 Тенишев, Э. Р. 100

- Томчик, Эльвира 26
см. также: Tomczyk, Elwira
- Туган-Барановский, Стефан →
Барановский-Туган, Стефан
- Тукай, Габдулла 208
- У**
- Умми Камал 218, 220–223
- Уразов, Мустафа 210
- Ускуфи, Мухамед Хевайи 279
см. также: Uskufi, Muhamed (Mehmed) Nevai Bosnevi
- Ф**
- Фатхтдинов, Фаиль Камилович
 219, 223
- Фахреддин, Ризаэддин 212–213
- Х**
- Хазбиевич (из дома
 Бочковских), Анна 148
- Хазбиевич (из дома
 Смайкевичей), Зулехха
 145–146
- Хазбиевич, Ольгерд 148
- Хазбиевич (из дома
 Богдановичей), Раиса 146–147
- Хазбиевич, Ромуальд 147
- Хазбиевич, Селим Мирза 10, 25,
 143–163
см. также: Chazbijewicz, Selim Mirza
- Хазбиевич, Стефан 147
- Хазбиевич, Эмир 146–147
- Хазбиевич, Ян 146–147
- Хайям, Омар 160, 289
см. также: Chajjam, Omar
- Хакимов, Рафаэль Сибгатович
 215
- Хамидуллин, Булат Лиронович
 218
- Хасан 223
- Хасан Кайгы 220–221
- Хафиз, Ширази 286, 294
- Хисамов, Нурмухаммет
 Шагвалеевич 224
- Хисматуллин, Габдельхай
 Хисматулович 218–219
- Хлевинский, Дионизы 67
см. также: Chlewiński, Dionizy
- Хусайн 223
- Ч**
- Чалгиз жырау 221
- Чаррыев, Г. 286, 289
- Червинский, Гжегож 26, 322
см. также: Czerwiński, Grzegorz
- Червонная, Светлана
 Михайловна 10, 143–163, 322
см. также: Czerwonnaja, Swietłana
- Черминская, Малгожата 25
см. также: Czermińska, Małgorzata
- Чижевский, Петр 28
см. также: Czyżewski, Piotr
- Човдур-хан, правитель
 туркменских племен 300–301

Ш

- Шариф Хаджитархани
(Шарифи) → *Кулшариф*
Шевченко, Тарас Григорьевич
(Кобзарь) 283, 325
Шинкевич, Эдиге → *Кырымал,*
Эдиге
Шмидт, Сигурд Оттович 222
Штахельская, Йоланта 26
см. также: Sztachelska,
Jolanta

Э

- Эразм Роттердамский 296

Ю

- Юдин, Алексей 26
см. также: Yudin, Aleksej

Я

- Якубовский, Александр
Юрьевич 33
Яхин, Фарит Закизянович 219

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”

**Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytetu w Białymstoku
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”**

TOMY WYDANE:

1. *Teodor Bujnicki. Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. Tadeusz Bujnicki, Białystok 2012.
2. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech i Jarosław Ławski, Białystok 2013.
3. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I: *Prace dedykowane Profesor Świetlanie Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
4. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
5. Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, red. tomu Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2013. (Studia Tatarskie, seria 1)
6. *Sybir. Wysiedlenia – Losy – Świadectwa*, red. Jarosław Ławski, Sylwia Trzeciakowska i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
7. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2014.
8. Tadeusz Bujnicki, *Na pograniczach, kresach i poza granicami. Studia*, red. Michał Siedlecki i Łukasz Zabielski, Białystok 2014.
9. Stanisław Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*, wstęp, wybór i oprac. Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 2)
10. *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 3)

-
11. *Драматургия в ракурсах новейших теоретических исследований / Dramat w nowych ujęciach teoretycznych. Studia slawistyczne*, red. Natalia Malutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2014.
 12. *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, red. Jarosław Ławski i Rafał Żytyniec, Białystok–Ełk 2014.
 13. *Żydzi wschodniej Polski, Seria III: Kobieta żydowska*, red. Anna Janicka, Jarosław Ławski i Barbara Olech, Białystok 2015.
 14. *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.) / Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (XVIth–XXIst century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, edited by Grzegorz Czerwiński and Artur Konopacki, Białystok 2015.

