

**Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego  
w historii, języku i kulturze**

Татары Великого княжества Литовского  
в истории, языке и культуре

The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania  
in History, Language, and Culture



# Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze

Татары Великого княжества  
Литовского в истории,  
языке и культуре

The Tatars of the Grand Duchy  
of Lithuania in History,  
Language, and Culture

pod redakcją  
Joanny Kulwickiej-Kamińskiej  
i Czesława Łapicza

Toruń 2013

*Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze,*  
red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2013

*Татары Великого княжества Литовского в истории, языке и культуре,*  
редакция И. Кульвицкая-Каминьская, Ч. Лапич, Торунь 2013

*The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in History, Language, and Culture,*  
eds. J. Kulwicka-Kaminska, C. Łapicz, Torun 2013

Recenzenci naukowi: prof. dr hab. Marek M. Dziekan  
dr hab. Stefan Grzybowski, prof. UMK

Toruńskie Towarzystwo Naukowe  
ISBN 978-83-61487-09-8

## SPIS TREŚCI

Wstęp ..... 11

### I. Maciej Musa Konopacki

*Musa Czachorowski* (Polska, Wrocław)

Maciejowi Musie Konopackiemu

– wiersz dedykowany M.M. Konopackiemu ..... 25

*Czesław Łapicz* (Polska, Toruń)

Maciej Musa Konopacki jako badacz dziejów Tatarów Wielkiego

Księstwa Litewskiego oraz popularyzator kultury islamu (laudacja) ..... 27

*Iwona Radziszewska* (Polska, Toruń-Gdańsk)

Bibliografia prac Macieja Musy Konopackiego. Wybór ..... 33

### II. Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego: historia i współczesność

*Natalia Danyliuk* (Polska, Toruń)

Islam i Ukraina ..... 45

*Stanisław W. Dumin* (Rosja, Moskwa)

Tradycje genealogiczne i legendy rodowe Tatarów litewskich ..... 61

*Adas Jakubauskas* (Litwa, Wilno)

Wczoraj i dziś gminy tatarskiej na Litwie ..... 91

### III. Piśmiennictwo i język Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego

*Shirin Akiner* (Wielka Brytania, Londyn)

Treść kitabu ze zbiorów Biblioteki Brytyjskiej ..... 103

*Marek M. Dziekan* (Polska, Łódź)

*Chcąc znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy*

w „Chamaile Aleksandrowicza” ..... 125

*Aleksander Gadomski* (Ukraina, Symferopol)

Uwagi na temat bibliografii teolingwistyki ..... 135

*Henryk Jankowski* (Polska, Poznań)

Imiennictwo Tatarów litewsko-polsko-białoruskich

w dawnych dokumentach ..... 149

<i>Joanna Kulwicka-Kamińska</i> (Polska, Toruń) Nazwy bogów pogańskich w piśmiennictwie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego i w polskich przekładach Koranu jako przykład interferencji islamu i chrześcijaństwa .....	165
<i>Czesław Łapicz</i> (Polska, Toruń) Źródła cytatów koranicznych w <i>Wykładzie wiary machometańskiej czyli islamskiej...</i> Józefa Sobolewskiego z 1830 r. ....	185
<i>Tadeusz Majda</i> (Polska, Warszawa) Osmanizacja pisanego języka Tatarów polsko-litewskich .....	203
<i>Galina Miszkinieni, Sergiej Temczyn</i> (Litwa, Wilno) O tekstologii rękopiśmiennych kitabów Tatarów litewskich: <i>Dialog proroka Muhammada z szejtanem</i> .....	213
<i>Iwona Radziszewska</i> (Polska, Toruń-Gdańsk) Praktyki magiczne w chamałach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie tzw. <i>fału Sulejmana</i> ) .....	235
<i>Volha Starastsina</i> (Białoruś, Witebsk) Porównanie zawartości <i>Kitabu Lebidzia</i> (z drugiej połowy XVIII w.) z zawartością innych rękopisów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego .....	257
<i>Irina Synkova</i> (Białoruś, Mińsk) Magiczne teksty w rękopisach Tatarów WKL .....	281
<i>Michail Tarelka</i> (Białoruś, Mińsk) Pskowski Koran z 1093/1682 r. Nowe informacje .....	297

#### **IV. Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w kulturze**

<i>Selim Chazbijewicz</i> (Polska, Olsztyn) Islam i Tatarzy w literaturze polskiej .....	315
<i>Swietłana Czerwonaja</i> (Polska, Toruń – Rosja, Moskwa) Mizary i nagrobki Tatarów polsko-litewskich na tle islamskiej sztuki epigraficznej ich sąsiadów ze Wschodu .....	325

## СОДЕРЖАНИЕ

Вступление .....	11
------------------	----

### **I. Мацей Муса Конопацкий**

<i>Муса Чахоровский</i> (Польша, Вроцлав) Стих Мусы Чахоровского, посвященный М.М. Конопацкому .....	25
<i>Чеслав Липич</i> (Польша, Торунь) Мацей Муса Конопацкий – исследователь истории татар Великого княжества Литовского и популяризатор культуры ислама (лаудация) .....	27
<i>Ивона Радзишевская</i> (Польша, Гданьск-Торунь) Библиография работ Мацея Мусы Конопацкого .....	33

### **II. Татары Великого княжества Литовского: история и современность**

<i>Наталия Данилюк</i> (Польша, Торунь) Ислам и Украина .....	45
<i>Станислав В. Думин</i> (Россия, Москва) Генеалогические традиции и родовые легенды литовских татар .....	61
<i>Адас Якубаускас</i> (Литва, Вильнюс) Прошлое и настоящее татарской гмины в Литве .....	91

### **III. Литература и язык татар Великого княжества Литовского**

<i>Ширин Акинер</i> (Великобритания, Лондон) Содержание Китаба Британской библиотеки .....	103
<i>Марек М. Дзекан</i> (Польша, Лодзь) <i>Chcę znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy</i> в «Хамаиле Александровича» .....	125
<i>Александр Гадомский</i> (Украина, Симферополь) Замечания по поводу библиографии теолингвистики .....	135
<i>Генрик Янковский</i> (Польша, Познань) Ономастика литовско-польско-белорусских татар в давних документах .....	149

<i>Иоанна Кульвицкая-Каминьская</i> (Польша, Торунь) Названия языческих богов в литературе татар Великого княжества Литовского и в польских переводах Корана как пример интерференции ислама и христианства .....	165
<i>Чеслав Лапич</i> (Польша, Торунь) Источники коранических цитат в <i>Wykładzie wiary machometañskiej czyli iślamskiej...</i> («Толковании веры магометанской, то есть исламской») Юзефа Соболевского 1830 г. ....	185
<i>Тадеуш Майда</i> (Польша, Варшава) Османизация письменного языка польско-литовских татар .....	203
<i>Галина Мишкинене, Сергей Темчин</i> (Литва, Вильнюс) О текстологии рукописных китабов литовских татар: Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном .....	213
<i>Ивона Радзишевская</i> (Польша, Гданьск-Торунь) Магические обряды в хамаилах татар Великого княжества Литовского .....	235
<i>Ольга Старостина</i> (Беларусь, Витебск) Сопоставление содержания «Китаба Лебедя» (вт. пол. XVIII в.) с содержанием других рукописей татар Великого княжества Литовского .....	257
<i>Ирина Сынкова</i> (Беларусь, Минск) Знахарские тексты в рукописях татар Великого княжества Литовского .....	281
<i>Михаил Тарелко</i> (Беларусь, Минск) Псковский Коран 1093/1682 г. Новые сведения .....	297

#### **IV. Татары Великого княжества Литовского в культуре**

<i>Селим Хазбиевич</i> (Польша, Ольштын) Ислам и татары в польской литературе .....	315
<i>Светлана М. Червонная</i> (Польша, Торунь – Россия, Москва) Мизары и надгробия польско-литовских татар на фоне искусства исламской эпиграфики их соседей с Востока .....	325



## CONTENTS

Introduction .....	11
--------------------	----

### **I. Maciej Musa Konopacki**

<i>Musa Czachorowski</i> (Poland, Wrocław)	
Musa Czachorowski's poem dedicated to Maciej Musa Konopacki .....	25
<i>Czesław Łapicz</i> (Poland, Toruń)	
Maciej Musa Konopacki as a researcher of the history of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania and a promoter of the Islamic culture (a speech).....	27
<i>Iwona Radziszewska</i> (Poland, Gdańsk-Toruń)	
The list of works by Maciej Musa Konopacki .....	33

### **II. The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania: the past and the present**

<i>Natalia Danyliuk</i> (Poland, Toruń)	
Ukraine and Islam .....	45
<i>Stanisław W. Dumin</i> (Russia, Moscow)	
The genealogy and family legends of the Lithuanian Tatars .....	61
<i>Adas Jakubauskas</i> (Lithuania, Vilnius)	
The Tatar community in Lithuania: the past and the present .....	91

### **III. The writings and the language of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania**

<i>Shirin Akiner</i> (Great Britain, London)	
The contents of the British Library Kitab .....	103
<i>Marek M. Dziekan</i> (Poland, Łódź)	
<i>Chcąc znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy</i> to the khama'il of Aleksandrowicz .....	125
<i>Aleksander Gadomski</i> (Ukraine, Simferopol)	
Notes on the bibliography of theolinguistics .....	135
<i>Henryk Jankowski</i> (Poland, Poznań)	
Personal names of Lithuanian-Polish-Belarusian Tatars in old documents .....	149

<i>Joanna Kulwicka-Kamińska</i> (Poland, Torun) Pagan gods names in the writings of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania and the translations of the Quran into Polish as an example of the interference between Islam and Christianity .....	165
<i>Czesław Łapicz</i> (Poland, Torun) The sources of Quranic quotations in the <i>Wykład wiary machometañskiej czyli iślamskiej...</i> ( <i>The Lecture on Muslim, that is Islamic, faith</i> ) written by Józef Sobolewski in 1830 .....	185
<i>Tadeusz Majda</i> (Poland, Warsaw) Ottomanisation of the written language of the Polish-Lithuanian Tatars .....	203
<i>Galina Miszkiniene, Sergiej Temczyn</i> (Lithuania, Vilnius) On the textual criticism of some manuscript miscellanies of the Lithuanian Tatars: the Discourse of the Prophet Muhammad with Satan .....	213
<i>Iwona Radziszewska</i> (Poland, Gdańsk-Torun) Magical practices in the <i>chamails</i> of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania .....	235
<i>Volha Starastsina</i> (Belarus, Vitebsk) A comparison of <i>Jan Lebiez Kitab</i> 's contents (a manuscript of the second half of eighteenth century in Belarusian language employing Arabic alphabet) with contents of other manuscripts of the Grand Duchy of Lithuania's Tatars .....	257
<i>Irina Synkova</i> (Belarus, Minsk) Magical texts in the manuscripts of the Grand Duchy of Lithuania Tatars ....	281
<i>Michail Tarelka</i> (Belarus, Minsk) The manuscript of Koran 1093/1682 from Pskov. New information .....	297

#### **IV. The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in culture**

<i>Selim Chazbijewicz</i> (Poland, Olsztyn) Islam and Tatars in the Polish literature .....	315
<i>Swietłana Czerwonnaja</i> (Poland, Torun – Russia, Moscow) The Polish-Lithuanian Tatars' Graveyards and Tombstones on the Background of the Islamic Epigraphic Art of Their Eastern Neighbors .....	325

## WSTĘP

Autorzy tekstów oraz redaktorzy tomu studiów pt. *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze* dedykują swą publikację Maciejowi Musie Konopackiemu – polskiemu Tatarowi urodzonemu w Wilnie, niestrudzonemu badaczowi i popularyzatorowi historii, kultury i religii swych przodków – Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL).

Tom ma charakter interdyscyplinarny. Składają się nań zarówno artykuły językoznawców (sławistów i orientalistów), jak i historyków, religioznawców, kulturoznawców oraz literaturoznawców, podejmujących szeroko rozumianą problematykę orientalną, w tym przede wszystkim tatarską. Wśród autorów zamieszczonych w tomie tekstów są przedstawiciele środowiska Tatarów byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego w osobach: Musy Czachorowskiego (Wrocław), prof. Selima Chazbijewicza (Olsztyn), dr Shirin Akiner (Londyn), doc. dr Galiny Miszkinieni (Wilno), dr. Stanisława Dumina (Moskwa) oraz przewodniczącego Związku Wspólnot Tatarów Litewskich – dr. Adasa Jakubauskasa (Wilno). Autorami zamieszczonych w publikacji tekstów są także badacze piśmiennictwa muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego reprezentujący ośrodki naukowe i akademickie z kilku krajów Europy: Polski, Litwy, Białorusi, Ukrainy, a także Anglii i Rosji.

Publikacja składa się z czterech części.

Część pierwsza została poświęcona Maciejowi Musie Konopackiemu. Otwiera ją laudacja autorstwa Czesława Łapicza (Toruń) wygłoszona na uroczystym rozpoczęciu okazjonalnego spotkania naukowego. Ukazuje ona m.in. zasługi organizacyjne i osiągnięcia naukowe badacza tatarskiej historii, kultury i religii. Dopełnia ją bibliografia autorskich publikacji Macieja Musy Konopackiego w opracowaniu Iwony Radziszewskiej. Ozdobą tej części publikacji jest wzruszający wiersz napisany i dedykowany Musie Konopackiemu przez Jego pobratymca i współwyznawcę, polskiego muzułmanina, Musę Czachorowskiego.

Na część drugą, traktującą o historii i współczesności Tatarów WKL, składają się artykuły Natalii Danyliuk (Toruń), która charakteryzuje przeszłość i teraźniejszość islamu na Ukrainie; Stanisława Dumina (Moskwa), który przedmiotem swych żmudnych badań uczynił tradycje genealogiczne i legendy rodowe Tatarów litewskich oraz Adasa Jakubauskasa (Wilno), który przedstawił bogatą historię Tatarów litewskich od czasów ich osadnictwa w WKL aż po współczesność, a jako członek tej wspólnoty – zwrócił szczególną uwagę na perspektywy rozwoju muzułmańskiej gminy wyznaniowej na Litwie. Na szanse i zagrożenia dla jej funkcjonowania w przyszłości.

Piśmiennictwu oraz językowi Tatarów WKL poświęcone zostały artykuły wpisujące się w nurt badań kitabistycznych, obejmujące swym zakresem badawczym rękopiśmienne teksty muzułmanów WKL powstałe w 2. połowie XVI w., do dziś kopiowane, uzupełniane i kompilowane. Są to zarówno prace poświęcone metodologii badań piśmiennictwa kitabowego – por. artykuł Sergejusa Temčinasa i Galiny Miškinienė (Wilno), jak też zawierające opisy filologiczne oraz charakterystykę zawartości treściowej oryginalnych zabytków piśmiennictwa litewsko-polskich wyznawców Allaha. Zagadnienia te zostały podjęte w artykułach: Shirin Akiner (Londyn), która opisała jeden z XIX-wiecznych kitabów przechowywanych w zbiorach londyńskiej British Library; Olgi Starostiny (Witebsk) charakteryzującej Kitab Jana Lebedzia z 2. połowy XVIII w.; Michaiła Tarełki (Mińsk) omawiającego paleografię i grafię Koranu z Pskowa (1682 r.).

Obecne w zabytkach Tatarów WKL opisy praktyk magicznych są przedmiotem zainteresowań badawczych kilku autorów: Marka M. Dziekana (Łódź), który dokonał ich analizy na przykładzie tzw. fału alkuranowego z chamaiłu Aleksandrowicza, Iwony Radziszewskiej (Toruń), która wszechstronnie omówiła tzw. fał Sulejmana na przykładzie kilku tatarskich chamaiłów oraz Iriny Synkowej (Mińsk), która przedstawiła – również na przykładzie chamaiłów – magiczne praktyki znachorskie. Z kolei Henryk Jankowski (Poznań) podjął zagadnienie imiennictwa Tatarów w dawnych dokumentach, natomiast Tadeusz Majda (Warszawa) przedstawił problem osmanizacji języka tekstów pisanych Tatarów WKL. Źródła cytatów koranicznych w *Wykładzie wiary machometañskiej czyli iślamskiej...* Józefa Sobolewskiego z 1830 r. omówił Czesław Łapicz (Toruń). Natomiast Joanna Kulwicka-Kamińska (Toruń) na przykładzie nazw bogów pogańskich opisała sposoby i metody adekwatnego przekładu religijnych tekstów muzułmańskich na języki słowiańskie. W tej części zbioru umieszczono również artykuł Aleksandra Gadomskiego (Symferopol, Ukraina) na temat teolingwistyki i bibliografii prac z tego zakresu. Teolingwistyka bowiem – zarówno meryto-

rycznie, jak i metodologicznie – bliska jest kitabistyce badającej rękopiśmienne teksty religijne muzułmanów litewsko-polskich.

Ostatnia, czwarta, część publikacji została poświęcona roli i obecności Tatarów WKL w kulturze Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Zawiera ona szkic Selima Chazbijewicza (Olsztyn) na temat wątków tatarskich w literaturze polskiej od średniowiecza po współczesność oraz artykuł Swietłany Czerwonnej (Toruń) o wpływach epigrafiicznej sztuki islamu na wygląd tatarskich cmentarzy i nagrobków.

Niniejszy tom zawiera zatem bardzo różnorodne materiały i opracowania dobrze ilustrujące złożoność i interdyscyplinarność podejmowanej przez badaczy problematyki tatarsko-muzułmańskiej. Inicjatorzy publikacji mają nadzieję, że wkrótce pojawią się nowe inicjatywy badawcze i nowe publikacje, które wzbogacą naszą – wciąż niepełną – wiedzę o historii i kulturze, a zwłaszcza o piśmiennictwie Tatarów WKL.

Joanna Kulwicka-Kamińska

Czesław Łapicz

## ВСТУПЛЕНИЕ

Авторы текстов, а также редакторы тома «Татары Великого княжества Литовского в истории, языке и культуре», посвящают свою публикацию Мацею Мусе Конопцкому – рожденному в Вильнюсе польскому татарину, неутомимому исследователю и популяризатору истории, культуры и религии своих предков – татар Великого княжества Литовского.

Данный том имеет интердисциплинарный характер. Он состоит как со статей языковедов (славистов и ориенталистов), так и историков, религиоведов, культурологов и литературоведов, затрагивающих ориентальную проблематику в широком понимании и татарскую прежде всего. Среди авторов статей есть представители среды татар бывшего Великого княжества Литовского в лице: Мусы Чахоровского (Вроцлав), проф. Селима Хазбиевича (Ольштын), д-ра Ширин Акинер (Лондон), доц., д-ра Галины Мишкинене (Вильнюс), д-ра Станислава Думина (Москва) и председателя Союза общин татар Литвы д-ра Адаса Якубаускаса (Вильнюс). Среди авторов публикации есть также исследователи письменности мусульман Великого княжества Литовского, представляющие научные и академические центры нескольких стран Европы: Польши, Литвы, Беларуси, Украины, а также Англии и России.

Публикация состоит из четырех частей.

Первая часть посвящена Мацею Мусе Конопцкому. Открывает ее лаудация Чеслава Лапича (Торунь), произнесенная на торжественном открытии научного собрания, в которой перечисляются организационные заслуги и научные достижения исследователя татарской истории, культуры и религии. Дополняет ее библиография авторских публикаций Мацея Мусы Конопцкого, составленная Ивной Радзишевской. Украшением данной части публикации является трогательный стих, посвященный Мусе Конопцкому, написанный его побратимом и единоверцем, польским мусульманином Мусой Чахоровским.

Вторая часть, посвященная истории и современности татар ВКЛ, состоит из статей Наталии Данилюк (Торунь), которая описывает прошлое и настоящее ислама в Украине; Станислава Думина (Москва), предметом кропотливых исследований которого являются генеалогические традиции и родовые легенды литовских татар, а также Адаса Якубаускаса (Вильнюс), который представил богатую историю литовских татар, начиная со времен их поселения в ВКЛ и заканчивая современным периодом, и как член этой общины обратил особое внимание на перспективы развития мусульманской гмины в Литве, на шансы и угрозы для ее функционирования в будущем.

О литературе и языке татар ВКЛ идет речь в статьях, связанных с китабистикой и охватывающих в своей исследовательской сфере рукописные тексты мусульман ВКЛ, которые возникли во второй половине XVI века и копировались, дополнялись, усложнялись до наших времен. Это как работы, посвященные методологии исследований письменности китабов – ср. статьи Сергеюса Темчинаса и Галины Мишкинене (Вильнюс), так и охватывающие филологические описания и характеристику содержания оригинальных памятников письменности литовско-польских последователей Аллаха. Данные вопросы затрагиваются в статьях: Ширин Акинер (Лондон), описавшей один из китабов XIX века, которые хранятся в фонде Британской библиотеки в Лондоне; Ольги Старостиной (Витебск), охарактеризовавшей Китаб Яна Лебеда второй половины XVIII века; Михаила Тарелки (Минск), который оговаривает палеографию и графику Корана с Пскова (1682 г.).

Описания магических обрядов, которые присутствуют в памятниках татар Великого княжества Литовского, являются предметом исследовательских интересов нескольких авторов: Марка Дзекана (Лодзь), проанализировавшего их на примере так называемого алькурунического фала из хамаила Александровича, Ивоны Радзишевской (Торунь), которая всесторонне описала так называемый фал Сулеймана на примере нескольких татарских хамаилов, а также Ирины Сынковой (Минск), представившей – тоже на примере хамаилов – магические знахарские обряды. Генрик Янковский (Познань), в свою очередь, занялся вопросом ономастики татар в давних документах, а Тадеуш Майда (Варшава) представил проблему османизации языка рукописных текстов татар Великого княжества Литовского. Источники коранических цитат в «Толковании веры магометанской, то есть исламской...» Юзефа Соболевского рассмотрел Чеслав Лапич (Торунь). Иоанна Кульвицкая-Каминьская (Торунь) на примере названий языческих

богов описала способы и методы адекватного перевода религиозных мусульманских текстов на славянские языки. В данной части сборника помещена и статья Александра Гадомского (Симферополь, Украина) на тему теолингвистики и библиографии работ в этой области, поскольку теолингвистика как по существу, так и по методологии, очень близка к китабистике, исследующей рукописные религиозные тексты литовско-польских мусульман.

Последняя, четвертая, часть публикации посвящена вопросу о роли татар Великого княжества Литовского в культуре Речи Посполитой Обоих Народов и содержит очерк Селима Хазбиевича (Ольштын) на тему татарских мотивов в польской литературе от средневековья по современность, а также статью Светланы Червонной (Торунь) о влиянии эпитафического искусства ислама на вид татарских кладбищ и надгробий.

В целом данный том содержит очень разнообразные труды, хорошо иллюстрирующие сложность и интердисциплинарность затрагиваемой исследователями татарско-мусульманской проблематики. Инициаторы публикации надеются, что в скором времени появятся новые исследовательские инициативы и новые публикации, которые обогатят наши – все еще неполные – знания об истории и культуре, а особенно о литературе татар Великого княжества Литовского.

Иоанна Кульвицкая-Каминьская

Чеслав Лапич



## INTRODUCTION

Authors of the texts and editors of the volume of studies *Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in history, language, and culture* dedicate their publication to Maciej Musa Konopacki – a Polish Tatar born in Vilnius, a tireless researcher and popularizer of history, culture and religion of his ancestors – Tatars of Grand Duchy of Lithuania.

The present volume has an interdisciplinary character. It consists of the articles written by linguists (Slavonic scholars and Oriental scholars), and historians, religious researchers, cultural researchers and literary scholars, discussing widely understood oriental matter, especially Tatar. Among authors there are representatives of Tatars of former Grand Duchy of Lithuania: Musa Czachorowski (Wrocław), prof. Selim Chazbijewicz (Olsztyn), dr. Shirin Akiner (London), Reader dr. Galina Miskiniene (Vilnius), dr. Stanisław Dumin (Moscow) and a president of United Fellowships of Lithuanian Tatars – dr. Adas Jakubauskas (Vilnius). Authors of texts included in the publication are also researchers of the Grand Duchy of Lithuania's (GDL) Tatar writings, representing research and academic centers of several European countries: Poland, Lithuania, Belarus, Ukraine, and also England and Russia.

The first part is devoted to Maciej Musa Konopacki. It begins with laudatory speech by Czesław Łapicz (Torun), presented at ceremonial opening of occasional meeting of scholars. Among other things it gives credit for organizational and academic achievements to the researcher of Tatar history, culture and religion. It is supplemented by a Bibliography of publications written by Maciej Musa Konopacki, prepared by Iwona Radziszewska. This part of the publication is decorated by a moving poem dedicated to Musa Konopacki and written by his countryman and co-religionist, Polish Muslim, Musa Czachorowski.

The second part, discussing a history and the present of GDL Tatars, consists of articles by Natalia Danyliuk (Torun), who characterizes the past and present of Islam in Ukraine; Stanisław Dumin (Moscow), who in his laborious research focuses on genealogical traditions and ancestral legends of Lithuanian Tatars, and Adas Jakubauskas (Vilnius), who presented a rich history of Lithuanian Tatars

from their settlement in GDL to the present, and as a member of that community – focused especially on perspectives of progress of Muslim Community in Lithuania, on chances and threats to its future activity.

Articles devoted to GDL Tatars' writings and language belong to kitabistic research, embracing in its research scope manuscripts of GDL Muslims, made in the second half of the sixteenth century, which were copied, supplemented and compiled even to our days. These are both works devoted to methodology of kitab writings' research – cf. articles by Sergejus Temčinas i Galina Miškinienė (Vilnius), and containing philological accounts and characteristics of contents of original writings of Lithuanian and Polish followers of Allah. These topics are discussed in the following articles: Shirin Akiner (London), describes the nineteenth century's kitabs kept in collections of London's British Library; Olga Starostina (Vitebsk), characterizes the Kitab of Jan Lebiez of the second half of eighteenth century; Michał Tarełka (Minsk), discusses paleography and graphics of Quran of Pskow (1682).

Accounts of magical practices, presented in the old writings of GDL Tatars were a subject of research by several authors: Marek Dziekan (Lodz), who made an analysis of them, presenting an example of so called alcuran's fal from Aleksandrowicz's chamail, Iwona Radziszewska (Torun), who thoroughly discussed so called Suleyman's fal, focusing on several Tatar chamails, and Irina Synkowa (Minsk), who presented – also on the basis of chamails – magical quack practices. Then, Henryk Jankowski (Poznan) took a subject of Tatars' onomasticon in old documents, while Tadeusz Majda (Warsaw) presented a problem of osmanization of written texts made by Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. The source of Quran quotations in *Interpretation of Muhammadan or Muslim faith* from Józef Sobolewski's edition of 1830 was discussed by Czesław Łapicz (Torun). Joanna Kulwicka-Kamińska (Torun) relying on example of pagan gods' names, described ways and methods of adequate translation of Muslim texts into Slavonic languages. This part of the collection includes an article by Aleksander Gadomski (Simferopol, Ukraine) on theolinguistics and bibliography of works of this area, because theolinguistics – both in its substance and methodology – is close to kitabistics, researching handwritten religious texts of Lithuanian and Polish Muslims.

The last and fourth part of the publication is devoted to a role and presence of the Grand Duchy of Lithuania's Tatars in the culture of the Republic of Two Nations. It contains a sketch by Selim Chazbijewicz (Olsztyn) on Tatar references in Polish literature since the Middle Ages to the present, and the article by

Swietłana Czerwonnaja (Torun) on epigraphic influences of Islamic art on appearance of Tatar cemeteries and gravestones.

The present volume consists of many different materials and studies, which illustrate well the complexity and interdisciplinary character of Tatar-Muslim issues discussed by researchers. Initiators of the publication hope that soon new research initiatives and new publications will appear, which would enrich our – still incomplete – knowledge of history, culture, and especially writing of the Grand Duchy of Lithuania's Tatars.

Joanna Kulwicka-Kamińska

Czesław Łapicz



**I.**

**Maciej Musa Konopacki**

Мацей Муса Конопацкий





**Maciej Musa  
Konopacki**

*Fot. Adas Jakubauskas*





\*

*Maciejowi Musie Konopackiemu*

Idzie biegnie po stepie przez życie  
jak we śnie poza snem  
a wszędzie tę jasność dotyka przenajczystsza  
co nas maluczkich w wiekuistość przemienia  
coraz częściej z Panem Bogiem rozmawia  
o ponadwiecznych duszy uniesieniach  
czasem wtrąca jakieś słowa litewskie  
albo z białoruska zaciągać zaczyna  
Bóg zaś odpowiada mu po tutejszemu  
*Muso Tatarzynie szczerosłowiński*  
*miłuję cię...*

Idzie więc spragniony tego światła  
jak prorok samotny  
niewinny niczym dziecko

23.03.2010

Znałem, oczywiście, Macieja Musę Konopackiego od dawna: z Jego publikacji, z publikacji o Nim. Aż któregoś lata, w gdańskim meczecie, podszedł do mnie niewysoki, szczupły mężczyzna i wyciągając dłoń, powiedział coś po litewsku. Zapamiętałem jego piękny, szczerzy uśmiech. *Laba diena*, odparłem. *Mano vardas Čacharuskis... Przepraszam, więcej nie potrafię...*

Od tamtego dnia piszemy czasem do siebie, częściej zapewne o sobie myślimy, mimo niewątpliwych odmienności odczuwamy, śmiem twierdzić, podobnie wiele spraw. Łączy nas pamięć, atawistyczny być może zapis stepu, zew krwi, trop wiodący z wieczności w wieczność. Światło.

Mój Czcigodny Bracie plemienny: pozdrawiam Cię serdecznie ponad czasem i przestrzenią. Bądź.

*Twój Musa Czachorowski*



**MACIEJ MUSA KONOPACKI JAKO BADACZ DZIEJÓW  
TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO ORAZ  
POPULARYZATOR KULTURY ISLAMU**

**(laudacja)**

*CONVENTUS VIRORUM DOCTORUM  
IN HONOREM  
ERUDITISSIMI ET HUMANISSIMI  
MATHEI KONOPACKI CONVOCATUS*

– tymi słowami klasycznej dedykacji organizatorzy i uczestnicy konferencji poświęconej Tatarom Wielkiego Księstwa Litewskiego oddali honor Człowiekowi wyjątkowemu,

**Panu Maciejowi Musie Konopackiemu**

Czcigodny, Zacny, Drogi Panie Macieju, uczestnicy międzynarodowej konferencji podejmującej złożoną i różnorodną problematykę Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, owoce swej pracy intelektualnej dedykują Panu. Jest to szczególnie wyraz naszego uznania i hołdu dla Pańskich dokonań jako wybitnego badacza i popularyzatora bogatej spuścizny swych przodków, jako działacza społecznego i niestrudzonego animatora tematyki tatarskiej, którego osiągnięciami można byłoby hojnie obdzielić życiorysy wielu ludzi przeciętnych. Chcemy w ten sposób wyrazić Panu naszą głęboką wdzięczność za często pionierskie inicjatywy i dokonania, za Pańską otwartość i życzliwość dla wszystkich, którzy rozpoczynając trudne badania z zakresu kتبistyki, zwracali się do Pana o pomoc, radę, konsultację, materiały źródłowe i bibliograficzne. A wreszcie za Pańskie publikacje, które powstawały nie tylko przy

użyciu „mędrca szkiełka i oka”, ale silnie przepojone były także „czuciem i wiarą”. Z pewnością nie ma wśród nas nikogo, kto nie korzystał bezpośrednio lub pośrednio ze skarbnicy Pańskiej wiedzy o historii i współczesności naszych muzułmanów, o ich religii i kulturze, o ich bogatym i różnorodnym piśmiennictwie. Niewiele znalazłoby się prac z zakresu kitabistyki, w których nie byłby Pan cytowany bądź w jakiś sposób przywoływany. Wielu z nas, także mnie, wprowadzał Pan w fascynujący świat tak drogiego i tak bliskiego Panu litewsko-polskiego Orientu. Pan, jak nikt inny, wciąż pozostaje obywatelem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Bliskie są Panu wszystkie języki i kultury, tradycje i religie niegdyś zgodnie egzystujące, wzajemnie się przenikające i ubogacające w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego. W jednej osobie jest Pan nie tylko Tatarem, któremu nie jest obce „nic, co tatarskie”, ale także Litwinem, Białorusinem i Polakiem. Jest Pan więc prawdziwym duchowym i intelektualnym spadkobiercą złożoności Wielkiego Księstwa Litewskiego. Te ubogacające Pańską osobowość kresowe różnorodności doskonale tłumaczy fakt, iż ponad wszystko, ponad czasem i przestrzenią, pozostaje Pan **wilnianinem**, który przez całe życie odczuwa, jak Pan to sam określił, „wileńskie przyciągania”. Nic dziwnego – przecież w 1926 roku urodził się Pan w mieście nad Wilią, w tatarsko-muzułmańskiej rodzinie Heleny (z domu Iljasewicz) i Hassana (pułkownika) Konopackich. Jeden z Pana artykułów poprzedza znamienne motto zaczerpnięte z twórczości bliskiego Panu Jana Bułhaka:

Wiek dziecienny, o jak trudno  
rozstać się z twoją zjawą cudną,  
co, choć złożona w trumnie,  
wciąż budzi się we śnie głębokim,  
i kochającej matki okiem  
– spogląda ku mnie...

Wyznał Pan kiedyś, że opuszczając w 1946 r. Wilno, zabrał pan przede wszystkim bagaż duchowy. Ten duchowy wileński posąg trwa w Panu i owocuje do dziś. Może dlatego tak niezwykle silna jest w Panu duchowa więź z krajem lat dzieciństwa oraz wczesnej młodości. „Mam pod powiekami i w sercu – pisał Pan – to podobłoczne miasto, mój Boże, w ogóle Litwę. Znane są mi też podkowieńskie zakątki, mam w pamięci krzyże przydrożne, jakby z koronki, pamiętne muzułmaninowi rozumiejącemu, że jeśli jego wiara oddziela go od wiary innych, może też oddalać od Boga”. Właśnie to przekonanie wyniesione z kraju lat dzie-

cinnych angażowało Pana w aktywną działalność popularyzującą ideę porozumienia i dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego. Idea ta dominuje w Pańskiej publicystyce zamieszczanej także w prasie katolickiej. Nie przestając być muzułmaninem, wygłaszał Pan odczyty w instytucjach kościelnych, nie wyłączając seminariów duchownych, przy każdej okazji orędując na rzecz porozumienia między obiema religiami. W 2000 r. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu nadał Panu tytuł Honorowego Wykładowcy. Był Pan aktywny także w dziedzinie dialogu międzykulturowego. W 1955 r. ukończył Pan studia rusycystyczne na Uniwersytecie Warszawskim, potem pociągała Pana tematyka polsko-białoruskich związków w literaturze pięknej na przełomie XIX i XX w. Jednak zawsze najbliższa była Panu problematyka tatarsko-muzułmańska. Opublikował Pan wiele artykułów na temat historii i współczesności Tatarszczyzny m.in. w „Przeglądzie Orientalistycznym” organie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, dla którego zakładał Pan oddział w Gdańsku, także w „Znaku”, „Tygodniku Powszechnym”, „Niwie”, w prasie Wybrzeża, w wielu wydawnictwach zbiorowych. Pana znaczący dorobek w tej dziedzinie odnotował Informator Sejmowy z 2003 r. zatytułowany *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*. Nigdy jednak nie miał Pan ani czasu, ani cierpliwości, aby swój dorobek naukowy i swe nieprzeciętne kompetencje przekuć w akademickie stopnie i tytuły.

Jak w krótkim wystąpieniu podsumować Pańskie twórcze, pracowite, owocne życie? Dzięki Pańskiej działalności powstały stałe ekspozycje *tatarianów* w Muzeum w Sokółce oraz w Muzeum Historycznym w Białymstoku. To Pan przed laty inicjował niezapomniane Sokólskie Orienty, które przez prawie dwudziestolecie były ważną imprezą naukowo-kulturalną. Pod koniec lat 90. Orienty zostały przekształcone w Letnie Akademie Wiedzy o Tatarach i przeniesione do Gdańska, ale potem znowu wróciły do Sokółki, przyciągając ludzi z całej Polski, czego w tym roku byłem naocznym świadkiem. To Pan organizował obchody 300-lecia osadnictwa tatarskiego w Polsce i kompetentnie wytyczał atrakcyjny turystycznie i poznawczo *Szlak Tatarski* na Sokólszczyźnie, pisał kompetentne przewodniki dla turystów, np. *Pod białostockimi minaretami*. To Pan – m.in. wraz z Sokratem Janowiczem – był współzałożycielem białoruskiej grupy twórczej *Białowieża*; Pan także inicjował powstanie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, zostając jej pierwszym Sekretarzem Generalnym. Dziesięć lat później, w roku 2008, Rada ta nadała Panu zaszczytny tytuł Człowieka Dialogu; w uzasadnieniu tej decyzji czytamy: „za całokształt (...) działań na rzecz porozumienia oraz dialogu między chrześcijaństwem i islamem”. Podkreślono przy tym, że laureat „odmienności przyjmował zawsze jako rzecz naturalną”, uznawał bowiem, że „nie ma

przymusu w religii”. To właśnie do Pana, jak najtrafniej, można odnieść słowa litewskiego Tataru cytowane w *Pamiętnikach kvestarza* Ignacego Chodźki: „Na tamtym świecie rozsądzimy się o wiarę, a na tym żyjemy w sąsiedztwie po przyjacielsku”. Pan w 1992 r. współzakładał Związek Tatarów RP. Imponujący jest przegląd Pańskich korespondentów i podejmowanej we wzajemnej korespondencji tematyki. Wymieniał Pan listy i poglądy m.in. z kardynałem Henrykiem Gulbinowiczem, z redaktorem Jerzym Turowiczem, z prałatem Zdzisławem Peszkowskim, z sekretarką Józefa Piłsudskiego, poetką Kazimierą Hłakowiczówną, z wileńskim profesorem Antonim K. Antonowiczem, autorem klasycznej już pracy o piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich, z mieszkającym w Toruniu białoruskim etnografem Marianem Pieciukiewiczem i z wieloma, wieloma innymi korespondentami...

O sobie i o społeczności swych pobratymców powiedział Pan: „Jesteśmy obłąskawieni Słowiańszczyzną. (...) Jesteśmy Tatarzy staropolscy, a prof. Irena Sławińska z KUL mówiła o nas szczeropolscy Tatarzy. Przez wieki żyliśmy w słowiańskim otoczeniu. Nie byliśmy prześladowani. Byliśmy krajanami. Może to zdecydowało o naszym przywiązaniu do Rzeczypospolitej, o tym, że zatraciliśmy język, a nawet wschodnie rysy. Ale przechowaliśmy islam (...). Przez sześćset lat byliśmy inkrustowani Słowiańszczyzną. Nawet nasze meczety wyglądają jak cerkiewki, kościółki. Ale to meczety! Nas nie trzeba nawracać”.

Czcigodny Panie Macieju, proszę pozwolić mi na skorzystanie z przywileju współorganizatora dzisiejszego spotkania i wprowadzenie tu kilku wątków osobistych.

Moja przygoda naukowa z Tatarszczyzną zaczęła od korespondencji z prof. Antonim K. Antonowiczem z Wilna, prowadzonej z inicjatywy prof. Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej, a następnie – za radą Pani Profesor – od poznania Pana. Wprawdzie w mojej klasie licealnej w Sokółce miałem kilkoro kolegów Tatarów, a także wyznawców prawosławia oraz Żydów, ale nigdy nie zastanawiałem się, dlaczego tak właśnie jest, bo różnorodność naszej klasy oraz szkolnej i pozaszkolnej społeczności nigdy nie była dla nas najmniejszym problemem, powiedziałbym – była czymś oczywistym i naturalnym. I oto w tym wieloetnicznym, wieloreligijnym i wielokulturowym podlaskim, kresowym miasteczku leżącym nieopodal Grodna, a niegdyś w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego, poznałem Pana, wówczas pracownika Sokólskiego Ośrodka Kultury. Od tego momentu, i dzięki, Panu zacząłem porządkować i rozwijać moją wiedzę o społecznościach pogranicza, o złożonej historii kresów wschodnich, o czasach, gdy na te ziemie przybyli skońoccy wyznawcy Allaha. Pamiętam mroźną grudniową zi-

mę, bodaj 1978 roku, gdy wybraliśmy się autobusem z Sokółki do Krynek, gdyż tam spodziewaliśmy się otrzymać w pewnej rodzinie tatarskiej rękopiśmienny kitab. Ze względu na śnieżycę i nieprzejezdną drogę autobus dowiózł nas tylko do Szudziałowa, dalej do Krynek brnęliśmy pieszo. Całe siedem kilometrów! Ale doszliśmy do celu i właśnie tam po raz pierwszy zobaczyłem w muzułmańskim domu stojącą obok ozdobnego muhiru z wersetami Koranu – pięknie ustrojoną choinkę. W podlaskim miasteczku, pod jednym muzułmańskim dachem, spotkały się w zgodnej koegzystencji dwa symbole: symbol islamu oraz symbol chrześcijaństwa! Wtedy i tam najlepiej zrozumiałem, czym jest przenikanie się kultur i religii. Potem spotykaliśmy się z Panem w Białymstoku. To z Panem odwiedziłem tam bimama Luta Muchłę, ze zdumieniem i zazdrością słuchałem jego płynnego odczytu tatarskich rękopisów – dziś wiem, że były to *chamaił* – pisanych alfabetem arabskim, słuchałem opowieści o technikach, zasadach i celach kopiowania muzułmańskich ksiąg, o sporządzaniu specjalnego inkaustu na bazie szafranu. Tam też przez gościnną gospodynię zostaliśmy poczęstowani oryginalnym daniem tatarskim: ciastem nadezwianym gęsiną – do dziś pamiętam niepowtarzalny smak tego specjału, choć już nie pamiętam jego nazwy. Po śmierci imama Luta Muchli napisał Pan o Nim wzruszające wspomnienia zatytułowane *Niedokończony chamaił*. Później, w Gdańsku, to Pan uwiarygodnił mnie w oczach Samuela Milkamanowicza, który udostępnił mi do badań swoją rodzinną relikwię – rękopiśmienny kitab z 1782 r., dzisiaj w literaturze przedmiotu znany jako *Kitab Milkamanowicza*. Z Panem odwiedziliśmy kiedyś toruńską Tatarkę pochodzącą z Wilna, Olgę Piotrowicz, dzięki Panu poznałem imama Zbigniewa Tahę Żuka i wielu innych znakomych polskich muzułmanów.

Panie Macieju, wiele Panu zawdzięczam, i za to wszystko serdecznie dziękuję.

Zapewniam Pana, że zasiane przed laty ziarno nadal wydaje plon. Świadczą o tym powstające doktoraty z zakresu kitabistyki: w Toruniu dwa z nich zostały ukończone, a ich autorki są na finiszu prac habilitacyjnych, pozostając wiernymi problematyce tatarskiej. Cztery kolejne doktoraty są w różnym – także końcowym – stadium autorskich przygotowań. Świadczy o tym również dedykowane Panu dzisiejsze spotkanie naukowe.

Zacny Panie Macieju, w imieniu wszystkich tu zebranych raz jeszcze gorąco proszę o przyjęcie naszych wyrazów uznania za całokształt Pańskich dokonań, za Człowieczeństwo, którego jest Pan przykładem. Proszę przyjąć słowa naszego głębokiego szacunku, a także najlepsze życzenia, aby czas, jaki każdemu jest dany, miał Pan siłę i zdrowie nadal wykorzystywać dla dobra swej społeczności,

dla realizacji swych życiowych pasji, które słuszniej należałoby nazwać misją i powołaniem. Prosimy Pana o przyjęcie od tych wszystkich, którzy mieli szczęście spotkać Pana na ścieżkach swego życia bądź osobiście, bądź poprzez Pańskie publikacje – tego, co w nauce jest cenione najbardziej: dedykowaną Panu naszą pracę naukową oraz naukową refleksję na bliskie zarówno Panu, jak i nam, problemy tradycji, kultury i religii Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Czesław Łapicz



Iwona Radziszewska  
Polska, Toruń

## BIBLIOGRAFIA PRAC MACIEJA MUSY KONOPACKIEGO. WYBÓR

### I. PRACE TATAROLOGICZNE

#### 1960

*Otoczmy opieką rodzimy Orient!*, „Turysta” nr 21 (146), z dn. 01.11.1960.

#### 1961

*Muzułmanie Białostoczczyzny w Polsce i w świecie*, „Gazeta Białostocka” nr 293 (3214), z dn. 09–10.12.1961.

#### 1962

*Muzułmanie polscy a świat islamu*, „Gazeta Białostocka” nr 17 (3246), z dn. 20–21.01.1962.

*O muzułmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 1962, nr 3 (43), s. 225–240.

#### 1963

*Elementy folkloru Tatarów na pograniczu polsko-białorusko-litewskim*, „Literatura ludowa” 1963, nr 1, s. 29–42.

*Помнікі арабска-беларускай пісьменнасці*, „Ніва” nr 20 (377), z dn. 19.05.1963, s. 3 i 5.

#### 1964

[współautorstwo z: P. Музафаров] *Да пытання аб беларуска-татарскіх фальклорных сувязях*, „Ніва” 1964, nr 26.

*Kaum muslimin Polandia*, Djakarta 1964 [przekład na j. indonezyjski artykułu *O muzułmanach polskich* z „Przeglądu Orientalistycznego” 1962, nr 3].

*Leon Najman Mirza Kryczyński (25. 09. 1887–1939?)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1964, nr 1 (49), s. 27–36.

*Tatarskim szlakiem*, „Poznaj swój kraj” 1964, nr 11, s. 14.

### 1965

*Tatarzy polscy*, „Tygodnik Powszechny” nr 29 (860), z dn. 18.07.1965, s. 2.

### 1966

*Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3 (59), s. 193–204 [tłumaczenie artykułu na j. białoruski w kwartalniku Tatarów na Białorusi: „Байрам” 1999, nr 2 (34), s. 64–66].

### 1967

*O polskich Tatarach*, „Mówią Wieki” 1967, nr 4, s. 23–26.

### 1968

*Les musulmans en Pologne*, „Revue des Etudes Islamiques” 1968, nr 1, s. 115–130.

### 1969

*Orientalizm pomorski*, „Dziennik Bałtycki” („Rejsy”) nr 52 (7662), z dn. 02–03.03.1969.

*Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dziś*, „Przegląd Orientalistyczny” 1969, nr 2 (70), s. 170–174.

### 1970

*O Tatarach polskich*, „Kontrasty” 1970, nr 12, s. 39.

### 1971

*O Tatarach pisali*, „Kontrasty” 1971, nr 4, s. 38 [uzupełnienie artykułu z pisma „Kontrasty” 1970, nr 12].

### 1972

*Pod białostockimi minaretami*, Białystok 1972.

### 1973

*S.O.S. dla Orientu*, „Kontrasty” 1973, nr 12, s. 18–19.

*Tatarszczyzna na polską modłę*, „Znak” 1973, nr 233–234, s. 1561–1570.

*Z historii przekładów Koranu w Polsce*, „Znak” 1973, nr 224 (2), s. 276–281.

*Zachować Tatarów przeszłość*, „Gazeta Białostocka” nr 277, z dn. 08.10.1973.

### 1974

[współautorstwo z: L. Budryk] *Białostocki Szlak Tatarski*, „Rada Narodowa” nr 15, z dn. 28.07.1974, s. 47.

*Tatarszczyzna Sokóleńska u progu muzeum*, „Tygodnik Powszechny” nr 41 (1342), z dn. 13.10.1974.

### 1976

*Polski Orient w muzealnym kształcie*, „Kurier Szczeciński” nr 11 (9700), z dn. 15.01.1976.

*Pożegnanie z polskim imamem*, „Tygodnik Powszechny” nr 12 (1417), z dn. 21.03.1976 [o Aleksandrze Bajraszewskim].

*Sokólszczyzna bliżej Orientu*, „Gazeta Współczesna” nr 59 (7852), z dn. 13–14.03.1976, s. 5.

*Tatarszczyzna polska w muzealnym kształcie*, „Przegląd Orientalistyczny” 1976, nr 2 (98), s. 161–164.

#### **1977**

*Białostocki Szlak Tatarski*, Warszawa 1977.

#### **1978**

*Ostatni tatarski rotmistrz*, „Gazeta Współczesna” nr 252, z dn. 4–5.11.1978, s. 5 [o Aleksandrze Jeljaszewiczu].

*Tatarskie imię polskości*, „Dziennik Bałtycki” nr 2116, z dn. 28–29.10.1978.

#### **1979**

*Niedokończony chamail*, „Dziennik Bałtycki” („Magazyn Świąteczny”) nr 288 (10828), z dn. 24–26.12.1979.

#### **1982**

*Z tysięcznej i drugiej nocy*, „Dziennik Bałtycki” („Rejsy”) nr 152 (11533), z dn. 13, 14, 15.08.1982.

#### **1985**

*Wartości humanistyczne polskiego Orientu*, [w:] *Dzień Muzułmański*, red. E. Śliwka SVD, Pieniężno 1985, s. 36–43.

#### **1988**

*Profesor Osman Achmatowicz (21.03.1899–4.12.1988)*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9, s. 42–43.

*Tatarzy polscy w duchowości narodu*, „Życie Muzułmańskie” 1987–88, nr 5–7, s. 10–73 [przedruk fragmentów w piśmie „W drodze” 1991, nr 7–8, s. 91–96].

#### **1989**

*Z buńczukiem za Polskę*, „Życie Muzułmańskie” 1989, nr 1–2, s. 71–74.

#### **1996**

*„Ex oriente lux” po rodzimemu*, [w:] *Tatarzy polscy. Jednodniówka w 20. rocznicę I „Orientu Sokólskiego”*, red. K. Andrzejewska, Białystok–Sokółka 1996, s. 20–26.

*W imię Boga Litościwego, Miłosiernego. Siedemdziesięciolecie Wszepolskiego Kongresu Muzułmańskiego 1925–1995*, [w:] *Tatarzy polscy. Jednodniówka w 20. rocznicę I „Orientu Sokólskiego”*, red. K. Andrzejewska, Białystok–Sokółka 1996, s. 8–12 [tłumaczenie tekstu wystąpienia na j. białoruski w: „Байрам” 1996, nr 1–2, s. 17–20].

*Невские крохи святости (Из размышлений татарина-западника в северной русской столице)*, „Татар иле” („Татарские края”) 1996, nr 8 (173), s. 5 [tłumaczenie z j. polskiego].

*Чалавечая грамадскасць у міжрэлігійным вопыце: мусульмане ў асяроддзі хрысціян у Польшчы*, [w:] *Исламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі*, t.1, Mińsk 1996, s. 38–50 [tom pokonferencyjny z 2. międzynarodowej sesji z okazji 600-lecia osadnictwa tatarskiego na ziemiach białorusko-litewskich, Mińsk 19–20.05.1995].

### 1997

*600-lecie polskich Tatarów. Z Rzeczpospolitą na wieki*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1997, nr 4 (104), s. 73–77 [przedruk fragmentów w Gdańskim dwutygodniku katolickim „Gwiazda Morza” nr 25–26 (369–370), z dn. 14, 21, 28. 12.1997 i 04. 01.1998, s. 40–41].

*O gdyńskim Tatarze pro memoriam, cz. I*, „Wiadomości Gdyńskie” 1997, nr 11 (12), s. 13–14, *O gdyńskim Tatarze pro memoriam, cz. II*, „Wiadomości Gdyńskie” 1997, nr 12 (13), s. 14–16 [wspomnienie o L.N.M. Kryczyńskim; przedruk w: „Życie tatarskie” 2000, nr 10 (78), s. 24–27].

### 1998

*Józef Piłsudski w tradycji Tatarów polskich*, „Pamięć i trwanie” 1998, Białystok–Supraśl, s. 27–33 [tłumaczenie artykułu na j. białoruski w: „Байрам” 1999, nr 2 (34), s. 72–73].

*Wspólnota utraconych szans?*, „Życie Tatarskie” 1998, nr 1 (70), s. 13–16 [tłumaczenie artykułu na j. białoruski w: „Байрам” 1999, nr 2 (34), s. 68–69].

### 1999

*Siostra z plemienia*, „Pamięć i trwanie” 1999, nr 2, Białystok, s. 23–30 [o poetce Annie Kajtoch].

### 2000

*W sezamie staropolskich Tatarów*, „Gwiazda Morza” nr 13–14 (433–434), z dn. 02, 09, 16, 23 i 30.07.2000, s. 44–45.

### 2002

*Z uznaniem i satysfakcją (o miesięczniku LIETUVOS TOTORIAI)*, „Świat Islamu” 2002, nr 2, s. 17.

### 2005

*Tatarzy Józefa Piłsudskiego*, „Rota” nr 334, z dn. 19–25.05.2005, s. 13.

**2009**

[Bez tytułu – wstęp w:] *Tatarzy polscy. Historia i kultura Tatarów w Polsce*, Szczecin 2009, s. 5–6.

## **II. DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY**

**1989**

*Ku oliwskiej ekumenii*, „Gwiazda Morza” 1989, Gdańsk, nr 24 (157), z dn. 19. 26.11. 1989, s. 8 i 12.

**1994**

*Krakowskie dni „ludzi Księgi”*, „Gwiazda Morza” nr 11, z dn. 05.06.1994, s. 15.  
*Światowe spotkanie międzywyznaniowe z nakazu sumień*, „Świat Islamu” 1994, nr 5, s. 13 [relacja ze światowego kolokwium międzyreligijnego: *Koegzystencja i współpraca między światem islamu i chrześcijaństwa: perspektywy historyczne i dzisiejsza rzeczywistość*, Kraków, 12–13.04.1994].

**1995**

*Иоанн Павел II и мусулмане (Письмо с родины папы римского)*, „Татар иле” („Татарские края”) 1995, nr 37 (154), s. 3.

*Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym: muzułmanie w otoczeniu chrześcijan w Polsce*, [w:] *Islam i chrześcijaństwo*, t. 1, red. A. Zaborski, Kraków 1995, s. 141–157 [przedruk w częściach w „Świecie Islamu”, cz. II: „Świat Islamu” 1996, nr 1, s. 8–9; cz. III: „Świat Islamu” 1996, nr 2, s. 8–9].

**1996**

*List muzułmańskiego brata z ojczyzny Papieża*, „Świat Islamu” 1996, nr 5, s. 13 [także w: „Ethos” 1996, nr 3–4 (35–36), s. 289–290; tłumaczenie listu opublikowanego w piśmie „Татар иле” („Татарские края”) w 1995 roku].

**1997**

*Islam a chrześcijaństwo – kontekst polski*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1997, nr 3 (103), s. 61–67.

**1998**

*Chrześcijaństwo i Islam wobec wyzwań współczesności*, „Gwiazda Morza” nr 14–15 (383–384), z dn. 05, 12, 19, 26.07.1998, s. 24–25 [tłumaczenie artykułu na j. białoruski w: „Байрам” 1999, nr 2 (34), s. 66–67].

**2001**

*Dialog potrzebny obu religiom*, „Rzeczpospolita” nr 105 (5878), z dn. 07.05.2001.

*Głos polskiego wyznawcy islamu*, „Gwiazda Morza” 2001, nr 3, s. 17.

#### **2002**

*Islam i chrześcijaństwo w czasie próby*, „Świat Islamu” 2002, nr 1, s. 5–7.

*Islam i chrześcijaństwo w czasie próby (dokończenie)*, „Świat Islamu” 2002, nr 2, s. 6–7.

[Bez tytułu – list w:] *Po papieskiej pielgrzymce*, „Gwiazda Morza” nr 18, z dn. 01–08.09.2002, s. 16.

*Ислам и христианство (Взгляд на их взаимоотношения в Польше в XX столетии)*, [w:] *Ислам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі*, Mińsk 2002, s. 20–26.

#### **2005**

*O Janie Pawle II muzułmańsko*, „Pamięć i trwanie” 2005, nr 7, Białystok, s. 3–5.

*On dostrzegł w nas Boga*, „Rzeczpospolita” z dn. 06.04.2005.

### **III. WSPOMNIENIA**

#### **1989**

*Wspomnienie o śp. Księdzu profesorze Tadeuszu Paprockim*, „Wiadomości Kościelne (archidiecezji w Białymstoku)” 1989, nr 2 (72), s. 142–144.

#### **1998**

*Syn o ojcu*, „Magazyn Polski” 1998, nr 2, s. 68–69 [przedruk w: „Świat Inflan” 2004, nr 6, s. 1, pismo literacko-naukowe ukazujące się w Bydgoszczy wraz z miesięcznikiem „Akant”; tłumaczenie artykułu na j. białoruski w: „Байрам” 1998, nr 4, s. 54–56].

#### **2000**

*Muzułmańsko o śp. bp W. Miziołku*, „Gwiazda Morza” nr 11 (431), z dn. 04. i 11.06.2000, s. 34.

#### **2001**

*Bp Władysław Miziołek w oczach muzułmanów*, [w:] ks. G. Kalwarczyk, S. Budzyński, A. Mazurek, *Ministrare znaczy służyć. Bp Władysław Miziołek 1914–2000*, Warszawa 2001, s. 117–119.

#### **2003**

*Duszpasterz czasu ekumenii*, „Pamięć i trwanie” 2002/03, nr 5, Białystok, s. 19–20 [wspomnienie o ks. Tadeuszu Kalinowskim, artykuł ukazał się również w piśmie „Czas Miłosierdzia” 2003, nr 7 (159)].

**2005**

*Długie, prawe życie Tamary*, „Pamięć i trwanie” 2005, nr 7, Białystok, s. 23–24 [wspomnienie o siostrze].

**2007**

*Мой татарын-бацька быў нязломным змагаром за беларускую ідэю*, [w:] A. Адзінец, *Паваенная эміграцыя: скрыжаванні лёсаў*, Mińsk 2007, s. 553–562.

#### **IV. VARIA**

**1962**

*Wywiad z wnuczkami Bohuszewicza*, „Niwa” nr 4 (259), z dn. 28.01.1962.

**1963**

*V Kongres Slawistów*, „Gazeta Białostocka” nr 220 (3768), z dn. 17.09.1963.

**1977**

[Bez tytułu – list w:] ks. Cz. Drażek SJ, *Posługacz trędowatych*, Kraków 1977, s. 134.

**1984**

*Indeks dla seniora*, „Wieczór Wybrzeża” nr 117, z dn. 13.06.1984 [o Uniwersytecie Trzeciego Wieku].

**1989**

*Nim nastąpi wypełnienie...*, „Gwiazda Morza” 1989, nr 8 (168), s. 8.

*Wileńskie przyciąganie*, „Gwiazda Morza” nr 16 (149), z dn. 30.07. i 06.08.1989, s. 5.

**1990**

*Wiekowi studenci*, „Dziennik Bałtycki” nr 178, z dn. 02.08.1990 [o Uniwersytecie Trzeciego Wieku].

**1992**

*Litwa z oddali*, „Kurier Wileński” nr 191, z dn. 30.09.1992, s. 5.

*Okruchy znad Newy*, „Gwiazda Morza” nr 11 (223), z dn. 17 i 24.05.1992, s. 4 i 11.

*Wileńskie przyciąganie*, [w:] *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 1, red. E. Feliksiak, Białystok 1992, s. 277–296 [rozwińnięcie artykułu z „Gwiazdy Morza” z 1989 roku].

**1993**

*List z Wilna* (Wilno 19.08.1993), „Gwiazda Morza” nr 18, z dn. 12.09.1993.

### 1994

*Alif mojego życia*, „Al-dżihad” 1994 [dodatek w: „Świat Islamu” 1994, nr 2], s. III [przedruk w: „Rocznik Muzułmański” 2009, nr 7, s. 30–32].  
„Мы нужны друг другу”, „Татар иле” („Татарские края”) 1994, nr 21, s. 6.

### 1996

*Pod tym samym niebem*, „Gwiazda Morza” nr 9, z dn. 05.05.1996, s. 20–21.

### 2001

*Nieustannie rozróżniać*, „Gwiazda Morza” 2001, nr 20, s. 34.  
*Pojmijmy*, „Skalka” 2001, nr 12 (106), s. 10 [wiersz poświęcony Janowi Pawłowi II zamieszczony w cyklu „Przywołane dla pamięci” pod tytułem: *Polski Tatar z Wilna w hołdzie polskiemu papieżowi*].  
*У Лонданскай бібліятэцы*, „Ніва” nr 50 (2379), z dn. 16.12.2001.

### 2004

*Sprawców cierpień – przed Niebieski Trybunał*, „Rota” nr 297, z dn. 25.08–01.09.2004, s. 1–2 [pismo jest dodatkiem do „Tygodnika Wileńszczyzny”].  
*Uwiedzeni Rosją*, „Rzeczpospolita” nr 32 (6715), z dn. 07–08.02.2004 [list do redakcji].

### 2005

*Od strony nieba*, „Tygodnik Wileńszczyzny” nr 51 (598), z dn. 22–28.12.2005, s. 2–3.

### 2006

*Nie chcemy świętej wojny, tylko świętego spokoju*, „Kurier Poranny” z dn. 10.03.2006, s. 7.

## V. BIOGRAMY

### 1969

*М. Канапацкі – кіраўніком ТПА ў Гданьску*, „Ніва” nr 10 (680), z dn. 09.03.1969.

### 1978

Chazbijewicz S., *Meczet (2).i (Maciejowi Konopackiemu)*, [w:] *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978, s. 11 [wiersz poświęcony M. Konopackiemu].

### 1980

*Tataři v dnešním Polsku*, „Nový Orient” 1980, nr 1, s. 32 [redakcyjna recenzja publikacji M. Konopackiego *Białostocki szlak tatarski*, Warszawa 1977].



### 1987

Olchowik L., *Pobratymiec*, „Ilustrowany Magazyn Turystyczny Światowid” 1987, nr 3 (931), s. 15.

### 2000

Górska E., *Duch jest jeden, wspólny*, „Gwiazda Morza” 2000, nr 6, s. 14 [artykuł oparty m.in. na wywiadzie z M.M. Konopackim jako sekretarzem generalnym Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów].

### 2001

Chalembek R., Sikorski T., *Maciej Musa Konopacki Honorowym Wykładowcą Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, „Świat Islamu” 2001, s. 18.  
Makaveckas R., *Amžinosios ordos link*, „Lietuvos Tortoriai” 2001, nr 6 (44), s. 6–7.

Глагоўская Л., *Увесь свет Мацея Канапацкага*, „Ніва” Nr 5 (2334), z dn. 04.02.2001, s. 4; „Ніва” Nr 6 (2335), z dn. 11.02.2001, s. 4; „Ніва” Nr 7 (2336), z dn. 18.02.2001, s. 5; „Ніва” Nr 8 (2337), z dn. 25.02.2001, s.4.

### 2003

*Tatarzy. Działalność kulturalna i wydawnicza*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce. Informator 2003*, red. L. M. Nijakowski, S. Łodziński, Warszawa 2003, s. 66 [o M. Konopackim jako przedstawicielu mniejszości tatarskiej i jednocześnie dziennikarzu o największym dorobku publicystycznym].

### 2008

[hasło: *Konopacki Maciej Musa* w:] Golec J., *Sopocki Album Biograficzny*, Cieszyń 2008, s. 404.

Rutkowska M., *Maciej Musa Konopacki*, [w:] *Wybitni Gdańszczanie rodem z Wileńszczyzny. Portret zbiorowy*, red. A. Krajnowska, A. Konkolewska, B. Zagłoba, Gdańsk 2008, s. 81–86.

Skowron-Nalborczyk A., *Maciej Musa Konopacki „Człowiekiem Dialogu”!*, „Nad Odrą” 2008, nr 12 (129), s. 73–74.

### 2013

Berger R., *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013.



## II.

### **Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego: historia i współczesność**

Татары Великого княжества  
Литовского: история  
и современность

The Tatars of the Grand Duchy  
of Lithuania: the past  
and the present



*Natalia Danyiuk*  
*Polska, Toruń*

## ІСЛАМ І УКРАЇНА

### 1. Перші мусульмани на Русі-Україні

Історія контактів України з мусульманським світом налічує більше тисячі років. Разом з тим поширення ісламу на українських землях не має на сьогодні чітко визначеного початку. Практично неможливо точно вказати дату, ім'я, факт, географічну точку, пов'язані з найпершими мусульманами на Русі-Україні<sup>1</sup>.

Імовірно, що перші відомості про мусульманський світ пращури сучасних українців здобули під час торговельних операцій, адже головними партнерами міжнародної торгівлі Русі VIII–X століть були країни Арабського Сходу, Хозарія, Волзька Булгарія. Середньовічні автори (Ібн Хаукаль, Ібн Хордадбех, ал-Істархі, ал-Масуді) засвідчують не тільки участь руських купців у східній торгівлі, а й наводять дані про товари, що брали участь в обігу, про шляхи, що зв'язували Русь з іншими народами й країнами<sup>2</sup>.

Так, наприклад, арабський географ першої половини IX століття Ібн Хордадбех писав: «Якщо говорити про купців ар-Рус, то це один із різновидів слов'ян. Вони вивозять заячі шкурки, шкурки чорних лисиць і мечі з найвіддаленіших окраїн країни слов'ян до Румійського моря... Якщо вони відправляються по Танаїсу – річці слов'ян, то проїжджають повз Халімдж, місто хозар... Іноді вони везуть свої товари від Джурджана до Багдада на верблюдах»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *Історія релігії в Україні*, Київ 1999, с. 456.

<sup>2</sup> П. Толочко, *Київська Русь*, Київ 1996, с. 187.

<sup>3</sup> Ібн Хордадбех, *Книга путей и стран*, Баку 1986, с. 12.

Київська Русь мала дві зони стійких контактів з арабським світом – басейн Дніпра й Волго-Окське межиріччя. Про це свідчать численні знахідки арабських монет. Так, у Києві було знайдено понад 11 тисяч дирхемів. Аналіз монетного срібла, виявленого в Києві й Середньому Подніпров'ї, дає підстави поширити час торговельних контактів Русі зі Сходом на всю другу половину VIII століття<sup>4</sup>.

З другої половини X до XI століття контакти Русі зі східними країнами дещо занепадають. «Волзькі походи Святослава привели до того, що Хозарія перестала відігравати роль стимулюючого щита, і в степові простори Східної Європи переселились орди тюрків-кочівників. Вони й перерізали дорогу Русі на Схід»<sup>5</sup>.

Зате в XII–XIII століттях знову функціонувало два шляхи, якими міста Південної Русі здійснювали торгівлю зі Сходом. «Перший ішов із Києва й Чернігова по Дону й далі на Нижню Волгу. Другий вів через кримські й східночорноморські міста до портів Малої Азії»<sup>6</sup>.

Перші письмові відомості про постійне перебування мусульман в Україні належать до XI століття, коли на службі в київських князів була кіннота з мусульман-печенігів. Відомо, що основ ісламу їх навчав араб з Андалузії Абу Хамід аль-Гарваті<sup>7</sup>.

Своєрідною кульмінацією в стосунках Русі з мусульманським світом був «вибір віри» київським князем Володимиром. Так «Повість минулих літ» свідчить: «У рік 6494 [986]. Прийшли болгари віри магометанської, говорячи: «Ти князь еси мудрий і тямущий, а не знаєш закону. Увіруй-но в закон наш і поклонися Магомету». Володимир запитав: «Яка є віра ваша?» І вони сказали: «Ми віримо в бога, а Магомет нас учить, наказуючи робити обрізання, а свинини не їсти, і вина не пити, а по смерті з жінками чинити похіть блудну. Дасть Магомет кожному по сімдесят жінок красивих, і вибере одну красиву, і складе красу всіх на [неї] одну, і та буде йому за жону...» Володимир же слухав їх, бо сам любив жінок і многоблудство, і вислухав [це все] з насолодою. Але се було йому не до вподоби: обрізання,

---

<sup>4</sup> П. Толочко, *Про торговельні зв'язки Києва з країнами Арабського Сходу та Візантією VIII–X ст.*, [в:] *Археологічні дослідження стародавнього Києва*, Київ 1976, с. 3–11.

<sup>5</sup> П. Толочко, *op. cit.*, Київ 1996, с. 189.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 461.

і про їду свинячого м'яса, а про пиття особливо. Він сказав: «Русі веселість – пиття, ми не можемо без сього бути»<sup>8</sup>.

У X столітті (якщо вірити літописній розповіді), готуючи велику релігійну реформу, Володимир починає своєрідний перегляд знайомих йому монотеїстичних релігій. Він направляє послів до Булгарстану, який на той час уже прийняв іслам, і отримує таку відповідь: «Ходили ми спершу в Болгари і дивилися, як вони поклоняються в храмі, тобто в мечеті, стоячи без пояса. Отже, поклонившись, сяде [кожен] і глядить сюди й туди, як навіжений, і нема радості в них, але печаль і сморід великий, і недобрий є закон їхній»<sup>9</sup>. На основі цих даних (згідно з літописом) Володимир відкидає іслам, а хвилі мусульманства з того часу наштовхуються вже на християнізовану Русь.

Думки вчених щодо реальності описаних у літописі подій розходяться: одні вважають, ніби в розповідях про «вибір віри» немає нічого, що суперечило б дійсності, викликало недовіру; інші доводять, що все це вигадка літописця, легенда, у якій немає жодної зернини історичної істини. Але не слід забувати, що за будь-якою легендою стоїть реальність, і вже сам «факт, що в «Повісті минулих літ» багато уваги приділено питанню «вибору віри» та критиці неправославних вірувань, сам по собі є промовистим»<sup>10</sup>.

## 2. Мусульмани на українських землях у XIV–XVI століттях

З XIV століття розпочинається нова сторінка в історії ісламу в Україні. Велика кількість тюрків-мусульман опиняється на теренах України в період входження її земель (Волинь, Поділля, Київщина, Чернігівщина, Брацлавщина) до складу Великого князівства Литовського.

Татари в якості полонених потрапляють до Литви ще в першій половині XII століття внаслідок її сутичок із Золотою Ордою, коли Литва намагалася підкорити своєму пануванню Смоленщину й Чернігівщину. Хоча важко без конкретних історичних даних стверджувати, що саме з цього періоду татари починають заселяти землі Великого князівства Литовського. Адже вплив татарського люду становив довготривалий процес,

---

<sup>8</sup> Л. Махновець, *Літопис руський*, Київ 1989, с. 61.

<sup>9</sup> Там же, с. 61.

<sup>10</sup> П. Кралюк, *Чи міг князь Володимир зробити Русь мусульманською?*, [в:] „Київська Русь”, Книга 9 (XVII), 2007, с. 109.

і не можна пов'язати його з якоюсь конкретною подією в стосунках Золотої Орди та Литви<sup>11</sup>.

Причини переселення татар на землі Великого князівства Литовського були чисто політичними – розпад Золотої Орди, а також внутрішня боротьба за владу, яка продовжувалася навіть після утворення незалежних ханств. Остаточно етнічна група тюрків-мусульман у Великому князівстві Литовському формується в кінці XIV – на початку XV століття, коли татари поступають на службу до литовського князя, отримують земельні наділи й відтепер, як і місцеве населення, змушені ходити на війну й захищати кордони князівства.

Татари оселялися в багатьох регіонах Великого князівства Литовського – під Могилевим, Слоніном, Новогрудком, Ковном, на Віленщині, Мінщині. Що стосується території сучасної України, то найбільше татар осідало на Волині, Поліссі, Поділлі. Час від часу перебували вони й у Києві. Так, після офіційного прийняття ісламу Золотою Ордою в 20-ті роки XIV століття в Києві ще протягом сорока років постійно знаходився загін ординців з баскаком. З 1396 до 1399 років на передмістях Києва жив зі своїм двором хан Золотої Орди Тохтамиш, який змушений був утікати сюди після невдалої спроби вирватися з-під влади Тамерлана<sup>12</sup>. У 1445 році втікає до Києва і хан Саїд Ахмед, частина людей якого осіла потім на Литві<sup>13</sup>.

На початку XVI століття (між 1508 і 1512 роками) з татарських військовополонених часів переможних воєн Костянтина Острозького, а також з ординських утікачів, які в результаті міжусобиць у Криму переходили в Остріг на князівську службу (військову й сторожову), була утворена колонія на Зарванському передмісті Острога. Острозькі татари отримали право вільно сповідувати свою релігію й у 1565 році збудували власну мечеть, яка проіснувала до кінця XVIII століття. На початку XVII століття в місті було близько 50 татарських родин. Але вже в кінці цього ж століття більшість острозьких татар переселяється до Ювківців (село волинських й литовських татар з 1681 року), де також будується мечеть (існувала до

---

<sup>11</sup> J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Warszawa 1989, s. 110.

<sup>12</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 461.

<sup>13</sup> L. Podhorodecki, *Chanat Krymski i jego stosunki z Polską w XV–XVII w.*, Warszawa 1987, s. 279.



1882 року). У 1888 році в Ювківцях проживало 340 татар. А в Острозі ще в 1921 році нараховувалося 6 татарських родин<sup>14</sup>.

На початку XVII століття постійний кінний відділ, сформований з татар, був приписаний до Старокостянтинова (колишнє Волинське воеводство, тепер Хмельницька область). Вони поселились на окремі вулиці, що згодом дістала назву Татарської. У 1603 році тут нараховувалося 24 татарські хати, у 1636 році – 60 (25 багатих та 35 бідних). З цих татар була сформована хоругва. Існують також відомості про село на сучасній Славутчині, у якому в 1629 році було 70 димів і про яке сказано, що «у нім татари живуть». У документах те велике село назване як Лихарев. У 50-х роках XVII століття (період Визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького) у Лихареві не залишилося жодного диму, але досі зустрічається прізвище Мамай. Крім того, з другої половини XVII століття волинські татари мешкали в Підлужжю (селище поблизу міста й замку Острозьких у Полонному). У 1616–1620 роках тут нараховувалося 14 родин «простих» татар і 31 родина татар, які служили у війську<sup>15</sup>.

Коло Чигирина (біля гирла, де річка Тасьмин впадає в Дніпро) існувала мечеть, зведення якої пов'язане швидше за все з давнім черкеським і татарським поселенням уздовж Дніпра (Черкаси, Канів). Уперше ця мечеть згадується в 1594 році. Відомо, що біля 1650 року з її величезного каміння було збудовано церкву в Суботові. Також мечеть, що проіснувала до XIX століття, було зведено в Немирові, у якому в другій половині XVII століття знаходилася колонія волинських та литовських татар. У кінці XVIII століття татари з Немирова переселяються до ближньої Ковалівки. У 1888 році в Ковалівці проживало 64 особи, які сповідували іслам. Була тут і своя мечеть<sup>16</sup>. У другій половині XVI століття після здобуття Іваном IV Грозним Казані (1552) та Астрахані (1556) до Великого князівства Литовського прибула ще одна група мусульманських втікачів, які поселилися на землях Волині й Поділля.

Остання велика татарська еміграція датується 1637 роком, коли будяцькі татари збунтувалися проти кримського хана й попросили захисту

---

<sup>14</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999, s. 26.

<sup>15</sup> <http://h.ua/story/93249> [17.05.09]

<sup>16</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999, s. 26.

в Речі Посполитої. Частина їх (2000 воїнів з родинами) залишилася в Україні<sup>17</sup>.

Після переселення на територію Великого князівства Литовського татари протягом двох століть змішувалися з місцевим населенням, інтегруючись у його культуру, але при цьому частково зберігаючи свою самобутність, а головне – релігію, яка й дозволяє говорити про них, як про особливе етноконфесійне утворення.

Тюркські мови, якими розмовляли татари Великого князівства Литовського, доволі швидко почали виходити з ужитку, основними причинами чого були змішані шлюби мусульманів з християнками, соціальна різноманітність татар, їх невелика кількість, ізолюваність від рідного краю, а також відсутність інтердіалектного варіанту мови для обслуговування релігійних обрядів. Іслам, який був зв'язною ланкою для всіх татар, спирався на арабську, незрозумілу для них мову, й тому не міг сприяти збереженню рідної<sup>18</sup>. Таким чином, розмовною мовою татар Великого князівства Литовського, а також мовою деяких видів мусульманської релігійної культури стала білоруська. Та це не означало, що татари повністю асимілювалися. Збереженню їхніх культурних та релігійних особливостей сприяла наявність арабської алфавітної писемності. Тобто татари Великого князівства Литовського почали записувати свої релігійні тексти білоруською (а згодом польською) мовою, але арабськими літерами. Такі тексти відомі лише у вигляді рукописних книг, яких існує кілька видів (кітаби, хамаїли, тефсири).

Деякі дослідники писемності татар Великого князівства Литовського вважають, що крім білоруських і польських текстів, написаних арабським письмом, були ще й українські. Так, наприклад, Мухлінський у одній зі своїх праць зазначає, що є навіть переклади релігійних мусульманських текстів на «українське наріччя»<sup>19</sup>. Згадки про «білорусько українську», або «українсько-білоруську» мову кітабів знаходимо в Дж. Александровича<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 168.

<sup>18</sup> [www.vilnius.skynet.lt/story t.html](http://www.vilnius.skynet.lt/story t.html)

<sup>19</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi w r. 1558. Z języka Tureckiego przełożył, objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, professor zwyczajny literatury Tureckiej w Cesarskim St. Petersburgskim uniwersytecie*, [w:] „TeKa Wileńska” 2 (5), Wilno 1858, s. 123.

<sup>20</sup> Дж. Александрович, *Литовские татары. Краткий историко-этнографический очерк*, [в:] „Известия Общества обследования и изучения Азербайджана” 2, Баку 1972, с. 92.

Але, на думку Антоновича, все це лише здогадки, адже у відомих на той час рукописах не було знайдено жодного тексту, який би можна було назвати українським. «Не знаємо ми й українсько-білоруських, тобто змішаних за своєю мовою текстів, у яких би легко виявлялися в однаковій мірі й чисто білоруські, й чисто українські мовні особливості»<sup>21</sup>.

Таким чином, XIV–XVI століття можна назвати періодом, коли тюрки-мусульмани опинялися на українських землях не лише в якості полонених або чужинців, які здійснювали спустошливі набіги, а й як оборонці від наскоків своїх одноплемінників та одновірців. Це була одна зі сторінок мирного співіснування представників християнської та мусульманської цивілізацій та ближчого знайомства з культурою, релігією й духовними цінностями один одного.

### 3. Мусульманська цивілізація Криму. Період Кримського ханату

Кримський півострів від часів раннього середньовіччя був одним із форпостів ісламу в Європі. Проникнення мусульманської релігії в цей регіон відбувалося із Туреччини через Чорне море і Великий степ, з яким Кримський півострів пов'язували постійні переміщення кочівників.

Першими «приміряли» на себе мусульманське вбрання правителі Хазарії, що у VIII столітті встановила свій протекторат над значною частиною Криму. Проте хазари в основній своїй масі лишалися язичниками, а їхня знать і кагани після тривалих вагань між ісламом, християнством та іудаїзмом зупинилася на останньому. Уже на початку IX століття, коли каган Обадій перейшов в іудейську віру, Хазарський каганат остаточно випав з ареалу ранньої мусульманської цивілізації.

Новий життєдайний імпульс тюрко-мусульманська культура Криму дістала в X–XI століттях від половецько-кипчацьких кочових племен, які рухалися від берегів Волги та Уралу в східноєвропейські, причорноморські степи, захоплюючи й північну частину півострова<sup>22</sup>.

Із духовної спадщини половців ми можемо назвати занесені ними на кримський ґрунт такі спільні для ісламського світу зразки арабського

---

<sup>21</sup> А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1986, с. 28.

<sup>22</sup> С. Червонна, *Ислам у Криму: історія і сучасність*, [в:] „Людина і світ” 3, 1998, с. 2.

фольклору, як «Лейла і Меджун», «Юсуф і Зулейка», пізніше – «Ашик-Гаріб», анекдоти про Ходжу Насреддіна, що збагатили кримську народну культурну традицію. У середовищі цих перших мусульман Криму в XII–XIII століттях створено й першу пам'ятку кримськотатарської мови – словник «Кодекс Куманікус»<sup>23</sup>.

Половецька орда процвітала на Кримському півострові до приходу сюди в XIII столітті багатомовних і багатоплемінних кочівників, які отримали назву Золотої Орди.

Серед золотоординців антропологічно переважали тюрки, хоча було й немало монголів. Поділ цей часто умовний. По дорозі до Криму кочівники Батия (монголоїди в переважній більшості) змішувалися з масою жителів причорноморських степів (кипчаків-тюрків за мовою й походженням) і навіть розчинялися в ній. Золотоординці складали перші кримські грамоти на своєрідній мові – сплаві кипчацької, половецької й гузької (туркменської), прибульці перейняли по суті й мову причорноморських кочівників. У давній традиції нових поселенців Криму стали найменувати татарами. «Первісним носієм даного етноніма було велике монгольське плем'я, яке розселялося в основному на території Маньчжурії вздовж західного кордону цзиньського Китаю. У процесі боротьби за об'єднання монгольських племен під керівництвом Темучина на початку XIII століття татари були практично знищені. Однак цей етнонім міцно вкорінився в китайській традиції, у якій татарами йменувалися північні кочівники, що насправді належали до різних етносів»<sup>24</sup>.

Адміністративна влада ще від початку широкого проникнення татар у Крим установилася й закріпилася в їхніх руках. Проникнення це відбувалося двома шляхами: сухим – через Перекоп (звідси прибували різні тюркські орди з-за Волги й Дону) і водним – через Чорне море (йдеться про малоазіатів-сельджуків, які зливалися з кочівниками). Татари-кочівники відразу не осіли в Криму – вони залишалися тут лише на зимівлю, а літом відходили в степи Причорномор'я. При цьому кожен улус мав у Криму визначену територію для зимівлі; всього їх було сім. З часом улус-беї утворили тут свої бейлики, які отримали назви від бейських родів (Ширик,

---

<sup>23</sup> В. Возгрин, *Исторические судьбы крымских татар*, Москва 1992, с. 113.

<sup>24</sup> А. Герцен, *Крымские татары*, [в:] *От киммерийцев до крымчаков (народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII века)*, ред. И. Храпунов, А. Герцен, Симферополь 2007, с. 228.

Барик, Кипчак, Мансур, Сиджеут, Яшлав). Ще пізніше бейлики об'єдналися в єдину державу – Кримський улус<sup>25</sup>.

У 1233 році золотоординці встановили у визволеному від сельджуків Судаку намісництво. Цей рік вважається в етнічній історії «початком кримських татар»<sup>26</sup>.

На момент приходу до Криму татари дотримувалися шаманізму, багатобожжя (ширк). Проте, контактуючи з мусульманським світом, татарські вельможі побачили в ісламі могутній засіб для консолідації молодого народу та побудови в державі міцної системи політичної влади на засадах шаріату (юридичної системи ісламу).

Ще син Чингісхана хан Угедей почав доброзичливо ставитися до мусульман. А молодший брат хана Батия золотоординський хан Берке (XIII ст.) став ревним поборником ісламу. Ставши мусульманином, він почав активно поширювати іслам в Кримському улусі<sup>27</sup>.

Проте остаточне утвердження мусульманської віри в Криму відбулося за часів правління хана Узбека (1313–1342), який офіційно запровадив іслам як державну релігію на півострові. Сам хан деякий час жив у Криму, вважаючись зразком дотримання вимог ісламу. Завершив ісламізацію тюркомовного населення Криму легендарний Тамерлан (1336–1405). Усунувши хана Тохтамиша, він включив півострів до складу своєї величезної імперії. У своїй політиці Тамерлан спирався на мусульманських духовних осіб і всіляко сприяв зміцненню позицій ісламу.

Згодом, після завершення золотоординського періоду своєї історії, Кримський улус виокремився в самостійне державне утворення, на ґрунті якого й виникла незалежна кримськотатарська держава – Кримський ханат. З 1427 року вона перебувала під владою династії ханів з роду Гирейів (Гераїв).

У 1475 році розпочався новий період в історії ханства. У цьому році турки-османи, вдершись на півострів, підкорили собі кримськотатарську державу.

Османи заволоділи південно-східною й передгірною частиною Криму – від Інкермана до Кафи. Турецькі гарнізони зайняли фортеці Перекоп, Гезлев, Арабат і Єнікале, забравши таким чином у своє володіння найва-

---

<sup>25</sup> В. Возгрин, *op. cit.*, с. 126–127.

<sup>26</sup> А. Суперанская, *Исторический словарь топонимов Крыма*, Москва 1985, с. 43.

<sup>27</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 462–463.

жливіші прибережні стратегічні опорні пункти. Султан міг контролювати все військово-політичне становище в ханстві за допомогою лише невеликих яничарських гарнізонів<sup>28</sup>.

Правителі Криму стали васалами Стамбулу. У 1517 році турецький султан був оголошений халіфом усіх мусульман-сунітів і став не лише сюзереном, а й верховним главою ісламської ієрархії Кримського ханства. Державними справами почали займатися турецькі чиновники, яких призначав султан. Релігійне життя мусульман півострова також потрапило під контроль Османської імперії. Всі вищі духовні особи призначалися за участю представника султана, ім'я якого вважалося священним і щоденно вихвалялося в кримських мечетях.

Відбулося зрощування світської державної та релігійної влади. Муфтієм (керівником) мусульман почали вважати хана. Духовні особи стали впливовою політичною силою в державі. Муфтії Криму входив до складу Дивану (рада імперії). Далі місця на ієрархічних сходінках обіймали кадї (судді за шаріатом), мудариси (відповідальні за навчання в мусульманських школах – мектебе), імами, шейхи (голови мусульманських братств), суфу (члени братств). Вони піклувалися про освіту кримчан у дузі ісламу, навчали дотримання його приписів, виховували правовірних мусульман і сумлінних підданих<sup>29</sup>.

Протягом XVI століття іслам обійняв домінуючі позиції на всій території Кримського ханату. Основними центрами ісламу в Криму були на той час Бахчисарай, Ак-Мечеть, Гезлев, Карасу-базар, Кафа.

Як відомо, прийшовши з Турції, іслам зберіг у Криму своє сунітське забарвлення. Але на півострові ніколи не було прихильників поширеної на Сході ідеї священної війни («джихаду»), яка становила головну опору мусульманських володарів у походах. Кримські хани в походах на північ виступали не релігійними проводирями, а тільки як воєначальники<sup>30</sup>.

Але з початком османського періоду Кримського ханату ця ситуація змінилася. Клерикалізація цієї держави надала яскравого релігійного забарвлення всім військово-політичним діям ханату. Кримська влада взяла на озброєння ідею розподілу географічних територій на «дар уль-іслам» (світ ісламу) та «дар уль-харб» (світ невірних, гяурів). Виправдання експа-

---

<sup>28</sup> В. Возгрин, *op. cit.*, с. 188.

<sup>29</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 463–464.

<sup>30</sup> М. Кирюшко, О. Бойцова, *Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу*, Київ 2005, с. 55.

нсії на землі українців почали відшукувати не у сфері економічних інтересів, а в релігійних міркуваннях<sup>31</sup>.

Так, з XV століття кримські й ногайські татари починають здійснювати напади на Україну, головною метою яких було здобуття живого ясиру – полонених, яких гнали до Криму, а звідти через невільницькі ринки розвозили по всій Османській імперії. Ці набіги не залишалися без відповіді. Козаки, які на той час заселяли землі Північного Причорномор'я, вживали активних заходів щодо відбиття агресії. Вони виходили в море й атакували центри торгівлі невільниками в Криму, розгромлювали й спалювали прибережні міста півострова.

Склалися між Січчю та Кримом й мирні стосунки. У періоди між воєнними діями налагоджувалася торгівля, козаки виловлювали рибу в чорноморських лиманах і прибережних водах Азова, за що дозволяли татарам випасати худобу на українських землях. Татар брали на Запорізьку Січ, а деякі козаки роками жили в Криму.

У лютому 1648 року в Бахчисараї було укладено відомий військовий союз між Богданом Хмельницьким та ханом Іслам-Гіреєм III, який тривав шість років. У 1654 році Хмельницький розмірковував над встановленням державного протекторату Туреччини над Гетьманщиною й запросив турецьких послів на козацьку Раду до Чигирини.

Відвертим прихильником турецької орієнтації був гетьман Петро Дорошенко, який у 1669 році підписав угоду з Туреччиною. У народі навіть ходили чутки, що він таємно прийняв іслам. Договір з Кримським ханом підписував також козацький ватажок Петрик-Іваненко, визнаний за це Кримом гетьманом. Ці союзи об'єктивно засвідчують зацікавленість частини української політичної еліти того часу в налагодженні добрих відносин з мусульманськими народами Причорномор'я<sup>32</sup>.

Наприкінці XVII і протягом XVIII століть в економічному й соціальному житті суспільства в Кримському ханстві спостерігаються кризові явища. Швидке падіння військової могутності, зростаючі економічні труднощі, загострення соціальних протиріч підривали авторитет ханської влади. Ханський двір став частіше використовувати релігію, як найважливіший засіб збереження цілісності держави. Ситуація навколо ханського двору ще більше ускладнилася, коли активізувалися воєнні суперечки між

---

<sup>31</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 466–467.

<sup>32</sup> А. Колодний, П. Яроцький, *op. cit.*, с. 468.

Росією та Туреччиною. Роз'єднаність окремих гілок влади, дестабілізуюча політика Османської імперії призвели до послаблення позицій ханства й врешті-решт – до втрати державності<sup>33</sup>.

У 1783 році Російська імперія остаточно знищує Кримський ханат. Після цього іслам втрачає свої домінуючі позиції в Криму, відчуваючи сильний тиск з боку самодержавства й православної влади, його соціально-державні функції примусово скасовуються.

#### **4. Мусульманське життя на українських землях з кінця XVIII століття**

Із включенням України й ханського Криму до складу Російської імперії мусульмани були поставлені на межу етнічного виживання. Імперська влада запроваджує послідовну політику знищення основ мусульманської цивілізації: мечеті перетворюються на казарми, спалюються старовинні релігійні книги, велика кількість мусульман вимушено виїжджає до Туреччини та інших країн.

Ситуація дещо змінюється в XIX столітті. Унаслідок економічної міграції в Україні починається розселення представників народів, які традиційно сповідують іслам. На українських теренах оселяються вихідці з волзьких («казанських») татар. Чисельність переселенців вимірюється десятками тисяч. На сході та півдні України формується своєрідна діаспора тюркомовних народів. Створюється мережа мусульманських громад, з'являється духовництво, будуються культові споруди, мусульманські освітні заклади, тобто виникає базис для існування та подальшого поширення ісламу в східноукраїнському регіоні<sup>34</sup>.

Із встановленням комуністичної влади поновлюється наступ на іслам. У масовому порядку закриваються мечеті, ліквідується писемність, забороняється до вжитку арабська графіка, знищуються книги, скасовується система мусульманської освіти, забороняється суд за шариатом, репресуються духовні особи.

---

<sup>33</sup> М. Кирюшко, О. Бойцова, *op. cit.*, с. 64–65.

<sup>34</sup> К. Зуев, *Іслам в Східній Україні: його сутність та історичні трансформації*, Київ 2007, с. 9.



Лише в незалежній Україні мусульмани здобувають можливість вільно сповідувати свою релігію. З 90-х років XX століття настає період релігійного й національного відродження мусульман.

Як бачимо, знайомство українців з мусульманами, з їхнім способом життя, з духовними засадами ісламу розпочалося більше тисячі років тому. Це й не дивно, адже вже саме географічне положення України (на порубіжжі двох великих цивілізацій – християнської та мусульманської) наперед визначало активну її взаємодію з мусульманським світом.

Але, незважаючи на такі тісні контакти, Україна ще минулого року залишалася, мабуть, єдиною з великих європейських держав, яка не мала власного повного перекладу священної книги мусульман – Корану.

Перша спроба перекласти Коран українською датується 1913 роком. Але переклад, автором якого став львів'янин Олександр Абраньчак Лисинецький, зроблено не з арабської, а з європейської мови, й він досі залишається в рукописі.

Інший частковий переклад Корану українською побачив світ у 1990 році. Його здійснив відомий український орієнталіст, професор Ярема Полотнюк. Ця робота ґрунтується на тексті офіційного каїрського видання Корану й містить 48 мекканських сур, розташованих у тому порядку, в якому їх проголосив пророк Мухаммад (96, 74, 111, 106, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1). Переклад Полотнюка максимально адаптований до української мови, містить чимало неточностей і включає лише один коментар до Корану. У своїй праці український орієнталіст спирається на російську сходознавчу науку.

У 2002 році з'являється ще один переклад священної книги мусульман, зроблений українським арабістом Валерієм Рибалкіним. Праця ґрунтується на арабському оригіналі, але охоплює лише чотири початкові сури (усі, крім першої – мединські й найбільші за обсягом) і містить коментарі, в основу яких покладено автохтонну екзегезу, класичні арабські словники, дослідження зарубіжних сходознавців та іншомовні переклади Корану.

Перший же повний переклад коранічного тексту на українську мову здійснив письменник, засновник сімферопольського видавництва «Доля» Валерій Магафурович Басиров. Десять сигнальних примірників праці Валерія Басирова вийшли друком у Сімферополі на початку 2010 року. На жаль, переклад цей зроблено з російської, а не з арабської мови.

З оригіналу ж повністю священну книгу мусульман переклав молодий український сходознавець, дослідник доктринальної та філософської думки ісламського світу, викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія» Михайло Якубович. Праця Якубовича пройшла всі необхідні експертизи й редагування в Центрі короля Фахда з видавництва Священного Корану (Медина, Саудівська Аравія) і надійшла до друку в 2011 році.

Вихід у світ повного перекладу Корану українською є надзвичайно важливим для української науки. Переклад священної книги мусульман може становити цікавий матеріал для досліджень, зокрема мовознавчих, оскільки проаналізувавши лексику перекладу Корану, можна прослідкувати життя певного коранізму в тексті та його еволюцію на українському мовному ґрунті. Адже мова – це гнучка система, яка при перекладі не просто калькує запозичені елементи, але й адаптує їх, коли вводить у свою фонетичну та морфологічну оболонку.

## Література

Александрович Дж., *Литовские татары. Краткий историко-этнографический очерк*, [в:] „Известия Общества обследования и изучения Азербайджана” 2, Баку 1972, с. 92.

Антонович А., *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1986.

Возгрин В., *Исторические судьбы крымских татар*, Москва 1992.

Герцен А., *Крымские татары*, [в:] *От киммерийцев до крымчаков (народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII века)*, ред. И. Храпунов, А. Герцен, Симферополь 2007.

Зуєв К., *Ислам в Східній Україні: його сутність та історичні трансформації*, Київ 2007.

Колодний А., Яроцький П., *Історія релігії в Україні*, Київ 1999.

Кирюшко М., Бойцова О., *Ислам в Крыму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу*, Київ 2005.

Кралуок П., *Чи міг князь Володимир зробити Русь мусульманською?*, [в:] „Київська Русь”, Книга 9 (XVII), 2007, с. 109–120.

Махновець Л., *Літопис руський*, Київ 1989.

Суперанская А., *Исторический словарь топонимов Крыма*, Москва 1985.

Толочко П., *Київська Русь*, Київ 1996.

Толочко П., *Про торговельні зв'язки Києва з країнами Арабського Сходу та Візантією VIII–X ст.*, [в:] *Археологічні дослідження стародавнього Києва*, Київ 1976.

Хордадбех Ибн, *Книга путей и стран*, Баку 1986.

Червонна С., *Ислам у Криму: історія і сучасність*, [в:] „Людина і світ” 3, 1998, с. 2–9.

Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999.

Muchliński A., *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi w r. 1558. Z języka Tureckiego przełożył, objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, professor zwyczajny literatury Tureckiej w Cesarskim St. Petersburgskim uniwersytecie*, [w:] „TeKa Wileńska” 2 (5), Wilno 1858, s. 121–179.

Podhorodecki L., *Chanat Krymski i jego stosunki z Polską w XV–XVII w.*, Warszawa 1987.

Tyszkiewicz J., *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Warszawa 1989.

## **Ислам и Украина**

Статья посвящена краткому очерку истории ислама в Украине, в частности речь идет о: знакомстве Руси-Украины с мусульманским миром, колониях тюрков-мусульман на украинских землях, которые входили в состав Великого княжества Литовского, мусульманской цивилизации Крыма, а также о мусульманской жизни после присоединения Украины к Российской империи.

## **Islam and Ukraine**

The article is devoted to a short sketch of history of Islam in Ukraine, in particular it deals with the acquaintance of Rus-Ukraine with the Islamic world, the colonies of Turks-Muslims on the Ukrainian territory, which belonged to the Grand Duchy of Lithuania, the Muslim civilization of Crimea, and also the Muslim life after annexing Ukraine by the Russian Empire.

*Stanisław W. Dumin*

*Rosja, Moskwa*

## **TRADYCJE GENEALOGICZNE I LEGENDY RODOWE TATARÓW LITEWSKICH**

Ogólna wiedza Tatarów litewskich o swym pochodzeniu, ich świadomość historyczna, sięga czasów wielkiego księcia Witolda i jego następców.

Zachowując z nabożeństwem pamięć o Witoldzie, jego nadaniach, odrzuca- no jednak stanowczo utrwalone przez Jana Długosza i kronikarzy litewskich in- formacje o pochodzeniu tej grupy ludności od jeńców. Według własnej tradycji, mieli przybyć na Litwę jako sojusznicy książąt litewskich przeciw Krzyżakom. O tym wspomina m.in. Maciej Strykowski: „Hordę jedną do Litwy Witołt przy- prowadził, Którą nad Waką, rzeką, na rolach posadził, Gdzie i dziś w Mahome- towym zakonie mieszkają, A powinność rycerską z uchwały działają (...). Acz mówią, że ich Witołd nie przymusił wojną, Ale przeciw Krzyżakom ugodą przy- stojną”<sup>35</sup>. W tym zresztą Tatarzy mieli wiele racji, gdyż, poza jeńcami z 1397 r., większość osadników tatarskich stanowili w XV w. i później dobrowolni przesie- dleńcy i sojusznicy książąt litewskich szukający schronienia w WKL po porażce w walkach wewnętrznych.

O zachowanie tradycji genealogicznych dbała przede wszystkim arystokra- cja tatarska posiadająca nadal kontakty z Ordą, w tym potomkowie i bliżsi krewni chanów panujących.

Najwcześniejszą wzmianką o nadaniu dla carewicza tatarskiego gruntów i poddanych na Litwie jest, jak się wydaje, zeznanie Tatarów zapisane w 1559 r. przez pierwszego rewizora dóbr tatarskich WKL, kniazia Macieja Ogińskiego. Według tego zeznania, jeszcze za króla Kazimierza, a więc między 1447 a 1492

---

<sup>35</sup> M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego*, Warszawa 1978, s. 333.

г., „пръехал царевич на име Сихъдохъман с Перекопа, цара перекопъского Менъкереев брат”. Król nadał mu pod Zejmami, niedaleko Kowna, swój Mor-dasowski dwór i 80 służebnych ludzi. Sichdochman i jego synowie carewiczowie Wojmin i Kirko stawiali na posługę JKM 30 koni. Po mieczu rodzina ta wygasła na bezdzietnym carewiczu Achmacie, synu Wojmina (zm. przed 1558 r.), ale jeszcze jego matka sprzedała cały majątek panom Zawiszom<sup>36</sup>.

W genealogii Girejów „carewicz Sichdochman” nie występuje<sup>37</sup>. Wydaje się, że chodzi tu w rzeczywistości o chana Seid-Achmata, rywala Chadży-Giereja. Po porażce w walce o Krym około 1455 r. uciekł na Litwę i tam zmarł. Synowie chańscy zostali oddani do dyspozycji panom litewskim i do końca życia pozostali w Wielkim Księstwie<sup>38</sup>. To ich najpewniej wspomina rewizja 1559 r.

Zresztą jeden z Girejów posiadał nadania na Litwie. Około 1508–1514 r. Mengli-Girej, powołując się na swego ambasadora Mamysz-ułana, skarżył się Zygmuntowi I, że „брата нашего с[ы]на, Довлеш солтанова с[ы]на [0]зубек солтана, што ж в него королева данина отънята, и дано одному москвитину”. Był to carewicz Aziubek, zwany na Litwie Ostryńskim od dóbr pod Ostryną (pow. lidzki). Używał na pieczęciach Tarak-tamgi, trójzęba, charakterystycznego emblematu dynastii Girejów. Inni carewiczowie, Puńscy, wywodzili się od bratanka Szejch-Achmeda (Szach-Achmata), ostatniego chana Wielkiej ordy i to nazwisko – raczej przydomek, później zarzucony – otrzymali od swych dóbr pod Puniami. Ta ostatnia rodzina tatarska przetrwała co najmniej do końca XVII w., być może nawet do połowy XVIII w., używając jednak wówczas tytułu carewicza jako nazwiska<sup>39</sup>.

Litewscy Ułanowie wywodzili się z również z rodu chanów panujących Złotej Ordy. Tytuł *ułan* (*ohlan*) należny młodszym członkom potężnej dynastii Czyngisydów (dalszym potomkom carewiczów ordyńskich) stał się na Litwie nazwiskiem tego rodu.

Mieszkali w WKŁ już w pierwszej połowie XV w. Ich protoplastą był książę Asanczuk (Sanczuk) Ułanowicz, który przed 1440 r. otrzymał w Zasulu (pow. miński) ludzi (danników) należących wcześniej do bojarów Charytnowiczów. Nowy wielki książę litewski królewicz Kazimierz Jagiellończyk (późniejszy król)

---

<sup>36</sup> RGADA, f. 389 (Metryka Litewska), d. 569 (Rewizja Kierdeja), k. 911–912.

<sup>37</sup> В.В. Вельяминов-Зернов, *Исследование о касимовских царях и царевичах*, Санкт-Петербург 1863, ч. 1, с. 98–99.

<sup>38</sup> P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, s. 68.

<sup>39</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1991.

19.07.1440 r. rozkazał, by zwrócono tych ludzi Charytonowiczom<sup>40</sup>, lecz następnie zachował kniazia Sanczuka Ułanowicza w posiadaniu Zasula i 7 lipca, indyktu 5 [1457 r.] wydał mu list do namiestników z rozkazem zwrócenia do jego majątku zbiegłych ludzi niepochożych (zależnych) zasulskich<sup>41</sup>.

Krewni tej rodziny posiadali na początku XVI w. ułus na Krymie, który miał po bezdzielnym Tuwitelu-ułanie przypaść Nurumowi Ułanowi Asanczukowiczowi. Koło 1510 r. chan Mengli-Girej wystosował list (*jarlyk*) do Zygmunta I, prosząc o zezwolenie wyjazdu na Krym kniazia Nuruma ułana (z rodu kniazów Asanczukowiczów). Jak powiadomił chan, Tiuwitel ułan, niegdyś posługujący do tegoż króla, „умер, а детей и племени его никого не осталось, ино его слуги и люди никто не держит, ино там у вас его братья есть Осянчуковичи Ахмат улан, а Нурум улан, с ним одного роду, ино я вас брата нашего короля прошу, Нурум улана к нам царю брату вашему пришлите, подле нас будет стояти, тогда вашему доброму делу надо будет”<sup>42</sup>.

Lecz zdaje się zgody nie uzyskał, bo Nurum i jego bracia kniaziewie Bieгим, Adko, Mahmet Majkowiczowie i ich kuzyn kniaz Achmet Wojszutkowicz Ułanowie (wnukowie Sanczuka Ułanowicza) nadal przebywali w WKŁ. Nurum został następnie chorążym *ściahu* (z brs. chorągiew) Asanczukowiczów<sup>43</sup>.

Ta rodzina, używająca do połowy XVI w. patronimu Asanczukowiczów, dziedziczyła również obszerne dobra: Maluszyce, Korycę i in. z poddanymi w woj. nowogrodzkim i mińskim. Od tych i innych dóbr niektóre gałęzie rodu w XVI–XVIII w. przyjęły nazwiska Koryckich, Łostajskich, Maluszyckich, Polańskich, Zasulskich (rodziny Łostajskich i Zasulskich w XVI–XVII w. wygasły). Piastowali urzędy chorążych i marszałków tatarskich chorągwa ułańskiego, przywodząc Tatarom w pow. grodzieńskim i oszmiańskim.

---

<sup>40</sup> RGADA, f. 389, d. 282, k. 127–127v.

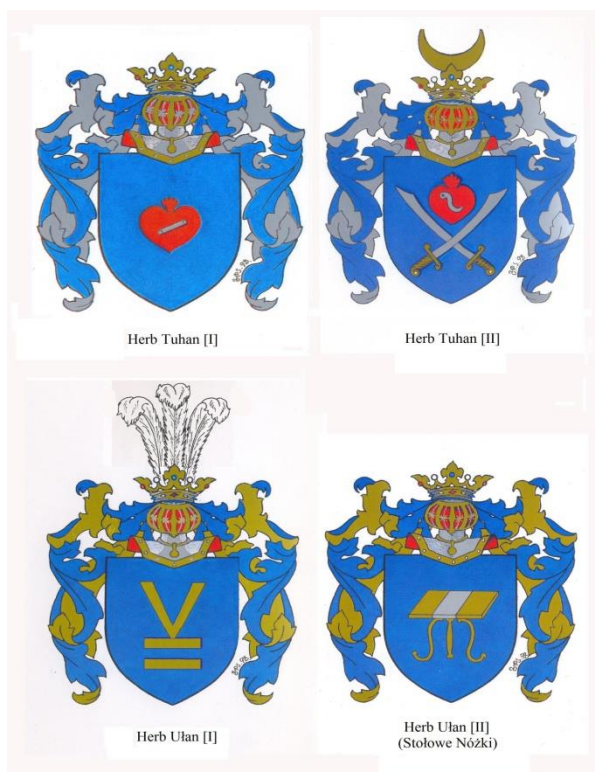
<sup>41</sup> Ibidem, d. 70, k. 162v–163.

<sup>42</sup> Ibidem, d. 7, k. 137–137v.

<sup>43</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*; J. Wolff, *Князья литовско-русцы от конца четырнадцатого века*, Warszawa 1895, s. 645.

Istniała jednak inna gałąź Ułanów, osiadła w Ułanowiczach (woj. mińskie) i wywodząca się nie od Sanczuka (jak przypuszczał S. Dziadulewicz)<sup>44</sup>, lecz od *Adzena Ułana*, żyjącego zapewne w drugiej połowie XV w., który miał m.in. syna *Bańka Ułana*, wnuka *Jandowlecia Ułana*, prawnuka *Michajła Jandowleciewicza Ułana*; synem tego ostatniego był *Achmeć Ułan*, a wnukiem *kniaź Mustafa Achmeciewicz Ułan*, który w 1643 r. udowodnił w sądzie prawo swego rodu do tytułów kniaziów i ułanów (podane w wątpliwość przez chorążego tatarskiego Czymbaja Jachicza Ułana, potomka Asanczuka, który dowodził, słusznie zresztą, że do jego rodu nie należą)<sup>45</sup>.

Zapewne z tej gałęzi pochodził *Iwaszko Kodzelewicz Ułan*, może syn Adzena (Adzen=Kodzen=Kodzel?), w 1521 r. chorąży tatarski w woj. nowogródzkim. Lecz po jego śmierci ok. 1522 r. zwierzchnictwo nad Tatarami tego ściahu przypadło innej rodzinie (wywodzącym się z Krymu kniaziom Baryńskim)<sup>46</sup>. Od



#### 1. Herby szlachy tatarskiej:

**Tuhan (I),  
Tuhan (II),  
Ułan (I),  
Ułan (II)**

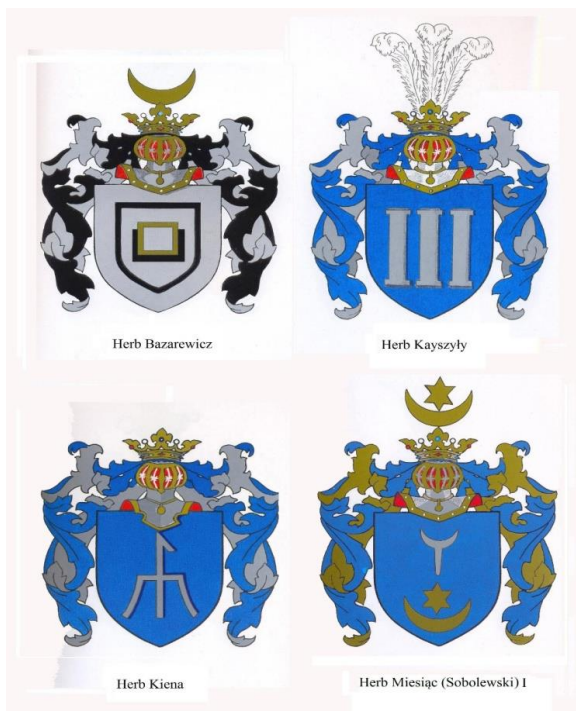
<sup>44</sup> S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 26–32.

<sup>45</sup> RGADA, f. 389, d. 321, k. 212–213v.

<sup>46</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*.



Adzena mają pochodzić zapewne niektóre rodziny Ułanów (bez przydomku), oraz podobno Tatarzy Bohuszewiczowie herbu Gozdawa<sup>47</sup>. Nie jest wykluczone, że część potomków Adzen-Ułana dołączona została również w XIX w. do rodowodu Ułanów-Maluszyckich. W 1643 r. obydwie rodziny dość dobrze pamiętały swą genealogię mniej więcej od końca XV w., ale na początku XIX w., Ułanowie, choć podkreślali z dumą, że u Tatarów „godność Ułanów pierwsza po Hanie”<sup>48</sup>, swój rodowód z przydomkiem Maluszyckich (gub. wileńska, 11.05.1817 i 07.05.1819, z tytułem kniaziów i murzów i herbem własnym, czyli Stołowe Nózki) zaczęli dopiero od Czymbaja Ułana Maluszyckiego, chorążego tatar-



**2. Herby szlachty tatarskiej:  
Bazarewicz,  
Kayszyły,  
Kienna,  
Miesiąc (Sobolewski) I**

<sup>47</sup> S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich w Wielkim Księstwie Litewskim*, Gdańsk 2007, s. 67; NIAB, f. 319, op. 2, d. 258 (rodowód od kniazia Bohusza Szabanowicza Ułana z Ułanowicz w woj. mińskim).

<sup>48</sup> LVIA, f. 391, op. 1, d. 6 (akta szlacheckie Tatarów Ułanów-Maluszyckich), k. 6v. Lecz w 1677 r. wymieniony jest Bohdan Ułan Korycki Murza (RGADA, f. 389, d. 139, k. 299–302), pułkownik Aleksander Ułan w przywileju 1713 r. wymieniony jest (przez pomyłkę kancelarii?) jako „Murza Najmański” (op. cit., d. 158, k. 71). Z tytułem murzy Ułanowie wywiedli się ze szlachectwa w latach 1817–1819. (LVIA, f. 391, op. 1, d. 6; to samo zob. RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4032); porucznik Bilał Sołtan (!) Ułan podpisał w 1810 r. akt wyboru muły w Dowbuciszkach (NIAB, f. 319, op. 2, d. 1062, k. 24).

skiego oszmiańskiego i grodzieńskiego w 1631 r. (w rewizji Kierdeja)<sup>49</sup>.

Poza tym, jakiś Korsak-ułan w 1528 r. zapisany jest w *ściahu* kniazia Abrahima (chorągustwie Juszyńskim)<sup>50</sup>.

Najpierw więc Ułanowie na Litwie stali na czele dwóch *ściahów*, lecz utrzymać chorągustwo udało się tylko Asanczukowiczom.

Litewscy Ułanowie ułusu na Krymie nie objęli, lecz w zasadzie przez pewien czas Tatarzy litewscy posiadali możliwość powrotu do Ordy i odzyskania tam pozycji odpowiedniej do ich pochodzenia. Na początku lat 20. XVI w. wrócił na Krym murza Malikbasza z rodu Szyryn, który przedtem otrzymał od Zygmunta I nadanie w pow. nowogródzkim, dobra Ledzinki i Kroszyn (pozostali jednak na Litwie jego synowie Mortuza i Usejn, a później powrócił z Krymu i ich brat Asan)<sup>51</sup>. List chana Mechmed-Gireja w tej sprawie jest niezwykle interesujący m.in. dlatego, że wspomina inne tego rodzaju przypadki.

Chan powiadomił, że jego wuj („дядя”) Szyrin Kudanjar Murza „у великой немоци есть, а детей не маеть, ему близко нет, ино там у вас, у великого короля, у брата нашего Мелик паша мурзою зовуть, брат его есть, и одного году до вас послал есьми лист свой его просячы, ино и з давных часов ц[а]рей предков н[а]ших и великих царев отцов наших за них обычай тот бывал, коли у нас тут доброго ч[е]л[о]века наследька не останетя, а у вас которое их племя, тогды у вас просячи, бирали на тое месьце, и Кудьянмурзин дед у ваших предков был, ино Магмет цар[ь] его выпросил, а кн[я]зя Абдулу дед наш Ачжигирей цар[ь] выпросил”. Mechmed-Girej prosił króla o odesłanie Malikbaszy na Krym, „чтобы отчизна Кудьяр мурзина иному не досталася, он бы на ней был подле нас, а вашим добрым слугою будучы, тут стоял”<sup>52</sup>. Tym razem król się zgodził, i już w 1524 r. Malikbasza, będąc jednym z krymskich karaczajów (głów najbardziej wpływowych rodów), dziękował Zygmuntowi I za „хлеб и соль”, zawiadamiając o wstąpieniu na tron nowego chana Saadet-Gireja<sup>53</sup>.

Liczebność tatarskiej arystokracji rodowej na Litwie była w zasadzie niewielka.

---

<sup>49</sup> S. Dumin, op. cit., 2007, s. 157–158. Herb rodziny znany jest w dwu odmianach; pierwsza z nich występuje na pieczęciach od 1523 r., druga, utworzona przez przewrócenie tej pierwszej, od 1663 r. (op. cit., s. 17).

<sup>50</sup> RIB, t. XXXIII, stb. 111.

<sup>51</sup> J. Wolff, op. cit., s. 638; AWAK, t. XXXI, s. 1–41, 43, 231.

<sup>52</sup> RGADA, f. 389, d. 6, k. 24–24v.

<sup>53</sup> Ibidem, k. 455.

Po carewiczach (Ostryńskich i Puńskich) pierwsze miejsce w hierarchii należało się również Czyngisydom, wyżej wymienionym Ułanom Asanczukowiczom (nie wiadomo, czy tenże przywilej przysługiwał potomkom Adzen-ułana do lat 20. XVI w. stojącym na czele Tatarów nowogródzkich). Drugie miejsce, a pierwsze wśród rodzin książęcych niewywodzących się od Czyngis-chana, zajmował ród Najmanów Piotrowiczów, który przed XVI w. podzielił się na kilka gałęzi; najstarszą z nich i najbardziej wpływową stanowili Kadyszewiczowie (ich potomkowie przyjęli później nazwiska Kryczyńskich). Aż do XVII w. Kadyszewiczowie utrzymywali tradycje małżeństw mieszanych<sup>54</sup>, być może to właśnie tłumaczy występujące w tej rodzinie od dawna (od XV w.)<sup>86</sup> imiona chrześcijańskie, które świadczą zapewne o tym, że ta rodzina od dawna (chyba jako jedna z pierwszych?) osiedliła się na Litwie. Miejsce innych rodów w tej hierarchii się zmieniało, o czym niżej.

Arystokratyczne księżęce rodziny tatarskie dbały o swoją pozycję, zachowując nie tylko pamięć o „wyjeździe” i przynależności do określonego rodu, lecz również świadomość pewnej hierarchii rodów książęcych, zapewne również przeniesionej z Ordy. Tę hierarchię usiłowali utrwalić i w nowych warunkach.

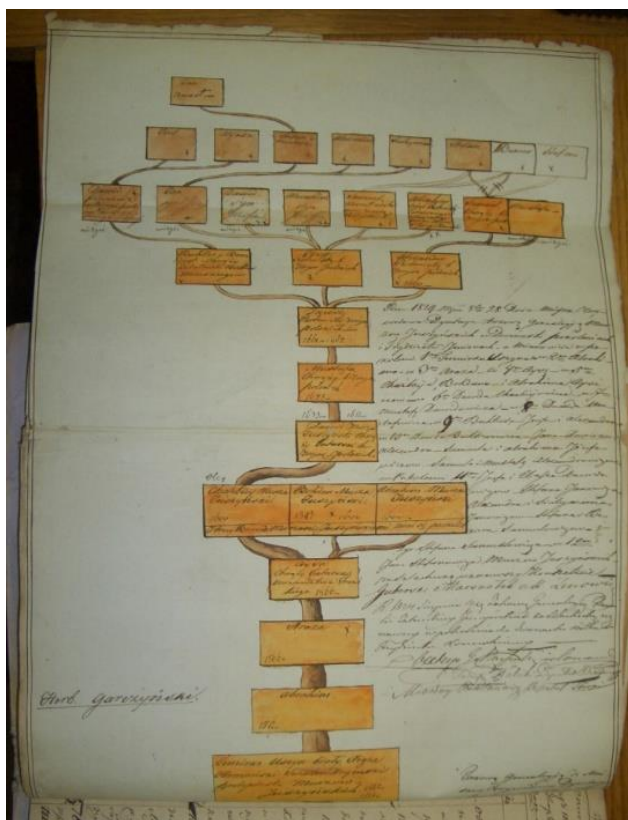
Jak wiadomo, aż do połowy XVII w. służba wojskowa Tatarów przebiegała w ramach własnej organizacji wojskowej. Istniejące w WKL tak zwane ściahi lub chorągwa tatarskie podporządkowane były chorążym tatarskim mianowanym dożywotnio. Te urzędy właściwie dziedzicznie (lecz z nominacji Wielkiego Księcia) piastowała w każdym chorągwie jedna rodzina wywodząca się z arystokracji ordyńskiej. Od imion rodowych tych „dynastii” chorążych pochodzących z ułusów ordyńskich *najman*, *juszyn*, *kongrat*, *jałoir*, *baryn* i od ordyńskiego tytułu *ułana* (przysługującego młodszym członkom dynastii panującej wywodzącym się od Czyngis-chana) zostały utworzone i już w XVI w. utrwaliły się nazwy chorągiew – ułańskie, najmańskie, juszyńskie, jałoirskie, kondrackie, baryńskie. W 1662 r. jednak sejm dokonał reorganizacji dotychczasowego systemu, tworząc

---

<sup>54</sup> Z pięciorga dzieci chorążego kniazia Kadysza Piotrowicza (o jego synach patrz: J. Wolff, op. cit., s. 640) dwoje przeszło na katolicyzm: syn kniaz Jachim (Jachno) Kadyszewicz – wdowa po nim Stachna Bartoszewiczówna w 1542 r. procesowała się ze szwagrami, braćmi męża (RGADA, f. 389, d. 231, k. 208v–210) i córka, po chrzcie używająca imienia Dorota, żona Jana Gabryjałowicza, dworzanina JKM, I-voto carowa zawołżańska (*царница Заволжская*), była żona chana Szach-Achmata, która pozostała na Litwie po jego powrocie do Ordy (op. cit., d. 15, k. 132–132v). Z chrześcijanką, szlachcianką Jagienką (Netą) Karczewską, był żonaty na pocz. XVII w. również potomek Kadysza, chorąży tatarski województwa wileńskiego kniaz Abraham Asanowicz (protoplasta Kryczyńskich), ale ich dzieci pozostały przy wyznaniu muzułmańskim (op. cit., d. 303, k. 454–455).

na miejscu tradycyjnych ściałów jednostki terytorialne, powiatowe, włączając te chorągwa tatarskie do powiatowego szlacheckiego pospolitego ruszenia; odtąd (tak samo jak inna szlachta) miały się zbierać tylko za uchwałą sejmową. Zresztą już w XVII i XVIII w. większość Tatarów litewskich służyła za żołd w chorągwach zaciężnych, a następnie w pułkach lekkiej jazdy wojsk litewskich i koronnych, biorąc udział we wszystkich wojnach, które prowadziła wówczas Rzeczpospolita, w konfederacji barskiej 1768–1772, w powstaniu kościuszkowskim 1794 r<sup>55</sup>.

Rodziny książęce, stojące w WKL na czele tych tradycyjnych chorągów (ściałów) stanowiły najbardziej wpływową grupę arystokracji tatarskiej.



**3. Drzewo genealogiczne z akt szlacheckich książąt Juszyńskich**

<sup>55</sup> S. Dumin, *Szlachta tatarska w Wielkim Księstwie Litewskim i zmiany w jej sytuacji prawnej w XVI–XVIII w.*, [w:] „Roczniki historyczne” LVII, 1991, s. 147–165.

W latach 20. XVI w. kilka tych rodzin zaangażowało się w spór o miejsce w starszeństwie wśród Tatarów litewskich<sup>56</sup>. Książ Abraham Tymirczycz, marszałek, chorąży i pisarz tatarski, wielokrotnie posłujący do Wielkiej Ordy i na Krym, w 1522 r. poskarżył się Zygmuntowi I, „že кн[я]зи и вланы и хоружыи и маршалки н[а]ши татарски, который суг[ъ] у паньстве н[а]шом Великом князьстве Литовьском, не хочуть их межы собою во чти и в мestyцы в ровности мети”. Na dowód swego znakomitego pochodzenia książ Abraham i jego „bracia” (stryjeczni), książciowie Chazbiejewiczowie Juszeńscy (tamże: Juszyńscy) przedstawili listy chanów Szach-Achmata i Mengli-Gireja, potwierdzające, że „они всем кн[я]зем и вланом, которы[е] в нашем паньстве Великом князьстве Литовьском у во чтах и в роду и везде мestyце братья ест[ъ] ровная”. Po wysłuchaniu tej sprawy król z panami radą (biskupem wileńskim Janem, kanclerzem Olbrachtem Gasztowtem i wojewodą ksiąciem Konstantym Ostrogskim) potwierdził im „м естыце предков их кн[я]зей Юшиньских, а тое мestyцо маеть быти вышей Найманов кн[я]зей Петровичов и Алчынов”<sup>57</sup>.

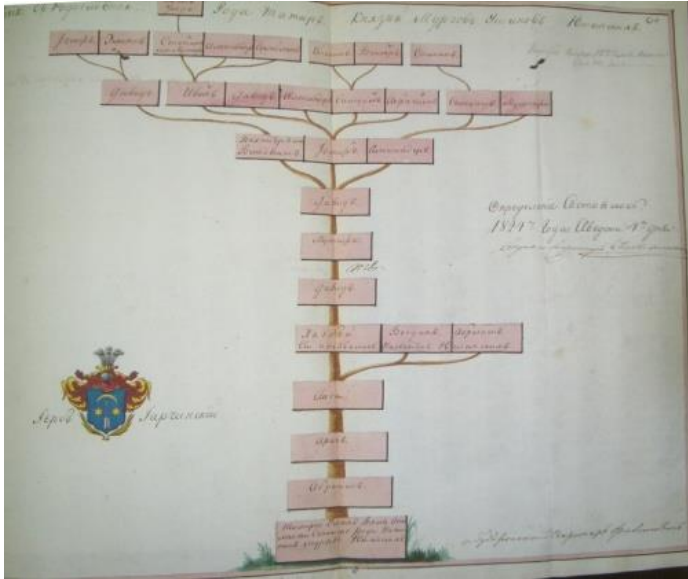
Lecz ta decyzja dotknęła książciów Najmanów Piotrowiczów. Chorąży tatarski książ Iwaszko i jego bracia Andrej, Jachno i Mahmet Kadyszewiczowie „повелили [...] иж предки их за предков наших и они за нашего панованья завжды мestyце мели подле влана Санчуковича у других под ц[а]р[е]-вичом, а Абрагим и предки его николи вышей их и предков их мestyца у паньстве нашем не мели”. Podczas Brzeskiego sejmu 1525 r., kiedy ta sprawa przedstawiona została królowi, racje Piotrowiczów potwierdzili chan Szach-Achmat, carewicz Aziubek-sołtan i „многии кн[я]зи вланы”. Zresztą i sam książ Abraham Tymirczycz stwierdził, „иж вышей их предков николи у паньстве нашем мestyца не мел, и в нас мestyца вышей не впросил, нижли повелит, иж себе мestyцо у нас упросил подле их”. Król Zygmunt I przyznał więc w swym przywileju Najmanom miejsce „под вланом Санчуковичем” i, jak stwierdził, „мають они тое свое мestyцо мети подле родов своих так, яко и перед тым предкове их седали и мestyцо свое мели”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Był wielokrotnie omawiany w literaturze (J. Wolff, op. cit., s. 637; S. Dziadulewicz, op. cit., s. 132; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938, s. 81–82).

<sup>57</sup> RGADA, f. 389, d. 12, k. 146–147 v.

<sup>58</sup> Ibidem, k. 336–336 v.



#### 4. Drzewo genealogiczne z akt szlacheckich książąt Juszyńskich

A więc Juszyńscy w 1522 r. zajęli pierwsze miejsce po Ułanach Asanczkowiczach, lecz już w 1525 r. ustąpili pierwszeństwo Najmanom. Po nich szli Jałoirowie (Kienkiewiczowie i inni; istnieje opinia, że właśnie ich przywilej 1522 r. wymienia jako Ałczynow) i Kongratowie. W 1531 r. jednak, po śmierci najwybitniejszego przedstawiciela rodu Juszeńskich, kniazia Abrahima Tymirczycza, wyższe od Juszeńskich miejsce w tej hierarchii zajęli Baryńscy.

W związku ze sporem o starszeństwo rodów Tatarów litewskich bardzo interesujący jest również przywilej wystawiony 20.06.1531 r. dla kniazia Szachmancera Kasimowicza na godność marszałka tatarskiego.

Szachmancer przypomniał królowi, że „отец его кн[я]зь Касым был с Орды Перекопское и послуги многие знаменитый за отца нашего Казимера и брата нашего Александра королей их м[ило]сти чынил, и там деи у в Орде Перекопской был княжатею врожоным, а отец и теж брат наш, обчывши послуги его великий, з ласки своей также дали ему местцо высокое, и мало де таковых было, который его в местцу поседали”. Lecz po śmierci ojca Szachmancerowi chorążowie tatarscy „водъле уроженья его и для молодости лет межи собою местца ему дати не хотели, што ж ест[ь] ему от вас з великим его зниженьем”. Prosił króla, aby „для заслуг отца его і для уроженья високого” wyznaczył mu miejsce „и честью повышыли,

и маршалство татарское ему дали”. Та logika odpowiadała w pełni średnio-wiecznym wyobrażeniom feudalnym o „prawach szlachtetnej krwi”. Przekonał ten wywód również króla: ”Иж отец его был княжатем урожоным и за отца и брата нашего мел местцо высокое, мы для заслуг отца его Касыма и теж для вроженья их и вперед хотечы его охотнейшим и поспешнейшим ку послугам нашим мети, з ласки нашео (...) тою честью повышыли, маршалство татарское ему дали”. Zygmunt I ustalił miejsce świeżo mianowanego marszałka w hierarchii urzędników tatarskich na Litwie: „А што ся дотычет местца, где бы уставичне межы вами мел ся садити, и мы даем ему местцо под тремя хоружыми, под Санчикевичом, и Петревичом, и хоружым новгородским [ten urząd pełnił wówczas książę Seitdzalał Minbułatowicz Seitkowicz z rodu Baryn, krewny Szachmancera – S.D.], и вы бы вжо на том местцы его заховали, и нехай бы нихто от третего хоружого новгородского его у местцу его в местцу не поседал, и маеть он на том враде своем маршалстве татарском по всим стягом татарским справовати и рядити, как и иншыи врадники наши, и вы бы о том ведали и ему у делах наших во всем были послушни конечно – писаł król – ца[ре]вичу нашому Азевек Солтану и кн[я]зем, вланом и хоружым, всим татаром тым, которые именья свои мають у панстве нашом Великом князстве Литовском”<sup>59</sup>.

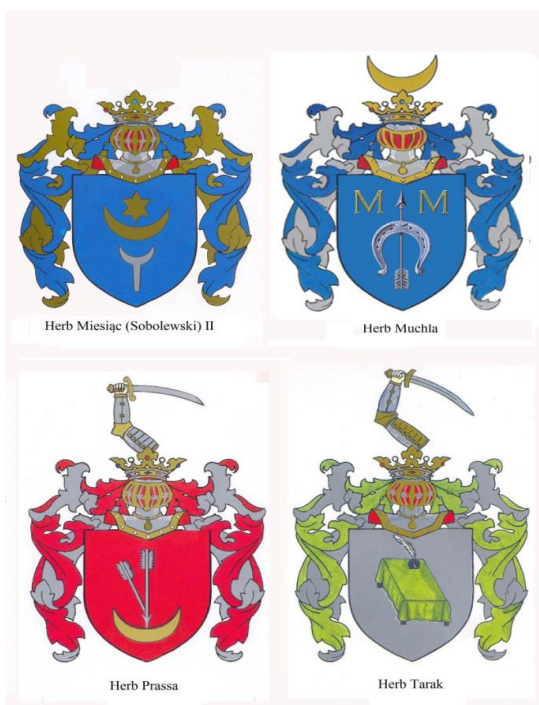
W ten sposób spór o miejsce miał określić starszeństwo, hierarchię poszczególnych rodów, stojących na czele chorągiew tatarskich. Lecz rzuca się w oczy, że w tych wszystkich dokumentach Tatarzy powołują się na sytuację swych przodków w WKL, w służbie króla i jego poprzedników. Nawet „urodzonemu kniaziovi” Kasimowi, ojcowi Szachmancera, królowie Kazimierz i Aleksander dali „место высокое” za jego wielkie zasługi, „послуги великии”, a nie tylko znakomite pochodzenie, nie od razu więc po przybyciu na Litwę. Ostatecznie właśnie gospodar litewski określał miejsce tych czy innych rodów wśród Tatarów w służbie WKL. Z łaski i woli królewskiej pewni Tatarzy zostali postawieni na czele ściegów dawniej dowodzonych przez inne rodziny (w ten sposób Baryńscy otrzymali w latach 20. XVI w. chorągiew Tatarów nowogródzkich), inni zaś, otrzymując mniej lub więcej znaczne nadania, zachowując tytuły arystokratyczne, tym niemniej nie zachowali czy nie zdobyli władzy nad innymi Tatarami litewskimi.

---

<sup>59</sup> Ibidem, d. 17, k. 187–187 v. Będąc marszałkiem wszystkich ściegów tatarskich, zajął miejsce wyższe od niektórych chorągiew.

Miejsce w hierarchii rodzin nieposiadających władzy administracyjno-wojskowej w poszczególnych ściahach – Seitów (Abazowiczów i Bachtijarowiczów), Szyryńskich (Malikbaszyczów), Bohatyrewiczów (Łowczyckich) i innych – jak się wydaje, nie zostało ściśle określone. Wydaje się, że ta hierarchia rodów związana była przede wszystkim z organizacją administracyjno-wojskową, chorągiewną i nie obejmowała więc wszystkich rodzin tatarskich. Nie wiadomo również, czy nowogródzcy i mińscy Ułanowie (potomkowie Adzena) po utraceniu chorągwa traktowani byli na równi z Asanczukowiczami. Być może z tą właśnie tradycją starszeństwa rodów wiąże się utwalona w rewizjach 1559 i 1631 r. kolejność wyliczenia chorągów tatarskich, wymienionych przez rewizorów również jako „familie”: Ułańskie, Juszyńskie, Najmańskie, Kondrackie, Jałoirskie i Baryńskie. Wcale jednak nie jest pewne, czy Tatarzy, należący do tych chorągów identyfikowali się z nazwą rodową „dynastii” chorążych, której ściahy zawdzięczały swe nazwy. Wydaje się, że trwała tradycja pochodzenia rodowo-plemiennego wśród Tatarów litewskich stanowiła raczej wyjątek, choć znane są tego przykłady również poza gronem tych sześciu „dynastii”.

Tłumacz książę Bajrasz otrzymał w 1495 r. od wielkiego księcia Aleksandra



**5. Herby szlachy tatarskiej:  
Miesiąc (Sobolewski) II,  
Muchla,  
Prassa,  
Tarak**



kilka pustek i chłopów. Sądząc po przydomku Czyczud, którego używali na początku XVII w. jego wnukowie<sup>60</sup>, mógł pochodzić ze znanego rodu krymskiego Sedżeut.

W 1531 r. carewicz Azubek, a następnie król potwierdzili szlachectwo Tatarów Taktamowiczów i Karadżyczów, którzy uzyskali od posła krymskiego świadectwo, że „род их в Орде Карачи-Кипчак кнежецкий, добрый, а они есть того роду”<sup>61</sup>. Pochodzili zapewne z rodu, który na Krymie rządził ułusem, zachowującym stare (sprzed najazdu mongolskiego) imię kipczaków (połowców).

Z jednym z wpływowych rodów ordyńskich był spokrewniony Seit, przodek



## 6. Herb książąt Kryczyńskich z akt Heroldii petersburgskiej

<sup>60</sup> J. Wolff, op. cit., s. 636.

<sup>61</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*.

Bachtijarowiczów, „plemiannik” karaczaja Sołtana-Achmata<sup>62</sup>; ten ostatni pochodził z arystokracji nogajskiej, wywodzącej się od emira Edigeja z rodu Mangyt, rywala chana Tochtamysza. Potomkowie Bachtijarowiczów, pełniący służbę i królowi, i Radziwiłłom, – „Seitowie z Tupałów Tupalscy” wywiedli się ze szlachectwa z herbem Seit, używając również tego szacownego tytułu jako przydomku<sup>63</sup>. Tegoż tytułu używali Bykowscy<sup>64</sup>. Czy miałyby świadczyć o pochodzeniu z rodu proroka Muhammada? Tak czy owak, taka tradycja przetrwała, jak wiadomo, również wśród potomków Edigeja osiadłych w Rosji i nawróconych na prawosławie, książąt Jusupowów i Urusowów.

Ciekawym elementem tradycji, mającym podkreślić przynależność do arystokracji tatarskiej, był w XVII–XVIII w. tytuł murzy, wcześniej prawie nie używany, lecz wówczas przybrany i zadrośnie strzeżony przez wpływowe rody (w odróżnieniu, o dziwo, od miejscowego tytułu kniazia, od drugiej połowy XVI w. używanego, przynajmniej epizodycznie, przez całą szlachtę tatarską w WKL)<sup>65</sup>. Ta „moda” rozpowszechniła się zapewne pod wpływem nowych kontaktów Tatarów litewskich z Krymem. Nie rezygnując z tytułów kniaziowskich, potomkowie najznakomitszych rodzin dodają tytuł murzy do imienia lub nazwiska, podkreślając swe pochodzenie z pewnego rodu – murza Najmański, Juszyński, Jałoirski, Szyryński, Kondrat-Murza itd. Potomkowie rodu Baryńskich w XVII–XVIII w. używali nazwiska Murzów Rudnickich (od majątności Rudniki w woj. nowogródzkim), z przydomkiem Barym lub Baryn<sup>66</sup>. Jedna z gałęzi Juszyńskich, których nazwa rodowa przekształciła się w nazwisko, przybrała do niego fantazyjny tytuł Murzów Atamańskich, następnie zaś Ottomańskich<sup>67</sup>. Znane są przydomki Kondrat (tj. Kongrat)-Murza i Konkirant-Murza<sup>68</sup> Dżeraif (tj. Jałoir, w rodzinie

---

<sup>62</sup> Na Litwie Bachtijarowiczowie (potomkowie jednego z synów Seitą – Bactijara i jego synów Abrahima i Aleja) należeli do chorągwa jałoirskiego (RIB, t. XXXIII, stlb. 119; RGADA f. 389, d. 569, k. 560v–562, 565–567, 570, 586–588 i in.); wydaje się, że ta rodzina spokrewniona była z Jałoirami, być może po kądzieli) (op. cit., d. 12, k. 206 v.).

<sup>63</sup> RGADA, f. 389, d. 155, k. 890; LVIA, f. 391, op. 1, d. 7 (akta szlacheckie Tatarów Tupalskich).

<sup>64</sup> RGIA, f. 1343, op. 57, d. 93, k. 122, 177, 189: Dawid Seit Bykowski, były rotmistrz, wymieniony jest w kopiach przywileju nadanego Tatarom wołyńskim 1669 r.

<sup>65</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> NIAB, f. 319, op. 2, d. 3693 (akta szlacheckie Tatarów Juszyńskich, pocz. XIX w.).

<sup>68</sup> Obulewiczowie (NIAB, f. 319, op. 2, d. 2294, akta szlacheckie). Tytułu „Konkirant-Murza” w XIX w. używali Tatarzy Sobolewscy h. Miesiąc [RGIA, f. 1343 (Departament Heroldii Rządzącego Senatu), op. 57, d. 93 (Sprawa o uznanie przywilejów szlacheckich ludności tatarskiej gubernii zachodnich Cesarstwa), k. 114–115 i in.]

Szahuniewiczów)<sup>69</sup>, Murza Hłoryjski (czyli Jałoirski) w rodzinie Zabłockich, Szyrin (w rodzinie Montuszów)<sup>70</sup> itp.

W 1743 r. rotmistrz tatarski Samuel (Smail) Dowgiałło miał w sądzie grodzkim oszmiańskim proces z pułkownikiem Aleksandrem Ułanem, który odmawiał mu prawa do tytułu murzy. Dowgiałło postąpił tak, jak, zgodnie ze Statutem Litewskim miał postąpić szlachcic obcego pochodzenia w wypadku „nagany” (oskarżenia o nieszlachectwo): zwrócił się do krewnych w kraju, skąd pochodził



### **7. Herb Koryca z kopii dekretu deputacji szlacheckiej wileńskiej w sprawie murzów Koryckich**

---

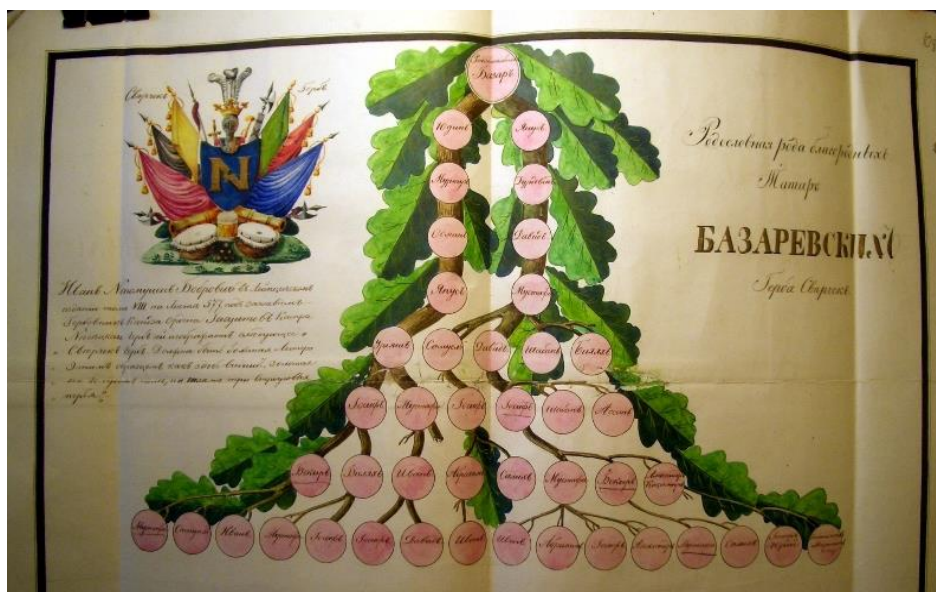
<sup>69</sup> NIAB, f. 319, op. 2, d. 3494 (akta szlacheckie Tatarów Szahuniewiczów; testament 15.05.1686 r. sporządził i podpisał „kniaź Mustafa z Dżeraifów Szahuniewicz”).

<sup>70</sup> Używała go w XVII–XVIII w. rodzina tatarska Montuszów (RGADA, f. 389, d. 317, k. 584–586v; d. 169, k. 149,170,441). Nie byli związani z wygasłą rodziną Malikbaszyczów-Szyryńskich, lecz ich przodek, Tatar kozak Mantusz, który w 1522 r. otrzymał od Zygmunta I ludzi i grunty w powiecie markowskim (op. cit., d. 12, k. 106), zapewne pochodził z tegoż ułusu krymskiego.

jego ród. Na Krymie uzyskał świadectwo podpisane przez murzów jałoirskich i szyryńskich, że jego przodek Baktysz z synem Ałymem z Krymu, „z ziemi Ałdży Sarain (...) za szczęśliwego panowania sławnej pamięci najjaśniejszego chana JMci Tachtamysza” został wyprawiony na Litwę do Wielkiego Księcia Witolda.

Murzowie uznali rotmistrza Smaïła za „brata (...) z jednego domu i herbu”, potwierdzając prawo do godności murzy i do herbu „Kajszyły nazwanego”<sup>71</sup>. W języku tatarskim nazwa tego herbu tłumaczy się jako „pasy”. Rysunek herbu Kajszyły, z którym ta rodzina wywiodła się ze szlachectwa w gubernii wileńskiej w 1819 r., utworzony został na pewno z ich tamgi rodowej (trzy pasy, przedstawione w postaci rzymskiej cyfry III)<sup>72</sup>. Naturalnie, w polskim tłumaczeniu użyto terminów miejscowych, i herb, o którym tu jest mowa, to zapewne tamga rodowa Jałoirów.

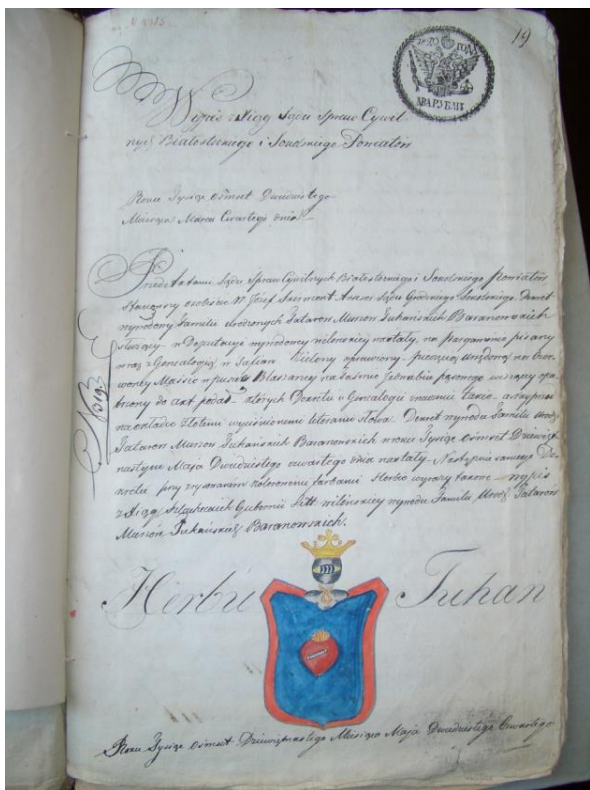
Według wyvodu szlachectwa Dowgiałów w deputacji wileńskiej, „za pano



## 8. Drzewo genealogiczne Bazarewskich herbu Świerczek

<sup>71</sup> LVIA, f. 391, op. 1, d. 1284 (akta szlacheckie Tatarów kniaziów Dowgiałów), k. 5.

<sup>72</sup> Ibidem (rysunek).



**9. Kopia dekretu deputacji szlacheckiej wileńskiej w sprawie Baranowskich herbu Tuhan**

wania księcia Witolda kiedy Litwa zagrożona była wojną somszedzką [sic!] ku pomocy Tatarowie krymscy sprowadzeni zostali, i wtenczas z familii Działoiorów Murzów Dowgiałłów z państwa ziemi krymskiej Ałdży Sarain zwanej przodkowie do Litwy przybyli, a za męstwo od kniazia Witolda mieli ziemię nadaną”. Ich przodkiem miał być Baktysz, który przybył na Litwę z synem Jałymem. Rodowód bezpośredni zaczynał się jednak od Jałyma Achmeciewicza Murzy Dowgiałły żonatego z Fatmą Skirmuntówną, dziedziczką części maj. Dowbuciszek (pow. oszmiański), od której mąż te dobra nabył prawem wieczystym 25.02.1645 r., zaś testamentem zapisał je tejże żonie i synom: Abrahamowi, Aleksandrowi, Dawidowi i Benedyktowi. Z nich Aleksander, dziedzic Dowbuciszek, żonaty z Fatmą Ułanówną, miał syna rotmistrza Samuela (Smaila), który 1.03.1734 r. otrzymał od króla Augusta III przywilej na dobra Łostaje w tymże powiecie; to on procesował się w 1744 r. z pułkownikiem Ułanem. Jego potomkowie również posiadali dobra z poddanyimi na Oszmiańszczyźnie [3, op. 1, nr 1284, k. 5 (rysunek); 12, s. 99; 13, s. 124].

Czy ewentualne informacje o protoplastach, przesiedleńcach na Litwę zachowane w późniejszej tradycji uznać możemy za wiarygodne? Na pewno nie zawsze, lecz wiemy, że w sprawach spadkowych jeszcze w połowie XVI w. wymieniano dziadków i pradziadków, czyli osoby, żyjące w XV w. i znane skądinąd z patronimów swych synów. Właśnie na podstawie tego rodzaju dokumentów da się czasem odbudować wczesną genealogię rodu od początków osadnictwa.

16 IX 1542, zeznając w pewnej sprawie książę Oliszko Kazkowicz, chorąży tatarski, przedstawił historię swych posiadłości w Kryczynie (pow. orszański). Zeznał, „иж за великого князя Витолта татарын на имя Тауш мел имене свое в Старом Селе. Тот Тауш, умераячи, по себе zostавил дву сынов, старшого именем Магметя а Мантьюка, тые два браты мешкали на одном дворе в Старом Селе исполом на одном дворе живучи, жонки поймовали, с которыми прыжили тры сыны, Магметь мел Казка, Шабана а Идиша, в Мантьтик мел Нурка, Мурата да Идора [Айдара – С.Д.], и князь Магметь умер, Мантьтик з детми его з братаничи своими намовивъши поселился з детми своими на иншом месьтце на щиром бору, якобы з версту от Старого Села и прозвал



двор свой Новое Село, и вчинили границу... ”<sup>73</sup>. Synem Kazka był właśnie Oliszko i wymienione tu osoby, poczynając od wnuków Tausza, znane są z Metryki Litewskiej; ta rodzina (Kazko, Murat Mamtikowicz, a od 1525 r. Oliszko Kazkowicz, po nim zaś Mortuza Oliszkiewicz) stała na czele ściahu Tatarów mereszlańskich (chorągwo kondrackie)<sup>74</sup>.

Ścisła wiedza genealogiczna sięgająca czasów Witolda, na początku XVI w. na pewno nie stanowiąca wyjątku (lecz, niestety, dość rzadko utrwalana w źródłach pisanych), w następnych pokoleniach najczęściej zanika lub w ten czy inny sposób się zniekształca.

Jako przykład chciałbym zacytować „status causae”, obszernie (kilkustronicowe) opracowanie złożone w 1728 r. do sądu grodzkiego mińskiego przez książąt Juszyńskich, prowadzących z Tatarami Adamowiczami różne sprawy, w tym „o honorabilis tytuł murzów Uszynów”. Według tego memoriału, „Timirko Uszyn antecessor terażniejszych panów Juszyńskich wyszedł z synem Abrahamem z Ordy Zawołskie – j i Perekopskiej [sic – S.D.] do Księstwa Litewskiego, któremu nadano za króla Aleksandra dobra Wiewióry w mińskim, Wakę w trockim województwach leżące”. Przywileje pierwotne „poginęły”, lecz mieli na te dobra dokumenty późniejsze. Zaś w 1514 r. „temu lat 214 według liczby chrześcijańskiej, a według mechometkańskiej [sic!] 913 roku Safara miesiąca 22 dnia temuż Timirkowi i synowi Abrahamowi, którzy się byli zawiedli o honor z Ułanami Tatarami Mehli Horej [Mengli Girej] car perekopski i Aszy Achmet [Szejjch Achmed] car zawołski z ordy wydali z dwiema pieczęciami testimonium, że Timirko Uszyn w honorze murzińskim Ułanom równy productur te testimonium, za tym w poslednim czasie Timirko zostawiwszy po sobie syna Abrahima Timirczyca sam fatis cessit, post decessum którego przywilej króla Jego Mości Zygmunta temuż Abrahamowi Timirczycowi na honor konfirmując dokumenta tureckie”<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> RGADA, f. 389, d. 233 (Księga sądowa).

<sup>74</sup> J. Wolff, op. cit., s. 637–639. Z nich Kazko Tawuszewicz (syn Mahmecia Tawuszewicza) w 1488 r. otrzymał po 3 kopy groszej z karczem mejszagolskich i z myta kowieńskiego.

<sup>75</sup> NIAB, f. 329, op. 2, d. 3693, k. 12. Tymircza, pisarz tatarski posłował kilkakrotnie do chanów od króla Kazimierza Jagiellończyka, miał od niego liczne nadania, np. w Strawnikach (między 1450 i 1466), a około 1450 r. w Trypunach (wspólnie ze starszym synem Chodyrem). Zmarł przed 1494 r., kiedy jego synowie i wnukowie otrzymali potwierdzenie na jego dobra; nie był więc odbiorcą listów cytowanych w wyroku królewskim 1522 r.; pomyłką jest również wzmianka o nadaniu mu dóbr Wiewióry; wydaje się też, że syn Abraham urodził mu się już na Litwie. Na Wace do potomków Tymirczy należeli dobra Kulzymanowicze (których nazwa pochodzi od jego wnuka kniazia Kulzymana Chodyrewicza), zaś do potomków Chazbieja, przodków Juszyńskich,

Pamiętali więc Juszyńscy w poł. XVIII w. sprawę 1522 r. o starszeństwo, już cytowaną przez nas na podstawie Metryki Litewskiej i, jak się wydaje, posiadali jeszcze wówczas nie tylko list sądowy królewski, lecz również dokumenty wydane przez chanów Abrahamowi Tymirczycowi. Ten ostatni jednak, wbrew genealogii XVIII- i XIX-wiecznej, nie był przodkiem rodziny Juszyńskich. Następny na ich drzewie genealogicznym, Araz, rzekomo syn Abrahama, pochodził z innej linii rodu, od Chazbieja, zapewne brata Timirczy. Nie wiedzieli też Juszyńscy, a raczej nie byli pewni, w którym z chanatów tatarskich przebywali ich przodkowie przed osiedleniem się na Litwie, stąd dziwna wzmianka o „Ordzie Zawołskiej i Perekopskiej”. Dowodzili jednak, że ród Uszynów istniał na Krymie, i spis dostojników chańskich obdarowanych przez króla w 1562 r. „wyraża Uszyna Białego senatora”<sup>76</sup>. W rodowodzie, złożonym przez książąt Juszyńskich w 1824 r. do deputacji wywodowej mińskiej jako protoplasta wymieniony już jest „Temirko Uszyn książę Ottomański senator krymski, ojciec Abrahama” i rzekomo dziadek Araza<sup>77</sup>; dalsza genealogia, od Araza i jego syna Ajsy, chorążego tatarskiego woj. trockiego (1566 r.), jest już dobrze udokumentowana<sup>78</sup>.

A więc nawet „historyczna”, niekwestionowana starszyzna litewsko-tatarska nie posiadała w pełni wiarygodnej genealogii z pierwszego okresu osadnictwa. Dość często w XVII, XVIII w. i później, rodowody, nawet oparte o autentyczne dokumenty rodzinne, przekazywane były w postaci mniej lub bardziej zniekształconej.

Drobna szlachta tatarska nie zachowała, nie utrzymała żadnych tradycji rodzinnych związanych z epoką ordyńską, z okresu sprzed osadzenia ich przodków na Litwie. Jak świadczą rewizje dóbr tatarskich 1559 i 1631 r., przechowywano wówczas na ogół wszędzie tradycję pochodzenia potwierdzającą prawo do posiadanych dóbr czy gruntów, a więc ze względów bardzo praktycznych. Utrwalone w 1559 r. przez kniazia Macieja Ogińskiego informacje były komentowane i uzupełniane przez mieszkańców tychże dóbr w latach 30. XVI w. Lecz w XVII–XVIII w., przenosząc się do innych okolic, z gruntów własnych do dóbr królewskich i magnackich, do miast i miasteczek, gubiąc papiery w różnych „przypadkach domowych”, żadna właściwie rodzina później nie potrafiła zachować ciągłości genealogicznej sięgającej XV w., zaś informacje o pierwszych znanych

---

Chazbiejewicze i Adamańce (czyżby pierwotnie Atamańce?). Być może właśnie od tych ostatnich utworzony został używany w XVIII w. tytuł murzów Ottomańskich?

<sup>76</sup> Ibidem, k. 12v (datowany również dnia 4 miesiąca radzepa 969 r.).

<sup>77</sup> Ibidem, k. 36v.

<sup>78</sup> S. Dumin, op. cit., 2007, s. 63–65.



pokoleniach rodów, XVI i XVII-wieczne, są często pogmatwane i bardzo niepewne.

Miała jednak cała ludność tatarska świadomość przynależności do wspólnej grupy, związanej wspólną tradycją, której najważniejsze elementy stanowiło przeniesienie się na Litwę i pozostawanie w służbie wojskowej jej władców, upoważniająca do korzystania z przywilejów szlacheckich. Świadomość ta utwalona została m.in. w przeprowadzonych po rozbiorach wywodach szlactwa, w których dość często powtarzają się wspólne sformułowania.

Na przykład wywód Tatarów Lebedziów w deputacji szlacheckiej wileńskiej stwierdza, że „Familia ta z za rzeki Wołgi od dawnych czasów przybyła do Kraju Polskiego, y w onym zamieszkawszy za okazane wieloliczne usługi przychylność wierność Tronowi i szlachetne postęпки najprzód od Książąt Litewskich później Rzeczy Pospolitej Polskiej, a na koniec przez byłych królów polskich miała nadane ziemskie majątności i mnogimi przywilejami konstytucjami i prawem statutowym wspólnie ze wszystkimi Tatarami w różnych województwach i powiatach Wielkiego Księstwa Litewskiego mieszkającymi w dostojności szlacheckiej utwierdzona została. Wywodzący się Lebedziowie nie sięgając wysokiej procedencji z przyczyny zatruty dowodów jakich mnogie zaburzenia krajowe i domowe przypadki ognia ich pozbawiły, zaczynają swój wywód od wziętego za powyższego przodka Aiszy Lebedzia, który z nadania od Królów Polskich posiadał w województwie nowogródzkim dziedziczny majątek Siehta zwany jakowy Mikołajowi H[l]ebowiczowi Jesmanowi wiecznością sprzedał, jak o tym upewnił utwierdzający takową wyprzedaż przywilej najjaśniejszego Zygmuinta Trzeciego Króla Polskiego w roku 1598 miesiąca maja 10 dnia konferowany 1804 marca 19 w ziemstwie powiatu słuckiego aktykowany)<sup>79</sup>. A więc wzmianka o pochodzeniu „z za rzeki Wołgi” (powtarza się również w wywodach innych rodów) stanowi tu element tradycji ogólnej, zaś rodowód właściwy zaczyna się od przodka występującego w dokumencie z 1598 r.

Rodzina tatarska Alijewiczów (gub. wileńska, 14.05.1819 r., używała sporadycznie tytułu kniaziów, również w XIX w.) podała natomiast, że „ród ten, znajdując się w Państwie Tureckim zaszczycony godnością szlachecką i używając herbu Strzała, przybył na Litwę, gdzie służąc wiernie i wyróżniając się w dziełach wojennych, przywilejami Ich Mości królów polskich i wieloma konstytucjami zatwierdzony został w godności szlacheckiej i miał nadane dobra”. Rodo-

---

<sup>79</sup> RGIA, f. 1343, op. 24, d. 989; LVIA, f. 391, op. 1, d. 1045.

wód właściwy zaczynał się jednak dopiero od kniazia Asana Alijewicza, dziedzica części Waki (uroczyszcze Bikienie) w woj. wileńskim w 1615 r.<sup>80</sup>

Znane są jednak bardzo nieliczne przypadki występowania w tychże wywodach imion realnych czy wymagowanych przodków wcześniejszych. Ciekawy jest m.in. rodowód Sobolewskich związany z tradycją heraldyczną. Ich herb zwany Miesiąc jest herbem własnym tego rodu, stąd określam go również jako *herb Sobolewski*.

Zgodnie z legendą rodową przytoczoną w dekreście deputacji wileńskiej 18.03.1819 r. ta rodzina przed wyjazdem na Litwę „będąc w państwie Tureckim w prowincji czerkaskiej w dolinie Bogler”, rzekomo miała już herb z półksiężycem i gwiazdą. Kiedy zaś ich legendarny protoplasta Sulejman Alejewicz podczas wojny Tatarów przeciw Persom stracił nogę, do jego dawnego herbu dodano kulę (szczudło)<sup>81</sup>. Na rysunku w kopii dekretu w Heroldii kulę umieszczono pod półksiężycem (wygląda jak mały półksiężyc osadzony na niewielkiej wieżyczce lub rękojeści – zob. herb Miesiąc odm. I), lecz na wszystkich znanych mi pieczęciach Sobolewskich znajduje się nad gwiazdą, prawie łącząc się z nią (w połączeniu przypomina to raczej ostrogę). Na rysunku w Heroldii brak klejnotu, lecz na pieczęciach nad koroną szlachecką czasem znajdują się półksiężyc i gwiazda (przypomina to klejnot herbu Leliwa pozbawiony jednak pawich piór) (zob. herb Miesiąc odm. II)<sup>82</sup>. Pole tarczy jest błękitne, półksiężyc i gwiazda żółte (złote), kula szara (srebrna).

Wywody szlachectwa dowodzą, że większość rodzin tatarskich potrafiła odbudować swój rodowód najwyżej od końca XVII lub od początku XVIII w. Nawet w wypadku rodów ziemiańskich, arystokratycznych, które dostarczały informacji wcześniejszych i sięgały XVI w., pierwsze pokolenia często są niepewne. Cytowaliśmy wyżej poplątany w części XVI-wiecznej rodowód książąt Juszyńskich. Zaś książęta Kryczyńscy, potomkowie Kadyszewiczów Piotrowiczów, używając tytułu murzów Najmańskich, wywiedli się również z przydomkiem Oliszkievicz, uznając za swego przodka jednego z wcześniejszych właścicieli Kryczyzna – kniazia Mortuzę Oliszkievicza, który należał jednak do zupełnie innego rodu (potomków Tawusza, dowodzących chorągiewem kondrackim, merszlańskim). Jeżeli chodzi o genealogię wcześniejszą, pochodzić mieli Kryczyń-

---

<sup>80</sup> S. Dumin, op. cit., 2007, s. 140.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 99–101.

<sup>82</sup> 1, op. 29, nr 4724, k. 10 [1, op. 17, nr 300, k. 83v (1847 r.); 2, op. 2, nr 168, k. 13; nr 2617, k. 104 (1852 r.) i in.].

scy, według dekretu 1819 r., „z książąt krymskich”<sup>83</sup>, lecz byłby to raczej przejaw pewnej „mody”; w ten sposób manifestowano związki z jedynym dobrze znanym na Litwie państwem tatarskim.

Nie sięgają zazwyczaj daleko w przeszłość XIX-wieczne rodowody Bazarewskich<sup>84</sup>, Krzeczowskich<sup>85</sup>, Skirmontów<sup>86</sup>, Talkowskich<sup>87</sup> i Ułanów, czyli arystokracji tatarskiej.

Jak niepewne i jak fantastyczne są czasem już XIX-wieczne wyobrażenia o pochodzeniu tych czy innych rodzin, dowodzi książeczka Macieja Tuhan-Baranowskiego wydana z rękopisu przez A. Krumana<sup>88</sup>. Wprowadziła podział Tatarów litewskich na trzy kategorie: plemię dagestańskie, z którego miała pochodzić prawie cała arystokracja; plemię zawołańskie osiadłe w okolicach tatarskich; gmin pochodzenia nogajskiego, do którego zaliczył zubożałe rody osiadłe w miastach i miasteczkach, wówczas (druga poł. XIX w.) zajmujące się ogrodnictwem, czasem rzemiosłem. Zresztą kilka rodzin wyprowadził z arystokracji nogajskiej<sup>89</sup>. Książeczka ta, choć jej autor nie miał zapewne większych ambicji historycznych, wywarła jednak wpływ na późniejszych badaczy (ten podział, odzwierciedlający właściwie tylko sytuację materialną poszczególnych rodów i rodzin w XVIII–XIX w., przyjmuje generalnie i S. Dziadulewicz, kwestionując tylko poszczególne przypadki). Lecz informacje historyczne i genealogiczne w niej zawarte są więcej niż niepewne, również w wypadku rodziny samego autora. Na podstawie podań rodzinnych opowiada o swym przodku kniaziu Tuhanie, rzekomo marszałku wszystkich chorągwi tatarskich w XV w., którego, podobnie jak większość rodzin ziemiańskich, wywodzi nie z Tatarów, tylko z arystokracji dagestańskiej. Sądzi również, że nazwisko Baranowskich rodzina przybrała w wyniku małżeństwa ich protoplasty ze szlachcianką polską tegoż nazwiska.

W rzeczywistości Tatarzy Baranowscy wywodzą się od *Siunczeja (Siuweczyka) Ajdarowicza*, Tataro-kozaka łarskiego (ok. 1534 r.), którego syn *Bajrasz-kacza (Bajrakaża, Bajramchodża)* posiadał w 1559 r. odziedziczony po ojcu fol-

---

<sup>83</sup> S. Dumin, op. cit., 2007, s. 124.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 147–148 (wywodzili się od kniazia Bazara Olechnowicza, który miał w 1534 r. otrzymać ziemie Arwodowszczyznę we włości olickiej).

<sup>85</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 119 (pochodząc, tak samo jak Kryczyńscy, z rodu Najmanów-Piotrowiczów, potrafili odbudować rodowód tylko od 1648 r.).

<sup>87</sup> Ibidem, s. 129–130 (od Kulzymana, wg. rodowodu Bohdanowicza, który otrzymał nadanie w Talkunach pod Raduniem, w pow. lidzkim, od króla Zygmunta Augusta).

<sup>88</sup> M. Tuhan-Baranowski, *O muślimach litewskich*, Warszawa 1896.

<sup>89</sup> S. Dziadulewicz, op. cit.

wark w okolicy tatarskiej Krejwanach (woj. trockie) i miał synów *Szachmancera, Abrahima i Mustafę Bajramgadziewiczów*, których synowie w 1631 r. w większości również mieszkali w Krejwanach, lecz z czterech synów Mustafy Bajramgadziewicza tylko najmłodszy *Kasim* miał w Krejwanach swój dom; poinformował rewizorów, że jego bracia *Obduła, Adam i Szczęsny* mieszkają w Dzieszynkach nad rzeką Werdosą. I rzeczywiście, znajdujemy ich w tejże rewizji mieszkających w Dzieszynkach, ale już jako *Obdulę, Adama i Szczęsnego Baranowskich*<sup>90</sup>. Tegoż nazwiska używali trochę później niektórzy ich kuzyni w Krejwanach. A więc utworzone zostało z pierwotnego patronimu ich przodków *Bajramgadziewiczów* i podanie o przejściu nazwiska od żony-szlachcianki jest tylko późniejszą legendą. Ta rodzina należała do „nowej arystokracji” litewsko-tatarskiej. Zrobiła błyskawiczną karierę w czasie „potopu”, kiedy rotmistrz królewski Dawid Baranowski za swe wyczyny wojskowe doprawdy godne Kmicica (i ściśle udokumentowane w przywilejach królewskich) otrzymał od Jana Kazimierza kilka wiosek w ekonomiach królewskich a następnie (12.04.1661 r.) został mianowany chorążym ziemskim tatarskim woj. trockiego, obejmując urząd dostępny wcześniej wyłącznie nielicznym starym rodzinom kniaziowskim. Potomkowie w XVIII w. utrwalili tę wybitną pozycję rodziny, piastując urzędy chorążych ziemskich tatarskich i uzyskując wyższe stopnie wojskowe (oficerskie i nawet generalskie) w wojsku polskim, a następnie rosyjskim<sup>91</sup>. Od drugiej połowy XVII w. rodzina ta (wzorem starej arystokracji litewsko-tatarskiej) zaczęła używać również tytułu murzów – *murzów Tuhańskich*, lecz ułus czy plemię o tej nazwie nie są znane w chanatach tatarskich („tuhan” w języku tatarskim oznacza „przyjaciół”). Przed rozbiorem tytułowali się epizodycznie kniaziami, lecz nie używali tego tytułu podczas wywodów szlachectwa poprzestając na tytule murzów<sup>92</sup>. W XX stuleciu pojawia się w jednej z gałęzi tej rodziny (już prawosławnej) przekonanie o ich pochodzeniu od Tuhana, syna chana Dżuczego, a w rodzinie występują imiona Dżuczy i Dżelaleddin<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> RGADA, nr 569 (Rewizja Kierdeja), k. 304–305, 337v–338, 344–344v.

<sup>91</sup> С. Думин, *Татарские князья в Великом Княжестве Литовском*, s. 34–36; S. Dumin, op. cit., 2007, s. 154–156.

<sup>92</sup> RGIA, f. 1343, op. 30, d. 3242; LVIA, f. 391, op. 1, d. 575.

<sup>93</sup> Inf. prywatna.



**10. Dekret deputacji  
szlacheckiej  
mińskiej w sprawie  
Tatarów  
Miśkiewiczów  
h. Prawdzic**

Wysięk genealogiczny podjęty (z powodzeniem) na początku XIX w. w deputacjach gubernialnych przez większość Tatarów litewskich, od najwybitniejszych do najuboższych, w związku z koniecznością „próbowania szlachectwa papierem”, by zapewnić sobie prawa szlacheckie w Cesarstwie Rosyjskim, nie utrwał, niestety, zwyczaju prowadzenia genealogii rodzinnych.

Wyjątek stanowiła sfera ziemiańska, arystokracja litewsko-tatarska. Ta warstwa, bardziej wykształcona, rozumiała potrzebę genealogii, utrwalając podania istniejące przede wszystkim w ich gronie. Niestety, bardzo często były to, zwłaszcza w XIX w., raczej legendy rodzinne, podobne do tych, których przykłady przytoczone są wyżej.

Miał to naprawić projekt sfinansowany przez ziemiaństwo tatarskie już w II Rzeczypospolitej – „Herbarz rodzin tatarskich w Polsce” autorstwa Stanisława Dziadulewicza wydany w Wilnie w 1929 r. Niestety, choć posiadał olbrzymie

znaczenie dla usytuowania szlachty tatarskiej w polskim środowisku szlacheckim, odegrał również rolę mniej pozytywną, jeżeli chodzi o autentyczne tradycje genealogiczne. Są dwie rzeczy, które należałoby mieć na uwadze, sięgając do tego imponującego wydawnictwa. Po pierwsze, charakterystyczne dla tego autora łączenie w jednej notatce informacji o rodzinach z XIX–XX w. i XVIII-wiecznych oraz Tatarach o patronimach ukształtowanych od popularnych imion występujących w źródłach z XVI lub XVII w. Zazwyczaj odbywa się to „z korzyścią” dla rodziny, bo rody dość skromnie uposażone po rozbiorach zalicza często Dziadulewicz do potomków książąt tatarskich. Druga uwaga dotyczy części drugiej tej książki, poświęconej rodzinom chrześcijańskim pochodzenia tatarskiego. Zalicza autor do tej kategorii sporo rodzin kresowych, których nazwiska brzmią „obco” (Fursów, Korsaków, Sołtanów, Ułanowiczów), i tylko na tej podstawie. Istniała zresztą od końca XVII w. pewna moda – rdzennie polskie czy litewskie rodziny podawały jako swych protoplastów książąt tatarskich (np. Sawaniewscy – krymskich Szyrinów, rodzina litewska Paalksnis miała zaś wywodzić się od bratanicy Tamerlana)<sup>94</sup>. Czasem pokrewieństwo jest nawet prawdopodobne, ale nie można go przyjąć bez niezbitych dowodów, poza tym, pochodzenie nazwiska i pochodzenie rodu – to są zupełnie inne zagadnienia (Tatar Butler nie pochodził od Niemców, a Tatarzy Skirmont i Dowgiałło – od Litwinów; rodzina słowiańska może mieć nazwisko utworzone od przydomka obcego i odwrotnie). Najbardziej znanym przykładem wspomnianej mody jest legenda o rzekomo tatarskim pochodzeniu rodu Henryka Sienkiewicza, podobno przez jego potomków już zaakceptowana, choć nie ma żadnych dowodów na jakiegokolwiek pokrewieństwo przodków pisarza z wygasłą rodziną tatarską tegoż nazwiska.

Do utrwalenia autentycznych tradycji rodzinnych związanych z przynależnością Tatarów do szlachty litewskiej, polskiej i rosyjskiej przyczynia się obecnie popularyzacja heraldyki rodowej, publikacja genealogii poszczególnych rodzin litewsko-tatarskich, nowych herbarzy i wydawnictw biograficznych im poświęconych<sup>95</sup>. W warunkach grupy niezbyt licznej, podzielonej obecnie przez granice państwowe, właśnie tradycje rodzinne, genealogiczne są ważnym czynnikiem, nawet w wypadku zatracenia wyznania i stałych związków ze społecznością tatarską, zachęcającym i upoważniającym potomków szlachty tatarskiej do identyfikacji z swoją historyczną (czy raczej już etnograficzną) grupą etniczną.

---

<sup>94</sup> J. Wolff, op. cit., s. 667 wymienia tych Paalksnisów wśród „pseudo-kniaziów”, przytaczając ich niewiarygodną legendę rodową.

<sup>95</sup> S. Dumin, op. cit., 2007; A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos Totoriai istorijoje ir kulturoje*, Vilnius 2009 i in.

## **Генеалогические традиции и родовые легенды литовских татар**

Достоверная память о предках, точные генеалогические сведения, восходившие ко временам Витовта и даже более раннему периоду, родственные связи и контакты литовско-татарской аристократии с княжескими семьями Золотой Орды и Крымского ханства, сохранявшиеся в Великом княжестве Литовском у первых поколений татарских переселенцев, в XVII, XVIII в. и позже исчезают из семейной памяти, и даже родословные, основанные на подлинных документах, часто передаются в более или менее искаженном виде.

Но при этом всё татарское население Речи Посполитой чётко осознаёт свою принадлежность к единой этнической и сословной группе, объединенной общими историческими традициями, важнейшими элементами которых были переселение в Литву, пожалование земель и военная служба её государям, позволившая пользоваться шляхетскими привилегиями. Эта общая традиция ярко отразилась и в татарских родословных, составленных после разделов Речи Посполитой, в первой трети XIX в. Их преамбула однотипна: выезд предков «в давние времена» из Орды, «из-за реки Волги» или из Крыма, служба великим князьям литовским и королям польским, неизменное упоминание о королевских привилегиях и сеймовых конституциях, позволяющих «всех татар почитать дворянами». Но при этом большинство татарских семей (как, впрочем, и остальной шляхты) сумело воссоздать и проследить свою непрерывную генеалогию не далее конца XVII или начала XVIII в. Эти генеалогические изыскания позволили практически всем литовским татарам (более чем 200 родам), включая и самые бедные семьи, успешно доказать дворянство в дворянских депутатских собраниях литовско-белорусских, Волынской и Подольской губерний и в Герольдии Царства Польского, получив доступ ко всем привилегиям высшего сословия Российской империи. И после этого знание генеалогии сохраняло для них практическое значение (утраченное лишь после отмены сословий в 1917-1918 гг.). Тем не менее, к сожалению, обычай вести родословные среди литовских татар не получил широкого распространения. Исключение составляла аристократия, татарские семьи, сохранявшие более или менее крупные земельные владения. Представители этого слоя, более состоятельные и образованные, воспитанные в традициях польской и русской дворянской культуры, дорожили родовыми преданиями (впрочем, далеко не всегда

достоверными), сознавали важность генеалогии. Именно эти «исторические лидеры» своей общины, став в межвоенный период в Речи Посполитой инициаторами и организаторами татарского культурного возрождения, поддержали публикацию в 1929 г. первого «Гербовника татарских семей в Польше» С. Дзядулевича.

Закреплению подлинных семейных традиций, связанных с принадлежностью татар к литовско-польской шляхте и русскому дворянству, в настоящее время способствуют популяризация семейной геральдики, публикация родословных отдельных семей, новых, более точных, гербовников и биографических изданий, посвященных татарам Литвы, Белоруссии и Польши. Для литовских татар, разделенных в настоящее время государственными границами, именно семейные, генеалогические традиции являются фактором, который позволяет потомкам мусульманской шляхты, даже в случае смены вероисповедания и утраты постоянных связей с татарской средой, идентифицировать себя с этой этнической или, возможно, уже этнографической группой.



## **The genealogy and family legends of the Lithuanian Tatars**

Thorough genealogical knowledge, reaching to the times of Witold, surely was not an exception in sixteenth century, but in the following generations it generally vanished or was distorted. It was quite often that in seventeenth, eighteenth century and later, genealogies, even based on authentic family documents, were handed down in more or less distorted form.

However, all Tatar population had an awareness of belonging to the common group, united by the common tradition, including its most important elements as moving to Lithuania and military service for its rulers, which granted privileges of nobility. Such awareness expressed itself in post-partition lineages of nobility, which contain repeatedly common statements. Lineages of nobility prove that most Tatar families could rebuild their genealogy only to the end of seventeenth century or beginning of eighteenth century. Unfortunately, genealogical effort taken (successfully) by Lithuanian Tatars, from the eminent to the poorest people, in the beginning of nineteenth century in province deputations, did not contribute to retain a custom of conducting family genealogy.

Landowning sphere, Lithuanian and Tatar aristocracy, was an exception. That better educated class, understood the need of genealogy, retaining traditional stories especially in their group. Popularization of lineage heraldry, publication of genealogical lineage of certain Lithuanian and Tatar families, new armorials and biographical writings discussing them, all this contributes to retaining of authentic family traditions, connected to membership of Tatars in Lithuanian, Polish and Russian nobility. In circumstances of rather minor group, divided today by borders, family and genealogical traditions are still an important factor, even in case of losing one's religious membership and constant union with Tatar community, and they encourage and entitle the descendants of Tatar nobility to identify themselves with such historical ethnic, or ethnographic group.



*Adas Jakubauskas*  
*Litwa, Wilno*

## **WCZORAJ I DZIŚ GMINY TATARSKIEJ NA LITWIE**

Każdy naród i każda wspólnota żyją tak długo, jak długo zachowują pamięć swej historii, przestrzegają ważnych dla tej wspólnoty norm religijnych i dopóki przewodzi im warstwa inteligencji, która wytycza kierunki rozwoju wspólnoty. Równie ważnym czynnikiem tożsamości danej wspólnoty jest jej język. Niestety Tatarzy litewscy utracili jego znajomość już w drugiej połowie XVI w., dlatego ważniejszą rolę odegrał w zachowaniu tożsamości odegrała w ich przypadku religia – islam. Pamiętać należy także o znaczeniu dla trwania wspólnoty zainteresowania uczonych, którzy przedstawiają wyniki swych badań w formie naukowych publikacji i udostępniają je społeczeństwu i opinii publicznej.

Tatarzy litewscy mają niezwykle bogatą historię, z której mogą być dumni. W ciągu długich sześciu stuleci Litwa stała się ich drugą ojczyzną.

Do ważniejszych osiągnięć Tatarów w dziejach Wielkiego Księstwa Litewskiego i w okresie późniejszym należą bez wątpienia: uczestnictwo – pod sztandarami swych rodów – w bitwie pod Grunwaldem, a później w straży przedniej wojsk Wielkiego Księstwa i w składzie armii Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz udział we wszystkich wojnach aż do upadku Państwa. W czasie Sejmu Czteroletniego szeroko znane były postaci: generała Józefa Bielaka, pułkownika Jakuba Azulewicza, Mustafy Baranowskiego czy porucznika Aleksandra Achmatowicza ofiarnie walczących u schyłku Wielkiego Księstwa i w czasie powstania kościuszkowskiego.

Tatarzy brali także udział w walkach obronnych Warszawy-Pragi 4 listopada 1794 roku. Walczyły tam drugi, trzeci, czwarty i piąty pułk straży przedniej. Większość Tatarów była w dyspozycji Jakuba Jasińskiego.

Tatarzy podarowali historii wojskowości kawalerię ułańską. Nazwa ta pojawiła się w XVIII w., a wzięła początek od nazwiska pułkownika Aleksandra

Ułana. Oddziały te spotykamy nie tylko w armiach polskiej i litewskiej, lecz także w saskiej, napoleońskiej, carskiej Rosji i innych.

Tatarscy wojskowi odznaczyli się wysoką moralnością, dlatego często powierzano im stanowiska skarbowe, intendentów, członków honorowych i przewodniczących oddziałów. Do służby wojskowej przygotowywano ich od dziecka. Znamienny jest fakt, iż z maleńkiej wspólnoty tatarskiej, której potomkowie żyją dziś na Litwie, w Polsce i na Białorusi, w końcu XIX i na początku XX w. wyszło 25. generałów. Najślynniejsi z nich to: generał infanterii Chalil (Hipolit) Januszewski; generałowie lejtnanci Chalil Bazarewski, Aleksander Tuhan-Mirza Baranowski, Konstanty Kryczyński, Maciej Sulkiwicz; generałowie majorowie Tamerlan Bielak, Aleksander Maluszycki-Ułan, Samuel Kryczyński, Aleksander Romanowicz, Dawid Sulkiwicz, Józef Sulkiwicz, Aleksander Talkowski i inni. Jeden z nich – generał lejtnant Maciej Sulkiwicz, brał udział w tworzeniu Demokratycznej Republiki Krymu w 1918 r. i był jej premierem. Jednak twór ten przetrwał tylko siedemdziesiąt dni. Po jego upadku Sulkiwicz pomagał tworzyć armię Azerbejdżańskiej Republiki Demokratycznej. Niestety, w roku 1920 został zatrzymany i rozstrzelany przez bolszewików.

W latach międzywojennych wielu Tatarów wstępowało do formującej się armii niepodległej Litwy. Warto wspomnieć ochotników Jonasa i Stasisa Chadeckich, pułkownika lejtnanta Aleksandra Makułowicza (Makulavičiusa), braci Kalinów: pułkownika Juozasa i pułkownika lejtnanta Romualdasa.

Większość tatarskiej młodzieży Litwy okresu międzywojnia służyła w 2. Pułku Ułańskim im. Wielkiej Księżnej Birute stacjonującym w Olicie (Alitusie).

Tej pięknej tradycji nie zapomniano i dziś – we współczesnej Armii Litewskiej służy kilku przedstawicieli Tatarów.

Inteligencja tatarska wybierała również inne profesje: lekarzy, adwokatów, uczonych, urzędników państwowych. Natomiast niewykształceni Tatarzy zajmowali się tradycyjnie sadownictwem, rzemiosłem skórnym, powożeniem. Transport wozami stał się nawet tatarskim monopolem i trwał do pojawienia się kolei żelaznej. Od zamierzonych czasów tatarscy woźnice dostarczali ładunki do tak odległych miejsc, jak Kraków, Poznań, a nawet Krym. O tatarskich furmanach z Nowogródka pisał brat Adama Mickiewicza, Franciszek: „Wszystkich można doliczyć się 2000 koni, zawsze gotowych do zaprzęgu, jednakże, gdy nadchodzi czas do kontraktów z Dubnem, Kijowem, Wilnem, Mińskiem i innymi miejscami, często i tych koni trudno nająć (...). Konie mają małe, mocne, przyuczone do biegu nawet w dalekich podróżach, ciągnących się po kilka tygodni (...). Słynni są ze swej uczciwości, każdy, nawet najbiedniejszy

Tatarzyn, posłany czy to z dużą sumą pieniędzy, czy też z jakimiś kosztownościami, czy ważnymi tajnymi dokumentami, nigdy nie zawiedzie. Nie było przypadku, by sądzili Tatarzyna za jakieś przestępstwo kryminalne, złodziejstwo”<sup>96</sup>. Tatarzy-garbarze, od dawien dawna słynęli z jakości swych wyrobów, miękkiej i trwałej skóry. Niestety, dawne rzemiosło zanikło, chociaż i dziś żyją ludzie znający sekrety skórnictwa. Dlatego też, dawne tatarskie rzemiosło należałoby zachować jako część materialnej spuścizny Litwy. Nie mniej słynni byli tatarscy ogrodnicy handlujący swoimi towarami na rynkach Kowna, Olity i Wilna.

W okresie międzywojennym głównym centrum rozwoju kultury i działalności Tatarów było Wilno. Osiedlili się tam przedstawiciele działającego na początku XX stulecia w Petersburgu tatarskiego koła studenckiego. Członkowie tego koła, po wybuchu rewolucji w Rosji, służyli pomocą swoim braciom mużłomanom w tworzeniu niezależnych państw na Krymie i w Azerbejdżanie. Dzięki nim powstał silny Ruch Kulturowego i Religijnego Odrodzenia Tatarów oddziałujący z Wilna na inne gminy. Wspomnieć należy tu przede wszystkim inicjatorów Ruchu – braci Leona i Olgierda Kryczyńskich. Z czasem do Ruchu dołączyły inteligencja i szlachta tatarska: adwokaci, literaci, oficerowie, ziemianie. Staraniem braci Kryczyńskich zaczęto wydawać w Wilnie nietracące do dziś swej aktualności *Roczniki Tatarskie*. Tom pierwszy wyszedł z druku w roku 1932. Dwa kolejne wydane zostały już niestety nie w Wilnie, a w Zamościu (tom drugi z roku 1935), oraz Warszawie (tom trzeci, z roku 1938). W ostatnim z nich Stanisław Kryczyński zamieścił rozprawę *Tatarzy Litewscy. Próba monografii*. Przygotowany do druku był także tom czwarty, jednakże jego publikacja została przerwana przez wybuch wojny.

W Wilnie utworzono tatarskie muzeum, archiwum i bibliotekę. Na muftiego wybrano znanego orientalistę, doktora Uniwersytetu Berlińskiego, Jakuba Szynekiewicza. Powstał tu również Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Polskich, a przewodniczącym Rady Centralnej został Olgierd Kryczyński. Niestety, ze względu na wrogie w owym czasie stosunki Polski i Litwy, osłabione zostały więzi między Tatarami obu krajów.

Mimo iż w czasach niepodległej Litwy nie było już tak wybitnych przedstawicieli inteligencji tatarskiej, jak w okresie międzywojennym, można jednak wskazać zarówno jej osiągnięcia, jak też najważniejsze ośrodki jej dzia-

---

<sup>96</sup> S. Kryczyński, *Lietuvos totoriai*, s. 131–132, Vilnius 1993; cytaty z: *Pamiętnik. Z autografu wydał i objaśnił J. Kallenbach*, s. 66–68, Lwów 1923.

łałości. Jednym z nich jest wieś Rejże, w tradycji nazywana Mekką Tatarów litewskich. W międzywojniu jej areał obejmował kilkanaście kilometrów kwadratowych gęsto zasiedlonych przez Tatarów. Długie dziesięciolecia miejscowym imamem był Adam Chadecki, o którym pamięć do dziś żyje wśród parafian. Wieś okrąży 14 starych mogiłników świadczących o jej dawnej świetności. Stojący w rejżewskim meczecie minbar (ambona), uratowany ze spalonego w 1889 roku meczetu w Bazarach, jest najstarszym zabytkiem materialnej i sakralnej kultury muzułmańskiej na Litwie, a także drogą relikwią. Wyryta na nim ręką tatarskiego stolarza data wskazuje rok 1684. Przed wojną w Rejżach i okolicach żyło 120 Tatarów.

Intensywne życie tatarskie rozwijało się także w Kownie. Jeszcze w początkach XX w. postanowiono wybudować meczet na ziemi подарowanej gminie przez mecenasa hadżiego Aleksandra Iljasiewicza. Otwarcie obiektu planowano na rok 1930, w 500. rocznicę śmierci Witolda Wielkiego, ze względu jednak na brak środków, meczet otwarto dopiero 15 lipca 1933 r., w 523. rocznicę bitwy grunwaldzkiej. Budowa była możliwa dzięki staraniom pułkownika Chalila Januszewskiego i utworzonego przezeń komitetu. Częściowo przedsięwzięcie to wsparło państwo, rządzone przez narodowca Augustinasa Woldemarasa, co było wyrazem uznania dla zasług Tatarów wobec Litwy. W latach 1937–1944 godność imama sprawował Mustafa Chalecki. Los meczetu był jednak nie do pozazdroszczenia. Pierwszy raz został zamknięty przed wybuchem wojny w 1940 roku. Wybito wówczas witraże, ukradziono dywany, meble, stary rękopis Koranu. Z minaretu zdarto barelf księcia Witolda autorstwa P. Rimszy. Meczet był czynny w czasie wojny i przez pewien czas po jej zakończeniu. Ponownie zamknięty został w 1947 r. Wewnątrz utworzono magazyn zbiorów archiwalnych. Ok. 1950 r. meczet zajął cyrk amatorski, a następnie zorganizowano w nim czytelnię. W końcu, w 1986 r. budynek oddano na magazyn muzeum sztuki im. M.K. Cziurlionisa. Meczet został zwrócony wspólnocie kowieńskiej i otworzył swe drzwi dla muzułmanów dopiero po odzyskaniu przez Litwę niepodległości 5.07.1991 r.

Wspominając znane ośrodki osadnictwa tatarskiego, nie można zapomnieć o wsi Sorok Tatarsy (obecnie Keturiasdesimt totorių), która do dziś zachowała specyficzne cechy wsi tatarskiej: wielość uliczek, drózek, charakterystyczne ich skrzyżowania. Według badacza J. Jurginisa jest to unikatowa na Wileńszczyźnie wieś. Badacz przypuszcza, że owa wielość dróg odzwierciedla step. Meczet w Sorok Tatarach jest jednym z najstarszych na Litwie. W przeszłości rozwieszano tu proporce pułków tatarskich. Do dziś zachowały się drzewce od proporca, z którym Tatarzy uczestniczyli w powstaniu kościuszkowskim.

Znana jest także, położona niedaleko Wilna, wieś Niemież. W pobliżu znajdowała się letnia rezydencja Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda. Skromny meczet we wsi wybudowano ze środków książąt Kryczyńskich, których nekropolia znajduje się w starej części cmentarza. Pochowano tu niemało tatarskich osobistości, wśród nich wspomnianego wyżej hadżiego Aleksandra Iljasewicza, który wypełnił hadżdż w 1913 r. Znany był pośród Tatarów z tego, że dużą część swego majątku przeznaczał na budowę meczetów, potrzeby religijne i wspomaganie biednych.

Do czasów powojennych przetrwał jeszcze meczet na wileńskich Łukiszkach. Jednakże został zamknięty, a następnie w roku 1968 zburzony. Na jego miejscu zbudowano instytuty Akademii Nauk Litewskiej SRR. Podobnie zniszczono łukiski mizar.

Okres socjalizmu przyniósł zastój w rozwoju gminy. Jej najwybitniejsi przedstawiciele, obawiając się represji, zmuszeni byli emigrować. System administracyjno-kołchozowy zniszczył trwające wiele stuleci tradycje wspólnoty. Istniały obawy, że jeśli władza radziecka przetrwa jeszcze choć 50 lat, to Tatarzy na Litwie znikną całkowicie. Tak się nie stało, chociaż wciąż istnieje realne zagrożenie utraty narodowej odrębności.

Dzisiejszą gminę tatarską na Litwie dotykają te same problemy, z którymi boryka się cały kraj: zarobkowa emigracja do Irlandii, Wielkiej Brytanii, USA. Według danych statystycznych z 1989 roku, na Litwie żyło 5100 Tatarów. Ostatni spis ludności z 2001 r. wskazuje tylko 3225 obywateli narodowości tatarskiej.

Mimo iż w czasach radzieckich pojęcia narodowości i religii nie były tolerowane, to w coroczne święta muzułmańskie jedyny działający meczet w Rejżach był pełen wiernych. Dziś, gdy nie ma już żadnych przeszkód dla praktykowania swojej wiary – znacznie zmniejszyła się liczba wiernych w meczetach.

Straty, których doświadczyła wspólnota tatarska na Litwie mógłbym zilustrować następującym przykładem: dziś w pobliżu Wilna znane są tylko dwie zamieszkałe przez Tatarów miejscowości: wsie Sorok Tatory (Keturiasdešimt Totorių) i Niemież, a jeszcze nie tak dawno było ich o wiele więcej: Kozaklary, Kolnolary, Mereszłany, Melechowce, Ludwinowo, Chazbijewicze, Afindziwicze, wileńskie Łukiszki. Dziś wszystkie wymienione wsie albo nie istnieją, albo Tatarzy już w nich nie mieszkają. Taki sam los spotkał wsie: Winksznupie w rejonie wilkowiskim, Bazary rejonu olickiego i parę innych. Dziś o ich istnieniu świadczą tylko kamienie starych mogił.

Bardzo istotnym, według mnie, problemem jest powolna asymilacja z otoczeniem małych, historycznych wspólnot Litwy. Jestem głęboko przekonany, że

m.in. takie mniejszości, jak Tatarzy, żyjący tu przez wiele stuleci i będący nieodłączną częścią historii i kultury Litwy, powinny zostać wzięte pod opiekę państwa. Należy wspomnieć piękne przedwojenne doświadczenia zarówno Litwy, jak i Polski, kiedy to z państwowego skarbu były wydzielane dotacje na religijne i kulturalne życie gmin. Jeśli państwo nie wesprze i nie otoczy opieką tatarskiej mniejszości – grozi jej utrata duchowego rdzenia – religii, a tym samym kultury. Wówczas o fakcie, że na Litwie żyli kiedyś Tatarzy następne pokolenia dowiedzą się tylko z podręczników historii...

Jednakże nie można koncentrować się tylko na negatywnych prognozach. Należy pamiętać, iż wspólnota tatarska na Litwie, po pięciu dziesięcioleciach socjalizmu, odrodziła się we wrześniu 1988 r. W ciągu osiemnastu lat zrobiono немало: odremontowano zamienione wcześniej w magazyny meczety, utworzono organizacje jednoczące Tatarów litewskich. W Rejżach miejscowa gmina, której przewodzi Ipolitas Makulavičius, zbudowała dom wspólnotowy.

Jednak większość prac czeka na realizację. Należą do nich: odbudowa meczetu w Wilnie, utworzenie domów wspólnotowych we wsiach Niemież i Sorok Tatory, a także centrum kultury w Kownie. Na uznanie zasługują tu pierwsi liderzy odrodzonej Wspólnoty Tatarów Litwy – dziennikarz Mensaid Bajraszewski i świętej pamięci docent Kowieńskiego Uniwersytetu Technologicznego, doktor Romualdas Makaveckas, z inicjatywy którego w 1996 r., utworzono Związek Wspólnot Tatarów Litewskich – największą organizację jednoczącą Tatarów litewskich. Przez pięć lat był on przewodniczącym tej organizacji. Pełniąc tę funkcję zajmował się pracami wspólnotowymi we współpracy z przewodniczącymi rejonowymi. Organizowano zebrania gmin rejonowych i spotkania z indywidualnymi członkami, rozwiązywano pojawiające się problemy. Jednym z głównych zadań Związku było stworzenie gazety wspólnoty tatarskiej. W styczniu 1995 r. zaczęto wydawać gazetę „Lietuvos totoriai”. Gazeta informuje członków gminy o przeszłych i mających nadejść świętach, zamieszcza aktualności, zapisuje historię wspólnoty, jak i poszczególnych jej członków, podnosi kwestie etnogenezy narodu tatarskiego i islamu. O popularności „Lietuvos totoriai” świadczy fakt, że w początkach jej działalności nad wydaniem pracowały zaledwie dwie, trzy osoby. Teraz krąg ten znacząco się rozszerzył. Członkowie wspólnoty z niecierpliwością oczekują na kolejny numer gazety. Od pierwszego wydania jej redaktorem naczelnym jest dr Galim Sitdykow. Niedawno wydrukowano 127. numer, a ktoś policzył, że jeśliby złożyć wszystkie numery, to wyszłaby tysiącstronicowa księga formatu A4...



W czasie pełnienia obowiązków przewodniczącego Wspólnoty przez R. Makaveckasa odnowiono związki z Tatarami z Polski i Białorusi. Realne możliwości nawiązywania ścisłych kontaktów pojawiły się zwłaszcza wtedy, gdy zaczęto organizować konferencje naukowo-praktyczne z elementami rozrywkowymi, tzw. Orienty. Pierwsza z nich została zorganizowana w czerwcu 1997 r., gdy na Litwie świętowano 600-lecie osiedlenia Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim. W imprezie wzięło wtedy udział około 500 Tatarów litewskich, czyli uczestniczył w niej co 18 Tatar byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Do roku 2008 odbyło się pięć takich imprez.

Z inicjatywy R. Makaveckasa w 1997 r. utworzono jedną organizację religijną. W tym samym czasie zorganizowano zebranie gmin regionalnych i założono Wspólnotę Religijną Muzułmanów Litwy, a rok później – muftiat.

Wiele swojego czasu i umiejętności poświęcił gminie doktor Jonas Ridzvanavičius, przewodniczący Związku Wspólnot w latach 1998–2003.

Dziś, choć powoli, gmina się odradza. Powstaje nowa warstwa inteligencji. Obecnie mamy ośmiu doktorów, a procent Tatarów z wyższym wykształceniem jest podobny do średniej litewskiej lub nawet odrobinę wyższy. Jedną z pierwszych w niepodległej Litwie osób, zajmującą się badaniem historii Tatarów litewskich była doktor habilitowana, profesor Tamara Bairašauskaitė. Przetłumaczyła ona z polskiego wspomnianą już monografię Stanisława Kryczyńskiego „Tatarzy litewscy” („Lietuvos totoriai”), napisała książkę „Tatarzy litewscy w XIX w.” („Lietuvos totoriai XIX amžiuje”), a także opublikowała kilka prac ze wspomnianej tematyki. Natomiast w dziedzinie kitabistyki odnosi sukcesy doc. doktor Galina Miškinienė, badająca dawne rękopisy Tatarów litewskich. Wydała pracę: *Najstarsze rękopisy Tatarów litewskich. (Grafika. Transliteracija. Tłumaczenie. Struktura i zawartość tekstów)* (*Seniausieji Lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*), a także wraz z innymi autorami: *Katalog rękopisów Tatarów litewskich, napisanych w alfabecie arabskim (Lietuvos totorių arabų rašmenimis rašytų rankraščių katalogas)*.

Do ważniejszych wydarzeń z życia wspólnoty można zaliczyć m.in.: wyprodukowanie dokumentalnego filmu o gminie Tatarów litewskich „Jam potomek murz tatarskich...”, który w 2005 r. na Pierwszym Muzułmańskim Festiwalu Filmowym w Kazaniu zdobył główną nagrodę za najlepszy scenariusz w kategorii filmu dokumentalnego. Film wyreżyserował znany reżyser telewizji litewskiej Leonid Gluszajew. W trockim Muzeum Historycznym otwarto stałą ekspozycję poświęconą Tatarom litewskim, a w kowieńskim Muzeum Wojennym im. Witołda Wielkiego otwarto wystawę: „Litewscy Tatarzy-wojownicy”. Latem 2007 r.

we wsi Subartonys, niedaleko rodzinnych miejsc klasyka litewskiej literatury Vincasa Krėvė-Mickevičiusa, powstał pierwszy skansen tatarski. Warto wspomnieć, iż dziś Związek Wspólnot jednoczy tatarskie organizacje okręgów: wileńskiego, kowieńskiego i olickiego, a także miast Kłajpedy i Poniewieża oraz rejonu wareńskiego.

Wydarzenia z życia naszej wspólnoty relacjonuje Litewska Telewizja „Labas”, spełniająca zarazem funkcję jej kronikarza.

Los sprawił, że wspólnota Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego żyje dziś na Litwie, w Polsce i na Białorusi. Mamy wspólne korzenie, mamy rodziny w trzech państwach, dlatego też chcemy się starać o utworzenie wspólnego organu do koordynacji działalności gmin. Musimy organizować wspólne zjazdy i konferencje, obozy dla dzieci i młodzieży. Po otwarciu granicy z Polską współpraca z miejscowymi Tatarami stała się bardziej aktywna. Wielkim jednak utrudnieniem jest reżim wizowy z Białorusią.

Od niedawna współpracujemy z Wszechświatowym Kongresem Tatarów w Kazaniu i Medżlisem Tatarów krymskich. Uważamy, że należy wymieniać się doświadczeniami, a zaobserwowane rozwiązania – wprowadzać u siebie.

Dzisiejsza gmina tatarska na Litwie żyje w całkiem innych warunkach niż przed wojną. Wtedy wszystko było jakby prostsze. We wsiach funkcjonowały silne gminy, w których autorytetami byli imamowie czy też po prostu głęboko wierzący ludzie, których słów uważnie słuchano. Zimą, w czasie wolnym od pracy, miejscowi nauczyciele (hodży) uczyli dzieci czytać Święty Koran, co sprawiało, że odbierały one podstawowe wykształcenie religijne. Nauka trwała zazwyczaj kilka zim, a ci, którzy ją ukończyli mogli swobodnie wypełniać obrzędy religijne. W gminach tatarskich życie świeckie i religijne nie było wyraźnie rozgraniczone, jak zresztą i w innych niewielkich gminach wyznaniowych.

Innym sposobem jednoczenia gminy tatarskiej były wspólne wieczorne spotkania, w czasie których ludzie mogli się poznawać, co sprzyjało powstawaniu nowych rodzin. Dzisiejsze młode pokolenie słabo trzyma się tradycji przodków, globalizacja niweluje nawet wielkie narody, nie mówiąc już o małych. Tak więc priorytetem dla kierownictwa Związku Wspólnot Tatarów Litewskich jest wzbudzanie wśród młodych chęci utrzymywania wzajemnych relacji. Stąd w ciągu ostatnich dwóch lat organizowaliśmy zloty młodzieżowe koło jeziora Melkys w rejonie wileńskim.

Wydaje się, że całkiem niedawno obchodziliśmy 600. rocznicę osiedlenia Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim. Od tego czasu minęło już jednak 15 lat. Wyrosło nowe pokolenie Tatarów litewskich. Chciałoby się wierzyć, że gmi-

na tatarska, choć targana wewnętrznymi i zewnętrznymi problemami, będzie trwała na litewskiej ziemi, kontynuując piękne tradycje piastowane przez wiele pokoleń jej przodków.

### **Прошлое и настоящее татарской гмины в Литве**

Литовские татары – это особенная этническая группа, поселившаяся в Великом княжестве Литовском более шести веков назад, в XIV–XVI вв. Название «литовские татары» используется как синоним к «польским татарам» или «польско-литовским татарам». В статье содержится информация на тему истории и современного статуса этой среды.

### **The Tatar community in Lithuania: the past and the present**

Lithuanian Tatars are a unique ethnic group of Tatars which settled in the Grand Duchy of Lithuania over 6 centuries ago, in the 14–16<sup>th</sup> centuries. The name „Lithuanian Tatars” is used as a synonym for „Polish Tatars” or „Polish-Lithuanian Tatars”. The article contains information on the history and current status of Lithuanian Tatars community.



### III.

## **Piśmiennictwo i język Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego**

Литература и язык татар  
Великого княжества  
Литовского

The writings and the language  
of the Tatars of the Grand  
Duchy of Lithuania



*Shirin Akiner*

*Wielka Brytania, Londyn*

## CONTENTS OF THE BRITISH LIBRARY KITAB

### ***Background***

The writings of the Tatar Muslims of north-eastern Europe (present-day Belarus, Lithuania and Poland) range from lengthy manuscripts to ephemeral items such as calendars, posters and decorative inscriptions (*muhir*). All these items were intended for personal use, either by individuals or within the congregation. Few found their way into public libraries and museums and consequently, until comparatively recent times these documents attracted little scholarly attention<sup>97</sup>. Most Tatar written monuments are still in private possession, held by a family or a mosque. The *Katalog zabytków tatarskich*, III<sup>98</sup>, lists 137 entries (covering all genres), of which less than 40 items are in public libraries and museums. Moreover, most of these institutions are located in Belarus, Lithuania and Poland, where there has traditionally been a Tatar population. Until recently, the only known examples of Tatar writings further afield were one manuscript in the Leipzig Library, four in the St Petersburg University Library and two in the Kazan Library University<sup>99</sup>. It was thus a welcome surprise when three more Tatar manuscripts were discovered in London in the 1960s.

The scholarly study of Tatar writings may be said to begin with H.O. Fleischer's entry in the Leipzig Library's 1838 catalogue of oriental manuscripts in which he attempted to identify a curious new acquisition. He described it as

---

<sup>97</sup> A. Antonovič, *Belorusskije teksty pisannyje arabskim pis'mom i ich grafikoorfografičeskaja sistema*, Vilnius 1968, s. 50–177, lists 25 manuscripts, some of them fragments.

<sup>98</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Warszawa 2000, s. 48–80.

<sup>99</sup> A. Antonovič, op. cit., s. 50–177; 389–399.

a ‘*Codex arabicus, tataricus, polonicus ...*’<sup>100</sup>. His linguistic analysis is interesting, because he not only recognized the (West Slav) Polish element, but realized that the text also contained East Slav features. Mistakenly assuming that the manuscript came from the Tatar khanate in the Crimea, he attributed this to Ukrainian influence. Subsequently, scholars such as A. Muchlinskij (Muchliński) began to research the history of the Tatars of north-east Europe in a systematic fashion. However, despite an upsurge of interest in the early 20<sup>th</sup> century, particularly in the period between the two World Wars, the subject was still largely the preserve of a small circle of enthusiasts.

In the mid-1960s, the British Museum (BM) in London acquired two strange ‘oriental’ manuscripts, bought in Istanbul, of unknown provenance, possibly as part of a larger collection. There is no record of these acquisitions in the papers of the BM but the date was almost certainly 1965–66<sup>101</sup>. The BM experts were as perplexed by these documents as Fleischer had been over a century earlier. One of the manuscripts (OR 13020), later identified as a *kitab* (‘book’, compilation of religious texts), was catalogued in 1966 as: ‘A miscellany of religious works written in the Arabic character in a Slavonic language which is not identical with any surviving modern member of this group but contains elements from both South and West Slavonic’<sup>102</sup>. It seems to have cost £5.00 (approximately equivalent to £150.00 in 2009)<sup>103</sup>. The catalogue entry for the other manuscript (OR 13054), later identified as a *chamail* (‘book of prayers, invocations and spells’), was made in 1967; the lag of a year between this and the entry for the *kitab* might indicate that it was bought separately, but it might also have been merely due to pressure of work. It is described thus: ‘A miscellany of prayers and religious tracts in Turkish, Arabic and an unidentified Slavonic language written in the Arabic character which may be connected with an archaic dialect spoken in the vicinity

---

<sup>100</sup> H.O. Fleischer, F. Delitzsch, *Catalogus librorum manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria civitatis Libsiensis asservantur*, Grimmae 1838, s. 450–451.

<sup>101</sup> The only reference that might possibly be relevant is found in the papers of the British Museum’s Board of Trustees, vol. 1, s. 208, for 13 February, 1965, which mentions the purchase of six manuscripts from a ‘well-known collection in Turkey’; the total cost (not broken down) of these items was £1,472.00.

<sup>102</sup> Handwritten *List of Oriental Manuscripts*, vol. 10, s. 56, entered under acquisitions made in 1966.

<sup>103</sup> Author’s recollection of conversations with BM staff in the early 1970s.



of Salonika. Copied in 1828 by Mustafa Bahdanovich. Rough naskhi with all the vowels'<sup>104</sup>.

By a happy coincidence, in 1969 the Francis Skaryna Byelorussian (now Belarusian) Library in London also acquired a Tatar manuscript. This was a *tefsir* (Quran with interlinear translation in Polish-Belarusian); an inscription on the penultimate page in Polish, in the Latin script, states that it was copied in 1725 by Bohdan ibn Ševban Asanovič. This manuscript had belonged to Imam Smajkiewicz, last pre-Soviet Mufti of Minsk<sup>105</sup>; it was obtained for the library through the good offices of Bishop Č. Sipovič, a long-standing friend of the Smajkiewicz family. Father A. Nadson, the librarian of the Francis Skaryna collection, took the *tefsir* to the British Museum in order to learn more about the manuscript. There he met the Deputy Curator of Oriental manuscripts, G.M. Meredith-Owens, who realized that the language of the Slav text of the *tefsir* was similar to that which had been noted in the two BM acquisitions referred to above. Father Nadson immediately identified the language of these manuscripts as his native Belarusian. G.M. Meredith-Owens thereupon amended by hand the 1966 catalogue entry with the comment 'This language is Byelorussian'. Similarly, he added a note to the 1967 entry: 'In Polish-Byelorussian'. He also added the explanation beside Bahdanovič's name (recorded on folio 228 verso) that the manuscript was copied 'in Tatar Street in the city of Slonim'. Thereafter, the two men collaborated on a paper, published in 1970<sup>106</sup>, that described all three manuscripts. The paper also contained a short, but well documented history of the Tatars, the first study of the topic in English. At about the same time, the author of the present paper was completing a university degree in Comparative Slavonic Philology, with Turkish (Modern and Ottoman) as a subsidiary subject. A meeting with Father Nadson inspired her to embark on a full length study of the *kitab*. This eventually led to a doctoral dissertation and, some years later, formed the basis for the book *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Handwritten *List of Oriental Manuscripts*, vol. 10, s. 67, entered under acquisitions made in 1967.

<sup>105</sup> See A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, op cit., plates 301–303, for photographs of the imam and his mosque, early 20<sup>th</sup> century.

<sup>106</sup> G.M. Meredith-Owens, A. Nadson, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, [In:] „The Journal of Byelorussian Studies” II, London 1970, nr 2, s. 141–176.

<sup>107</sup> S. Akiner, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe. With a Latin-Script Transliteration of the BL Tatar Belarusian Kitab (Or. 13020)* ' on CD-ROM, Wiesbaden 2009.

### *Characteristics of the British Library Kitab*

The British Library Kitab (BLK)<sup>108</sup> measures 30 cm x 19 cm and contains 125 folios. The paper is factory made, of poor quality. Many of the sheets are heavily stained, probably by damp. Leaves are missing after folios 6, 62, 96 and 125. The manuscript was foliated in pencil, on the recto side in Arabic numerals only up to folio 66, but in Arabic/European numerals (Continental-style script, barred numeral '7') throughout on the recto side, and apparently in an English hand (figure '7' not barred) on the verso side. This numeration was added at some point after the loss of the missing leaves as it continues through to the end without a break. The manuscript shows signs of heavy wear, the lower corners of the folios being rather rubbed (and in some cases repaired).

The manuscript is undated, but the watermarks are those that were used by the paper-mills of Konstantin Gondukov of Ivanino in the Kaluga province; the mould date is 1831<sup>109</sup>. In graphic characteristics as well as in content it bears a resemblance to the Vilnius University Library Kitab (MS no. 391) described by Antonovič; this is also undated, but tentatively ascribed to the mid-19th century<sup>110</sup>. The leather binding is new and without decoration. There is an inner cover of rough brown paper. Originally, the manuscript was sewn together, as can be seen from the needle marks along the inner edges of the folios. Like other Tatar manuscripts, BLK is written in the Arabic script. It is written, clearly but not elegantly, in the *naskhi* style. It is the work of a single hand (possible exceptions are very minor and could perhaps be explained by a change of pen rather than a change of scribe), and on paper bearing the same watermark throughout. Thus, it is reasonable to suppose that it was copied by a single individual within a fairly short period of time. All the letters of the Ottoman alphabet are used and, in addition, two letters that were invented by the Tatars themselves to represent the sounds [dž] and [ts]<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> In 1973, when the British Library split off from the British Museum the collections were moved to new premises in the Euston Road, near St. Pancras' station. Hence hereafter the reference to the 'British Library Kitab'.

<sup>109</sup> Z.V. Učastkina, *A History of Russian Hand Paper-Mills and Their Watermarks*, [In:] „Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia” IX, Hilversum 1962, s. 118–119; see also plate 109, watermark no. 177. Učastkina suggests that time-lag between production and use was usually about four years, but two or less if local (ibid, s. 181–184).

<sup>110</sup> A. Antonovič, op. cit., s. 57–62.

<sup>111</sup> Technical constraints in the printing of this paper preclude the use of Arabic symbols. For this reason a very simple form of transcription has been used throughout. See S. Akiner, op. cit., 106

There are no divisions between the words and at the end of a line they are broken off at whatever point is consistent with the required length of the line, not with the form of the word. Thus, for example, a word such as *mese* ('month') occurs as *m esec*, *mese c* or in any of the other possible combinations. A catchword is usually found in the left-hand corner on the obverse side of each folio (turning the pages from left to right). There are some twenty to twenty-five lines a page. The differences in spacing are possibly the result of the work having been carried out over a fairly long period. There is a margin of approximately 3 cms all round and the text is enclosed in a neatly ruled rectangular frame.

The text is written in black or dark brown ink; Arabic quotations are usually overlined in red. The manuscript is not decorated in any way, but introductory words such as *bab* 'chapter', or *chikajet* 'story', are often written in a slightly ornamental way and surmounted by two or three wavy, horizontal lines. In some texts, notably the passage on auspicious days (ff 112a–113b), the comments on the various days are separated by a flower-like symbol. In the section on the letters of the Quran, the divisions between the letters are marked by a small circle: o (ff 119b–120a). In the genealogical table at the beginning of the manuscript the most important names are surrounded by double circles in ink, the space between the circles being filled in with a light brown or green colour wash. A similar type of presentation is seen in some other Tatar manuscripts<sup>112</sup>.

The language of BLK, as of most other known Tatar manuscripts, is predominantly Belarusian<sup>113</sup>. However, there is a high degree of linguistic variation within the manuscript, within the space of few pages (or even a few lines). It is noteworthy that some sections show a stronger Polish influence than others. The same variation is found within other Tatar manuscripts, and also between the same texts as recorded in different Tatar manuscripts<sup>114</sup>. Throughout BLK, individual Turkish, Arabic and Persian terms are inserted into Slav texts. In most cases, these loanwords have been fully assimilated morphologically and syntactically<sup>115</sup>. There are also quotations in Arabic from the Quran and the *Hadith* (Traditions of

---

xxiii–xxvii, for a description of the orthographic/graphic system used in BLK, also for transliteration system.

<sup>112</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, op. cit., plates 57–58.

<sup>113</sup> Ch. Stang, *Die westrussische Kanzeleisprache des Grossfürstentums Litauen*, Oslo 1935, s. 125–126. See S. Akiner, op. cit., s. 86–103, for a full discussion of phonological features of BLK.

<sup>114</sup> A. Antonovič, op. cit., s. 77–81.

<sup>115</sup> See S. Akiner, op. cit., s. 103–116, for a detailed examination of these features.

the Prophet), followed by a Belarusian/Polish translation. The Arabic of these quotations is very corrupt, indicating that the scribe knew little of this language.

### *Thematic Content*

There is a striking lack of continuity in BLK. Some subjects are discussed for a few lines and then abandoned, while others recur time and time again. Notes in the margin often bear little direct relevance to the topics covered on that particular page. The work flows on from one subject to another, without an obvious logic to the order of the texts. There is a certain degree of thematic repetition as the same topic may be developed in a similar fashion over several different pages. Some sections seem to have been inserted almost at random, with no introductory phrases or words. Some sections, however, are distinguished by the use of *bab* (Ott/A/Per ‘chapter’); less commonly, the terms *chikajet* (Ott/Per ‘story’), or *historija* (BR/P ‘story’, ‘narrative’) are used. Occasionally two or more of these terms are found in combination. Most of the sections are quite short, often no more than a few lines in length. However, there are a few longer narratives. These include the following: the story of Jesus (*Isa*) sending two prophets to Antioch; the death of Mary (*Merjema*), the mother of Jesus; the fall of Adam and Eve; and David and the Ox. Apart from one short passage in Turkish, the only Turkic text in BLK is the *Miraj*, the story of Muhammad’s Miraculous Night Journey to the Heavens.

Sources are occasionally mentioned in BLK, but most references are too vague to provide a guide to the origin of a given text. Frequently, for example, passages are introduced with no indication of the actual location, merely a vague reference to the source of authority: *jak muvi Pan Bug* ‘as God said’; *jak prorok muvil* ‘as the Prophet said’; *u kurane piše* ‘as written in the Quran’; *sin Ebasov muvil* ‘the son of Abbas (i.e. Ali) said’. Likewise, a particular work might be mentioned, but in vague terms: *u tefsiru kebiru muvi* ‘it says in the great Tefsir’; *u kitabe kuduru piše* ‘it is written in the book Kudur’. Similarly, the names of prophets and other (sometimes obscure) authorities are cited, but without references to specific works.

Some sources appear to be authoritative, but in fact they may not actually have any link to the text in question. Thus, for example, the story of the death of Mary (*Merjema*), the mother of Jesus (85a–86b), is firmly ascribed to Veheb sin

Munebehev (i.e. Wahb ibn Munabbih), an early eighth-century Muslim scholar<sup>116</sup>. This narrative has not so far been identified among his known works, but it does bear a strong resemblance to a text in Rabghuzi's *Qisas al-anbiya* ('Stories of the Prophets'), which was compiled c. AD 1310 and was the first Turkic version of this genre. The text is also reminiscent of oral versions of this story which could be heard in Xinjiang in the 19th century<sup>117</sup>.

There are numerous quotations in Arabic. These are usually taken from the Quran, but sometimes the sayings of the prophets and other authorities are cited. Such passages are rarely more than a single line in length. The *suras* that are mentioned most frequently are *Ya Sin* (*sura* 36) and *al-Fatiha* (*sura* 1). The Arabic quotations are generally followed by literal translations into Belarusian and or Polish. Sometimes they introduce new sections. Often, however, they are incorporated within the text to give emphasis and authority to the discourse. It is noteworthy that, by contrast to the vagueness of the Islamic references, there is a section (103a–106a) which draws on Old Testament sources and here the Biblical references to sources are given in full, accurately citing chapter and verse accurately.

### ***Main Topics***

Stylistically, BLK is characterised by a preponderance of admonishments and exhortations to observe religious precepts and to perform ritual obligations. Short homiletic stories are sometimes used to illustrate these topics. The themes that occur most frequently are the terrors of the Day of Judgement; the need to live a God-fearing life; the efficacy of the first *sura* (*al-Fatiha*, also popularly known as *al-Hamd*); and the perils of indulging in alcohol. The comments on drinking appear to be framed to suit local conditions, for mention is frequently made of alcohol distilled from substances such as millet, barley and wheat, which are indeed commonly used in Belarus. However, this type of alcohol is not confined to Eastern Europe, but is found throughout the Middle East<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London 1960–2002, t. XI, s. 34, s.v. Wahb b. Munabbih.

<sup>117</sup> N. Katanov, *Musul'manskije legendy. Teksty i perevody*, [v:] *Priloženije k 75-mu tomu zapisok imperatorskago Akademii Nauk* 3, St. Petersburg 1894, s. 1–44.

<sup>118</sup> Lane mentions exactly the same grains, adding that they were popular even with the ancient Egyptians (E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*,

The Tatars are Sunni Muslims of the Hanafi school of jurisprudence<sup>119</sup>, but in BLK the only reference to doctrine is the assertion that Abu Hanifah's teaching is the most reliable, 'because in his teachings there are no mistakes or errors': *Abu Chenife imama nauke jeho pevnejšaje jest bo abmili nemaš a u inšich imamov abmila jest*. There is little religious instruction other than exhortations to avoid evil-doing and to perform the prescribed Islamic rituals. There is no explanation or discussion of Judaism. All that is said of Christianity is that its adherents have raised Jesus and Mary to divine status. 'The unbelievers say: our God is Jesus and Mary his mother and they call idols their gods and set them on a par with the Lord God': *kafire muvic: naš boh Isa i Merjema matka jeho i balvanov zavuc bahami, Panu Bohu ravnujuc*.

Instructions for the performance of rituals are chiefly devoted to the times and observance of the five prescribed daily prayers. There is one brief section on prayers for the burial service. The procedure for the washing of the dead is explained, but not the actual burial ceremony. There is also no guidance as to the way in which the grave should be prepared. Nothing is said of the ceremonies connected with marriage or birth. There is also no mention of circumcision. However, there are several references to the period during which a woman is held to be unclean after the birth of a child (*nifas*). There is likewise mention of the period of canonical uncleanliness during and after a woman's menstrual discharge (*chejjiz*). The importance of canonically prescribed cleanliness is frequently stressed, and all the accepted forms of ablution are explained (including that which is performed with sand in the absence of water).

There are a few lines on the manner in which the ritual sacrifice of an animal should be performed, but nothing at all is said about ceremonies connected with the annual pilgrimage to Mecca (*hajj*), although some Tatars did undertake this duty. The only legal matter that is mentioned in BLK is a single reference to the importance of making a will, underlined by the comment that whoever does not do this will 'die like a dog': *chto bi mev umerci bez dastamentu ... jak sobake zdochne*. There is no mention of such topics as divorce. However, considerable space is devoted to such social duties as the responsibility to care for the aged, for

---

London 1860, s. 94).

<sup>119</sup> This was also the case in Turkey and Central Asia (A.S. Tritton, *Islam*, London 1951, s. 69).

parents, for orphans and for others in want. The need to be generous in the giving of alms is also a recurrent theme. There are no mystical or Sufi texts in BLK<sup>120</sup>, but there is an account of some popular Muslim superstitions. These include a survey of the days on which particular actions should be performed, for example, the cutting of finger-nails. There is also a brief reference to the efficacy of spells which are written out and then swallowed<sup>121</sup>.

In all parts of the Islamic world the Arabic script is treated with special respect as the medium in which the holy Quran was recorded<sup>122</sup>. Among the Tatars, this extends to a preoccupation with the frequency with which letters are used. Thus, whole sections in BLK are devoted to recording which letters do, and do not, occur also the number of times that each letter occurs in the Quran, likewise in individual *suras*. Such sections are usually quite detailed, and continue over several folios. Similar texts are found in other Tatar manuscripts (e.g. the opening folios of the Francis Skaryna Library *Tefsir*, dated 1725).

The limited information that is available on the contents of other *kitab*s suggests that some of the texts in BLK are similar to those found in other examples of this genre. The topics listed by Szyrkiewicz in his description of a *kitab* dated 1792, for example, resemble those of BLK, but the order of the items is different<sup>123</sup>. Miškinienė gives a transcription of folios 41a–76 of the Kazan *kitab* (KU1446), including *Muhammad's Dialogue with Satan*<sup>124</sup>; this text also occurs in BLK, but in a substantially different version. Stankievič gives transcriptions of the *Miraj* and of the *Death of Muhammed* from the Luckievič *kitab* (which he

---

<sup>120</sup> For a Sufi reference in a *chamail* see M. Tarelka and I. Synkova, *Tekst sufiiskaha pachodžannia z bielaruska-tatarskaha chamaila*, [v:] *Aktualnyja prablemy palanistyki*, Minsk 2005, s. 29–53.

<sup>121</sup> See L.M.J. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, London 1912, s. 138, for an account of cures that can be effected by means of Quranic inscriptions soaked in water; also S.M. Zwemer, *The Influence of Animism on Islam: An Account of Popular Superstitions*, New York 1920, s. 79, on the importance attached to nail-paring in the Islamic world.

<sup>122</sup> See S.M. Zwemer, op. cit., s. 22–25, on the Islamic cult of bibliolatry and bibliomancy.

<sup>123</sup> J. Szyrkiewicz, *O kitabie*, [w:] „Rocznik Tatarski” I, Wilno 1932, s. 188–194.

<sup>124</sup> G. Miškinienė, *Sieniausi lietuvs totorių rankrašciai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001, esp. 109–149; see also A. Antonovič, op. cit., s. 120–131.

dated to the 16th century, Antonovič to the 18th century)<sup>125</sup> which are fairly close to similar narratives in BLK (respectively ff 86b–102b, 107b–108b).

An important step towards determining the genealogy of the Tatar writings would be a detailed comparison of the full contents of a critical mass of manuscripts. This would allow for the creation of a data base of narratives and topics, and also of language variation within similar texts. To this end, in the author's study of the *Religious Language of a Tatar Belarusian Kitab* mentioned above, a Latin-script transliteration of the entire Slav text of the BLK has been included on an accompanying CD-ROM. Separately, there is also a folio guide to the first words of each Belarusian-Polish text<sup>126</sup>. In the following Appendix only the English translation of this guide is given.

### ***Appendix: Folio Guide to British Library Kitab***

The list of contents given here itemizes topics that are discussed at some length (i.e. a page or more). The theme of each section is briefly described in English. The numbers and letters on the left-hand side are folio references to BLK, as annotated in the original. Names of people and places are given in the form in which they occur in BLK, unless there are well-established English transcriptions, in which case these are used (e.g. Ayesha, Muhammed). Names of *sura* are given in a simplified Arabic form.

1–6a Genealogical table set out in the form of circles of various sizes, linked by straight lines. It starts from Adam and proceeds through various minor prophets, kings and 'khans'; in all some 220 names are listed. A few circles contain explanations such as the Prophet Adam lived for 930 years. The table breaks off suddenly on folio 6a and appears to be incomplete.

- 6b Discourse on *Ya Sin* (*sura* 36)
- 7a Praise to God who revealed the Holy Quran to his servant
- 7b 'You are my righteous Prophet and Envoy'
- 8a On the virtues of reciting *Ya Sin*
- 8b Story about *Ibrahim* (Abraham) and *Džebrail* (Gabriel)

---

<sup>125</sup> J. Stankievič, *Bielaruskija musulmanie i Bielaruskaja literatura arabskim pis'mom*, [w:] „Gadawik Bielaruskaga Nawukowaga Tawarystwa” I, Wilnia 1933, s. 111–141; A. Antonovič, op. cit., s. 50–57.

<sup>126</sup> S. Akiner, op. cit., s. 121–134; also CD-ROM in sleeve of book.



9a On the names of God

10a *Abu Džahil's* attack on the Prophet

10b On the virtue of living far from the mosque

11a–14b Loose Gloss on verses of *Ya Sin*; begins with *sura* 36.13 in Arabic; this is not translated literally, but is followed by explanation that the people of Antioch refused to accept the righteous prophets; protagonists of this narrative are Jesus and his disciples. It concludes with a chain of ten metaphors on the Day of Judgement, also on this world contrasted with the world to come. It may be no more than coincidence, but this last section is developed in a manner reminiscent of the style of the sermons of St Cyril of Turau (cf. *Slovo v novuju nedelju po pasce*). No source is given for this text, which is written in a mixture of Polish and Belarusian.

Synopsis: The story opens with *Isa* (Jesus) sending two prophets to Antioch; they are called *Jechja* (John) and *Ševban* (Stephen). There they meet an old man who is minding his sheep. In answer to his question as to who they are, they explain that they can perform miracles. The old man tells them that he has a son who has been ill for a long time; they heal the boy. They also heal the eyesight of the old man. He is called the Holy Carpenter (*Chebib Nedždžar*, a Muslim name for Jesus). He accepts their teaching. The two disciples become famous in the neighbourhood. The king summons them and they explain that they have been sent by *Isa*. The king begins to shout at them and accuses of them of sorcery, then throws them into prison.

*Isa* sends another prophet to them (*sura* 36.14) called *Semeun* (a margin note identifies him as Simon Peter). He asks to be taken to the prison and sees his comrades. He tells them that their mistake was to be too hasty. He illustrates this point by telling the story of a woman who had no children until she was near the end of her life; then she gave birth to a son. In her haste to feed him she gave him bread that she had chewed in her mouth and thereby killed him.

Next the text speaks of *Semeun* going to the house of idols; he sat down amongst the congregation and prayed, then performed miracles; he became famous and the people took him to their king; the king said that two other men had come before him who called themselves prophets. The previous two were brought in and told of the miracles (e.g. making the blind see) that they could perform (cf. *sura* 36.12). *Semeun* claimed to be able to do the same and performed his own miracles, including raising a man from the dead. The man told what he had seen when he was dead. *Semeun* called on the people to become Muslims; they reject-

ed this and turned against him, saying that he was like the other two men and that they were all magicians (*sura* 36.15–19).

Then the Holy Carpenter arrived (*sura* 36.20) and called on them to accept the true faith; the people refused. They captured the Holy Carpenter and took him to the city gates and hanged him; but according to others they killed him by stamping on him till his guts spilled out; others say he was killed by stabbing. The prophets were also stoned. At that moment, the Holy Carpenter was shown a vision of heaven; a Voice proclaimed that he was to enter heaven and was free of mortal suffering (*sura* 36.26). He asked God to show mercy to the people and to bring them to the faith. Then Gabriel by his voice alone destroyed the people of Antioch (*sura* 36.29). The text digresses to make references to Ali and various Muslim authorities, then continues with a fairly close paraphrase of more verses of the *Ya Sin*.

15a ‘On the night of *Miraj* the Prophet went beyond Mount Caucasus

15b Signs of God’s oneness

16b–17a Signs of the Last Day

17b *Nuch* (Noah)’s arks (plural)

18a On unbelievers

18b Day of Judgement

19a Story of *Pehlul divane*

19b–22a Day of Judgement

22b On Heaven

23b How unbelievers are to be separated from believers

24a–b On Hell

25a Story of Ali and Old Man. No source is given. The language in this section is Belarusian.

25b Loose paraphrase of *sura* 36.65–74

26a *Ubej* attacks Muhammed

26b Story of *Uzeir* (Ezra); loosely based on *sura* 22.59, with *Uzeir* introduced as the protagonist

27b Praise to God the All-Knowing and All-Seeing

28b Preserve me from temptation, O Lord

28b–29a On the letters in (and not in) *al-Fatiha*

29a–b On the Pen (*Kalem*) as instrument of Creation

30a–31a On the letters in *al-Fatiha* (similar to f 29a)

31b On the need for prayer

32a–32b On reciting the Quran

- 32b–33a To guard against torments in the grave
- 33b On the Path to Hell
- 34a On *al-Hamd*
- 34b Appeals to God for help
- 35a Holy Books as guides
- 35b Duties to go to the mosque, care for others etc.
- 36a–37a On giving of alms
- 37b On care of orphans
- 38a–b On duties to parents, relations, guests, neighbours
- 39a–b On duties to the aged and to scholars
- 39b–40a On fasting
- 40b On the Night of Power
- 41a–b On alms-giving in Ramadan
- 42a Story of *arefan* who saw a man with a stone in his mouth
- 42b *Asaf*'s warning to give full amount of alms
- 43a On alms giving, fasting etc.
- 43b–44b Obligatory duties on Holy Days, Nights and Months
- 45a On ritual sacrifice
- 46a On fasting
- 46b–49a On the honouring of Friday
- 49b On the Interrogation of the Grave
- 50a On the visiting of graves
- 50b–51a Death is God's gift to a good Muslim and four actions are pleasing to God
- 51b Praises to God, Creator of eighteen thousand worlds
- 52a On the four Schools of Doctrine
- 52b–5 On faith
- 54b–55a On different degrees of obligation (e.g. *farz*)
- 55b On prayer ritual
- 55b–56a On ritual ablutions
- 56b On prayer
- 57a–b On the duty of every Muslim to seek knowledge; this section includes precepts from the *hadith* in Arabic and a summary of the six duties of a Muslim. Amongst the passages in Arabic is one in Turkish (f.57a8); this is not translated in the accompanying Slav text.
- 58a–b On praying at the correct times
- 59b On ritual washing of the dead

60a–61b On burial and prayers for the dead  
 61b On the importance of making a will  
 62a–b On acquiring and spoiling faith  
 62a On the Pillars of Faith  
 62b On a woman’s pious duties  
 63a–b *Isa*’s comments on adultery  
 63b Four things that become a person like a jewel  
 64a–65b Muhammad’s Dialogue with Satan  
 66a On drunkenness and other sins  
 67a–b On the Hell for Drunkards  
 68a–b Listen to the teachings of the learned muftis  
 69a–70a An explanation of degrees of obligation and prohibition  
 70b–73b On cleanliness and prescribed rituals  
 73b–74a On the Fall of Adam and *Hava* (Eve); in this section the narratives of *sura* 20.116–122, and Genesis chapter, verses 1–8 are interwoven.

Synopsis: As in the Biblical version, ‘Adam listens to Eve’; they eat of the forbidden fruit and ‘turn black’. They then see their shame and cover themselves with fig leaves. An interesting Judaeo-Islamic note is the identification of the Tree of Life as ‘the Corn Tree’<sup>127</sup>.

74a On God’s Unity and Oneness; loosely based on *sura* 112.

74b–77a On prayers and the importance of praying at the correct times, as shown by lives of prophets (*Ibrahim*, *Junus* etc.)

76a *Ibrahim* destroys idols; loosely based on *sura* 21.58–69.

76a–b *Junus* (Jonah) in the fish’s belly for forty days; loosely based on *sura* 37.139–145, also Biblical elements.

77a *Musa* and *Harun* (Moses and Aaron)

77b Importance of the ritual prostration (cf. *sura* 711)

78a–79b Instructions on the performance of the ritual prayer

79b What nullifies prayer

80a On the correct performance of prescribed prayer rituals

80b–81a God knows everything

81b–82a On the importance of *azan*

82b–84b Story of *Bilal* and correct recitation of *azan*

85a–86b Story of *Merjema* (Mary)’s death; source cited as Wahb ibn Mu-nabbih (654–c.728), a prolific narrator of stories about Islamic, Christian and

---

<sup>127</sup> EI, I: s.v. Adam; also L.M.J. Garnett, op. cit., s. 42.

Jewish prophets; not all the works that have been ascribed to him have been firmly identified<sup>128</sup>. A very similar version of this text is found in Rabghuzi's *Qisas al-anbiya* ('Stories of the Prophets'). Rabghuzi's work, which dates from AD 1310, is particularly relevant because it is the first Turkic version of this genre. N. Katanov recorded a variant of the 'Death of Mary' narrative in Eastern Turkestan in 1890–92 that has much in common with the BLK version<sup>129</sup>. The story also has a certain resemblance to one of the narratives relating to the Assumption of the Virgin found in medieval Christian literature<sup>130</sup>.

Synopsis: *Merjema* and Isa (Jesus) go together to Mount Lebanon to fast and pray; Isa goes to look for herbs to break their fast, leaving *Merjema* alone at prayer at the *michrab*. *Ezrail* comes to take her soul; in words similar to those of the Biblical Annunciation, she expresses acceptance of her fate. *Isa* returns and does not realise that she is dead; he keeps fasting until morning. All creatures in heaven and on earth are weeping; when asked why, they reply that they are weeping for Isa. *Isa* begins to weep, because he has been left alone.

The story continues with the burial of *Merjema*. Then Isa asks God to be allowed to see his mother again. This is granted. He sits at her grave and speaks to her. Her voice comes from the grave asking why he has recalled her from the delights of heaven. When asked how she went to heaven, she explains that she did good deeds on earth and thus won a place in heaven. Asked if she suffered when she died, she tells of the fright aroused by *Ezrail*. Then she tells *Isa* to go, saying that they will meet again on *Arafat* field. *Isa* descends from the mountain and travels the world. Then God takes him to heaven; on the Day of Judgement he will be in heaven. But before that day he will come down from heaven and help Muslims to fight against *Dajjal*, the Anti-Christ. *Isa* will kill *Dajjal* and live for another forty years on earth.

87a–102b Story of Muhammed's Miraculous Night Journey to the Heavens (*Miraj*). This is the only bilingual Turkic-Slav text in BLK. It is noteworthy that it begins at the top of a new folio, unlike other sections in this manuscript which begin at any point on a page.

The *Miraj* narrative, which is regarded as factual, is popular throughout the Muslim world. There are three main cycles. The second, which appears to have been the prototype for the BLK version, is attributed to Ibn Abbas. However,

---

<sup>128</sup> EI, XI: s.v. Wahb b. Munabbih.

<sup>129</sup> N. Katanov, op. cit., s. 1–44.

<sup>130</sup> For example, some of the miniatures in the manuscript *Heures de Etienne*, c. 1456–1462 (Musée Condé, Chantilly), depict a similar sequence of events.

each cycle has been embellished and embroidered so many times that there are now countless variations. Several are in versified prose<sup>131</sup>. The version in BLK is partly in verse, as is shown by line structure, but the copyist was apparently not aware of this and line breaks are sometimes random. The Turkic text is written in horizontal lines. The language shows a mix of Early Anatolian Turkish features (e.g. the genitive suffix of demonstrative pronoun) and very corrupt Ottoman Turkish. There is an interlinear translation into Polonized Belarusian, written obliquely below each line. Vowel points are used in both the Turkic and the Slav versions of this text; this was standard practice in Tatar manuscripts, but in a Turkic manuscript suggests an early date (possibly 14th century?). However, some of the letters are formed differently, indicating that separate hands wrote the Turkic and the Slav versions.

Synopsis: The narrative begins with a description of the creation of the world, interspersed with a call to people to listen to the story of the *Miraj* and to be happy. The story goes on to describe the journey to the heavens; angels with banners, led by *Džebrail* (Gabriel) all around. *Mikail* (Michael) leads in a beautiful horse, *Burak*. The horse carries the Prophet on his journey through the heavens. The text ends abruptly and appears to be incomplete. On folio 102b, line 8, the author of this *Miraj* is given as *Hadži Muchemmed* in the Slav text, *Haci Mahmud* in the Turkish text.

103a The Creation; paraphrase of Genesis, chapters 1 and 2.

104a Genealogies of prophets from Adam to Moses, including Methuselah, Noah, the sons of Noah and Jacob; paraphrase of the relevant chapters from Genesis, using Islamic names in several instances.

104b Story of Joseph (source cited as First Book of Moses, 35.22, followed by 38.16–24). Very abbreviated account; ‘Joseph’ referred to by Islamic name ‘*Yusuf*’ throughout, but ‘Moses’ and ‘Egypt’ rendered by Slav names.

105a Brief extracts from Second Book of Moses, giving Ten Commandments.

105b–106a Series of very short paraphrases from Old Testament (Exodus, Leviticus, Isaiah, Kings, Numbers, Deuteronomy), including a summary of the Ten Commandments. Biblical references are cited. The language in this section shows strong Polish influence. In the passages on cleanliness from Leviticus

---

<sup>131</sup> M. Asin. Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, translated into English by H. Sunderland, London 1926, esp. 2–42.

chapters 15–16, and Exodus chapter 30 (Biblical references are given), the Islamic terms for ‘ablutions’ are used.

107a Muhammad’s genealogy and last testament

107b–108b Muhammad’s death

109a Story of Mecca and Medina

109b On Intelligence

110b On the need to repent of lack of faith

111a On predicting the future

111a–b On the twelve greatest sins

112b–113a On the way the soul travels round the body, inhabiting a different limb each day of the month

113b Story of the *abid* who was enticed into an alehouse

Synopsis: The female innkeeper threatens to accuse him of attacking her and her child if he does not drink some vodka (*harelka*); so he drinks one glass, then another, gets drunk and eventually does all the wicked things that the woman had threatened to blackmail him about. Thus, an inn is Satan’s house.

114a Abu Bakr, Osman and Ali compose metaphors on faith, inspired by a bowl of honey

114b–115b *Musa* (Moses) asks God how long He has been God and is taught that God cares for all living beings

115b–116a *Suleyman* (Solomon) asks God if he, *Suleyman*, can provide a feast for the whole of Creation

116b On choosing an imam

116b On the meaning of dreams depending on the day they are dreamt

117a ‘Thank God that He made me a Muslim’

117b On the fate of one who dies when he is drunk

118a–119a Story about Prophet David, very loosely based on *sura* 36.64. NB only BR/P form of name used in this section.

Synopsis: The pious woman, her son and the rich man’s ox; The story tells of David’s beautiful voice and how, when he recites the *Zebur* (Psalms) birds, animal and all other creatures come to him; 4,000 men and women also gather to listen to him every day. The Jewish [here written as *Israfil* – probably misspelling of *Israil*] people ask him to tell them about the Day of Judgement. He says he will tell them on the feast day (*bayram*).

On the feast day he sits on the *minber* and amongst the Jews there is a very rich man who had lots of precious stones, also a fine ox. The people said that if anyone killed the ox, then he would be killed. In that place there was a widow

and her only son who appealed to God day and night. Their house was in Jerusalem (*bejt al mukaddas*). In this house there was a throne and near the throne a pomegranate tree that produced fruit every day. The mother and son ate this fruit. The mother said they must give thanks to God for this fruit so that God should not take it away from them. One day they got up early and there was no fruit on the tree. The mother told her son it was because they had not given praise to God. They went hungry. The son asked his mother to beg God for licit (*halal*) sustenance. They prayed and at that moment the ox of the rich man walked in and said ‘I am your food, slay me’. The son did so and they ate the meat. They became even more hungry. The rich man searched for the ox for several days, but he did not ask at their house. Eventually, however, the rich man found them, had them arrested and taken to David. They explained how the ox had come to them.

David offered the rich man gold. He refused. Then Gabriel came; he told David to summon the people to gather on the feast day and to tell them on that day the sentence that was to be passed on the rich man. This was done. The hands and legs of the rich man cried out that he had murdered and robbed a merchant on the road from Damascus (*Sham*) to Egypt (*Misir*) and that is how he had become rich. David said that this is how it would be on the Day of Judgement.

119b On the evils of drink

119b On the number of *sura*, verses, letters etc in the Quran

120a Description of Muhammad’s appearance

120b Story of *Isa* (Jesus), the gold and three avaricious men. This is a version of the ancient story of the three men who find gold and kill one another in order to possess it. It was extremely popular in both the East and West (Chaucer, for example, uses it in ‘The Pardoner’s Tale’, in *The Canterbury Tales*). In Buddhist versions the moral is drawn by *Gautama*, but in Islamic (Arabic and Persian) versions it is drawn by *Isa* (Jesus), as here<sup>132</sup>. No source is given for this text.

Synopsis: *Isa* is travelling in the company of three men. They see two gold bars. *Isa* tells them not to take them because they are evil things. The men do not listen to *Isa*. They send one of their number to the town to buy food and a saw, so that they may cut up the gold bars and divide them into three. The one who went to town bought poison to kill the others and have all the gold for himself. The two that remained behind, meanwhile, also plotted to kill him. They did this, then ate

---

<sup>132</sup> W.F. Bryan and G. Dempster (eds), *Sources and Analogues of Chaucer’s Canterbury Tales*, Chicago 1941, s. 415–438 (esp. 415).



the food; thereupon, they, too, died. *Isa* came back and found them all dead. He buried the gold.

121a–124a On auspicious and inauspicious days

124b–125b This section is an acrostic based on the Arabic alphabet, in which each letter reminds the reader of a religious tenet. Acrostics have a long history. The genre was popular in the Middle East, notably in Arabic, Hebrew and other Semitic literatures. It has been suggested that the Turks were responsible for taking the form to Bosnia, where examples of secular acrostics based on the Arabic script are found<sup>133</sup>. It may, thus, be due to Turkish (ultimately Arabic) influence that this section of BLK is cast in such a form. However, Slav models for religious acrostics are also plentiful. They were often used in reading primers, including in the didactic texts of the late sixteenth-century scholar L. Zizanj<sup>134</sup>. In this section of BLK Arabic letter names are given, but they bear no relation to the Slav words of the exhortation that follows. This suggests that the text was translated from an Arabic original. The full list of Arabic letters is used, up to and including the final letter of the Arabic alphabet. However, the text then breaks off mid-sentence. The last words urge repentance, ‘as he who dies without repentance will go to hell, for that ...’. The catchword at the bottom of the last page is ‘a Muslim’.

---

<sup>133</sup> K.D. Olof, *Philologische und literarische Aspekte slavischer Alphetakrostichis nebst einem Exkurs über die slavische Buchstabennamen*, Amsterdam 1973, vii–viii.

<sup>134</sup> See, for example, L. Zizanj, *Nauka k čitanju*, Vilna 1596.

## **Treść kitabu ze zbiorów Biblioteki Brytyjskiej**

Tatarzy ze Złotej Ordy osiedlali się w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVI w. Byli pochodzenia turecko-mongolskiego. Wyznawali islam. W ciągu kilku pokoleń przestali posługiwać się językiem ojczystym (językami) i mówili wyłącznie po białorusku lub po polsku. Aby zachować i przekazywać następnym pokoleniom podstawy swojej wiary, przetłumaczyli muzułmańskie piśmiennictwo religijne na języki słowiańskie – polski i/lub białoruski, zapisywane alfabetem arabskim. Stworzyli również słownictwo religijne, dzięki któremu mogli wyrazić koncepcje muzułmańskie. Do opisu kwestii etycznych używali języków polskiego i białoruskiego, zaś terminologię związaną z doktryną islamu i praktykami religijnymi oddawali za pomocą zapożyczeń z języka arabskiego, które „sławizowali” pod względem morfologicznym i fonetycznym. Owa „fuzja” języków stanowi niezwykle pomnik kulturowy islamu w Europie.

W pierwszej części niniejszego artykułu prześledzono sześćsetletnią historię Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, którzy obecnie mieszkają na terenie Białorusi, Polski i Litwy. W artykule wykorzystano szeroki wachlarz źródeł, m.in. opisy w językach łacińskim, staroruskim, średniowiecznym francuskim, polskim, włoskim i tureckim.

Drugą część artykułu stanowi szczegółowe studium tatarskiego manuskryptu (*kitabu*), znajdującego się w *The British Library* w Londynie. Fragmenty takich manuskryptów (*kitabów*) ukazywały się już drukiem, lecz niniejsza praca stanowi pierwszą analizę całego tekstu tatarskiego, który został napisany głównie w języku białoruskim (przy zastosowaniu zarówno form standardowych, jak i dialektalnych), miejscami mocno spolonizowanym.

## **Содержание Китаба Британской библиотеки**

Золотоордынские татары селились в Великом княжестве Литовском с XV по XVI в. Они имели турецко-монгольское происхождение и исповедовали ислам. В течении нескольких поколений татары перестали употреблять родной язык (языки) и начали говорить исключительно по-белорусски или по-польски. Чтобы сберечь и передать следующим поколениям основы своей веры, они перевели мусульманскую религиозную литературу на славянские языки – польский и/или белорусский, используя при этом арабский алфавит. Татары также создали религиозную лексику, с помощью которой могли выразить мусульманские концепции. Для описания этических вопросов татары использовали польский или белорусский язык, но терминологию, связанную с исламской доктриной и религиозными обрядами, они передавали при помощи заимствований с арабского языка, которые «славянизировали» с точки зрения фонетики и морфологии. Такое «слияние» языков представляет собой необычный культурный памятник исламу в Европе.

В первой части нашей статьи прослеживается шестисотлетняя история татар Великого княжества Литовского, проживающих в настоящее время на территории Беларуси, Польши и Литвы. В статье использовано множество источников, в том числе на латинском, древнерусском, средневековом французском, польском, итальянском и турецком языках.

Вторая часть статьи – это детальное исследование татарской рукописи (китаба), которая находится в Британской библиотеке (The British Library) в Лондоне. Фрагменты таких рукописей (китабов) уже появлялись в печати, однако в данной работе впервые анализируется весь текст рукописи, написанной в основном на белорусском языке (с использованием как стандартных, так и диалектных форм), местами сильно полонизированном.



Marek M. Dziekan  
Polska, Łódź

## **CHCĄC ZNAĆ I WIEDZIEĆ, JAK CIĄGNAĆ FAŁ ALKURANOWY W „CHAMAILE ALEKSANDROWICZA”**

### **1. Wprowadzenie**

Niniejsze opracowanie stanowi kolejną część prezentacji i analizy treści tzw. Chamaïlu Aleksandrowicza, którego charakterystyki dokonał Stanisław Szachno-Romanowicz<sup>135</sup> oraz dwukrotnie piszący te słowa (za każdym razem poruszane były przy tej okazji rozmaite aspekty szczegółowe chamaïlu oraz edytowane jego fragmenty). Nie ma więc potrzeby w tym miejscu szczegółowo zajmować się ani dziejami tego zabytku, ani jego opisem<sup>136</sup>. Warto tylko wspomnieć, że chamaïl pochodzi z końca XIX w. i jest obecnie przechowywany w bibliotece Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego.

*Fał alkuranowy*, czyli wróżenie z wykorzystaniem tekstu koranicznego należy do najpopularniejszych manticznych praktyk muzułmańskich na wszystkich chyba obszarach zamieszkałych przez wyznawców islamu. Jest to jeden z wielu

---

<sup>135</sup> S. Szachno-Romanowicz, *Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w chamaile Aleksandrowicza)*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1997, s. 7–25.

<sup>136</sup> Por. M.M. Dziekan, *Chamaïl Aleksandrowicza*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1998, s. 27–43; tenże, *Czas święty i czas świecki w chamaile Aleksandrowicza: godziny i dni niechsiowe*, [w:] *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, s. 81–89; por. także pracę magisterską M. Nowotczyńskiego, *Tatarzy polsko-litewscy. Wybrane zagadnienia kultury duchowej na podstawie Chamaïlu Aleksandrowicza*, Warszawa 2004.

sposobów wróżenia praktykowanych przez Tatarów polsko-litewskich, które mają w swej nazwie określenie *fał*<sup>137</sup> wywodzące się od arabskiego *fa' l*<sup>138</sup>.

Koran jako święta księga islamu, Słowo Boga, mające znaczenie w każdym swoim szczególe i w każdej literze od wieków wykorzystywany był do rozmaitych praktyk mantycznych, o czym świadczą niezliczone traktaty poświęcone zarówno całej księdze, jak i rozmaitym jej fragmentom – surom, ajatom czy też zespołom sur i ajatów. Pamiętać przy tym należy, że w podobnych celach wykorzystywane były także pisma święte wyznawców judaizmu i chrześcijan (bibliomancja). Od tej strony nie jest to zatem cecha charakterystyczna kultury arabsko-muzułmańskiej, lecz stanowi świadectwo ogólnoludzkiego pragnienia kontaktu z sacrum. Wróżenie z Koranu stosuje się w kulturze arabsko-muzułmańskiej także np. w przypadku techniki mantycznej zwanej *istichara*<sup>139</sup>. *Fał Kurani* jest obecnie bardzo rozpowszechniony w Iranie, o czym świadczą perskojęzyczne strony internetowe poświęcone tej metodzie wróżebnej. Nie ma natomiast arabskich stron na ten temat, co może wynikać z niechętnego stanowiska islamu sunnickiego wobec wszelkich form *istichary*.

## 2. *Fał alkuranowy*<sup>140</sup>

[s. 275] *Chcąc znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy najpierw należy wziąć należytą czystość: abdes*<sup>141</sup> *i gusiel*<sup>142</sup> *i na co tylko zamyślisz, na to nijet*<sup>143</sup> *uczyn*

---

<sup>137</sup> Por. S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” V, Gdańsk 1999/2000, s. 250 i nast.; A. Drozd, *Ornitomancja Tatarów polskich (fał krukowy)*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” II, Gdańsk 1994, s. 25–37.

<sup>138</sup> Ogólnie na temat *fału* w kulturze arabskiej por. M.M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 1993, s. 25–28. O *fału* koranicznym: D.B. Macdonald, *Fa' l*, [w:] *Enzyklopaedie des Islām*, Bd. II, Brill-Otto Harrassowitz, Leiden-Leipzig 1927, s. 48. Co ciekawe, w artykule *Fa' l* autorstwa T. Fahda w najnowszym wydaniu EI (*Encyclopaedia of Islam, CD-ROM edition v.1.1.*) nie ma już mowy o wróżbach numerologicznych z Koranu. *Fał* był często przedmiotem analiz klasycznych uczonych arabskich, por. np. Al-Bajhaki, *Kitab al-mahasin wa-al-masawi*, Bajrut 1960, s. 324–336.

<sup>139</sup> Por. T. Fahd, *Istikhāra*, EI, op. cit.; sposoby wróżenia por. np. we wspomnianym wyżej tekście D.B. Macdonalda oraz w: A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*, C.H. Beck, München 1998. Różnią się one od opisanej w chamaile.

<sup>140</sup> Tekst obejmuje s. 275–282 rękopisu. Chamaile pozbawiony jest znaków przestankowych, które wprowadzam dla ujednoznacznienia przekazu.

<sup>141</sup> Od tur. *aptes*, arab. *wudu* – ‘małe ablucje’.

<sup>142</sup> Od arab. *ghusl* – ‘duże ablucje’.

*i po trzy razy piej Al-Ḳamdu li-Allāhi. Qul Huwa Allāhu <1><sup>144</sup> i ʕalawāt <2>. Potem następną modlitwę to jest Bi-ismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi. Allahumma innī tawakkaltu ʔalayka wa-taʔālayta bi-Kitābiki al-Karīm. Fa-innī mā huwa al-maqtūba min šarrika al-maknūn wa-yamīnika al-maḤnūn. Allahumma Anta wa-qawlika al-ḥaqqi fa-anzil ʔalā al-ḥaqqi bi-ḥaqqi Muḥammadin wa-Ālihi al-aḤmaḥmīna bi-raḥmatika yā ar-ḥam ar-rāḥimīna <3>. Należy trzymać Święty Kuran w prawym ręku, do połunia pieć, trzy razy takowy ucałować. Z rana odwróć z góry. W południe w połowie, a w wieczór z nizu popatrz na pierwszym wierszu jaki hurf<sup>145</sup> postrzeżesz, jeśli chcesz gdyby ci dobrze było. A jeżeli będziesz na siódmym wierszu hurfa patrzył, to do ciebie nieprzyjaciel nowy nie przywiąże się. A jeśli po środku Kurana hurf z toczką<sup>146</sup>, spokojnie [s. 176] i dobrze będzie. A jeżeli bez toczki to niedobrze. A jeśli z dołu Kuranu, nieprzyjaciela nabędziesz. A jeżeli z ustiunem<sup>147</sup>, to należy go uprzejmie i grzecznie spotkać i przyjąć, to dobrze będzie. A jeżeli z asrejem<sup>148</sup>, strzec się go należy i żadnej kłótni z nim nie rozpoczynaj i unikaj go. A jeżeli z utruniem<sup>149</sup>, to uciekaj jak możesz, także nijet na chorego czyniąc. Jeśli znajdziesz na wierzchu hurfa kropkę z ustiunem, to żywy i zdrowy będziesz. A jeśli z toczką hurf pod spodem najdziesz, tego wiek krótki i niedługowieczny. Jeśli **alif** najdziesz to piej kauluhu li-Allah<sup>150</sup>: Huwa al-Ḳayy al-Qayyūm <4> taʕwīla tabsir<sup>151</sup>. Zadowolonym będziesz. A jeśli i*

<sup>143</sup> W tradycji religijnej Tatarów polsko-litewskich modlitwa; od arab. *nija* – ‘intencja’.

<sup>144</sup> Uwagi do wstawek arabskich głównie w komentarzu poniżej; ze względów edytorskich teksty arabskie w tekście *falu* podaję w transkrypcji naukowej, w pozostałych miejscach używam transkrypcji uproszczonej, chyba, że komentarz wymaga zastosowania dokładniejszego zapisu. Czasem konieczne okazuje się także wprowadzenie zapisu w alfabecie arabskim.

<sup>145</sup> *Hurf* – od arab. *harf* – ‘litera’.

<sup>146</sup> *Toczka* – ros./brus. – ‘kropka’; z *toczką* – ‘z kropką’.

<sup>147</sup> *Ustiun*, chodzi o arabski znak diaktytyczny, *fathę*, oznaczającą „a” lub „e”, od osm.-tur. *üstiün*.

<sup>148</sup> *Are, esre*, chodzi o arabski znak diaktytyczny, *kasrę*, oznaczającą „i” lub „y”, od osm.-tur. *äsrä*.

<sup>149</sup> *Utruñ*, chodzi o arabski znak diakrytyczny *dammę*, oznaczającą „u” lub „o”, od osm.-tur. *ötrü*.

<sup>150</sup> *Kauluhu li-Allah* (arab.) – jedna z formuł wprowadzających tekst koraniczny: „Słowa Boga” – w tej formie pojawia się w edytowanym tekście tylko jeden raz.

<sup>151</sup> Tekst niejasny. Pierwsze słowo, w zapisie „تَوْعِيلٌ” może odnosić się do rodzaju komentarzy koranicznych typu *tawil* (komentarz alegoryczny). Podobnie drugie słowo, *tabsir/tebsir* może być tatarską wersją arabskiego terminu *tafsir* ‘komentarz’. W literaturze Tatarów polsko-litewskich *tefsir* jest raczej rodzajem przekładu Koranu niż komentarzem do niego. Słowo *tabsir* pojawia się w edytowanym *fale* po każdym początku wersetu koranicznego, co pozwala domyślać się, że ma funkcję występującego w klasycznych dziełach teologicznych słowa *al-aja*, wskazują-

drugi **alīf** najdziesz, to niedobrze będzie. A jak **bā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala: Barā'atun min Allāhi wa-Rasūlihi al-la<sup>h</sup>ī **lā**hādattum min al-mušrikīna <5> *tabsir*. To dobrze, będzie panem wielkim i bogatym. Jeśli drugą **bā'** najdziesz, to potrzeba z sobą człowieka wziąć na wszelki przypadek. Jeśli **tā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala taki ajet: [s. 277] Tabāraka al-la<sup>h</sup>ī bi-yadihi al-mulku wa-huwa **lā**lā kulli šay'in qadīr <6> *tabsir*. Tauba<sup>152</sup> czynić, za grzechy żałować i prosić Pana Boga odpuszczenia takowych i gdyby dał rizku<sup>153</sup> i majątku. Jeśli drugą **tā'** najdziesz, to nic złego rokuje. Jeśli **šā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala: **T**umma al-la<sup>h</sup>īna kafarū bi-Rabbihim ya<sup>h</sup>ūdīlūna <7> *tabsir*. Na co tylko zamyślisz, na wszystko dobrze. Jeśli drugą **šā'** najdziesz, to we dwojnasób lepiej. A jeśli najdziesz **šm**, to piej kauluhu Taala: **P**annatin **A**danin yad<sup>h</sup>ulūnahā min asāwira wa-min **h**abi <8> *tabsir*. Mubarak<sup>154</sup>, bardzo dobrze będzie, we trzy dni żądania spełnisz. A jeśli **hā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala: **Ḳ**a. **M**īm. Wa-al-Kitābi al-Mubīn innā anzalnāhu fī laylati al-mubārakati <9> *tabsir*. To jest wielkim naczelnikiem będziesz. Jeśli drugą **hā'** najdziesz, to jakiś wielki pan będzie przyjacielem, i o co tylko poprosi, ni w czym nie odmówi. A jeśli **hā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala: **Ḳ**atama Allāhu **lā**lā qulūbihim wa-**lā**lā sam<sup>l</sup>ihihim wa-**lā**lā ab<sup>h</sup>ārihim **ij**šāwat <10> [s. 278] *tabsir*. Potrzeba czekać i być cierpliwym, Pan Bóg to dał, co zamyślił. Jeśli drugą **hā'** najdziesz, to niezawodnie to Pan Bóg da, tylko potrzeba być cierpliwym. A jeśli **dāl** najdziesz, to piej kauluhu Taala : **D**ir Allāhu **lā**layhim wa-al-kāfirīna <11> *tabsir*. Nadzwyczajaj dobrze. A jeśli drugą **dāl** najdziesz, to niezawodnie toż spełni, w co zamyśliłeś i prócz tego jeszcze z jakimś wielkim magnatem o ważnych rzeczach rozmawiać będziesz. A jeśli **rā'** najdziesz, to piej kauluhu Taala *tabsir* Rasūlu min Allāhi ya<sup>h</sup>li<sup>l</sup>u **h**ufan <12> *tabsir*. Nadzwyczajaj z czegoś kontent będziesz. A jeśli drugą **rā'** najdziesz, to rychło zbogacisz. A jeśli najdziesz **zāl** to piej kauluhu Taala: **Z**uyyina li-an-nāsi **h**ubbu aš-šahawāti min an-nisā'i <13> *tabsir*. Trzeba być cierpliwym i czekać, a żądanie ziści się. A jeśli drugą **zāl** najdziesz, to będziesz miał jakąś szkodę. A jeśli **šīn** to piej kauluhu Taala: **S**a'āla sā'ilun bi-**l**i<sup>h</sup>ābin wāqilān li-al-kāfirīna wa-lam <14> *Dobrze będzie. A jeśli najdziesz šīn*

---

cego, że należy uwzględnić w danym miejscu cały werset zasygnalizowany tylko jego początkiem. Nie jest to jednak pewne, ponieważ w niektórych przypadkach w analizowanym tekście cytowane są nie początkowe fragmenty wersetów, lecz np. od połowy do końca. Dalej w edycji pozostawiam to słowo każdorazowo tam, gdzie się pojawia, bez dodatkowych uwag.

<sup>152</sup> Z arab. 'skrucha, pokuta'.

<sup>153</sup> *Rizk* (*rizq*) – z arab. 'dobrobyt, dostatek', tutaj w zapisie: رِزْقًا.

<sup>154</sup> Z arab. 'błogosławiony'.



[s. 279] *to piej kauluhu Taala: Šahida Allāhu annahu lā ilāha illā Huwa <15> tabsir. Należy wystrzegać się chytrej kobiety i swych słów czekać, i wówczas nijet czynić nie będzie potrzeby. A jeśli drugi **šīn** znajdziesz, to bardzo niedobrze. A jeśli **āād** znajdziesz, to piej kauluhu Taala: āād. Wa-al-Qurāni dī a<sup>◌</sup>-<sup>◌</sup>ikri bali al-la<sup>◌</sup>īna kafarū <16> tabsir. O co tylko żądać będziesz, otrzymasz skutek pożą-dany. A jeśli znajdziesz **āād**, to piej kauluhu Taala: ōaraba Allāhu ma<sup>◌</sup>alan li-al-la<sup>◌</sup>īna kafarū <17> tabsir. Dobrze będzie, tylko źle rokować nie należy. A jeśli drugi **āād** znajdziesz, także nic złego myśleć nie należy. A jeśli **āā** znajdziesz, to piej kauluhu Taala: Ūā'. Hā'. Mā anzalnā [alayka al-Qurāna li-tašqā <18> tabsir. Nad ludźmi panem będziesz. A jeśli drugą **āā** znajdziesz, to nie należy bardzo prędkim być, to dobrze będzie. A jeśli **lā** znajdziesz, to piej kauluhu Taala: nāhira al-fi wa-al-barri wa-al-ba<sup>+</sup>ri <19> tabsir. Dobrze będzie. A jeśli drugą **za** znajdziesz, nic nie będzie. A jeśli **lāyn** znajdziesz, piej kauluhu Taala: AnĀ'ahu a-l-ā-t-m-m-ā-y <20> tabsir. Czekać tauba [s. 280] trzeba. Jeśli drugi **lāyn** znajdziesz, to dobrze będzie. A jeśli **īayn** znajdziesz, to piej kauluhu Taala: Ēāfiri a<sup>◌</sup>-<sup>◌</sup>anbi wa-Qābili at-tawbi, šadīdi al-īqābi <21> tabsir. Na co tylko zamyślał, to taubę Pan Bóg da. A jeśli drugi **īayn** znajdziesz, to niedobrze. A jeśli **fū'** znajdziesz, piej kauluhu Taala: Fa-lā uqsimu bi-mawāqīli an-nuĀūmi <22> tabsir. Któryś człowiek swój majątek utraci, to na nowo nabędzie. A jeśli drugą **fū'** znajdzie, zły człowiek nieprzyjacielem będzie. A jeśli **qāf** znajdziesz, piej kauluhu Taala: Qāf. Wa-al-Qurāni al-MaĀid. Bal [aĀibū naĀ'ahu <23> tabsir. Bardzo z czegoś kontent będziesz. Padyszcz<sup>155</sup> albo tak wielki pan daje mu sposób dożyć. A jeśli drugi **qāf** znajdzie, to wojna niezawodnie będzie. A jeśli **kāf** znaj-dziesz, piej kauluhu Taala: Kāf-Hā'-[Ayn-āād. Dīkru ra<sup>+</sup>mati rabbika [abdahu Zakariyyā <24> tabsir. Czekając, jałmużnę podzielić należy. A jeśli znajdziesz **lām** piej kauluhu Taala: Lam yakun al-la<sup>◌</sup>īna kafarū min ahli al-kitābi wa-al-mušrikīna <25> tabsir. Dobrze słowa podzielił i panem będziesz. A jeśli drugi **lām** znajdziesz, to za [s. 281] osiem dni dobrze będzie, a potem, jak siedem dni minie, nic będzie. A jeśli **mīm** znajdziesz, piej kauluhu Taala: Mā kāna Mu<sup>+</sup>ammadun abā a<sup>+</sup>adin min riĀalikum wa-lakin Rasūla Allāhi <26> tabsir. Czekać trzeba. A jak **mīm** drugi znajdziesz, bardzo dobrze będzie. A jeśli **nūn** znajdziesz, piej kauluhu Taala: Nūn. Wa-al-qalami yas<sup>◌</sup>urūna mā anta <27> tabsir. Zadowolonym będziesz. A jeśli drugi **nūn** znajdziesz, także dobrze będzie. A jeśli **wāw** znajdziesz, piej kauluhu Taala: Wa-min warā'ihim mu<sup>+</sup>ī<sup>◌</sup>un bal*

<sup>155</sup> Padyszczach.

huwa Qurānun MaĀidun <28> *tabsir*. *Ten człowiek adamskiego*<sup>156</sup> *zakonu majątym będzie. A jak drugi wāw znajdziesz, majątności podupadną i w wielkim kłopotcie będziesz. A jeśli hā’ znajdziesz, piej kauluhu Taala: Hal atā [alā al-insāni +īnin min ad-dahri lam takun šay’in ma kūrān <29> tabsir. To co tylko Pan Bóg naznaczył, będzie, lecz wiele masz nieprzyjaciół. Cokolwiek nabyło się, wszystko marnie zginie. A jeśli drugą hā’ znajdziesz, to bardzo niedobrze. A jeśli znajdziesz lām-alīf piej kauluhu Taala: Lā uqsimu bi-ha ā al-baladi wa-annahu +illu <30> tabsir. [s. 282] Niedobrze, należy taubę uczynić. A jeśli drugi lām-alīf znajdziesz, to spodziewaj się jakieś biedy. A jeśli yā’ znajdziesz, piej kauluhu Taala: Yā’. Sīn. Wa-al-Qurāni al-Ķakīmi <31> tabsir. Z czegoś rad i bardzo dobrze będzie. I jeśli pójdziesz w drogę lub na służbę jakowej, letko będzie, albo jak dzieło poczniesz, dobrze będzie. Powrócisz z drogi, w domu*<sup>157</sup> *znajdziesz wszystkich i żywych. A jeśli drugą yā’ znajdziesz, to niedobrze. Tammat tamām. <32>*

### 3. Komentarz

*Fał alkuranowy* z „Chamaile Aleksandrowicza” obejmuje 61 wróżb. Wróżyc można jednak, dokonawszy odpowiednich przygotowań, którym poświęcone są pierwsze linijki *fału*. Mają one zapewnić wróżącemu czystość rytualną. Potem następują opisy właściwych wróżb. Trzydzieści siedem z nich to wróżby pozytywne. Oprócz tego mamy siedemnaście wróżb negatywnych i siedem niepodpadających pod żadną z tych kategorii (obojętne lub niejasne). Pod względem formalnym podzielić je można na wróżby związane z ilością występowania liter – tych jest najwięcej – oraz te, które związane są z miejscem ich występowania na karcie Koranu oraz faktem posiadania lub nieposiadania kropek i arabskich znaków wokalizacyjnych. Ogólnie rzecz ujmując, litery występujące pojedynczo dają zazwyczaj dobre prognozyki, zaś te, które pojawiają się dwa razy (analizowany *fał* nie uwzględnia większej ich liczby) dają wróżby złe. Może się to wiązać z negatywnym podejściem kultury muzułmańskiej do cyfry 2 – symbolizuje ona m.in. wielobóstwo i jest traktowana jako liczba „szatańska”, przeciwieństwo je-

<sup>156</sup> *Adamski* – ‘ludzki, ziemski’ (arab. *adami*).

<sup>157</sup> W tym miejscu jeszcze dodatkowa litera, być może błąd kopisty – może to być albo zniekształcone *fa* (w takiej formie, zbliżonej do *waw* z kropką pojawia się w chamaile), albo *waw* z *sukunem*.

dynki będącej symbolem Boskiej Jedyności<sup>158</sup>. Litery, jakie pojawiły się w wyniku *fału alkuranowego*, w zależności od woli i wiedzy wróżącego, mogą stać się przedmiotem kolejnych praktyk manticznych związanych z liczbową wartością liter arabskich<sup>159</sup>.

Większość prognostyków w omawianym tekście ma podobną strukturę. Po znalezieniu litery należy wyrecytować („odpieć”) odpowiedni werset koraniczny, który prawdopodobnie ma niejako urzeczywistnić daną wróżbę. Rękopis podaje incipity wymaganych wersetów – każdej literze odpowiada fragment Koranu zaczynający się właśnie na tę literę. Wiele ajatów jest jednak w różnym stopniu zniekształconych. Poprawne wersje wszystkich tekstów w języku arabskim, jakie pojawiają się w tekście podają poniżej.

<1> *Al-Kamdu li-Allāhi* – „Chwała Bogu” – tzw. *hamdala*, także początek m.in. sury 1. Koranu<sup>160</sup> *Otwierającej*. *Qul Huwa Allāhu* – „Mów: „On – Bóg Jeden”, początek 112 sury Koranu *Szczerść wiary*. <2> *ālawāt* – dosł. „modlitwy”. <3> Modlitwa w języku arabskim: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego. Boże mój, zaufałem Tobie i [w tym miejscu tekst zepsuty: „تَعَلُّبَةً”] Twoją Szlachetną Księgą. Jestem tym, co zapisane [tekst zepsuty: *maqtūb* zamiast *maktūb*] z Twoich rzeczy złych a pewnych oraz przysięg szalonych [w tym miejscu tekst wyraźny, ale niepewny co do znaczenia]. O, Boże mój, na Twoje Słowo Prawdy, objaw Prawdę Prawdą Muhammada i wszystkich członków Jego Rodu. Na Twoje miłosierdzie, o Najmiłosierniejszy z Miłosiernych”. Przekład w kilku miejscach intuicyjny, co wynika z niedokładności przekazu tekstu arabskiego. <4> Fragment „Wersetu Tronu” (*Ajat al-Kursi*) – sura 2. *Krowa*, werset 255: „Żyjący, Istniejący!”; najważniejszy tekst ochronny w islamie. <5> Werset 1. sury 9. *Skrucha*; tekst zepsuty, właściwe brzmienie: *Barā’atun min Allāhi wa-Rasūlihi ilā al-la’īna lāhadattum min-al-mušrikīna* – „Bóg i Jego Posłaniec są wolni od zobowiązań względem tych spośród bałwochwalców, z którymi zawarliście przymierze”. <6> 1. werset sury *Królestwo*: „Błogosławiony niech będzie Ten, w którego ręku jest królestwo – On jest nad każdą rzeczą wszechwładny!” <7> Druga część 1. wersetu sury 6. *Trzody*: „Jednak ci, którzy nie wierzą, dają swojemu Panu równych”. <8> Sura *Stwórca*, początek wersetu 33.; tekst zepsuty. Właściwe brzmienie: *lānātu lādanin yad +ulūnahā yu +allūna fihā min asāwira min ahabin* – „Oni wejdą do Ogrodów Edenu; tam będą ozdobieni bransole-

<sup>158</sup> Por. szczegółowo na ten temat: M.M. Dziekan, *Symbolika liter w kulturze islamu. Numerologia Al-Buniego*, [w:] „Przegląd Orientalistyczny” 1–2, 2002.

<sup>159</sup> Por. ibidem, tam dalsze wskazówki bibliograficzne.

<sup>160</sup> Przekłady Koranu według tłumaczenia J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

tami ze złota”. <9> 1., 2. i pierwsza część 3. wersetu sury 44. *Dym*: „Ha. Mim. Na księgę jasną! Zesłaliśmy ją w noc błogosławioną!”. Zapis w chamaile zepsuty, powinno być: „لَيْلَةٌ مَبْرُكَةٌ”, jest „لَيْلَتٌ مَبْرُكَةٌ”. <10> Werset 7. sury 2. *Krowa*: „Bóg położył pieczęć na ich serca i na ich słuch, a na ich oczach położył zasłonę. Zapis zepsuty, powinno być: *†atama* zamiast *†atama* oraz „غشاوة” zamiast „غشاوت”.

<11> Fragment wersetu 10. sury 47. *Muhammad*: „Zniszczył ich Bóg – i niewiernych”. Tekst zepsuty: jest *dir*, powinno być: *dammara*. <12> Prawie cały werset 2. sury 98. *Jasny dowód*, bez ostatniego słowa *mutahharan*: „Posłaniec od Boga, który recytuje [oczyszczone] księgi”. Tekst zepsuty, powinno być *yatlū* zamiast *ya \*liḏu*. <13> Początek wersetu 14. sury 3. *Rodzina Imrana*: „Upiększane jest ludziom upodobanie do namiętności: do kobiet”. <14> Werset 1. i część wersetu 2. sury 70. *Stopnie*: „Zapytał żądający wyjaśnienia o karę spadającą na niewiernych”. Tekst zepsuty, na końcu powinno być *laysa*, nie *wa-lam*. <15> Początek wersetu 18. sury 3. *Rodzina Imrana*: „Zaświadcza Bóg, iż nie ma boga, jak tylko On”. <16> Werset 1. i początek wersetu 2. sury 37 *Sad*: „Sad. Na Koran, zawierający napomnienie! A jednak ci, którzy nie wierzą”. <17> Początek wersetu 10. sury 66. *Zakazane*: „Bóg dał przypowieść tym, którzy nie uwierzyli”. <18> Wersety 1-2 sury 20. *Ta. Ha.*: „Ta. Ha. Nie zesłaliśmy ci Koranu, abyś był nieszczęśliwy”. <19> Początek wersetu 41. sury 30. *Bizantyjczycy*: „Pojawiło się zepsucie na łądzie i na morzu”. Tekst zepsuty, powinno być: *ñahara al-fasādu fī-al-barri...* <20> Dwa słowa niejasne – pierwsze, dające się odczytać jako *intiĈā’ahu* nie występuje w Koranie, drugie nieczytelne. <21> Początek wersetu 3. sury 40. *Wierzący*: „przebaczającego grzechy, przyjmującego pokutę, strasznego w karaniu”. <22> Werset 75. sury 56. *Wydarzenie*: „Ależ nie! Przysięgamy na miejsca zapadania gwiazd!”. <23> Werset 1. i początek 2. sury 50. *Kaf*: „Kaf. Na Koran wspaniały! Tak! Zdziwili się oni, że przyszedł”. Tekst zepsuty, powinno być: *an Ĉā’ahum*, nie *naĈā’ahu*. <24> Wersety 1-2 sury 19 *Maria*: Kaf. Ha. Ja. Ajn. Sad. Wspomnienie o miłosierdziu twego Pana względem Jego sługi Zachariasza”. <25> Werset 1. sury 98. *Jasny dowód*: „Ci, którzy nie wierzą, spośród ludzi Księgi, jak i bałwochwalczy nie”. <26> Początek 40. wersetu sury 33. *Frakcje*: „Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Posłańcem Boga”. <27> Werset 1. oraz początek wersetu 2. sury 68. *Pióro*: „Nun. Na pióro i na to, co oni zapisują! Ty nie jesteś”. <28> Część wersetu 20. oraz werset 21. sury 85. *Konstelacje*: „otacza ich niewidzialny. To zaś jest Koran godny chwały”. <29> Werset 1. sury 76. *Człowiek*: „Czy nie przeszedł nad człowiekiem pewien czas, kiedy on nie był rzeczą wspomnianą?” Tekst zepsuty, powinno być *†īnun*, nie *†īnin*. <30> Werset 1. i fragment wersetu 2. sury 90 *Miasto*: „Nie!

Przysięgam na to miasto! – a ty jesteś mieszkańcem”. Tekst wersetu 2. zepsuty, zamiast *wa-annahu* powinno być: *wa-anta*. <31> Wersety 1-2 sury 36 *Ja. Sin.*: „Ja. Sin. Na Koran pełen mądrości!”. <32> Często stosowana formuła kończąca tekst, dosł. „Całkiem skończone”.

### ***Chcąc znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy***

#### **в «Хамаиле Александровича»**

Гадание по стихам Корана (также известное среди польско-литовских татар как «алькурунический фал») общеизвестно среди мусульман всего мира. Статья посвящена части хамаила Александровича (XIX век), в которой автор объясняет методы гадания по кораническим стихам и буквам. В статье содержится транслитерация соответствующего фрагмента этой рукописи (Библиотека Востоковедческого факультета, Варшавский университет), а также комментарии на тему его лингвистических и религиозных аспектов.

### ***Chcąc znać i wiedzieć, jak ciągnąć fał alkuranowy to the khama'il of Aleksandrowicz***

The divination from the Qur'an verses (also known as „fał alkuranowy” among the Polish-Lithuanian Tatars) is greatly known among Muslims all over the World. This article is devoted to the part of the *khama'il* of Aleksandrowicz (19<sup>th</sup> century) in which the author explains the ways of divination from the Qur'anic words and letters. It contains a transliteration of adequate fragment of the manuscript (The Library of the Oriental Faculty, University of Warsaw) and a commentary of its linguistic and religious aspects.

*Aleksander Gadomski*  
*Ukraina, Symferopol*

## **ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ БИБЛИОГРАФИИ ТЕОЛИНГВИСТИКИ**

Термин «теолингвистика» в современном его значении начал функционировать в науке с 1981 года<sup>161</sup>. В настоящее время он зафиксирован «The Cambridge Encyclopedia of Language», ее немецком аналоге «Die Cambridge-Enzyklopädie der Sprache» и ряде других источников<sup>162</sup>.

В Польше возможность его употребления обсуждена и одобрена на заседании Комиссии Религиозного Языка при Совете по Польскому Языку Польской Академии Наук<sup>163</sup>.

Начиная с 2004 года, он начал функционировать в украинской русистике, обратили на него внимание российские языковеды<sup>164</sup>.

В ранее публиковавшихся работах нами уже была представлена краткая история теолингвистики<sup>165</sup>; определено место теолингвистики в кругу

---

<sup>161</sup> J.-P. van Noppen (red.), *Theolinguistics*, Brussels 1981, s. 1.

<sup>162</sup> D. Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge-New York-Melbourne 1987, s. 412; C.-P. Herbermann, B. Groschel, U.H. Wassner, *Sprache & Sprechen. Fachsystematik der Allgemeinen Sprachwissenschaft und Sprachensystematik. Mit ausführlichen Terminologie – und Namenregistern*, Wiesbaden 1997, s. 53.

<sup>163</sup> E. Kucharska-Dreiss, *Teolingwistyka — próba popularyzacji terminu*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2004, s. 23–30.

<sup>164</sup> О.В. Чевела, *Использование методов теологической герменевтики при интерпретации сакрального текста*, [в:] *Материалы V. научно-практической конференции «Богословие и гуманитарные науки: традиции и новая парадигма», 7–8.11. 2005, «Православный Собеседник»*, Выпуск 1(11), ч. 1, Казань 2006, с. 178.

<sup>165</sup> А. Гадомский, *Теолингвистика: история вопроса*, [в:] *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского XVIII (LVIII), Серия «Филология», Симферополь 2005, № 1, с. 16–26.*

других «лингвистик»<sup>166</sup>; обозначены основные направления, которыми занимается эта область языкознания<sup>167</sup>; описаны ее семантико-прагматические проблемы<sup>168</sup>; собрана русская и польская терминология теолингвистики<sup>169</sup>; описаны единицы теолингвистики<sup>170</sup>, а также отношения теолингвистики и грамматики<sup>171</sup>; теолингвистики и аксиологии<sup>172</sup>.

Нами также был составлен список литературы по теолингвистике, включающий работы, изданные на английском, немецком, польском, русском языках. В списке есть также источники на чешском, украинском, сербском и болгарском языках. Но их анализу на данном этапе уделяется меньшее внимание. На момент написания статьи (14.02.07) он включал в себя порядка 1200 источников: основных – 764 позиции; дополнительных – 500 позиций.

---

<sup>166</sup> А. Гадамский, *К проблеме определения теолингвистики*, [в:] *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского XVII (LVI)*, Серия «Филологические науки», Симферополь 2004, № 1, с. 63–69.

<sup>167</sup> А. Гадамский, *Некоторые направления исследований теолингвистики*, [у:] *Наукові записки Луганського національного педагогічного університету*, Вип.7, Серія: Філологічні науки: Збірка наукових праць [Норми та парадокси свідомості й мислення, їх відображення в мовній картині світу], Луганськ 2006, с.24–41.

<sup>168</sup> А. Гадамский, *Семантико-прагматические проблемы теолингвистики*, [у:] *Науковий вісник Луганського національного педагогічного університету* 2004, № 12 (80), с. 33–38.

<sup>169</sup> А.К. Гадамский, *Русско-польская терминология теолингвистики*, [в:] *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского XIX (LVIII)*, Серия «Филология», Симферополь 2006, № 1, с. 147–157.

<sup>170</sup> А. Гадамский, *К вопросу о единицах теолингвистики*, [в:] *Восточнославянская филология: Сборник научных работ*, Выпуск 11, Часть 1. «Языкознание», Горловка 2006, с. 11–20.

<sup>171</sup> А. Гадамский, *Теолингвистика и грамматика*, [в:] *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского XIX (LVIII)*, Серия «Филология», Симферополь 2006, № 4, с. 15–25.

<sup>172</sup> A. Gadomski, H. Gadomska, *Language as a medium for values and an attitude-shaping factor in the modern times*, [In:] *Ethical and Spiritual Values and Sources of European integration. Moral Education and Civil Society*, 5th March 2005, Warsaw, s. 155–165.



### **Целью настоящей работы является:**

- 1) систематизация библиографии теолингвистики в соответствии с направлениями исследований;
- 2) анализ основного списка литературы по теолингвистике;
- 3) анализ русскоязычных библиографических источников, входящих в состав основного списка

### **Систематизация библиографии теолингвистики в соответствии с направлениями исследований**

В основной список в первую очередь включались работы по следующим проблемам:

1. теория теолингвистики;
2. религиозный, сакральный, пророческий и т.д. языки;
3. религиозная (библейская) стилистика;
4. жанры религиозного языка (проповедь, молитва, исповедь, пасторские листы и др.);
5. религиозная коммуникация;
6. фонетика (фонетические особенности, орфоэпия, акцентология) религиозного языка;
7. лексикология (этимология, лексика, фразеология, семантика, ономастика, лексикография) религиозного языка;
8. грамматика религиозного языка;
9. проблема перевода религиозных текстов;
10. религиозная терминология;
11. анализ религиозного текста;
12. религиозная лингводидактика;
13. языковая картина мира;
14. язык ценностей и аксиология;
15. язык магии, язык заговоров и т.д.

В дополнительный список были включены публикации, в которых посвящены проблемам, с которыми теолингвистика тесно связана:

1. религии мира;
2. философия религии;
3. история религии;

4. социология религии;
5. феноменология религии;
6. психология религии;
7. теология, богословие;
8. литература и религии;
9. этика, эстетика, мораль и т.д.

### **Анализ основного списка литературы по теолингвистике**

Нами была также предпринята попытка систематизации списка теолингвистических публикаций по темам и годам издания и обращено внимание на годы, когда наиболее активно издавались работы по теолингвистике.

Первое увеличение количества работ наблюдается в 20-е годы XX века (13 работ). Затем начинается некоторый спад: в 20-е годы (8 работ) и в 30–40-е годы (6 работ).

Очередная волна интереса к проблеме «язык и религия» наблюдается в 50-х годах (15 работ).

Статистика следующих лет выглядит следующим образом:

1. 60-е годы – 64 работы (наибольшее количество работ вышло в свет в 1963 и 1969 годах);
2. 70-е годы – 115 работ (наибольшее количество работ вышло в свет в 1971, 1975, 1976, 1978, 1979 годах);
3. 80-е годы – 209 работ (наибольшее количество работ вышло в свет в 1983, 1984, 1986, 1988 годах);
4. 90-е годы – 408 работ (наибольшее количество работ вышло в свет с 1992 по 1999 годы);
5. 2000-е годы – 308 работ.

Более подробную качественную характеристику польских и немецких работ дают исследователи А. Грейле, Э. Кухарска-Драйсс и М. Макуховска в работе «Новейшие исследования по сакральному языку в немецко-польском сопоставлении. Достижения – тенденции – задачи», которая вышла в свет в 2005 году в журнале «Heiliger Dienst»<sup>173</sup>. Они также обращают внимание на тот факт, что, невзирая на различия в культуре и религиях Польши

---

<sup>173</sup> М. Makuchowska, A. Greule, E. Kucharska-Dreiss, *Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich. Erträge – Tendenzen – Aufgaben*, Salzburg 2005, s. 73–91.

и Германии (в Польше 95 % верующих является католиками, в то время как в Германии представлены католическая и евангелистская церкви), в их научных исследованиях много общего. Авторы этой статьи, характеризуя основные направления теолингвистических исследований, пишут о событиях, происходящих в научной жизни (конференции по проблеме «язык и религия», издания и т.п.), рассказывают об организациях, объединяющих языковедов, теологов и других ученых. Если же говорить о тех, кто занимается этими проблемами, то следует заметить, «что в Германии религиозным языком занимаются теологи, ориентированные на лингвистику, а в Польше – лингвисты, ориентированные на теологию (не только ученые с именем, но и молодые научные кадры)»<sup>174</sup>.

В 2007 году в серии «Теолингвистика» была издана книга «Библиография религиозного языка (1945–2000)»<sup>175</sup>. Библиография была собрана и обработана полонисткой из Опольского университета Маженой Макуховской. Она представляет собой список работ польских и непольских авторов, посвященных проблемам изучения религиозного языка, изданных в Польше в 1945–2000 годах.

Главной целью настоящего издания, как отмечает сама составительница библиографии, – является регистрация работ, которые представляют результаты лингвистического анализа современных и исторических текстов, репрезентующих жанры, сформировавшиеся в сфере коммуникации, связанной с религией. В основном это работы по стилистике, посвященные исследованию религиозного языка как одного из вариантов польского языка, наряду с языком разговорным, научным, художественным и другими. Однако проведение четких границ, в которых были бы помещены только такие однородные «из одной области» публикации не было бы ни возможно, ни полезно. Очень трудно «отрезаться» от достижений других дисциплин, которые, не будучи сориентированными на исследование религиозного языка, сделали много полезного для его описания [...].

Еще одна трудность связана с родственными научными дисциплинами, которые иногда пользуются подобными методами, избирая объектом исследования те же категории и явления (как это бывает в случае с описанием языковой картины мира, которую реконструируют и языковеды

---

<sup>174</sup> M. Makuchowska, A. Greule, E. Kucharska-Dreiss, op. cit., s. 73.

<sup>175</sup> *Bibliografia języka religijnego (1945–2005)*, oprac. M. Makuchowska, Tarnów 2007.

и литературоведы) [...]. Поэтому «пограничные» работы помещены в списке выборочно<sup>176</sup>.

Библиография располагается в алфавитном и тематическом порядке.

Алфавитный список работ насчитывает 2307 позиций.

Работы по тематическому принципу поделены на 10 групп.

1. Общие вопросы религиозного языка.
2. Язык Библии и переводов библейских книг.
3. Литургический язык (молитвы, песни).
4. Язык проповедей.
5. Язык катехизиса.
6. Религиозная (библейская) лексика и фразеология.
7. Язык документов Церкви.
8. Религиозный язык и общенародный язык.
9. Религиозный язык и язык художественной литературы.
10. Другие жанры религиозного языка.
11. Наиболее многочисленными группами являются 2, 3, 4 и 6.

### **Анализ русскоязычных библиографических источников, входящих в состав основного списка**

В отличие от Польши и Германии на территории бывшего Советского Союза и в самой России проживали и проживают представители различных национальностей, вероисповеданий (христиане, мусульмане, буддисты, иудеи и многие другие), культур, говорящие на разных языках. Другими словами, ситуация может быть охарактеризована как полинациональная, поликонфессиональная, поликультурная и полиязычная.

Поэтому работы русских языковедов теолингвистического характера несколько отличаются от тех, которые были изданы в Германии и Польше. Так, если мы употребляем термин «теолингвистика», следуя западной традиции, то православные казанские русисты считают, что в их случае лучше употреблять термин «христианская лингвистика»<sup>177</sup>, хотя наряду с ним употребляют термин «теологическая герменевтика»<sup>178</sup>, тем самым подчеркивая связь христианской лингвистики с теолингвистикой. Если же

---

<sup>176</sup> M. Makuchowska, A. Greule, E. Kucharska-Dreiss, op. cit., s. 5–7.

<sup>177</sup> О.В. Чевела, op. cit., с. 178.

<sup>178</sup> Ibidem.

все-таки следовать традиции казанских филологов, то вполне логично было бы говорить о лингвистике христианской, буддистской, лингвистике иудейской, лингвистике исламской и т.д. как разделах теолингвистики. А внутри каждой них можно было бы выделить еще какое-то количество более мелких подразделений. И в этом прослеживается определенная логика. Тем более что это соответствует критериям определения религиозного языка: польские филологи И. Баерова и Я. Пузынина, давая определение религиозному языку, приводят примеры из разных религий и на разных языках<sup>179</sup>. И думается, что развитие исламского, буддистского, христианского и других направлений теолингвистики еще ждет своего решения.

На территории бывшего Советского Союза до конца 90-х годов XX века исследования по названной проблеме проводились как служителями церкви, так и языковедами. Работы служителей церкви не были доступны широкому кругу читателей.

В языкознании же разработкой проблем теолингвистики как теолингвистики не занимались, а проблемой «язык и религия» занимались достаточно активно, но в несколько завуалированной, эвфемизированной форме. Трудно себе представить преподавание в вузах таких курсов, как «введение в славянскую филологию», «введение в языкознание», «старославянский язык», «история древнерусского языка», «история русского литературного языка», «лексикология», «история языкознания», «история лингвистических учений», «лингвокультурология», «научный атеизм», «религиоведение» и других без обсуждения вопросов, затрагивающих проблемы религиозного языка, языка религии, пророческого языка, языка богослужения. Изучение этих дисциплин, естественно, предполагало изучение соответствующей научной, научно-методической, учебной литературы, использование определенной терминологии. Поэтому вопросы теолингвистики обсуждались как в аудитории, так и в научной литературе, но официально они не рассматривались как проблемы теолингвистики.

Материалом исследования, прежде всего, служили русский, древнерусский, старославянский, древнегреческий языки, латынь. Поэтому работы издавались преимущественно на русском языке и с привлечением, в первую очередь, русскоязычных православных источников. Это объясняется тем,

---

<sup>179</sup> I. Bajerowa, J. Puzynina, [hasło:] *Język religijny. Aspekt filologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 19–20.

что до конца 90-х годов XX века наблюдалась тенденция к росту числа населения бывшего Советского Союза, официально признававшего себя русскими по национальности, и как следствие этого русскоязычными, христианами и православными. Этому способствовали как политика еще царской России, так и политика Советского Союза, которые формировали соответствующую ментальность: советский = русский = христианин (как синоним 'православный').

С другой стороны, следует обратить внимание на тот факт, что такая религия, как ислам, которая представлена достаточно большим числом верующих на территории бывшего Советского Союза, старается сохранять классический арабский язык как язык культа, невзирая на то, что он практически непонятен многим верующим, и запрещает анализ языка религиозных книг и их перевод на другие языки. Что само по себе уже как бы исключает возможность светских лингвистических наблюдений над языком ислама. Хотя они, безусловно, проводились и проводятся: достаточно напомнить о фонетических открытиях арабов-мусульман, послуживших одним из катализаторов для развития светского языкознания<sup>180</sup>.

В конце 90-х годов XX века вывела на официальный светский уровень проблему «язык и религия», по нашему мнению, белорусский языковед Н.Б. Мечковская. Ее пособие «Язык и религия», изданное в 1998 году, в этом смысле является революционным<sup>181</sup>. Во-первых, этим пособием, автор доказала, что проблема «язык и религия» изучалась лингвистами даже в самые атеистические периоды советской истории. О чем свидетельствует список литературы к пособию, в котором представлено достаточно большое количество классических, известных лингвистических, а не теологических, источников и многочисленные ссылки на них. И, во-вторых, автор пособия рассматривает эти вопросы не только на примере православия, но и других религий, использует литературу, написанную на разных языках. Нельзя не сказать о работах по лингвокультурологии В.А. Масловой, которая также говорит о проблеме «язык и религия» как об одном из направлений лингво-

---

<sup>180</sup> В. Звегинцев, *История арабского языкознания. Краткий очерк*, Москва 1958; Н. Кондрашов, *История лингвистических учений*, Москва 1979; В.А. Маслова, *Введение в лингвокультурологию. Учебное пособие*, Москва 1997; Н.Б. Мечковская, *Язык и религия. Пособие для студентов гуманитарных вузов*, Москва 1998; В. Томсен, *История языковедения до конца XIX века. (Краткий обзор основных моментов)*, Учпедгиз 1938, с. 132–137.

<sup>181</sup> Н.Б. Мечковская, *op. cit.*

культурологии<sup>182</sup>. Однако термин теолингвистика названными исследователями не употребляется. Употребляться активно он начал с 2004 года языковедами Украины и Польши (германистами, полонистами и русистами).

На момент написания статьи наш список русскоязычных источников включал приблизительно 228 источников. Что составляет немногим менее одной третьей части от общего числа работ основного списка.

Работы на русском языке начинают публиковаться более активно, начиная со второй половины 80-х годов XX века: в 1987 году – 8 работ; в 1988 году – 11 работ; в 1991–1992 годы – по 11 работ; в 1993–1994 – по 15 работ, в 1997 году – 24 работы.

Статистика по десятилетиям выглядит следующим образом:

1. 60-е годы – 9 работ (наибольшее количество работ вышло в свет в 1963, 1966, 1967 годах);
2. 70-е годы – 16 работ (ежегодно издавалось примерно одинаковое число работ);
3. 80-е годы – 47 работ (наибольшее количество работ вышло в свет в 1987, 1988 годах);
4. 90-е годы – 105 работ (наибольшее количество работ вышло в свет с 1991 по 1997 годы);
5. 2000-е годы – 62 работы (более всего в 2006 году).

Как показывает анализ списка, наиболее активно в русской теолингвистике разрабатываются вопросы религиозного языка (43 работы); религиозного стиля (13 работ); религиозной фразеологии (18 работ); языка мифа, заговора, заклинания (15 работ); религиозной ономастики (15 работ); религиозной лексики (11 работ). Достаточно много работ посвящено церковным календарям (18 работ). Следует отметить, что в списке работ по этой проблеме есть только работы на русском языке.

Если говорить о работах на русском языке, посвященных речевым жанрам религиозного языка, то в русском языкознании больше всего внимания уделяется анализу языка проповеди, молитвы, языка ритуала, обряда, магии, заговора и меньше, в отличие от польских работ, языку религиозных песнопений и гимнов, языку пророчеств. Объясняется это, по нашему мнению, отличиями католицизма и православия, печать которых несут на себе русский и польский языки. Так публикации на польском языке – это

---

<sup>182</sup> В.А. Маслова, *op. cit.*

работы, прежде всего, посвященные языку католической церкви, в то время как работы, написанные на русском языке, – это работы, посвященные языку православной церкви. В этом, пожалуй, и проявляется конфессиональная специфика языков.

## Выводы

Итоги проделанной работы отражены в следующей таблице, которая содержит сведения о количестве публикаций по указанной теме и об основных языках, на которых эти работы были опубликованы. Одновременно таблица представляет структуру теолингвистики – перечень направлений, по которым проводятся исследования.

№ пп	Раздел теолингвистики	Количество работ в списке /на русском языке	Годы издания (от... до...)	Языки публикаций
1.	Теолингвистика. Общие положения	27/7	1963–2006	немецкий, польский, русский
2.	Религиозный (сакральный) язык. Общие положения	194/43	1885–2005	немецкий, польский, русский
3.	Религиозный (библейский, конфессиональный, литургический и др.) стиль	44/13	1963–2006	польский, русский, украинский, чешский
4.	Фонетика религиозного языка (акцентология, орфоэпия)	3/0	1906–2006	польский, русский,
5.	Лексикология религиозного языка			
	1) религиозная фразеология	59/18	1961–2004	польский, русский
	2) религиозная лексика	37/11	1929–2005	польский, русский,
	3) религиозная ономастика (теонимика)	21/15	1552–2004	польский, русский



	4) семантика религиозного языка	30/4	1969–2002	польский, русский
	5) религиозная лексикография			
	а) теория религиозной лексикографии	4/1	1984–2002	польский
	б) лингвистические словари религиозного языка	20/12	1847–2002	немецкий, польский, русский
	в) словари теологические, религиоведческие	16/8	1958–96	немецкий, польский, русский
	г) религиозные энциклопедии	12/2	1873–2006	немецкий, польский, русский
	д) культурологические словари	10/4	1980–2001	польский, русский
	е) словари символов	7/0	1974–1998	английский, немецкий, польский, русский
6.	Религиозная языковая картина мира	30/5	1966–2004	английский, польский, русский
7.	Религиозная терминология	12/3	1927–2006	немецкий, польский, русский
8.	Грамматика религиозного Языка	3/3		
9.	Анализ языка религиозных текстов (текстология, герменевтика)	21/11	1971–2003	немецкий, польский, русский
10.	Прагматика. Религиозная коммуникация. Речевые акты. Разновидности религиозного языка. Речевые жанры			
	а) анализ языка молитвы	14/5	1962–2004	немецкий, польский, русский
	б) анализ языка религиозных песнопений и гимнов	12/1	1932–1994	немецкий, польский
	в) анализ языка пасторских посланий	4/0	1902–2003	польский

	г) анализ языка парафиальных объявлений	1/0	2004	польский
	д) анализ языка язык пророчества	2/0	2002–2004	польский
	е) анализ языка исповеди	6/6		
	ж) анализ языка откровения	1/0	2003	польский
	з) анализ языка религиозных календарей	18/18	1975–2006	русский
	и) анализ языка проповеди	73/6	1848–2005	немецкий, польский, русский
	к) анализ языка ритуала, обряда, магии, заговора	32/16	1891–2001	польский, русский
11.	Проблема перевода религиозных текстов	25/5	1978–2005	польский, русский
12.	Религиозная лингводидактика (произношение, правописание, культура речи)	12/3	1906–2006	немецкий, польский, русский
13.	Аксиологические проблемы языкознания	41/5	1948–2005	немецкий, польский, русский
14.	<b>Итого</b>	<b>764/228</b>		

В заключении следует заметить, что настоящий список – это не завершенное «произведение». Он постоянно изменяется и дополняется и будет изменяться и дополняться по мере выхода в свет новых источников и поступления информации о неизвестных нам ранее источниках.

### **Uwagi na temat bibliografii teolingwistyki**

Niniejszy artykuł jest rezultatem starań ukierunkowanych na uporządkowanie i przeanalizowanie angielskiej, bułgarskiej, niemieckiej, polskiej, rosyjskiej, serbskiej, czeskiej i ukraińskiej bibliografii z dziedziny teolingwistyki.

### **Notes on the bibliography of theolinguistics**

Present clause represents attempt of ordering and the analysis of the English, Bulgarian, German, Polish, Russian, Serbian, Czech, Ukrainian bibliography of theolinguistics.



Henryk Jankowski  
Polska, Poznań

## IMIENNICTWO TATARÓW LITEWSKO-POLSKO-BIAŁORUSKICH W DAWNYCH DOKUMENTACH

### 1. Stan badań i źródła

Dawne nazwy osobowe Tatarów litewskich, później Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, dziś litewskich, polskich i białoruskich, a więc Tatarów litewsko-polsko-białoruskich (dalej dla zwięzłości: Tatarów, tatarskich), są świadectwem ich języka etnicznego oraz wpływów religijnych i kulturowych na ten język. Z tego co mi wiadomo, jedynym opracowaniem dotyczącym tych zagadnień jest mój artykuł z 1997 r.<sup>183</sup>. Wskazywałem w nim prace, które podejmowały zagadnienie tatarskich nazw osobowych (głównie rozdział w pracy Kryczyńskiego)<sup>184</sup>. Pisałem wtedy, że moje opracowanie jest częściowe i mówiłem o potrzebie opracowania słownika imion tatarskich<sup>185</sup>.

Jeśli chodzi o źródła, w których znajdujemy imiennictwo tatarskie, można je podzielić na wewnętrzne i zewnętrzne. Do źródeł wewnętrznych należy zaliczyć

---

<sup>183</sup> H. Jankowski, *Nazwy osobowe Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1997, s. 59–90. Oczywiście uwaga ta nie dotyczy opracowań onomastycznych w turkologii i w innych językach tureckich, których jest bardzo dużo. Należy też zaznaczyć, że materiał litewsko-polsko-białorusko-tatarski był wykorzystywany w innych pracach. Już po złożeniu niniejszego artykułu do druku ukazał się indeks tatarskich imion osobowych do wydania lustracji, zob. K. Stefaniak-Rak, *Index to the summary of Tatar landed estates in the Grand Duchy of Lithuania of 1631 by Jan Kierdej*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XXXIII, Warszawa 2009, s. 241–274 oraz praca L. Dacewicz, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Białystok 2012.

<sup>184</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938, s. 106–116.

<sup>185</sup> Prace nad słownikiem są w toku.

całe piśmiennictwo własne tatarskie, po raz pierwszy sklasyfikowane przez Szyrkiewicza<sup>186</sup>. Jednak w gatunkach literatury religijnej, podanych przez Szyrkiewicza, a więc *Koranach, sufrach, tedźwidach, tefsirach, kitabach, chamailach* i *daławarach* tatarskie nazwy osobowe występują najczęściej jedynie w kolofonach, wpisach własnościowych i innych uwagach kopistów i właścicieli. Do gatunków wyszczególnionych przez Kryczyńskiego Drozd, klasyfikując rękopiśmiennictwo tatarskie, dodał *hramotki* i *nuski*, już wcześniej omówione przez Kryczyńskiego<sup>187</sup>, oraz *słowniki* i *tablice*, te ostatnie jako odrębny typ rękopisów zawieszanych na ścianach<sup>188</sup>. Materiał imienniczy w tych dokumentach, podobnie jak we wcześniejszych, jest nieliczny. W moim artykule o dokumentach tatarskich – zaznaczając, że jest za wcześnie na sporządzenie pełnej klasyfikacji – wyróżniłem trzy typy dokumentów pisanych pismem arabskim, nie będących literaturą w ścisłym tego słowa znaczeniu, a mianowicie *dokumenty prawne, dokumenty gmin wyznaniowych* i *korrespondencję prywatną*. Jak zaznaczyłem, dokumenty tego typu nie były do tamtej chwili badane, z wyjątkiem jednego dokumentu prawnego, wydanego i omówionego przez Antonowicza<sup>189</sup>. Wspomniałem też o innych dokumentach zawierających bardzo bogaty materiał imienniczy, a mianowicie napisach nagrobnych<sup>190</sup>. Niestety, napisy nagrobne, jakkolwiek niemal w całości już zebrane, dotąd doczekały się jedynie częściowego wydania i opracowania<sup>191</sup>.

Jeśli chodzi o dokumenty zewnętrzne, są to rozmaite *akty wielkksiążęce, sądowe, skarbowe, spisy wojskowe, majątkowe* w większości zawarte w Metryce Litewskiej, wciąż niewydanej w całości i krytycznie<sup>192</sup>. Dokumenty te omawiano

---

<sup>186</sup> J. Szyrkiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 138–139.

<sup>187</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 289–290; 303–305.

<sup>188</sup> A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.). Zarys problematyki*, [w:] *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich*, red. A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, Warszawa 2000, s. 12.

<sup>189</sup> A.K. Antonovič, *Belorusskie teksty, pisannye arabskim pis'mom*, Vil'nius 1968, s. 174–177.

<sup>190</sup> Pomijając sprawę czysto formalną autorstwa napisów nagrobnych, do czego nie ma mamy danych.

<sup>191</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczetny i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999.

<sup>192</sup> Pierwsze próby wydania niektórych dokumentów ML podjęli Rosjanie w 1903 r. Najobszerniejszym objętościowo było do niedawna rosyjskie wydanie akt dotyczących Tatarów litewskich z 1906 r. (AVAK 31) i akty sądu grodzkiego w Mińsku (AVAK 36) z 1912 r., jednak nie są to wydania filologiczne i budzą wiele wątpliwości co do wierności pisowni, zwłaszcza że arabskojęzyczne wpisy w dokumentach całkowicie pominięto, wspominając jedynie o ich obecności. Jedynie ostatnie wydania rejestrów podymnego województwa wileńskiego Rachuby (1989) i 150

wielokrotnie, ostatnio zajął się tym zagadnieniem, zdaje się, Grygajtis<sup>193</sup>. Bardzo ważnym dokumentem jest też lustracja Kierdeja, wydana dwukrotnie, choć nawet drugie, niepełne wydanie przez Borawskiego, Sienkiewicza i Wasilewskiego z 1991 nie spełnia wymogów krytycznego wydania filologicznego. Krótko mówiąc, wiele dokumentów zewnętrznych wciąż czeka na pełne, krytyczne wydanie.

## 2. Charakterystyka tatarskich nazw osobowych

Dawniej Tatarzy używali tylko imion i imion odojcowskich. Z czasem imię odojcowskie w wielu przypadkach przerodziło się w nazwisko. Poza tym nazwiska powstawały od nazw miejscowych, przezwisk, przydomków lub rzeczowników pospolitych. Oczywiście pierwotną nazwą osobową jest imię. W najstarszych dokumentach dość często spotyka się rodzime imiona tatarskie, które możemy porównywać z innymi imionami turkijskimi. Często pojawiają się też imiona arabskie i perskie, które można nazwać islamskimi, a więc związanymi z religią i kulturą islamu. Imiona islamskie znane są również z innych języków turkijskich używanych przez ludy wyznające islam, a często też przez inne ludy islamskie pochodzenia nieturkijskiego, np. Czerkiesów lub Bośniaków. Już w najstarszych dokumentach z XV–XVI w. pojawiają się imiona słowiańskie. Z czasem ilość imion słowiańskich wzrasta, a turkijskich maleje. W wieku XVIII imiona rodzime tatarskie wychodzą zupełnie z użycia, a ich ślady pozostają jedynie w imionach odojcowskich, nazwiskach i przydomkach, np. *Czymbajewicz*, *Dzianajewicz*. Równocześnie jednak pojawiają się imiona orientalne, np. *Tamerlan*, w tym nawet mongolskie, np. *Dżyngis*, przejęte wtórnie za pośrednictwem języków zachodnich<sup>194</sup>. Imiona islamskie pochodzenia arabskiego i perskiego wciąż utrzymują się i pozostają w użyciu do dziś, np. *Dżamila*, *Ramazan*<sup>195</sup>.

---

trockiego Lulewicza (2000) spełniają wymogi staranności. Od 1998 r. Metrykę Litewską zapoczątko wydawać na Litwie, jak dotąd ukazało się wiele tomów ksiąg wpisów, dzieł publicznych i rejestrów sądowych, zob. A. Baliulis, R. Firkovičius, *Lietuvos Metrika. Lithuanian Metrica. Lietuvos Memruka. Knyga Nr. 1: (1380–1584)*, Vilnius 1998 i następne tomy.

<sup>193</sup> K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim. XIV–XVIII w.*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VIII, Gdańsk 2003, s. 16–24.

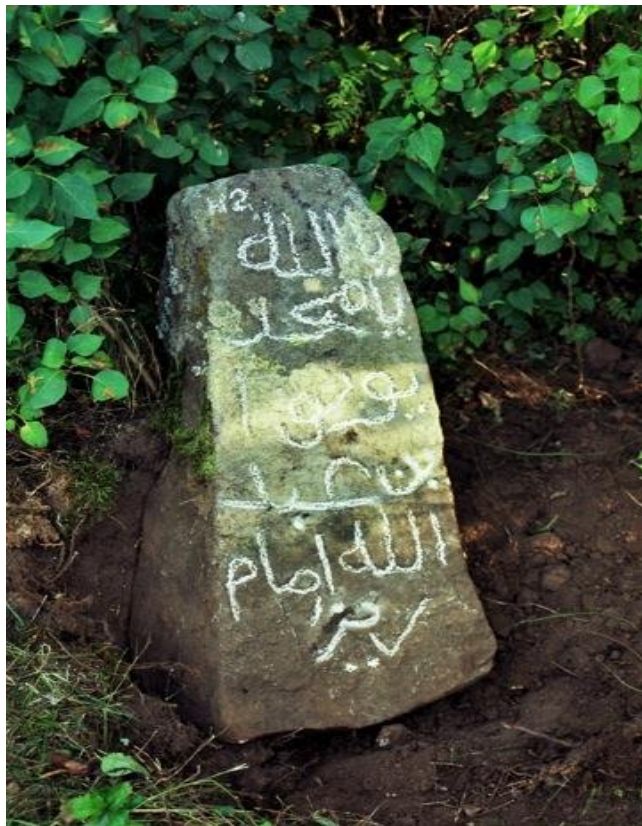
<sup>194</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 110; H. Jankowski, op. cit., 1997, s. 51.

<sup>195</sup> W artykule z 1997 podzieliłem nazwy osobowe Tatarów ze względu na pochodzenie na tatarskie (kipczackie), tureckie (oguzyjskie), arabskie, perskie i mieszane – por. H. Jankowski, op. cit., 1997, s. 67.

Warto zwrócić uwagę, że od długiego czasu Tatarzy w środowisku słowiańskim lub litewskim używają imion podwójnych. Jednym jest imię nadane oficjalnie w metryce cywilnej, drugie podczas uroczystości *azanu*. Często oba łączy podobieństwo fonetyczne, np. *Aleksander – Ali* (dawniej *Alej*), *Maciej – Muchammed* (dawniej *Machmeć*), a w przypadku imion mających odpowiedniki biblijne, taki właśnie odpowiednik, np. *Ewa – Chawwa*.

Nie zawsze postać oraz struktura imienia, imienia odojcowskiego, imienia odmężowskiego w przypadku kobiet oraz nazwiska w zapisie wewnętrznym piśmem arabskim pokrywa się z odpowiednimi zapisami zewnętrznymi w piśmie łacińskim lub cyrylicyckim. A oto kilka przykładów.

W dokumentach sądowych z 1692–1693 r. *Chadzia*, zapisana po polsku pi-



**Napis nagrobny Yūsufa  
ibn ‘Abd Allāh, imama  
z Rejż w latach 1643–  
1663, cmentarz  
Kamienica koło Rejż,  
odnaleziony i  
wykopany przez  
Henryka Jankowskiego  
i Andrzeja Drozda  
Napis:  
[1] Yā Allāh  
[2] Yā Muḥammad  
[3] Yūsuf I  
[4] bn ‘Abd  
[5] Allāh Imām Rejż**



smem łaćńskim, w formule uwierzytelniającej pismem arabskim jest zapisana jako *Hadīce*, zaś *Gula* jako *Ġulšahā*<sup>196</sup>.

*Aæmed Tarāş oĝli*<sup>197</sup>, zapisany w dokumencie z 1650 r., w dwóch dokumentach zewnętrznych z 1663 i 1667 r. zapisany jest po polsku jako *Achmieć Tarasowicz molła Trocki*<sup>198</sup>.

*Mortažà kızı ‘Ayşa*, zapisana w tym samym dokumencie, jest wspomniana przez Dziadulewicza jako *Aisza* córka *Mortuzy Murawskiego*<sup>199</sup>.

*Yūsuf ibn ‘Abd Allāh*, imam z Rejż w latach 1643–1663, którego grób z kamieniem inskrypcyjnym udało odnaleźć się na cmentarzu zwanym Kamienica w Rejżach, jest znany ze źródeł zewnętrznych jako Józef Abdulicz<sup>200</sup>. Być może inna osoba zapisana w tym dokumencie jako *Hurremşā oĝli ‘Alī* może być utożsamiona z Alejem Churomszycem zapisanym w 1631 r. w Poniziu<sup>201</sup>.

*İsmā‘il Muôĝafā oĝli*, wspomniany w 1689 r.<sup>202</sup>, może być tożsamy ze Smailem Mustaficzem z Niemieży lub Smailem Mustaficzem z Antokolni<sup>203</sup>, choć dokumenty te dzieli przeszło 50 lat różnicy.

*Ayşa Allāhberdi*, której imię i nazwisko widnieje w najstarszym datowanym napisie nagrobnym z 1623 r. odnalezionym przez Andrzeja Drozda na cmentarzu *Drozdowska Zirec* w Sorok Tatarach<sup>204</sup>, może być siostrą dwóch Tatarów zapisanych jako *Abduła Ałłaberdziejewicz* i *Sobol Ałłaberdziejewicz* w 1631 w Sorok Tatarach<sup>205</sup>.

---

<sup>196</sup> H. Jankowski, *The Tatar Name of Sorok Tatar/Keturiasdešimt Totorių Discovered*, [w:] *Orietas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, s. 150, 157.

<sup>197</sup> H. Jankowski, *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, „Materialia Turcica” 24, 2003, s. 118.

<sup>198</sup> AVAK 31, s. 354, s. 395. M.in. w formie *Achmieciu Tarasowiczu molle Trokielskiemu*.

<sup>199</sup> S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 227.

<sup>200</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, op. cit., 1999, s. 36.

<sup>201</sup> RDT 98.

<sup>202</sup> H. Jankowski, op. cit., 2003, s. 122.

<sup>203</sup> RDT 96, s. 124.

<sup>204</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, op. cit., 1999, s. 35.

<sup>205</sup> RDT 83.

## 2. 1. Tatarskie nazwy osobowe w dokumentach własnych pismem arabskim

Na podstawie analizy dostępnego materiału możemy stwierdzić, że nazwy osobowe zapisywane pismem arabskim, czy to w tureckich lub tatarsko-tureckich formułkach, czy też jako same podpisy pod dokumentami sądowymi, nie były jednolicie zapisywane. Można wyróżnić kilka typów.

1. Imię, imię ojca i turk. wyraz *oğlı* dosłownie ‘jego syn’, powszechnie używany w zapisie turkijskich nazwisk i imion odojcowskich, często występuje w dzisiejszej Turcji, np. *Yusufoğlu* lub w Kazachstanie, np. Жүсінұлы. W dokumentach taki zapis mamy poświadczony w 1689 r. jako اسماعیل مصطفی اوغلی *İsmā‘īl Muôğafà oğlı*<sup>206</sup>, zapewne pol. *Smail Mustaficz*<sup>207</sup>.

2. Imię ojca, ar. wyraz *ibn* ‘syn’, np. ابن اسماعیل *İsmā‘īl ibn*<sup>208</sup> jest imieniem odojcowskim, w istocie używanym jako nazwisko. W tym wypadku człon *ibn* występuje w funkcji i szyku turk. *oğlı*, zob. wyżej. W podanym przykładzie nie ma imienia, odpowiednikiem pol. może być *Smolskiewicz*<sup>209</sup> poświadczony w 1688 r. w Sorok Tatarach lub *Ismaillewicz*.

3. Typ podobny do pierwszego, lecz o innym szyku, z imieniem po imieniu odojcowskim, np. حرمشا اوغلی علی *Hurremşā oğlı ‘Alī* czyli *Alej Churomszyc*<sup>210</sup>, zob. też niżej. Zapis ten mógłby mieć szyk, jak w typie pierwszym – *‘Alī Hurremşā oğlı*.

4. Typ z wyrazem ar. *ibn* występujący jak w szyku arabskim, czyli przed imieniem ojca, np. ابن دانیل بکیر ذکیر *İbn Daniel Biekir Ziekieria*<sup>211</sup>, czyli zapewne *Biekir Ziekieria Danielewicz*, choć nie jest to zbyt jasne, gdyż Tatarzy rzadko używali dwóch imion. Nie można wykluczyć, że chodzi tu o dwóch synów *Daniela*, *Biekira* i *Ziekieriego*.

Należy zaznaczyć, że jeśli przed i po *ibn* jest imię, wówczas nie możemy być pewni, czy *ibn* odnosi się do pierwszego, czy drugiego. I tak np. zapis مصطفی ابن ابو بکر *Muôğafà ibn Abū Bekir*<sup>212</sup> zgodnie z szykiem arabskim oddaje *Mustafę*

<sup>206</sup> H. Jankowski, op. cit., 2003, s. 122.

<sup>207</sup> RDT 96.

<sup>208</sup> H. Jankowski, op. cit., 2008, s. 151.

<sup>209</sup> AVAK 31, s. 490. *Smolski*, wbrew formie, nie jest nazwiskiem, lecz imieniem.

<sup>210</sup> H. Jankowski, op. cit., 2003, s. 118.

<sup>211</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>212</sup> H. Jankowski, op. cit., 2008, s. 153–154.

*Abubiekirowicza*, zaś zgodnie z szykiem polskim – *Abubiekira Mustaficza*. W tym wypadku najprawdopodobniej jest polski szyk, gdyż nazwisko *Abubiekirowicz* nie jest zaświadczone w dokumentach (chyba że od tego pochodzi znane nazwisko *Abuniewicz*), zaś *Mustaficzów* jest dużo.

Z całą pewnością też należy liczyć się z miejscowymi zwyczajami, które mogą różnić się w różnych osiedlach tatarskich. Znacznie więcej różnych form, w tym kobiecych, jest w późniejszych napisach nagrobnych, np. na cmentarzu w Miadziolu.

Na zakończenie uwag o nazwach osobowych zapisywanych pismem arabskim trzeba zaznaczyć, że pisownia pewnych imion arabskich i perskich może być zgodna z pisownią oryginalną, czyli poprawna, podczas gdy wiele innych imion orientalnych zapisywano niezgodnie z pisownią orientalną. Rozbieżności tych nie powinno się traktować jako błędów, lecz jako swoistą adaptację. Jak wiadomo, Tatarzy przystosowali pismo arabskie do brzmienia języków słowiańskich, które tym pismem oddawali i podobnemu przystosowaniu poddali też pewne wyrazy orientalne.

## 2. 2. Tatarskie nazwy osobowe w dokumentach zewnętrznych

Zobaczmy, jak wyglądają zapisy imion osobowych w późnym dokumencie białoruskim z Iwia z 1922 r. wydanym przez Jankowskiego<sup>213</sup>, w którym figuruje 114 wpisów osobowych Tatarów, którzy wyemigrowali do USA. Można wyodrębnić następujące typy:

1. Imię, imię ojcowskie i nazwisko, np. *B'ekir Mustafov Rafalovič* – typ najczęstszy. Należy to rozumieć jako Bekir syn Mustafy Rafałowicz. Większość nazwisk ma formę na *-ič* (męskich i żeńskich), niektóre na *-ski ~ -cki* (w żeńskich *-skaja ~ -ckaja*) i inne, zaś większość imion ojcowskich ma postać na *-ov ~ -ev* (w przypadku kobiet *-ovna ~ -evna*). W kilku przypadkach imię ojcowskie ma postać na *-ič*, a więc typową dla nazwisk w tym dokumencie, np. *Jakub Šabanovič Jakuboŭski*, a w jednym postać imienia ojcowskiego i nazwiska jest morfologicznie jednakowa, np. *Mustafa Abrahamovič Š'unk'evič*. Warto zauważyć, że jest odwrotnie niż w rosyjskim, gdzie imię ojcowskie ma postać na *-ič*, a przyrostek *-ov ~ -ev* pojawia się bardzo często w nazwiskach.

---

<sup>213</sup> H. Jankowski, op. cit., 2003, s. 130–134.

2. Imię i nazwisko, np. *Aleksandr Muxa, S'ulejman Assanovič, Abraham Genbicki*.

Podobne zapisy spotyka się w najstarszych ruskich i polskich dokumentach, np. (1520) *Alysko Kaskowicz*<sup>214</sup>, (1567) *Jasko Agiš a Jasko Mortuziči*<sup>215</sup>, (1690) *Chazbij Kalinowski*<sup>216</sup>, (1690) *Furs Adamowicz*<sup>217</sup>, (1690) *Furs Bulat*<sup>218</sup>. W dokumentach z XVI w. dosyć często spotyka się tylko imiona, nieraz z tytułem, np. (1520) *Kxnanss Taktamysch*<sup>219</sup>, (1520) *Mortussa*<sup>220</sup>, niekiedy tylko imię odojcowskie lub nazwisko, np. (1520) *Czunyaerowicz*<sup>221</sup>.

W pewnych zapiskach niekiedy trudno orzec, czy chodzi o imię odojcowskie, czy nazwisko; nazwisko czy tytuł lub imię czy tytuł, np. (1520) *Seyth Kyeldawlen*<sup>222</sup>. W przypadku zapisu *Seyth Thoman Minbulatowicz* w tym ostatnim spisie (s. 93) zapewne chodzi o imię złożone *Seitosman*. Rzadko spotyka się, że imię odojcowskie ma polską formę opisową, np. (1520) *Mortussa Malyk Bassin syn*<sup>223</sup>, a więc *Mortuza, syn Melibaszy*.

Jeśli chodzi o nazwiska żeńskie, zdarza się, że zamiast nazwiska widnieje tylko forma od imienia męża, np. (1631) *Alejowa*<sup>224</sup> lub nazwiska męża, np. (1690) *Muchina; mollina Jasińska*<sup>225</sup>, podczas gdy tamże zapisana *Muchina Mustafowa* to zapewne żona Mustafy Muchy lub wdowa po nim, zaś (1690) *Mustafina Juszyńska*<sup>226</sup> to żona lub wdowa po Mustafie Juszyńskim.

Zwykle jednak podane jest imię żeńskie i nazwisko odmężowskie, np. (1690) *Ejsza Szamowa* lub *Zela Aziulewiczowa*<sup>227</sup>, niekiedy imię i imię męża, np. (1690) *Chawa Furszyna*<sup>228</sup> lub – jak dziś w Polsce – imię i nazwisko, np. (1690) *Ajsza Wilczyńska*<sup>229</sup>. Trudniejsze są przypadki, w których trudno osądzić, czy

---

<sup>214</sup> J. Tyszkiewicz, *Rejestr chorągwi tatarskich walczących w wojnie polsko-krzyżackiej 1519–1521 roku*, „Zapiski Historyczne” 1988, nr 53, z. 1–2, s. 94.

<sup>215</sup> AVAK 31, s. 12.

<sup>216</sup> H. Lulewicz, *Metryka litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Trockie 1690 r.*, Warszawa 2000, s. 81.

<sup>217</sup> A. Rachuba, *Metryka litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Wileńskie 1690 r.*, Warszawa 1989, s. 103.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 92.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>221</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>222</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>223</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>224</sup> RDT 130.

<sup>225</sup> A. Rachuba, op. cit., s. 103 i s. 105.

<sup>226</sup> H. Lulewicz, op. cit., s. 78.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>228</sup> A. Rachuba, op. cit., s. 103.

<sup>229</sup> H. Lulewicz, op. cit., s. 83.

mamy do czynienia z imieniem męża, nazwiskiem męża lub imieniem ojca, np. (1690) *Muszcziowa* [być może *Murziczowa* od imienia *Murza* – H.J.] *Szabanowa Szczucka*<sup>230</sup>. W jeszcze innych dokumentach pojawiają się bardziej rozbudowane zapisy imion żeńskich, np. (1692) *Hasia Aziulanka Muratowa Małachowska*<sup>231</sup>, w którym *Hasia* jest imieniem, *Aziulanka* – imieniem odojcowskim, *Muratowa* – członem od imienia męża, a *Małachowska* – jego nazwiska. Jak wykazałem, pani ta w innym dokumencie z 1690 r. jest zapisana jako *Hasia Muratowa*<sup>232</sup>.

Jak wynika zatem z powyższego, nie było stałych form zapisu imion i nazwisk oraz innych członów nazw osobowych Tatarów, choć można wyróżnić pewne typy.

### 3. Rodzime tatarskie nazwy osobowe. Problemy rekonstrukcji

Tatarskie nazwy osobowe pochodzenia orientalnego w dokumentach zewnętrznych oraz własnych późnych uległy znacznym zmianom fonetycznym i graficznym. Zmiany te spowodowane były błędnym zapisem lub adaptacją fonetyczną. Wiele nazw można z wysokim prawdopodobieństwem odtworzyć, inne wymagają dalszych badań.

A oto kilka przypadków, wszystkie z Lustracji Kierdeja z 1631 r. na podstawie wydania Borawskiego, Sienkiewicza i Wasilewskiego (1991).

1. *Abrachmanowicz* (97), *Adrachmanowicz* (88), *Odrachmanowa* (84) ← *Abrachman*, *Adrachman* ← ar. i.m. ‘*Abd ar-Raḥmān* ‘sługa Miłosiernego’.

2. *Muchladzinowicz* (97) zapewne ← *Muchladzin* ← ar. i.m. *Muḫāy ad-Dīn* ‘ożywiający wiarę’.

3. *Olejewicz* (103) ← *Olej* ~ *Alej* ← ar. i.m. ‘*Alī*, imię czwartego kalifa, zięcia Proroka.

4. *Ołymowicz* (81) ← *Alym* ~ *Alim*, to zapewne ← ar. i.m. *Ḥalīm* ‘łagodny; grzeczny’<sup>233</sup>.

5. *Opazowiczowa* (94) ← *Opaz* ← *Appaz* ← ‘*Abbās* ‘surowy’, imię wuja Proroka.

6. *Rozgozicz* (88) ← *Rozgoża* ← *Uraz-qoca*, por. kaz. *Uraz-χoǰa*<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>231</sup> H. Jankowski, op. cit., 2008, s. 151.

<sup>232</sup> Ibidem.

<sup>233</sup> H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden 1985, s. 202.

7. *Siundziukiewicz* (94), być może ← basz., tat. *Sündük* ← *Süyündük*<sup>235</sup>.

8. *Sup* (107) ← ar. i.m. *Yūsuf*, odpowiednik biblijnego Józefa.

9. *Ziekiery* (93) ← ar. i.m. *Zakariyā*, odpowiednik biblijnego Zachariasza.

W imiennictwie tatarskim znajdujemy sporą grupę imion dwuczłonowych, zawierających składnik *-berdi*. Z jednego tylko spisu Kierdeja z 1631 r. można przytoczyć następujące nazwy osobowe zawierające takie imiona: *Allaberdziejewicz* (89), *Alaberdziej* (91), *Asiemberdziejewicz* (116), *Azberdziejewicz* (119), *Azberdziejewicz* (119), *Dowberowicz Lechimberdziej* (83), *Dzienberdziejewicz Lehimberdziej* (82), *Dzionberdziejewicz Lehimberdziej* (116), *Lechimberdziej* (90), *Tanberdziej* (84), *Tahrybedź* (89), *Tahryberdziej* (88), *Tarberdziejewicz* (128), *Tenberdziejewicz* (97) oraz *Tulatberdziejewicz* (124).

Są to pochodne lub zniekształcone postaci następujących imion turkijskich lub mieszanych:

1. *Allāh-berdi*; imię często spotykane<sup>236</sup>.

2. *Azberdi*; zaświadczone w tej postaci, zob. Baski<sup>237</sup> *Az-berdi*; najprawdopodobniej od *'Azīz-berdi*, zaświadczone jako uz. i.m. *Azizberdi*<sup>238</sup>; pochodzenie od *Hāğğī-berdi* mniej prawdopodobne, choć nie może być wykluczone.

3. *'AĪm-berdi*, zaświadczone jako uz. i.m. *Azimberdi*<sup>239</sup>.

4. *Cān-berdi*, zaświadczone jako uz. i.ż. *Jonberdi*<sup>240</sup>.

5. *Devlet-berdi*, zaświadczone jako uz. i.m. *Davlatberdi*<sup>241</sup>, objaśnione jako 'upragnione szczęście lub Bóg dał nam syna, który będzie szczęśliwy'.

6. *Lehim-berdi* ← *Raĕīm-berdi*; o imieniu tym zob. Jankowski<sup>242</sup>; o postaci *Raqīm-berdi* ~ *Rāhim-berdi* zob. Rásonyi, Baski<sup>243</sup>, którzy podają odpowiedniki kazachskie i uzbeckie.

7. *Tanrı-berdi* ~ *Tayrı-berdi* ~ *Teŋri-berdi*; turk. odpowiednik ar-turk. *Allāh-berdi*, zob. Rásonyi, Baski<sup>244</sup>, którzy podają też takie odmianki, jak XIV–XV w. mameluckie *Tayrı-berdi* i *Tahryberdziej*, zob. wyżej; natomiast postać *Tenber-*

---

<sup>234</sup> L. Rásonyi, I. Baski, *Onomasticon Turcicum. Turkic Personal Names*, Bloomington 2007, s. 584.

<sup>235</sup> Ibidem, s. 657.

<sup>236</sup> H. Jankowski, *Etymology of the Polish-Lithuanian-Byelorussian Tatar Name Lehimberdi*, [w:] „*Studia Etymologica Cracoviensia*” 1998, nr 3, s. 13–14.

<sup>237</sup> I. Baski, *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum*, Budapest 1986, s. 19.

<sup>238</sup> E.A. Begmatov, *Ўзбек ismlari ma'nosi*, Toškent 2007, s. 24.

<sup>239</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>240</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>241</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>242</sup> H. Jankowski, op. cit., 1998, s. 13–16.

<sup>243</sup> L. Rásonyi, I. Baski, op. cit., s. 611.

<sup>244</sup> Ibidem, s. 723.

dziewiecz wskazywałyby na inną odmiankę tego imienia, *Teŋri-berdi*, również bogato zaświadczoną.

8. *Tulat-berdi*; imienia tego nie udało się dotąd potwierdzić w innych językach turekijskich, choć pierwszy człon *Tulat* jest znany w uję. i.ż i uz. i.m. *Tulat*<sup>245</sup>, samo zaś imię pochodzi od nazwy etnicznej. Być może więc, imię to jest miejscowym tworem tatarskim prawidłowo utworzonym według znanych wzorców.

*Allāh-berdi*, *Tanrı-berdi* ~ *Tanrı-berdi* ~ *Teŋri-berdi* znaczą ‘Bóg-dał’, są to imiona często spotykane w imiennictwie światowym, por. pol. *Bożydar*, gr. *Θεόδορος*. Imiona *Az-berdi*, *Aġm-berdi* i *Lehim-berdi* w swym pierwszym członie również oznaczają Boga, lecz nazwanego przymiotem, natomiast imiona *Cān-berdi*, *Devlet-berdi* i *Tulat-berdi* oznaczają upragnione dziecko.

Wśród imion tatarskich występują imiona bardzo stare i ciekawe, np.

1. *Çerivçi* (1531) *Čerivca*<sup>246</sup>; (1592) *Roza Čuručeevna*<sup>247</sup>. Jest to imię o kipczackim rodowodzie ← *çeriw* ~ *çerüw* ‘wojsko’ + *çİ*<sup>248</sup>. Być może imię to zostało zastąpione później imieniem *Wojna*.

2. *Çımbay* ← *Čınbay* (1931) *Czymbaj Ulan*<sup>249</sup> ← *çın* ‘prawdziwy’ + *bay* ‘bogaty; bogacz’, zob. uz. i.m. *Chimboy* i *Chinboy*<sup>250</sup>.

3. *Çortan* (*Čortan*)<sup>251</sup> ← *çortan* ‘szczupak’, zaświadczone w Baski<sup>252</sup> jako *Şortanbay*. Być może później zamienione na nazwisko *Szczucki* ← wschł. *ščuka* ‘szczupak’.

#### 4. Wnioski

Tatarskie imiennictwo dostarcza nam bardzo ciekawego materiału leksykalnego, a także – choć w mniejszym stopniu – fonetycznego i morfologicznego. Z jednej strony nazwy osobowe są cennym świadectwem zachowanego jedynie fragmentarycznie języka tatarskiego w dawnej Litwie, z drugiej strony dostarczają też ciekawego materiału dla turkologa i historyka, badacza dziejów Wielkiej Ordy i chanatów z niej powstałych. Są świadectwem współlistnienia rozmaitych wpły-

---

<sup>245</sup> Ibidem, s. 791.

<sup>246</sup> AVAK 31, s. 82.

<sup>247</sup> AVAK 31, s. 108.

<sup>248</sup> H. Jankowski, op. cit., 1997, s. 79–80.

<sup>249</sup> RDT 85.

<sup>250</sup> E.A. Begmatov, op. cit., s. 480, 481.

<sup>251</sup> LM 3, s. 112.

<sup>252</sup> I. Baski, op. cit., s. 39 i QE (425).

wów kulturowych i językowych w języku i w zwyczajach nadawania imion. Niewątpliwie podsumowaniem prac nad imiennictwem tatarskim będzie słownik historyczny, podobny do tego, choć oczywiście mniejszy, jaki opracowali Rásonyi i Baski<sup>253</sup>.

---

<sup>253</sup> L. Rásonyi, I. Baski, op. cit.



## Skróty

ar. – arabski  
basz. – baszkirski  
gr. – grecki  
kaz. – kazachski  
per. – perski  
pol. – polski  
tat. – tatarski  
turk. – turkijski  
uz. – uzbecki  
wschśł. – wschodniosłowiański

## Literatura

- Antonovič A.K., *Belorusskie teksty, pisannye arabskim pis'mom*, Vil'njus 1968.
- AVAK 31 = *Akty o litovskix tatarax*, [w:] *Akty izdavaemye Vilenskoju Komissieju dlja razbora drevnix aktov*, tom 31, Vil'na 1906.
- AVAK 36 = *Akty Minskago Grodskago Suda (1582–1590)*, [w:] *Akty izdavaemye Vilenskoju Komissieju dlja razbora drevnix aktov*, tom 36, Vil'na 1912.
- Baliulis A., Firkovičius R., *Lietuvos Metrika. Lithuanian Metrica. Литовская Мемпука. Knyga Nr. 1: (1380–1584)*, Vilnius 1998.
- Baski I., *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum*, Budapest 1986.
- Begmatov E.A., *Ўзбек ismlari ma'nosi*, Toškent 2007.
- Dacewicz L., *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Białystok 2012.
- Drozd A., *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.). Zarys problematyki*, [w:] *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich*, red. A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, Warszawa 2000, s. 12–37.
- Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999.
- Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich*, t. III, Warszawa 2000.
- Dziadulewicz S., *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929.
- Grygajtis K., *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim. XIV–XVIII w.*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VIII, Gdańsk 2003.

- Jankowski H., *Nazwy osobowe Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1997, s. 59–90.
- Jankowski H., *Etymology of the Polish-Lithuanian-Byelorussian Tatar Name Lehimberdi*, [w:] „Studia Etymologica Cracoviensia” nr 3, 1998, s. 13–16.
- Jankowski H., *Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents*, [w:] „Materialia Turcica” 24, 2003, s. 113–144.
- Jankowski H., *The Tatar Name of Sorok Tatary/Keturiasdešimt Totorių Discovered*, [w:] *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, s. 147–157.
- LM 3 = *Litovskaja Metrika. Otděl Pervyj. č. 3: Knigi publičnyx děl. Perepisi vojska Litovskago*, [w:] *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, t. 33, Petrograd 1915.
- Lulewicz H., *Metryka litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Trockie 1690 r.*, Warszawa 2000.
- Kryczyński S., *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938.
- QE = Januzaqov T., Esbayeva K., *Qazaq esimderi. Anıqtama sözdik*, Almatı 1988.
- Rachuba A., *Metryka litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Wileńskie 1690 r.*, Warszawa 1989.
- Rásonyi L., Baski I., *Onomasticon Turcicum. Turkic Personal Names*, Bloomington 2007.
- Stefaniak-Rak K., *Index to the summary of Tatar landed estates in the Grand Duchy of Lithuania of 1631 by Jan Kierdej*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XXXIII, Warszawa 2009, s. 241–274.
- Szynkiewicz J., *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 139–144.
- Tyszkiewicz J., *Rejestr chorągwi tatarskich walczących w wojnie polsko-krzyżackiej 1519–1521 roku*, [w:] „Zapiski Historyczne” nr 53, z. 1–2, 1988, s. 85–99.

## **Ономастика литовско-польско-белорусских татар в давних документах**

Цель настоящей работы – рассмотреть ономастическую лексику польско-литовских татар, которая представлена в давних документах. Имена польско-литовских татар регистрировались в официальных документах, составляемых местными властями, государственной администрацией, судами и войском, а также татарами, которые составляли либо подписывали служебные документы. Официальные документы, которые можно назвать внешними, были написаны кириллицей или латиницей, в то время как татарские, то есть внутренние документы, написаны в основном арабскими буквами. Формы имен, родов и фамилий, записанные во внешних документах, отличаются от названий, которые выступают во внутренних документах. Отличается также стиль и порядок слов в предложении. Имена можно поделить на несколько типов, представленных в статье. Многие ориентальные имена были искажены местными писарями и чиновниками. Некоторые испорченные формы легко воссоздать, а некоторые остаются неизвестными. На протяжении многих лет татарское меньшинство в Литве и Польше считалось сильно ассимилированным. Однако доказательства, вытекающие из его собственных документов, показывают, что в его истории присутствовали и ориентальное письмо, и ориентальная культура, хотя это и не было таким очевидным для предыдущих исследователей, изучающих историю и культуру татар исключительно на основании документов, составленных на русском, польском и латинском языках, без обращения к татарским документам либо к формулировкам, написанным арабскими буквами.

### **Personal names of Lithuanian-Polish-Belarusian Tatars in old documents**

The goal of the present paper is to discuss personal names of Lithuanian-Polish Tatars attested to in old documents. The names of Lithuanian-Polish Tatars were registered in official documents issued by local authorities, state administration, court and army, as well as by the Tatars who issued legal documents or signed the official documents themselves. The official documents that we can call external are written in Cyrillic or Latin scripts, while the Tatar or internal documents are mostly written in Arabic characters. The forms of names, patronymics and surnames recorded in external documents are different from the names occurring in internal documents. The style and word order is likewise different. We can subdivide the names into a few types, discussed in the article. Many Oriental names were distorted by the local scribes and clerks. Some destroyed forms are easy to reconstruct, whereas others still remain unknown. For many years Tatar minority in Lithuania and Poland has been regarded as highly assimilated. However, the evidence of their own documents shows that the Oriental writing and culture were also present in their history, though it was not evident to earlier researchers who studied Tatar history and culture exclusively from the documents written in Ruthenian, Polish and Latin, without the resort to the Tatar documents or formulae recorded in Arabic characters.

Joanna Kulwicka-Kamińska  
Polska, Toruń

## NAZWY BOGÓW POGAŃSKICH W PIŚMIENICTWIE TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO I W POLSKICH PRZEKŁADACH KORANU JAKO PRZYKŁAD INTERFERENCJI ISLAMU I CHRZEŚCIJAŃSTWA<sup>254</sup>

Celem analizy jest zarówno wskazanie etymologii nazw bogów pogańskich występujących w polskich translacjach biblijnych i koranicznych, jak również sposobów ich przekładu z języków hebrajskiego, greckiego i arabskiego w wyżej wymienionych tekstach o charakterze religijnym. Jest to również próba stwierdzenia, czy związki frazeologiczne obecne w piśmiennictwie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej skrót: WKL)<sup>255</sup> i w polskich przekładach Koranu – są charakterystyczne dla tego typu tekstów przy tworzeniu tzw. frazeologii koranicznej, czy i w jakim stopniu z kolei odzwierciedlają frazeologię biblijną bądź zasób polszczyzny ogólnej, a także jej północnokresowej odmiany, a jeśli odzwierciedlają – ustalenie zakresu i charakteru zachodzących zależności między translacjami biblijnymi i koranicznymi. Jest to także próba ukazania, wyłaniającego się z analizowanych tekstów źródłowych, wizerunku pogańskich bożków.

---

<sup>254</sup> Niniejszy artykuł jest poszerzoną i poprawioną wersją wcześniej publikowanych prac – por. *Nazwy bogów pogańskich w Koranie i w Biblii – polski przekład i jego analiza leksykalno-semantyczna*, [w:] *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, red. J. Kamper-Warejko, J. Kulwicka-Kamińska, K. Nowakowska, Toruń 2007, s. 47-69 czy *Przekład słownictwa dogmatycznego islamu i chrześcijaństwa w polskich translacjach biblijnych i koranicznych (na przykładzie wybranych nazw bogów pogańskich)*, [w:] *Tożsamość na styku kultur. Zbiór studiów*, red. I. Masojć, R. Naruniec, Wilno 2008, s. 372-390.

<sup>255</sup> Za Cz. Łapicz, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, [w:] „Rocznik Słowistyczny” LVII, Warszawa 2008, s. 38.

Źródłem ekscerpcji słownictwa są zabytki piśmiennictwa Tatarów WKL pisa-  
ne grafią arabską i wymagające transkrypcji i/lub transliteracji<sup>256</sup>. Są to teksty  
religijne, muzułmańskie – przy ich doborze posłużono się więc kryterium tema-  
tycznym. Należą do nich pochodzące z XVII w. pierwsze zachowane kopie XVI-  
wiecznych zabytków tatarskich<sup>257</sup>: *Kitabu z Kazania, Chamaitu lipskiego*<sup>258</sup>, tek-  
sty XVIII-wieczne: fragmenty *Tefsiru* z 1725 r., *Tefsiru* z 1788 r., *Kitabu Łuc-  
kiewicza, Kitabu Milkamanowicza*<sup>259</sup>, XIX-wieczne: materiał leksykalny wyeks-  
cerpowany z XIX-wiecznych kitabów w formie słowniczków opracowanych  
przez Shirin Akiner<sup>260</sup> i Alego Woronowicza<sup>261</sup>, wydany w Wilnie w 1830 r. Wy-  
kład wiary machometańskiej czyli islamskiej Józefa Sobolewskiego oraz XIX  
i XX-wieczne przekłady Koranu: *Koran* przypisywany Janowi Murzie Tarak-  
Buczackiemu<sup>262</sup> – 1858 r. (KB1), *Wersety z Koranu*<sup>263</sup> w przekładzie Jakóba  
Szynkiewicza – 1935 r. (WzK), *Koran* w przekładzie Józefa Bielawskiego<sup>264</sup> –

---

<sup>256</sup> Korzystam z tekstów już przetransliterowanych i z reguły wydanych drukiem przez badaczy piśmiennictwa religijnego litewsko-polskich muzułmanów. Rozwiązanie skrótów przyjętych dla tekstów źródłowych zamieszczono na końcu artykułu.

<sup>257</sup> XVI-wieczne oryginały nie zachowały się. Najstarsze, znane badaczom, ich kopie pochodzą z XVII i z późniejszych wieków. Zabytki te były więc kopiowane, uzupełniane i w różny sposób kompilowane aż do naszych czasów – por. Cz. Łapicz, op. cit., s. 38.

<sup>258</sup> Transliteracja G. Miškinienė, *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001.

<sup>259</sup> Transliteracja G.M. Meredith-Owens, A. Nadson, *The Byelorussian Tatars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” II, London 1970, nr 2, s. 141–176 oraz P. Suter, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004, s. 374–446: *Tefsir* z 1725 r.; rękopis Cz. Łapicz: transliteracja dwóch pierwszych sur *Tefsiru* z 1788 r.; J. Stankievič, *Prispěvky k dějinám běloruského jazyka na základě rukopisu ‘Al-Kitab’*, [w:] „Slavia” XII, 1933–1934, s. 357–390; G. Miškinienė, *Ivano Luckevičiaus kitabas – Lietuvos totorių kultūros paminklas*, Vilnius 2009: *Kitab Luckiewicza*; rękopis Cz. Łapicz oraz Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986: *Kitab Milkamanowicza* i Cz. Łapicz, H. Janowski, *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000: przekład filologiczny *Kitabu Milkamanowicza*.

<sup>260</sup> S. Akiner, *The Vocabulary of a Byelorussian K’it’ab in the British Museum*, „The Journal of Byelorussian Studies” III, London 1973, nr 1, s. 55–84: transliteracja i słownik do tzw. *Kitabu* londyńskiego.

<sup>261</sup> A. Woronowicz, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 376–394.

<sup>262</sup> J.M. Tarak-Buczacki, *Koran*, Warszawa 1858 – tożsamy z wcześniej wydanym (Poznań 1848) *Koranem* w przekładzie filomatów ks. D. Chlewińskiego i I. Domeyki.

<sup>263</sup> *Wersety z Koranu*, Sarajewo 1935 – reprint Białystok: Muslim Students Society in Poland, 1995.

<sup>264</sup> J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986.

1986 r. (KB2), tzw. Koran londyński<sup>265</sup> – 1990 (K3). Należy przy tym zwrócić uwagę, iż rękopiśmienne zabytki Tatarów WKL i drukowane przekłady Koranu stanowią dwie odrębne grupy źródeł, gdyż pierwsi tłumacze Koranu na język polski – filomaci ks. Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko – jak wynika z badań (brak znajomości typologii tatarskiego piśmiennictwa, co potwierdza m.in. w swoich pamiętnikach Franciszek Mickiewicz – brat Adama Mickiewicza) – nie korzystali wprost z ksiąg religijnych Tatarów WKL, chociaż przekład filomatów i oparty na nim przekład przypisywany Buczackiemu powstawały w środowisku Tatarów. Wiadomo bowiem, iż współpracowali z nowogródzkim Tatarem, Józefem Sobolewskim, piszącym w tym samym czasie katechizm wiary muzułmańskiej, pt. *Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej*, w którym obecne są ustępy z ich przekładu<sup>266</sup>. Autor katechizmu podaje zaś, że w tworzeniu swojego dzieła korzystał z rękopiśmiennych ksiąg tatarskich. Nie jest więc wykluczone, że Józef Sobolewski wspomagał filomatów tefsirowym przekładem Koranu<sup>267</sup>. Zdania badaczy na ten temat są jednak podzielone<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> *Święty Koran*. Tekst arabski i tłumaczenie polskie. Wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Islam International Publications LTD, Londyn 1990.

<sup>266</sup> Według Cz. Łapicza – w czasie, gdy Sobolewski pisał katechizm wiary muzułmańskiej, teoretycznie mogły być dlań dostępne trzy rosyjskie przekłady Koranu, jednak żaden z nich nie był oparty na arabskim oryginale. Pierwszy przekład rosyjski autorstwa Piotra Posnikowa z 1716 r. oraz drugi M. Vjerowkina z roku 1790 opierały się na wcześniejszym francuskim przekładzie Du Ryera. Trzeci rosyjski przekład, którego autorem był Kołmakow, ukazał się w 1792 r. i opierał się na angielskiej wersji Sale’a. Do czasu publikacji *Wykładu wiary* Sobolewskiego powstał wprawdzie jeszcze jeden rosyjski przekład, również oparty na francuskiej wersji Du Ryera, jednak jego autor pozostał anonimowy, a sam przekład istniał jedynie w rękopisie jako *Алкоран или закон магометанский. Переведенный с арапского на французский язык через Господина Дю Риера*. Wszystkie te przekłady powstały w XVIII w. i wszystkie zostały przełożone z języka pośrednika, a nie bezpośrednio z arabskiego oryginału. Jest mało prawdopodobne, by były one dostępne Sobolewskiemu, a jeszcze mniej prawdopodobne, że Sobolewski korzystał z nich przy pisaniu swej pracy o islamie, zwłaszcza cytując fragmenty Koranu w wersji polskiej. Trzeba jednak pamiętać, że Sobolewski w czasie pisania katechizmu (ok. 1829 r.) dysponował rękopisem polskiego przekładu Koranu, o druk którego czynił zabiegi u cara, czyli tzw. Koranu filomatów, ukończonego w 1928 r. Nie powołując się bezpośrednio na ten przekład – obficie cytował w swej publikacji jego fragmenty (koraniczne cytaty), co potwierdzają szczegółowe analizy porównawcze obydwu tekstów – por. Cz. Łapicz, *Źródła cytatów koranicznych w Wykładzie wiary machometańskiej, czyli islamskiej... Józefa Sobolewskiego z 1830 r.*, [w:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, w druku.

<sup>267</sup> Por. A. Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych*, Warszawa 1999, s. 17.

<sup>268</sup> Cz. Łapicz w artykule *Źródła cytatów koranicznych w Wykładzie wiary machometańskiej, czyli islamskiej... Józefa Sobolewskiego z 1830 r.*..., op. cit., całkowicie wyklucza taką możliwość, a swoje wnioski opiera na wnikliwej analizie tekstologicznej tatarskiego piśmiennictwa przekładowego i *Wykładu wiary machometańskiej czyli islamskiej* J. Sobolewskiego.

Podstawę materiałową stanowią również polskie drukowane przekłady Biblii: XVI i XVII-wieczne (*Biblia brzeska*, *Biblia nieświeska*, *Biblia* w przekładzie J. Wujka, *Biblia gdańska*) oraz dla porównania – współczesny przekład – *Biblia Tysiąclecia*<sup>269</sup>.

Jeśli weźmiemy pod uwagę staropolskie przekłady Biblii – brak w polszczyźnie XVI-wiecznej ekwiwalentów odnoszących się do odległej rzeczywistości (realiów) starożytnego Wschodu – por. „Osobom parającym się tłumaczeniem NT nazewnictwo występujące w tym tekście sprawia niemało trudności, tym bardziej że chodzi tutaj o przekład w obrębie języków i kultur bardzo od siebie odległych. Stosowanie polskich odpowiedników niektórych nazw obcych podnosi zrozumiałość translacji, ale może powodować zachwianie relacji oryginał>przekład przez zbyt duże oddalenie od wersji funkcjonującej w tekście podstawowym”<sup>270</sup>. Z analogiczną sytuacją spotykamy się w piśmiennictwie Tatarów WKL – konieczność oddania w przekładzie słowiańskim (tzn. w języku polskim i/lub białoruskim, zwłaszcza na poziomie ich rozwoju funkcjonalnego oraz stylistycznego w wieku XVI) specyfiki religii islamskiej powstałej w innym czasie i innej kulturze, adresowanej do zupełnie odmiennej społeczności wyznawców i pierwotnie utrwalonej w całkiem różnym systemowo języku i alfabecie arabskim<sup>271</sup>.

W polskich przekładach Koranu i Biblii można więc zaobserwować następujące sposoby oddawania zarówno nazw własnych, jak i apelatywnych: 1. translokacja (przenoszenie nazwy w postaci obcej na zasadzie cytatu), 2. sławizacja (zapożyczenia formalnosemantyczne, czyli przejęcie formy i znaczenia wyrazu oraz jego adaptacja do systemu gramatyczno-leksykalnego języka polskiego) świadcząca o problemie nieprzekładalności terminologii religijnej na języki słowiańskie oraz 3. przekład (szukanie rodzimych ekwiwalentów semantycznych) –

---

<sup>269</sup> *Biblia brzeska* 1563, Clifton-Kraków 2003; *Biblia nieświeska* 1572, Nieśwież: starodruk ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego; *Biblia* w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B” tekstu oryginalnego z XVI w., Warszawa 2000; *Biblia gdańska* 1632, *Nowy Testament*, Kraków 1996; *Stary Testament*, Kraków 2004; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980.

<sup>270</sup> R. Zarębski, *Tłumaczenie obcych nazw geograficznych w dawnych i współczesnych polskich przekładach Nowego Testamentu*, [w:] *Studia nad słownictwem dawnym i współczesnym języków słowiańskich*, red. J. Kamper-Warejko, I. Kaproń-Charzyńska, J. Kulwicka-Kamińska, Toruń 2007, s. 121.

<sup>271</sup> Cz. Łapicz, *Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitewnej na język polski i białoruski*, [w:] *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie*, red. J. Kamper-Warejko, J. Kulwicka-Kamińska, K. Nowakowska, Toruń 2007, ss. 100 i 106.



można tu wyróżnić kilka metod przekładu, np. zastępowanie obcego terminu jego znaczeniem, zastępowanie obcej nazwy nazwą rodzimą o zbliżonej konotacji, stosowanie metonimii, stosowanie peryfrazy<sup>272</sup>, antonomazje, jak również tworzenie neosemantyzmów (derywaty semantyczne) czy neologizmów (głównie derywaty morfologiczne powstałe w wyniku sufiksacji), a także zapożyczenia strukturalne.

Spośród analizowanych wyrazów dominującą, niezmienną pozycję zajmuje *bóg* (pl. *bogowie*). Jest bowiem najmniej nacechowany (nie niesie ze sobą treści wartościujących ani negatywnie, ani nazbyt pozytywnie). Tak więc z najwyższą frekwencją używa się ekwiwalentu *bóg* wobec hebr. אלהים 'elôhîm, אלה 'elôhe, gr. θεός theos w przekładach biblijnych, a w translacjach koranicznych ar. إله ilĕh.

W dobach staro- i średniopolskiej często używany w znaczeniu ‘boga pogańskiego, bożka’ jest apelatyw *bałwan*, co dokumentują źródła leksykograficzne (zwłaszcza SStp i SPolXVI). W przekładach biblijnych, w ST, jest on ekwiwalentem hebr. אליל 'elîl, tłumaczonego również jako *nikczemny* (por. zwłaszcza BN, w której tłumacz uwzględnia podstawowe znaczenie wyrazu źródłowego, mianowicie ‘bezwartościowy, na nic’) w translacjach staropolskich oraz *bożek* bądź *bóstwo*, a także *uluda* w BT bądź hebr. יצוץ 'ôcôcî, oddawanego także przez leksem *rycina* lub peryfrazy *bałwan ryty*, *obraz ryty*, nawiązujących do znaczenia ‘wyobrażenie bóstwa’ czy *obrzydłość* (por. BN, gdzie jedna z cech staje się substytutem bóstwa) – w przekładach staropolskich oraz *bóg*, *bożek* bądź *bóstwo*, a także *posąg*, wyjątkowo tylko *bałwan* w BT czy też hebr. פסל pesel, substytuowanego również w formie opisowej jako *obraz ryty*, *ryty bałwan/bałwan ryty*, a także *rycina* – w translacjach staropolskich oraz *posąg*, *bożek*, wyjątkowo *wyżyny* w BT oraz w NT gr. εἶδωλον eid'lon. Tak więc w przekładach biblijnych, w ST, oprócz wyrazu *bałwan*, używa się także innych ekwiwalentów semantycznych wskazujących materialne wyobrażenie bóstwa, jak *obraz*, *rycina*, *bałwan ryty*, *obraz ryty*, *posąg* etc. oraz abstraktów o znaczeniu pejoratywnym, typu *obrzydłość*, *nikczemny*, charakterystycznych zwłaszcza dla BN czy *uluda* dla BT, co odpowiada znaczeniom wyrazów oryginalnych. W tekstach tłumaczonych podstawy translacji mają więcej niż jeden odpowiednik leksykalny, czyli charakteryzują się wieloekwiwalentnością. Przy czym połączenia typu *ryty bałwan/bałwan ryty*, *obraz ryty* są przykładem rozszerzenia zasobu słownictwa, czyli ampli-

---

<sup>272</sup> Por. I. Kwilecka, *Pochodzenie nazwy Wielkanoc w świetle historyczno-językowych badań porównawczych*, [w:] *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003, s. 302.

fikacji. Natomiast w NT przekłady staropolskie wobec gr. εἰδωλον eidōlon konsekwentnie używają jednego odpowiednika – *bałwan*, w BT natomiast wyraz *bałwan* występuje tylko raz w Dz 7, 41, w innych kontekstach jest to *bożek*.

W piśmiennictwie Tatarów WKL są obecne formy *begliwan* bądź *behliwan*, wskazujące pochodzenie perskie – por. pēhliwan, pāhliwĀn, a także *balvani*/\**balwan*/\**palvani*<sup>273</sup> z wahaniem w nagłosie wargowych p-b, świadczącym o pośrednictwie innych języków w procesie zapożyczenia, np. tureckiego. W WzK oraz w polskich przekładach świętej księgi islamu występuje również forma *bałwan*, używana z wysoką frekwencją, zwłaszcza w KB1 (70 użyć). Natomiast ze względu na wypieranie znaczenia ‘bóg pogański, bożek’ przez znaczenia nowe – wyraz *bałwan* jest archaizmem semantycznym, zastępowanym zarówno w BT, jak i w KB2 (10 użyć) oraz w K3 innymi określeniami.

W zależności od kontekstu – występują różne podstawy tłumaczenia. Są to przede wszystkim ar. إله ilĀh ‘bóg, bóstwo, bożek’, oddawane jako *bałwan* (KB1), *bóstwo* (KB2) lub *bóg* (K3) oraz ar. połączenie رجس raĀs ‘brud, plugastwo (głównie moralne)’; ‘pohańbienie, skalanie, zhańbienie’ + من min ‘z, od, spośród, należący do, wywodzący się z’ + وثن waĀn ‘bożek, idol, bałwan’, tłumaczone jako *szkaradny bałwan* (KB1), *bałwan* (KB2) czy *obrzydlivość bałwochwaltwa* (K3). Jednakże w podanych kontekstach formy ar. i ich polskie odpowiedniki występują przeważnie w pl. Źródłem tłumaczenia mogą być również ar. من دون الله min dŪna allĀh ‘bez, z wyjątkiem, wyłączając’ + ‘Allah’, którego ekwiwalentem translacyjnym jest w KB1 m.in. *bałwan*, natomiast we współczesnych przekładach *to, oprócz Boga* (KB2), *ten poza Allachem* (K3), ar. نصب naĀb ‘statua, pomnik, obelisk’; ‘idol, bożek, bałwan’, oddawane jako *posąg* (KB1), *bałwan* (KB2) lub *bożek* (K3), jak też połączenie ar. رب rabb ‘władca, pan, właściciel, posiadacz, Bóg’ + ar. متفرق mutafarriq ‘rozdzielony, niejednorodny, rozrzucony, rozproszony’ objaśniane jako *bałwan* (KB1) bądź *podzieleni panowie* (KB2), czy *poróżnieni panowie* (K3).

Wyrazami pochodnymi od słowa *bóg*, są *bóstwo*, *bożek* i *bożyszcze*.

Wyraz *bóstwo* pojawia się jednakże dopiero w przekładach XIX- oraz XX-wiecznych, gdy umacnia się i upowszechnia znaczenie ‘bóg, bożek’. Występuje więc w znaczeniu ‘bożka pogańskiego’ w ST w BT jako ekwiwalent hebr. אלהים ’ēlōhīm, אלה ’ēlōhē, natomiast w staropolskich przekładach Biblii jest używane tylko w odniesieniu do Boga jako najwyższej istoty.

---

<sup>273</sup> Gwiazdką (\*) opatrzone formy rekonstruowane na podstawie postaci kontekstualnych występujących w przypadkach zależnych.

U Tatarów WKL słowo *bóstwo* w odniesieniu do bóstw pogańskich pojawia się, analogicznie do polskich przekładów Biblii, dopiero w tekstach późniejszych, np. w Ww (por. *\*inne bóstwa*). Jest obecne także w przekładach koranicznych, przy czym używane z wyższą frekwencją w KB1 (57 razy) niż w KB2 (7 razy).

Podstawą przekładu są przeważnie ar. إله من دون الله ilĀh min dŪna allĀh ‘bóg, bóstwo, bożek’ + ‘bez, z wyjątkiem, wyłączając’ + ‘Allah’, tłumaczone jako *obce bóstwo* (KB1), *bóg poza Bogiem* (KB2) lub *inny bóg poza Allahem* (K3) czy ar. الله من دون الله min dŪna allĀh, wyrażane jako *inne bóstwo* (KB1), *współtowarzysze poza Bogiem* (KB2), *inni niż Allah* (K3) lub oddawane jako *niedołężne bóstwo* (KB1), *bogowie poza Nim* (KB2 i K3). W innych kontekstach jest to ar. połączenie يشركون ما, w którym czasownik أشرك ašraka znaczy ‘wciągać do czegoś (do udziału w czymś)’, a ما mĀ znaczy ‘to co’. Jest ono oddawane jednakże jako zwroty *miejszać do czci fałszywe bóstwa* (KB1), *przypisywać równych* (KB2, K3), *stawiać obok niedołężne bóstwa* (KB1), *dodawać współtowarzyszy* (KB2), bądź fraza *to, co oni z Nim łączą* (K3). Podstawą przekładu może być również ar. افتري iftarĠ ‘kłamać, zmyślać’, wyrażane przez *bóstwa zmyślane* (KB1), *to, co wymyślili* (KB2), *to, co zmyślali* (K3).

*Bożek i bożyszcze* to leksemy nie notowane przez SSStp. Ich użycie poświadcza dopiero SPolXVI.

Wyraz *bożek* upowszechnia się w dobie nowopolskiej, stąd na tle przekładów staropolskich wyróżnia się BB, w której wyraz ten został użyty na określenie bogów pogańskich jako ekwiwalent hebr. אלהים ʾlĥîm, אלה ʾlĥe, oddawanego w innych translacjach staropolskich konsekwentnie jako *bóg*, natomiast w BT jako *bóg*, wyjątkowo tylko *bożek*. W BT w ST jako *bożek* tłumaczy się także wiele innych wyrazów hebrajskich, do których należą, np. hebr. הרבל heḶel, hebr. אליל ʾlil, hebr. עצב ʿôĀl, hebr. פסל pesel, hebr. תרפים tʿrĀphîm, hebr. מסכה massĀĀh, hebr. גליל gillûl, mających w przekładach staropolskich różne odpowiedniki semantyczne, np. *marność, próżność, nikczemność; bałwan; bałwan*, ale też *bałwan ryty, obraz ryty, rycina; obraz ryty, bałwan, bałwan ryty, rycina; plugastwo, rycina, ryty obraz, obraz; rycina, ryty obraz, obraz; obrzydliwość, plugastwo, obrzydłość, plugawy bałwan* etc. Jest to przykład dużej wariantywności ekwiwalentów semantycznych, wśród których występują zarówno wyrazy rodzime o zbliżonej konotacji (np. *bałwan, bożek*), metonimie (np. *obraz, rycina*), peryfrazy (np. *ryty bałwan/bałwan ryty, ryty obraz/obraz ryty, plugawy bałwan*), jak i neosemantyzmy (np. *marność, próżność, nikczemność, plugastwo, obrzydłość*). Natomiast w NT gr. εἰδωλον eidŏlon w BT przekłada się jako *bożek*, a w tłumaczeniach staropolskich jako *bałwan*.

Analogicznie do przekładów biblijnych – wyraz *bożek* jest obecny dopiero w KB1. Występuje również w przekładach późniejszych, czyli KB2 i K3. Jednakże we wszystkich tłumaczeniach koranicznych charakteryzuje się niską frekwencją.

Podstawą przekładu jest przede wszystkim ar. نصب *naôb*, oddawane jako *bałwan* (KB1), *coś innego* (KB2), *bożek* (K3), a także ar. ما *má* + ar. czasownik أشرك *ašraka*, przetłumaczone w KB1 jako *bożki zmyślane*, w KB2 *co Jemu dodają jako współtowarzyszy*, a w K3 *co oni z Nim łączą* czy też ar. ب *bi* ‘z’ + ar. الذي *allaġī* ‘który’ + من *min* *dŪna* wyrażone w KB1 przez określenie jednowyrazowe *bożek*, w KB2 przez zdania podmiotowe *ci, którzy są poza Nim*, a w K3 *ci, których czczą poza Nim*.

Wyraz *bożyszcze* w znaczeniu ‘boga pogańskiego’ zarówno w przeszłości, jak i obecnie używany jest niezwykle rzadko (por. BT – 4 razy). Współcześnie można to wytłumaczyć dominacją nowego znaczenia ‘osoba lub rzecz uwielbiana ponad miarę’. Mimo iż pojawia się w przedmowie Szymona Budnego do BN – jest nieobecny w przekładach staropolskich. W BT stanowi ekwiwalent hebr. אֱלִיל *’elil*, oddawanego w translacjach staropolskich jako *bałwan* bądź hebr. פֶּסֶל *pesel*, tłumaczonego w staropolszczyźnie jako *obraz ryty*, *bałwan*, *bałwan ryty*, *rycina*.

Z przekładów koranicznych notuje go tylko KB1. Podstawą przekładu jest bądź ar. czasownik عبد *’abada* ‘wierzyć w Boga, służyć Bogu’; ‘ubóstwiać’; ‘szanować, okazywać szacunek (cześć)’, bądź ar. عابد *’Ābid* ‘ten, który czci’; ‘wierny’; ‘wyznawca’; ‘adorator’, oddawane we współczesnych przekładach jako zdania podmiotowe – *to, co wy czcicie* (KB2), *ci, których wy czcicie* (K3), a w KB1 jako określenie jednowyrazowe *bożyszcze* lub rozbudowana grupa nominalna *falszywe przez was wystawione bożyszcze*.

Wspólne przekładom biblijnym i koranicznym są takie neosemantyzmy, jak: *falsz*, *pan*, *równy*.

*Falsz* w znaczeniu ‘bożka pogańskiego’ występuje w translacjach staropolskich i w BT, zwłaszcza w ST jako przekład hebr. שֶׁקֶר *šeqer*, oddawanego także jako *klamstwo* (BW), *omyłność* (BN).

W KB1 nie występuje. Jest natomiast znany przekładom XX-wiecznym KB2 i K3. Podstawą tłumaczenia jest ar. باطل *bĀṭil* ‘błahy, bezwartościowy’; ‘bezskuteczny, daremny’; ‘falszywy, nieprawdziwy, absurdalny, bezpodstawny’, którego translatami<sup>274</sup> są *falsz* (KB2 i K3) lub (*bóg*) *zmyślony* (KB1).

Leksem *równy* w użyciu przymiotnikowym – w kontekście bogów pogańskich – występuje już w najwcześniejszych przekładach biblijnych (w ST) – zwłaszcza

---

<sup>274</sup> Termin *translat* jest rozumiany tradycyjnie jako wynik przekładu, czyli tekst oraz ekwiwalent jednostki językowej tekstu wyjściowego.

w BB, a także w BG jako tłumaczenie hebr. מִדּוֹ *k<sup>c</sup>mō* oddawanego w innych translacjach staropolskich jako *podobny*.

W tekstach religijnych Tatarów WKL oraz w przekładach Koranu na język polski jest obecny – w odniesieniu do bogów pogańskich – z wysoką frekwencją. Podstawą przekładu jest przede wszystkim ar. أشرك *ašraka* + ar. ب *bi* + ar. هو *hu-wa* ‘on’, oddawane jako *dawać równego* w KB1 i *przypisywać równych* w K3, a *dodawać współtowarzyszy* w KB2. Źródłem tłumaczenia mogą być również ar. شريك *šarik* ‘towarzysz, kompan, partner’; ‘współtowarzysz, współuczestnik’, przekładane jako *równy* w K3 – w KB2 odpowiada mu *współtowarzysz*, a w KB1 *bóstwo*.

W Biblii wyraz *pan* odnosi się przede wszystkim do Boga Jahwe. Jednakże jako określenie bożków występuje we wszystkich przekładach biblijnych w NT w 1 Kor 8, 5.

Analogicznie, w tłumaczeniach Koranu na język polski, odnosi się głównie do Boga, jednakże w niektórych kontekstach KB2 i K3 nominuje bóstwa pogańskie. Podstawą tłumaczenia jest ar. رب *rabb*.

Natomiast nominacje powstałe również na drodze neosemantyzacji, takie jak: *obrońca, opiekun, orędownik, pomocnik*, których dominantą semantyczną jest sem ‘ten, kto się opiekuje, troszczy, ochrania’ oraz *partner, przyjaciel, społecznik, towarzysz*, których podstawowe znaczenie to ‘ten, kto jest blisko’ – użyte w odniesieniu do bogów pogańskich – są osobliwością przekładów koranicznych, w tym zabytków piśmiennictwa Tatarów WKL (por. *\*prijacele, \*spřtenčnik'i, \*tovariš*). Z jednej strony odzwierciedla to muzułmańską tradycję ukazywania Boga i panteonu bóstw pogańskich przede wszystkim jako istot żyjących, działających i zarazem duchowych, a nie obrazów i rzeźb, czyli ich zmaterializowanej postaci, zgodnej z ludzkim wyobrażeniem, jak to ma miejsce w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Z drugiej zaś strony ironiczne użycie wobec bóstw pogańskich przymiotów przypisywanych głównie Allahowi służy umniejszeniu ich znaczenia oraz ich ośmieszeniu. Zwłaszcza iż zwykle towarzyszą tym określeniom epitety konotujące bezradność, bezsilność, niemoc, np. *niedoleżny* czy *zło*, np. *zły* etc.

W zależności od kontekstu występują różne podstawy przekładu. Mogą być to ar. شفيع *šafi* ‘pośrednik, mediator’; ‘patron, święty’, oddawane jako *obrońca, opiekun, pomocnik* w KB1, *orędownik* w KB2, *wstawiennik* – tylko w K3; ar. مولى *mawlĠ* ‘pan’; ‘protektor, mecenas’; ‘przyjaciel, towarzysz’; ‘klient, wyzwoleniec, protegowany’, tłumaczone jako *obrońca* (KB1), *pan* (KB2), *opiekun* (K3); ar. نصير *naōir* ‘pomocnik, poplecznik’; ‘obrońca, protektor’; ‘zwolennik’, oddawane jako *obrońca* w KB1 i *pomocnik* w KB2 i K3, a wyjątkowo *wsparcie* (por.

KB1); ar. ولي walī ‘pomocnik, zwolennik, sprzymierzeniec’; ‘opiekun’; ‘święty muzułmański, wali, człowiek bliski Bogu’, tłumaczone jako *opiekun* (głównie KB1 i KB2), ale też *obrońca* (K3), *współtowarzysz* (KB2), wyjątkowo *bóg zmyślonny, niedołączony opiekun i bałwan* (KB1) czy *pomocnik* (K3) oraz *przyjaciel* (T1, K3); ar. شيء şey ‘rzecz, coś’; z negacją: ‘nie’ oddawane jako *partner* w K3, natomiast w KB1 jako *bałwan, równy*, a w KB2 *współtowarzysz*; ar. شريك šarīk przekładane jako *towarzysz* w KB1, *współtowarzysz* w KB2 czy nawet *bóg* w K3; źródłem przekładu może być także ar. czasownik أشرك أšraka, często w połączeniu z ar. ب bi + ar. هو huwa oddawane przez zwroty *przypisywać partnera, przypisywać równych, brać żadnych* w K3, *dodawać współtowarzyszy, brać innych* w KB2 czy *bałwochwalca, dawać równego, wyznawać innego* w KB1.

Tatarzy WKL ar. czasownik أشرك أšraka oddają równie często za pomocą amplifikacji, np. *ci’ trtječnik’i r’wñ Ŭjā tđ tich ktleg i sint’w* (T1); *s-tich ktřre btđ Ŭ sptlenčnik’i najdŬjā* (T1) etc.

Nominacją powstałą na drodze neosemantyzacji jest również *zwodziciel* (T1 – \**zwodziciel*).

Osobliwością przekładu koranicznego jest neologizm *wstawiennik* jako przekład ar. شفيع šafi‘utworzony przez bardzo produktywny formant sufiksalny *-nik*, w celu precyzyjnego oddania oryginalnego kontekstu koranicznego i braku adekwatnego odpowiednika w języku polskim.

Wyjątkowo w Koranie pojawiają się nominacje *posąg* (w KB1 jako przekład ar. نصب na’ôb, oddawanego również jako *bałwan* w KB2 lub *bożek* w K3), *przedmiot czci* (w KB1 jako przekład ar. شريك šarīk), \**tbraz* (T1) czy *wizerunek* (tylko w K3 jako przekład ar. تمثيل tamīl ‘przedstawienie, okazanie czegoś’; ‘gra, widowisko, spektakl’; ‘reprezentacja, przedstawicielstwo’) wobec przedmiotów kultu pogan, przodków Abrahama. Co interesujące, *posąg* w odniesieniu do zmaterializowanej postaci bóstwa występuje już w KB1, podczas gdy z przekładów biblijnych używa go tylko BT, przy czym w zależności od kontekstu występują różne podstawy tłumaczenia, np. hebr. פֶּסֶל t’rĀphīm, oddawane także jako *bałwan, obraz*; hebr. עֶבֶד ‘ĀĀĬ, tłumaczone również jako *bałwan*, ale też *bałwan ryty, obraz ryty, rycina* – w translacjach staropolskich oraz *bóg, bożek* bądź *bóstwo*, a także *posąg*, wyjątkowo tylko *bałwan* w BT czy też hebr. פֶּסֶל pesel tłumaczone najczęściej jako *obraz ryty, bałwan, bałwan ryty, rycina* – w translacjach staropolskich oraz *posąg, bożek*, wyjątkowo *wyżyny* w BT. Tak więc podstawy te w translacjach biblijnych mają wiele ekwiwalentów semantycznych. W NT wyraz *posąg* występuje tylko raz w BT w Dz 19, 35 jako przekład gr. διοπετής diopetĪs. Także wyraz *wizerunek* jest obecny w znaczeniu boga pogańskiego tylko w BT w

ST jako przekład hebr. אלהים 'ēlōhīm, אלה 'ēlōhe oraz hebr. נכר nĕkār oddawanych w przekładach staropolskich przez wyrażenie *bogi cudze*, a także hebr. תבנית taḇnīnā oddawanego także przez *podobieństwo*.

W analizowanych przekładach – w nazewnictwie bogów pogańskich – posłużono się przede wszystkim rodzimymi środkami językowymi, zarówno poprzez zastępowanie obcego terminu nazwą rodzimą o zbliżonej konotacji (np. w przekładach biblijnych i koranicznych: *bałwan, bóg, bóstwo, bożek, bożyszcze*), jak też przez stosowanie metonimii (np. w przekładach biblijnych i koranicznych: *obraz, posąg, wizerunek*; w przekładach biblijnych: *obraz, rycina, wyżyny*), peryfrazy (np. przekłady koraniczne: *\*fałszywe przez was wystawione bożyszcze, bóstwa zmyślane/zmyślone bóstwa, bogi zmyślane, \*niedołężni opiekunowie, \*przedmioty czci* etc.; przekłady biblijne: *ryty bałwan/bałwan ryty, ryty obraz/obraz ryty, plugawy bałwan*) oraz tworzenie neosemantyzmów (w przekładach biblijnych i koranicznych: *fałsz, pan, równy*; w przekładach koranicznych: *inny, obrońca, opiekun, orędownik, partner, pomocnik*, w piśmiennictwie religijnym Tatarów WKL: *\*prijacele, \*sptlenčnik'i, \*tovariš*; w przekładach biblijnych: *marność, próżność, nikczemność, nikczemny, plugastwo, obrzydłość*) czy neologizmów (w K3 *wstawiennik*). Wyjątek stanowi zapożyczenie znane już polszczyźnie doby staropolskiej, mianowicie *bałwan* (z języka perskiego przez pośrednictwo tureckie i ruskie). U Tatarów WKL występuje ponadto jego zeslawizowana forma *begliwan* bądź *behliwan* świadcząca o powtórnym zapożyczeniu tego wyrazu z języka perskiego. Natomiast w KB2 użyto zeslawizowanej formy *džinn* (zapożyczenie formalnosemantyczne obecne w języku polskim od XIX w.), a w K3 *jinn* z ar. coll. جن Ćinn w odniesieniu do fałszywie przypisywanych Bogu synów, którym oddawana jest cześć należna Allahowi. W KB1 posłużono się natomiast jego polskim odpowiednikiem *duch*.

W sposobie translacji można wskazać zarówno podobieństwa (np. KB1 – analogia translacyjna do terminologii chrześcijańskiej i tłumaczenie kontekstowe; K3 – zapis interlinearny oraz zachowanie nazw własnych zgodnie z obcym brzmieniem), jak też zasadnicze różnice między zabytkami piśmiennictwa litewsko-polskich muzułmanów a drukowanymi przekładami Koranu na język polski.

W tatarskich tekstach religijnych, w analizowanych kontekstach, jeśli chodzi o wybór odpowiedniego ekwiwalentu mamy do czynienia z takimi sytuacjami, jak oddawanie arabskiej podstawy translacyjnej – w określonym kontekście – przez jeden słowiański translat, np. ar. ولي walī tłumaczone jako *\*prijacel* (T1) bądź podawanie, w formie objaśnienia, glosy, dwóch lub nawet kilku, występujących obok siebie, często synonimicznych odpowiedników słowiańskich dla jednego arabskiego źródło-

słowu, np. ar. نِدَّ nidd ‘równy, jednakowy, jednaki, identyczny, taki sam’, wyrażone przez \**sptlencnik* i \**ttwariš* (T1) czy ar. إِلَه ilĀh oddane przez wyrażenie \**prtžnije btgi* i leksem \**balwan* (T1), a także ar. طَاعُوت ŪĀĀt objaśnione jako \**balwan* \**tbraz* \**dagtñ* lub \**tbraz* \**balwan* \**dagtñ* \**zwozdicel* (T1) etc.

Natomiast spośród drukowanych przekładów koranicznych odmienną ekwiwalencją wyróżnia się KB1, np. ar. wyrażenie إِلَه مِنْ دُونِ اللَّهِ ilĀh min dŪna allĀh tłumaczy jako *obce bóstwo* – por. KB2 *bóg poza Bogiem*, K3 *inny bóg poza Allachem*; ar. مِنْ دُونِ اللَّهِ min dŪna allĀh przekłada jako *bałwan* – por. KB2 *to, oprócz Boga*, K3 *ten poza Allachem* oraz *obce bóstwo* – por. KB2 *bóg poza Bogiem*, K3 *inny bóg poza Allachem*, a także *niedołężne bóstwo* – por. KB2, K3 *bogowie poza Nim*; ar. اِفْتَرَى iftarĜ oddaje przez *bóstwa zmyślane* – por. KB2 *to, co wymyślili*, K3 *to, co zmyślali*; ar. نَصِير naōir wyraża jako *obrońca, wsparcie* – por. KB2 i K3 *pomocnik*, natomiast ar. بَاطِل bĀġil przekłada jako (*bóg*) *zmyślony* – por. KB2 i K3 *falsz* etc.

KB1 charakteryzuje się również przewagą – w stosunku do innych przekładów – struktur dwuwyrazowych, np. *bóstwa zmyślane/zmyślone bóstwa, bogi zmyślane, niedołężny opiekun, przedmiot czci* lub więcej niż dwuwyrazowych, np. rozbudowanych grup nominalnych, będących odpowiednikami jednego wyrazu w tekście oryginalnym – por. *falszywe przez was wystawione bożyszcze* (tendencje amplifikacyjne). Jednakże zdarza się, iż ar. wyrażenie jest w KB1 tłumaczone jako jeden wyraz (tendencja symplifikacyjna), np. ar. مِنْ دُونِ اللَّهِ min dŪna allĀh to m.in. *bałwan*, ar. رَب rabb + ar. مُتَفَرِّق mutafarriq to także *bałwan*, ar. أَشْرَكَ ašraka + ar. بِي bi + ar. هُو huwa to *bałwochwalca*, a ar. بِي bi + ar. الَّذِي allāġi + ar. مِنْ دُونِ min dŪna to *bożek*. Przykładem symplifikacji jest również oddanie połączenia ar. رَجَسَ raĀas + ar. مِنْ min + ar. وَثَن waāan przez jeden ekwiwalent *bałwan* w KB2.

Uwagę zwracają oryginalne konstrukcje arabskie, które są szczególnie trudne do oddania w innym języku, np. ar. مِنْ دُونِ اللَّهِ min dŪna allĀh, ar. مَا مِنْ دُونِ اللَّهِ mĀ min dŪna allĀh, ar. إِلَه مِنْ دُونِ اللَّهِ ilĀh min dŪna allĀh, ar. بِي bi + ar. الَّذِي allāġi + ar. مِنْ دُونِ min dŪna, ar. مَا mĀ + ar. أَشْرَكَ ašraka, ar. أَشْرَكَ ašraka + ar. بِي bi + ar. هُو huwa etc. W ich przekładzie najdalej od oryginału odchodzą translatorzy KB1, np. ar. مِنْ دُونِ اللَّهِ min dŪna allĀh to *inne bóstwo, niedołężne bóstwo*; ar. مَا مِنْ دُونِ اللَّهِ mĀ min dŪna allĀh to *bóg fałszywy/fałszywy bóg*; ar. إِلَه مِنْ دُونِ اللَّهِ ilĀh min dŪna allĀh to *obce bóstwo*; ar. مَا mĀ + ar. أَشْرَكَ ašraka to *bożki zmyślane* etc. Bliższe oryginałowi jest ich oddawanie w KB2 i K3 – por. ar. مِنْ دُونِ اللَّهِ min dŪna allĀh to *ten poza Allachem* (K3) oraz *to, oprócz Boga* (KB2); ar. مَا مِنْ دُونِ اللَّهِ mĀ min dŪna allĀh to *ci, poza Nim* (KB2, K3), *to, poza Bogiem* (KB2), *to, poza Allachem* (K3); ar. إِلَه مِنْ دُونِ اللَّهِ ilĀh min dŪna allĀh to *bóg poza Bogiem* (KB2), *inny bóg poza Allachem* (K3); ar. بِي bi + ar. الَّذِي allāġi + ar. مِنْ دُونِ min dŪna to zaś *ci, którzy są poza Nim* (KB2) oraz *ci, któ-*



rych czczą poza Nim (K3). Szczególnych problemów przysporzyły tłumaczom połączenia ar. ما mĀ + ar. أشرك ašraka, oddawane jako zwroty *mieszać do czci fałszywe bóstwa* (KB1), *stawiać obok niedołączne bóstwa* (KB1), *przypisywać równych* (KB2, K3), *dodawać współtowarzyszy* (KB2) bądź fraza *to, co oni z Nim łączą* (K3) oraz ar. أشرك ašraka + ar. ب bi + ar. هو huwa, wyrażane przez zwroty *dawać równego* (KB1), *dodawać współtowarzyszy* (KB2), *przypisywać partnera* i *przypisywać równych* (K3). W ich tłumaczeniu zaznaczają się wyraźne tendencje amplifikacyjne. Wśród analizowanych konstrukcji jest również ar. wyrażenie إله ilĀh + من min + أرض ar. أرض wiernie przekładane w KB2 i K3 jako połączenie rzeczownika i wyrażenia przyimkowego, czyli *bogowie z ziemi*. W KB1 jest to natomiast interpretacja tekstu koranicznego – por. *Bóstwa, które sobie na ziemi obrali*.

W polskich przekładach Koranu, a także w piśmiennictwie Tatarów WKL, występują oryginalne arabskie nazwy własne bóstw pogańskich – translokowane (K3) bądź sławizowane. Są to wyrazy, dla których brak leksykalnego odpowiednika słowiańskiego, są więc nieprzekładalne. Na proces ich adaptacji do systemu fonologicznego i gramatycznego języka polskiego wskazuje wariantywność form, w jakich występują. W polskich przekładach Koranu jest także obecny antroponim o rodowodzie biblijnym, mianowicie *Baal*. Natomiast w piśmiennictwie litewsko-polskich muzułmanów jednym z odpowiedników ar. طاغوت ŪĀĀt jest biblijny *Dagon* (por. T1 – *\*dagŃ*). Wspólne frazeologii biblijnej i koranicznej jest łączenie nazw bóstw pogańskich z zaimkami dzierżawczymi w pre- lub postpozycji, wzmacniającymi znaczenie oddzielenia od pogańskiego kultu czy wręcz jego negację, np. *ich balwany* (Ps 106, 36 BB, BG, BT), *swymi czczymi bożkami* (Pwt 32, 21 BT), *największy z waszych bogów* (KB1), *ich bóstwa* (KB1), *waszym bożkom zmyślonym* (KB), *waszym bożyszczom* (KB1), *waszych bóstw* (KB2), *swoich bożków* (KB2) etc. Natomiast w przytaczanych wypowiedziach wyznawców kultów pogańskich, poprzez użycie zaimków dzierżawczych, podkreśla się ich przynależność, identyfikację z czczonym bóstwem, np. *balvani naši* (KM), *\*nasze bogi* (np. KB1) etc.

Nazwy bóstw pogańskich takie jak: *balwan*, *bóg*, *bóstwo*, *równy* oraz wyrażenia typu *inny bóg* (por. KK – *inšij bŃg*, KM – *\*inšij boh*, Ww), *inne bóstwa* (Ww – *\*inne bóstwa*) – obecne w piśmiennictwie tatarskim – występują także w zabytkach literatury staropolskiej, a zwłaszcza w przytaczanej przez SPolXVI religijnej literaturze polemicznej oraz w staropolskich przekładach Biblii znanych Tatarom z polemik religijnych czy z pism polemicznych. Osobliwe jest natomiast u Tatarów nazywanie bożków *przyjaciółmi*, *społecznikami*, *towarzyszami*. Wyjątkowe jest również połączenie wyrazu *bóg* z określeniem *próżny*, charakterystyczne tylko dla BB.

Jak stwierdza Cz. Łapicz: „w treści i języku polskich i białoruskich przekładów religijnych tekstów muzułmańskich odnajdujemy wyrazy, zwroty i frazy obecne w pismach ariańskich, zwłaszcza w przekładzie Biblii Budnego [...] niewątpliwie pilnie śledzone przez muzułmanów litewsko-polskich prądy reformacyjne były upowszechniane głównie w języku polskim [...] Mówiąc i pisząc o islamie w XVI-wiecznej polszczyźnie (a także później), tłumacząc swe religijne teksty z Koranem włącznie, muzułmanie litewsko-polscy nie mieli innej możliwości, jak tylko adaptować religijną terminologię chrześcijańską do wyrażania wyznaniowych treści muzułmańskich”<sup>275</sup>.

Wśród translacji koranicznych – KB1, czyli przekład dokonany przez I. Domykę oraz ks. D. Chlewińskiego, charakteryzuje się największą liczbą połączeń frazeologicznych rejestrowanych w polskich źródłach leksykograficznych bądź obecnych w polskich przekładach Biblii, np.: *\*inny bóg/\*bóg inny, bogi zmysłone, \*cudze bogi, fałszywe bogi/\*bogi fałszywe, inne bóstwa, \*obce bóstwa*.

Jednakże grupy nominalne typu: *\*bezsilne bałwany, niedołączny bałwan, \*szkaradne bałwany, \*zgrupowani bałwani, \*rozliczne bałwany; dziwaczne bogi; fałszywe bóstwa/bóstwa fałszywe, \*niedołączne bóstwa, zmyślone bóstwa/bóstwa zmyślone, urojone bóstwa/\*bóstwa urojone czy \*bóstwa pozbawione mocy i wyrozumiałości, \*bóstwa pozbawione wszelkiej władzy; \*bożki zmyślone; \*fałszywe bożyszcza; \*niedołączni opiekunowie, \*inny opiekun* są osobliwością tego przekładu i świadczą o dużej inwencji twórczej jego autorów.

Natomiast wyrażenia obecne w KB2 i K3 są w większości charakterystyczne dla tego typu tekstów przy tworzeniu tzw. frazeologii koranicznej – por. *\*jakiś bóg, jakiś inny bóg, \*bogowie z ziemi* (KB2 i K3); *\*jacyś orędownicy* (KB2); *podzieleni panowie* (KB2), *poróżnieni między sobą panowie* (K3), *zły pan* (KB2); *\*jakiś partner* (K3). Do wyjątków należą wyrażenia: *\*inny bóg/\*bóg inny* (KB2 i K3, obecne również w WzK) czy *inne bóstwa* (KB2, obecne również w WzK).

---

<sup>275</sup> Cz. Łapicz, op. cit., 2007, s. 113–115.

### **Skróty tekstów źródłowych**

KK – *Kitab z Kazania*

ChL – *Chama'il lipski*

T1 – *Tefsir* – 1725r. fragm.

T2 – *Tefsir* – 1788r. fragm.

KL – tzw. *Kitab londyński*

KŁ – *Kitab Łuckiewicza* fragm.

KM – *Kitab Milkamanowicza* fragm.

A – Akiner S., *The Vocabulary of a Byelorussian k'it'ab in the British Museum*

W – Woronowicz A., *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*

Ww – Sobolewski J., *Wykład wiary mahometańskiej czyli islamskiej*

KB1 – *Koran* w przekładzie J. Buczackiego

WzK – *Wersety z Koranu*

KB2 – *Koran* w przekładzie J. Bielawskiego

K3 – tzw. *Koran londyński*

BB – *Biblia brzeska*

BN – *Biblia nieświeska*

BW – *Biblia* w przekładzie J. Wujka

BG – *Biblia gdańska*

BT – *Biblia Tysiąclecia*

### **Bibliografia:**

#### **Słowniki**

SSStp – *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław-Warszawa-Kraków, I–X (1953–1993) i XI (z. I–VI; 1995–2000).

SPolXVI – *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. R. Mayenowa, Wrocław-Warszawa-Kraków, I–XXXV, 1966-2011.

#### **Literatura**

Bauer W., *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin-Nowy Jork 1988.

Bennett P.R., *Gramatyka porównawcza języków semickich*, Warszawa 2009.

Bieńkowska D., *Polski styl biblijny*, Łódź 2002.

Ks. Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000.

- Cieślíkowa A., *Nazwy własne w różnych gatunkach tekstów literackich*, [w:] *Onomastyka literacka*, red. M. Biolik, Olsztyn 1993, s. 33–39.
- Cybulski M., *Staropolskie przekłady psalterza*, [w:] „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN” XLI, z. 2, Łódź 1996.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Danecki J., Kozłowska J., *Słownik arabsko-polski*, Warszawa 1996.
- Drozd A., *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu tekstów polskich (zarys historyczny)*, [w:] *Plenas Arabum domos*, red. M.M. Dziekan, Warszawa 1994, s. 75–93.
- Drozd A., *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych*, Warszawa 1999.
- Hebrajsko-polski Stary Testament Pięcioksiąg*, oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.
- Jankowski H., Łapicz Cz., *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000.
- Kamińska M., *Onomastyka biblijnych tekstów przekładowych jako problem badawczy*, [w:] *Onomastyka literacka*, red. M. Biolik, Olsztyn 1993, s. 321–328.
- Karpluk M., Sambor J., *O języku religijnym*, Lublin 1988.
- Karpluk M., *O staropolskiej terminologii chrześcijańskiej (inspiracje czeskie)*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk 1999, s. 29–33.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, I–III, Warszawa 1985.
- Kowalska D., *Styl językowy Psalterza floriańskiego na tle porównawczym*, Łódź 2003.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999.
- Kościelniak K., *Tematyczna konkordancja do Koranu*, Kraków 2006.
- Krzysztofiak-Kaszyńska M., *Przekład literacki a translatologia*, Poznań 1999.
- Kwilecka I., *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003.
- Łapicz Cz., *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986.
- Miškinienė G., *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001.
- Nowicki P., *Greczyzna biblijna. Wprowadzenie*, Warszawa 1967.
- Nowicki P., *Hebrajszczyzna biblijna*, Warszawa 1978.
- Pepłowski F., *Odbicie sporów teologicznych o dogmat Trójcy Świętej w polszczyźnie XVI w.*, [w:] *Studia z gramatyki i leksykologii języka polskiego. Prace*

- dedykowane Profesor Marii Szupryczyńskiej*, red. M. Gębka-Wolak, I. Kaproń-Charzyńska, M. Urban, Toruń 2003, s. 273–280.
- Peplowski F., *Odczasownikowe nazwy wykonawców czynności w polszczyźnie XVI w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974 (s. 182–220 formant *-nik*).
- Ks. Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Sobotka P., *Od predykcji do nominacji – próba rekonstrukcji żydowskiej wizji Boga na przykładzie Jego biblijnych i talmudycznych określeń* [w:] *Czynić słowami. Studia ofiarowane Krystynie Długosz-Kurczabowej*, red. H. Karaś, Warszawa 2006, s. 295–305.
- Stachowski S., *Studien über die arabischen Lehnwörter im osmanisch-türkischen*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, I–IV, 1975–1986.
- Stachowski S., *Słownik historyczny turcyzmów w języku polskim*, Kraków 2007.
- Studia historycznojęzykowe. Wybór problemów i przegląd metod badawczych z zakresu historii języka polskiego*, red. I. Bajerowa, Wrocław 1986.
- Tomal M., *Język hebrajski biblijny*, Warszawa 2008.
- Трубачев О.Н., *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, вып. 3, Москва 1976.
- Winiarska I., *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku (na tle terminologii katolickiej)*, Warszawa 2003.
- Wojtasiewicz O., *Wstęp do teorii tłumaczenia*, Warszawa 2005.
- Zarębski R., *Nazwy osobowe w polskich przekładach Nowego Testamentu*, Łódź 2004.
- Zarębski R., *Tłumaczenie obcych nazw geograficznych w dawnych i współczesnych polskich przekładach Nowego Testamentu*, [w:] *Studia nad słownictwem dawnym i współczesnym języków słowiańskich*, red. J. Kamper-Warejko, I. Kaproń-Charzyńska, J. Kulwicka-Kamińska, Toruń 2007, s. 113–125.

## **Названия языческих богов в литературе татар Великого княжества Литовского и в польских переводах Корана как пример интерференции ислама и христианства**

Цель настоящей статьи – представить этимологию названий языческих богов, которые выступают в польских переводах Библии и Корана, а также способы их перевода с гебрейского, греческого и арабского языков в вышеперечисленных текстах религиозного характера. В процессе составления так называемой коранической фразеологии мы также попытались выяснить, являются ли фразеологические единицы, представленные в литературе татар Великого княжества Литовского и в польских переводах Корана, характерными для текстов этого типа, отображают ли они, если да, то в какой степени, библейскую фразеологию либо ресурсы польского языка в общем и его северного диалекта в частности, а также определить сферу и характер взаимосвязей между библейскими и кораническими переводами. Кроме того нами была предпринята попытка представить картину языческих божков, которая возникла после анализа текстов источников. Источниками выборки лексики послужили памятники литературы татар Великого княжества Литовского, написанные арабскими буквами и требующие транскрипции и/или транслитерации, а также польские переводы Корана XIX и XX веков. Материальную основу составляют также польские печатные переводы Библии: XVI, XVII веков и для сравнения – современный перевод – Библия Тысячелетия.

## **Names of pagan gods in the writing of Tatars of the Grand Duchy of Lithuania and in Polish translations of the Quran as an example of Islamic and Christian interference**

The purpose of the analysis is to trace the etymology of the names of pagan gods in the Polish translations of the Bible and the Quran as well as to show the methods of translating them from Hebrew, Greek, and Arabic. It also attempts at determining:

- whether the idioms used in the writing of the Polish and Lithuanian Tatars (further referred to as Tatars WKL) and in the Polish translations of the Quran are typical of these texts in the context of the so-called Quranic idioms,
- whether and to what extent these idioms resemble the ones used in the Bible or in the Polish language or its variety used in the north of the Kingdom of Poland and Grand Duchy of Lithuania.

Shall the analysis reveal that these idioms reflect the ones used in the Bible and the Polish language, it shall further determine the scope and nature of relations between the translations of the Bible and the Quran. The purpose of the study is also to present the image of pagan gods as described in the source texts.

The source material comes from a number of texts varying with regard to their form and the time of creation. The selected words were taken from both the Polish translations of the Koran (19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup>-century) and old texts of Lithuanian and Polish Tatars (preserved copies of 16<sup>th</sup>-century texts) written with Arabic spelling requiring transcription and transliteration. These are Muslim religious texts and they were chosen taking into consideration the thematic criterion. The words were also selected from the translations of the Bible (16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup>-century and the contemporary versions).





Czesław Łapicz  
Polska, Toruń

**ŹRÓDŁA CYTATÓW KORANICZNYCH W WYKŁADZIE WIARY  
MACHOMETAŃSKIEJ, CZYLI IŚLAMSKIEJ...  
JÓZEFA SOBOLEWSKIEGO Z 1830 R.**

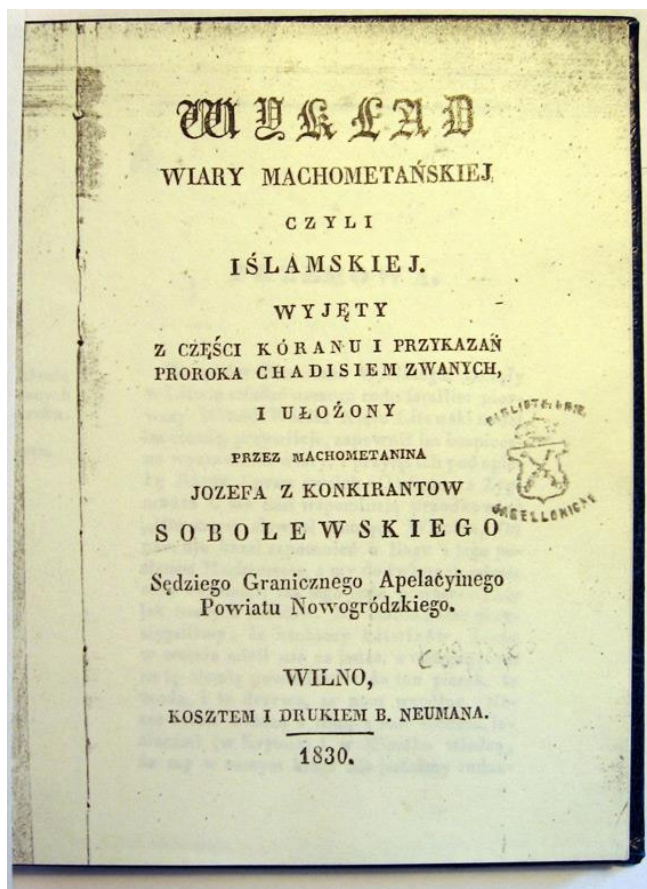
Na bogatą spuściznę piśmienniczą muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej skrót: WKL) składają się liczne manuskrypty, wśród których można wyróżnić kilka odmian i rodzajów w zależności od ich zawartości treściowej, celu, w jakim były sporządzane i kopiowane oraz praktycznego ich przeznaczenia<sup>276</sup>. Do pewnego czasu wszystkie odmiany i rodzaje piśmiennictwa Tatarów litewsko-polskich łączyły dwie cechy wspólne: po pierwsze – bez względu na rodzaj, treść (religijna lub świecka), formę i język (polski lub białoruski) tekstów były one pisane specjalnie przystosowanym alfabetem arabskim; po drugie – istniały tylko w wersji rękopiśmiennej, w licznych i różnorodnych odpisach (kopiach) sporządzanych przez samych muzułmanów. Fakt, iż do XIX w., tzn. do ukazania się w druku publikacji zatytułowanej *Wykład wiary machometańskiej czyli iślamskiej...* autorstwa Józefa Sobolewskiego<sup>277</sup>, która będzie głównym przedmiotem niniejszych rozważań, książki te miały charakter rękopiśmienny i pisane były alfabetem arabskim, co nie wynikało bynajmniej z zakazu administracyjnego czy z niemożności ich drukowania w WKL, lecz miało związek z nakazami i zakazami religijnymi samego islamu.

---

<sup>276</sup> Por. np. J. Szykiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 138–143 oraz bardzo wiele innych publikacji na ten temat.

<sup>277</sup> J. Sobolewski, *Wykład wiary machometańskiej czyli iślamskiej. Wyjęty z części Kóranu i przykazań proroka chadisiem zwanych*, Wilno 1830 (dalej skrót: Sobolewski).

Pierwszym znaczącym odstępstwem<sup>278</sup> od tych reguł stała się publikacja Józefa Sobolewskiego zatytułowana *Wykład wiary machometañskiej czyli iślamskiej. Wyjęty z części Kóranu i przykazań Proroka chadisiem zwanych, i ułożony przez machometanina Jozefa z Konkirantow Sobolewskiego, Sędzięo Granicznego Apelaçyinego Powiatu Nowogródzkiego*, która ukazała się drukiem w 1830 r. w Wilnie. Publikacja ta przede wszystkim jest przykładem całkiem nieortodoksyjnego rozumienia kwestii liturgicznego języka islamu przez muzułmanów li-



<sup>278</sup> Pominąwszy takie, zwykle intencjonalne i niekoniecznie religijne, druki, jak np.: P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy na 40 części podzielony...*, Wilno 1617; Azulewicz, *Apologia Tatarów*, Wilno 1630, a także inne publikacje z kręgu literatury polemiczno-antyislamistycznej, zwłaszcza z okresu reformacji i kontrreformacji; por. też J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, z. 1–2, Warszawa 1974.

tewsko-polskich, przyświecała jej bowiem idea wprowadzenia do islamu powszechnie używanego na północno-wschodnich kresach Rzeczypospolitej języka polskiego.

W *Przemowie* do publikacji jej autor niezwykle mocno dowartościował nie-liturgiczny przecież dla islamu język muzułmańskiej diaspory w chrześcijańskim (głównie katolickim) Wielkim Księstwie Litewskim: *Czas abyśmy się ocknąwszy z niewiadomości naszej, a razem przez wdzięczność dla ziemi, która nas żywiła, odtąd we właściwym nam języku naszą ojczystą mową słowa Twórcy przez jego posłańca objawione wymawiali, a dzieciom naszym dali do pojęcia mądrość świętego pisma* – czytamy w *Przemowie*. Jednak w wyrażonych tu poglądach i deklaracjach Sobolewski niekoniecznie był konsekwentny, na dalszych stronach *Wykładu wiary...* zawarł bowiem całkiem odmienne zalecenie: *Czytanie Kóranu i wszelkie Modlitwy w Islamiźmie nie inaczej dopełniać się powinny, jak tylko w Arabskim języku* (s. 49). Zastrzeżenie to zostało wyartykułowane w sytuacji, gdy wszystkie zawarte w publikacji Sobolewskiego modlitwy i cytaty z *Koranu* występują wyłącznie w języku polskim i zapisane zostały alfabetem łacińskim, bez towarzyszących im oryginalnych, arabskich odpowiedników, jak to ma miejsce zwłaszcza w *tefsirach* i *kitabach* Tatarów litewsko-polskich. Jaki zatem był rzeczywisty cel deklaracji zawartej w *Przemowie* oraz apelu o dowartościowanie w islamie języka, który Tatarzy WKL już od XVI w. uznawali za *swojski* i *rodzimy*, czyli polskiego? Z pewnością nie był nim niezgodny z dogmatami islamu postulat, by język arabski w muzułmańskiej liturgii zastąpić językiem *swojskim*. Autorowi chodziło zapewne o to, by – jak czytamy w innym miejscu publikacji – oświecić *wielu nieznających języka arabskiego w ich prawdziwej wierze, i da[ć] poznać nikczemność i fałsz przesądów, po większej części z powodu zapewna niezrozumienia swych pism, w islamiźmie rozszianych* (s. IV). Cele, jakie stawiał sobie autor *Wykładu wiary islamskiej...* dadzą się więc sprowadzić do objaśnienia, wytłumaczenia, przybliżenia i uporządkowania kanonów i zasad islamu w języku, który Tatarzy WKL rozumieli i którym od kilku już wieków posługiwali się w nowej ojczyźnie. *Smutno nam, że nasze pisma, teksty i rozmaite nabożeństwa dotąd się dla nas ukrywają w języku, którego nie rozumiemy* (s. III) – deklarował autor publikacji. Znaczy to, że *Wykład wiary machometañskiej...* Sobolewskiego był czymś w rodzaju *katechizmu* muzułmańskiego, był religijnym podręcznikiem, a nie muzułmańską księgą modlitewną. Narzuca się tu oczywista analogia kulturowa i religijna: oto do czasu postanowień Soboru Watykańskiego II (1962–1965) językiem liturgicznym w obrządku rzymsko-katolickim była łacina, jednak nauczanie i krzewienie religii katolickiej, czyli katechizacja, odbywały się prze-

cież nie w liturgicznej, jednak mało znanej łacinie, lecz w językach narodowych. Takie właśnie cele *katechizacji* muzułmanów WKL (nieznających ani arabskiego języka liturgicznego, ani innych języków świata islamu) w języku *rodzیمym*, czyli polskim, postawił sobie również autor publikacji będącej *de facto* kompendium wiedzy o islamie, czyli muzułmańskim *katechizmem* przeznaczonym dla muzułmańskiej diaspory Wielkiego Księstwa Litewskiego, której członkowie nie znali już języków świata islamu. Jeden z badaczy, Z. Wójcik słusznie zauważył, że *jest to rodzaj przewodnika modlitewnego oraz popularny wykład podstawowych zasad wiary muzułmańskiej, przeznaczony dla ludu*<sup>279</sup>.

Trzeba jednak dostrzec i docenić fakt, iż w warunkach ostrej rusyfikacji, bezpośrednio po procesie wileńskich filomatów i tuż przed powstaniem listopadowym, Józef Sobolewski, litewsko-polski Tatar odważył się wskazać w omawianej publikacji język polski jako mowę *przyjemną i drogą*, jako *naszą ojczystą mowę*, którą *od tyła wieków ojcowie nasi z sobą rozmawiali*. A ponadto umiał zamysł swój przeprowadzić przez urząd carskiej cenzury w Wilnie.

W zmaganiach z cenzurą Sobolewski miał już pewne, niekoniecznie zresztą dobre, doświadczenia. Jak ustaliła wileńska badaczka Tamara Bajraszewska, w końcu lat dwudziestych XIX w. bezskutecznie zabiegał bezpośrednio na dworze carskim w Petersburgu o zgodę na druk pierwszego przekładu Koranu na język polski. W odpowiedniej petycji do cara podał siebie – niezgodnie z prawdą – jako jego autora, który przekładu miał rzekomo dokonać... z języka rosyjskiego. Dziś, po ustaleniach Tamary Bajraszewskiej, Zbigniewa Wójcika oraz – później – Andrzeja Drozda wiadomo jednak, że przekładu Koranu, o druk którego Sobolewski zabiegał, dokonali dwaj filomaci wileńscy, przyjaciele Adama Mickiewicza, obaj zresztą sądzeni i skazani w procesie filomatów, ks. Dionizy Chlewiński oraz Ignacy Domeyko<sup>280</sup>, ale im zgody na druk ich dzieła już wcześniej odmówił urząd cenzorski w Wilnie. Ostatecznie polski przekład Koranu, dokonany faktycznie w latach dwudziestych XIX w. przez wileńskich filomatów, ukazał się w druku dopiero w roku 1858, w warszawskim wydawnictwie Aleksandra Nowoleckiego, a jako jego autor na karcie tytułowej został wykazany – również zresztą niezgod-

---

<sup>279</sup> Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa” XXXIX, 1995, nr 3, s. 18–19).

<sup>280</sup> Koran filomatów został wydany w Poznaniu, w oficynie drukarskiej Bernarda Potockiego, jednak z tego wydania zachowało się jedynie 11 pierwszych sur (rozdziałów). Nie jest pewny rok wydania (dalej skrót: KF). Reedycja zachowanego fragmentu przekładu Koranu filomatów ukazała się w roku 2010 w Sandomierzu (wydawnictwo Armoryka).

nie z prawdą – młody, bo zaledwie 27-letni Tatar z Podlasia, Jan Murza Tarak Buczacki<sup>281</sup>, który w chwili ukazania się przekładu drukiem już od roku nie żył.

Dla niniejszych rozważań ważne są tu jednak dwie kwestie bezpośrednio związane z próbami edycji polskiego przekładu Koranu w końcu lat 20. XIX w. Po pierwsze – fakt, że Sobolewski z pewnością dysponował, przynajmniej przez jakiś czas, rękopisem przekładu Koranu autorstwa filomatów Chlewińskiego i Domeyki, skoro nie tylko występował z petycją do cara o zgodę na jego druk, ale także podawał się za autora przekładu, może zresztą – jak przypuszcza A. Drozd – za wiedzą i zgodą rzeczywistych translatorów. Po drugie – przekład filomatów ujrzał wprawdzie światło dzienne w poznańskiej oficynie wydawniczej Bernarda Potockiego, jednak cały nakład został zniszczony, ocalało zaledwie kilka jego egzemplarzy obejmujących jedynie pierwszych 11 sur, mających zresztą zaledwie formę szkiców wydawniczych, bez edytorskiego opracowania, bez adiustacji i korekty. Zachowana część poznańskiej edycji daje jednak pewne pojęcie o poziomie translacji, pozwala też ustalić relacje edytorskie między edycją poznańską a wydaniem warszawskim z 1858 r. Oba te elementy będą miały znaczenie dla dalszych rozważań.

Wydając w roku 1830. *Wykład wiary machometañskiej czyli iślamskiej...* jego autor już w tytule swego dzieła zaznaczył, iż *Wykład...* został *wyjęty z części Kóranu i przykazań Proroka chadisiem zwanych...*, w *Przemowie* dodał, że także z *tekstów zwanych Kitiabami*. Co więcej – według autorskiej informacji zawartej we wstępie do publikacji treści te nie tylko zostały *zebrane* ze wskazanych źródeł, ale także *przetłumaczone* na język polski. Oznaczałoby to, że Sobolewski sam dokonywał nie tylko wyboru, ale także przekładu tekstów z hadisów oraz z *kitabów* – jakich? Tureckich? Arabskich? Nie wiadomo. Warto zauważyć, że Sobolewski w ogóle nie wspomina o funkcjonujących od 2. poł. XVI w. wśród Tatarów WKL słowiańskojęzycznych (polskich i białoruskich) *tefsirach, chamailach i kitabach*. Z deklaracji zawartej w tytule publikacji oraz w autorskiej *Przemowie* wynikałoby także, że autor sam dokonywał przekładu na język polski odpowiednich, wykorzystanych w pracy, fragmentów *Koranu*. W tym czasie, to znaczy pod koniec lat dwudziestych XIX wieku, rzeczywiście w druku nie był dostępny żaden polski przekład świętej Księgi islamu, ale wśród muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego funkcjonowały przecież rękopiśmienne *tefsiry* zawierające dobry polski przekład Koranu zapisany alfabetem arabskim. Jednak

---

<sup>281</sup> Koran (Al-Koran) 1858. Z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak Buczackiego, Tatar z Podlasia (dalej skrót: KTB).

o tatarskich *tefsirach* jako o ewentualnym źródle religijnej wiedzy i koranicznych cytatów Sobolewski w ogóle nie wspomniał. Mogło to wynikać z tego, że wprawdzie Tatarzy WKL już od końca XVI w. dysponowali faktycznie pełnym przekładem Koranu na znany sobie język polski, jednak przełożony tekst został zapisany alfabetem arabskim, który był znany jedynie nielicznym litewsko-polskim wyznawcom islamu. Trudno więc chyba założyć powszechną dostępność treści muzułmańskich tefsirów wśród Tatarów litewsko-polskich i znajomość zawartych w nim nauk wynikającą z indywidualnej lektury tych Ksiąg. Dlatego właśnie trzeba szczególnie docenić i podkreślić ten fakt, iż J. Sobolewski jako pierwszy zaproponował nowe rozwiązania, mianowicie zapis polskiego przekładu alfabetem narodowym, a nie arabskim, jak to było dotąd, a także transkrypcję oryginalnych, arabskich fragmentów, zwłaszcza terminów modlitewnych, nazw własnych etc. alfabetem łacińskim.

Zważywszy, że deklarowaną intencją Sobolewskiego jako autora publikacji było *wyłożenie* muzułmańskich prawd wiary w języku polskim oraz że polskie fragmenty świętej Księgi islamu i wielu muzułmańskich modlitw są rzeczywiście w *Wykładzie wiary...* obecne, trzeba się zastanowić nad ich źródłem. Można sądzić, iż zgodnie z własną deklaracją wyrażoną w *Przemowie* do publikacji, autor sam dokonywał przekładów wykorzystanych w publikacji fragmentów Koranu, Hadisów oraz kitabów, choć nie podał, z jakiego języka. Wydaje się, iż Sobolewski nie znał języka arabskiego, skarżył się bowiem w *Przemowie*: *Smutno nam, że nasze pisma, teksty i rozmaite nabożeństwa dotąd się dla nas ukrywają w języku, którego nie rozumiemy* (s. III). Ponadto czyniąc zabiegi u cara o zgodę na druk rzekomo swojego przekładu Koranu, deklarował, iż przekładu Księgi dokonał z języka... rosyjskiego. W owym czasie teoretycznie mogły być dostępne Sobolewskiemu trzy rosyjskie przekłady Koranu, jednak żaden z nich nie był oparty na arabskim oryginale. Pierwszy przekład rosyjski autorstwa Piotra Posnikowa z 1716 r. oraz drugi – M. Vjerowkina z roku 1790 opierały się na wcześniejszym francuskim przekładzie Du Ryera. Trzeci rosyjski przekład – którego autorem był Kołmakow, ukazał się w 1792 r. i opierał się na angielskiej wersji Sale'a. Do czasu publikacji *Wykładu wiary...* Sobolewskiego powstał wprawdzie jeszcze jeden rosyjski przekład, również oparty na francuskiej wersji Du Ryera, jednak jego autor pozostał anonimowy, a sam przekład istniał jedynie w rękopisie jako *Алкоран или закон магометанский. Переведенный с арапского на французский язык через Господина Дю Риера*.

Wszystkie te przekłady powstały w XVIII w. i wszystkie zostały przełożone z języka pośrednika, a nie bezpośrednio z arabskiego oryginału. Jest mało praw-

dopodobne, by były one dostępne Sobolewskiemu, a jeszcze mniej prawdopodobne, że Sobolewski z nich korzystał przy pisaniu swej pracy o islamie, zwłaszcza cytując fragmenty Koranu w wersji polskiej. Trzeba jednak pamiętać, że Sobolewski w czasie pisania swej pracy (około 1829 r.) dysponował rękopisem polskiego przekładu *Koranu*, o druk którego czynił zabiegi u cara, czyli tzw. Koranem filomatów. Nasuwa się więc pytanie, czy mógł korzystać z tego właśnie wariantu przekładowego jako źródła koranicznych cytatów? Domniemanie stanie się pewnością jeśli zestawimy i porównamy cytowane w pracy Sobolewskiego fragmenty z ocalałym fragmentem edycji poznańskiej filomackiego przekładu Koranu.

Oto kilka takich próbek tekstowych.

### **Zestawienie 1.**

Inwokacja

Sob. 1830 *W Imie Litościwego i Miłosiernego Boga.*

KF 1828 *w Imie litościwego i miłosiernego Boga*

KTB 1858 *W imie Boga litościwego i miłosiernego*

TL 1725 *v îma bôga laskavago m(i)lôserdnegô*

TW 1788 *v ime boga laskavego miloserdnego*

TW 1890 *v ime boge laskavego miloserdnego*

KMilk. 1782 *Bišmillahirrachmanirrachym, to še znači v ime boga laskavego i miloserdnego*

*Wykład wiary...*, podobnie jak cały Koran oraz poszczególne jego sury, rozpoczyna inwokacja, która ma tu formę *W Imie Litościwego i Miłosiernego Boga*. Poza publikacją Sobolewskiego dokładnie taką samą formę modlitewnej inwokacji: *w Imie litościwego i miłosiernego Boga* można potwierdzić tylko dla filomackiego przekładu *Koranu*; w innych polskich wariantach translacyjnych, a zwłaszcza w *tefsirach* Tatarów WKL oraz w przytoczeniach zawartych w muzułmańskich *kitabach*, ma ona nieco inną postać translatorską: *v ime boga laskavego miloserdnego* (TW) lub *v îma bôga laskavago m(i)lôserdnegô* (TL), *Bišmillahirrachmanirrachym, to še znači v ime boga laskavego i miloserdnego* (KMilk.), *v ime boge laskavego miloserdnego* (TW 1890), *W imie Boga litościwego i miłosiernego* (KTB). Można więc stwierdzić, że Sobolewski zaczerpnął formułę inwokacyjną właśnie z rękopisu przekładu filomatów, a nie z tatarskich *tefsirów* lub *kitabów*. W inwokacji przytoczonej na stronie 1. *Wykładu wiary machometañskiej...*, która otwiera i rozpoczyna dzieło, a zatem odnosi się do całej publikacji,

autor zmienił jedynie – w porównaniu z zapisem w KF – ortografię wyrazów oznaczających przymioty Boga, zapisując je w tym miejscu wielkimi literami (*Litościwy, Miłosierny*)<sup>282</sup>. Jednak w dalszej części pracy Sobolewskiego (np. na stronie 53. i in.) inwokacja została zapisana dokładnie tak, jak w *Koranie filomatów*, również jeśli chodzi o jej ortografię, a więc przymioty Boga (*litościwy, miłosierny*) zapisano małymi literami.

Ustalając źródła wykorzystywanych w *Wykładzie wiary...* cytatów koranicznych w wersji przetłumaczonej na język polski możemy wskazać wiele fragmentów, które są identyczne z translacyjną wersją filomacką Koranu. Widać to bardzo wyraźnie np. na podstawie translacji sury I, Otwierającej:

## Zestawienie 2.

Sob. 1830 (s. 51): [Rozdział I] w *Imie Litościwego i Miłosiernego Boga, Niechaj będzie chwała Bogu władcy światów. – Miłosierdzie i litość jest Jego własnością. – On jest Królem dnia sądnego. – My Ciebie czcimy Panie, i Twojej opieki wzywamy. – Prowadź nas drogą zbawienia. – Drogą tych, których osypałeś dobrodziejstwami. – Którzy na twój gniew nie zasłużyli i ustrzegli się błędu.*

KF 1828 (?) [Wstęp.] w *Imie litościwego i miłosiernego Boga. | Niech będzie chwała Bogu władcy Światów! | Miłosierdzie i litość jest jego własnością | On jest królem dnia sądnego. | My Ciebie czcimy Panie, i twojej opieki wzywamy. | Prowadź nas drogą zbawienia; | Drogą tych których obsypałeś twemi dobrodziejstwami; | Którzy na twój gniew niezasłużyli, i ustrzegli się błędu.*

KTB 1858 [brak tytułu (nazwy) sury] *W imie Boga litościwego i miłosiernego*  
1. *Niech będzie chwała Bogu, władcy światów.* 2. *On jest miłosierny i dobrotliwy.* 3. *On jest królem dnia sądnego.* 4. *Ciebie Panie czcimy, i Twej opieki wzywamy.* 5. *Prowadź nas drogą zbawienia,* 6. *Drogą tych, których obsypałeś Twemi dobrodziejstwami;* 7. *A nie tych, którzy na Twój gniew zasłużyli i w błąd popadli*<sup>283</sup>.

TL 1725<sup>284</sup>: *V íma Bôga laskavago mlôserdnego*<sup>285</sup>. (2) *Najlepša chva[l]a Bôgû, Panu i prôvizorovi švata, laskavemû, mlôserdnemû, krûlôvî* (3) *dna sônd-*

---

<sup>282</sup> Ścisłej mówiąc – to raczej wydawcy Koranu z 1858 r. zastosowali nieco inną ortografię, niż w publikacji Józefa Sobolewskiego została ona bowiem wcześniej wydana i mogła już być znana autorom późniejszej edycji Koranu.

<sup>283</sup> Wersja KTB była często cytowana w różnych publikacjach, zwłaszcza tych, które ukazały się przed publikacją *Koranu* w przekładzie J. Bielawskiego w 1986 r., nie zawsze zresztą z powołaniem się na źródło i nie zawsze zgodnie z wersją oryginalną. Por. np. pod tym względem prace K. Bukowskiego, *Religie świata a chrześcijaństwo*, Poznań 1987, s. 73 oraz s. 84.

<sup>284</sup> Transliteracja na podstawie publikacji: G.M. Meredith-Owens, A. Nadson, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, [In:] „The Journal of Byelorussian Studies” II, London 1970, nr 2, 192



negô. Tôbe slûže i klanamše i ôd cebe pômöci žôndam. (4) Provadž nas drôgą pravdživą, drôgô ktûrą šli laskevci i mlôšnici<sup>286</sup>, (5) nad nimi laska tvoja, a ti ne činileš strôgôsci nad nimi, ã ônî ne bilî blondnimi i žvedžônimi. Daj nam lak<sup>287</sup>.

TW 1788 v ime boga laskavego, miloserdnego | najlepša xvala bogu panu i pravizerovi švjatu | laskavemu, miloserdnemu krolovi, vladcy | dna sondnego, tobe služe i klanem še, od cebe pomocy žondam | pravaz nas drogon pravživun, drogon, kturon šlji laskavci i milošnicy | nad nimi laska tvuja, ne činileš srogości nad nimi i ne bili blendnimi i zvezonimi, daj i nam tak...

TW 1890 (1) v ĩme boge laskavego miloserdnego | najlepša xvala panu bogū panū všistk'ix švatov laskavemū miloserdnemu krūlovi vladci dna (3) sądnego tobe slûže i klanem še i ôd cebe pomoci žondam provac nas drogon pravživun (4) to drogo ktôron šli milošnici i laskavce tvoje miłość i laska tvoje nad nimi ne činileš strogości nad nimi i ne bili blondnemi daj i nam tak<sup>288</sup>

KMilK. 1782 (s. 106) [siurej Fatycha; siurej Elcham] najlepša xvala bogū panū provizerovi švatu laskavemū miloserdnemū krolovi vlace dna sondnemu | tobe slûže i klanam še i od cebe pomoci žandam pr[ov]až nas druga pravživto druga | ktûre šli laskavci i milošnici nad nimi laska tvoja ne či[ni]leš zdrogości nad nemi i ne bili blendnemi i nam daj tak.

Porównując wersje przekładowe sury *Otwierającej* w publikacji Sobolewskiego oraz w poznańskim wydaniu przekładu filomatów, zauważymy między nimi zaledwie minimalne i całkiem drugorzędne różnice formalne, w tym także ortograficzne, np. pisownia wielkich i małych liter: – **Niech** będzie chwała Bogu, **władcy Światów** (KF, s. 1), lub **Niechaj** będzie chwała Bogu **władcy światów** (Sobolewski, s. 51); – *Drogą tych, których **obsypałeś twemi** dobrodziejstw* (KF, s. 2), lub – *Drogą tych, których **osypałeś** dobrodziejstw* (Sobolewski, s. 51).

---

s. 141–176; fotokopia strony *tafsiru*, na której została zapisana sura I Otwierająca znajduje się na s. 171, natomiast transliteracja tego fragmentu (wraz z przekładem na język angielski) – na s. 170.

<sup>285</sup> Sic! Jest: *mlôserdnegô* zamiast *m/i/lôserdnegô*. Zapewne błąd autorów, bowiem w innych wypadkach autorzy uzupełniają brakujące grafemy, przy czym swą ingerencję w tekst oryginału odpowiednio zaznaczają, np. *xva/l/a*.

<sup>286</sup> Sic! Jest *mlôšnici* zamiast *m/i/lôšnici*. Podobnie jak w przypisie poprzednim – zapewne jest to literowy błąd autorów dokonujących transliteracji.

<sup>287</sup> Sic! Zam. *tak*.

<sup>288</sup> Transliteracja na podstawie fotokopii strony *tafsiru* zamieszczonej w publikacji: Г. Мишкиниене, С. Намавичюте, Е. Покровскя, *Каталог арабскоалфавитных рукоисей литовских татар*, Вильнюс 2005 (nienumerowana wszywka ośmiu stron kolorowych fotokopii rękopisów). Por. też ilustracja nr 10.

Różnice te są nieliczne i zdecydowanie drugorzędne, wręcz adiustacyjne; z tego faktu można wysnuć oczywiste wnioski dotyczące relacji między przekładem filomatów a publikacją Sobolewskiego, trudno bowiem założyć, iż pełna zgodność treściowa oraz prawie pełna zgodność formalna obu przekładów jest przypadkowa. Można więc twierdzić, iż wydając w roku 1830 swą pracę *Wykład wiary machometańskiej...* Józef Sobolewski nie dokonywał bynajmniej oryginalnego, autorskiego przekładu cytowanych w niej fragmentów Koranu, z pewnością jednak korzystał z przekładu *Koranu filomatów*, którego przekład był już ukończony w 1928 r. i którego rękopisem Sobolewski dysponował. Nie powołując się bezpośrednio na ten przekład – Sobolewski obficie cytował w swej publikacji jego fragmenty. Brak jakiegokolwiek wzmianki o przekładzie filomatów można zresztą tłumaczyć faktem, iż w tym samym czasie trwały przecież prowadzone przez Sobolewskiego starania o zgodę cara na druk przekładu *Koranu filomatów*, za którego autora podawał się właśnie Sobolewski. Nie mógł więc w *Wykładzie wiary...* ujawniać, iż cytuje przekład ks. D. Chlewińskiego i I. Domeyki, na druk którego wcześniej nie zezwoliła cenzura wileńska i o którego zgodę na druk zabiegał właśnie u cara.

Z powyższego zestawienia kilku wariantów przekładowych sury *Otwierającej* wynikają jeszcze przynajmniej dwa wnioski:

Po pierwsze – wykorzystane przez Sobolewskiego cytaty znacznie się różnią od wersji zawartych w tatarskich rękopiśmiennych zapisanych alfabetem arabskim *tefsirach* i *kitabach*, a zapewne także *chamailach*, choć na to nie mam tu przykładu. Na podstawie tej próbki można więc wnioskować, iż tatarskie manuskrypty nie były dla Sobolewskiego źródłem religijnych treści wykorzystanych w jego publikacji.

Po drugie – autorzy muzułmańskich *kitabów* czerpali cytaty koraniczne z tatarskich rękopiśmiennych *tefsirów*. Wynika to jednoznacznie z porównawczego zestawienia odpowiednich fragmentów kilku tefsirów oraz *kitab* *Milkamanowicza*. Z tego wynikają również pewne wnioski o chronologii różnych typów rękopisów w piśmiennictwie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Ustalenia te i wnioski można potwierdzić na znacznie szerszym materiale porównawczym. Oto kilka innych cytowanych przez Sobolewskiego fragmentów Koranu, zestawionych porównawczo z wcześniejszą wersją przekładową filomatów, z późniejszą opracowaną edytorsko i wydaną wersją sygnowaną przez Jana Murzę Tarak Buczackiego oraz z odpowiednimi fragmentami zaczerpniętymi z tefsirów Tatarów WKL.

### **Zestawienie 3**

#### **A. Sura IV, ajat 1.**

Sob. 1830 *Śmiertelni! Bójcie się Pana, który was wszystkich wyprowadził z jednego człowieka, dla którego utworzył niewiastę, i który ich potomstwem okrył ziemię; bójcie się Pana w imieniu którego modlicie się wzajemnie. Bóg postrzega sprawy wasze.*

KF 1828 *Śmiertelni! Bójcie się Pana, który was wszystkich wyprowadził z jednego człowieka, dla którego utworzył niewiastę, i który ich potomstwem okrył ziemię! – bójcie się Pana w imie którego modlicie się wzajemnie. – Bóg postrzega sprawy wasze. (117)*

KTB 1858 *Śmiertelni! Bójcie się Pana, który was wszystkich z jednego wyprowadził człowieka, dla którego utworzył niewiastę i okrył ich potomstwem ziemię. Bójcie się Pana, w Imie którego prosicie, wzajemnie szanujcie wnętrzości które was nosiły. Bóg postrzega sprawy wasze.*

TW ij luži bojce še boga vašego ktūri stvuril vas z duxa jednego i stvuril s tegož cala i duxa žono jemu xave i rozsipał ž nix dvux menščizn mnogo i nevast i bojce še boga ktūrij benze pital ū vas i v rozinax i v pokrevnix v tim bojce še tež tix co leželi v životax pevne bŭg jest nad vami bistrim strožem

TL 1725 1. *I luze, bujće še Boga vašego, kturyj stvorył vas z duxa jednego, to jest Adama, i stvorył s tegož ćala i duxa žona jemu, Xave, i rozsypał ž nix dvux menščyžni mnoge i nevasty. I bujće še Boga, kturyj benze pytał u vas i v rozicax i pokrevnyx v tem, bujće še tež tyx.*

TW 1788 *Ij lūži bojce še boga vašego ktūri stvuril vas z duxa jednego i stvuril s tegož cala i duxa ženo jemū xave i rozsipał ž nix dvux menščizn mnogo i nevast i bojce še boga ktūrij benze pital ū vas i v rozicax vašix i v pokrevnix v tim bojce še tež tix*

TW 1890 *aj lūži bojce še boga vašego ktūrij stvožil vas z dūxa jednego i stvožil calo i dūša i žona jemū xava i rossipał ž nix dvūx menščizni vele i nevjasti i bojce še boga ktūren benze ū vas pital ō rozicax i krevnix v tim bojce še tež tix co leželi v životax jix pevne bŭg nad vami bistrim strūžem*

### **Zestawienie 4:**

#### **A. Sura IV, ajat 20**

Sob. 1830 *Ukarz męszczyznę i niewiastę wolną złapanych na uczynku*<sup>289</sup>, *a jeżeli tknięci żalem poprawią się, przebacz im – Pan jest pobłażający i miłosierny.*

KF 1828 (s. 122) *Ukarz męszczyznę i niewiastę wolną, złapanych na uczynku, a jeżeli tknięci żalem poprawią się, przebacz im; Pan jest pobłażający i miłosierny.*

KTB 1858 *Karćcie męszczyznę i niewiastę złapanych na wszetecznym uczynku, choćby oboje wolni byli, a jeżeli tknięci żalem poprawią się, przebaczcie im. Bóg jest pobłażający i miłosierny.*

TW 1788 *te dvyje ktüre prijdo pojmani na cozołostvo z [vaz?] preto kerajce jix ubojix ā ješlī pokajon še i priōbecujon bic statečnimi odrūc še*<sup>290</sup> *ōd nix pevne pan būg jest kajete prijmojoncij miłošerdnij*

### **Zestawienie 5:**

#### **B. Sura IV, ajat 56 (Werset Tronu)**

Sob. 1830 (s. 54–55) *Bóg sam jest jedynym Bogiem, Bóg wieczny, żywy. Snu nie zna, wszystko do niego należy, co jest w niebie i ziemi, kto może przyczynić się do niego bez jego woli? On wie co było przed stworzeniem świata, i co będzie po jego upadku. – Ludzie to tylko znają o jego wszechmocności najwyższej, co im chciał objawić, Tron jego wysoki ogarnia niebo i ziemię. On je z łatwością trzyma w swoim panowaniu, on jest Bóg wielki, on Bóg najwyższy.*

KF 1828: 63–64 (ajat 254) *Bóg sam jest jedynym Bogiem, Bóg wieczny, żywy. – Snu niezna, wszystko do niego należy, co jest na niebie i ziemi kto może przyczynić się do niego bez jego woli? on wie co było przed stworzeniem świata i co będzie po jego upadku. Ludzie to tylko znają o Jego Wszechmocności najwyższej, co im chciał objawić. – Tron jego wysoki ogarnia niebo i ziemię. On je z łatwością trzyma w swoim panowaniu, – on jest Bóg wielki: – Bóg najwyższy.*

TW 1788 *a allax jest tak'ij bug že ne ma inšego boga tilko on živ ustavičnij pritomnij ne bere go fatiga ani sen dla nego to co v nebosax i to co v źemi kto tak'i ktūrij žebi še važil pričīnac ō nego tilko kumū on pozvuli ve ūn co ma być mezi nimi i to co po nix benze i ne ūgarne go żadna reč ź jego nauk'i višitko tilkož*

---

<sup>289</sup> W staropolszczyźnie leksem *uczynek* znaczył m.in. ‘akt płciowy, spółkowanie, stosunek miłosny’ (SDPR). Wyraz ten występuje również w tatarskich kitabach, np. w KMilk.: Po *dżunubie* – czyli po małżeńskim uczynku (33), Jeśli w czasie snu przyśni się, że czynisz małżeński uczynek, zostaniesz w *dżunubie* {zanieczyszczeniu} i masz *farz* {obowiązek} wziąć *gusiel* {umycie się} (33).

<sup>290</sup> Stpol. *odwrocić, otewrocić* m.in. w zn. ‘uwolnić, wybawić’.

*temū kumū ōn xce daje širok'e fundamenty majstatū jego bo āgarlinli [= ogarnęli] nebosa i žeme i ne trodni go v streżenu tego bo ōn jest visokij būg i velkij krūl nad krūlami.*

Identyczność formalno-treściowa cytatów zaczerpniętych z publikacji Sobolewskiego oraz z wersji przekładowej filomatów jest oczywista i jednoznaczna; oczywista i uzasadniona jest także bliskość formalna i treściowa obu tych wersji z odnośnymi fragmentami Koranu wydane go drukiem w 1858 r. i sygnowanego przez J. Buczackiego. Ale jednocześnie uderza zdecydowana odmienność formalna i treściowa odpowiednich fragmentów świętej Księgi w rękopiśmiennych tefsirach Tatarów WKL. Z tych ustaleń i porównań wynika więc, że Sobolewski nie korzystał w swej pracy z rękopiśmiennych *tefsirów* lub fragmentów *tefsirowego* przekładu świętej Księgi Tatarów WKL, przywoływanych i komentowanych także w muzułmańskich *kitabach* oraz *chamailach*. Dlatego też w jego publikacji nie znalazła się informacja o istnieniu takich rękopisów, o ich znaczeniu i roli w praktyce wyznaniowej Tatarów WKL. Można sądzić, iż arabska szata alfabetyczna czyniła je hermetycznymi dla ogółu, a przynajmniej dla znacznej większości litewsko-polskich wyznawców islamu, niedostępnymi nie tylko w codziennej praktyce wyznaniowej, ale także w formie okazjonalnej religijnej lektury.

J. Sobolewski w swej publikacji chętnie i często powołuje się na Koran, jednak to powoływanie się ma charakter bardzo praktyczny, wskazuje mianowicie, w jakich sytuacjach i które fragmenty Księgi powinny być odmawiane, śpiewane, recytowane etc., zgodnie z zasadą, że *czytanie Koranu jest modlitwą w Islami-zmie*<sup>291</sup>. Nie znaczy to, że wymieniane jednostki Koranu są przy tym cytowane; bezpośrednie cytaty koraniczne dotyczą wybranych, pojedynczych ajatów oraz kilku krótkich, choć w muzułmańskiej praktyce wyznaniowej bardzo ważnych, sur. Tak np. – na różne okazje zalecane jest bądź odmawianie pełnego Koranu, bądź którejś jego części, np. w czasie ceremonii pogrzebowej *czytają zebrani na zbawienie za duszę nieżyjącego, cały Kóran, a przed wyniesieniem samém na Mogiłki (Mixiar)*<sup>292</sup> *odmawiają 36. Rozdział z Kóranu* (s. 106). Tej praktycznej

---

<sup>291</sup> *Koran* J. Buczackiego, s. 584.

<sup>292</sup> *Mixiar* – zapis błędny; cmentarz muzułmański u Tatarów litewsko-polskich nazywa się *miziar* lub *miziar* (dawniej także: *zireć*), z tur. *mezar*, a to z ar. *mazār*. *Mogilki* natomiast to białoruska (choć spolszczona fonetycznie, w brus. jest bowiem *m'ohilki* lub *mah'ilki*, w każdym razie bez obcego językowi brus. fonemu /g/) kalka z litewskiego *kapāi*. Wymieniony tu rozdział 36. Koranu – to sura *Ja-Sin* (Yā Sīn).

wskazówce obrzędowej nie towarzyszą jednak odpowiednie teksty koraniczne, chyba nie tylko ze względu na ich objętość, ale zapewne także dlatego, że w funkcji modlitw musiałyby autor przytoczyć usankcjonowane jako liturgiczne oryginalne teksty arabskie. A *Wykład wiary...* nie był przecież pomyślany przez autora jako muzułmański modlitewnik, lecz – zgodnie z etymologią tytułowego słowa *Wykład* – jedynie jako ‘objaśnienie, wytłumaczenie’ w zrozumiałym języku podstaw islamu oraz wyjaśnienia religijnych obrzędów; jako przewodnik po muzułmańskich dogmatach i obrzędach religijnych. Dlatego autor czasami nawiązuje do Koranu w dużym uogólnieniu, jednak nie tyle go cytuje, ile wyjaśnia zawarte w nim sensy, tłumaczy płynące z cytatu nauki, bez wskazywania konkretnych sur i ajatów, w danym momencie komentowanych i objaśnianych; takie nawiązania są odpowiednio sygnalizowane, np. *W Kóranie powiedziano...* (np. s. 35.), a dalej są przytaczane, objaśniane i komentowane odpowiednie koraniczne ajaty (w tym akurat wypadku koraniczne nauczanie dotyczy stosunku islamu do innych religii), ale bez ich lokalizacji w strukturze Koranu. Sobolewski zresztą nie tylko nie lokalizuje cytatów, nie podaje także nazw (tytułów) koranicznych sur ani – z wyjątkiem kilku (np. 1., 36., 93., 108., 109., 112., 113, 114.) – ich numerów porządkowych; nie numeruje także ajatów (w czym zresztą jego praca również jest podobna do poznańskiej wersji edytorskiej przekładu filomatów), nie zachowuje także porządku i kolejności sur i ajatów, dobiera je w zależności od potrzeb treściowych, niektóre przerabia, streszcza bądź przedstawia opisowo własnymi słowami.

Jako modlitwy na różne okazje często są polecane przez Sobolewskiego tzw. sury modlitewne, w tym przede wszystkim rozdział 112. Koranu, który jest faktycznie muzułmańskim *credo*, zawierającym najważniejsze islamskie dogmaty. W publikacji rozdział ten został w całości przytoczony w wersji polskiej, wprowadza go informacja: *śpiewa się głośno 3 razy z kóranu* (sic! – Cz. Ł.) *112 Rozdział temi słowy: W Imie litościwego i miłosiernego Boga. Wyznaję, iż Bóg jest Bogiem, iż Bóg jest przedwieczny, iż nie spłodził, ani sam był spłodzonym, i że nie masz nikogo coby mu był podobny i równy* (s. 53). Zakładając, iż cytat ten jest wersją przekładową filomatów trzeba przypomnieć, że zachowało się tylko 11 pierwszych sur tej edycji, w tym wypadku nie jest więc możliwe potwierdzenie tej tezy. Można natomiast odnieść cytowany fragment do drukowanej wersji przekładu filomatów sygnowanej przez Jana Murzę Tarak Buczackiego. Tu jednak tekst sury 112. zatytułowanej *Jedność Boga* uległ – zapewne w trakcie prac edytorskich – dość znacznym zmianom i ma brzmienie następujące:

## Zestawienie 6.

Sob. 1830 (s. 53) *W Imie litościwego i miłosiernego Boga. Wyznaję, iż Bóg jest Bogiem, iż Bóg jest przedwieczny, iż nie spłodził, ani sam był spłodzonym, i że nie masz nikogo coby mu był podobny i równy*

KF – sury 12–114 z edycji poznańskiej nie zachowały się.

KTB (s. 577) *W imie Boga litościwego i miłosiernego. 1. Mów Mahomecie! Bóg jest jeden! 2. Jest on Bogiem do którego wszystkie jestestwa podnoszą głos w swoich potrzebach. 3. On nie rodził z siebie nikogo, i sam się nie rodził. 4. Nikt nie jest Mu równym ani podobnym! On jest bez początku pierwszym, bez końca ostatnim!*

Być może powyższy fragment Koranu ilustruje zakres ewentualnych edytor-skich ingerencji w formę i treść przekładu Chlewińskiego i Domeyki podczas opracowywania i przygotowywania go do druku w warszawskim wydawnictwie A. Nowoleckiego. Zauważmy przy okazji po raz kolejny, iż polski wariant cytowanej przez Sobolewskiego sury 112. z pewnością nie ma nic wspólnego z wariantem translacyjnym zawartym w tatarskich *tefsirach*, a stąd przejmowanych do tatarskich *kitabów* i *chamailów*, ma on tam bowiem formę i treść znacząco różną:

TL 1725 *mūv ja mxmd [=Muxammad] ten bug jeden jest ne ma kūleg i pomocnika būg moj ni pije nic ne śpi vekojistij (a) ne 'urozil nikogo i sam śe ne rozil ni s kogo i ne jest mū v jego bostve ruvnij ni jeden (b) ź lūzej āni podobnij*

TW 1788 *i, mxmd ten būg jeden jest ne ma kuleg i pomocnika būg moj ne pije nic ne śpi vekojistyj ne 'urozil nikogo i sam śe ne rozil ni s kogo i ne jest mu v jego bostve ruvnij ni jeden ź lūzej āni podobnij*

TW 1890 *muv ja muxemmed ten būg jeden jest ni ma koleg i pomocnika būg mūj ne pije ne je i ne śpi vekojisti ne 'urozil nikogo ī sam ne 'urozil ni s kogo i ne jest mū v jego bostve ruvnij ni jeden z' lūzi ani podobnij*

W nawiązaniu do pionierskiej publikacji Józefa Sobolewskiego można podnosić jeszcze wiele problemów, których tu nie poruszymy i stawiać wiele pytań, na które tu nie odpowiemy. Wiele zresztą poruszanych tu zagadnień podejmowano już wcześniej – wymieniałem nazwiska badaczy: T. Bajraszewskiej, Z. Wójcicka, A. Drozda. i in. Intrygujący jest jednak np. fakt, że kompendium Sobolewskiego samo stało się nie tylko źródłem wiedzy religijnej dla muzułmanów, ale także anonimowym źródłem cytatów dla późniejszych popularyzatorów zasad i nauk islamu, zwłaszcza dla późniejszych kopistów *chamailów*. Fragmenty pracy

Sobolewskiego stwierdziła np. dr I. Radziszewska w *chamaile* z Jasionówki, w opisie muzułmańskiego *nikiachu* i związanych z obrzędem tatarskich zaślubin zwyczajów i obyczajów, także religijnych. Oczywiście – kompilator tego *chamai-tu* nie wskazał publikacji Sobolewskiego jako źródła, z którego czerpał odpowiednie fragmenty do swego rękopisu. Na pogłębienie zasługuje relacja między publikacją Sobolewskiego a zamieszczonym w wydaniu Koranu z 1858 r. zestawem modlitw i opisem modlitewnych rytuałów, zatytułowanym *Nabożeństwo mahometańskie czyli islamskie, to jest zbiór modlitw codziennych i świątecznych dla użytku prawowiernych wyznawców wiary islamskiej obrzędu sunnietckiego, przepolszczył Władysław Kościuszko*. A. Drozd wręcz twierdzi (zresztą nie bez racji), iż w tym wypadku *nie mamy wątpliwości co do charakteru kradzieży literackiej*, bowiem *ani ich Kościuszko nie tłumaczył, ani w ogóle nie był on autorem zbioru*, który jest sygnowany jego nazwiskiem.

A wreszcie ciekawym staje się pytanie o to, czy ta popularyzacja wśród Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego muzułmańskiej wiedzy religijnej w języku polskim nie zaowocowała zgoła zaskakującym i całkiem nieortodoksyjnym stosunkiem naszych Tatarów do arabskiego języka islamu? Pretekstem do postawienia takiego pytania może być świadectwo muzułmanki z Torunia, Olgi Piotrowicz, która po II wojnie światowej przyjechała do Torunia z Wilna. Swe lata wileńskie tak oto wspomina: *Nie praktykowaliśmy modlitw po arabsku, chyba że w ważniejsze święta. Bóg rozumie przecież wszystkie języki*. A w *kitabie* transliterowanym na alfabet łaćniński przez Józefa Bajraszewskiego znajdziemy zalecenie następujące: *wszystkimi językami powinniśmy ciebie Boga chwalić*.<sup>293</sup> *Wszystkimi* – a więc nie tylko w koranicznym języku arabskim!

---

<sup>293</sup>*Kitab* w przekładzie J. Bajraszewskiego (maszynopis), Białystok 1980, s. 20. Faktycznie Bajraszewski dokonał nie tyle przekładu *Kitabu*, co jego dowolnej transliteracji na alfabet łaćniński w wersji ortograficznej.



### **Skróty źródeł:**

KF 1828 – Koran filomatów

KTB 1858 – Koran Jana Murzy Tarak Buczackiego

Sob. 1830 – Józef Sobolewski, *Wykład wiary mahometańskiej czyli islamskiej...*

TL 1725 – Tefsir londyński (przechowywany w BBiMFS – Białoruskiej Bibliotece i Muzeum im. F. Skoryny w Londynie)

TW 1788 – Tefsir wileński (przechowywany w Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego)

TW 1890 – Tefsir wileński (ze zbiorów Muzeum Narodowego w Wilnie)

KMilk. 1782 – Kitab Milkamanowicza (własność prywatna)

### **Источники коранических цитат в *Wykładzie wiary machometańskiej czyli islamskiej...* («Толковании веры магометанской, то есть исламской») Юзефа Соболевского 1830 г.**

*Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej...* Юзефа Соболевского, польского татара и мусульманина, является первым изданным на польском языке (1830 г.) катехизисом исламского вероучения, адресованным литовско-польским последователям вышеназванной религии. В обсуждаемой публикации цитируются фрагменты Корана в польском переводе. В связи с тем, что польский перевод Корана содержался тогда исключительно в рукописных мусульманских тафсирах, где польский язык перевода записывался при помощи арабского алфавита, возникает вопрос, какими источниками пользовался Соболевски, приводя цитаты, имеющиеся в его публикации? Сравнительные исследования разных версий перевода позволяют установить формально-семантическую идентичность имеющихся в катехизисе коранических цитат и перевода Корана, сделанного Д. Хлевинским и И. Домейко, законченного до 1828 г. и тогда ещё неопубликованного. Можно одновременно указать формальные и семантические различия между соответствующими друг другу фрагментами Корана в публикации Соболевского и в тафсирах литовско-польских татар. На основании проведённых сравнительных исследований можно прийти к выводу, что в своей работе Соболевски не цитирует ни тафсиров, ни фрагментов перевода-тафсира священной Книги ислама, приводимых и комментируемых в мусульманских китабах и хамаилах.

**The sources of Quranic quotations in the *Wykład wiary machometańskiej czyli islamskiej...* (*The Lecture on Muslim, that is Islamic, faith*) written by Józef Sobolewski in 1830**

*Interpretation of Muslim or Islamic faith...* by J. Sobolewski, a Polish Tatar and Muslim, is the first *catechism* of Islam published in Polish (1830), addressed to Lithuanian and Polish followers of that religion. The publication quotes passages from Koran in Polish translation. Bearing in mind that in those days the only Polish translation of Koran existed in form of handwritten Muslim *tefsirs*, where Polish language of that translation was written in Arabic alphabet, a question arises, which sources were used by Sobolewski as quotations included in his *Interpretation*? Comparative studies of different versions allowed to establish an identity in form and contents of Koran citations used in the *catechism* with the finished before 1828, but yet unpublished translation of the Islamic Holy Book by Vilnius filomats (members of a secret student society at Vilnius University in 1817-1823) – D. Chlewinski and I. Domeyko. At the same time it is possible to point to important differences in form and contents between relevant passages of the Holy Book in Sobolewski's publication and in *tefsirs* of Lithuanian and Polish Tatars. Thus comparative research leads to conclusion that Sobolewski did not quote neither *tefsirs*, nor passages of *tefsir* translation of the Islamic Holy Book, referred to and commented in Muslim *kitab*s and *chamails*.

Tadeusz Majda  
Polska, Warszawa

## OSMANIZACJA PISANEGO JĘZYKA TATARÓW POLSKO-LITEWSKICH

Zagadnienie osmanizacji języka tatarskiego (zjawisko to obserwuje się od XVI–XVII w.) poruszali już w swych pracach tacy polscy badacze, jak: Stanisław Kryczyński w *Tatarzy litewscy*<sup>294</sup>, Jakób Szykiewicz w *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*<sup>295</sup>, Aleksander Dubiński w *Polonya-Litvanya Tatarların yazılı metinlerinde kullandıkları Türkçe*<sup>296</sup>, Czesław Łapicz w *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*<sup>297</sup>, Henryk Jankowski w artykule *A Polish-Tatar zikier*<sup>298</sup>.

W niniejszej prezentacji chciałbym się zająć utworami w języku osmańskotureckim, których wiele znaleźć można w chamaifach i kitabach. Mimo zatracenia przez Tatarów rodzimego języka w życiu codziennym, w języku pisanym język turecki, różnych grup językowych, nie zanikł i był używany do XIX w. Duża ilość tekstów osmańskich oraz pojedynczych słów i zwrotów w formie osmańskiej, świadczyć może o tym, iż zachowała się znajomość tureckiego

---

<sup>294</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938.

<sup>295</sup> J. Szykiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 138–143.

<sup>296</sup> A. Dubiński, *Polonya-Litvanya yazılı metinlerde kullandıkları Türkçe* (Język turecki używany w tekstach pisanych Tatarów polsko-litewskich), referat wygłoszony na VI. Kongresie Turkologicznym w Stambule w 1968 r.

<sup>297</sup> Cz. Łapicz, *Losy językowe Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filologia Polska XXVII, Nauki Humanistyczno-Społeczne, Toruń 1985, s. 53–73.

<sup>298</sup> H. Jankowski, *A Polish-Tatar zikier*, [w:] „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.” XLVIII, 1995, z. 3.

wśród pewnej grupy Tatarów, a na pewno wśród kopistów i autorów *chamaifów* i *kitabów*.

Tatarzy, którzy osiedlali się na Litwie od drugiej połowy XIV w. nie tworzyli jednolitej grupy pod względem językowym. Mówili, jak należy przypuszczać, różnymi dialektami kipczackimi. Choć różnice te nie musiały być tak znaczące, to jednak brak jedności językowej mógł być jedną z zasadniczych przyczyn, która doprowadziła w ciągu dwóch wieków do zaniechania języka ojczystego w mowie potocznej na rzecz języka otoczenia słowiańskiego.

Grupy Tatarów zorganizowane w związki rodowe i plemienne przybywały sukcesywnie z różnych części Złotej Ordy (Deszt-i Kipczak) i Krymu. Nie ma wątpliwości, co do tego, że Tatarzy mówili dialektami kipczackimi. W okresie, kiedy Tatarzy osiedlili się na Litwie, językiem pisanym, powszechnie używanym w Złotej Ordzie, był język powstały na bazie języka literackiego epoki karachanidzkiej zawierający elementy ujugurskie, kipczackie i ujugurskie. Ilość, proporcja tych elementów w poszczególnych zabytkach literackich jest zróżnicowana. Taką sytuację językową poświadczą dobitnie turecka wersja *Husrew u Szirin* Qutba.

Kontakty Tatarów litewsko-polskich ze swymi pobratymcami na Krymie nigdy nie ustały. Głównym celem tych kontaktów było podtrzymanie związków religijnych. Stamtąd też sprowadzano mołłów i kopistów ksiąg religijnych. Z kolei Tatarów litewskich wysyłano do szkół religijnych na Krymie, gdyż wykonywanie obrządków w meczetach było najważniejszym czynnikiem utrzymania jedności gminy muzułmańskiej. Dzięki temu podtrzymywano także znajomość języka tatarskiego, zwłaszcza przy zestawianiu tekstów w *chamaifach* i *kitabach*.

Stopniowo jednak teksty bogate w słownictwo ujugurskie i kipczackie zmniejsza się, zachowane teksty wskazują na istnienie języka mieszanego, w którym cechy kipczackie występują obok oguzujskich. Zmiany te dokonywały się zapewne pod wpływem szerszego dostępu do literatury w języku osmańskotureckim.

Poczynając od wieku XVI kontakty Tatarów litewsko-polskich z Turcją osmańską zaczynają odgrywać coraz ważniejszą rolę. Ekspansja Imperium Osmańskiego na Bałkanach i podporządkowanie polityczne Chanatu Krymskiego zbliżyło Tatarów Królestwa do granic świata islamu. Ponadto przez Imperium Osmańskie wiódł główny szlak pielgrzymek do Mekki. Tatarzy litewsko-polscy udając się na *hadż* mieli w ten sposób możliwość poznać język turecki (osmański) i turecką literaturę. Świadectwem uczenia się tureckiego jest, m.in. *Podręcz-*

nik turecko-białorusko-polski<sup>299</sup>. Nie bez znaczenia na szerzenie się języka turecko-osmańskiego były oddziaływania idei bractw sufijskich działających w Turcji, zwłaszcza bektaszytów. Liczne odniesienia do zagadnień sufijskich odnajdujemy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich.

Od XVI w. utwory w języku turecko-osmańskim zaczynają pojawiać się w rękopisach tatarskich. Ignacy Kraczkowski w artykule z 1924 r. zanalizował dwa rękopisy Tatarów litewskich (jeden z 1601 r.), w których obok modlitw i tekstów religijnych znajdują się wiersze tureckich poetów dywanowych, Bakiego i Fidaiego<sup>300</sup>.

Język turecki zachowany w tekstach tatarskich wskazuje na istnienie różnych warstw językowych. W najwcześniejszym okresie osadnictwa obok arabskiego, język turecki tekstów tatarskich należy zaliczyć do języka bądź dialektów kipczackich, którymi posługiwała się ludność Złotej Ordy. Co prawda kształtowanie się literackiego języka Złotej Ordy było procesem złożonym, w którym uczestniczyły różne grupy języków – kipczacki, ujugurski i oguzyjski. Znane są z tego okresu zabytki literackie, w których języku występują cechy kipczackie, ujugurskie i oguzyjskie, jak np. w tureckiej wersji *Husrev u Širin Qutba* (1341)<sup>301</sup>. Język tego zabytku określa się jako ujugursko-kipczacki lub chorezmijsko-turecki. Spotykamy tu np. formy oboczne – łyğ ~ – ły (atłyğ ~ atły), – uğ ~ – u (quruğ ~ quru), dz ~ j (bodz ~ boj). Z kolei w zabytku *Qissa-i Jusuf Kul Alego* z XIII w. spotykamy cechy kipczackie i oguzyjskie.

Obecność form ujugurskich w tekstach tatarskich, jak np. w chamaile ze zbiorów Turkologii UW, czy w chamaile ze Słonima (którego język J. Szykiewicz określił jako „czagatajski”) wynikała z kopiowania rękopisów pochodzących z Azji Środkowej.

Nie wiadomo dokładnie jak długo i w jakim stopniu język tatarski był powszechnie rozumiany przez Tatarów. Zapewne w XVI w. rozumiano go jeszcze w miarę dobrze, skoro autor *Risale-i Tatar-Leh*<sup>302</sup> zwraca się do wezyra Rüstema Paszy o przysłanie imamów i hodźów. Pozostaje tylko pytanie, czy był to jeszcze

---

<sup>299</sup> T. Majda, *Turkish-Byelorussian-Polish Handbook*, [w:] „Rocznik Orientalistyczny” XLIX (2), Warszawa 1995, s. 139–158.

<sup>300</sup> I. Kraczkowski, *Rękopis Korana w Pskowie*, Leningrad 1924.

<sup>301</sup> A. Zajączkowski, *Najstarsza wersja Husrev u Širin Qutba*, cz. I, *Tekst*, Warszawa 1958.

<sup>302</sup> A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558. Z języka Tureckiego przełożył, objaśnił i materiałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński, professor zwyczajny literatury Tureckiej w Cesarskim St. Petersburgskim uniwersytecie*, [w:] „Teki Wileńska” 1 (4), Wilno 1858, s. 241–272.

tatarski, czy może język mieszany kipczacko-oguzyjski? Teksty osmańskie pojawiają się już w końcu XVI w., co było wynikiem coraz częstszych kontaktów Tatarów Rzeczypospolitej z Turcją osmańską.

Z Turcji zaczęto przywozić coraz więcej rękopisów, zarówno o treści religijnej, jak i świeckiej. Kopiowano je, upowszechniając w ten sposób pisany język osmańsko-turecki. To, że również teksty tureckie (a nie tylko arabskie) zaczęto tłumaczyć na białoruski lub mieszany białorusko-polski lub tzw. polski kresowy, świadczy o tym, że język turecki nie był już dostatecznie dobrze rozumiany (ale wciąż było sporo osób znających ten język, skoro tłumaczenia nie wykazują w zasadzie błędów).

Komponowanie chamaifów z różnych rękopisów, pisanych w języku tatarskim bądź osmańsko-tureckim doprowadziło do pojawienia się tekstów o cechach mieszanych, przy czym występują dwie grupy tekstów – kipczackie z formami oguzyjskimi i oguzyjskie z cechami kipczackimi. O tym procesie pisał prof. H. Jankowski, nazywając go „kipczakizacją”, której pochodzenie według Profesora nie jest jasne.

Moim zdaniem jest to dzieło kopistów; raz ustalony zestaw tekstów wielokrotnie kopiowano, a autorzy-kopiści dobierali do nowego chamaifu teksty według własnego uznania. O ogromnej roli kopistów w „modernizowaniu” (unowocześnianiu) języka kopiowanych tekstów mówił często na seminariach prof. A. Zajączkowski, podczas czytania i analizowania wersji *Husrew u Szirin* Qutba. Dobrym przykładem osmanizacji języka pisanego mamelucko-kipczackiego są zabytki z końcowego okresu życia tego języka w Egipcie i Syrii. W przypadku języka Tatarów litewsko-polskich osmanizacja objęła nie tylko język pisany, ale także te wyrazy, które przeszły do języka mówionego, np. mamy *gün zam. kün, bej zam. beg*. Interesujący pod tym względem jest dokument z 1689 r. zapisany alfabetem łacińskim, w którym wyraźnie widać cechy osmańskie (częściowo starosmańskie).

Muysie ibni Dziahni gie(n)dim elim iazdum. (Musa ibni Dżahni gendim elim(le) yazdum)

Melach ibni Mustafa giendim elim iazdum.

Duża różnorodność tekstów w języku osmańsko-tureckim świadczy również o bogatej podstawie źródłowej, z której korzystali kopiści. Wielka szkoda, że te źródłowe teksty osmańskie nie zachowały się do naszych czasów.

Teksty osmańskie zachowane w tatarskich chamałach stanowią dla badacza tureckiej (osmańskiej) literatury ludowej, zwłaszcza form literackich, nieocenione źródło wiedzy. Znaleźć można w niektórych chamałach nawet takie formy, których nie poświadczają antologie tureckiej (anatolijskiej) poezji ludowej.

Jako przykład mieszanego języka pod względem gramatycznym może służyć fragment tekstu z chamału (własność Selima Chazbijewicza), w którym sufix genetiwu (-niñ) i słowo miñ ‘tysiąc’ wskazują na cechy kipczackie, zaś pozostałe formy są osmańskie.

İlahi ya rabbi senüñ birligiñ (zam. birligüñ) ve barılıguñ ve ulu didaruñ  
Hakkiçün ‘arş ve kürs(i) ve levh ve kalem ve on sekiz miñ (zam. biñ)  
‘alemler Hakkiçün, sen kadir padişah sen bizüm hacetimüzi reva kıl...

O, święty Boże, na to, że jesteś Jedyny i Stwórcą, i na twą wielką przenikliwość, na twój tron, tablicę i pióro i na 17 tysięcy światów, ty jesteś mozym padyszachem, spraw, aby się spełniły nasze potrzeby...

Ebu Bekir, ‘Ömer, ‘Osman, ‘Ali Hakkiçün ve sur-i Kuran Hakkiçün,  
Ay Tok Babanıñ Hakkiçün ve İdrisniñ Hakkiçün ve Kasım Ali Efendiniñ  
Hakkiçün ve Sultan Süleymanuñ Hakkiçün...

Na Abu Bekra, Ömera, Osmana i na sury Koranu, na Ay Tok Babę, i na Idrisa i Kasima Alego Efendiego, i na sułtana Sulejmana...

Inny przykład wiersza w języku starosmańskim pochodzi z chamału z biblioteki Litewskiej Akademii Nauk.

ey bi-haber gör halüñi  
öleceğün unutduñ mı  
‘Azra’ıl teninden canuñı  
alacağın unutduñ mı  
(rym ab ab)

O, ty nieświadomy, przyjrzyj się swemu położeniu  
Czy zapomniałeś, że (i) ty umrzesz?!  
Azrail zabierze z twego ciała (twą) duszę  
Czy zapomniałeś o tym?

3 strofa

mülke mala mağrur olub  
bu dünyaya sığmaz iken  
kara yere girüb tenha  
kalacağın unutduñ mı

Gdy nie będziesz się mógł schronić na tym świecie  
to dobra i bogactwo nie będą cię już cieszyć  
czy zapomniałeś, że dostaniesz się do czarnej ziemi  
i pozostaniesz tam samotnie?

Inny fragment z kitabu, własność Aleksandra Dubińskiego.

hoş geldi emri bu ramazan geceye  
Ramazan ay geldi iy mü'minler  
abdest hazır mı oluñ ey canlar  
ta'at elden komañ iy yarenler  
Ramazan ay gibi yokdur hoş ay

Witajcie, wezwanie na noc ramazanu  
o, wierni, przyszedł miesiąc ramazanu  
czy dokonaliście obłucji, przygotujcie się, o wierni  
o, przyjaciele, bądźcie posłuszni boskim nakazom  
nie ma tak pięknego miesiąca jak ramazan

Przykład z *Miracname* – Księga Cudownej Podróży do nieba proroka  
Muhammada

Rękopis Litewskiej AN w Wilnie.

Cebra'il eydür ya Burak akluñ hani bu nebidür iki cihan sultanı  
Džebrail muwil i kunu rozum twój hdze to prrorok dwuh swetow pan

Çün işitdi oşbu sözüni ol Burak utanuban derledi dökdü arak  
Skura uczuw tije sluwa toj kun zawstidawsa asz jemu puta pacu  
/gdy Burak usłyszał te słowa, zawstydział się aż potem spłynął/



Z przykładów wybranych z kilku chamaifów i kitabów wyraźnie widać skalę osmanizacji tatarskich ksiąg, przede wszystkim chamaifów i kitabów. Zwłaszcza szereg obszerniejszych utworów, jak *Miracname*, pisanych jest całkowicie w języku osmańskim. Jednakże, nawet w chamaifach i kitabach kopiowanych stosunkowo późno, jak w przypadku kitaba Assanowicza z początku XIX w., teksty w języku tatarskim są jeszcze utrzymane, ale są to przeważnie krótkie objaśnienia modlitw i nijetów. Z drugiej strony, trzeba też pamiętać o tym, że nie zważając na formy gramatyczne, słownictwo używane w tekstach pisanych w języku Złotej Ordy, jak i w języku osmańsko-tureckim nie różniło się tak bardzo, by nie było zrozumiałe przez Tatarów polskich i litewskich.

## **Османизация письменного языка польско-литовских татар**

Настоящая статья посвящена процессу «османизации», то есть османско-турецкого влияния на письменный язык татар, проживающих в Польше и Литве. Этот процесс становится заметным, начиная с XVI века. Впервые постепенно отказаться от татарского языка, прежде всего разговорного, выпало на долю литовского татарина, совершившего паломничество в Мекку через земли Османской империи. Он направил Великому Визирю, Рустему Паше, письмо, в котором жаловался на то, что его земляки почти не понимают своего родного языка, и просил прислать мулла для проведения молитв. Татарская литература, особенно китабы и хамаилы, составленные в XVII- XIX веках, содержат все большее количество текстов на османско-турецком языке. Это было обусловлено тем фактом, что польско-литовские татары имели близкие контакты с Османской империей и с Крымом. Татары, совершая паломничество в Мекку, выбирали дорогу, которая пролегла через Турцию. Очень часто они были вынуждены проводить некоторое время в Турции, знакомясь с османско-турецким языком и привозя оттуда на родину книги религиозной тематики. Рукописи на османско-турецком языке доставляли разнообразные тексты, которые включали в свои произведения переписчики хамаилов и китабов. Частичные или полные тексты на разных языках, таких как татарский, османско-турецкий и даже уйгурский или хазарский, были тесно взаимосвязаны. Такой механизм четко показывает, что по-прежнему существовала группа людей, не владеющих османско-турецким языком, который по своей структуре и лексическому составу не особо отличался от татарского.

### **Ottomanisation of the written language of the Polish-Lithuanian Tatars**

The paper deals with the process of the „Ottomanisation” or the influence of the Ottoman Turkish on the written language of the Tatars living in Poland and Lithuania. This process may be observed already from the 16th century onwards. For the first time a gradual abandon of the Tatar language, first of all of the spoken language, was raised by a Lithuanian Tatar, who went on the pilgrimage to Mecca through the lands of the Ottoman Empire. He had addressed a letter to the Grand Vizier, Rüstem Pasha, complaining about the fact that his compatriots hardly understand their mother tongue, and was asking to send mollahs in order to hold the prayers. The Tatar writings, especially the *kitab*'s and the *khamail*'s, composed between the 17th and 19th centuries contain more and more texts in Ottoman Turkish. This was due to the fact that there were more close contacts of the Polish-Lithuanian Tatars with the Ottoman Empire and Crimea. Tatars used to choose the way through Turkey to go on the pilgrimage to Mecca. They often had spend some time in Turkey, being acquainted with the Ottoman Turkish language, and brought books of religious content in Ottoman to their homeland. Manuscripts in Ottoman Turkish offered thus a variety of texts to be incorporated by the copists in the *khamail*'s and *kitab*'s. Full or parts of texts in various languages, like the Tatar, Ottoman Turkish and even old Uygur or Khorezmian, were put together side by side. Such a mechanism shows clearly enough that there existed still a group of people, who were able to understand the Ottoman Turkish, whose structure and the basic vocabulary is not much different from the Tatar language.



*Galina Miszkinienė, Sergej Temczyn*  
*Litwa, Wilno*

## **О ТЕКСТОЛОГИИ РУКОПИСНЫХ КИТАБОВ ЛИТОВСКИХ ТАТАР: ДИАЛОГ ПРОРОКА МУХАММЕДА С ШАЙТАНОМ\***

В начальный период исследования китабов литовских татар – славяноязычных рукописных сборников мусульманского содержания, писанных арабским письмом – бытовало мнение, что содержащиеся в них тексты повторяются из рукописи в рукопись. После транслитерации ряда китабов ученые убедились в обратном: большинство произведений в составе конкретного сборника уникальны и не встречаются в иных списках. Лишь о некоторых рукописных сборниках можно сказать, что их состав идентичен (однако это тема требует отдельного исследования).

В свое время А.К. Антонович обратил внимание специалистов на два обстоятельства, которые следует учитывать при исследовании китабов литовских татар. Во-первых, нужно определить время возникновения (перевода) входящих в состав сборника статей. Во-вторых, необходимо установить время составления самого сборника<sup>303</sup>. Текстологический анализ, предполагающий последовательное сопоставление разных списков одного и того же произведения, содержащегося сразу в нескольких китабах, способен приблизить нас к ответу на первый вопрос.

Текстологическое изучение татарских рукописей стало возможным после публикации «Каталога арабскоалфавитных рукописей литовских

---

\*Данная работа выполнена в рамках проекта „Литуаника: Письменное наследие этноконфессиональных меньшинств Великого княжества Литовского II” (№ ЛІТ-1-39), поддержанного Научным советом Литвы (Lietuvos mokslo taryba).

<sup>303</sup> А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968, с. 52–53.

татар»<sup>304</sup>, в котором особое внимание уделено описанию содержания памятников (а не их графико-орфографических особенностей), что прежде редко делалось в специальных работах по китабистике<sup>305</sup>. Содержание рукописей в этом каталоге раскрыто путем перечисления глав и разделов, имеющих формальную или графическую рубрикацию. Несмотря на то что названия частей текста, за исключением сур Корана и молитв, вполне условны, приведенные в каталожных статьях инципиты (начальные цитаты) позволяют выявить произведения, повторяющиеся в разных рукописях.

В данной статье к текстам татарских китабов впервые применены методы классической текстологии, предполагающие выявление различных списков одного и того же произведения с последующим сравнением их содержания и языкового выражения. В качестве материала был выбран *Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном*, пользовавшийся особой популярностью среди литовских татар. Это нравоучительное сказание восходит к хадису ибн Аббаса<sup>306</sup>, который передает его со слов Муаза ибн Джабала<sup>307</sup>.

*Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном* был доступен нам в одиннадцати списках. Ниже они перечисляются в хронологическом порядке написания рукописей с указанием листов, на которых представлен интересующий нас текст (в примечаниях даются ссылки на новейшие печатные описания рукописей). Списки *Диалога* из трех китабов, хранящихся в частных собраниях, нам любезно предоставил Анджей Дрозд, которому приносим свою искреннюю благодарность.

---

<sup>304</sup> Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005.

<sup>305</sup> См.: J. Szynkiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 138–143; J. Szynkiewicz, *Recenzje na dr. J. Stan-kiewicz „Belaruskija musulmanie i belaruskaja literatura arabskim piśmom”*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 453–455; Cz. Łapicz, *Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1991, s. 155–168; H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do raju: Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000; G. Miškinienė, *O zawartości treściowej najstarszych rękopisów Tatarów litewskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VI, Gdańsk 2000, s. 30–36; G. Miškinienė, *Seniausii Lietuvos totorių rankraščiai: Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001.

<sup>306</sup> Ибн Аббас – Абдаллах бин Аббас (619–689), двоюродный брат Мухаммеда; Муаз ибн Джабаль – один из непосредственных учеников и ближайших сподвижников Мухаммеда.

<sup>307</sup> <http://www.circassia-online.com/index.php?module=Forum&do=ShowTopic&id=33>.  
2009.08.31

1. Казанский китаб КУ-1546, 1645 г. (Библиотека Казанского университета, № 1546)<sup>308</sup>, л. 74а–76б;
2. Китаб Ивана Луцкевича, пер. пол. XVIII в. (Вильнюс, Библиотека Академии наук Литвы, F 21–814)<sup>309</sup>, л. 59а–62б;
3. Китаб Яна Лебеда, 1771–1775 гг. (Вильнюс, Национальный музей Литвы, R-13.035)<sup>310</sup>, л. 24–34;
4. Китаб из Мира, 1791 г. (частное собрание), л. 110а–115а;
5. Китаб Якуба Богдановича, 1817–1836 гг. (Вильнюс, Национальный музей Литвы, R-13.033)<sup>311</sup>, л. 211–219;
6. Китаб Британской библиотеки, 1832 г. (Лондон, Британская библиотека, OR 13.020)<sup>312</sup>, л. 63б–66а;
7. Китаб ибн Абрагама Карицкого, 1842–1843 г. (Библиотека Вильнюсского университета, F 3-391)<sup>313</sup>, л. 190–195;
8. Китаб Абрагима Хасеневича, 1861 г. (Минск, Национальная библиотека Белоруссии, временный № 11Rk1000), л. 64б–66б;
9. Китаб Самуеля Хасеневича, 1866 г. (частное собрание)<sup>314</sup>, л. 254а–257а;
10. Китаб Махамета Мейшутовича, 1882 г. (частное собрание)<sup>315</sup>, л. 145а–149б;
11. Китаб Александра Александровича, 1883–1885 гг. (Вильнюс, Национальный музей Литвы, R-13.034)<sup>316</sup>, л. 465–469.

Еще один (недоступный нам) список *Диалога* может присутствовать в китабе Абрагама Хасеневича 1832 г. (Собрание Союза татаров-мусульман Белоруссии «Аль-Китаб» в Минске, без сигнатуры)<sup>317</sup>, содержащем, по

---

<sup>308</sup> Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *op. cit.*, с. 34–35.

<sup>309</sup> Там же, с. 39–41.

<sup>310</sup> Там же, с. 41–43.

<sup>311</sup> Там же, с. 49–52.

<sup>312</sup> S. Akiner, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitāb: A Cultural Monument of Islam in Europe. With a Latin-Script Transliteration of the BL Tatar Belarusian Kitāb (Or. 13020)*’ on CD-ROM, Wiesbaden 2009, p. 121–134.

<sup>313</sup> Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *op. cit.*, с. 58–61.

<sup>314</sup> A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Warszawa 2000, s. 52 (nr 18).

<sup>315</sup> Там же, с. 52 (nr 19).

<sup>316</sup> Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *op. cit.*, с. 64–70.

<sup>317</sup> Китаб впервые описан в каталоге *Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў*, Мінск 1997, с. 8–9.

утверждению исследователей, те же тексты, что и китаб Ивана Луцкевича (№ 2 нашего списка), с некоторыми добавлениями<sup>318</sup>.

Ниже в отдельных подразделах представим информацию о происхождении исследуемых рукописей, непосредственном текстовом окружении *Диалога* в различных списках и его структуре.

Происхождение рукописей. Используемые нами китабы XVII–XIX вв. получили названия по имени переписчика (когда он известен) либо последнего владельца, а при отсутствии этих сведений – по месту хранения. Казанский китаб (№ 1) в 1916 г. был вывезен с территории проживания литовских татар местным муллой Сафаровым<sup>319</sup>. Китаб Луцкевича (№ 2) обнаружен в 1915 г. в деревне Сорок Татар (Литва), принадлежал мулле Степану Палтараковичу. Китаб Яна Лебеда (№ 3) носит имя переписчика, принадлежал мулле Алею Шегидевичу, составлен/переписан предположительно в Слониме<sup>320</sup>. О происхождении китаба из г. Мир (№ 4) точные сведения отсутствуют. Китаб Якуба Богдановича (№ 5) назван по имени владельца. Британский китаб (№ 6) в 1962 г. приобретен Британской библиотекой в Стамбуле. Китаб Абрагама Карицкого (№ 7) носит имя переписчика, в 1884 году принадлежал Старому Ризвоновичу. Китаб Абрагима Хасеневича (№ 8) назван по имени переписчика из Смиловичей (Минский район), в 1899 г. куплен Сулейманом Сафаревичем. Китаб Самуэля Хасеневича (№ 9) унаследовал имя своего владельца из Смиловичей. Китаб Махамета Мейшутовича (№ 10) носит имя заказчика, для которого был изготовлен четырьмя переписчиками: 1) Адамом Юзефовичем; 2) Хасенем Мейшутовичем; 3) Н. Радкевичем; 4) неизвестным писцом (в межвоенный период рукопись принадлежала Айше Муравской из Прудников Мядзельского прихода). Китаб Александра Александровича (№ 11) назван по имени писца – коллежского секретаря, жившего в собственном имении Осмолово Клецкого стана Слуцкого повета Минской губернии; рукопись

---

<sup>318</sup> См.: А. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, op. cit., s. 53 (nr 20).

<sup>319</sup> А.К. Антонович, op. cit., с. 121.

<sup>320</sup> Ср.: «Анализ языковых особенностей показывает связь с юго-западным диалектным ареалом, а более конкретно – с говорами Слонимского и прилегающих к нему Ивацевичевского, Дятловского, Зельвенского, Ружанского, Березовского, Баранавического районов», см.: В.В. Старасціна, *Языковые особенности и состав Китаба Яна Лебеда (1771 год)*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius 2009, s. 376–388.



принадлежала Алею Абрамовичу – муэдзину мусульманской общины г. Клецка Несвижского повета Новогрудского воеводства.

Содержание kitabов Якуба Богдановича (№ 5) и Александра Александровича (№ 11) некогда сравнивал Я.С. Шинкевич<sup>321</sup>. По утверждению А. Дрозда, kitab Махамета Мейшутовича (№ 10) содержит те же тексты, что и kitab Ивана Луцкевича (№ 2), с некоторыми дополнениями<sup>322</sup>. Нами также установлено, что содержание kitabа Абрагама Карицкого (№ 7) на страницах 97–326 идентично содержанию сохранившейся части kitabа Ивана Луцкевича (№ 2). Далее мы покажем, что списки № 2, 7 и 10 текстологически родственны.

Текстовое окружение Диалога в рукописях. В kitabе № 1 *Диалогу Мухаммеда с шайтаном* (из-за утраты нескольких листов его текст обрывается на полуслове)<sup>323</sup> предшествует произведение, условно названное «Спор мусульманина с иудеем». В kitabах № 2 и 7 перед *Диалогом* выписана статья «О семейной жизни», за ним следует слово «О пьянстве». В kitabе № 3 перед *Диалогом* читается статья «О рождении Иисуса», после него – «Зло, причиняемое 1–20 чашами хмельных напитков». По имеющимся в нашем распоряжении фрагментарным копиям kitabов № 4 и № 10 невозможно определить, какое произведение представлено в них перед *Диалогом*, после которого следует слово «О пьянстве». В kitabе № 5 *Диалогу* предшествует «Повесть о царе Давиде», после него следует текст «О совершающих намаз». В kitabе № 6 перед *Диалогом* идет статья «Йак в малженстве майеш жиц», после него читается слово «О пьянстве». В kitabе № 8 перед *Диалогом* находится статья «Хто на чужойе цела гледзиц», после него выписано слово «О пьянстве». В kitabе № 9 *Диалогу* предшествует статья «О смерти Ибрагима», после него следует раздел «О составе Корана». В kitabе № 11 перед *Диалогом* выписана статья «О посте рамазан», после него – «О смерти Ибрагима».

Как видим, строгих закономерностей в текстовом окружении *Диалога Мухаммеда с шайтаном* не наблюдается. Тем не менее отметим, что: 1) после *Диалога* нередко следует статья «О пьянстве» (kitabы № 2, 4, 6, 7, 8, 10) при различных предшествующих текстах; далее мы увидим, что почти

---

<sup>321</sup> А.К. Антонович, *op. cit.*, с. 53–54.

<sup>322</sup> Там же, с. 52.

<sup>323</sup> Ср. справедливое замечание А.К. Антоновича: «Судя по объему данного текста в других kitabах (БАН–F 21-814, ВУ–391, ВЭМ–35), можно сказать, что в рукописи недостает 4–5 страниц названного диалога», см.: А.К. Антонович, *op. cit.*, с. 122.

все эти списки находятся в ближайших текстологических отношениях друг с другом; 2) дважды в непосредственном окружении *Диалога*, хотя и в различных позициях по отношению к нему, находится повествование «О смерти Ибрагима» (китабы № 9, 11), однако текстологическая значимость этого признака пока остается неясной.

Структура Диалога. Перед нами классический диалог, состоящий из вопросов и ответов, в котором принимают участие четыре действующих лица: Бог, пророк Мухаммед, архангел Гавриил и шайтан. В начале произведения рассказывается о том, как пророк Мухаммед просит у Бога разрешения побеседовать с шайтаном, которому затем задает 12 вопросов. Ниже приводится их оригинальный текст по древнейшему списку – Казанскому китабу 1645 г. (колонка справа), с восполнением утраченного текста (два последних вопроса) по китабу Махамета Мейшутовича 1882 г., и выполненный нами перевод на русский язык (колонка слева):

1. ïð«ð«è ïòðáá ðáé ïáïð«ä òè øåðàì áá~è òá^éé ðò« éá½~	Пророк Мухаммед сказал: во-первых, кто твои дети, шайтан?
2. ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá á^é½é« òá^é« ðò« éá½~	Пророк спросил: шайтан, кто составляет твоё войско?
3. éáø÷á ïð«[ð«]é ï±òàè øåðàìá ~ááá è ^áé« òá^éí ðò« ðáñò«ïè~	Еще пророк спросил: шайтан, тебя и тело твоё кто растопит?
4. ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá ~ááá ðò« © é«èè çàääáè~ ïáðïç«ì çà øéé-	Про рок спросил: шайтан, кто и когда может удавить тебя веревкой за шею?
5. éáø÷á ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá ~ááá ï«éíáøè ÷áðááèè«ì ðò« áéá~ ï« áèääíéó	Еще пророк спросил: шайтан, кто тебя, поймав, бьет башмаком по лицу?
6. éáø÷á ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá ~ááá ïà øòó*è ï«½á÷á~ ðò« ð« © é«èè ò« á±ááéá~	Еще пророк спросил: шайтан, кто тебя на куски отсекает и когда это бывает?
7. ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá ~ááá ó ïáð½~è ïóðð òá^é ð«æí«ì ðò« ïðááéáéá~	Пророк спросил: кто тебе в середину груди кол вбивает?
8. ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá òáí^éè ½ááðèéá ááéá*ééá ïáá÷«í± éóáè ðò« éá½~	Пророк спросил: шайтан, кто твои святые великие ученые?
9. éáø÷á ïð«[ð«]é ï±òàè øåðàìá òá^éá áððòéá ð«æ«íáéá ðò« éá½~	Еще пророк спросил: шайтан, кто твои родные братья?
10. ïð«ð«è ï±òàè é«ò«ðèð ó÷èíé^á éóá*èð ïáè-áèø	Пророк спросил: каких людских поступков ты не любишь?
11. ïð«ð«è ï±òàè øåðàìá òá^éè ááðíèéá ïèé±éá ò«ááðèøè ðò« éá½~	Пророк спросил: кто твои верные милые товарищи?
12. ïðíðíè ïèðáè øåðàìá áá èð-ðèð òè è-áçáé ïðèñòáñ- íáíééáø	Пророк спросил: к каким людям ты не можешь подступиться?

На все вопросы пророк Мухаммед получает исчерпывающие ответы, которые и составляют основу произведения (текст китаба № 1 обрывается на ответе на 10-й вопрос). *Диалог* завершается повествованием о приходе архангела Гавриила и рассказом-поучением шайтана о том, как он впал в немилость у Бога. Во всех списках, кроме № 11, указан источник, из которого заимствовано исследуемое произведение: «*ó øóðóóó ñǎēī́-ó ìèøǎ́*», где *шурут (ас-)салат* (араб.) – это сочинение «Условия молитвы».

Перед проведением текстологического исследования весь текст *Диалога Мухаммеда с шайтаном* был транслитерирован и записан одновременно по всем спискам следующим образом (приводится лишь самое начало текста):

1. *ó øóðóóó ñǎēī́-ó ìèøǎ́* *īð«ð«ê íóðà”ǎǎ* *ì«ǎèè*
2. баб у *ки*-абе шур-у селō-у *пише* мухе“ед прарōк  
прасив пана бōга
3. *ǎǎǎ* *ó øóðóóó ñǎēēветó ìèøǎ́*ц прарōк мухе“ед из шетанам  
размова чинил
4. баб у шерату селевату *пишец īðīðǎê* *èíøà’à ìà ðǎ%ìǎà*  
÷èèèèè
5. - *è-ǎǎǎ ½урē-ó ñǎēī́-ó ìèøǎ́* *īðīðīè íóðà”ǎǎ* *ìǎèè*  
*è\$ øàòáìàì*
6. баб ‘- *ки*-абе шур-ту *ñǎēǎ-ó ìèøǎ́* *īðǎðīè íóðà”ǎǎ* *ìyǎèè*  
*ǎǎ ìàìà áíǎǎ*
7. баб ‘- *ки*-абе *ур-ту ñǎēī́-ó ìèøǎ́* *īðīðīè íóðà”ǎǎ* *ì-ǎèè*  
*ǎí ìàìà áíǎǎ*
8. баб ‘- *ки*-абе шур-ту *ñǎēī́-ó ìèøǎ́* *īðīðīè íóðà”ǎǎ* *ìyǎèè*  
*ǎǎ ìàìà áíǎǎ*
9. *ǎǎǎ øàð-ò- ñǎēìò- ìèøǎ́* *īðīðīè íóðà”ǎǎ* *ǎ&ì ìèēì>ò ì-ǎèè*
10. *ǎǎǎ ’- è-ǎǎǎ øǎðīò- ñǎēī́-ó ìèøǎ́* *īðīðīè íóðà”ǎǎ* *ì-ǎèè*  
*ǎí ìàìà áíǎǎ*
11. *ðǎ%ó èǎíǎ&ì íóðà”ǎǎ* *īðīðīè* *īðī>±è*  
*ìàìà áí&à*

Такая форма записи позволяет одновременно проследить вариативность текста и его языкового выражения на всех лингвистических уровнях, а также орфографии. Так, данный отрывок содержит случаи лексической (*īðī>±è* – *ì«ǎèè* – размова чинил), грамматической (*ìèøǎ́* – *ìèøǎ́ц* – *ìèøǎ́; ìðī>±è*

– прасів), фонетической (ĩđ«đ«ê – прарōк; ĩđĩ»±ē – прасів; ì«âêē – ì-âêē; âĩ ìàìà – äa ìàìà) вариативности. На текстовом уровне в этом фрагменте встречаются пропуски, вставки, перестановки слов.

При попытке прочтения полного текста *Диалога* одновременно по всем привлеченным к исследованию рукописям оказалось, что список № 11 стоит особняком: по содержанию его текст совпадает с остальными источниками, однако его риторическое и языковое выражение оказывается настолько различным, что почти не имеет точек соприкосновения с остальными списками из числа исследованных. Проиллюстрируем сказанное цитатой из заключительной части произведения, где интересующий нас список № 11 содержит сильно амплифицированный текст:

2. б-дз ‘у́сегди ‘у байа#ни бōжей ãле ти невинōс́се сам с́ебе за великагō
3. á-äç ‘añðð«æàì ‘- áíéà\$í± ìàìà áíãà íã‘«ìèèãé½ã \$à äãèèèãã«
4. á-äç ãñððĩæíéè áíéà#í± ìàìà áíãà íãíáìèèèé½ã %à äãèèèããĩ
5. áíĩäç – áíéà\$í± ìàìà áí&à íãĩèèèéé ½ããã %à äãè®ã&í
6. будз ‘у́сегди ‘у байа#ни божей ‘але ти невинос́се сам себе %а великаго
7. б-дзе ‘у́сегди ‘у байа#ни божей ‘але ти невишус́се сам с́ебе %а великаго
8. б-дз ‘у́сегди ‘у байа#ни± божей ‘але ти невинос́се сам себе за великаго
9. áíĩäç %ääæä± ‘- ááèà#íè ìàìà áí&à íãíáìèè½ã ½ããã %à äãè®ã&í
10. á-äç ‘½ããäè – ááèà#íè áíæãé àèã òè íãâèñ½ã ñàì ½èáá çà äãèèèãĩ
11. áíĩ %ääøã ± âøãĩäçã íããðäèì àí± ìèøíè è íãíáé ½ããã %à äãè®ã&í áí ìàì á-& %à ìèðà % íããã ñíèðà &æè áè> íãĩèãðtè èàè èà èà ñĩøãéĩáíí ì-ãã ± ìñðøã&àì áíĩ %ääøã &æã÷ìè èà&íáìè ± ìáé½ã ìà ìñðð«æñ»ö± &æè áè> íãâèìäèè % èãñ®± áí&à èàè èà

Очевидно, что перед нами – основательная переработка произведения с целью улучшения его риторического стиля. Книжная деятельность такого рода получила в науке название *метафрастики* – по прозвищу выдающегося византийского писателя Симеона Логофета (X–начало XI в.), который за свои удачные переложения старых житий и приведение их в соответствие

с новыми литературными вкусами своей эпохи был прозван Метафрастом, т.е. Перелагателем<sup>324</sup>.

Наличие стилистически переработанной версии *Диалога* в источнике № 11 позволяет поднять вопрос о существовании китабистической метафрастики, т.е. предпринятой татарскими книжниками – самим Александром Александровичем, писцом соответствующей рукописи, или кем-то из его предшественников – целенаправленной литературной обработки традиционных текстов литовских татар, в результате которой был создан особый вариант *Диалога Мухаммеда с шайтаном*, отличающийся от исходного вида высокими стилистическими достоинствами. Польская языковая стихия этой переделки говорит о ее сравнительно позднем происхождении, однако время, место, авторство и текстовый объем произведенной стилистической правки, которой могли быть подвергнуты и иные содержащиеся в китабах произведения, подлежат дальнейшему уточнению.

Однако уже теперь можно предполагать, что автор стилистической переработки *Диалога Мухаммеда с шайтаном* отличался рациональным, критическим подходом к традиционному тексту, поскольку в своей работе пользовался, вероятно, не одним, а по крайней мере двумя его списками, принадлежавшими к разным текстологическим группам. Об этом свидетельствует имеющийся в списке № 11 пример слитного чтения (*lectio conflata*), объединяющего альтернативные текстовые варианты – ориентализм *ǎæóíóá* и его славянский перевод *â íâ÷èñòìñòè*, которые в данном месте исследуемого текста соседствуют друг с другом лишь в метафрастическом списке (цитируется фрагмент ответа на 9-й вопрос):

1. è òèéá òò« ìáíááã« ǎæóíóá ò«äè` íâ÷èñòè` è òèéá è«ò»ðèéá íá«áá÷íá
2. и тийе што̄ мно́га в нечиста́ци хòдзец̄ и тийе што̄
3. è òèéá òò« íí«ã« ǎæóíóá õíäçèò íâ÷èñ`è` è òèéá èàòìðèéá íá`áá÷íá
4. è òèéá òòì ìííãì ǎæóíóá õíäçèò íâ÷èñòè` è òèéá èàòìðèéá íá`íá÷íá
5. è òá òòì ìííãì ǎæ-í-áá õíäçèò íâ÷èñòè` è òá èò-ðá íáíáá÷íá
6. и тийе што̄ мно́га в нечиста́ци ходзец̄ и тийе што̄
7. и тийе што̄ мно́га в нечисто́ци ходзец̄ и тийе што̄
8. и тийе што̄ мно́га в нечиста́ци ходзец̄ и тийе што̄

<sup>324</sup> См.: Д. Кенанов, *Метафрастика: Симеон Метафраст и православната славянска агиография*, Велико Търново 1997; Д. Кенанов, *Евтимиева метафрастика: Път и мисия във времето*, Пловдив-Велико Търново 1999.

9. è òèéá èò-ðá áâèá '→ äæ-í-áá õîäçáö íá÷èñòèéá è òèéá èò-ðá íâèèáà÷íá

10. è òèéá ÷òî ìññî á íá÷èñòèñòè õîäçáö è òèéá øòî

11. òàèîæ èò-æè á íá÷èñòèò± á äæ-í-áá õîäçí ± ò± èò-æè

В будущем метафрастическую переработку следует опубликовать отдельно, поскольку ввиду многочисленных различий ее невозможно использовать для подведения разночтений к традиционному варианту текста. В связи с этим китаб № 11 был исключен нами из дальнейшего текстологического исследования списков *Диалога Мухаммеда с шайтаном*. Наличие же в нем метафрастической версии этого текста позволяет утверждать, что в разные времена литовские татары занимались по крайней мере четырьмя различными видами книжной деятельности: 1) написанием авторских произведений; 2) переводом с одного языка на другой; 3) стилистической переработкой уже бытующих текстов; 4) переписыванием рукописей.

Остальные десять списков, представляющих традиционный вариант произведения, делятся на две равновеликие текстологические группы, по пять списков каждая: источники № 2, 6, 7, 8, 10 оказываются противопоставленными по важным текстовым признакам спискам № 1, 3, 4, 5, 9.

В ответе на 10-й вопрос рукописи первой группы содержат довольно большой фрагмент текста, отсутствующий в списках второй группы (цитируется по наиболее исправному списку – китабу Британской библиотеки 1832 г.):

6 (= 2, 7, 8, 10) <араб.> вейлун пекло на тийе л-дзи кеторийе неспелнийе мери ваги дзержац кали йен± ‘ад л-дзей ‘адмерайуц ‘абò важец спелнай мерай <араб.> ‘е кали сами каму прадайуц мерец ‘або важец мерай и вагой фалшивай кали прарок йего милосц да мединейу пришов ‘абичай там такий бив ‘у л-дзей мединейских ‘ó ìáðè è в àà#á áéá ‘ó ééò òàèø ìàì áог гетий ›-ðáé %еñèâв потим йен± %астали мууулманми и таго кайелисе бо йен± пред тим две мер± тримали великай мерай сабе купавали ‘à предавали малой мерай кеторийе л-дзи божему прика%ану прецивни йест пан бог йим ‘убовства дасц кеторийе л-дзи %битк-йуц многа пнанства чинец пан бог йим многими причинами смерц дасц многа йих ледаек гине кеторийе л-дзи #еке̄ недайуц пан бог йим дажчу недасц

Маловероятно, чтобы этот фрагмент, содержащий две довольно обширные арабскоязычные цитаты из хадиса (названного в тексте Кораном), появился в результате интерполяции – вторичного расширения исходного текста, ведь литовские татары довольно рано утратили способность свободного владения арабским языком, который в основном использовался ими благодаря более или менее механическому запоминанию и переписке необходимых текстов. Предположение о вторичной утрате приведенного выше фрагмента в ряде списков, напротив, представляется вполне обоснованным: здесь повествуется о доисламских традициях Медины (о ведении местных торговых дел до прихода туда пророка Мухаммеда), которые могли показаться некоторым (наиболее благочестиво настроенным) переписчикам недостойными перенесения во вновь создаваемые списки китаба.

Рукописи с приведенным выше пассажем и в иных местах *Диалога* содержат несколько более пространственный текст по сравнению со списками второй группы, в которых отсутствуют некоторые строки, например (фрагмент ответа на 8-й вопрос):

2. великийе светийе шейхове хтō ‘упившисе кричиц тō майе аЅанчийове
6. великийе светийе шейхове аЅанчийове кеторийе ‘упившисе кричиц
7. великийе светийе шейхове аЅанчойове кеторийе ‘упившисе кричиц
8. великийе што тийе шейхове аЅанчийове кеторийе ‘упившисе кричац
10. великийе ветийе шейхове аЅанчийове каторийе ‘-пившисе кричац

Еще один схожий пример обнаружен в ответе на 12 вопрос:

2. дап-сцив припадкам йаќим ‘абō шкōдай йен± церпливе
6. дапусцив припадкам йаќим ‘або шкодай ‘а йен± церпливе
7. дап-шцив припадкам йаќим ‘або шкодай ‘а йени церпливе
8. дап-сцив припадкем йаќим ‘або шкодай ‘а йен± церпливо
10. дап-»цив припадкам йаќим ‘або шкодай ‘а йени церпливе

Выявленная нами группировка рукописей подтверждается также на уровне отдельных слов, не представленных в иных списках, например (фрагмент ответа на 3-й вопрос; текстовое сходжение подчеркнуто):

1. òàè éàè «è«âˆ ðâñò«ièˆ éâø÷« ið«ð«è i±òàè
2. так йак ‘òлава ‘у ‘агну рестōпия йеще прарōк питав

3. òàè éàè á^ 'éááá ðàñòñèö éáø÷á ïð«[ð«]è ìèòàè
4. òàè éàè áá'èíáá ðàñòñèèà éáø÷á ïðàðíè ìèòàè
5. òàè éàèí íèíá éáø÷á ïðíðè ìóðà''áá ì±òàè
6. так йак 'олава 'у 'агну растопеѡа прарок ì-âè
7. так йак 'олава 'у 'агну растопиѡа прарок ì-âèл
8. так йак 'олава 'у 'агну растопиѡа прарок ìуâè
9. òàè éàè 'íèíáà ðàñòñèèà éáø÷á ïðíðè ìèòàè
10. òàè éàè íèíá '- 'ááíè ðàñòñèèà ïðíðáè ì-âè
11. ð«áñ'èàè àè â ì&í- ìèòàè

Еще один подобный пример (из ответа на 6-й вопрос):

1. ìáíà á«ãà ðáàèèè è ÷àñò« á«ãà óñí«ìèíàéá-
2. пана бѡга хвалец частѡ пана бѡга 'успаминайуц Ѕикирем 'е>пихами
3. ìáíà á«ãà ðáàèèè è ÷àñòí 'áíáà '-ñí«ìèíàéá
4. ìáíà áíãà ðáàèèè è ÷àñòí 'áíãà 'ññíèíàéá
5. ìáíà áí&à ðáàèèè è ÷áñíòí 'áí&à ññíèíà
6. пана бога хвалец #икирем  
те>пихами
7. пана бога хвалец #икирем  
'е>пихами
8. пана бога хвалец #икирем 'е>пихами
9. ìáíà áí&à ðáàèèè ÷àñòí ñíàèíàé-ò
10. ìáíà áíãà ðáàèèè #è®áðàèè 'á'èèòàèè
11. ì ÷èñòí>ò± ìèèè% áí&à ñíàéí'èí è ìèèí'á áòðòàì

Более архаичным представляется вариант текста, содержащийся в списках № 2, 6, 7, 8, 10. Он дополнительно характеризуется обилием языковых черт белорусского типа, что также является признаком относительной древности по сравнению с иными версиями текста, язык которых в значительной степени полонизирован. Следовательно, китабы № 1, 3, 4, 5, 9 содержат уже видоизмененный, более инновационный текст *Диалога Мухаммеда с шайтаном*.

Это наблюдение наглядно демонстрирует необходимость критического осмысления и сравнительной оценки текстологической ценности дошедших до нас списков, которая не обязательно совпадает с относительной хронологией их создания. Так, исходный вариант *Диалога* сохранился в более моло-



дых списках, которые, стало быть, переписаны с недошедших до нас оригиналов, превосходивших своей архаичностью даже Казанский китаб 1645 г. – древнейший из всех имеющихся в нашем распоряжении источников.

Списки архаичной группы лишь незначительно отличаются друг от друга на всем протяжении *Диалога Мухаммеда с шайтаном* и, таким образом, представляют текстологически стабильную версию произведения. Внутри этой группы списки № 6 и 7 кажутся наиболее исправными и архаичными, тогда как китаб № 2, напротив, содержит наибольшее количество языковых поновлений, некоторые из которых встречаются также в группе инновационных списков № 1, 3, 4, 5, 9, например (фрагмент ответа на 9-й вопрос; лексическое поновление подчеркнуто):

1. éâø÷â ïð«[ð«]ê ïèòàè øâðàíâ òâ^éà áðàðéà ð«æ«íàèà òð» éâ½¯
2. йешче питав прарок шейтане твайе брацйе ражонийе хто йест
3. éâø÷â ïðâð«é ïèòàè øâðàíâ òâàéâ áðàðéà ð«âçííâ òð» éâñ¯
4. éâø÷â ïðâðíê ïèòàè øâðàíâ òâíéâ áðàðéà ðíâçííâ òðí éâñð
5. éâø÷â ïðíðíê ïèòàè øâèðàíâ òâíéâ áðàðâ ðíâçííâ òðí éâñð
6. прарок ì-âè шейтане твайо брацйо радзонийе хто
7. прарок ì-âè шейтане твайе брацйа рационийе хто
8. прарок ÿuâè шейтане твайе брацйе хто йест
9. éâø÷â ïðíðíê ïèòàè øâðàíâ òâíéâ áðàðâ ðââçííâ èð-ðâ éâñð
10. ïðíðâè ì-âèè òâàéâ áðàðèèâ ðíâçííèâ òðí éâñð
11. ïèòàè èðí òâíéâí± ðíâçííâí± áðàðí±

По крайней мере в одном случае китаб № 10 отклоняется от иных списков своей группы, поскольку в нем отсутствует фрагмент, представленный только в китабах № 2, 6, 7, 8 (цитируется заключительный фрагмент произведения):

2. йðн с песку 'а йа йестем из 'агну мне несл-шне песку кланеяа
6. йон и% песк- стварони 'е йа и% 'агну мне неслушне кланеци½â песку
7. йон и% песк- ствароний 'е йа и% 'агну мне несл-шне кланеци½â песку
8. йон из песк- стварон± 'е йа з 'агну мне шл-шне кланеци½â песку

Группа инновационных источников № 1, 3, 4, 5, 9 характеризуется значительной текстологической разнородностью, что позволяет выделить в ее составе две подгруппы: одна представлена списками № 1 и 9; вторую образуют китабы № 3 и 4; источник № 5 занимает срединное положение между обеими подгруппами.

Взаимную текстологическую близость списков № 1 и 9, восходящих к одному архетипу, иллюстрирует наличие в них общей интерполяции (цитируется фрагмент из вступительной части произведения по Казанскому китабу 1645 г.):

1 (= 9) øàòàì ìðèøååøè èèè÷å ìðìðîèå òíààððèè «áà÷èèè è ðåèèè ñîñàððò ìð«ð«÷å ©èå áàððçä« øìàðòà è ñòðàøíà ñòâððáíé« òåå èèè÷å ìð«ð«è ðåè á« ò« øàòàì éå½ ò«áàððèè ðåèèè ñîñàððò ìð«ð«÷å | í[à]á[ó]é[±] éååî «òðåèééòà ©æí« çèà ðå÷

Содержание этого отрывка выдает его вторичность: он призван предостеречь читателей и ясно указать им на в общем-то очевидный вывод, что правоверные мусульмане не должны следовать словам шайтана, а обязаны поступать противоположным образом.

Списки № 3 и 4 также восходят к общему промежуточному источнику, поскольку содержат тот же самый пример *диптографии* – повторной записи только что переписанного фрагмента текста (цитируется фрагмент ответа на 10-й вопрос по китабу Яна Лебеда 1771–1775 гг.):

3 (= 4) á-ä-ö ìå òì òèð èóäçáé ååèè èà íå-áé- èàððèèè ÷è«ååè ñòààøè è-øè-é íåè#

В ответе на 10-й вопрос китабы № 3 и 4 содержат значительную по своим размерам лауну текста, которая, очевидно, имела место уже в их общем архетипе.

Список № 5 по своим текстовым особенностям занимает в инновационной группе промежуточное положение между обеими подгруппами: иногда он разделяет общие варианты китабов № 1 и 9, а иногда сближается со рукописями № 3 и 4. Продемонстрируем сказанное двумя конкретными примерами.

Схождение списков № 1, 5, 9 (фрагмент вступительной части произведения; см. последние слова цитаты):

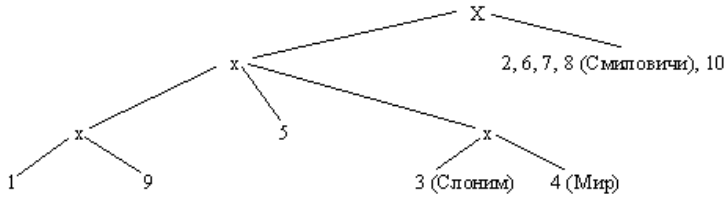
1. ó -ááá ì±òà ìð«[ð«]ê ì«é ìóðà"áá á« ò^ ìíé ìèè«»ìèè ââèè®èè  
éá½-
2. питац прарок мой мухе"ед милосник
3. ìèðàò ìðàáâçèáá ì-á % ìèì ìèè«½ìèè ìóðà"áá
4. ìèðàò ìðàáâçèáá ìâ % ìèì áí òì ìíé ìèèì½ìèè ìóðà"áá
5. - öááá ì±òàò ìðìðíé ìíé ìóðà"áá áí òì ìíé ìèèì½ìèè ââèè®èè éáñò
6. 'у цебе б-дзе питац прарок мой мухе"ед
7. 'у цебе б-дзе питац прарок мой мухе"ед
8. 'у цебе б-дзе питац прарок йго милоцц мухе"ед
9. '- öááá ìèðàè ìðìðíé ìíé ìóðà"áá áí òì ìíé ìèèì½ìèè ââèè®èè éáñò
10. '- öááá á-âçá ìèðàò ìðìðíé ìíé ìóðà"áá
11. öááá ìèðàò ááíâçá &âè áè» ìðàáâç±âá î âðèñò®±ì éâì- ì-âèè ìâññââç±è

Схождение списков № 3, 4, 5 демонстрирует следующий пример из заключительной части произведения (см. первые слова цитаты):

2. -се 'ангели пакланилисе
3. 'èìðèéá 'áíâáèè '-½á èèàíâèè½á
4. 'èìðèéá 'áíâáèè 'ó½á èèàíâèè½á
5. à èìðá àññè èèàíâèè
6. 'у це 'ангели пакланилисе
7. 'у це 'ангели пакланилисе
8. 'у це 'ангели пакланилисе
9. àíâáèè âðèñò®á èèàíâèè½á
10. '-½á 'ââáèè ìâèèàíâèè½á
11. âðèñòè àññè ìââè± ì- ìíèíí

На основании изложенных выше данных о текстологических взаимоотношениях десяти списков *Диалога Мухаммеда с шайтаном*, представляющих его традиционную (не метафрастическую) версию, можно предложить общую схему их генеалогического родства (локализованные списки отмечены названиями соответствующих населенных пунктов):

Стемма списков



Во главе стеммы знаком *X* отмечен несохранившийся протограф *Диалога Мухаммеда с шайтаном*. Под ним с правой стороны показана текстологически стабильная архаичная группа списков № 2, 6, 7, 8, 10; слева – текстологически расчлененная инновационная группа списков № 1, 3, 4, 5, 9 с указанием гипотетических промежуточных архетипов (отмечены знаками *x*), давших начало всей группе и двум ее подгруппам (№ 1, 9 и № 3, 4 соответственно).

Как видим, отмеченное исследователями сходство содержания и структуры китабов № 2, 7 и 10 отражает их текстологическое родство – принадлежность архаичной группе списков № 2, 6, 7, 8, 10, которые связаны также общим структурным признаком – наличием статьи «О пьянстве» сразу после *Диалога Мухаммеда с шайтаном*. Эта архаичная черта структуры характеризует также китаб № 4.

В инновационной группе списки № 1 (Казанский китаб 1645 г.) и 9 (Китаб Самуеля Хасеневича 1866 г.), столь различные по времени написания, связаны непосредственным текстологическим родством и восходят к архетипу, созданному ранее середины XVII в. Значительно более поздним временем может датироваться взаимное родство хронологически близких списков № 3 (Китаб Яна Лебеда 1771–1775 гг.) и 4 (Китаб из Мира 1791 г.), имеющих, к тому же, сходную географическую локализацию. По всей видимости, данные рукописи отражают локальную текстологическую традицию, и взаимное сопоставление структуры этих китабов, несомненно восходящих к общему оригиналу, может предоставить нам возможность проследить отношение позднейших переписчиков к содержанию, структуре и языку этого общего архетипа. Список № 5 (Китаб Якуба Богдановича 1817–1836 гг.), занимающий промежуточное положение между обеими подгруппами инновационных списков, отражает текстологическую традицию по крайней мере начала XVII в., если не еще более раннюю.

Исходный протограф *Диалога Мухаммеда с шайтаном* следует датировать по крайней мере XVI в.

Итак, прочтение произведения сразу по многим спискам и последовательное взаимное сопоставление последних оказываются чрезвычайно полезными для китабистических исследований, поскольку позволяют:

1) адекватно установить текст исследуемого произведения, который не только в отдельных рукописях, но даже в целых группах китабов (в нашем случае – в источниках № 1, 3, 4, 5, 9) может быть представлен уже в значительно измененном виде;

2) объективно оценить сравнительное текстологическое достоинство списков и выбрать наиболее исправные из сохранившихся текстовых версий для публикации (в нашем случае – это списки № 6 и 7);

3) с достаточной степенью надежности реконструировать несохранившиеся архетипы и определить степень их переработки в процессе позднейшего переписывания;

4) в некоторых случаях обнаружить локальные текстовые традиции (как в случае со списками китабов № 3 и 4);

5) проследить языковое развитие текста и динамику взаимоотношений белорусских и польских лингвистических черт в процессе его бытования, поскольку языковая характеристика отдельного списка не может быть перенесена на само произведение<sup>325</sup> и, следовательно, не должна служить аргументом при установлении времени и обстоятельств его возникновения (перевода);

6) обнаружить ранее неизвестные версии (в том числе стилистические переработки) текста.

Кроме того, установленные текстологические отношения между исследованными списками могут быть полезными в будущем – при обсуждении целого ряда вопросов, связанных с локализацией дошедших до нас рукописей и их гипотетических оригиналов, а также с установлением путей миграции кодексов, отражающих взаимные связи и контакты их переписчиков, владельцев и т.д. Надо надеяться, что текстологические исследования китабов позволят в дальнейшем проследить историческое развитие татарской письменности и написать историческую грамматику ее языка с подробным описанием исторических изменений в области лексики, грамматики, синтаксиса, фонетики и правописания.

---

<sup>325</sup> Ср.: Cz. Łapicz, *op. cit.*, s. 155–168.

Ранее языковеды делали попытки охарактеризовать языковые особенности конкретных рукописей, не проводя (по крайней мере систематически) их взаимного сопоставления, и потому, как правило, не пошли далее общих утверждений о смешанном характере языка татарских рукописей с преобладанием в них то белорусских, то польских языковых особенностей. При введении в научный оборот большого количества расшифрованных памятников татарской письменности и в результате их подробного текстологического анализа станет возможным более точное определение исходного славянского языка, на котором были первоначально написаны рукописи литовских татар.

## Литература

- Антонович А.К., *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968.
- Кенанов Д., *Метафрастика: Симеон Метафраст и православната славянска агиография*, Велико Търново 1997.
- Кенанов Д., *Евтимиева метафрастика: Път и мисия във времето*, Пловдив-Велико Търново 1999.
- Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е., *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005.
- Руканісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў*, Мінск 1997.
- Старасціна В.В., *Языковые особенности и состав Кутаба Яна Лебедея (1771 год)*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštinijos tradicijos*, Vilnius 2009, s. 376–388.
- Akiner S., *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe. With a Latin-Script Transliteration of the BL Tatar Belarusian Kitab (Or. 13020) on CD-ROM*, Wiesbaden 2009, p. 121–134.
- Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Warszawa 2000.
- Jankowski H., Łapicz Cz., *Klucz do rajū: Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000.
- Łapicz Cz., *Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1991, s. 155–168.
- Miškinienė G., *O zawartości treściowej najstarszych rękopisów Tatarów litewskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VI, Gdańsk 2000, s. 30–36.
- Miškinienė G., *Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai: Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001.
- Szynkiewicz J., *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 138–143.
- Szynkiewicz J., *Recenzje na dr. J. Stankiewicz „Belaruskija musulmanie i belaruskaja literatura arabskim piśmom”*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 453–455.

## **O tekstologii rękopiśmiennych kitabów Tatarów litewskich: *Dialog proroka Muhammada z szejtanem***

W artykule zaprezentowano wyniki badań ukierunkowanych na zastosowanie metod krytyki tekstu do jedenastu kopii rękopisu „Rozmowy Proroka Mahometa z szatanem”, wydzielonego ze zbioru różnych dzieł litewskich Tatarów (źródła pochodzące z wieków XVII do XX). Jeden z rękopisów zawiera wyjątkową wersję językową, powstałą w rezultacie konsekwentnego, szczegółowego opracowania stylistycznego Rozmowy. Pozostałe źródła przedstawiają tradycyjny tekst i można je podzielić na dwie grupy tekstowe (po pięć rękopisów w każdej). Pierwsza grupa jest tekstowo i lingwistycznie jednorodna. Reprezentuje archaiczną wersję tekstową, która odznacza się elementami języka ruskiego. Druga grupa zawiera szereg innowacyjnych wersji tekstowych, które cechuje wiele polskich form lingwistycznych. Grupę innowacyjną można dalej podzielić na trzy tekstowe podgrupy, które odzwierciedlają tekstowe zależności kopii rękopisów w ramach grupy. W rezultacie autorzy proponują generalną, zasadniczą wersję tekstu (stemma codicorum).



### **On the textual criticism of some manuscript miscellanies of the Lithuanian Tatars: *the Discourse of the Prophet Muhammad with Satan***

The article presents the results of an attempt at applying the methods of textual criticism to eleven manuscript copies of the „Discourse of the Prophet Muhammad with Satan”, extracted from various miscellanies of the Lithuanian Tatars (the sources date back to the 17-20<sup>th</sup> c.). One of the manuscripts contains a unique textual version which is a result of a consequent stylistic elaboration of the Discourse. The rest of the sources present its traditional text and can be divided into two textual groups (with five manuscripts in each). The first group is textually and linguistically homogenous and represents the archaic textual version which is characterized by Ruthenian linguistic features. The second group includes several innovative textual versions which contain many Polish linguistic forms. The innovative group can be subdivided into three textual subgroups which reflect the textual interrelations of the manuscript copies within the group. As a result, a general *stemma codicorum* is proposed by the authors.



Iwona Radziszewska  
Polska, Toruń

## **PRAKTYKI MAGICZNE W CHAMAİLACH TATARÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO (NA PODSTAWIE TZW. FAŁU SULEJMANA)**

Elementy magiczne obecne w rękopisach tatarskich są tradycją wynikającą z muzułmańskich korzeni Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL) i ich związków z orientalnym Wschodem. Składają się na nią tureckie gusła szamańskie wypierane z czasem przez wierzenia arabskie, ale również wierzenia i praktyki przejęte później od chrześcijańskiego otoczenia<sup>326</sup>.

Wśród magicznych praktyk opisanych w rękopiśmiennych księgach tatarskich znajdują się m.in.: zaklęcia na zwierzęta domowe, chore bydło, zaklęcia na dolegliwości, takie jak ból głowy, piersi, serca, zaklęcia chroniące przed czarami, chorobami, nieprzyjaciółmi, złymi przygodami i in.<sup>327</sup>. Do tekstów o charakterze magicznym zalicza się również tzw. fały<sup>328</sup>. Rozróżnia się kilka rodzajów *fałów*: *fał dwunastoplanetny*, *alkoranowy* i *siedmioplanetny*, *abdzedowy*, *elifowy*, *ramil-*

---

<sup>326</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938, s. 281–286, 298.

<sup>327</sup> Na podstawie zawartości treściowej omawianego w artykule mollińskiego chamaïtu Aleksandrowicza z 1865 r. (ChAI 1865).

<sup>328</sup> *fał (fal)* – (tur., ar. fal) wróżba, omen, także przepowiadanie, wróżenie (A. Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 357; J. Kulwicka-Kamińska, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń 2004, s. 53; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *Каталог арабскоалфавитных рукописей Литовских татар*, Вильнюс 2005, s. 114; W.P. Turek, *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Kraków 2001, s. 190).

ny, *chemelowy*, *krukowy*<sup>329</sup>. Tekst analizowany w niniejszym artykule to tzw. fał Sulejmana, która to nazwa używana jest bezpośrednio w chamaiłach.

Poniższej prezentuję tabelę z transliteracją słowiańskiej warstwy *fału Sulejmana* z chamaïłu Aleksandrowicza z 1865 roku<sup>330</sup> (dalej: ChAl 1865). Rękopis powstał w Wasiliszkach, obecnie jest prywatną własnością rodziny Miśkiewiczów z Suchowoli. Należy on do typu chamaïłów *molliańskich*, zawierających dość zróżnicowane treści. Podobny do przedstawionego tekst występuje w co najmniej kilku chamaïłach znanych z opracowań katalogowych i artykułowych<sup>331</sup>. Cytowany fragment znajduje się w końcowej części rękopisu (na stronach: 442–474), tematycznie związanej z praktykami *fałdżejskimi* (wróżbiarskimi). Układ tekstu w tabeli odpowiada układowi stron w rękopisie, numery stron zostały nadane przy sporządzaniu cyfrowej kopii chamaïłu.

---

<sup>329</sup> M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 372; S. Kryczyński, op. cit., s. 288; A. Drozd, *Ornitomacja Tatarów polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” II, Gdańsk 1994, s. 26.

<sup>330</sup> I. Radziszewska, *Rękopisy tatarskie na Podlasiu*, [w:] *Orientalis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, s. 141.

<sup>331</sup> *Fał Sulejmana* zawierają: chamaïł Assanowiczów z Jasionówki ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku (L. Lesisz, *Tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VI, Gdańsk 2000, s. 237), chamaïł z końca XIX w. z Narodowej Akademii Nauk Białorusi (A. Кожинова, М. Тарэлка, *Восточнославянские диалектные черты в рукописи „Фал Соломона о двенадцати планетах”*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, red. F. Czyżewski, Lublin 2001, s. 145–158), chamaïł Aleksandrowicza z końca XIX w. (S. Szachno-Romanowicz, *Planetarne dualary Tatarów polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1997, s. 7–25; M.M. Dziekan, *Chamaïł Aleksandrowicza*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1998, s. 27–43), chamaïł Szahidewicza z końca XIX w. (nr 56 w: Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 93–97; nr 28 w: A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polskolitewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Warszawa 2000, s. 55), chamaïł Jakubowskiego z początku XX w. (nr 59 w: Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 101–103; nr 19–20 w: А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968, s. 140–144).

**Tabela 1. Fał Sulejmana z ChAl 1865 (s. 442–474). Transliteracja tekstu.**

<p><b>443</b>  1 i dāl pan būg stvoriceł jādiniŋ naprod ádáma  2 stvoril potim žebrá xevá matká naša i po  3 nix žurrijet' jęgo o dvánastū plánetax  4 i a ve dvánastu gvázd postavonij v rozej  5 luck' i potim plonetami i gveždámi dvánastu  6 ferejov škozoncemi narodu luck' emu i do  7 potim dvánastu pl[a]netami i gveždámi za  s'ulejman  8 proroka bil jeden človek prišed do prá  9 roka s'ulejmana i mūvil trista hodov na  s'vece  10 živū á na vs'om vekū mojim pan būg jediniŋ  11 'adnaho sina mne dáw á na dvere dol biv i  tám  12 zica z drūhimi huláło majemū zicaci  13 rūku onalo i nahū i nevládne pitev u zecej</p>	<p><b>442</b>  1  2  3  4  5  6  7  8  9  10  11  12 <b>bab to jest fal s'ulejmane proroka jeho milo</b><sup>332</sup>  13 <b>s'ci ū plánetax opisano od pàršęgo člove- ka</b></p>
<p><b>445</b>  1 prikazu zlekali še pačeli plákac i mūvili  mūsímū  2 tabe právdu žkazac bo mī tvájá xolūpji  3 prikazū tvájęho bojim še nam prikažeš  4 <b>peršęj xamel pláneti a gvázd i merix kato- rij</b>  5 človek tajij pláneti ten ferej do jeho naleži  pri  6 šev do s'ulejmana proroka i mūvil ne-  mes'niku boži  7 nad ģenejami i nad lūzmi i nad ūs'im stvore  8 <b>n</b>em veláze co jes'li maho mejsca pitaješ ja  sam  9 i potomstvo maje ū moru na dne stajim  10 cekuščix vádax u berehax katorij čalá  11 vek pláneti merix do mne blizko prijze  12 a na sebe ne būze mec du'alárev plánetnix  13 ja nad nim zverxnos'c maju taji hazini</p>	<p><b>444</b>  1 što majemū zicaci stalo a potim dávedev še  2 že to xalápi tveje zarážili i dävlet'im padišah  3 prášu vášęj padišenk'ej mos'ci a správedlivo  4 s'c s'ulejman prorek jeho milos'c rozkazál  5 pervej steršim stanūc pred nije ūs'im  6 dvánastem nad tix staršix ne bilo v rek  7 s'ulejman prorek do nix kažice vi mne každi  8 hze katorij meškaje j ják ádáms'k'ij  9 človek do vášęho meškanne prijze što vi  10 jemū činice i jak'e lekárstvo od vášęho zará  11 <b>žęna</b> kálíb zdárev biv kažice mne ja vem  volnimi  12 ūčinu i ježeli ne skažece právdi v niveč váz  13 abernū i kaže vám ahnom spalic ferejov  taho</p>

<sup>332</sup> Wersy wyróżnione w tabeli pogrubioną czcionką, w oryginale zapisane są czerwonym atramentem.

<p><b>447</b>  1 <i>niest.</i>  2 <i>niest.</i>  3 <i>niest.</i>  4 <i>niest.</i>  5 <i>niest.</i>  6 <i>niest.</i>  7 <i>niest.</i>  8 <i>niest.</i>  9 <b>to slovo napisavši ũ vd ulzic tri dni pic</b>  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i> <b>to slovo napisevši</b>  12 <b>celo mic</b> <i>niest.</i>  13 <i>niest.</i></p>	<p><b>446</b>  1 <b>taje</b> vet'rom zaržu bze celo drizc serce  2 jes'ci bze vdi mnoha pic bze halává  belecime  3 jezik i hlodke sx[n]cime i pxnc bol  4 mecime i sxdje moci ne mecime jes'li  5 lekarstvo ũcinic zdárev bze s'ulejman  6 rek ťto za lekarstvo on mvil tak'e  7 lekarstvo avca čornaja abo kaža abo  8 k[u]ra zrezc na kurban i tak' ũcinic s pl  9 neti du'alri napisac i na ťiji nas'ic  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <i>niest.</i>  13 <i>niest.</i></p>
<p><b>449</b>  1 i v s'erezene s'pinaju nevldne halává balec-  ime  2 v ax zacmenne tvr požívceje sxncime  3 jazik i hlodk ũ sercu bol bze potrvi  4 jes'c ne bze vdi mnoha picime spuxnuc  zen  5 ode dna xoroba pobolšaja jes'li lekarstv  6 ne vcinic ve nev bernecca s'ulejman rek  ťto ta  7 m za lekarstvo on mvil belája avca  8 albo kaža abo kure na na kurban zrezc i to  9 ju krovju s plneti du'alri napisac i na ťiji  nas'ic  10 heta du'ji <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <i>niest.</i>  13 <i>niest.</i></p>	<p><b>448</b>  1 <b>heti tels'im kuric</b> <i>niest.</i>  2 <i>niest.</i> <b>drhoj plneti</b>  3 <b> gvzdi žuhre katorij elovek ťever</b>  <b>plneti gvezdi</b>  4 žuhre toj ferej naleži ima jem 'ejnanš  prišev  5 do s'ulejmana proroka i rekl names'niku  božij  6 jes'li majeho mejsca pitaješ hze ja meškaju  7 i ťto lzem inu skažu tabe ja sam i potom  8 stvo maje miži dvx droh u patnicu ũ ve  9 er jak ptaki letajem pri starix bdinkax  10 s'edjem jes'li elovek s'ver plneti a  gvzdu  11 žuhre do mne blisko prijze  s plneti  du'al  12 rev n mcime ja nad nim žverxnos'c zmu  13 za obudve nohi i moci ne mecime i v nahax</p>

<p><b>451</b>  <b>1 trecej pláneti á gvázdi ‘etaret’ prišev do</b>  2 s’ulejmanà proroka ‘ m i müvil names’niku boži  3 jes’li majeho mejsca pitaješ ja sam i potomstvo  4 maje v šamsk’im panstve meškajem miži dvux  5 dároh rozlūčnix i vixozím na hetij  6 s’vet blūkajem s’e i što lūzem činū  7 jes’li čolovek ġavež pláneti a gvázdi ‘etaret’  8 bilosko do mene prijze a ne mecime du’alárev s plà  9 neti ja nad nim žverxnos’c majū ážmu i ve  10 trem naveju sustaví pomlejūc v áčax  11 cemno būze halává balecime i celo drižáci-me  12 zūb ab zūb būze bici še što müvic  13 ne poznajūc ū večer xoroba bolšája i jak</p>	<p><b>450</b>  1 <i>niest.</i>  2 <b>heto napisevši tri dni ū váze pic</b>  3 <i>niest.</i>  4 <i>niest.</i>  5 <i>niest.</i>  6 <i>niest.</i>  7 <i>niest.</i> <b>heto napisevši pod starim</b>  8 <b>būdink’em ūkopac</b> <i>niest.</i>  9 <i>niest.</i> <b>heto napisevši celo mic</b>  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <b>heto napisevši kuric</b>  13 <i>niest.</i></p>
<p><b>453</b>  1 <i>niest.</i> <b>heto napisevši ū vádu ūlāžic i tri dni</b>  2 <b>pic</b> <i>niest.</i>  3 <i>niest.</i> <b>heto napisevši čelo mic</b>  4 <i>niest.</i>  5 <b>heto napisevši na pūlūdni pod poroham</b>  6 <b>ūkopac abo pod būdinkam ūkopac</b>  7 <i>niest.</i>  8 <i>niest.</i> <b>čvártej pláneti</b>  9 <b>á gvázdi kemer</b> jima jāmū sūn bin rekl s’ulejman  10 prorek ‘ m names’niku božij jes’li majeho  11 mejsca pitaješ ja sam i potomstvo maje  12 pri starix cerkváx bivájām i na čas vixozem  13 po s’vece blonkajem s’e xto pláneti s’erk’an</p>	<p><b>452</b>  1 mocno ážmū to z rozumu zijze jes’ci ne būze  2 vādi mnogo picime ū rūkax i v nahax s’ili ne mecime  3 jes’li lekarstvo ūčinic zdárev būze s’ulejman  4 prorek ‘ m rek što za lekarstvo on  5 müvil avcu albo kazu abo kure na kurban zare  6 žac toj krovju du’alári na s pláneti napisev  7 ši na šiji nas’ic  8 <i>niest.</i>  9 <i>niest.</i>  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <i>niest.</i>  13 <i>niest.</i></p>

<p><b>455</b></p> <p>1 <i>niest.</i> <b>heto napisevši tri dni pic</b></p> <p>2 <i>niest.</i></p> <p>3 <i>niest.</i> <b>heto napisevši pod cerk'evnū</b></p> <p>4 <b>s'canū ūkapac</b> <i>niest.</i></p> <p>5 <i>niest.</i></p> <p>6 <i>niest.</i></p> <p>7 <b>heto napisevši kuric</b> <i>niest.</i></p> <p>8 <i>niest.</i> <b>pjatej</b></p> <p>9 <b>plāneti á gvāzdi šems' ima jemū sufsex nin</b></p> <p>10 prišev do s'ulejman proroka ' m i mūvil</p> <p>11 names'niku božij jes'li majeho pitaješ</p> <p>12 ja sam i potomstvā maje hze àhon kládūc</p> <p>13 pri starix ahniska ū horàx bivájem na čas</p>	<p><b>454</b></p> <p>1 á gvāzdi kemer plānetnix du'alárev ne maje nad nim</p> <p>2 žverxnos'c ažmu vetrem naveju celo harec</p> <p>3 jak ahon žnak'i počinacca halává balic áčima hlezec</p> <p>4 ne buze s'ili ne mecime spac ne būze vádi mnoha pic</p> <p>5 būze serce harecime v rŭkax moci ne būze</p> <p>6 jes'li lekarstvo ūčinic zdárev būze belá ba</p> <p>7 avca abo kaža abo kurá na kurban žarežac i toju</p> <p>8 krovju du'alári s plāneti napisevši na šiji nas'ic</p> <p>9 <i>niest.</i></p> <p>10 <i>niest.</i></p> <p>11 <i>niest.</i></p> <p>12 <i>niest.</i></p> <p>13 <i>niest.</i></p>
<p><b>457</b></p> <p>1 <i>niest.</i></p> <p>2 <i>niest.</i></p> <p>3 <i>niest.</i></p> <p>4 <i>niest.</i></p> <p>5 <b>heto napisevši tri dni spic</b></p> <p>6 <i>niest.</i></p> <p>7 <i>niest.</i></p> <p>8 <i>niest.</i></p> <p>9 <i>niest.</i> <b>heto napisevši ū ohniskū ūkopac</b></p> <p>10 <i>niest.</i></p> <p>11 <b>to napisevši celo mic</b> <i>niest.</i></p> <p>12 <i>niest.</i></p> <p>13 <i>niest.</i></p>	<p><b>456</b></p> <p>1 vixozàm po s'vece blŭkajem s'a a xto plāneti nad nim</p> <p>2 a gvāzdi du'alárev plānetnix ne mecime ja</p> <p>3 žverxnos'c ázmū vet'rem naveju sebakajū</p> <p>4 ūčinū s'a k'aji hazini ž rozumu zijze celo</p> <p>5 pobrákne čorno būze bol velikaje po</p> <p>6 sustaváx kalocime serce harecime jesc</p> <p>7 ne būze vádi mnoha picime ū rŭkax i v nahax</p> <p>8 moci ne mecime á jes'li lekarstvo ūčini</p> <p>9 zdárov būze s'ulejman prorek rekl što</p> <p>10 za lekarstvo on mūvil čornaja avca</p> <p>11 albo kaža albo kurá na kurban žarezec i s plà</p> <p>12 neti du'alári napisaci i na šiji nas'ic</p> <p>13 <i>niest.</i></p>



<p><b>459</b></p> <p>1 kurá na kurban zaràžec toju krovju du'alári</p> <p>2 s plániti napisac</p> <p>3 <i>niesl.</i></p> <p>4 <i>niesl.</i></p> <p>5 <i>niesl.</i></p> <p>6 <i>niesl.</i></p> <p>7 <i>niesl.</i></p> <p>8 <i>niesl.</i></p> <p>9 <i>niesl.</i> <b>to jest napisevši tri dni pec</b></p> <p>10 <i>niesl.</i></p> <p>11 <i>niesl.</i></p> <p>12 <i>niesl.</i></p> <p>13 <i>niesl.</i></p>	<p><b>458</b></p> <p>1 <i>niesl.</i></p> <p>2 <b>heto napisevši kuric</b> <i>niesl.</i></p> <p>3 <i>niesl.</i> <b>šustej pláneti á gvázdi 'ateret'</b></p> <p>4 jima jemū šebšir prišev do s'ulejman proroka</p> <p>5 ' m i mūvil names'niku boži jes'li majeho mejsca pitaješ</p> <p>6 ja sam i potomstvo maje miži tūtejšix lūzej</p> <p>7 po s'veca blūkajem s'a xto plánetnix du'alárevv</p> <p>8 ne maje ja nad nim žverxnos'c ážmū vát'rám</p> <p>9 naveju celo būze ū rukax i v nahax moci ne būze</p> <p>10 jezík soxnūcime od axšamu do seboxu od</p> <p>11 počinku ne būze a jes'li lekarstvo učini</p> <p>12 zdárov būze s'ulejman rekl što za lekar</p> <p>13 stvo on mūvil s'ivuju avcu abo kazu abo</p>
<p><b>461</b></p> <p>1 drošč būze bol rūznaja būze rūk'i nohi</p> <p>2 celo harecime v áčax čorno būze ū večer xo</p> <p>3 roba bolšeja potim <b>al</b> mocno ážmu z rozomu</p> <p>4 zijze jak lekarstvo prijme zdárev būze</p> <p>5 s'ulejman prorek ' m pitáv što za lekarstvo</p> <p>6 on mūvil belája ávca albo kaza albo kurá na kur</p> <p>7 ban zarežac i s pláneti du'alári napisevši na šiji</p> <p>8 nas'ic du'aji to jest</p> <p>9 <i>niesl.</i></p> <p>10 <i>niesl.</i></p> <p>11 <i>niesl.</i></p> <p>12 <i>niesl.</i></p> <p>13 <i>niesl.</i></p>	<p><b>460</b></p> <p>1 <b>to napisevši miži doroh rozlučnix ūkopac</b></p> <p>2 <i>niesl.</i></p> <p>3 <i>niesl.</i> <b>to napisevši celo mic</b></p> <p>4 <i>niesl.</i></p> <p>5 <b>to napisevši kuric</b> <i>niesl.</i></p> <p>6 <i>niesl.</i></p> <p>7 <b>s'omej pláneti á gvázdi žuhre jima jemū rubsan</b></p> <p>8 prišev do s'ulejman proroka ' m mūvil names'nikū</p> <p>9 božij jes'li majeho mejsca pitaješ ja sam i po</p> <p>10 tomstvo maje pod starimi mlínami pod žer</p> <p>11 nami bivájem na čas vixozem po s'vece blo</p> <p>12 nkajem s'a xto s pláneti du'alárevv ne maje ja nad</p> <p>13 nim žverxnos'c ážmu vetrom naveju po cele</p>

<p><b>463</b></p> <p>1 namàs'niku božij jes'li majeho mejsca pita- ješ</p> <p>2 ja sam i potomstvo maje pod zemlejū pro</p> <p>3 bivajem na s'vece blūkajem še xto plāneti</p> <p>4 'ekreb á gvázdi marīx ne buze mec na s'ebe du'alà</p> <p>5 <del>plā</del> rev plānetnix ja nad nim žverxnos'c</p> <p>6 ázmū vetrom navejū halává balic v áčax</p> <p>7 cāmno bŭze v ũšī založic zŭb ab zŭb</p> <p>8 bici mecca drošč ažme serce harecime</p> <p>9 jes'c ne bŭze s tvári zmeničca s'ili ne mecime</p> <p>10 a jes'li lekārstvo ũčini zdárev bŭze</p> <p>11 s'ulejman prorek što za lekerstvo on</p> <p>12 mŭvil čornaja avca albo kurá na kurban zare</p> <p>13 zac i toju krovju du'alári napisaci</p>	<p><b>462</b></p> <p>1 <b>to jest napisevši tri dni pic</b> <i>niest.</i></p> <p>2 <i>niest.</i></p> <p>3 <i>niest.</i> <b>to napisevši</b></p> <p>4 <b>celo mic</b> <i>niest.</i></p> <p>5 <i>niest.</i></p> <p>6 <i>niest.</i> <b>to napisevši pod žer</b></p> <p>7 <b>nami ũkopac</b> <i>niest.</i></p> <p>8 <i>niest.</i></p> <p>9 <i>niest.</i></p> <p>10 <i>niest.</i> <b>to napisevši kuric</b> <i>niest.</i></p> <p>11 <i>niest.</i> <b>ũsmej</b></p> <p>12 <b>plāneti 'akreb á gvázdi merīx jima jemū</b></p> <p>13 <b>rà mŭvil do s'ulejman proroka ' m</b></p>
<p><b>465</b></p> <p>1 <i>niest.</i></p> <p>2 <b>zevontej plāneti kŭš a gvezdi mušt'erī</b></p> <p>3 xto taji plāneti to jemū toj ferej naleži jima</p> <p>4 jāmū bišit prišev do s'ulejmana proroka ' m</p> <p>5 mŭvil names'niku božij ja meškaju tam i po</p> <p>6 tomstvo maje pod kamenmi i krŭtīmi žhur- kami</p> <p>7 na čas vixozim po s've blonkajem s'e</p> <p>8 xto plāneti taje a gvázdi mŭšt'erī blisko do</p> <p>9 mne prijze ja nad nim žverxnos'c ažmu</p> <p>10 vet'rom naveju celo drižacime s tvári zmeničca</p> <p>11 halává balecime v áčax čorno bŭze serce</p> <p>12 balecime jezīk hlodkam soxnŭcime jàs'ci</p> <p>13 ne bŭze vádi mnoha pic bŭze i tak mocno</p>	<p><b>464</b></p> <p>1 i na šiji nas'ic du'ajī to jest</p> <p>2 <i>niest.</i></p> <p>3 <i>niest.</i></p> <p>4 <i>niest.</i></p> <p>5 <i>niest.</i></p> <p>6 <i>niest.</i></p> <p>7 <b>to napisevši pod parohàm ũkopac</b></p> <p>8 <i>niest.</i></p> <p>9 <b>to napisevši ũ vaze pic</b> <i>niest.</i></p> <p>10 <i>niest.</i> <b>to napisevši</b></p> <p>11 <b>celo mic</b> <i>niest.</i></p> <p>12 <i>niest.</i></p> <p>13 <b>to napisevši tri dni kuric</b> <i>niest.</i></p>

<p><b>467</b>  1 <b>to napisevši kuric</b> <i>niest.</i>  2 <i>niest.</i>  3 <b>zes'ontej pláneti ģedī a gvázdi žexel xto</b>  4 taji pláneti dá taho toj ferej naleži rekl do  5 s'ulejmana prorek ' m names'niku božij  jes'li  6 majeho mejsca pitaješ ja sam i potomstvo  7 maje pod prisademi pod zerávám bivájem na  8 čas vixozem po s'vece blonkajám s'a  9 xto plánetnix du'alárev ne maje ja nad nim  10 žverxnos'c ážmū vetrom naveju prez son  11 jemū zdám še poznaka taja būze kali kali  jemū  12 drimčac v rūkax i v nahax moci ne būze  13 halává bálecime v áčax cemno būze tak  mecno</p>	<p><b>466</b>  1 ažmu z rozumu zijze a jes'li lekarstvo učini  2 zdárev būze s'ulejman prorek ' m što tamū  3 za lekarstvo on mūvil belája avca abo  4 kaža abo kurá na kurban zarezac toju krovju  5 du'alári napisac i na šiji nas'ic  6 <i>niest.</i>  7 <i>niest.</i>  8 <i>niest.</i>  9 <i>niest.</i>  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <b>to napisevši tri dni pic i pod kam[en] po</b>  13 <b>dlážic</b> <i>niest.</i></p>
<p><b>469</b>  1 <i>niest.</i> <b>to napisevši tri dni pic</b>  2 <i>niest.</i>  3 <i>niest.</i>  4 <i>niest.</i>  5 <i>niest.</i>  6 <b>to napisevši pod parohom ūkopac</b>  7 <i>niest.</i>  8 <i>niest.</i> <b>to napisevši kuric</b> <i>niest.</i>  9 <i>niest.</i>  10 <i>niest.</i> <b>jedinastej pláneti delev a gvázdi</b>  11 <b>žexel xto taje pláneti toj ferej do jeho</b>  12 naleži mužrik prišev do s'ulejman proroka  13 rekl ' m names'niku božij jás'li majeho</p>	<p><b>468</b>  1 ažmū že z rozumu serce hareci vádi mnoha  2 picime a jes'li lekarstvo učini zdárev būze  3 s'ulejman prorek ' m pital što za lekerstvo  4 on mūvil belája avca albo kaža albo kurá na  5 kurban zarezac toju krevju du'alarī  6 s pláneti napisac i na šiji nas'ic ta du'aji  7 <i>niest.</i>  8 <i>niest.</i>  9 <i>niest.</i>  10 <i>niest.</i>  11 <i>niest.</i>  12 <i>niest.</i>  13 <i>niest.</i></p>

<p><b>471</b>  1 <i>niesł.</i>  2 <i>niesł.</i>  3 <i>niesł.</i>  4 <i>niesł.</i>  5 <i>niesł.</i> <b>to napisevši kuric</b>  6 <i>niesł.</i>  7 <i>niesł.</i> <b>dvánastej pláneti xož gvázdi</b>  8 <b>mušt'erí xto taje pláneti bŭze toj ferej</b>  9 jemŭ naleži jima jámŭ dušer prišev do s'ulejman  10 proroka ' m names'niku božij jes'li  11 majeho mejsca pitaješ ja sam i poto  12 mstvo maje ũ moru na dne stajim  13 i po hetim s'vece blonkajem s'e xto taji</p>	<p><b>470</b>  1 mejsca pitaješ ja sam i potomstvo maje pri  2 cekŭšćix vodex xto ne maje plánetnix  3 du'alárev a blisko mene buze ja nad nim  žverxno  4 s'c ážmŭ vet'rom naveju serce balecime  5 vádi mnoha picime s'ili ne mecime tak moc-  no ážmŭ  6 z rozumu zijze a jes'li lekarstvo ũčini zdárev  7 bŭze s'ulejman prorek ' m mŭvil što  8 za lekarstvo on mŭvil belája ávca albo  9 kaža albo kurá na kurban žarezác i toju  krovju  10 du'alári napisac i na šiji nas'ic du'aji to jest  11 <i>niesł.</i>  12 <i>niesł.</i>  13 <i>niesł.</i></p>
<p><b>473</b>  1 <i>niesł.</i>  2 <i>niesł.</i>  3 <i>niesł.</i>  4 <i>niesł.</i>  5 <i>niesł.</i>  6 <b>to napisevši tri dni pic</b>  7 <i>niesł.</i>  8 <i>niesł.</i>  9 <i>niesł.</i>  10 <i>niesł.</i>  11 <b>to napisevši celo mic</b> <i>niesł.</i>  12 <i>niesł.</i> <b>to napisevši podle vádi ũkopac</b>  13 <i>niesł.</i></p>	<p><b>472</b>  1 pláneti á du'alárov ne maje plánetnix ja  2 nad nim žverxnos'c ažmu vet'rom na  3 vejŭ poznaka takeja bŭze halává balecime  4 jazik otŭžeje v áčax čorno bŭze  5 od axšamu xoroba bolšeja spac  6 ne bŭze na čas pobolšeja troxa  7 jás'li lekarstvo ũčini zdárev bŭze  8 s'ulejman prorek ' m pitáv što za leka  9 rstvo on mŭvil čornája avca albo  10 kaža albo kurá na kurban žarezác toju  11 krovju du'alári napisevši na šiji nas'ic  12 <i>niesł.</i>  13 <i>niesł.</i></p>
	<p><b>474</b>  1 <b>to napisevši kuric</b> <i>niesł.</i>  2 <i>niesł.</i> <i>t'mmat' t'mmam</i></p>

Treść *falu Sulejmana* została przedstawiona według określonego schematu. Całość rozpoczyna wprowadzenie o stworzeniu pierwszych ludzi i ich potomstwa. Los całego rodzaju ludzkiego zapisany jest w planetach i gwiazdach, przy czym planetami nazywane są tu znaki zodiaku, a gwiazdami – planety, łącznie ze Słońcem i Księżycem<sup>333</sup>. Każdy człowiek rodzi się pod konkretną planetą i gwia-

<sup>333</sup> А. Кожина, М. Тарэлка, *op. cit.*, s. 150.

zdą, której przynależy również *fierej*<sup>334</sup>. Duchy ukryte pod każdą z planet szkodzą rodzajowi ludzkiemu. Dany duch może zaszkodzić jedynie temu człowiekowi, któremu odpowiada ta sama planeta i gwiazda. Można powiedzieć, że tekst ma formę horoskopu<sup>335</sup>, który we współczesnym rozumieniu przewiduje i odkrywa przyszłość – w przypadku *fału*, może on pomóc w przyszłości w uniknięciu złej mocy *fiereja*.

Otwierający *fał* opis boskiego „tworzenia” i porządku świata przechodzi następnie w historię trzystuletniego człowieka, który udaje się do proroka Sulejmana, aby go prosić o pomoc. Jego jedyny syn podczas zabawy z dziećmi stracił nagle władzę w rękach i nogach. Ojciec szuka u Sulejmana nie tylko pomocy, ale również wytłumaczenia tego, co się stało. Prorok wzywa wtedy dwunastu *fierejów* i każdemu rozkazuje wyznać – gdzie mieszka, jaką krzywdę (chorobę) wyrządza ludziom i jak można ją odwrócić (uleczyć).

Rozmowa z *fierejami* układa się według jednego schematu. Kolejno: od pierwszej do dwunastej wymieniane są planety i gwiazdy, którym przynależy zarówno człowiek, jak i *fierej*. Złe duchy podają miejsce, gdzie przebywają wraz z potomstwem, dolegliwość, którą powodują, gdy człowiek zbliży się do nich nie mając ochronnych tzw. planetnych dualarów<sup>336</sup>, i na końcu lecznicze działania, które mają pomóc na wywołaną chorobę.

Charakterystyka dwunastu *fierejów* następująca po historii wprowadzającej ma układ schematyczny. W dwunastu kluczowych punktach, powtarzane są kolejno te same lub podobne treści: nazwy planet i gwiazd, cechy *fiereja*, choroby przez niego wywoływane oraz działania mające zapewnić uzdrowienie.

---

<sup>334</sup> *ferej* (*fierej*) – (ar. *farijj*) zły duch (A. Woronowicz, op. cit., s. 358; S. Akiner, *The Vocabulary of a Byelorussian K'it'ab in the British Museum*, [In:] „The Journal of Byelorussian Studies” III, London 1973, nr 1, s. 66; S. Kryczyński, op. cit., s. 281; H. Jankowski, Cz. Łapicz, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVII wieku*, Warszawa 2000, s. 135; J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 54; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 114), nazwę ducha wywodzi się również z perskiego *peri*, które oznacza ‘ducha dobrego, wróżkę’ (S. Akiner, op. cit., s. 66; J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 54) oraz irańskiego *pairika*, określającego duchy rodzaju żeńskiego naruszające porządek świata (A. Кожинова, М. Тарэлка, op. cit., s. 155–156).

<sup>335</sup> Patrz: gwiazdy, znaki zodiaku, los, planety, również „otwieranie” lub „odkrywanie” *fału*, czyli wróżenie, co semantycznie wiąże tę czynność z „odkrywaniem” przyszłości, jak i teraźniejszości. Aby właściwie wykorzystać *fał* i informacje w nim zawarte, należało przyporządkować danego człowieka planecie.

<sup>336</sup> *du'alary* – (ar., tur. *dualar*) lm. od ar. *dua*, z tur. przyrostkiem lm. *-lar*, czyli modlitwy, noszone przy sobie w charakterze talizmanu (S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 12; H. Jankowski, Cz. Łapicz, op. cit., s. 79; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 110), *daławary* (A. Woronowicz, op. cit., s. 356; S. Akiner, op. cit., s. 64).

Według podziału na rodzaje duchów, *fierej* należy w tradycji polskich muzułmanów do duchów złych, pojawia się także w kontekście: *fierejska choroba*<sup>337</sup>. Tatarski *fierej* ma odpowiedniki w folklorze polskim, białoruskim i litewskim – podobne cechy miały chociażby diabły błotne i upiory<sup>338</sup>. Stawia się go w opozycji do dobrego *dżinna*<sup>339</sup>. Z treści *fału* wynika jednak, że *fierej* jest rodzajem *dżinna*, gdyż Sulejmana określa się tu jako mającego władzę nad *ğenejami* (445:7), czyli ogólnie nad duchami. *Fiereje* są „chłopami”, czyli sługami Sulejmana, stąd określenia: *xalápi tveje* (444:2), *tvájà xolúppi* (445:2). Niebezpiecznie więc ojciec zwraca się z prośbą o pomoc dla swego dziecka właśnie do proroka Sulejmana. Prorokowi podlegają duchy i wiatr, co potwierdzone jest w Koranie:

A Salomonowi podporządkowaliśmy wiatr. (...)  
A wśród dżinnów były takie,  
które pracowały dla niego,  
za pozwoleniem Boga<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> Oznaczało to: opętanie, pomieszanie zmysłów, obłąkanie, S. Kryczyński, op. cit., s. 291; A. Woronowicz, op. cit., s. 358; W. Baranowski, „Czynaje, fiereje i szejtany” (*Wierzenia demonologiczne polskich muzułmanów z lat międzywojennych*), [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1989, s. 198–201.

<sup>338</sup> W. Baranowski, op. cit., s. 198–199.

<sup>339</sup> *dżenez* (*dżynieź, dżyn, dżin, czynaj*) – (ar., tur. ğinn, ğinnī) demon, dobry lub zły duch, u Tatarów WKL duch dobry, rodzaj istot duchowych, rozumnych istniejących obok ludzi i aniołów, pośrednich między ludźmi a aniołami (S. Kryczyński, op. cit., s. 281; A. Woronowicz, op. cit., s. 356, 357; S. Akiner, op. cit., s. 65; J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 66–67; H. Jankowski, Cz. Łapicz, op. cit., s. 196; J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 50–51; W.P. Turek, op. cit., s. 185). K. Kościelniak podaje cztery możliwe etymologie leksemu *dżinn*: od wspomnianego łacińskiego *genius*, od perskiego *ğainayo*, *ğainayi* – awestańskich demonów (*ğainayo*, *ğainayi* > *ğaini* > *ğinn*), od arabskiego *ağasāma* – być zakrytym, *ğanna* – ciemność nocy, ukrycie, a nawet *al-ğanna* – raj lub etiopskiego *gānēn* – demon (K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, s. 214–220). Choć ich nazwę wywodzi się m.in. także od łacińskiego *genius* – duch opiekuńczy (R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie proroka*, Warszawa 1983, s. 65; R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 53), to są to duchy czyniące również zło: oprócz drobnych szkód, mogą wywoływać choroby, epidemie, obłąd, impotencję, bezpłodność etc. (M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 23–25).

<sup>340</sup> *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 512.

Wiatr jest najczęściej nośnikiem złej mocy, wykorzystywanym przez duchy: *vet'rom zaràžu, vetrem/vetrom/vát'rám naveju. Fierej* może też chwycić *za obudve nohi* lub ukazać się we śnie, co jest sygnałem, że rozpoczął niepożądane działania: *prez son jemū zdám še poznaka taja būze*.

*Fał* dostarcza istotnych informacji, które mogą pomóc uleczyć chorego, a zdrowemu ustrzec się przed działaniem złych duchów i przed chorobą. W literaturze przedmiotu opisującej specyfikę poszczególnych *fałów*, dzieli się je na pomocne zdrowym lub chorym<sup>341</sup>. *Fał Sulejmana* mówiący o miejscach, w których przebywają złe duchy, można potraktować jako wskazówki służące zdrowym, chroniące przed groźącym niebezpieczeństwem. Jednak historia ojca chorego dziecka, szukającego u Sulejmana pomocy oraz następujące po niej opisy dwunastu planet, gwiazd, *fieriejów* i tzw. lekarstw mają służyć rozpoznaniu i zwalczeniu szczególnie opisanych objawów chorobowych wywołanych przez danego ducha, co oznacza, że *fał* ma służyć także chorym.

„Lekarstwa” odwracające działania *fierēja* to w każdym z przypadków, według *fału* z ChAl 1865, kilka czynności prowadzących do uzdrowienia chorego. Są to:

- złożenie ofiary z białej, siwej lub czarnej owcy, kozy lub kury (kolor zwierzęcia dobrany odpowiednio do stanu chorego, od białego – najłżejsze przypadki – do czarnego – w przypadkach najcięższych<sup>342</sup>), zapisanie ich krwią *planetnych dualarów* i noszenie ich na szyi;
- picie przez trzy dni wody, w której zanurzona była odpowiednia formuła modlitewna;
- mycie ciała chorego wodą, w której zanurzona była odpowiednia formuła modlitewna;
- spalenie talizmanu i „okurzenie” chorego (w postaci spisanych słów modlitwy, magicznej formuły, układu liter);
- zakopywanie w określonych miejscach, związanych z miejscem przebywania danego *fierēja*, zapisanej na kartce modlitwy: pod starym budynkiem, na południu pod progiem, w ognisku, na rozstaju dróg, pod żarnami itd<sup>343</sup>.

Przy każdym z powyższych sposobów zapobiegania lub odwracania działania złych duchów *fał* podaje odpowiednie formuły modlitewne przeznaczone jako

---

<sup>341</sup> M. Aleksandrowicz, op. cit., s. 372; S. Kryczyński, op. cit., s. 288.

<sup>342</sup> Por. S. Kryczyński, op. cit., s. 290.

<sup>343</sup> Por. kategoryzacja działań mających moc uzdrawiania, a tym samym modlitwy i talizmanów wykorzystywanych w tych praktykach, przeprowadzona przez: S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 25.

*nuski*<sup>344</sup> do spalenia, zanurzenia w wodzie, zakopania etc. Podobne zabiegi uzdrawiające były znane w świecie słowiańskim. F. Wereńko w artykule *Przyczynku do lecznictwa ludowego*<sup>345</sup> opisał praktyki lecznicze ludności białoruskiej z okolic Mińska i Witebska. Autor pisze m.in. o zamawianiu chorób polegającym na trzykrotnym powtarzaniu konkretnej formuły nad wodą, następnie chory obmywał „zamówioną” wodą chore miejsce lub pił „zamówioną” wodę<sup>346</sup>. Stosowano również okadzanie odpowiednim zielem<sup>347</sup>. Autor pisze także o „złym wietrze”, zwanym *nawiejem* lub *podwiejem*<sup>348</sup>, który pochodzi od czarta lub czarownika i który może zaszkodzić człowiekowi wywołując różne choroby<sup>349</sup>. Zarówno działania złych mocy, środki przez nie wykorzystywane (wiatr), jak i praktyki lecznicze są analogiczne do tych opisanych w *chamaile*.

Modlitwy *fałowe* mające moc ochronną nazwane są ogólnie *planetnymi dualarami*. Nie precyzuje to jednak rodzaju modlitwy, ponieważ, jak pisze S. Szachno-Romanowicz, dany *chamaił* może zawierać nawet ponad sto *planetnych dualarów*<sup>350</sup>. Należy je nosić przy sobie, gdyż bez nich człowiek dostaje się w zasięg działania *fiereja*, kiedy tylko znajdzie się w pobliżu miejsca jego przebywania. Słowiańskie opisy w *fale* nie zawierają nazw poszczególnych modlitw. Jednorazowo, przy pierwszej planecie *Hamal* w odniesieniu do arabskiej formuły przeznaczonej do zapisania na kartce i spalenia (448:1) pojawia się określenie *tels'im*, czyli talizman<sup>351</sup>, który najczęściej przyjmuje postać charakterystycznej kombinacji arabskich liter i pionowych kresek<sup>352</sup>. Formuła tego typu powtarzana jest również przy pozostałych planetach, ale nie zawsze talizman tworzy układ liter i kresek, czasami są to magiczne formuły w postaci zdań lub wyrazów<sup>353</sup>, talizma-

---

<sup>344</sup> *Nuska, nuski* – karteczka z formułami arabskimi używana głównie do celów leczniczych, A. Woronowicz, op. cit., s. 363.

<sup>345</sup> F. Wereńko, *Przyczynku do lecznictwa ludowego*, [w:] *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, t. 1, Kraków 1896, s. 99–228.

<sup>346</sup> *Ibidem*, s. 182, 186.

<sup>347</sup> Patrz niżej: *kuric*, okadzanie talizmanem.

<sup>348</sup> Por. *fierej*.

<sup>349</sup> F. Wereńko, op. cit., s. 194–195.

<sup>350</sup> S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 23.

<sup>351</sup> *telsim (talsim)* – (ar. *ṭilasm, ṭillasm*) talizman (A. Woronowicz, op. cit., s. 365; S. Akiner, op. cit., s. 71; W.P. Turek, op. cit., s. 388; J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 109; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 113).

<sup>352</sup> S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 17.

<sup>353</sup> Przy planecie szóstej, s. 460, dziewiątej, s. 467, dziesiątej, s. 469, jedenastej, s. 471 i dwunastej, s. 474.



ny mogą również tworzyć odpowiednie teksty koraniczne<sup>354</sup>. Słowo *kuric*, które pojawia się w kontekście talizmanu, można rozumieć jako „palić”, „spalić”, jak też „kadzić”, „okurzać”. Każda z wymienionych interpretacji jest właściwa, sugeruje bowiem sposób leczenia praktykowany przez Tatarów, a polegający na spalaniu karteczki – talizmanu i odymianiu chorego<sup>355</sup>. Pozostałe dwie modlitwy to – według Szachno-Romanowicza – dwa krótkie *salawaty*<sup>356</sup>. Jeden z nich przeznaczony jest do zanurzenia w wodzie, która następnie ma być podana choremu do picia, drugi natomiast do zanurzenia w wodzie, którą chory ma być obmywany<sup>357</sup>. Krótkie formuły o charakterze modlitewnym z *falu Sulejmana* można odnieść do religii chrześcijańskiej, w której także istnieje tradycja krótkich, jednozdaniowych wezwań modlitewnych, form monologicznych, typu: *Dziękuję Ci, Panie; Przebacz mi, Boże; Panie, pomóż mi*. Mogą to być również wezwania świętych, zwroty własnego autorstwa lub słowa Pisma Świętego. Są one zwane aktami strzelistymi (łac. *iaculatoria*), a miały służyć osiągnięciu łączności z Bogiem oraz być środkiem zyskiwania pomocy Bożej w trudnych sytuacjach życiowych<sup>358</sup>.

Nie tylko treść, ale również strona graficzna i językowa *falu* są warte uwagi.

Podobnie jak w innych tekstach Tatarów WKL, *fatha*, która w transliteracji jest odpowiednikiem samogłoski [e], oznacza w tekście również etymologiczne [a]: *steršim* (444:5), *lekerstvo* (463:11, 468:3). Są to przykłady mieszania [a] i [e], co warunkowane jest częściowo specyfiką arabskiej i tureckiej fonetyki, w których fonemy te funkcjonują często wymiennie<sup>359</sup>. W innym przykładzie: *rozej* (443:4), głoska ta występuje w pozycji nieakcentowanej, a użycie *fathy* do zapisu nieakcentowanego [a] jest zjawiskiem powszechnym w rękopisach tatarskich. Realizowane za pomocą *wawu* z *fathą* etymologiczne [o] w paru przypadkach zapisane zostało *wawem* z *dammą*: *mūsimū* (445:1), *na pūlūdni* (453:5), *xolūpji* (445:2), co według Antonowicza jest cechą zabytków XVII- i XVIII-wie-

---

<sup>354</sup> S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 25.

<sup>355</sup> M. Aleksandrowicz, op. cit., s. 371; S. Kryczyński, op. cit., s. 289; S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 17.

<sup>356</sup> *salawat* – ar. *šalāt*, lm. *šalawāt* – oficjalna ceremonia modlitwy, wstawienictwo, prośba o błogosławieństwo (J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 98), formuła hołdu Muhammadowi (A. Woronowicz, op. cit., s. 363).

<sup>357</sup> S. Szachno-Romanowicz, op. cit., s. 17.

<sup>358</sup> *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyńko, Z. Sułkowski, t. I, Lublin 1976, s. 275.

<sup>359</sup> Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986, s. 111-112.

cznych<sup>360</sup>. Pojedyncze przykłady takiego zapisu są pozostałością dawnej cechy widoczną sporadycznie również w zabytkach późniejszych.

Typowe dla rękopiśmiennych zabytków tatarskich są również błędy w grafii, takie jak: powtórzenia wyrazów np. *na na* (449:8), *kali kali* (467:11), mieszanie znaków diakrytycznych, np. kaszy z fathą: *s pláni* (459:2), brak znaków diakrytycznych np. brak dammy: *k[u]ra* (446:8), skracanie wyrazów, brak liter i grup literowych: *po s've[ce] blonkajem* (465:7), *sx[n]ūcime* (446:3).

Transliteracja fragmentu z ChAl 1865 uwidacznia zachowaną w tekście terminologię orientalną. Występują w nim przede wszystkim oryginalne nazwy planet, gwiazd i imiona fiejów np. *Kamar*<sup>361</sup>, *Musztari*<sup>362</sup>, *Szams*<sup>363</sup>. Tekst porządkują ponadto arabskie zwroty: rozpoczynające całość *bab*<sup>364</sup> i kończące *t'[e]mm[a]t' t'[a]mmam*<sup>365</sup>. Oprócz tego występują tu inne terminy arabskie, tureckie i perskie m.in.: *fał*, *achszam*, *ziurryjet*, *padyszach* etc.

W warstwie słowiańskiej tekst posiada cechy polszczyzny północnokresowej, wymieszane z cechami typowymi dla języka białoruskiego i języka polskiego, których obecność nie przesądza jednak ani o polskości, ani o białoruskości tekstu. Do cech polszczyzny kresowej występujących w tekście należą m.in.:

- typowe dla kresów mieszanie liter [u] i [w]: *ne včinic* (449:6), wynikające z bliskości artykulacyjnej głosek [w], [u] i [u] (ros., brus., ukr.)<sup>366</sup>;
- realizacja [g] jako białoruskiego [h]<sup>367</sup>, np. *jeho* (442:12; 444:4; 445:5), *drūhimi* (443:12), *nahū* (443:13), *hze* (444:8; 448:6), *ahnom* (444:13), *taho* (444:13), a jednocześnie zachowanie polskiego [g], np. *jego* (443:3), *mного* (452:2), *būg* (443:1,10);
- podwajanie spółgłosek, dotyczące najczęściej spółgłoski [n]: *meškannē* (444:9), *zaràżennā* (444:10-11), *stvorennem* (445:7-8), *zaczennē* (449:2), które

---

<sup>360</sup> А.К. Антонович, op. cit., s. 307–308.

<sup>361</sup> Z ar. księżyc, satelita, J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 68–69.

<sup>362</sup> Z ar. Jupiter, Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 112.

<sup>363</sup> Z ar. słońce, W.P. Turek, op. cit., s. 375.

<sup>364</sup> Z ar. rozdział, A. Woronowicz, op. cit., s. 335; S. Akiner, op. cit., s. 61; J. Kulwicka-Kamińska, op. cit., s. 38; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 109.

<sup>365</sup> Z ar. *tamma(t) tamam* – koniec (A. Woronowicz, op. cit., s. 365), 'zakńczono – koniec' (H. Jankowski, Cz. Łapicz, op. cit. s. 183, 222; Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, op. cit., s. 113).

<sup>366</sup> Z. Kurzowa, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa-Kraków 1993, s. 107–108.

<sup>367</sup> Ibidem, s. 235.

pojawia się w zakończeniu rzeczowników rodzaju nijakiego, w pozycji między samogłoskami<sup>368</sup>;

- pełnogłos – charakterystyczny dla języków wschodniosłowiańskich: *halává* (449:1), *berehax* (445:10), *poroham* (453:5), *pod parohom* (469:6);

- akanie, które w tekstach Tatarów WKL ujawnia się w graficznym przedstawianiu etymologicznego nieakcentowanego [o] jako [a], np.: *prúroka* (443:8-9), *ahnom* (444:13), *tabe* (445:2), *kaza* (446:7; 449:8; 454:7; 456:11; 461:6; 466:4; 468:4; 470:9; 472:10), itd., rzadziej także nieakcentowanego [e] jako [a]: *påršego* (442:13), *jàdinij* (443:1), *pobolšeja troxa* (472:6). Tekst zawiera jednocześnie leksemy, w których akanie nie występuje: *opisano* (442:13), *ū ohniskū* (457:9);

- zatarcie różnicy między głoską dźwięczną a bezdźwięczną, które można tłumaczyć wpływem języka tureckiego, przyczyniającego się do osłabienia opozycji dźwięczność–bezdźwięczność<sup>369</sup>: *blisko* (448:11; 465:8; 470:3), a: *blizko* (445:11);

- białoruska realizacja etymologicznych samogłosek nosowych oddana graficznie *wawem* z *dammą* lub *dammq*, ale posiadająca tę samą wartość fonetyczną: *stanūc* (444:5), *cekušćix/cekūšćix* (445:10, 470:2), *būze* (445:12), *nahū* (443:13), *rozlūčnix/rozlučnix* (451:5, 460:1), *rūkax* (452:2), *pūxnūc* (446:2), *zūb* (463:7), *krūtimi* (465:6), jak również zapis [ą], nawet w tych samych leksemach, jako połączenie *o+n*, odzwierciedlające wymowę nosówki np.: *zévontej* (465:2), *zes'ontej* (467:3) *škozoncemi* (443:6)<sup>370</sup>;

- nietypowe formy rzeczownikowe, jak np. *krevju/krovju* – rzeczownik spółgłoskowy z archaiczną białoruską gwarową końcówką -ju<sup>371</sup>, przy czym różne tematy tego rzeczownika to wariant polski i białoruski leksemu ‘krew’, choć do wersji polskiej w deklinacji dodano również końcówkę -ju, przez co powstała hybryda językowa (krew + -ju); *xolūpji* (445:2)/*xalápi* (444:2) – dwie formy jednego leksemu ‘chłopi’, w znaczeniu ‘słudzy’, w obu wypadkach występuje pełnogłos, w wariacie: *xolūpji* jota w sufiksie jest pozostałością po dawnej formie zbiorowej: ‘xlopja’ z grupą \*-ĭja<sup>372</sup>;

- czas przeszły czasowników wyrażany m.in. za pomocą imiesłowu czynnego czasu przeszłego zakończonego w lp. na -l, -la, -lo<sup>373</sup>, co można uznać za polo-

---

<sup>368</sup> Ibidem, s. 109, 236.

<sup>369</sup> Cz. Łapicz, op. cit., s. 143.

<sup>370</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>371</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>372</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>373</sup> Ibidem, s. 202.

nizm np.: *stalo* (444:1), *hulàlo* (443:12), *rekl* (448:5; 453:9; 456:9; 458:12; 467:4; 469:13), *dàl* (443:1), *stvoril* (443:2), *bil* (443:8). Obok formy *rekl* wśród form imiesłowowych wyrażających przeszłość występuje również forma *rek* (444:6; 446:6; 449:6; 452:4), *prišed* (443:8), czyli w grupach spółgłoskowych występuje zjawisko zaniku sufiksu -l<sup>374</sup>. Zdarza się też, że po temacie samogłoskowym zamiast -l w wygłosie pojawia się *waw* (ʁ), np.: *dáv* (443:11), *biv* (443:11; 444:11), *dávedev še* (444:1). Na zapis taki wpływ miał język białoruski i białoruska wymowa -ũ, *u* niezgłoskotwórczego<sup>375</sup>. Formy te występują obok tych spolonizowanych, zakończonych na -l;

- czas przyszły wyrażany m.in. za pomocą futurum syntetycznego, tworzonego przez dodanie do bezokolicznika czasownika ‘imati’ w formie osobowej<sup>376</sup>, np.: *belecime/balecime/bàlecime* (446:2; 449:1; 451:11; 465:11,12; 467:13; 470:4; 472:3), *sxnūcime/soxnūcime* (446:3; 449:2; 458:10; 465:12);

- imiesłów przeszły czynny (uprzedni) na -(w)szy, typowy dla północnych kresów: *napisevši/-avši*.

Przykłady fleksyjnych, fonetycznych i leksykalnych polonizmów (*gvázdi*, *žebra*, *meškajem*, *škozoncemi*, *nad lūzmi*) i białorutenizów (*na dvere*, *kuric*, *hodov*, *hlodke*, *v s'erezene*, *abernū*, *ábernecca*, *sustavi*), jak również wymienione wcześniej orientalizmy, świadczą o niejednolitym, wielojęzycznym charakterze rękopiśmiennych tekstów Tatarów WKL, również w warstwie słowiańskiej.

Transliteracja *fału Sulejmana* z ChAl 1865 odkrywa jego tożsamość treściową z tekstem *fału Sulejmana* występującego w innych chamaifach<sup>377</sup>. Językowo również nie odbiega od typowych dla rękopisów tatarskich tekstów pisanych polszczyzną kresową. Analizowany fragment stanowi skończoną i treściowo autonomiczną całość (klamra kompozycyjna: *bab* i *temmet temmam*), a pochodzi z chamaifu mollińskiego zawierającego bogate i zróżnicowane treści, w tym również treści o charakterze magicznym. Dowodzi to po raz kolejny, że chamaify mają najczęściej charakter mieszany, wymykający się podziałom na konkretne typy wyznaczone ze względu na zawartość treściową i użytkownika księgi.

---

<sup>374</sup> Ibidem, s. 203; redukcja grupy spółgłoskowej występuje nie tylko w formach czasownikowych i nie tylko w wygłosie, również w śródgłosie w spójniku: *abo* (449:8) obok: *albo* (449:8).

<sup>375</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>376</sup> Ibidem, s. 204–205.

<sup>377</sup> Patrz: przypis 6. W cytowanym w artykule autorstwa A. Kożynowej i M. Tarełki tekst *fału Sulejmana* kończy się jednak na opisie dziewiątej planety (А. Кожинова, М. Тарелка, *op. cit.*, s. 146–149).

## Wykaz skrótów

ChAI 1865 – chamaił A. Aleksandrowicza z 1865 roku,  
niesł. – niesłowiański (fragment tekstu z chamaïłu zapisany w języku niesłowiańskim, czyli tekst arabski, względnie turecki),  
WKL – Wielkie Księstwo Litewskie.

## Literatura

- Aleksandrowicz M., *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 368–375.
- Baranowski W., „*Czynaje, fiereje i szejtany*” (*Wierzenia demonologiczne polskich muzułmanów z lat międzywojennych*), [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1989, s. 193–203.
- Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
- Drozd A., *Ornitomacja Tatarów polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” II, Gdańsk 1994, s. 25–37.
- Dziekan M.M., *Chamaïł Aleksandrowicza*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1998, s. 27–43.
- Gaufrey-Demombynes M., *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
- Jankowski H., Łapicz Cz., *Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVII wieku*, Warszawa 2000.
- Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszynko, Z. Sułkowski, t. I, Lublin 1976.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Kryczyński S., *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938.
- Kulwicka-Kamińska J., *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń 2004.
- Kurzowa Z., *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa-Kraków 1993.
- Lesisz L., *Tatariana w zbiorach Muzeum Historycznego w Białymstoku*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” VI, Gdańsk 2000, s. 235–240.

- Łapicz Cz., *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986.
- Łapicz Cz., *Trzy redakcje językowe muzulmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, [w:] „Acta Baltico-Slavica” XX, Warszawa 1991, s. 155–168.
- Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
- Piwiński R., *Mity i legendy w krainie proroka*, Warszawa 1983.
- Radziszewska I., *Rękopisy tatarskie na Podlasiu*, [w:] *Orientas Lietuvos Didžioios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, 137–143.
- Szachno-Romanowicz S., *Planetarne dualary Tatarów polskich*, [w:] „Rocznik Tatarów Polskich” IV, Gdańsk 1997, s. 7–25.
- Turek W.P., *Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie*, Kraków 2001.
- Wereńko F., *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, [w:] *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, t. 1, Kraków 1896, s. 99–228.
- Woronowicz A., *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 351–367.
- Антонович А.К., *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968.
- Кожина А., Тарэлка М., *Восточнославянские диалектные черты в рукописи „Фал Соломона о двенадцати планетах”*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, Lublin 2001, s. 145–158.
- Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е., *Каталог арабскоалфавитных рукописей Литовских татар*, Вильнюс 2005.

**Магические обряды в хамаилах татар Великого княжества Литовского**

Хамаилы, молитвенники татар Великого княжества Литовского, содержат различные тексты, например, тексты магического характера. Одним из таких текстов является так называемый фал Сулеймана (предсказание). Фал Сулеймана, который проанализирован в настоящей статье, ведет свое начало от хамаила Александровича 1865 года (собственность семьи Мишкевич). Рассказывает он нам о двенадцати планетах, к каждой из которых относится какой-нибудь человек, а также фере́й – злой дух, который вредит человеческому роду. Фал в своих двенадцати ключевых пунктах попеременно представляет названия планет и звезд, черты фере́я, болезни, вызванные по его вине, и действия, ведущие к исцелению. Нами проанализировано не только содержание фала, но и его графический аспект (славянский текст, записанный арабским алфавитом) и языковой аспект (текст в славянском слое имеет черты польского диалекта северных приграничных территорий, смешанные с типичными белорусскими и польскими элементами).

**Magical practices in the *chamails* of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania (based on so-called Suleiman's *fal*).**

*Hamails*, the prayerbooks of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, contain various texts, e. g. texts of magical character. One of them is so-called *Suleiman's fal* (prediction). *The Suleiman's fal* analyzed in the article originates from the Aleksandrowicz's *hamail* from 1865 (property of the Miśkiewicz family). It says about twelve planets. To each of them belongs a man, but also a *fierej*, an evil spirit harming human kind. *Fal* in its twelve key points presents in turn names of planets and stars, *fierej's* features, illnesses evoked by him, and healing actions. Not only the contents of the *fal* is analyzed but also its graphic aspect (slavic text written in arabic alphabet) and linguistic aspect (in its slavic layer the text has the features of north borderland Polish mixed with the features typical of Belorussian and Polish).



*Volha Starastsina*  
*Bialoruś, Witebsk*

## **СУПАСТАЎЛЕННЕ ЗМЕСТУ КІТАБА ЯНА ЛЕБЕДЗЯ (ДР. ПАЛ. XVІІІ СТ.) СА ЗМЕСТАМ ІНШЫХ РУКАПІСАЎ ТАТАР ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА**

Кітабы (араб. Al Kitāb ‘кніга’) – арабскаалфавітныя рукапісныя зборнікі разнастайнага зместу, якія ўключалі ў сябе творы рэлігійнага і фальклорнага характару: урыўкі з Карана, гісторыі пра жыццё і дзейнасць прарокаў, апокрыфы, асноўныя мусульманскія догмы, тлумачэнні рэлігійных абрадаў і абавязкаў вернікаў, палемічныя творы, маральна-павучальныя аповесці, усходнія прыгодніцкія легенды, соннікі, астралагічныя і варажбінныя тэксты. Цалкам аднолькавых па змесце і кампазіцыі кітабаў няма: наяўнасць і паслядоўнасць тэкстаў у іх розная, што выклікае неабходнасць разглядаць змест кожнага з кітабаў асобна. Разам з тым, вялікае значэнне мае супастаўленне зместу розных кітабаў, што можа прычыніцца да ўстанаўлення пратографаў, з якіх кітабы былі перапісаны, дапамагчы ва ўстанаўленні перапісчыкаў і месца перапісвання зборнікаў, а таксама для лінгвістычнага расчытвання і аналізу тэкстаў.

Цікаўнасць да арабскаалфавітных рукапісаў татар Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ) і іх навуковае вывучэнне пачалося з выдадзенай у 1857 г. кнігі А. Мухлінскага „Исследование о происхождении и состоянии литовских татар”, у якой аўтар упершыню змяшчае транслітараваныя ўрыўкі беларускіх і польскіх тэкстаў [1].

Пасля смерці вучонага ў 1877 г. вывучэнне арабскаалфавітных тэкстаў спынілася. І толькі на хвалі беларускага адраджэння ў 20–30 гг. ХХ стагоддзя навукоўцы зноў звярнуліся да пісьмовай спадчыны татар ВКЛ, у выніку чаго паўстаў шэраг публікацый, у якіх аўтары апісвалі змест і змяшчалі транслітараваныя фрагменты розных кітабаў. Так, з 1918 г. у друку з’яў-

ляецца каля дзесяці артыкулаў з апісаннем і моўным аналізам Кітаба Луцкевіча, інфармацыяй пра яго склад і транслітараванымі І. Луцкевічам, Я. Станкевічам, М. Таўэравай беларускімі тэкстамі з яго [2]. У 1926 г. у артыкуле „Беларуская мова арабскай транскрыпцыяй” А. Шлюбскі прыводзіць два невялікія ўрыўкі тэкстаў на беларускай мове з Кітаба, пабачанага ім ва Уздзе [3]. У тым жа годзе ў артыкуле „Литовские татары и арабский алфавит” А. Самайловіч падае звесткі пра два арабска-алфавітныя рукапісы [4]. З 1927 па 1929 г. В. Вольскі друкуе некалькі артыкулаў з апісаннем і моўным аналізам арабскаалфавітнага рукапіса, а таксама змяшчае поўны тэкст усходняй прыгодніцкай аповесці [5].

У польскім друку ў 1932 г. выходзіць артыкул Я. Шынкевіча [6], у якім аўтар падае сем транслітараваных тэкстаў павучальнага характару з Кітаба Эляшэвіча. У артыкуле, выдадзеным ў 1935 г., А. Варановіч апісвае і аналізуе асаблівасці зместу трох кітабаў [7]. У 1951 г. Арыенталіст А. Заянчкоўскі апісаў Хамаіл<sup>378</sup> 1804 г., а таксама змясціў урыўкі польскага і беларускага тэкстаў [8].

Такім чынам, у друку на беларускай, польскай і рускай мовах з’явілася багата публікацый пра рукапісы беларускіх татар. Аднак у пераважнай большасці выпадкаў у іх падавалася кароткая і няпоўная інфармацыя пра змест і структуру апісваемых рукапісаў.

Новая эпоха ў даследаванні татарскай пісьменнасці пачалася з выдання ў 1968 г. працы А. Антановіча „Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система” [9], у якой аўтар прааналізаваў 23 розныя па часе і месцы стварэння арабскаалфавітныя рукапісы і падаў у якасці ілюстрацый невялікія тэкставыя фрагменты з апісваемых зборнікаў. З гэтага моманту навукоўцы скіравалі ўвагу на ўсебаковы грунтоўны аналіз паасобных помнікаў арабскаалфавітнай пісьменнасці. У 70-х гг. у Лондане з’явіліся публікацыі з характарыстыкай зместу так званага Лонданскага Кітаба, знойдзенага ў Брытанскім музеі, а таксама фотакопіямі і транскрыпцыяй трох урыўкаў з яго [10], а ў 2009 г. была выдадзена кніга Ш. Акінер „Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab. A Cultural Monument of Islam in Europe” з апісаннем складу рукапіса, яго

---

<sup>378</sup> Хамаіл (араб. *hama’il* ‘насіць’) – зборнікі невялікага фармату, у якіх змяшчаліся малітвы на арабскай і цюркскай мовах (некаторыя з іх суправаджаліся тлумачэннямі па-беларуску або па-польску), апісанні рэлігійных рытуалаў і абрадаў, астралагічныя зборнікі, парады па лячэнні хвароб, тлумачэнні сноў. Асобныя тэксты, характэрныя для хамаілаў, можна сустрэць у кітабах і наадварот.

падрабязным моўным аналізам, а таксама поўнай транслітарацыяй, змешчанай на CD [11]. У 1986 г. выйшла праца польскага даследчыка Ч. Лапіча, прысвечаная палеаграфічнаму і моўнаму аналізу Кітаба Мількамановіча [12], а ў 2000 г. Чэслаў Лапіч у суаўтарстве з Х. Янкоўскім выдае кнігу „Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku” з поўным аналізам зместу і кампазіцыі Кітаба, а таксама з перакладам усіх яго тэкстаў на польскую мову [13]. У 2001 г. выйшла манаграфія літоўскай даследчыцы Г. Мішкінене „Древнейшие рукописи литовских татар (Графика. Транслитерация. Перевод. Структура и содержание текстов)” [14], у якой аўтар упершыню ў такім маштабе аналізуе змест і структуру трох арабскаалфавітных рукапісаў – КУ-1446, ЛУ-893, Лейпц. 280, змяшчае поўную транслітарацыю тэкстаў і іх пераклад на літоўскую і рускую мовы. У 2003 г. у Віцебску выйшла манаграфія беларускага даследчыка В. Несцяровіча „Старажытныя рукапісы беларускіх татар (Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія)” [15], у якой аўтар закранае пытанні паходжання арабскаалфавітных рукапісаў, праблемы іх транслітарацыі, а таксама падрабязна спыняецца на характарыстыцы мовы і аналізе зместу Кітаба Абрагіма Хасяневіча, а таксама змяшчае 12 транслітараваных урыўкаў з яго. У 2004 г. беларускім даследчыкам М. Тарэлкам была абароненая дысертацыя, у якой аўтар разглядае змест, структуру і жанр твораў, якія ўваходзяць у склад рукапіса Р97 [16].

Адной з крыніц пра змест вядомых навуцы кітабаў могуць стаць каталогі арабскаалфавітных рукапісаў. Спробы каталагізаваць татарскія пісьмовыя помнікі рабіліся ў Беларусі, Польшчы і Літве [17], але адзіным каталогам, у якім апісаны змест рукапісаў, здзейснены падзел на раздзелы і пададзены першыя радкі кожнага з раздзелаў, з’яўляецца выдадзены ў Вільнюсе ў 2005 г. „Каталог арабскаалфавітных рукопісэй литовских татар”. Аднак часта для ідэнтыфікацыі тэкстаў недастаткова каталожнага пералічэння назваў раздзелаў, паколькі адны і тыя ж тэксты ў розных кітабах могуць называцца па-рознаму і наадварот – пад адной назвай могуць знаходзіцца абсалютна розныя тэксты, у шматлікіх выпадках арыгінальныя загаловкі ўвогуле адсутнічаюць.

Такім чынам, дакладна параўнаць змест Кітба Яна Лебедзя можна толькі з цалкам або часткова апісанымі і прааналізаванымі рукапісамі, з прыведзенай транслітарацыяй або бліскім да тэксту перакладам. У навуковай літаратуры цалкам апісанымі і транслітараванымі ці/і перакладзенымі з’яўляюцца Казанскі Кітаб (1645 г.), Паўкітаб (сяр. XVII ст.), Хамаіл (перш.

пал. XVII ст.) і Кітаб Мількамановіча (др. пал. XVIII ст.), часткова апісаны Кітаб Абрагіма Хасяневіча (1832 г.). Акрамя таго, з прыблізнай дакладнасцю – па назвах раздзелаў і першых радках – можна сцвярджаць адпаведнасць тэкстаў, абапіраючыся на „Каталог арабскаалфавітных рукопісней літовскіх татар”. Параўнанне зместу Кітаба Яна Лебедзя са згаданымі рукапісамі прадстаўлена ў табліцы:

Табліца. *Змест Кітаба Яна Лебедзя ў супастаўленні са зместам апісаных у навуковай літаратуры рукапісаў татар ВКЛ.*

№	Назва раздзела <sup>379</sup>	У якім кітабе знаходзіцца	Дата	Пачатак раздзелаў	Стр.
I	<i>Хвароба і смерць прарока Мухамеда</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	(у КЛ няма першых старонак) <i>...и так научал т'оваришев своіих п'отим изишед из мунберу пр'ор'ок...</i>	1–14
	<i>О смерти Мухаммеда</i>	Кітаб Луцкевіча	перш. пал. XVIII ст.	<i>мевлуд китаб дастамент мухамед мустафа ай мусулмане паслухайце йак из сего света исходзив мухамед прарок...</i>	105а–107б
	<i>О смерти Мухаммеда</i>	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	<i>баб дестамент мухамед мустафа ай мусулмане паслухайце йак исего света исходзив мухамед прарок...</i>	271–275
	<i>О смерти Мухаммеда</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>то йест дастамент мухамед мустефи ай мусулмане паслухайце йак из гетаго света сходзив мухамед...</i>	330–336
	<i>О смерти Мухаммеда</i>	Кітаб Аляксандра Хасяневіча	1868 г.	<i>мевлуд китаб дастамент мухамед мустефи ай мусулмане послухайце йак иссего свата исходзил мухамед прарок...</i>	44–49
	<i>Ostatnie dni życia, śmierci i pogrzeb Proroka</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>O śmierci i konaniu proroka Muhammada, posła Bożego...</i>	270–294

<sup>379</sup> Назвы раздзелаў пададзены паводле назваў, прысвоеных даследчыкамі рукапісаў.

2	<i>Народжэнне і смерць Ісуса</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>бaб о народзењу свeтoгo ієзуса прукa с пaннi мaрiийи...</i>	14–24
	<i>О Марии и Иисусе</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	<i>о ієзусе и матце ієго мeрiєм...; о найсвeнтiшeй пaнi мaрiийи и народзeну иси чилi ієзуса...</i>	492–501
	<i>Zwiastowanie, narodzenie i życie Jezusa</i>	Кітаб Мількамaнoвiчa	др. пал.Х VIII ст.	<i>О народzeniu świętego proroka Ysy. Prorok Ysa narodził się ze świętej Marjety...</i>	336–349
3	<i>Размова прарока Мухамеда з шайтанам</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>бaб у шeрyту слвту пишeц прарук мoхeмeд и з шeтанaм рaзмoвa чинил пaнe бoжe прoшa цeбe рaзкaжи шeтaнoви нeхaй сo мнoйу мoвiц</i>	24–34
	<i>Диалог Мухаммеда с шайтаном</i>	Казанскі кітаб	1645 г.	<i>у шурyту сeлoту пишeт прoрoк мухaмeд мoвил пaнe бoжe прoшe тeбe рeскaжи шeтaну сo мнoйу нeхaй мoвiт...</i>	74a–76б
	<i>Диалог Мухаммеда с шайтаном</i>	Кітаб Луцкeвiчa	перш. пал. XVIII ст.	<i>у китaбe шурyту сeлaтy пишe мухeмeд прaрoк прaсiв пaнa бoгa мiлoсцiвiй бoжe прaшy цeбe рaскaжи шeйтaну нeхaй зa мнoй вiдзiццa...</i>	59a–62б
	<i>Диалог Мухаммеда с шайтаном</i>	Кітаб Якубa Бaгдaнoвiчa	пaмiж 1817 і 1836 гг.	<i>у китaбe сурeтy сeлoтy пишe прoрoк мухaмeд мoвил из шaтaнeм пaнe бoжe прoшe цeбe рoскaж шaтaнoви зe мнo нeх мoви...</i>	219–221
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Кітаб Aбрaгaмa Кaрыцкaгa	сяр. XIX ст.	<i>Мусa прaрoк у пaнa бoгa пiтaв пaн бoжe хaчy чaгo пiтaц aлe нe смeйу...; у китaбe шурyту aс-сaлaтy пишe мусa прaрoк у пaнa бoгa пiтaв пaнe бoжe чi спiшi тi...</i>	332–335
	<i>Диалог Мухаммеда с шайтаном</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	<i>рaзу іeднeгo мухeмeд прoрoк прoсiл пaнa бoгa aбi рoзкaзaл шaтaнoви рoзмaвaц зe мнoн...</i>	465–469
	<i>Прарок питаў у шэйтана</i>	Кітаб Aбрaгiмa Хaсyянeвiчa	1832 г.	<i>...прaр(o)к рэк дa шэйтaнa: „Шэйтaнe, дзeцi твaйe хтo іeст?”...</i>	71б–72г

4	<i>Хмельныя напоі</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>у кітабе шероту а̄салева̄ту пишец так хмельний напиток усім речем паганім гл̄ова йи матка йесть</i>	34–37
	<i>Зло, причиняемое 1–20 чашами хмельных напитков</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>у кітабе шуруту селоту пише хмельнаго пӣца усім речам паганім галава ...</i>	429– 430
	<i>Зло, причиняемое 1–20 чашами хмельных напитков</i>	Кітаб Абрагама Карыцкага	сяр. XIX ст.	<i>у кітабе шуруту селату пише хмельнаго пе̄ццо усім речам паганім галава...</i>	343– 344
	<i>Пра п'янства і п'яніц</i>	Кітаб Абрагіма Хасяневіча	1832 г.	<i>Баб. У кітабе шуруту сэлевато пішэ: хмельнаго песьіа усім рэчам паганім гэлава і матка йесть...</i>	135б
5	<i>Гісторыя пра Пеглула</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>хикайет' гісторыйі а пеглул диване питали у пеглула гдзе ты бив мувил у пекле бив эгну шука...</i>	37–56
	<i>История о Пеглюле</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>хикайет' гісторыйі а пеглул диване питали у пеглула гдзе ти бив мовил у пекле...</i>	439– 447
	<i>История о Пеглюле</i>	Кітаб Абрагама Карыцкага	сяр. XIX ст.	<i>хикайет гісторыйі а пеглул диване питали пеглул гдзе ти бив...</i>	54–61
	<i>История о Пеглюле</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881– 1886 гг.	<i>питали у беглула гдзе бил се...</i>	515– 521
	<i>Historia Pahlul Diwana</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>Chikajet. Historia Pahlul Diwana. Pytano Pahlula: „Gdzie ty by- łeś?” Mówił: „Byłem w piekle, szukałem ognia; w piekle byłem – ognia nie znalazłem”.</i>	180– 197

6	<i>Пасланцы ад прарока Ісы</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>йіса прѠк кѠди йіса прѠрѠк пачав лудзей до вари правдзивай наврацац по мастах свѠйіх товаришев рѠзеслал двух пѠслал дѠ антикейа маста йеднегѠ званѠ йехйей а другѠгѠ ше 'абанте...</i>	56–73
	<i>Посольство Ісы в Антіохію</i>	Кітаб Абрагама Карыцкага	сяр. XIX ст.	<i>хикайет іса прарок пачав лудзей да веры правдзивай наврачац по местах разеслав свайіх теваришав двух паслав да антакійі места аднаго звано йехйа а другий севбан...</i>	26–35
	<i>Opowieść o nawracaniu pogan przez dwóch uczniów Jezusa; historia Chabib Nedżdżara</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>Chikajet. Prorok Ysa zaczął nawracać ludzi na prawdziwą wiarę. Rozesłał swych towarzyszy po miastach. Dwóch [z nich] posłał do miasta Antakii, jednego zwano Jachja, a drugiego Szaban...</i>	128–143

7	<i>Мусульманскае вучэнне ў пытаннях і адказах /Калі хто спытае/</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>хвала бѡгѹ ствѡрци асминаѳац тисечей сватев ствѡривши ласку и милѡсѳ учинивши над прарѡкем мухамедем и над усими светими прѡ то хтѡ кѡлвек будучи мусульманинем ведай и знай што за спѡсѡб и приклад да вери мусульманскей</i>	74–83
	<i>Мусульманский катехизис</i>	Кітаб Луцкевіча	перш. пал. XVIII ст.	<i>ѳза ктаб шрѳт ал ислам басмала, хамдала, хто колвек будучи мусульманинам ведай и знай што за спѡсѡб и приклад да вери мусульманскей...</i>	376–46а
	<i>Мусульманский катехизис</i>	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	<i>[...] хвалу богу створци асминаѳац тисечей светов створивши ласку и милосѳ учинивши над пророкем мухамѳдѳм и над усима светими хто колвек будучи мусульманином ведай и знай...</i>	106–130
	<i>Мусульманский катехизис</i>	Кітаб Шагідзэвіча	1837 г.	<i>haza kitab jewahir budur, басмала, хамдала, хто колвек будучи мусульманинем ведай и знай што за спѡсѡб и приклад до вери мусульманскей...</i>	45–78
	<i>Мусульманский катехизис</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	<i>нише то знайѳе и веѳе кто тилко ѳест и нишѳме вара правдѳива мусульманска...</i>	786–803
	<i>Мусульманский катехизис</i>	Хамаіл Ібрагіма Смольскага	1775 г.	<i>то ѳест порондек кежнего ведеѳеѳ потреба мусульманину и мусульманѳе...</i>	10а–196
<i>Мусульманский катехизис</i>	Хамаіл	кан. XVIII ст.	<i>хто ѳест мусульманинам треба ведеѳеѳ ѳа питаѳ так и аткатаѳеѳ...</i>	270–272	
<i>Szarty i obrzadki islamu czyli obowiazki muzulmanina</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVI II ст.	<i>...Každy muzulmanin i každy muzulmanka ma obowiazek wie-dziec i umiec, bowiem na przy-szlym swiecie o to wszystko beda pytani...</i>	20–28	



	<i>Katechizm muzulmański</i>	Хамаїл Александровіча <sup>380</sup>	1865 г.	<i>...xválà bogu stvorci kùren osimnas 'ce tis 'encej svátov stvoril làska i milos 'c učinil nad pro-rok 'em muxemmedem i nad ùmet 'em jeho pred to ktoškolvek bendonc vári mus 'ulmansk 'ej kùždij mus 'ulmanin ms 'lma i mus 'ulmanka veric i žnac povin-ni...</i>	549–573
8	<i>Смерць і далейшы лёс грэшных і праведных людзей</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>баб прарок йего мілосці мовил хто би мев умерци без дастаменту не распбрндзивши живим и не вчинивши души свдйай дббра такий чалевок йак сабака здбхне...</i>	83–91
	<i>О важности завещания</i>	Кітаб Луцкевіча	перш. пал. XVIII ст.	<i>кто би мев умерци без дестаменту не разпарондзівши живих а не вчинив души свайей добре...</i>	53а
9	<i>Услаўленне Бога</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>хвала пану бдгзу над крулами крул прад ктурим ниц не мбжим учиниц на тим и на бним свеце...</i>	92–100

<sup>380</sup> Хамаїл Александровіча паходзіць з прыватнай калекцыі Сабіры Міськевіч, упершыню згадваецца ў артыкуле: I. Radziszewska, *Rękopisy tatarskie na Podlasiu*, [w:] *Orientalis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos Visuomenės Tradicijoje: Totoriai ir Karaimai*, red. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius 2008, s. 141. Па выніках канферэнцыі „Dziedzictwo kulturowe Wielkiego Księstwa Litewskiego” (Люблін, 2009 г.) плануецца выданне зборніка з артыкулам „Параўнальная характарыстыка мовы выбраных тэкстаў Кітаба Яна Лебедзя (XVIII ст.) і Хамаїла Александровіча (XIX ст.)”.

10	<i>Размова Мусы з Богам</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>баб муса прарок у пана бога питаў пане боже хечу чаго питац але не смеіу ...</i>	100–105
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Казанскі кітаб	1645 г.	<i>Баб хто би питал тепер чи йест пророки живийе йест чтири живих два пророки на небе живих а два на зимли живух...</i>	676–726
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>свенти муса прорек рек пане боже чи смец мовиц...</i>	192–197
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>у китабе шуруту селату пише йак муса прорак у пана бога питалсе...</i>	355–360
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Кітаб Абрагама Карыцкага	сяр. XIX ст.	<i>муса прарок у пана бога питаў пан боже хачу чаго питац але не смеіу...; у китабе шуруту ас-салату пише муса прарок у пана бога питаў пане боже чи спиши ти...</i>	332–335
	<i>Разговор Мусы с Богом</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	<i>муса прарок просил пана бога позволена питац се йедней жечи...</i>	361–362
	<i>Rozmowa Musy z Bogiem</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVI П ст.	<i>W Kitabie Szerute As-Salacie pisze. Jeszcze prorok Musa pytał Pana Boga: „Panie Boże, czy ty śpiesz?”...</i>	411–418

11	<i>Спрэчка Меккі з Медынай і зямлі з неба</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>баб хікайет гісторыіе меккей мовиц іа ичешливайа у пана бѡга іест у мне мухемед прарок радзисе потим места медине мовиц ...</i>	105–107
	<i>Спор Мекки с Мединой</i>	Кітаб Луцкевіча	перш. пал. XVIII ст.	<i>хикайет гісторыіа меккей мовиц іа ичашливайа у пана бѡга іест у мне мухемед прарок радзисе...</i>	135а–135б
	<i>Спор Мекки с Мединой</i>	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	<i>хикайет гісторыіа мека из мединейом спречилиса...</i>	180–181
	<i>Спор Мекки с Мединой</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>хикайет гісторыіа масто мекки мовиц іа сченсливайа у пана бѡга же у мене мухемед прарок радзисе потим масто медина мовиц...</i>	342–343
	<i>Спор Мекки с Мединой</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>хикайет гісторыіа мекке из мединейем спречалисе...</i>	146–147
	<i>Спор Мекки с Мединой</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	<i>масто мекке мовило іа іестем иченсливе у пана бѡга...</i>	370–371
	<i>Spór Mekki z Medyną</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>Bab. Prorok Muhammad urodził się w Mekce, a jest pogrzebany w Medynie. Mekka mówi do Medyny: „Ja u Pana Boga jestem lepsza, niż ty, gdyż we mnie, w Mekce, urodził się prorok” ...</i>	294–295
<i>Spór ziemi z niebem</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>Bab. Stworzenia Boże, ziemia i niebo, miały sprzeczkę. Ziemia i niebo wiodły ze sobą spór. Niebo rzekło do ziemi: „Ja jestem u Pana Boga ważniejsze i lepsze, niż ty...”</i>	204–208	
<i>Гісторыя „Мекка сказала...”</i>	Кітаб Абрагіма Хасяневіча	1832 г.	<i>Гісторыіе. Меккья мовила: „Іа ичашьливайе у Пана Бога, жэ у мене Мухаммед прарок радзишц” ...</i>	125а	
12	<i>Божыя кнігі</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб китаб мевлуд бѡд пана бѡга з неба четири литеры четири кніги засланийе праз джебра’ила...</i>	107–109
13	<i>Тэстамент Дыанисія</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>то іест прѡіствѡ дастамент сѡентегкѡ диднисейа прарѡке у парижу найдзѡно пѡ ипрыйіску написанѡ прас пѡсла ѡпѡсталскегкѡ пѡслане...</i>	109–112

14	Страшны суд	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>йа[к] у кур 'ане пише страшний суд ббжый паддзесат тисечей гдд майе биц пуки пан ббг усд едыханід пересудзиц...</i>	112– 115
15	Сюрэй (О сурах Та Ха и Йа Син)	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб муви пан ббг* дб прарбка ббг* ваи ббг* йединий ни маи инше*д ббг*a тилкд бн ласкавий милбсердний пан ббг*...</i>	115– 120
	<i>Sura Jasień, jej geneza i moc zbawienna</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>Mówi Pan Bóg do proroka: „Bóg Wasz – Bóg jedyny, nie masz innego Boga, tylko on – łaskawy, miłosierny Bóg...</i>	103– 117
16	Разгадка сноў (Соннік)	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб то сана сдн штд пра сдн абачиш ебду ллаги светий мовил калі пра сдн плаче дббра будзе ...</i>	120– 126
17	Судны дзень	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб шериату селевату китабе пише ... цо се значи йего парсдна йак чалевече цалд...</i>	126– 128
18	Аліф	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб ув алифу двац дзевец хурфав йест кажний хурф асабливе напаміна учиц з воли пана ббг*e ...</i>	128– 138
	<i>О чем говорят буквы арабского алфавита</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>у алифу йест двадзесце дзевенц хурфав кажни хурф чловеке напамінае и учиц з воли божей...</i>	434– 439
	<i>О чем говорят буквы арабского алфавита</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>то йест у алифу дваїц дзевец хурфав йест той йест перши хурф а свечи...</i>	339– 345
	<i>О чем говорят буквы арабского алфавита</i>	Кітаб Абрагама Карыцкага	сяр. XIX ст.	<i>у алифе йест двадзесце дзевенц хурфав кажний хурф челевеке напамінае и учиц з воли божей...</i>	356– 360
	Аліф	Кітаб Абрагіма Хасяневіча	1832 г.	<i>у алифе йест двадзесце хурфау. Кажны хурф чэлавека напамінае і учиць з воли божай...</i>	1416

19	<i>Трэці васыійет (запавет) прарока Мухаммеда</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб... мѡгкіле тен шейх в кабейу свентим на пѡвиннѡсці бендѡнц тен йеднегѡ пѡнтѡку увечер седзел в кабейу пѡ правай стрѡне михерабе кур'ан свентий пел ...</i>	138–144
	<i>Третий васыійет прарока Мухаммеда</i>	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	<i>баб весійет треци од прарока йего милосци виданий...</i>	258–264
	<i>Третий васыійет прарока Мухаммеда</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>то йест весійет на михрабе...</i>	282–289
	<i>Третий васыійет прарока Мухаммеда</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>васійіет треци од прарока йего милосци видани през шейха ахмеде...</i>	314–321
	<i>Третий васыійет прарока Мухаммеда</i>	Кітаб Аляксандра Хасяневіча	1868 г.	<i>то йест весійіет тшецій од прарока йего милосци виданий пшез шейхе ахмеда...</i>	72–78
	<i>Васійіет</i>	Хамаіл Яна Езуфовіча	1765 г.	<i>баб то йест весійетнаме од прарока...</i>	1а–7б
	<i>Третий васыійет прарока Мухаммеда</i>	Хамаіл Ібрагіма Смольскага	1775 г.	<i>васійіет трецій видани од брореке мухамеда в року тшесча сто дзеведзесет сем для умѡту цалего од гіджрету іса року тего 1780...</i>	3а–6а
	<i>Trzecie objawienie proroaka Muhammada, tzw. wieszyjet</i>	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	<i>...Pewnego razu Szejach Achmed przebywał w świętej Kielbie, przy grobie jego miłości proroka Muhammada. W nocy przed piątkiem siedząc po prawej stronie [grobu] cicho odmawiał święty Koran...</i>	2–5
20	<i>Вясельны абрад (Нікях)</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>баб то йест араціія пѡдавац венкі...</i>	145–149
21	<i>Цэсар турэцкі</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>то йест титул цесара турецкегѡ з лэскі пана бѡгѡа йедінегѡ...</i>	149–150
22	<i>Звярыны сейм</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>сейм зверенчий не вам кеди бил од кѡгѡ виданий од йендара левѡнѡвіча лудзем читац даній...</i>	150–158
23	<i>Рэйестр, які павінен пець кожны мусульманін</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>(няма пачатку тэкста) ...жеби з мартвих уставши йаснѡ тварѡ на сѡнд божій...</i>	159–160

24	<i>Размова вучоных людзей з Абу Ханіфам</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб у бездаце месце мовили навчонийе хто йест божий або пророцкый прыйацел абу хенифе свентий мовил...</i>	161– 162
	<i>Селеват</i>	Хамаіл	кан. XVIII ст.	<i>баб у багдаце месце мовили навчони хто йест божу або пророцкый прыйацел абу хенифе свентий мовил...</i>	299– 303
	<i>Селеват</i>	Хамаіл Адама Якубоўскага	перш. пал. XIX ст.	<i>баб у багдаце месце мовили навчони лудзи хто йест божу або пророцки прыйацел абу ханиф свети мовил хто селеват дуай пез и носил...</i>	57–61
25	<i>Гісторыя пра ўдаву з сына</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>йеише една мусулманка удва била йеднегъд сина мела и барздъ йегод лубила...</i>	162– 166
	<i>Historia o wdowie i jej synu</i>	Хамаіл Александровіча	1865 г.	<i>ještě jedna mus'ulmanka ůdová bĭla sina mlozenca mnàla i baržo jeho lŭbilà...</i>	310– 313
26	<i>Як шайтан хацеў забраць іман і душу мусульманіна</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>баб йедногъд дна пророк и з сехабийеми размвлал аж убачили шейтан преклатий вибег и флашу вѣди у руках неса...</i>	166– 170
	<i>О больном человеке, шайтане и пророке</i>	Хамаіл	кан. XVIII ст.	<i>баб пророк йего милост йедного дна и сахабейами розмовлев аж абачив шейтан флашу несе вѣди у руках...</i>	316– 318

27	<i>Смерць Ібрагіма – сына Мухамеда</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>(няма пачатку тэкста) ... ат дзецей смерць набрала дзатки майі с'рб'тамі учиніла йак вела тых смерць падавила багатых дужых памарыла...</i>	171–186
	<i>О смерти Ибрагима</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 г.	<i>йак веле брацей йак веле ойцов матек ад дзецей смерць набрала...</i>	321–331
	<i>О смерти Ибрагима</i>	Кітаб Аляксандра Хасяневіча	1868 г.	<i>мухемед пророк йего милосць мувил килко тых брацев от сирот и к себе смерць побрала килко тых людзей смерць падавила...</i>	49–60
	<i>О смерти Ибрагима</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 г.	<i>о смерци сына мухемеда пророка ибрагима...</i>	469–475
28	<i>Стары чалавек, які служыў Богу</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>у китабе фузайлу пророк мухемед у мечици ранний намаз певши лицо прагладзивици и гланув на тавариши весоло засме(и)авсе...</i>	186–191
	<i>Opowieści Muhammada i o Muhammadzie</i>	Кітаб Мількаманоўіча	др. пал. XVIII ст.	<i>W Kitabie Fazailu pisze, że prorok jego miłość odmawiał ranny namaz; odmówiwszy, twarz przetarł i – spojrzawszy na towarzyszy – wesolo się zaśmiał...</i>	307–319
29	<i>Сустрэча Мухамеда з анёлам – ліджбаром Бога</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>ув китабе фуза'илу пише гкди пророк мухемед на меараджу на небе бил на другем небе видзел аднаго велкего барздб дзивнегко...</i>	191–195
	<i>О дивном ангеле</i>	Кітаб Шагидэвіча	1837 г.	<i>як прорак мухемед на меараджу бил на другим небе и видзел барздо дзивнего и велкего анола...</i>	387–390
	<i>О дивном ангеле</i>	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 г.	<i>йешиче кеди мухемед пророк жил на тим свеце и йедней меарадж ноци бил на другим небе гдзе видзл йеднего анола незмерне велкего и дзивнего...</i>	554–555

30	<i>Анѣлы і шайтаны ў чалавеку</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>у мужедиму китабе так пише у ліджбе днай ув году йест триста і шездзесат днай спалне у чаловеке йест триста шейдзесат жил сулав у спалне...</i>	195–197
	<i>Об искушении человека шайтаном и покровительстве ангелов</i>	Казанскі Кітаб	1645 г.	<i>у мукидике китабе так пише а ви лечби дней в году йест триста і шездесате дней сполна у чловика йест триста і шездесат суставов сполна...</i>	61а–62а
	<i>Об искушении человека шайтаном и покровительстве ангелов</i>	Кітаб Луцкевіча	перш. пал. XVIII ст.	<i>так ведай што у чалавека триста шездзесат жил або суставав йест шейтанских а адна жила або шлунек божий йест...</i>	16–2а
	<i>Об искушении человека шайтаном и покровительстве ангелов</i>	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	<i>баб ведайце што у чловеке триста шездзесат жил або сустав...</i>	49–55
	<i>Об искушении человека шайтаном и покровительстве ангелов</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>у мужедиме китабе в личбе дней йест стриса і шездзесонт...</i>	191–192
	<i>Об искушении человека шайтаном и покровительстве ангелов</i>	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	<i>ведайце што у чловека триста шездзесонт жил або сустав йест шейтанских а йедна жила або шлунек йест божии...</i>	236–244
31	<i>Як Саламон атрымаў каралеўства ў спадчыну</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>у китабе шуруту алселоку пишец у светого давида праробка і крула килку сот жон билб ...</i>	197–204
	<i>Повесть о царе Давиде</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>у сираджу кулубе китабе о свентего давида пророка крула килка сет жон било...</i>	207–211
32	<i>Выклад эме</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>виклад эмё йест таковагб будзец так йа ув велкей вадбмбсци то йест дадуц справе у собе справедливсим...</i>	204–208
33	<i>Выклад айата</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>виклед айету йезекеруне айету мне успоминайце намазми а йа вас успдмну ласкайу свайбйу...</i>	208–209



34	Дыспут мусульманіна з іудзейскім прапаведнікам	Кітаб Лебедзя	1771 г.	ув аднóm месце великóm у биг <sup>8</sup> дацу за часу йеише ув тóм месце великóm кафир стó билó у каторам месце бил адзиң члóвек пón кезнадзейа их у навеце парздó учóний...	209–217
	Спор мусульманіна с иудеем	Кітаб Аляксандра Александровіча	1881–1886 гг.	у богдадзе месце бил йеден ксонц казнадзей бардо учоний...	555–558
	Opowieść o Sabicie Szycie	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	To jest opowieść o Sabicie Szycie. Resulillahi, poseł Boży, siedział po namazie i głosił kazanie...	508–538
35	Абавязкі мусульман падчас месяца рамазана	Кітаб Лебедзя	1771 г.	а тó пóст штó йест написанó месец ремезан ферз пвннан кажний чалавек мужчижна и невестам багатий и убóгий...	217–220
36	Аповесць пра напісанне суры „Алхамда”	Кітаб Лебедзя	1771 г.	(няма пачатку тэкста), ...часци пан бóg с тайи сватлóсци англай ствóриц рачил з другойи сватлóсци рай ствóрил...	221–226
	Повесць о напісанні суры ал-Хамду	Полукітаб ЛУ-893	сяр. XVII ст.	адин светый бовести чинил и мовил от пророке йего миласт аднего дна пророк йего миласт мовил и брате мой джебраилу алхемова сурһіу колка спасенія йест...	1064–13а7
	Повесць о напісанні суры ал-Хамду	Кітаб Айшы Смольскай	1814 г.	баб през джебра'ила до пророков йих милосци била весц ушелаке навукé подана...	40–48
	Повесць о напісанні суры ал-Хамду	Кітаб Шагідэвіча	1837 г.	през джебра'иле до пророка йих милосц била ушелакайя наука подана...	223–226
	Mos zbawcza sury Elchat	Кітаб Мількамановіча	др. пал. XVIII ст.	Bab. Odmawiać Elchat – jest [w nim] siedem ajetów – służba i chwala przed wielkim Bogiem, [tymi] siedmioma ajetami, we wszystkim mocnym...	398–409

37	<i>Што лепшае і важнейшае: ноч ці дзень</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб з*ди хто би питал у пана бога ци ноц лепшайа наважнейшайа ци дзен лепшій поважнейшій...</i>	226–227
	<i>О превосходстве ночи над днём</i>	Кітаб Якуба Багдановіча	паміж 1817 і 1836 гг.	<i>йежели хто би питал у пана бога чи ноц лепша важнейшаа чи дзен ...</i>	180–181
	<i>Legenda o powstaniu nosy i dnia</i>	Кітаб Мількаманоўіча	др. пал. XVIII ст.	<i>...Jeśli spytają, czy lepsza jest noc, czy dzień, odpowiedź na to: „Lepsza jest noc, gdyż noc jest z raju, a dzień z piekła”...</i>	157–161
38	<i>Вызнанне мусульманскай веры (Шахада)</i>	Кітаб Лебедзя	1771	<i>баб визнаннó вери мусульманскей вере у пана бôг*а ѳединег*ô...</i>	227–228
39	<i>Выклад дуалар</i>	Кітаб Лебедзя	1771 г.	<i>а то ѳест выклад будур выклад дуалер кершій а повесц так идзе ѳесли би хто тан свенцій у ней дуалер при себе носил або читал пан бôг милôсцивий тегко члôвеке ад бад ад приг*ôд ôбрôни...</i>	228–230

З табліцы бачна, што большасць тэкстаў, змешчаных у Кітабе Яна Лебедзя, сустракаецца і ў іншых арабскаалфавітных зборніках – Кітабе Луцкевіча, Кітабе Айшы Смольскай, Кітабе Шагідэвіча, Кітабе Аляксандра Хасяневіча, Кітабе Мількаманоўіча, Кітабе Аляксандра Александровіча, Казанскім Кітабе, Кітабе Якуба Багдановіча, Кітабе Абрагама Карыцкага, Кітабе Абрагіма Хасяневіча, Полукітабе ЛУ-893, Хамаіле, Хамаіле Яна Езуфовіча, Хамаіле Ібрагіма Смольскага, Хамаіле Адама Якубоўскага, Хамаіле Александровіча. Найбольшую колькасць супадзенняў можна адзначыць з Кітабам Мількаманоўіча – 13, Кітабам Якуба Багдановіча – 11, Кітабам Александара Александровіча – 9 і з Кітабам Шагідэвіча – 8. Такое супадзенне невыпадковае, паколькі пералічаныя кітабы былі ўкладзены ў паўночна-заходняй частцы Беларусі (адны рукапісы маюць прамое ўказанне на месца перапісвання, у іншых можна ўсталяваць па ўскосных паказчыках, напрыклад, мове, уладальніку і г.д.).

Самымі папулярнымі тэкстамі ў татарскіх рукапісах з’яўляюцца: „Мусульманскае вучэнне ў пытаннях і адказах” /Калі хто спытае/ (акрамя Кітаба Лебедзя сустракаецца яшчэ ў 8-мі рукапісах), „Спрэчка Меккі з Медынай і зямлі з небам” (8), „Трэці васыйет (завет) прарока Мухамеда” (7), „Ра-

змова прарока Мухамеда з шайтанам” (6), „Размова Мусы з Богам” (6), „Хвароба і смерць прарока Мухамеда” (5), „Аліф” (5), „Анёлы і шайтаны ў чалавеку” (5), „Гісторыя пра Пеглула” (4), „Аповесць пра напісанне суры „Алхамда” (4), „Хмельныя напоі” (3), „Смерць Ібрагіма – сына Мухамеда” (3). Папулярнасць дадзеных тэкстаў тлумачыцца іх рэлігійнай важнасцю для мусульман, а таксама цікавым і запамінальным сюжэтам некаторых з іх.

Не сустракаюцца ў іншых рукапісах тэксты фальклорнага характару, такія як „Разгадка сноў” (Соннік), „Вясельны абрад”, вершаваная аповесць „Звярыны сейм”<sup>381</sup>, а таксама „Цэсар турэцкі”, „Рэйстр, які павінен пець кожны мусульманін” і некаторыя іншыя.

Адныя і тыя ж раздзелы ў рукапісах маюць розную ступень тэкстуальных, стылістычных і моўных адрозненняў. Устанавіць ступень адрозненняў і падабенстваў тэкстаў дапаможа грунтоўны тэксталагічны аналіз рукапісных зборнікаў татар ВКЛ.

## Літаратура

1. Мухлинский А., *Исследование о происхождении и состоянии литовских татар*, 1857.
2. Луцкевіч І., *Ай-Кітаб*, [у:] „Варта”, Мн. 1918, с. 105–112; Луцкевіч І., *Ай Кітаб (З пасьмертнай спадчыны Івана Луцкевіча)*, [у:] „Наша Ніва”, Вільня 1920, с. 28–31; Луцкевіч І., *Ай Кітаб*, [у:] „Беларускае жыццё”, Вільня 1920, № 6, с. 30–38.
3. Шлюбскі А., *Беларуская мова арабскай транскрыпцыяй*, [у:] „Наш край”, Мн. 1926, № 6–7, с. 214–232 (45–53).
4. Самойлович А.Н., *Литовские татары и арабский алфавит*, [у:] „Известия общества обследования и изучения Азербайджана”, Баку 1926, № 3, с. 3–7.
5. Вольскі В., *Аб асаблівасцях жывой мовы беларускіх татар і арабскай транскрыпцыі „Ал-Кітабаў”*, [у:] „Наш край”, Мн. 1927, № 8–9, с. 16–19; Вольскі В., *Асноўныя прыцыты арабскай транскрыпцыі беларускага тэксту ў кітабах*, [у:] „Узвышша”, Мн. 1927, № 6, с. 188–193; Вольскі В., *Наконт нацыянальнай літаратуры беларускіх татар*, [у:] „Узвышша”, Мн.

---

<sup>381</sup> Падрабязней пра гэтыя тэксты гл. В.В. Старасціна, *Тыпалогія і змест Кітаба Яна Лебедзя (1771 г.)*, [w:] „Acta albaruthenica, rossica, polonica”, рэд. Г.М. Мезенка, Віцебск 2006, с. 93–95.

- 1927, № 4, с. 135–146; Вольский В., *Отрывок из китаба*, [у:] „Узвышша”, Мн. 1927, № 4, с. 135–146.
6. Szykiewicz J., *O kitabie*, [w:] „Rocznik Tatarski” I, Wilno 1932, s. 188–194.
7. Woronowicz A., *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 376–394.
8. Zajączkowski A., *Tak zwany chamaïł tatarski ze zbiorów rękopisów w Warszawie*, [w:] „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” LII, Kraków 1951, № 4, s. 307–313.
9. Антонович А.К., *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968.
10. Akiner S., *The Vocabulary of a Byelorussian K'it'ab in the British Museum*, [In:] „The Journal of Byelorussian Studies” III, London 1973, nr 1, s. 55–84.
11. Akiner S., *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe. With a Latin-Script Transliteration of the BL Tatar Belarusian Kitab (Or. 13020) on CD-ROM*, Wiesbaden 2009.
12. Łapicz Cz., *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986.
13. Jankowski H., Łapicz Cz., *Klucz do rajju. Księga tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, 2000.
14. Мишкинене Г., *Древнейшие рукописи литовских татар (Графика. Транслитерация. Перевод. Структура и содержание текстов): Учебно-методическое пособие*, Вильнюс 2001.
15. Несцяровіч В. І., *Старажытныя рукапісы беларускіх татар (Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія)*, Віцебск 2003.
16. Тарэлка М.У., *Структура арабаграфічнага тэксту на польскай мове (На матэрыяле рэлігійна-палемічных твораў з рукапісу Р97 Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі)*, Мінск 2004.
- 17.

*Рукапісныя і друкаваныя кнігі, [у:] Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў. Каталог выставы, Мінск 1997; Ганчарова І.А., Цітавец А.І., Гарэлка М.У., Рукапісы беларускіх татараў канца XVII – пачатку XX стагоддзя з калекцыі Цэнтральнай Навуковай Бібліятэкі НАН Беларусі: Каталог, Мінск 2003; Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999; Drozd A., Dziekan M.M., Majda T., *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, Warszawa 2000; Мишкинене*

### **Porównanie zawartości Kitabu Lebedzia (z drugiej połowy XVIII w.) z zawartością innych rękopisów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego**

Kitab Jana Lebedzia (rękopis z XVIII wieku w języku białoruskim zapisanym alfabetem arabskim) zawiera głównie teksty religijne, czego skutkiem jest szerokie posługiwanie się terminami religijnymi. Analiza językowej zawartości rękopisu pokazała, że źródłem terminów religijnych i koncepcji islamu jest przede wszystkim słownictwo orientalnego pochodzenia. Zapożyczone leksemy można podzielić na następujące leksykalno-semantyczne grupy: 1) nazwy koncepcji religijnych, 2) nazwy duchownych i ludzi w zależności od ich nastawienia do islamu, 3) nazwy transkrypcji zapisów tekstów religijnych i ich części, 4) nazwy rytuałów i modlitw, 5) nazwy podatków religijnych i ofiar, 6) nazwy obiektów kultu, 7) nazwy kosmologiczne. Wielowyznaniowy charakter Wielkiego Księstwa Litewskiego doprowadził do przenikania do tekstów tatarskich terminów z innych religii. Dzięki temu w omawianym manuskrypcie pojawiają się nazwy pochodzenia słowiańskiego i wschodniego oraz słowa, których budowa zmieniła się pod wpływem słowiańskich zasad tworzenia słów. Jednakże w przeważającej części rękopisu użyto orientalnych leksemów, gdyż języki słowiańskie nie posiadają leksykalnych odpowiedników terminów właściwych religii muzułmańskiej.

### **A comparison of Jan Liebiez Kitab's contents (a manuscript of the second half of eighteenth century) with contents of other manuscripts of the Grand Duchy of Lithuania's Tatars**

Jan Liebiez's Kitab (a second half 18-century manuscript in Belarusian language employing Arabic alphabet) contains mostly religious texts, which resulted in wide use of confessional nominations. The analysis of the lexical contents of the manuscript revealed that the designation of religious terms and concepts of Islam in the first place is the vocabulary of oriental origin. The borrowed lexemes can be divided into the following lexical-semantic groups: 1) the name of religious concepts, 2) the name of clergymen as well as people depending on their attitude to Islam, 3) the names of transcriptions of records of religious texts and their parts, 4) the name of rituals and prayers, 5) the name of religious taxes, offerings, 6) the name of cult buildings, 7) cosmogonic names. Multi-confession of the Grand Duchy of Lithuania caused the penetration of terms from other religions to the Tatar texts. Thanks to that in the manuscript there appeared the nominations of Slavic and Eastern origin and some words changed their construction under the influence of the Slavic word-formation rules. However, in greater part of the manuscript there are used oriental lexemes, because Slavic languages had lexical equivalents to the terms of Muslim religion.





*Irina Synkova*  
*Białoruś, Mińsk*

## ЗНАХАРСКІЯ ТЭКСТЫ Ў РУКАПІСАХ ТАТАРАЎ ВКЛ

У мінулым даследчыкі ўжо звярталіся да тэмы народнай медыцыны ў нашчадкаў татараў Вялікага Княства Літоўскага – у мусульманскіх супольнях Беларусі, Літвы і Польшчы. Згадкі пра гэта можна знайсці ў нарысах, што змяшчаюць агульнае апісанне ўсіх бакоў штодзённага жыцця татарскіх абшчын<sup>382</sup>. Пісалася таксама і пра ўжыванне нейкіх гаючых тэкстаў у рытуалах вылячэння. У асноўным такі этнаграфічны матэрыял збіраўся яшчэ ў першай палове ХХ ст. У канцы ХХ ст. і на пачатку ХХІ ст. гэтая тэма, на жаль, рэдка сустракаецца ў даследаваннях<sup>383</sup>.

Што датычыцца „лячэбных” тэкстаў, якія ў мностве сустракаюцца ў хамаілах, то яны пакуль не атрымалі сістэмнага даследавання, аднак уяўляюць сабой важную крыніцу звестак пра духоўную культуру і светаўспрыманне не толькі саміх татараў, але і іншых народаў. Рукапісы, якія змяшчаюць парады народнай медыцыны, заўсёды вельмі плённыя для даследавання з розных аспектаў. Яны не толькі даюць прыклады „памылак і забабонаў”, але і паказваюць узровень рацыянальных ведаў народа ў той час, з якога

---

<sup>382</sup> Дж. Александрович-Насыфи, *Литовские татары, как часть тюркского Востока*, [в:] „Известия Общества Обследования и изучения Азербайджана”, Баку 1927; M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, [w:] „Rocznik Tatarski” II, Zamość 1935, s. 368–375; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, [w:] „Rocznik Tatarski” III, Warszawa 1938, s. 281–308 (Rozdział XII. *Magia i lecznictwo*).

<sup>383</sup> Тут варта нагадаць артыкул: J. Tyszkiewicz, *Uboństwo leków naturalnych, stosowanych przez tatarów litewsko-polskich i przyczyny tego zjawiska*, [w:] *Historija leków naturalnych*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1989, s. 173–177. Гэты артыкул, пашыраны некаторымі дадатковымі матэрыяламі, гл. таксама: J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie*, Pułtusk 2008, s. 227–240 (Rozdział XVI. *O lecznictwie i lekach Tatarów polsko-litewskich*).

паўсталі рукапісы, адлюстроўваюць агульны ўзровень культурнага развіцця. Праз „лячэбныя” тэксты часам выразна праглядае нязвыклая для сучаснага чалавека карціна свету. Акрамя таго, у гэтых падборках гаючых рэцэптаў і парадаў можна ўбачыць уплывы розных культур і розных эпох.

З мэтай навуковага даследавання ёсць сэнс вылучаць паасобку *народную медыцыну і знахарства* (або гаючую магію), нягледзячы на тое, што вельмі часта яны шчыльна пераплеценыя. У першым выпадку разумеецца сукупнасць *рацыянальных* метадаў лячэння з дапамогай матэрыялаў расліннага, жывёльнага ці мінеральнага паходжання. У другім – размова ідзе пра разнастайныя метады, заснаваныя на *звышнатуральным* уздзеянні словам (*замавай*) і/або магічна-рытуальнымі дзеяннямі<sup>384</sup>.

Аднак межы паміж гэтымі двума тыпамі лячэбнай дзейнасці досыць размытыя. Вельмі часта назіраецца плаўнае перацяканне ад метадаў народнай медыцыны да дзеянняў, якія маюць выразна магічны характар. Відавочна, справа ў тым, што за аднымі і другімі стаіць адзіная – міфалагічная – карціна свету.

У аснову дадзенага даследавання былі пакладзеныя матэрыялы трох дзяржаўных рукапісных збораў: Цэнтральнай навуковай бібліятэкі імя Я.Коласа НАН Беларусі (ЦНБ), Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі (НББ) і Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі (ГДМГР). Тэксты знахарскага характару знайшліся ў васьмі рукапісах: у ЦНБ – **Р402** (апошняя чвэрць XIX ст.), **Р256** (першая палова XIX ст.), **Р404** (канец XIX–пачатак XX ст.), у НББ – **11Н//22(026)** (г. Слонім, студзень 1888 г.), **11Рк720** (Навагрудак, 1892 г.), у ГДМГР – **ЧЗ 1815** (другая палова XIX ст.), **КП 7752** (XIX–XX ст.), **КП 9234/КС-121** (апошняя чвэрць XIX ст.?).

---

<sup>384</sup> Аднак ёсць некаторая ўмоўнасць у выкарыстанні гэтай традыцыйнай этналагічнай тэрміналогіі ў дачыненні да пісьмовых помнікаў татараў Вялікага Княства Літоўскага. Па-першае, само паняцце „знахарскія тэксты” разглядаецца ў пашыраным значэнні. Бо слова *знахарства* паходзіць ад слова *знахар*, г. зн. „вядун”, той, хто валодае таемнымі ведамі, з дапамогай якіх ён вылечвае людзей. Такім чынам, першапачаткова знахарства разглядалася як дзейнасць такога „лекара”, у якой прысутнічалі і элементы магіі, і рацыянальныя веды. Цяпер са знахарствам звычайна звязваецца ўвогуле „выкарыстанне сродкаў лячэбнай і ахоўнай магіі” (С.А. Токарев, *Ранние формы религии*, Москва 1990, с. 467). Па-другое, у народнай культуры мы звычайна маем справу пераважна з вуснымі замавамі, тут жа размова пойдзе пра традыцыйна выключна *пісьмовага* выкарыстання спецыяльных гаючых тэкстаў. І па-трэцяе, самі татары, відавочна, не лічылі такія свае дзеянні „знахарствам” і свае гаючыя тэксты „замавамі”. Наогул знахарства звязвалася толькі з дзейнасцю фалдзеяў, да якой усе ставіліся вельмі насцярожана.





сапраўдныя замовы на беларускай і польскай мовах<sup>393</sup>. Часам гаючы тэкст уяўляе сабой незразумелую *абракадабру* або проста набор літар, дзе немагчыма ўжо вызначыць, з’яўляецца гэта нагрувашчаннем памылак у выніку шматразовай перапіскі ці з самага пачатку было пазбаўлена сэнсу.

Вельмі цікавыя назіранні дазваляе зрабіць суправаджальны матэрыял – каментары да гаючых тэкстаў. У іх звычайна (але не заўсёды) пазначаецца, супраць чаго накіраваны прапанаваныя аяты, два ці замовы і што з імі трэба рабіць. Паводле такога падзелу і прапануецца разгляд гэтых каментароў:

- 1) хваробы, супраць якіх накіраваны гаючыя тэксты, 2) спосабы ўжывання, 3) натуральныя рэчывы, якія выкарыстоўваюцца пры гэтым.

**Асаблівасці вызначэння хваробы і разуменне яе прычын.** На першы погляд можна вылучыць „натуральныя” і „звышнатуральныя” хваробы, звяртаючы ўвагу на накіраванасць замовы. Першыя звязаны з называннем рэальных хвароб, сімптомаў ці хворых частак цела, другія накіраваны супраць варажых міфічных сіл, якія выклікаюць захворванні.

Назва „хвароба”, зразумела, умоўная, таму што для народнай культуры дакладныя дыягназы ўвогуле не характэрныя. Звычайна ўказваецца толькі месца, якое баліць, і тут можна вызначыць толькі розную ступень лакалізаванасці:

- вялікія часткі цела: „ад *галавы* балення”<sup>394</sup>, „калі *шыя* баліць”<sup>395</sup>, „ад *грудзей* балення”<sup>396</sup> (альбо „калі *грудзі* бяляць”) <sup>397</sup>, „ад *жывата* балення”<sup>398</sup>;

---

<sup>393</sup> Даследаванні саміх гаючых тэкстаў на ўсходніх і славянскіх мовах будуць апублікаваны асобна. Пра замовы на славянскіх мовах гл.: І. Сынкова, *Хрысціянскія матывы ў знахарскіх замовах беларускіх мусульман*, [w:] Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości, Toruń 2012, s. 249–257.

<sup>394</sup> „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” P402, 100□, „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” 11Н//22(026), 126b, КП 7752, 75a, КП 7752, 75b; „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” P256, 95□; „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” 11Н//22(026), 129b; „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” ЧЗ 1815, 141b (табліцу транслітарацыі гл. у канцы артыкула „Пскоўскі Каран 1093/1682 г. Новыя звесткі”).

<sup>395</sup> „□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” 11Н//22(026), 131a.

<sup>396</sup> „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” P402, 100□; „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” P256, 96□; „□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” 11Н//22(026), 126b.

<sup>397</sup> „□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” 11Н//22(026), 131b; „□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□” КП 7752, 82□.




































































































ў даследаваных рукапісах сустрэлася адзінаццаць парад, накіраваных менавіта супраць ферэяў і хвароб, імі выкліканых<sup>448</sup>. Аднак ферэі могуць згадвацца ў адным шэрагу з іншымі злымі сіламі, напрыклад: „ад сурокаў пры сабе насіць і ўсялякіх ферэяў”<sup>449</sup>.












Аднак не толькі ферэі лічыліся прычынай розных хвароб. Значная колькасць парад, нават болей, чым ад ферэяў, прапануе меры супраць *шайтана*. Часта яны фармулююцца досыць каротка: „ад шайтана”<sup>450</sup>, „ад заражэння шайтанскага”<sup>451</sup>, „ад шайтанскай злосці”<sup>452</sup>. Некаторыя парады змяшчаюць вобразную фармулёўку шкоднага ўздзеяння: „калі шайтан дакранеца”<sup>453</sup>. У адным каментары да два-замовы тлумачыцца, што калі шайтан даткнеца да цяжарнай жанчыны, то вельмі пашкодзіць плоду<sup>454</sup>, з прычыны чаго і трэба прыняць некаторыя меры засцярогі („тады тую *дуа* падчас цяжарнасці на левай руцэ трымаць”)<sup>455</sup>. Можна не сумнявацца, што вельмі цяжкія хваробы, прычыны якіх былі невядомыя, часцей за ўсё лічыліся вынікам шайтанскага ўздзеяння. Пакуты такога хворага адлюстроўвае рэкамендацыя для таго, „каго шайтан *мучыць*”<sup>456</sup>. Нават сустрэча з „нячым” у сне<sup>457</sup> не абяцала нічога добрага, і ў такім выпадку таксама трэба было прыняць „прафілактычныя меры”.



































































<sup>448</sup> Апроч вызначаных, гл. таксама: „          ” P402, 95a і дзве парады ў 11Н//22(026), 134a; „          ” P402, 97d; „          ” ЧЗ 1815, 143d; дзве парады „          ” ЧЗ 1815, 149d; „          ” КП 7752, 76d.

<sup>449</sup> „          ” ЧЗ 1815, 152d.












<sup>450</sup> „          ” P402, 96d, 97d, 11Н//22(026), 134a, ЧЗ 1815, 140a, КП 7752, 80d.

<sup>451</sup> „          ” P402, 96b.

<sup>452</sup> „          ” ЧЗ 1815, 146d.

<sup>453</sup> „          ” КП 7752, 79d; „          ” P402, 96d; „          ” P256, 108d; „          ” P256, 112d; „          ” 11Н//22(026), 128a; „          ” КП 7752, 79d.

<sup>454</sup> „          ” P256, 108d.

<sup>455</sup> „          ” P256, 108d.

<sup>456</sup> „          ” КП 7752, 82d.

<sup>457</sup> „          ” ЧЗ 1815, 146d.







падуць, чацвёрты раз замаўляць, трэба дзевяць раз прачытаць і тры разы падуць”<sup>484</sup>.

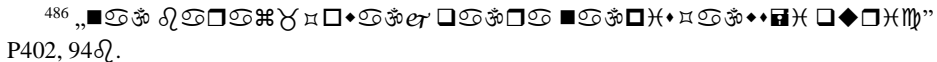
Звяртае на сябе ўвагу тая акалічнасць, што амаль усе парады супраць шайтанскага ўздзеяння змяшчаюць патрабаванне „куруць”. Магчыма, гэта ўзыходзіць да старажытных рытуалаў акурвання як формаў апатрапеічнай ці ачышчальнай магії. Такую рэкамендацыю змяшчаюць парады і ад іншых „нячыстых сіл”, і для „заражаных”.

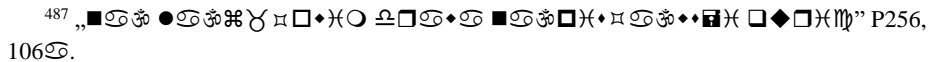
Ужыванне вады, якое рэкамендуецца ў многіх іншых тэкстах, бадай, таксама знітавана з архаічнымі ўяўленнямі пра ачышчальную сілу вады.

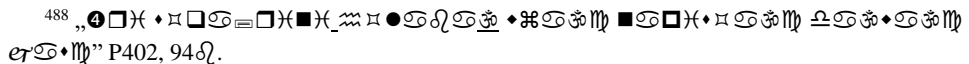
**Натуральныя рэчывы.** У большасці выпадкаў няма спецыяльных заўваг пра тое, на чым трэба пісаць гаючы тэкст. Відавочна, пры гэтым мяркуецца (як штосьці натуральнае) ужыванне паперы<sup>485</sup>. А вось калі патрэбны іншы матэрыял, то гэта асобна падкрэсліваецца. Часам выкарыстанне таго ці іншага рэчыва можна зразумець, звяртаючы ўвагу на спосаб выкарыстання: „на бярозавай кары напісаўшы, курыць”<sup>486</sup>; „на лазовым дрэве напісаўшы, курыць”<sup>487</sup>; „тры скарыны хлеба ўзяць, напісаць, даваць есці”<sup>488</sup>; „на яйка напісаўшы, даць есці”<sup>489</sup>; „на тры зубчыкі часнаку

<sup>484</sup> „ КП 7752, 127a.

<sup>485</sup> Хоць нельга выключыць і магчымаць другога разумення, а менавіта выкарыстання *любога* матэрыялу (важным з’яўляецца тэкст, а на чым ён будзе напісаны – гэта справа другасная).

<sup>486</sup> „ P402, 94л.

<sup>487</sup> „ P256, 106л.

<sup>488</sup> „ P402, 94л.

<sup>489</sup> „ 43 1815, 143л.





чыць таксама магчымасці існавання ў мінулым асобных рукапісаў з падборкамі рэцэптаў народнай медыцыны, падобныя да асобніка Р404. Аднак ім менш надавалі ўвагі, таму што яны не мелі статуса *святых кніг*. І таму яны ў большасці проста зніклі.

### **Magiczne teksty w rękopisach Tatarów WKL**

Artykuł omawia osobliwości tekstów magicznych, które znajdują się w manuskryptach (chamałach) Tatarów dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Przedmiotem zainteresowania badaczy są nie tylko uzdrawiające formuły (stosowane przeciwko różnym chorobom), lecz także towarzyszące im komentarze. Z reguły zawierają one nazwę choroby oraz wskazówki, jak posłużyć się uzdrawiającą formułą. Stosownie do ich nazw, możliwe jest klasyfikowanie chorób jako „naturalnych” i „nadprzyrodzonych”. Studium wykazuje, że obydwie grupy chorób mają te same przyczyny, i są związane z wpływem złych mocy (szatanów, fierejów, marów, itp.). Zatem ku uzdrowieniu potrzebne były także nadprzyrodzone możliwości „świętego słowa”. Być może w leczeniu zwykłych chorób pomocne było korzystanie z prostych, naturalnych lekarstw pochodzenia roślinnego, zwierzęcego lub mineralnego. Jednakże takie recepty racjonalnej medycyny ludowej są w chamałach rzadkością. Mogły być one zebrane w specjalnej książce leczenia domowego. Taki rękopis znajduje się w Centralnej Bibliotece Naukowej Białoruskiej Akademii Nauk.

### **Magical texts in the manuscripts of the Grand Duchy of Lithuania Tatars**

This article is about the peculiarities of the sorcerer texts that are in the manuscripts (*chamails*) of Tatars of the former Grand Duchy of Lithuania. Not only the curative texts (that were used against different illnesses) are interest for the researches but also the accompanying comment. As a rule it has the name of the illness and the description of the directions for use of the curative text. It is possible according to the name to classify the illnesses into „natural” and „supernatural” ones. But the research shows that both these groups have the same reasons and are connected with the influence of the evil forces (*shaytans, fereys, maras etc.*). Therefore also the supernatural possibilities of the „holy word” were needed for the treatment. Perhaps the treatment of the usual illnesses was carried out with the help of the simple natural medicines of the vegetable, animal or mineral origin. Such prescriptions of the rational popular medicine are rare in the *chamails*. But they could be collected in the special book of home cures. Such is a manuscript from the Central Scientific Library of the National Academy of Sciences of Belarus.

*Michail Tarelka*  
*Białoruś, Mińsk*

## ПСКОЎСКИ КАРАН 1093/1682 Г. НОВЫЯ ЗВЕСТКІ

Каран 1093/1682 г., які знаходзіцца ў Пскове<sup>496</sup>, – гэта адзін з нешматлікіх рукапісаў татараў былога Вялікага Княства Літоўскага XVII ст., які захаваўся да нашых дзён. Аднак пакуль яго даследаванню была прысвечаная толькі адна праца – артыкул вядомага арабіста І.Ю. Крачкоўскага, выдадзены ў 1924 г.<sup>497</sup> і перавыдадзены ў 1955 г. ужо пасля смерці аўтара<sup>498</sup>.

Гэты рукапіс згадваецца ў многіх публікацыях, у якіх размова ідзе пра рукапісную спадчыну татараў былога ВКЛ, зразумела, са спасылкай на ўказаны артыкул Крачкоўскага<sup>499</sup>. Актуальнасць далейшага даследавання пскоўскага Карана відавочная, і не толькі з прычыны адсутнасці з 1924 г. новых прысвечаных яму публікацый, але і з прычыны ўзнікнення вакол гэтага рукапісу шэрагу міфаў. Напрыклад, у надрукаваным у расійскай эмігранцкай газеце „Последние новости” (Парыж, 19. VI. 1925 г.) паведамленні пра ўсходнія рукапісы ў Пскове сцвярджаецца, што гэты Каран напісаны на

---

<sup>496</sup> У адзеле рукапісных і рэдкіх кніг Пскоўскага дзяржаўнага гістарычна-архітэктурнага і мастацкага музея-запаведніка пад шыфрам КПЗ4054.

<sup>497</sup> И.Ю. Крачковский, *Рукопись Корана в Пскове*, [в:] *Доклады Российской Академии наук 1924 г. Серия В*, с. 165–168.

<sup>498</sup> И.Ю. Крачковский, *Рукопись Корана в Пскове*, [в:] *Избранные сочинения*, т. I, Москва-Ленинград 1955, с. 162–165.

<sup>499</sup> Гл. напр.: А.К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*, Вильнюс 1968, с. 38; A. Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach muzealnych i bibliotecznych*, [w:] *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, red. A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, Warszawa 2000, s. 11.

пергаменце<sup>500</sup>. Таму падаецца актуальным нагадаць і ўдакладніць некаторыя факты.

Спачатку мы прапануем нашу спробу перакладу калафона перапісчыка, тэкст якога быў надрукаваны яшчэ Крачкоўскім. Але ён пакінуў калафон без перакладу, ахарактарызаваўшы яго як „жудасны па сваёй неадукаванасці напаўарабскі-напаўтатарскі запіс”:

وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم الفاقير الحقير بن عبد الله اسماعيل اوغلي مصطفى بو عظيم قرانمني يازدي تمام شهر رمضان چهار شنب كوني يدي كوني من هجرة محمد ع م سنه الف تسعون وثلاث من مولود عسي ع م سنة الف 1692

„I здзейснілася<sup>501</sup> слова Госпада твайго праўдзіва і справядліва. Няма замены для Яго словаў. I Ён слухае, Ён ведае”<sup>502</sup>. Бедны, някчэмны Ібн Абдула Ісмаіл-аглы<sup>503</sup> Мустафа напісаў<sup>504</sup> гэты вялікі мой<sup>505</sup> Каран. Канец – месяц рамадан, серада, дзень<sup>506</sup> сем (ад гіджры Мухамада, мір яму!)<sup>507</sup>, год тысяча дзевяноста трэці. Ад нараджэння Ісы, мір яму, год тысяча 1692”.

Такім чынам, рукапіс, паводле калафона перапісчыка, датуецца 1692 г. н. э., або 1093 г. гіджры, які на самай справе адпавядае 1682 г. н. э. Нам падаецца больш верагодным, што памылка зроблена ў даце паводле еўрапейскага календара, таму што дзень сёмы месяца рамадан 1093 г. паводле гіджры, што адпавядае 9 верасня 1682 г., сапраўды з’яўляецца серадай. У той жа час 7 рамадана 1103 г. аказваецца пятніцай.

Рукапіс складаецца з 211 аркушаў 280 x 180 мм. Тэкст напісаны карычневым чарнілам. Назвы сур і знакі *таджвіда* (ط, ح, لا і г. д.) – чырвоным чарнілам. Папера рукапісу налічвае некалькі (пяць?) гатункаў з філіграннай сеткай і вадзянымі знакамі. Аднак, на вялікі жаль, усе знакі бачныя вельмі дрэнна (невывразна) і пакуль ніводзін з іх ідэнтыфікаваць не ўяўляецца магчымым. Ад старой аправы захавалася толькі верхняе вечка<sup>508</sup>, зробленае,

<sup>500</sup> Гл. J. Stankievič, *Přispěvky k dějinám běloruského jazyka na základě rukopisu 'Al-Kitab'*, [w:] „Slavia” XII, 1933–1934, s. 361.

<sup>501</sup> У артыкуле Крачкоўскага 1924 г. – وقعت, а ў перавыданні 1955 г. памылкова – وقعت.

<sup>502</sup> Каран 6:115.

<sup>503</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова (اوغلي) прапушчанае.

<sup>504</sup> У артыкуле Крачкоўскага памылкова يازدي замест يازوي.

<sup>505</sup> Калі „вялікі” – гэта звычайны эпітэт Карана, то „мой”, магчыма, трэба разумець у тым сэнсе, што перапісчык пісаў яго для сябе. Між іншым, форма قرانمني, з суфіксам він. скл. -ni пасля зычнага, сведчыць пра кіпчацкі кампанент у мове перапісчыка.

<sup>506</sup> У артыкуле Крачкоўскага 1924 г. – كوني, а ў перавыданні 1955 г. памылкова – كولى.

<sup>507</sup> Словы, пераклад якіх узяты ў дужкі, дапісаныя іншай рукою чорным чарнілам паміж радкоў (من هجرة محمد ع م). У публікацыі Крачкоўскага гэтая прыпіска адсутнічае.

<sup>508</sup> Ніжняе вечка адноўленае пад час рамонту (кардон абцягнуты карычневай скурай).

відавочна, з драўлянай дошкі, абцягнутаі чырвона-карычневай цялячай скурай. У цэнтры *турундж* („паглыбленае цісненне”) з невыразным, дрэнна адціснутым арнамантам. Захавалася арыгінальнае ўсходняе шыццё, сшыткі па 8 ці 10 аркушаў.

На старонцы 1а змяшчаецца дароўны запіс на лацінскай мове, апублікаваны Крачкоўскім ва ўжо згаданым артыкуле 1924 г.<sup>509</sup> Згодна з гэтым запісам, рукапіс быў падараваны Абрагамам Нічам з Гданьска будучаму пскоўскаму епіскапу С. Тадорскаму ў 1740 г. Старонкі 1b–209b займае тэкст Карана. На с. 210а – калафон перапісчыка. Таксама на с. 210а пачынаецца малітва на арабскай мове (першыя словы пасля басмалы – *صدق الله العظيم*). На апошняй старонцы (211b) два тэксты: апублікаваны Крачкоўскім тэкст пра пяць знакаў *таджвіда* на мове, якую мы пакуль умоўна назавём беларуска-польскай, і тэкст пра пасланне Карана ў месяцы рамадан<sup>510</sup>. На палях паказаны падзел на *хізбы* і *джузы*. Ёсць нешматлікія выпраўленні (дапісванне прапушчаных фрагментаў тэксту). Акрамя таго, прыблізна на 50 старонках ёсць глосы, якія з’яўляюцца фрагментамі перакладу Карана на польскую мову.

Рукапіс рамантаваўся. Пра гэта сведчыць той факт, што аркушы 1 і 204–205 зробленыя з паперы асобнага гатунку, а тэкст на іх, у адрозненне ад астатняга рукапісу, напісаны чорным чарнілам. На жаль, пра рамонт рукапісу сведчыць і тое, што тэкст значнай колькасці глос абрэзаны<sup>511</sup>.

Крачкоўскі апублікаваў тэкст толькі дзвюх невялічкіх глос, якія змяшчаюць пераклад пачатку 33 і 108 сур (с. 143b і 209a). Іх аналіз швейцарскім даследчыкам П. Сутэрам паказаў залежнасць гэтага перакладу ад тэксту *тафсіра*<sup>512</sup> – перакладу Карана на польскую мову, здзейсненага

---

<sup>509</sup> Гл. И.Ю. Крачковский, *op. cit.*, 1924, с. 165–166.

<sup>510</sup> Тэкст складаецца з фрагментаў Карана (2:185/181/ і інш.) з падрадкавым перакладам на польскую мову. Крачкоўскі назваў яго „арабскай малітвай з паралельным перакладам у транскрыпцыі” (тамсама, с. 166). Канцы радкоў і ніз аркуша заклееныя, таму сэнс гэтага тэксту застаецца нявысветленым.

<sup>511</sup> Трэба думаць, што рукапіс рамантаваўся за сваю гісторыю як мінімум двойчы. Першы раз яшчэ да таго, як ён быў падараваны С. Тадорскаму (тады і былі дапісаныя тры страчаныя аркушы і, верагодна, зрэзаны глосы). Другі раз рукапіс рэстаўраваўся ў 2006 г. у Пскоўскім музеі. Тады было дададзенае ніжняе вечка (інфармацыя пра апошнюю рэстаўрацыю атрыманая ад загадчыцы аддзела рукапісных і рэдкіх кніг С.А. Воўкавай).

<sup>512</sup> P. Suter, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004, p. 84–85.

татарамі ВКЛ<sup>513</sup>. Зразумела, што польскія глосы ў рукапісе XVII ст. з'яўляюцца важнай крыніцай для рэканструкцыі гісторыі татарскага пісьменства наогул і для высвятлення часу паўстання польскага перакладу Карана ў прыватнасці, а таму патрабуюць далейшых даследванняў.

Перадусім варта звярнуць увагу на характар размяшчэння глос: яны напісаныя там, дзе заставалася свабоднае месца пасля напісання арабскага тэксту Карана: на палях, пераважна верхнім і ніжнім, радзей заняты левае і правае палі і прастора паміж радкоў. Такім чынам, калі сам рукапіс, як ужо сказана вышэй, быў напісаны ў 1682 г., то глосы трэба датаваць перыядам з 1682 г., калі быў напісаны арабскі тэкст Карана, да 1740 г., калі рукапіс быў падараваны С. Тадорскаму. Малаверагодна, каб пасля гэтага татары яшчэ мелі магчымасць што-небудзь пісаць у рукапісе.

Аднак вельмі верагодна, што рукапіс змяніў некалькі ўладальнікаў да таго, як апынуўся ў руках спачатку Абрагама Ніча, а потым і С. Тадорскага. Гэта даказваецца тым, што глосы напісаныя некалькімі, відавочна трыма, почыркамі розным чарнілам.

**Першы почырк** (светла-карычневае чарніла) характарызуецца адсутнасцю спецыяльнага знака для галоснага [o] і пазначэннем мяккага зычнага [s'] літарай ٺ або радзей ٺ (напр., арк. 55b–56a, 74b–75a, 113b–114a, 139b–140a, 142b–143b). Такія самыя арфаграфічныя асаблівасці маюць і два тэксты на апошняй старонцы (211b). Таму нельга выключыць, што гэтыя глосы напісаныя той самай асобай, што і арабскі тэкст Карана. Зразумела, гэта не супярэчыць факту напісання глос пасля заканчэння перапіскі Карана, г. зн. пасля 1682 г.

**Другі почырк** (карычневае чарніла) адрозніваецца ад першага наяўнасцю спецыяльнага знака (*waw* + *fatha*) для галоснага [o] і пазначэннем мяккага зычнага [s'] літарай ٺ (напр., арк. 7a, 26b–27a, 29b, 51b, 79b–80a, 151b–152a). Асаблівасці гэтага почырку вельмі важныя для палеаграфіі польскіх і беларускіх арабскаграфічных тэкстаў. Раней самым раннім вядомым нам датаваным рукапісам, у якім паслядоўна выкарыстаны знак для галоснага [o], быў напісаны ў 1788 г. тафсір, што захоўваецца

---

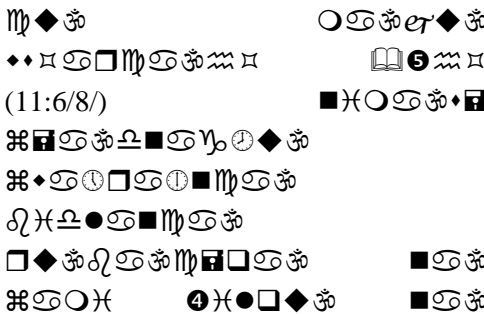
<sup>513</sup> Агляд вядомых сёння рукапісаў *тафсіра* гл. у: A. Drozd, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem teŝsiru mińskiego z 1686 roku*, [w:] „Rocznik Biblioteki Narodowej” XXXVI, Warszawa 2004, s. 237–248.

ў Бібліятэцы Віленскага ўніверсітэта пад нумарам 392<sup>514</sup>. Цяпер гэтую дату трэба адсунуць як мінімум да 1740 г.

**Трэці почырк** (чорнае чарніла) характарызуецца наяўнасцю спецыяльнага знака (*waw + fatha*) для галоснага [o] і пазначэннем мяккага зычнага [s'] літарай ٺ (арк. 8а, 25а, 106b). Вельмі верагодна, што гэтыя глосы зробленыя рукой чалавека, які рэстаўраваў рукапіс, дадаўшы арк. 1 і 204–205, якія былі, відавочна, страчаныя на той момант. Нагадаем, што тэкст на гэтых аркушах таксама напісаны чорным чарнілам. Гэтай самай рукой магла быць дапісаная і інтэрпаляцыя ў калафоне перапісчыка (гл. вышэй).

У якасці прыкладу глос, напісаных **першым почыркам**, прыводзім пераклад аятаў 11:5–7(6–8). Параўнаем гэты тэкст з тэкстам тафсіра XVIII ст., мікрафільм якога захоўваецца ў Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі (НББ)<sup>515</sup>.

З прычыны таго, што тэкст тафсіра пісаўся там, дзе заставалася свабоднае месца (над першым або пад апошнім радком), глосы могуць складацца з канцоўкі аднаго сказа і пачатку наступнага. У гэтым прыкладзе тэкст напісаны на ніжнім полі аркуша і змяшчае канец перакладу аднаго аята і пачатак наступнага, што відавочна пры параўнанні з тэкстам тафсіра з НББ:

Пскоўскі Каран	<i>Пераклад:</i>
<p>арк. 74b:ніз (сура 11:5/7) –</p> <p>  </p>	<p>5. ... што яны маюць у сэрцах</p> <p>ix. 6. Няма ніводнага зве[r]а (скаціны, чарвячка) на зямлі, якога б Алаг не забяспечваў пажыткам.</p>

<sup>514</sup> Хоць, паводле Каталога Г. Мішкінене, С. Намавічутэ, Е. Пакроўскай, галосныя [u] і [o] ў гэтым рукапісе пазначаюцца аднолькава (Г. Мишкинене, С. Намавичюте, Е. Покровская, *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005, с. 12), аднак на прыведзенай Антановічам ілюстрацыі яны пазначаюцца па-рознаму (А.К. Антонович, *op. cit.*, Вильнюс 1968, с. 65, 304–305).

<sup>515</sup> Шыфр 11PK 473 (МН 16 1–3) /пазітыў/; 11PK 474 (МН 16 1–3) /негатыў/.



□○●◆■ □◆●■	○◆●○ ○◆●○		
<i>Параўн. Тафсір НББ</i>			
□○◆■ ○● ■	□○◆ ○◆●○ ◆ ○◆●○	● ◆ ◆ ○ ◆	○  ○  ○

Прывядзём таксама пераклад суры 30:16–18, напісаны ў нізе арк. 139b і версе арк. 140a. Гэты прыклад цікавы яшчэ і тым, што некалькі слоў тут напісаныя не арабскім, а лацінскім алфавітам (мы падаём іх курсівам з захаваннем арыгінальнай арфаграфіі)<sup>516</sup>. У слове ◆□◆●○ (s') пазначаны літарай ٿ.

Пскоўскі Каран	Пераклад:
<b>арк. 139b:ніз</b> (сура 30:17/16/) – □□○◆ ○◆●○ ◆○◆ ●■ □ ● ◆ ○◆ ◆ ● ○ ○◆ ● ○◆ ○ ○◆ ● ○ ○◆ ○◆●○	<b>17.</b> Таму хваліце Бога і <i>масніх</i> <sup>517</sup> Яму рабіце ў час <i>ахшамны</i> <sup>518</sup> і ў час світанку – <i>сабах</i> <sup>519</sup> . <b>18.</b> Яго хвала, і таму ў нябёсах і на зямлі і ў час <i>яцыйны</i> , <sup>520</sup> і ў час <i>аўлейны</i> <sup>521</sup> выводзіць Ён жывых з мёртвага і выводзіць мёртвых з жывога.

<sup>516</sup> Гэты факт згадваў Крачкоўскі: „Разы два сустракаюцца асобныя польскія словы ў лацінскай транскрыпцыі” (И.Ю. Крачковский, *op. cit.*, 1924, с. 166). Лацінскаграфічныя глосы ёсць таксама знізу арк. 140a: *musilmanska rylligio* (відавочна, як анатацыя да аята 30:30/29/) і на арк. 52a, дзе напісана толькі адно слова: *abytmy*, відавочна, як частка перакладу аята 7:44(42): ...ان قد وجدنا.

<sup>517</sup> Араб. – „ухваленне”.

<sup>518</sup> Цюрк. – „вячэрні”.

<sup>519</sup> Араб. – „раніца”.

<sup>520</sup> Цюрк. – „начны”.

<sup>521</sup> Цюрк. – „паўдзённы”.

◆■ኒባ◆ቆ•ዞኒቆዘዞ //  
**140a:verx** – *ynaziemi yw czas Jac-*  
*cyiny uwczas* ጠኔ•●ኔጭ■5 //  
(30:19/18/) ◆ዞ◆◆ደቆኔ  
ቆ፣ዞ◆ኔ ጠኔ◆ቆደ  
○ኔቆ፣4•ኔዎ⌚◆ቆ  
ጠዞ◆ዞ◆◆ደቆኔ ○ኔቆ፣4•ኔ  
ጠ◆ቆደ ቆ፣ዞ◆ኔዎ⌚◆ቆ

*Параўн. Тафсір НББ*


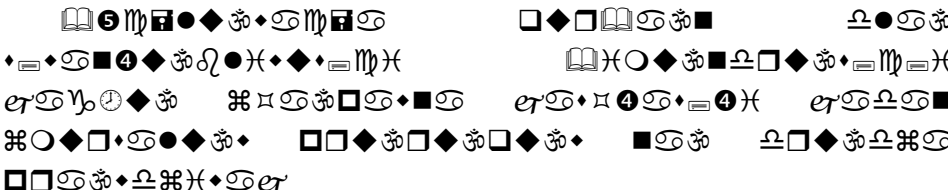
□□ኔ4◆ቆ ዘዞ•ኔቆ●ጠኔ □ኔቆ■ኔቆ ዓ◆ቆዎ⌚ኔቆ ጠዞ  
◆ኔ•□ዞዘዞ ኔኔ○◆ቆ ጠ፣ዞ■ጠኔ ጠ፣ኔኔቆ•ዞ◆  
ጠኔዘዞ•፣ኔኔቆ○ጠኔዎ⌚◆ቆ ጠዞ፣ጠ፣ኔኔቆ•ዞ◆ቆ  
ጠ◆ቆ•፣ዞኔኔቆጭ◆ቆ፣ጠ፣ኔዎ⌚◆ •ዞኔባኔቆዘዞ ኔኔዎ⌚◆ቆ  
ኔኔ•ዞ4 ከዞ•ኔቆ●ኔቆ ጠዞደ•ኔቆ ■ኔዎ⌚◆ቆ  
◆■ኒባ◆ቆ•ዞኒቆዘዞ ጠዞ■ኔቆ ቆኔ○ዞ ጠዞ•ጠ፣ኔኔቆ•ዞ  
ኔኔ•፣ጠ፣ዞ፣ጠ፣ኔ፣ጠ፣ኔ ጠዞ•፣ጠ፣ኔኔቆ•ዞ ጠኔ•●ኔጭ■ዞ ኔዞ•◆ደቆኔ  
ቆ፣ዞ◆ኔ ጠኔ◆ቆደ ○ኔቆ፣4•ኔዎ⌚◆ቆ ጠዞ•ዞ◆ደቆኔ  
○ኔቆ፣4•ኔ ጠ◆ቆደ ቆ፣ዞ፣ዞዘዞ


Параўнайце таксама пачатак сурь 32 з тлумачэннем літар *الم*. У словах  
◆◆■4□●ዞ◆◆•፣ጠ፣ i ፣፣•ኔኔ4◆ቆ◆ зычны [s'] пазначаны літарай <sup>522</sup>ث


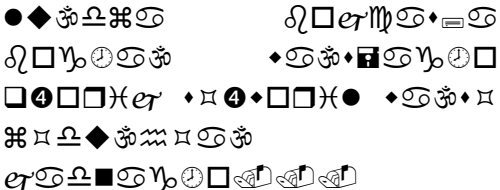

Пскоўскі Каран	Пераклад:
<p><b>142b:ніз</b> (32:1) ጠኔ●ዞ፣ □ኔቆ■  ዓ◆ቆዎ⌚ ●ኔቆ○  ዎ፣ኔኔባኔቆ፣ጠዞ● ○ዞ○  ○◆ዘዞኔ○ኔ  ቆዞኔ•ዞ●ኔቆ■ዞኔ □◆□ጠኔቆ■  ◆□4◆ቆ□ዞ○ ■ዞ○ኔቆ•፣፣  ◆◆■4□●ዞ◆◆•፣ጠ፣ ዞ፣ዞ○  ጠ◆ቆደ □ኔቆ■ኔቆ ዓ◆ቆዎ⌚ኔቆ  ◆•፣፣ዞ4፣ዞዘዞ •፣፣ኔኔ4◆ቆ◆  ጠ፣ኔኔ○◆ ○◆ቆ•ዞ፣ጠ፣ኔ ቆ፣ኔ 4◆ቆ</p>	<p><b>1. אליף</b> – Пан Бог; <i>лям</i> – Джабраїл; <i>мім</i> – Мухамад. Пасланы Каран, у якім няма сумнення, ад Пана Бога ўсіх светаў! Чаму ж вы кажаце, што гэта хлусня Мухамада...</p>

<sup>522</sup> Як пісалася вышэй, часам у запісах, зробеных гэтым почыркам, зычны [s] пазначаецца літарай *س* без кропак пад ёй. Напр., у словах □◆ቆ•፣ጠ፣(፣፣) (арк. 55b), ኔኔ•●5 (56a) і г. д.



Пскоўскі Каран	Пераклад:
<p><b>151b:</b> нiз (36:1-4/1-3) –</p> <p>  </p>	<p><i>Пераклад:</i></p> <p><b>1.</b> О, чалавек, <b>2.</b> Каран для святасці і мудрасці Яго. <b>3.</b> Напэўна, ты адзін з мурсалю<sup>523</sup>-прарокаў <b>4.</b> на правільным шляху.</p>
<i>Параўн. Тафсір НББ</i>	
<p>  </p>	

Глосы, выкананыя **трэцім почыркам**, самыя нешматлікія. Найвялікшая з іх – гэта пераклад пачатку суры 4. У слове  зычны [s'] пазначаны літарай 𐌰. Галосны [o] пазначаецца асобным знакам.














Пскоўскі Каран	Пераклад:
<p><b>арк. 25а:</b> (сура 4:1) </p> <p>  </p>	<p><i>Пераклад:</i></p> <p><b>1.</b> О людзі, бойцеся Бога вашага, які стварыў вас з аднаго духа...</p>
<i>Параўн. Тафсір НББ</i>	
<p>  </p>	













<sup>523</sup> Араб. – „пасланнік”.




308

**Мова глос.** Крачкоўскі пісаў у 1924 г., што рукапіс „змяшчае шмат прыпісак і асобных слоў на польскай або беларускай мове ў арабскай транскрыпцыі”<sup>524</sup>. У 1950 г. ён ахарактарызаваў мову глос больш адназначна, напісаўшы, што гэты рукапіс „змяшчае тэкст з цікавым перакладам асобных частак на беларускую мову арабскім шрыфтам”<sup>525</sup>. Я. Станкевіч у выданні 1933–1934 гг. згадвае „прыпіскі слоў на беларускай і польскай мовах”<sup>526</sup>. Даследчык беларускіх арабскаграфічных тэкстаў Антановіч у манаграфіі называе мову апублікаваных Крачкоўскім глос „польскаю з моцнаю прымессю беларускіх моўных асаблівасцяў”<sup>527</sup>.

Аднак мова ўсіх глос, што выдавочна з апублікаваных вышэй фрагментаў – гэта тыповая польская мова беларускіх зямель Вялікага Княства Літоўскага, якая мае характэрныя рысы на ўсіх узроўнях.

**На фанетычным,** напрыклад, аканне ў канчатку він. скл. адз. л. Назоўнікаў ж. р.:  ♦   [a k'edy spus'c'ĩmy na n'e woda] „А калі Мы спустім на яе ваду...” (арк. 113b = аят 22:5); дэназалізацыя  ў канцы слова:   [majo] „маюць” (арк. 74b = аят 11:5/7/);   [drogo] „дарогаю” (арк. 55b = аят 7:139);   [trymajo] (арк. 56a = аят 7:142); ♦  [svojo] „сваёй” (арк. 143a = аят 32:15).

**На марфалагічным,** напрыклад, наяўнасць канчатка *-ij / -uj* у прыметніках (а таксама займенніках і дзеепрыметніках, што скланяюцца паводле ўзору прыметнікаў) адз. л. м. р. наз. скл.     [božuj] „Божы” (арк. 7a = аят 2:115/109/);     [ktoryj] „які” (арк. 25a і 140a = аяты 4:1 і 30:29);     [zslanyj] „пасланы” (арк. 142b = аят 32:1)<sup>528</sup>.

**На сінтаксічным,** напрыклад, выкарыстанне формы 3 ас. *jest* у іншых асобах:       „Я ёсць першы вернік” (арк. 56a = аят 7:146/140)<sup>529</sup>; адсутнасць асабовых канчаткаў у дзеясловах прошлага часу:           








<sup>524</sup> И.Ю. Крачковский, *op. cit.*, 1924, с. 166.

<sup>525</sup> И.Ю. Крачковский, *Очерки по истории русской арабистики*, Москва-Ленинград 1950, с. 48.

<sup>526</sup> J. Stankiewicz, *op. cit.*, 1933–1934, с. 361.

<sup>527</sup> А.К. Антонович, *op. cit.*, Вильнюс 1968, с. 211.

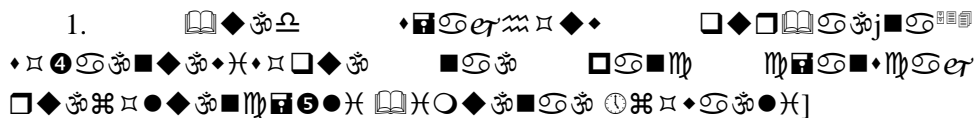
<sup>528</sup> Канчаткак *-ij // -uj* паслядоўна ўжываецца ў мове Тафсіра 1725 г. (P. Suter, *op. cit.*, Köln etc. 2004, p. 308).


<sup>529</sup> У тафсіры НБ:       

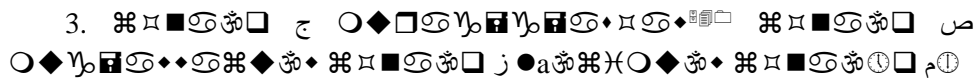


запісы фрагментаў перакладу Карана паміж радкамі арабскага арыгіналу і на палях, аднак тут, відавочна, меўся на ўвазе перадусім менавіта гэкт на с. 211b, таму што польская мова перакладу Карана, як ужо было разгледжана вышэй, ніякіх асаблівасцяў слуска-мазырскіх гаворак не змяшчае.

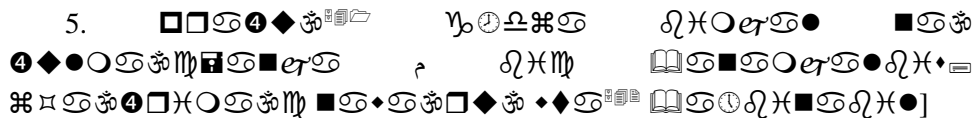
Хоць гэты гэкт ужо публікаваўся Крачкоўскім (разам з перакладам на расійскую мову), аднак мы палічылі неабходным апублікаваць яго яшчэ раз, выказаўшы свае меркаванні па некаторых спрэчных пытаннях перакладу і звярнуўшы асаблівую ўвагу на яго моўныя асаблівасці:

1. 

2. 

3. 

4. 

5. 

даследаванняў Дзямідчыка, які, акрамя таго, выказаў гіпотэзу пра магчымае паходжанне абодвух рукапісаў з адной калекцыі (В.П. Демидчик, *op. cit.*, Москва 1987, с. 239).

<sup>534</sup> Слова вельмі дрэнна бачнае. Прачытанне яго спрэчнае. Крачкоўскі ўбачыў там [قرانت], пераклаўшы як „каранічнае чытанне”.

<sup>535</sup> Араб. جائز „дазволены, дапушчальны, магчымы”.

<sup>536</sup> Араб. مرخص *памылкова замест* مرخص „дазволены”.

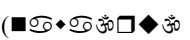
<sup>537</sup> Араб. مجوز „дазволены”.








<sup>538</sup> Араб. لازم „неабходны, абавязковы”.








<sup>539</sup> Араб. مطلق „безумоўны”.


<sup>540</sup> Гл. заўвагу 536.










<sup>541</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова ўзятае ў квадратныя дужкі, хоць, на наш погляд, яно бачнае даволі добра.




<sup>542</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтыя словы () узятыя ў квадратныя дужкі і пакінутыя без перакладу.














6.                











               

7.                

8.                

9.                


10.                

1. Ад шэйхаў каранічнае<sup>547</sup> спыненне на пяць частак падзялілі; імёны [назвалі]:
2. джаіз, мурахас, муджаваз, лязім, мутлак. І да кожнага імя знак далі: [джаізаў]
3. знак , мурахасаў знак , муджавазаў знак , лязімаў знак [],
4. мутлакаў знак , але дзе напэўна спынення няма, то там  <sup>548</sup> 
5. Таму, дзе б меў для тлумачэння  быць, а ты не меў бы затрымаць, не вераць у тое, [каб не быў]
6. нявернікам. Калі ў намазе-спяванні<sup>549</sup> там не затрымаўся, намаз не-прынятый. І дзе стаіць [],



<sup>543</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова ўзятае ў квадратныя дужкі, хоць, на наш погляд, яно бачнае даволі добра.

<sup>544</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова ўзятае ў квадратныя дужкі і перакладзенае як лічэбнік „пяць”.

<sup>545</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова ўзятае ў квадратныя дужкі.

<sup>546</sup> У артыкуле Крачкоўскага гэтае слова ўзятае ў квадратныя дужкі. Апошняя літара [] паказаная ў артыкуле Крачкоўскага. У цяперашнім стане яна не бачная (заклееная).

<sup>547</sup> Гл. заўвагу 534.

<sup>548</sup> Гэты пералік знакаў таджвіда адрозніваецца ад пераліку прыведзенага Т. Нольдэке толькі адным знакам:  замест  (Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingen 1860, s. 352).

<sup>549</sup> Параўн. А.К. Антонович, *op. cit.*, Вільнюс 1968, с. 166, 171: „пет’йо / пет’жо” (Лейпцыгскі хамаіл).



7. калі б не затрымаўся, намаз непрыняты. А дзе стаіць ج, не спыняцца мож[аш],

8. толькі лепей спыніцца. А дзе стаіць ج, мінуць лепей. А дзе стаіць ص, кал[і інакш]

9. быць не можа, дух вазьмі, можаш узяць. А дзе б *лямаліф*, там не спы[няйся]

10. і дух не бяры, напэўна *кафірынам*<sup>550</sup> будзеш.

Як відаць, акрамя агульнабеларускіх словаформаў, напрыклад *ол* ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣, ■ ♦ □ □ ✕ ■ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ *er*, у гэтым тэксце можна выявіць некалькі асаблівасцяў, характэрных для некаторых асобных беларускіх гаворак:

1. Форма *ол* ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ [az'm'i] „вазьмі” без пачатковага [v] характэрная для Жыткавіцкага раёна<sup>551</sup>.

2. Розніца паміж [o] і [a] ў паслянаціскных адкрытых складах, якую можна назіраць у лексеме *ко* ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ ♦ [koʒnoho] „кожнага” характэрная для паўднёвай часткі Брэсцкай і заходняй часткі Гомельскай абласцей<sup>552</sup>.

3. Непадаўжэнне зычнага перад [j], што ў словах *тл* ♦ ♦ ● ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ *er* [tulmaʂen'e] „тлумачэнне” і, можа быць, *п'ет* ♦ ♦ ♣ ♦ ♦ ♣ [p'e't'je] „спяванне?”, таксама характэрнае для некаторых беларускіх гаворак (поўдзень Мінскай вобласці, заход і поўдзень Гомельскай)<sup>553</sup>.

Зразумела, на падставе такога абмежаванага матэрыялу рабіць канчатковыя высновы пра месца ўзнікнення рукапісу даволі складана. Аднак гіпотэза, што ён быў напісаны на тэрыторыі распаўсюджання слуцкамазырскіх гаворак, сапраўды мае права на існаванне.

Такім чынам, мы прыйшлі да высновы, што калі сам арабскі тэкст Карана датуецца 1682 г., то глосы трэба датаваць перыядам ад 1682 г. да 1740 г. – года падаравання рукапісу С. Тадорскаму. Канчаткова даказаным

---

<sup>550</sup> Г. зн. нявернікам.

<sup>551</sup> Нарысы па беларускай дыялекталогіі, пад рэдакцыяй Р.І. Аванесава, Мінск 1964, с. 142.

<sup>552</sup> *Ibidem*, с. 86. Гл. таксама Н.Т. Вайтовіч, *Ненаціскны вакалізм народных гаворак Беларусі*, Мінск 1968, с. 136, 152.

<sup>553</sup> Нарысы па беларускай дыялекталогіі, *op. cit.*, Мінск 1964, с. 143–144.

можна лічыць, што глосы Пскоўскага Карана – гэта выпіскі са зробленага татарамі перакладу Карана на польскую мову (*tafscira*).

Высветлілася, што глосы напісаныя трыма рознымі почыркамi, адзін з якіх можа належаць перапісчыку арабскага тэксту Карана. Мы таксама паказалі важнасць арфаграфічных асаблівасцяў почыркаў для гісторыі палеаграфіі беларускіх і польскіх арабскаграфічных тэкстаў.

Даследаванне дыялектных асаблівасцяў некаторых беларусізмаў, што праніклі ў тэкст пра знакі таджвіда на апошняй старонцы, пацвярджае выказанае ў артыкуле Дзямідчыка меркаванне пра ўзнікненне гэтага рукапісу на тэрыторыі распаўсюджання слўцка-мазырскіх гаворак.

**P.S.** Нельга не сказаць некалькі слоў і пра ўкладыш, знойдзены ў рукапісе Карана паміж арк. 20 і 21. Ён уяўляе сабой выразку з паперы ў форме далоні 188 x 91 мм.

На адным баку чорным чарнілам напісаны тэкст па-турэцку. Чарніла часткова вышвіла, акрамя таго, тэкст напісаны не вельмі акуратным почыркам, таму прачытаць яго цалкам пакуль не атрымалася. Але яго галоўная ідэя зразумелая. Далонь там названая святою рукою Пасланніка Божага, г. зн. Мухамада (دسته شریف رسول الله ن), а гэты тэкст падаецца ад імя Алі ібн абі Таліба (روایتدن حضرت علیدن). У ім сярод іншага гаворыцца: *وهرکم بو مبارک دسته شریف اویسه حضرت رسولوک مبارک الوئی اویمش کیبدر واول کشیه جهنم اودی حرام اولسه*, „І кожны, хто гэтую добраславленную святую руку пацалуе, як бы пацалуе добраславленную руку хазрат Прарока. І гэты чалавек будзе абаронены ад агню Геены”. Такім чынам, гэтая далонь з’яўляецца амулетам, пацалаваўшы які, можна абараніцца ад пякельнага агню.

На другім баку далоні ўздоўж рабра таксама чорным чарнілам напісана рэлігійная формула, так бы мовіць, з шыіцкім гучаннем: *یا علی یا حسن یا حسین* „О Алі, о Хасан, о Хусайн”. У той жа час на чатырох пальцах не звязанымі паміж сабой арабскімі літарамі напісаныя імёны чатырох першых халіфаў, праведных з суніцкага пункту гледжання (побач з імі змешчаныя яшчэ нейкія літары, значэнне якіх пакуль застаецца для нас не высветленым). Указальны палец: *ا ب و ب ک ر* „Абу Бакр” (+ *د ه ب*); сярэдні: *ع م ر* „Умар” (+ *د د*); безыменны: *ا ن* „Усман” (+ *س ه ب*); мезенец: *ل ی* „Алі”. На вялікім пальцы напісана: *دین ن یا الله یا محمد* „... О Алаг, о Мухамад”.

Іншым почыркам<sup>554</sup> карычневым чарнілам на гэтым жа баку далоні  
выпісана цытата з Карана (сура 2:115/109) на арабскай мове з падрядковым  
перакладам на польскую: ﴿هُنَالِكَ ۗ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّكَ ۚ فَلَوْلَا دَأْبُ ۙ  
كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّكَ ۚ فَلَوْلَا دَأْبُ ۙ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّكَ ۚ فَلَوْلَا دَأْبُ  
ۙ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّكَ ۚ فَلَوْلَا دَأْبُ ۙ﴾ „I Божы ёсць  
Усход і Захад; і куды вы ні паверніцеся – у тым баку святасць твару  
Божага. Пэўна Пан Бог шырокую міласэрнасць і малітву ведае”<sup>555</sup>.

Акрамя таго, гэтым жа почыркам без дыякрытычных знакаў на мезе-  
нцы (побач з імем Алі) ёсць, як нам падаецца, уладальніцкі запіс:  
﴿يَا مَعْشَرَ ۙ﴾ „Рука мулы  
*Пілуцкага* (?”. На вялікі жаль, у прозвішчы добра чытаецца толькі другая  
палова: *-уцкага*. Чытанне ж пачатку вельмі гіпатэтычнае.

Тут застаецца шмат загадак. Што ўяўляюць сабой літары пасля імёнаў  
халіфаў на пальцах? Можа быць, абрэвіятуры? Чаму імёны халіфаў  
напісаныя не злучанымі паміж сабой літарамі? Як патлумачыць суіснаванне  
імёнаў Алі і яго сыноў (г. зн. трох першых шыіцкіх імамаў) і імёнаў чатырох  
першых суніцкіх халіфаў? Чаму тут напісаны менавіта гэты аят і як ён  
суадносіцца з тэкстам на турэцкай мове на адваротным баку? Відавочна  
адно: гэты ўкладшыш, які, паміж іншага, можа быць сведчаннем шыіцкага  
ўплыву на татараў былога ВКЛ, патрабуе, як і сам рукапіс Карана,  
далейшага даследавання і, можа быць, асобнай публікацыі.

<sup>554</sup> Гэты почырк не супадае ні з адным з трох почыркаў глос. З аднаго боку, у ім ёсць  
спецыяльны знак для абазначэння галоснага [o], як у другім почырку, а з другога – зычны [s']  
пазначаецца як літарай ۙ (يُوسُفُ ۙ), так і ۙ (يُوسُفُ ۙ).

<sup>555</sup> Параўн. Тафсір НББ: ﴿هُنَالِكَ ۙ﴾ „I Божы ёсць  
Усход і Захад; і куды вы ні паверніцеся – у тым баку святасць твару  
Божага. Пэўна Пан Бог шырокую міласэрнасць і малітву ведае”.

Табліца знакоў транслітарацыі літар арабскага алфавіта выкарыстаных у гэтым артыкуле			
Літара	Знак транслітарацыі	Літара	Знак транслітарацыі
ا	'	ظ	⌘ⵍⵎ
ب	ⲟ	ع	'
ن	◆	غ	ⵍⵎⵉ
ث	◆	ف	♁
ج	ⵍⵎⵉ	ق	□
ح	ⵍⵎⵉ	ك	⌘
د	ⲟ	ل	●
ز	⌘	م	○
ر	□	ن	■
س (پس)	◆ (◆ⵍⵎ)	ه	ⵍⵎⵉ
ش	◆	و	◆
ص	◆	ي	ⵍⵎⵉ
ض	z	hamza	'
ط	ⲟ		
Дадатковыя літары, уведзеныя ў арабскі алфавіт персамі і цюркамі			
پ	□	ژ	⌘ⵍⵎ
چ	ⵍⵎⵉ	ك	ⲟ
Дадатковыя літары, уведзеныя ў арабскаграфічныя тэксты на беларускай і польскай мовах			
د з трыма кропкамі пад ёй		ⵍⵎⵉ	
ص з трыма кропкамі пад ёй		ⵍⵎⵉ	
Знакі транслітарацыі дзякрытычных знакаў			
fath ⵍⵎ		a	
fath ⵍⵎ + alif		a ⵍⵎ	
damma		u	
damma + waw		u ⵍⵎ	
kasra		i	
kasra + ya		ⲟ	
waw + fath ⵍⵎ		o	

### **Pskowski Koran z 1093/1682 r. Nowe informacje**

Artykuł jest poświęcony opisowi tatarskiego manuskryptu z 1682 roku, który znajduje się obecnie w Państwowym Muzeum w Pskowie (Rosja). Jedynym artykułem na temat tego rękopisu, który dotąd został opublikowany był artykuł I. Krachkowskiego z 1924 roku. Od tamtej pory nie prowadzono badań nad tym Koranem. Dzięki ich wznowieniu precyzyjniej ustalono nazwisko kopisty oraz datę wykonania kopii. Ponadto dowiedziono, że liczne fragmenty polskiego przekładu Koranu, znajdujące się na marginesie manuskryptu, są zapisane trzema różnymi charakterami pisma i pochodzą z lat 1682–1740. Niektóre osobliwości tych odręcznych zapisów są bardzo ważne dla paleografii słowiańskich (białoruskich i polskich) tekstów pisanych arabskimi literami.

### **The manuscript of Koran 1093/1682 from Pskov. New information**

The article is dedicated to the description of the Tatar manuscript of 1682 which is now in the Pskov State Museum (Russia). The only article was published about this manuscript in 1924 by I. Krachkowski. Since this Koran was not researched. In the result of our researches the name of the copyist and the date of the copying were defined more precise. It is also proved now that the numerous fragments of the Polish translation of Koran in the margin of the manuscript are written with three different hand-writings dated to the period 1682–1740. Some peculiarities of these hand-writings are very important for the paleography of the Slavic (Belarusian and Polish) texts written with the Arabian letters.

## IV.

### **Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w kulturze**

Татары Великого княжества  
Литовского в культуре

The Tatars of the Grand Duchy  
of Lithuania in culture



*Selim Chazbijewicz*

*Polska, Olsztyn*

## **ISLAM I TATARZY W LITERATURZE POLSKIEJ**

Islam w Polsce to przede wszystkim – dzieje, kultura i współczesność Tatarów Polskich. Jednakże zarówno obecnie, jak i w przeszłości występowały wątki niezwiązane z Tatarami. Odwołuję się tu do średniowiecznych relacji podróżników arabsko-muzułmańskich na ziemi polskiej oraz do XIX-wiecznych wątków mużułmańskich obecnych w polskiej literaturze, a także zjawiska przechodzenia etnicznych Polaków na religię islamu, z różnych zresztą pobudek.

Warto wspomnieć również o wątku kaukaskim w polskiej historii i kulturze. Pierwsze zetknięcie z mieszkańcami Kaukazu i kaukaskiego przedgórza miało miejsce w wieku XVI, kiedy do Polski i Litwy przybyli tzw. Petyhorcy<sup>556</sup>, czyli mieszkańcy przedgórza kaukaskiego położonego na wschód od stepów kubańskich, tj. nad rzeką Kubań. Współcześnie to Kraj Stawropolski z miastem Piatigorsk. Nazwa ta odzwierciedla dawną *piati hor* ‘pięć gór’, stąd Petyhorcy. Byli to Czerkiesi i Kabardyńcy, których wtedy, tj. w XVI stuleciu nazywano też Tatarami i łączono z Tatarami litewskimi. Jazda średnio zbrojna – tzw. pancerna w polskim autoramencie w dawnej Rzeczypospolitej nazywana była również petyhorcami, bowiem na początku służyli w niej Czerkiesi i Kabardyńcy. Wątki kaukaskie w polskiej kulturze i historii pojawiają się również w wieku XIX. Wiąże się to z powstaniem w połowie XIX w. tzw. szkoły kaukaskiej w literaturze polskiej, jak również z próbami przekładów poezji polskiej, np. *Sonetów krymskich* na języki wschodnie, tj. turecko-osmański i perski. Warto wymienić tu Tadeusza Gasztowtta, autora chyba jedynej próby syntezy relacji kultury polskiej i cywilizacji islamu, wydanej w Paryżu (1907 r.), w języku francuskim, pod tytułem *Les*

---

<sup>556</sup> S. Dziadulewicz, *Kwit Temruka Onychowa Szymkowicza kniazia Petyhorskiego z 1575 roku*, [w:] „Rocznik Tatarski” I, Wilno 1932, s. 222–223.



*Pologne et l'Islam*. Tenże Gasztowtt był również gorącym zwolennikiem współpracy Polski ze światem islamu, rozumianym politycznie przede wszystkim jako Turcja Osmańska, czemu dał wyraz w broszurce, pt. *Turcja a Polska* z roku 1913, tj. w okresie wojen bałkańskich. Konieczne jest też wymienienie Jana Reychmana<sup>557</sup>, turkologa i hungarysty, autora prac z zakresu historii polskiej orientalistyki, a także recepcji kultury islamu w polskiej kulturze i literaturze, zwłaszcza doby romantycznej.

Zanim jednakże spróbujemy scharakteryzować wiek XIX, cofnijmy się do okresu staropolskiego w literaturze. Wówczas zainteresowanie Tatarami czy też islamem miało zupełnie inne podłoże niż w czasach późniejszych. Zarówno Tatarzy, jak i wyznawcy islamu byli polityczną i militarną realnością, politycznym i militarnym problemem, z którym należało się jakoś uporać, również w sferze literackiej, ideologicznej. Już od XVI w., od kiedy rozpoczęły się trwające przez trzy stulecia bezpośrednie kontakty i relacje polsko-tureckie, polska literatura podjęła związaną z nimi problematykę i pojawiły się w niej wątki tatarskie oraz mużułmańskie (z tym, że były to wątki turecko-osmańskie, bowiem islam w tym okresie kojarzono w Polsce z Turkami, rzadziej z Persją). Powstawały utwory z gatunku politycznego pamfletu, które to siłą rzeczy były też antyreligijnymi pamfletami (ich zbiór został wydany, zebrany i opracowany przez Jerzego Nosowskiego, pt. *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, Warszawa 1974). Należy tu przede wszystkim wymienić antyturskie mowy i kazania Stanisława Orzechowskiego, tzw. Turcyki, a także wiersze Jana Kochanowskiego, jak choćby słynną *Pieśń o spustoszeniu Podola*. Kochanowski jest również autorem poematu, w którym zawarł pochwałę litewskich Tatarów walczących w armii Wielkiego Księstwa Litewskiego przeciw carowi moskiewskiemu Iwanowi Groźnemu i biorących udział w słynnym rajdzie polskiej lekkiej jazdy pod dowództwem Filona Kmity i Krzysztofa Radziwiłła zwanego „Piorunem” na tyły wroga, tj. na tereny nadwożańskie. Poemat ten nosił w pierwszym wydaniu tytuł *Jezda do Moskwy i posługi z młodych lat aż i przez wszystkie czas przeszłej wojny z Moskiewskim, ojczyźnie swej i panom swym czynione, Jego Księżęcej M. i Pana, P. Krzysztofa Radziwiłła... prawdziwie opisane* z roku 1582. Inna jego wersja nosiła tytuł *Wtargnienie do Moskwy Krzysztofa Radziwiłła, polnego hetmana W. X. Litewskiego, roku 1581*.

---

<sup>557</sup> M.in. J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964; tenże, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 1972.

Handel ze wschodem muzułmańskim poprzez kupców ormiańskich został opisany w poemacie *Roksolana* autorstwa Sebastiana Klonowica. Warto również przypomnieć Marcina Kromera i Michała Litwina, który w dziele, pt. *De moribus Tatarorum, Lithuanorum et Moschorum*, wydanym w roku 1615 w Bazylei ciekawie opisuje szczegóły dotyczące litewskich Tatarów. Tu także wzmiankować należy dzieło Macieja Strykowskiego pt. *Kronika polska, litewska i żmudzka*, wydane w roku 1518 w Królewcu, gdzie litewscy Tatarzy są wymieniani i opisywani. Również pośrednio należący do polskiego piśmiennictwa, sekretarz króla Stefana Batorego, Reinhold Heidenstein, opisując wojny moskiewskie, pochlebnie wzmiankuje o litewskich Tatarach. Z wybitnych poetów XVII w. piszących czy wzmiankujących w swoich utworach o Tatarach należy wymienić Wacława Potockiego i jego poemat pt. *Wojna chocimska*, Wespazjana Kochowskiego, zaś z pamiętnikarzy Jana Chryzostoma Paska i Jędrzeja Kitowicza, którego *Opis obyczajów za panowania Augusta III* zawiera sporo fragmentów bardzo Tatarom litewskim przychylnych. Konieczne jest też przywołanie Erazma Otwinowskiego i Samuela Otwinowskiego. Pierwszy był autorem opisu poselstwa do Turcji pt. *Wypisanie drogi tureckiej*, którą ogłosił drukiem dopiero Józef Ignacy Kraszewski w swojej pracy pt. *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, wydanej w roku 1860 w Krakowie. Drugi z Otwinowskich, Samuel był orientalistą i poetą, znawcą języków wschodnich i tłumaczem. Przetłumaczył on między innymi *Opis współczesnego państwa tureckiego Ain-i-Ali'ego poszerzony własnymi komentarzami i dodatkami*. Był również tłumaczem tzw. Pamiętników Janczara, jednakże oprócz tłumaczenia dokonał przeróbek oraz zmian i dopisał wiele dodatków. Powstanie tego dzieła można datować na lata 1610–1625. Na koniec przetłumaczył *Gulistan* Saadięgo, jedno z największych arcydzieł średniowiecznej literatury perskiej i w ogóle muzułmańskiej. Tytuł tłumaczenia brzmiał *Perska księga... nazwana Gulistan, to jest ogród różany* – powstało ok. 1632–1634 r.

Na przełomie wieku XVIII i XIX oraz w pierwszej połowie XIX stulecia, Tatarzy litewscy zaczęli cieszyć się coraz większym zainteresowaniem. Jeszcze w drugiej połowie wieku XVIII Tatarzy oraz Turcja i muzułmańska cywilizacja były wzmiankowane bardzo pozytywnie i obszernie w literaturze związanej z konfederacją barską. Była to w historii jedyna chyba organizacja zawiązana przez szlachtę w obronie wiary katolickiej, do której byli przypuszczeni litewscy Tatarzy jako innowiercy – muzułmanie. Liczono wtedy na pomoc Turcji, gdzie też planowano utworzyć pierwsze polskie oddziały – legiony na obczyźnie. To sympatyzowanie z Turcją datuje się jeszcze od wojny północnej, obecności na terytorium osmańskim króla Szwecji Karola XII i polskiego króla Stanisława

Leszczyńskiego osadzonego na tronie dzięki szwedzkiej protekcji i też politycznie sympatyzującego z Turcją. Pisząc o polskiej literaturze XVIII w. w kontekście tematu tego tekstu, należy wymienić takie nazwiska, jak – Adam Naruszewicz, historyk nadworny króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, autor pierwszej i to dobrej monografii historii i etnografii Krymu i krymskich Tatarów. Dzieło nosiło tytuł *Tauryka czyli wiadomości starożytne i późniejsze o stanie i mieszkańcach Krymu do naszych czasów*, wydane w Warszawie w roku 1787. Kolejnym oświeceniowym autorem był Wacław Seweryn Rzewuski, zwany Emirem, podróżnik po Bliskim Wschodzie, znawca języków wschodnich: arabskiego, tureckiego, perskiego, autor przekładów arabskich poetów i prac na temat koni arabskich. Brał on udział w powstaniu listopadowym, a potem, według legendy, trafił znów na Bliski Wschód. Podobno przyjął islam i odbył pielgrzymkę do Mekki, jednakże jest to legenda, niepoparta źródłami. Niemniej, ukazało się w wieku XIX parę prac Rzewuskiego, jak choćby po polsku *Konie arabskie* w roku 1832, *Wiadomości o rasach koni arabskich*, które podał do druku T. Rutkowski w 1866 r. w Warszawie oraz w roku 1855, ogłoszone drukiem przez Maurycego Manna, w pracy *Podróż na Wschód* tłumaczenia pt. *Pustynia Nadźdu, Hymn Beduinów Wehabitów, Wojna Wehabitów, Nedzi-i-Kochejlany*. Tłumaczył też i inne poezje z arabskiego, perskiego i tureckiego.

Ciekawa jest również postać Maurycego Manna, który odbył podróż do Syrii w roku 1853. Z podróży tej, jak i następnej, z Egiptu do Gazy wraz z karawaną i potem do Jerozolimy, napisał właśnie trzypięciotomową *Podróż na Wschód*, gdzie też zamieścił poezje Emira Rzewuskiego. Wątki z kultury muzułmańskiej znajdziemy również w powieści Jana Potockiego pt. *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Potocki interesował się również turkologią, pochodzeniem i podziałem ludów tureckich, tureckimi językami.

Z kolei w okresie romantyzmu, elementy nadcarnomorskiego pejzażu i wzmianki o Tatarach znajdziemy w poemacie Antoniego Malczewskiego *Maria*, zapowiadającym polski romantyzm. Tatarom litewskim poświęcił też piękny fragment Juliusz Słowacki w poemacie *Beniowski*. Więcej wzmianek na temat zarówno Tatarów litewskich, jak i Turcji oraz islamu znajdziemy w utworach tzw. romantyków krajowych. Wymienić tu trzeba powieści Henryka Rzewuskiego, zarówno *Pamiętki Soplicy*, jak i *Listopad*, w których znajdują się wzmianki mówiące o litewskich Tatarach. W *Pamiętkach Soplicy*, powieści historycznej o czasach konfederacji barskiej, występuje fragment traktujący o swojskości, zasiedzeniu i asymilacji ludności tatarskiej w Polsce i na Litwie oraz o postępowaniu Tatarów przez szlachtę. Podobnie ciepłą wzmiankę znajdujemy w

*Pamiętnikach kwatermistrza*, gawędzie szlacheckiej Ignacego Chodźki. Dużo o Tatarach pisał Józef Ignacy Kraszewski. Jego esej podróżniczy *Wyprawa do Odessy, Jedysanu i Budziaku* zawiera bardzo interesujące badawczo dane dotyczące liczebności i dziejów Tatarów nadczarnomorskich tuż po zajęciu przez Rosję Chanatu Krymskiego w roku 1783. Koniecznie należy też wymienić Tadeusza Czackiego i jego dzieło *O Tatarach*, wydane w Wilnie w roku 1810. Warto też napisać o przyjacielu Juliusza Słowackiego, Ludwiku Spitznaglu, któremu wieszcz poświęcił poemat *Godzina myśli*. Spitznagel, zanim popełnił samobójstwo – bardzo interesował się kulturą, literaturą i językami muzułmańskiego Wschodu oraz Indiami, co wynikało ze wpływu niemieckiego romantyzmu. Z kręgu filomackiego należy wspomnieć o Józefie Sękowskim, o którym pisał Jan Reychman. Sękowski porzucił literaturę na rzecz nauki, porzucił również i polskość, zostając lojalnym poddanym rosyjskim i profesorem języków wschodnich w Petersburgu. Wydaje się, że spora część naukowej, orientalistycznej tradycji rosyjskiej nauki z takimi nazwiskami, jak Ignacy Kraczkowski, tłumacz Koranu na język rosyjski czy Wsiewołod Barthold, czołowy rosyjski turkolog i znawca problematyki Złotej Ordy, wywodzi się ze wschodoznawczej szkoły petersburskiej, a więc „pokądzieli” była spadkiem romantycznej, filomackiej tradycji. Z tego też kręgu wyszło pierwsze tłumaczenie Koranu na język polski, w którego powstaniu prawdopodobnie uczestniczył także Adam Mickiewicz, aczkolwiek nie jest to udokumentowane. Przekład ten, jak wykazały badania, wydany był po zmiennych kolejach losu przez orientalistę Władysława Kościuszkę w roku 1858 w Warszawie, a przypisany został autorstwu Jana Murzy Tarak Buczackiego, polskiego Tatara i funkcjonował w nauce i piśmiennictwie jako tzw. Koran Buczackiego. Pisząc o kręgu mickiewiczowskim, należy wymienić twórcę polskiej nowoczesnej historiografii, Joachima Lelewela, profesora Uniwersytetu Wileńskiego. Lelewel wiadomości o Tatarach i ich relacjach z Polską zawarł zwłaszcza w dwóch swoich pracach. Jedna to *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego*, zaś druga jest wydawnictwem źródłowym. Nosi ono tytuł *Guillebert de Lannoy et ses voyages en 1413, 1414, et 1421, commentes en Francis et en polonais* (Bruksela 1844 r.). W pracy tej Lelewel tłumaczy relacje Gillberta de Lannoy, który m.in. jako jeden z pierwszych opisywał fakt istnienia tatarskiego osadnictwa nad Wilią i obok Trok na Litwie. Oprócz wspomnianych badaczy należy wymienić jeszcze czterech XIX-wiecznych pisarzy i badaczy oraz podróżników. Byli to: Antoni Muchliński, Ignacy Pietraszewski, Aleksander Chodźko i Wojciech (Albert) Biberstein-Kazimirski. Antoni Muchliński (1808–1877) był jednym z pierwszych badaczy historii polskich Tatarów. Przetłumaczył, opracował i

wydał *Zadnie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi w roku 1558*. Praca ta została wydana w Wilnie w roku 1858. Ignacy Pietraszewski i Aleksander Chodźko zajmowali się kulturą i literaturą perską, Pietraszewski był też autorem bardzo ciekawych rodzajowo pamiętników z pobytu w Stambule. Natomiast Biberstein-Kazimirski był iranistą, znawcą perskiej kultury, autorem przekładów z perskiej literatury, zbieraczem rzadkich wydań perskich rękopisów. Współpracował jako pracownik ówczesnego francuskiego ministerstwa spraw zagranicznych, również z księciem Adamem Czartoryskim. Również książąt Czartoryskich, to jest Augusta A. Czartoryskiego, Adama Kazimierza Czartoryskiego i Adama Jerzego Czartoryskiego, wraz z ich zainteresowaniami Orientem, pasją kolekcjonerską i mecenatem dla badań naukowych, należy uznać za ważnych XIX-wiecznych twórców relacji polskiej kultury z kulturą i sztuką islamu. Z mniej znanych dziś poetów, należących do krajowych romantyków, należy wymienić Ryszarda Berwińskiego, który po 1855 r. zamieszkał w Turcji, gdzie przeszedł na islam i gdzie był oficerem Pułku Kozaków Ottomańskich Sadyka Paszy Czajkowskiego. Również samego Michała Czajkowskiego, Sadyka Paszę należy jako powieściopisarza zaliczyć do ważnych w XIX w. twórców literatury polskiej piszących o islamie i Tatarach. Tematyka muzułmańska, a zwłaszcza reminiscencje długiego pobytu na wschodzie tureckim znajdują się w twórczości poetyckiej romantyka Karola Korab Brzozowskiego. Należy wymienić również Juliana Korsaka, poetę urodzonego w Słonimie, a zmarłego w Nowogródku, autora poematu *Bajram*, Władysława Syrokomlę – Ludwika Kondratowicza, w którego twórczości przewijają się wątki tatarskie, oraz, już późniejszego Adolfa Dygasińskiego, autora noweli pt. *Bracia Tatory*. Wątki tatarskie znajdziemy też oczywiście u Henryka Sienkiewicza, zarówno w *Trylogii*, jak i „małej trylogii”, tj. nowelach *Stary sługa*, *Hania* i *Selim Mirza*. Również wiele wątków tatarskich znajdujemy w twórczości powieściowej i historycznej Władysława Łozińskiego (1843–1913) dotyczącej dziejów Podola i Rusi Czerwonej.

Należy również przywołać już wspomnianą „szkołę kaukaską” i jej przedstawicieli. Czołowymi twórcami „szkoły kaukaskiej” byli Tadeusz Łada Zabłocki (1813–1847), autor przekładu na rosyjski pracy *Dzieje kraju zakaukaskiego* azerbejdżańskiego pisarza Bakichanowa, Władysław Strzelnicki (1820–1846) autor powieści pt. *Mahmudek*, Leon Janiszewski (1810–1861) oraz Michał Butowt-Andrzejkowicz i Hipolit Jaworski (1812–1877), autor *Wspomnień o Kaukazie*.

W okresie romantyzmu wychodzi w Wilnie w 1830 r. dziełko Józefa Sobolewskiego, polskiego Tataru *Wykład wiary machometanńskiej czyli islamskiej* bę-

dące pierwszym nowożytnym drukowanym świadectwem tożsamości i samoidentyfikacji polsko-litewskich Tatarów.

Natomiast ciekawie wyglądają wątki tatarskie i muzułmańskie w literaturze polskiej okresu Młodej Polski. Tu należy przede wszystkim wymienić trzech młodopolskich poetów i pisarzy: Tadeusza Micińskiego, Wacława Rolicza Liedera i Antoniego Langego. Miciński w swojej twórczości poetyckiej bardzo często nawiązywał do tematyki muzułmańskiej, zwłaszcza do mistyki islamu – sufizmu. Był autorem wolnego przekładu wyboru wierszy Dżelaleddina Rumiego. Jest to pierwszy w polskiej literaturze przekład wierszy tego wielkiego poety i mistyka muzułmańskiego Wschodu. Wątki tatarskie znajdują się z kolei w legendarnej powieści *Nietota. Księga tajemna Tatr*. Do kultury islamu nawiązywał też Wacław Rolicz Lieder, który będąc z wykształcenia orientalistą, znał język perski. W roku 1895 wydał w Krakowie tomik przekładów perskiej poezji mistycznej *Abu Sajji Fadlullah Ben Abulchajr i tegoż czterowersze*. Natomiast Antoni Lange, oprócz aktywności poetyckiej, był jednym z najbardziej twórczych i pracowitych tłumaczy tego okresu. Przyswoił polskiej literaturze wiele arcydzieł poetyckich innych kultur, w tym kultury perskiej, tureckiej i arabskiej. Wątki zaczerpnięte z kultury islamu można też spotkać we wczesnej twórczości Bolesława Leśmiana. Chodzi o jego parafrazę *Baśni tysiąca i jednej nocy*, wątku podróży Sindbada Żeglarza. Wątki muzułmańskie możemy też zauważyć we wczesnej poezji Jarosława Iwaszkiewicza. Chodzi o cykl pt. *Pieśni muezzina szalonego*, które stały się librettem muzycznych kompozycji Karola Szymanowskiego. Z tego okresu należy też wymienić wątki muzułmańskie w poezjach Wincentego Korab Brzozowskiego, syna wspomnianego Karola, urodzonego w Syrii, który był poetą dwujęzycznym, polsko-francuskim. Z początków wieku XX należy wspomnieć o známym ówczesnie powieściopisarzu Walerym Przyborowskim, który wątki dotyczące Tatarów oraz islamu zawarł w swoich dwóch powieściach. Pierwsza to *Widmo Ibrahima. Powieść z czasów Michała Korybuta Wiśniowieckiego* wydana w Warszawie w roku 1901, druga zaś, wydana w roku 1907, też w Warszawie, nosi tytuł *Namoty wezyra. Powieść historyczna z czasów Jana III*.

W okresie międzywojnia wątki tatarskie możemy spotkać w twórczości Andrzeja Struga, pisarza, odnowiciela polskiej masonerii, byłego Wielkiego Mistrza Wielkiej Łoży Narodowej Polski. Wymienić tu należy przede wszystkim jego nowelę pt. *Na stacji*, która jest reminiscencją wspomnień i przeżyć jego przyjaciela, Aleksandra Sulikiewicza, polskiego Tatara, jednego z współtwórców PPS, działacza tej partii, podobnie jak Strug, legionisty, przyjaciela marszałka Piłsudskiego. Z okresu międzywojennego należy wspomnieć i podkreślić zarówno nau-

kową, jak i literacką twórczość Leona Kryczyńskiego i Stanisława Kryczyńskiego. Leon Kryczyński był za swoją twórczość literacką, publicystyczną i naukową laureatem nagrody Polskiej Akademii Literatury – Srebrnego Wawrzynu Akademickiego. Z kolei Stanisław Kryczyński, oprócz wielu not, przyczynków, artykułów, był autorem fundamentalnej pracy, pt. *Tatarzy litewscy. Próba monografii historycznej i etnograficznej* wydanej w 1938 r., która oprócz walorów naukowych trudnych do przecenienia dla badań nad polskimi Tatarami, posiada też niewątpliwe walory literackie – jest to bardzo dobry esej naukowy. Wątki tatarskie czy też raczej tatarsko-mongolskie znajdujemy w twórczości powieściowej i pamiętnikarskiej Ferdynanda Ossendowskiego, zwłaszcza w powieści *Przez kraj bogów, ludzi i zwierząt*, u jego młodszego kolegi Kamila Giżyckiego w prozie wspomnieniowej *Przez Urianchaj i Mongolię* oraz w prozie Ferdynanda Goetla – *Pątnik Karapeta* i *Przez płonący Wschód* opowiadające o pobycie w Turkiestanie i Bucharze oraz o ucieczce przez Pamir do Indii po wybuchu rewolucji w 1917 r.

Z eseistów, badaczy, pisarzy, podróżników i orientalistów przełomu wieków XIX i XX koniecznie należy wymienić Jana Grzegorzewskiego, który zajmował się po trosze każdą z wymienionych aktywności. Założył do dziś istniejące czasopismo naukowe „Rocznik Orientalistyczny”, współcześnie będący organem Komitetu Orientalistycznego PAN. Grzegorzewski poza Tatarami zajmował się również Karaimami, będąc jednym z prekursorów badań nad tradycją i kulturą tego narodu. W roku 1919 wydał bardzo ciekawą broszurę pt. *Ku Czarnomorzcu*, w której próbował udowodnić „naturalny pęd Polaków do wybrzeży nadczarnomorskich”. Był orędownikiem rozciągnięcia polskich wpływów politycznych na Tatarów krymskich. Barwną postać Jana Grzegorzewskiego równie barwnie opisał Jan Reychman w eseju, pt. *Peleryna, ciupaga, znak tajemny*, poświęconemu młodopolskiej naukowej i artystycznej cyganerii zakopiańskiej. Podobno Jan Grzegorzewski, według cytowanych przez Reychmana relacji, chodził po Kru-pówkach w fezie, pelerynie i w stroju góralskim.

Ze współczesnych pisarzy warto niewątpliwie wymienić historyka Leszka Podhorodeckiego, którego książki *Tatarzy, Czyngis chan* czy też *Chanat krymski i jego stosunki z Polską* są próbą całościowego ujęcia problemu w eseju historycznym. Praca o chanacie krymskim jest jak dotąd jedyną tego typu próbą monograficznego ujęcia problemu w polskim piśmiennictwie. Oprócz Podhorodeckiego należy wymienić gdańskiego pisarza Zbigniewa Żakiewicza, w którego twórczość, należącej do tzw. nurtu kresowego we współczesnej polskiej literaturze, wątki tatarskie są bardzo wyraźne. Będzie to powieść *Ród Abaczów* oraz rodzaj dziennika *Pożądanie wzgórz wiekiuistych*. Wątki tatarskie pojawiają się

również w prozie Józefa Mackiewicza, w powieściach o rzeczywistości na kręśach wileńskich w okresie drugiej wojny światowej, takich jak *Nie trzeba głośno mówić* oraz w powieści *Kontra* czy zbiorze esejów pt. *Droga Pani*. Tatarom polskim była też poświęcona, wydana w latach 70., powieść dla młodzieży gdańskiego pisarza Sławomira Siereckiego *Amulet Wielkiego Chana*. Podobnie tatarskie wątki znalazły się w powieści dla młodzieży Cezarego Leżeńkiego *Bartek, Tatarzy i motorynka*. Wątki te sporadycznie pojawiały się w poezji Jerzego Harasymowicza i Witolda Dąbrowskiego. Należy też przypomnieć sylwetkę Jerzego Bazarewskiego, poety pochodzenia tatarskiego, zmarłego na skutek represji UB w latach czterdziestych, byłego żołnierza II Korpusu Polskiego na Zachodzie, którego twórczość nie jest jeszcze ani opracowana, ani dobrze poznana. Wątki tatarskie pojawiają się też pobocznie w twórczości Tadeusza Konwickiego oraz sporadycznie w powieściopisarstwie Sergiusza Piaseckiego. Tatarem z pochodzenia był znany i popularny w Polsce w latach 60. i 70. XX w. autor powieści kryminalnych Jerzy Edigey-Korycki.

Koncentrując się na literaturze polskiej, pomijamy tu oczywiście historię nauki polskiej, w dziejach której badania wschodoznawcze, orientalistyczne, w tym badania nad polsko-litewskimi Tatarami zajmują osobne miejsce. Warto jednakże odnotować, że począwszy od lat 70. XX w. kształtuje się osobna dyscyplina naukowa w ramach szeroko pojętej orientalistyki – dyscyplina badań nad kulturą i historią polsko-litewskich Tatarów, którą można nazwać roboczo – „kitabistyką”. Jednakże nazwa ta odzwierciedla tylko jeden aspekt badań – literaturę i piśmiennictwo oraz szczątki językowe polsko-litewskich Tatarów, a nie obejmuje problematyki historycznej, etnograficznej, prasoznawczej. Ta ostatnia doczekała się w zasadzie dwóch opracowań w formie artykułów – Jacka Sobczaka i Selima Chazbijewicza. Aktywność prasowa i wydawnicza środowiska tatarskiego w Polsce, na Litwie oraz na Białorusi świadczy o żywotności tradycji tatarskiej oraz o transformacji etnicznej tożsamości i kulturowej identyfikacji tej grupy etnicznej. Również aspekt socjologiczny egzystencji polsko-litewskich Tatarów, jest, oprócz prac Katarzyny Warmińskiej, jak dotąd słabo eksploatowany we współczesnej nauce i piśmiennictwie.



### **Ислам и татары в польской литературе**

Несмотря на то, что ислам в Польше тесно связан с историей, культурой и современностью польских татар, в настоящее время, как и в прошлом, пропускают не связанные с татарами мотивы. Таким образом, предмет наших исследовательских размышлений являются – кроме татарского влияния – средневековые мотивы, связанные с рассказами арабо-мусульманских путешественников на польских землях, а также польская литература XIX и XX веков, в которой нашли свое место мусульманские мотивы.

### **Islam and Tatars in the Polish literature**

Although the Polish Islam is closely connected with the history, culture, and contemporary life of the Polish Tatars, there have been some issues which have not concerned Tatars. Thus, the subject of the research comprises both the Tatar influence and medieval themes connected with the accounts of Arab Muslim travelers to Poland as well as the Polish nineteenth and twentieth century literature with Muslim motifs.

*Swietłana Czerwonная*  
*Polska, Toruń*

## **МИЗАРЫ И НАДГРОБИЯ ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКИХ ТАТАР НА ФОНЕ ИСКУССТВА ИСЛАМСКОЙ ЭПИГРАФИКИ ИХ СОСЕДЕЙ С ВОСТОКА**

Некрополи польско-литовских татар давно стали предметом научных исследований; наряду с памятниками татарской письменности (китабами, хамалиями), деревянными мечетями и другими материальными и духовными свидетельствами многовекового развития исламской татарской культуры на землях бывшего Великого княжества Литовского они издавна привлекали к себе внимание путешественников, поэтов, журналистов и ученых. В обширном корпусе научной и художественной литературы, посвященной польско-литовским татарам, специальные издания, статьи в периодической печати, а также разделы в общих трудах, выделяющие крупным планом некрополи (татарские кладбища-мазары<sup>558</sup>), составляют хотя и немногочисленный по количеству наименований, но весьма солидный по качеству и уровню пристальных наблюдений ряд работ<sup>559</sup>, среди которых последним,

---

<sup>558</sup> Термин *mizar* (*mizar*, *miziar*), получивший распространение в тюркских языках и вытеснивший более раннее название мусульманского кладбища *ziyarat* (*ziyarät*, от арабского *ziyārat*), восходит к арабскому *mazār* (могила, другое значение: место паломничества к могиле).

<sup>559</sup> Назовем лишь некоторые из этих публикаций в хронологической последовательности их появления: S. Siennicki, *Quelques mots pour servir a l'histoire des cimitiers musulmans et des mosquées tatares*, Varsovie 1876; A.I. Woronowicz, *Cmentarz muzułmański w Widzach*, [w:] „Przegląd Islamski” 1931, nr 1–2, s. 16–17; A. Jankevičienė, *Mediniai ir akmens müro kulto postatai*, [w:] *Lietuvių liaudies architektūra*, D. II, Vilnius 1968, s. 52–53; S. Kryczyński, *Uratowany mizar*, [w:] „Spotkania z zabytkami” 1988, nr 6, s. 59; И. Александрович, *Мизары – наша история и памятка*, [w:] *Татары-мусульмане на землях Беларуси, Литвы и Польши*, Минск 1995, s. 299–323; H. Jankowski, *A Polish-Tatar zikier*, [w:] „Acta Orientalia Academiae Scie-

330

завершающим словом является капитальное исследование *Мечети и кладбища польских татар*, включающее полный каталог, описание сохранившихся и известных из различных источников письменной и устной истории памятников и теоретическую статью Анджея Дрозда *Кладбища польско-литовских татар*<sup>560</sup>.

Этот материал мне хотелось бы сопоставить с исламскими мемориалами и надгробными сооружениями, с искусством эпиграфики в Татарстане, Крыму, на Кавказе, в обширном пространстве Ногайской и Казахской степей. Такое компаративное сопоставление позволит выявить как сходство мемориальных сооружений польско-литовских татар с памятниками иных, более восточных регионов, входивших в прошлом во владения Золотой Орды, так и отличия, вызванные особенными условиями развития исламского искусства на том его крайнем северо-западном европейском форпосте, каким были земли Великого княжества Литовского.

Мусульманские некрополи, сохранившиеся на территории Российской Федерации и в сопредельных с ней странах (прежде всего, в интересующем нас широком восточно-европейском ареале), представляют собой интереснейшие памятники истории и культуры народов, приобщенных к исламской цивилизации.

Между тем, в искусствоведческом исследовании этих памятников до сих пор существуют глубокие лакуны и белые пятна. Вся – или почти вся – научная литература, им посвященная, формируется работами историков, археологов, тюркологов и арабистов (филологов и лингвистов), исламоведов, этнографов и ученых других, смежных с искусствоведением специальностей, которых данные памятники интересуют прежде всего как исторические источники, свидетельства распространения ислама, развития различных языков и письменности, при этом эстетические качества и художественные особенности исламских надгробий остаются вне поля внимания этих ученых или на самом дальнем маргинесе их исследовательских интересов. Можно сказать, уже классическими стали исторические труды

---

ntiarum Hung.” XLVIII, 1995, z. 3 (48), s. 405–420; A. Kołodziejczyk, *Cmentarze muzułmańskie w Polsce*, Warszawa 1998.

<sup>560</sup> A. Drozd, *Cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, [w:] A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999, s. 20–25.

по кавказской эпиграфике Л.И. Лаврова<sup>561</sup>, В.А. Крачковской<sup>562</sup>, по болгаро-татарской эпиграфике Г.В. Юсупова<sup>563</sup>, А.Х. Халикова, Д.Г. Мухаметшина, Ф.С. Хакимзянова<sup>564</sup>, в то время как искусствоведческая мысль, выбирая из исламского мемориального архитектурного наследия только „монументальные” сооружения (мавзолей-тюрбе), практически, игнорирует скромные надгробные камни мусульманских некрополей. Характерно, что изданная в Москве *История искусства народов СССР* в девяти томах, которая поныне остается последним словом искусствоведческой науки в исследовании – от глубокой древности до конца XX века – художественной культуры всех народов, объединенных границами бывшего СССР, ни в одном из своих томов и разделов, посвященных искусству народов мусульманского ареала<sup>565</sup>, не содержит даже упоминания об эпиграфической традиции. В искусствоведческой парадигме каменная книга исламской эпиграфики еще не прочитана, и отдельные наблюдения, анализы, выводы, изложенные в редких публикациях историков искусства, в частности, А.С. Башкирова<sup>566</sup>, П.М. Дульского<sup>567</sup>, П.Е. Корнилова<sup>568</sup>, Ф.Х. Валеева<sup>569</sup>, обративших внима-

---

<sup>561</sup> Л.И. Лавров, *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*, части 1–3: *Надписи X–XVII вв.*; *Надписи XVIII–XX вв.*; *Надписи X–XX вв. Новые данные*, Москва 1966; 1968; 1980.

<sup>562</sup> В.А. Крачковская, *Арабская эпиграфика в России 50-60-х годов XIX в.*, [в:] „Эпиграфика Востока” 1954, пг IX; В.А. Крачковская, *Арабская эпиграфика на Кавказе с 60-х годов XIX в. до Октябрьской революции*, [в:] „Эпиграфика Востока” 1958, пг XII; В.А. Крачковская, *Арабская эпиграфика в СССР за сорок лет*, [в:] „Эпиграфика Востока”, 1963, пг XV.

<sup>563</sup> Г.В. Юсупов, *Введение в болгаро-татарскую эпиграфику*, Москва-Ленинград 1960.

<sup>564</sup> А.Н. Khalikov, D.G. Muhametshin, *Unpublished Volga Bulgarian Inscriptions*, [w:] „Acta Orientalia” 1977, пг XXXI (1), s. 107–125; Д.Г. Мухаметшин, *О новых эпиграфических памятниках Булгарского городища*, [w:] *Из истории культуры и быта татарского народа и его предков*, Казань 1976, s. 60–71; Ф.С. Хакимзянов, *Язык эпитафий волжских болгар*, Москва 1978; Д.Г. Мухаметшин, Ф.С. Хакимзянов, *Эпиграфические памятники города Булгара*, Казань 1987; Д.Г. Мухаметшин, *Резьба по камню в Среднем Поволжье XIII – первой половины XVI века*, [w:] *Труды Академии художеств СССР*, Выпуск 5, Москва 1988, s. 205–217.

<sup>565</sup> *История искусства народов СССР*, Тома 3, 5, 6, 8, 9 (книга 1), Москва 1974, 1979, 1981, 1977, 1982.

<sup>566</sup> А.С. Башкиров, *Памятники болгаро-татарской культуры на Волге*, Казань 1929; А.С. Башкиров, *Искусство Дагестана. Резные камни*, Москва 1931.

<sup>567</sup> П.М. Дульский, *Искусство казанских татар*, Москва 1925; П.М. Дульский, *Несколько слов по поводу орнаментики татарских памятников XVI–XVII вв.*, [в:] *Материалы по охране, ремонту и реставрации памятников ТАССР*, Выпуск 3, Казань 1928.

<sup>568</sup> П.Е. Корнилов, *К орнаментике татаро-булгарского резного камня*, Казань 1929.

ние на болгаро-татарские резные надгробные камни, В.А. Кореняко<sup>570</sup>, заинтересовавшегося ногайской эпиграфикой, а также в собственных публикациях автора этих строк<sup>571</sup>, имеют фрагментарный характер и являются лишь подступами к решению задачи исследования памятников исламской эпиграфики как явления искусства.

Синкретическая целостность этого искусства складывается из важнейших элементов архитектурной конструкции, резного пластического орнаментального и изобразительного декора в различных формах рельефа и „круглой” скульптуры, графического рисунка, живописной расцветки и колористической выразительности как естественных материалов (белоснежный мрамор Крыма, черный гранит, золотистый песчаник Апшеронского полуострова и так далее), так и раскрашенного камня; наконец, поэтического слова (а это и слово Корана, и слово, рожденное творческой мыслью мастеров – резчиков камня) – слова, несущего важнейшую содержательную, вербальную нагрузку и обретающего особые эстетические качества в зависимости от способов его начертания, от почерков арабской каллиграфии, начиная с архаического куфи и до новейшей модернизации системы письменности.

Изученные нами на основе существующих публикаций и в ходе полевых исследований в Крыму, на Северном Кавказе, в Татарстане (порой впервые обнаруженные, прежде не опубликованные) исламские резные надгробные камни и их ансамбли (кладбища-некрополи) позволяют говорить о самобытности художественных традиций, особенных в различных регионах (национальных школах), в которых развивалось это искусство, и в то же время о некоторых общих чертах и закономерностях развития эпиграфики у мусульманских народов „евразийского” ареала (той части Восточной Европы и Северной Азии, которая входила в исторически меняющиеся

---

<sup>569</sup> Ф.Х. Валеев, *Орнамент казанских татар*, Казань 1969; Ф.Х. Валеев, *Народное декоративное искусство Татарстана*, Казань 1984.

<sup>570</sup> В.А. Кореняко, *Ногайцы. Степь и народ*, [в:] „Евразия. Народы. Культуры. Религии” 1996, № 1 (4), с. 30–34; В.А. Кореняко, *Полевые исследования традиционной культуры ногайцев*, [в:] „Вестник Российского Гуманитарного Научного Фонда” 2000, № 1, с. 218–227.

<sup>571</sup> С.М. Червонная, *Искусство Татари. История изобразительного искусства и архитектуры с древнейших времен до 1917 года*, Москва 1987; С.М. Червонная, *Искусство татарского Крыма*, Берлин 1995; С.М. Червонная, *Мусульманская эпиграфика (резные надгробные камни) в Крыму*, [в:] „Татарская археология” 1997, № 1, с. 107–128; С.М. Червонная, *Современное исламское искусство народов России*, Москва 2008, с. 256–336.

границы Российской империи). Обратим прежде всего внимание на архитектуру надгробных сооружений.

Классический тип мусульманского надгробия – это вертикальная каменная стела, врытая в землю без постамента, обращенная лицевой (пластически обработанной, украшенной резьбой по камню) стороной в направлении Мекки (по *кибле*), для большинства регионов Восточной Европы это значит – на юг.

Среди названий этих памятников – названий, схожих, но все же различающихся между собой в языках разных народов (*кабрьташ* в языке казанских татар, что означает „камень-могила”; *бас-казык* – дословно „голова-столб” у ногайцев, и т.д.), – в этой связи особо обращает на себя внимание распространенное среди крымских татар понятие *текиль-таш*. Один из первых исследователей мусульманских некрополей Крыма российский академик Петр Кешпен писал по этому поводу: „... Камни, вертикально стоящие, у татар именуют *текиль-таш* от слова *тик* – крутой, вертикальный, или *тикмэ* – ставить и от слова *таш* (камень)”<sup>572</sup>.

Это не значит, что конструкция и конфигурация мусульманских надгробий всегда однозначно была определена данным архитектурным каноном. На разных исторических этапах и у разных народов появлялись сооружения разных форм: *столбики*, как называл их тот же Кешпен (немало таких столбиков-надгробий стоят на кладбище около селения Бойахмедлы Агдамского района Азербайджана); небольшие пирамиды, плиты разных конфигураций, обелиски, вытянутые по горизонтали каменные стелы, возможно, получившие распространение под влиянием эллинистических традиций (приведем в качестве примера надгробия XVI века из селения Уруд Сисианского района Азербайджана, которые Расим Самед оглы Эфенди (Эфендиев) опубликовал в альбоме *Каменная пластика Азербайджана*<sup>573</sup>); двухчастные композиции, составленные из вертикальной каменной стелы и положенной горизонтально каменной плиты (надгробие Угурлу Бек из Агдамского района Азербайджана, XIX век); саркофаги с одной или двумя высокими спинками, иногда с круглыми колоннами и обелисками (характерный пример – памятники из селения Бузовны на Апшеронском полуострове Азербайджана), особенно популярные в ку-

---

<sup>572</sup> П. Кешпен, *О древностях южного берега Крыма и гор Таврических*, Санкт-Петербург 1837, с. 31.

<sup>573</sup> Р. Эфенди, *Каменная пластика Азербайджана*, Баку 1986, таблицы 19–24.

льтуре османских турок и крымских татар XVIII–XIX веков (саркофаги, собранные в своеобразном музее под открытым небом при научном центре тюркской культуры *Тюркский очаг / Тюрк Оджаги* в Стамбуле<sup>574</sup>; памятники-саркофаги ханского кладбища в Бахчисарайском дворце<sup>575</sup>). Надгробия польско-литовских татар, относящиеся, согласно классификации Анджея Дрозда, к двум основным разновидностям, – старые камни и новые, появляющиеся с конца XIX века «памятники», отмеченные влиянием европейских культурных традиций<sup>576</sup>, добавляют к этому разнообразию другие, порою неожиданные и явно свидетельствующие о соприкосновении с польской и литовской культурами формы, например, четырехугольных или круглых в плане столпов, пирамидальных обелисков, круглых, иногда каннелированных колонн, сооружений, подобных капличкам-часовенкам. Так, форму колонны на высоком постаменте имеет памятник генералу Захарюшу Ленскому на мусульманском кладбище при улице Млынарской в Варшаве (1857)<sup>577</sup>, оригинальную форму обелиска-кафедры с раскрытой книгой на ее верхней, скошенной под углом в 30 градусов плите – памятник Зоне Шинкевич в Мирзе (1880)<sup>578</sup>; форму обелиска (усеченной пирамиды на прямоугольном цоколе) – памятник Мустафе Ясинскому в Мяджэле (1977). При всем этом разнообразии, однако, тип обращенной „лицом” к Мекке вертикальной каменной плиты с рельефным узором, обрамленным бордюром, можно считать и наиболее ранним, и наиболее „чистым” (свободным от заимствований из античной, христианской и иных культур) образцом основного носителя мусульманской эпитафии. Примерами могут служить надгробные памятники из селений Кубачи, Калакорейш и Кумух XIV–XV веков<sup>579</sup>. О том, как прочно держалась эта традиция в течение веков свидетельствует резной камень над могилой Муртада Али, поставленный во дворе мечети села Кумух в Дагестане, датированный 1154 годом по хиджре (сооруженный около 1741 года).

---

<sup>574</sup> Материалы авторских полевых исследований 2008 года.

<sup>575</sup> См.: О. Гайворонский, *Ханский дом*, Бахчисарай 2004, s. 28.

<sup>576</sup> A. Drozd, *Cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, [w:] A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczetny i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999, s. 21.

<sup>577</sup> Ibidem, Nr Katalogu 195.

<sup>578</sup> Ibidem, Nr Katalogu 128.

<sup>579</sup> Зарисовки М.М. Мамаева, опубликованы им в книге: *Ислам и исламская культура в Дагестане*, Москва 2001, s. 88, 90, 92.

Архитектура такого сооружения, имевшего прямоугольные очертания или чаще завершенного стрельчатой, „мавританской” или полуциркульной аркой, „вписанной” рельефным изображением в прямоугольную форму каменной стелы или отесанной по контуру арки (арки „на плечиках”, как бы опирающейся на прямоугольный стилобат, или арки, плавно переходящей в боковые очертания высокого прямоугольного камня), была своего рода проекцией, наложенной на надгробие, тех важнейших составных частей „монументальной”, величественной архитектуры, какими были портал в экстерьере и михрабная ниша в интерьере мусульманской мечети. Оба эти элемента (портал и михраб) имели важнейшее смысловое значение в исламской сакральной архитектуре (в мечетях, мавзолеях), воплощая в себе идею *врат – врат смерти, врат неба*, врат, ведущих праведного мусульманина к священной Мекке, к раю, где обретет вечное блаженство его душа. На небольшой надгробный камень падала как бы тень этой величественной архитектуры, в его очертаниях повторялся рисунок – силуэт и декор – порталов и михрабов, расположенных в пространственной композиции мечетей на одной оси, как бы определяющей путь жизни принявшего ислам человека. Надгробное сооружение, даже если оно не находилось в визуальном единстве с „большими” архитектурными объектами – с мечетью, мавзолеем или дворцом, оказывалось на мысленном продолжении этой единой оси. Резьба по камню на порталных арках и наружных нишах мечетей и минаретов была близка по формам и расположению декора резьбе на каменных надгробиях.

Сочетание памятников различной высоты в мусульманских некрополях в улусах Золотой Орды и в позднейших ханствах, а также на мусульманских кладбищах Нового времени в различных регионах Российской империи отражало социальную структуру общества: высота – так же, как насыщенность памятника рельефным орнаментальным и каллиграфическим узором, – могла быть прямо пропорциональна мере власти, знатности, богатства, политического влияния и славы умершего. Г.В. Юсупов, исследовавший эпиграфику Волжской Булгарии XIII–XIV веков, предложил классификацию памятников этой эпохи, разделив их на два основных типа, или „стиля”, и хотя в основе предложенной им типологической системы лежали прежде всего различия в языке и письменности (памятники „первого стиля” имели эпитафии, исполненные сочным, пластичным, гибким, витиеватым почерком „сульс”, памятники „второго стиля” – жестким, строгим,



архаичным геометричным куфи<sup>580</sup>), однако и архитектурно-художественные особенности сооружений соответствовали такой классификации: памятники „первого стиля” были высокие, исполненные монументального величия, украшенные выпуклыми бордюрами, пышными узорами и текстами, выполненными – иногда в несколько ярусов – в технике горельефа; памятники „второго стиля” были небольших размеров, с лаконичными рисунками и надписями, врезанными вглубь камня рельефом *en-croix*. По отношению к более поздним памятникам татарского искусства эта классификация (разделение на первый и второй „стили”) уже неприменима, поскольку архаичный куфи исчезает из творческой практики камнерезов и принципы пластического декора надгробного камня, включая систему бордюров, ярусов и узоров-символов, сосредоточенных в верхней, „головной” части каменной плиты – под венчающей ее аркой, в значительной мере унифицируются, однако различия между памятниками разной высоты и разной степени их декора – более пышного, великолепного или более скромного и строгого – остаются надолго.

Интересный материал, характеризующий эти различия, нам удалось собрать в ходе научной экспедиции, проведенной в 1984 году в Татарстане, в частности при исследовании кладбища около села Тюнтер в Балтасинском районе. Его настоящим сокровищем является памятник XVIII века, установленный над могилой местного ученого и духовного деятеля Гали-ишана. Каменная стела из светло-серого известняка высотой 180 см сплошь покрыта богатейшей вязью букв, исполненных стремительным, летящим почерком *таалик* (высоким, выпуклым рельефом с лицевой стороны и глубоким, врезанным в камень рельефом с задней и с боковых сторон), при этом торжественная строгость семи широких, параллельных основанию полос текста на лицевой стороне выразительно сопоставлена с напряженной динамикой диагональных, „косых” полос текста на боковых гранях. Вокруг этого памятника располагаются небольшие надгробные камни (разной высоты, значительно меньшей чем высота надгробия Гали-ишану), водруженные над могилами его учеников, членов его семьи. По архитектонике,

---

<sup>580</sup> Образцы строгих, скромных памятников „второго стиля” с куфическими эпитафиями и характерным изображением цветка „ромашки” (солярного знака) в верхней части плиты, под аркой „на плечиках”, опубликованы в книгах: Юсупов Г.В., *Введение в болгаро-татарскую эпиграфику*, Москва-Ленинград 1960, рисунки 21–22; С.М. Червоная, *Искусство Татарии. История изобразительного искусства и архитектуры с древнейших времен до 1917 года*, Москва 1987, таблица 14.

формам декорации и способу начертания текста они напоминают памятник Гали-ишану, но выглядят гораздо более скромными и составляют таким образом продуманный ансамбль, отражающий внутреннюю иерархию в татарском обществе и в татарской семье данного исторического периода.

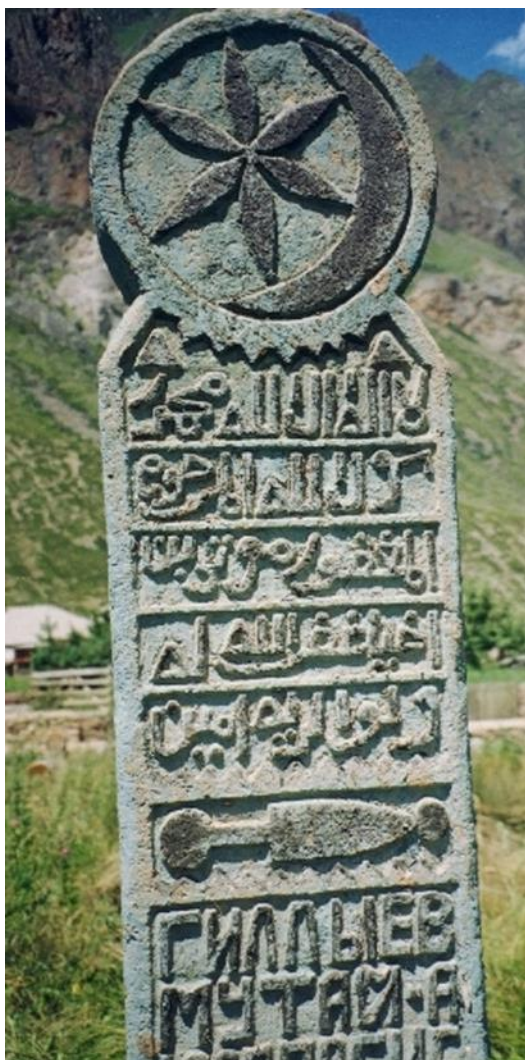
Однако, было бы неверно преувеличивать значение этой внутренней иерархии. Глубоко заложенная в исламе идея равенства всех мусульман перед Аллахом нашла свое отражение и в искусстве надгробий. Многие мусульманские некрополи почти с программной последовательностью демонстрируют равенство всех членов большой исламской уммы и локального общества соотечественников (народа, *джамагата*) перед лицом смерти, которую, согласно Корану, должна вкусить каждая душа. Это находит свое воплощение в одинаковых размерах, одинаковой высоте, в поразительном сходстве декоративного оформления памятников, которые порою в архитектурном пространстве одного сельского или даже городского мусульманского кладбища выглядят как близнецы-братья, как



**1. Мусульманское кладбище поселка Теберда Карачаево-Черкесской Республики Российской Федерации, авторские полевые исследования 1998 г.**

построенные в одну шеренгу солдаты единого войска или как мусульмане, совершающие в мечети пятничный коллективный намаз. Это впечатление создается, например, при взгляде на мусульманское кладбище, прилегающее к поселку Теберда Карачаевского района Карачаево-Черкесской республики. На снимках, сделанных нами в ходе полевых исследований в этом районе в 1998–1999 годах, запечатлены стройные ряды вертикально врытых в землю камней-надгробий если и не совсем одинаковых, то очень схожих между собой, как бы рифмующихся силуэтов и пропорций (илл. 1). На балкарском мусульманском кладбище около поселка Верхний Чегем мы обнаружили интересный мемориальный ансамбль, складывающийся из четырех камней-надгробий братьям Гиллиевым – Абдуллаху, Мутаю, Исхаку и Халиму, которые, как следует из текста эпитафий, высеченных в камне на карачаево-балкарском языке (кораническая формула вверху арабским шрифтом, биографические данные о каждом из братьев уже на кириллице), родились в разные годы, но погибли одновременно в 1942 году, что позволяет предположить, какая трагедия разыгралась здесь на втором году так называемой Великой отечественной войны. Все четыре памятника абсолютно подобны друг другу: одной высоты, одинаковых очертаний, определяемых круглым дискообразным завершением (словно четыре каменные головы покоятся на плитах со слегка скошенными, закругленными „плечиками”), одинаковой композиции, однотипного по содержанию и формам начертания текста, повторяющихся в каждом сооружении рельефных изображений (астральные знаки исламской символики – шестилепестковая розетка-солнышко, которую обнимает, поддерживая снизу, полумесяц, в обрамлении круглого бордюра на месте условного „лица”; изображение между верхним и нижним блоками эпиграфического текста кинжала, являющегося символом-обозначением мужчины-воина) (илл. 2). Идея братства, кровного и духовного, равенства людей, их равной ответственности перед судом Всевышнего выражена здесь особенно последовательно.

Особенности пространственной композиции мусульманского кладбища, окруженного оградой, замкнутого, как *вещь в себе* (посторонним сюда вход запрещен), и в то же время связанного с окружающим миром, имеющего такие важные архитектурные доминанты, как ворота (иногда подлинное произведение кузнечного искусства) и кладбищенская (поминальная) мечеть, еще предстоит исследовать историкам исламской архитектуры. Несомненно, мы имеем здесь дело с двумя принципами, противоположными друг другу, но нередко сосуществующими в свое-



**2. Памятник Мутаю Галиеву (погиб в 1942 г.), поселок Верхний Чегем Кабардино-Балкарской Республики Российской Федерации, авторские полевые исследования 1999 г.**

образном эстетическом компромиссе: или кладбище заполняется памятниками, каждый из которых совершенно независим от соседних, окружен своей особой аурой, не пересекающейся с иными; находясь рядом, эти памятники-изваяния как бы „не видят” друг друга (такова доминирующая система организации европейских, христианских кладбищ, оказавшая свое влияние на структуру мусульманских кладбищ в Восточной Европе); или они ведут между собой в пространстве кладбища своеобразный диалог, выстраиваясь в ряды и группы, так или иначе адекватные их отношениям при жизни – в мусульманской общине, в семье, в государственных, военных, религиозных институтах. В этом последнем случае лидерство вождя, военного предводителя, духовного наставника, популярного героя (или героини – любимой матери, жены, дочери) могло быть выявлено системой пропорций, местом установки памятника, его соотношением с другими группами надгробий.

Особой историко-искусствоведческой проблемой является вопрос о времени формирования традиции исламской художественной эпиграфики на тех землях, куда проникает ислам. Здесь, можно сказать, существует одна историческая загадка. Дело в том, что почти повсеместно возникает значительный разрыв (иногда в несколько столетий) между временем обращения в ислам того или иного народа и временем зарождения в культуре этого народа искусства мусульманских надгробий (художественной эпиграфики). Так, в Волжской Булгарии в период развития ее культуры до монгольского нашествия (а это была в X–XIII веках мусульманская культура по всем ее основным параметрам) такого искусства не было, первые резные эпиграфические памятники зафиксированы здесь археологическими исследованиями только с конца XIII века. Еще более высокая, поздняя нижняя хронологическая граница отмечает появление резных камней-надгробий в Крыму (первая треть XIV века), в Ногайской степи, а также в Башкирии и за Уралом, хотя распространение ислама на землях, ставших после распада Золотой Орды Крымским, Астраханским, Сибирским ханствами, владениями Ногайской Орды и владениями казахских и киргизских кочевников, шло гораздо раньше. Трудно объяснить такого рода несовпадение тем, что ранних исламских эпиграфических памятников на этих землях просто не сохранилось; ведь прекрасно сохранились здесь гораздо более древние памятники доисламской культуры, в частности, каменные изваяния-балбалы на землях Тюркского каганата. Единственное объяснение этого факта, какое я могу предложить, заключается в том, что эпиграфика

(сооружение резных каменных надгробий) как искусство, требующее не только технического мастерства камнерезов, но и широкой эрудиции в религиозной сфере, знания Корана, владения словом и письмом, а главное, массового спроса и понимания, зарождается на том этапе, когда исламская культура достигает определенной зрелости. Это искусство оказывается еще не освоенным молодыми мусульманскими культурами народов, недавно обращенных в ислам, зато достигает своих вершин позднее (естественно, в разных регионах в разные века), когда исламское мировоззрение и исламская эстетика проникают во все слои общества, вытесняя иное религиозное и художественное мышление.

При этом генезис исламской эпитафии (искусства резных надгробных камней) неразрывно связан с более древним, доисламским мировоззрением и творческим опытом народов, приобщенных к исламской цивилизации.

Можно выделить по крайней мере четыре основных источника, на основе которых формируется традиция собственного эпитафического искусства у народов Восточной Европы и Северной Азии.

Первым из них являются надгробные плиты с руническими письменами и родовыми тамгами, характерные для культуры Тюркского каганата VI–VIII веков и, если можно так сказать, „воспроизводимые” в культурах тюркских кочевников, заполнявших пространство причерноморских, прикаспийских и южно-сибирских степей еще много столетий после распада Тюркского каганата. Исследованные в 1925 году в северных, степных („ногайских”) районах Крыма экспедицией, возглавленной Османом Акчокраклы, и опубликованные им памятники<sup>581</sup> дают интереснейшую картину, позволяющую представить, что предшествовало здесь распространению исламской эпитафии. От языческой и кочевнической традиции (стела с древнетюркскими знаками-тамгами) к мусульманскому эпитафическому надгробию существовал довольно органический переход, связанный как с воспроизведением знаков родовой тамги в позднейших исламских надгробиях (что особенно характерно для некрополей Ногайской степи), так и с архитектурной формой стелы (это вертикально поставленные камни прямоугольных, трапециевидных, ромбовидных очертаний, иногда с завершением в виде треугольного фронтона или арки, уже приближающиеся к типу мусульманского *текильташа*).

---

<sup>581</sup> См.: О. Акчокраклы, *Кырымда татар тамгалары*, Бахчисарай 1926.

Второй источник исламского мемориального искусства я вижу в архитектуре тех мавзолеев (склепов, сооружаемых над индивидуальными или коллективными захоронениями), которые были распространены во многих районах, вошедших позднее в ареал мусульманской цивилизации, до принятия населением этих районов ислама и устойчиво сохранялись в местных культурах довольно долго и после обращения в ислам местных жителей. Эти сложенные из камней сооружения под высоким шатровым конусообразным завершением до сих пор можно встретить на горных склонах Северного Кавказа. Мы исследовали их в Балкарии, но они известны и в Карачае, и в Чечне и Ингушетии, и в Дагестане. По мере распространения ислама менялся обряд захоронения и характер надгробных сооружений. Входное или оконное отверстие, ведущее в склеп, игравшее свою роль в религиозной практике доисламского периода, замуравывалось; при этом сохранялись его очертания, оно становилось нишей, и в эту нишу вставлялась надмогильная плита, украшенная резьбой по камню и живописью, несущая каллиграфически начертанную эпитафию, рисунки, символические знаки и узоры<sup>582</sup>. Так получали распространение исламские надгробные стелы в склеповидном обрамлении, новая форма надгробия проникала в „старое тело”, срасталась с ним.

Третий и важнейший источник исламских мемориалов – это каменные фигуры (чаще всего древнетюркских воинов, хотя диапазон социальных портретов в этой скульптуре был довольно широк), известные в исторической литературе как *балбалы* или *каменные бабы*<sup>583</sup>. Каменные балбалы к исламскому искусству не имели никакого отношения, более того – они могли ассоциироваться с теми самыми идолами (хотя не всегда действительно были идолами в системе верований и понятий, связанных с культом предков тюркских кочевых племен), которым ислам объявил решительную борьбу, категорически запрещая сооружение подобных человеку изваяний и поклонение им. Однако память о древних балбалах так прочно держалась

---

<sup>582</sup> Это можно наглядно видеть на примере памятника из чеченского селения Хой, XIX век; опубликован В.И. Марковиным в книге: *Каменная летопись страны вайнахов. Памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии*, Москва 1994, таблица 189.

<sup>583</sup> Их происхождению, семантике, исторической периодизации, регионам распространения (от Байкала до Черного моря, от Тувы и Монголии до половецких степей) посвящено множество исследований, среди них: Л.А. Евтюхова, *Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии*, Москва 1952; А.Д. Грач, *Древнетюркские изваяния Тувы*, Москва 1961; Я.А. Шер, *Каменные изваяния Семиречья*, Москва-Ленинград 1966; С.А. Плетнева, *Половецкие каменные изваяния*, Москва 1974.

в культуре народов евразийских степей, что и обращение этих народов в ислам не стерло в этой памяти устойчивого представления о том, каким должен быть памятник умершему. Это одинокая фигура с плотно прижатыми к телу руками (иногда с мечом, с кувшинчиком или с каким-либо еще атрибутом своей деятельности в руке), под головным убором, соответствующим полу, возрасту, социальному статусу, роду занятий умершего. Очертания такой фигуры прослеживаются и в более поздних мусульманских каменных надгробиях, хотя в соответствии с императивами исламской религии у такой фигуры уже нет лица: в верхней части памятника, где мыслится „голова”, вписанная в арку, высекаются рельефы, представляющие собой символические знаки (часто это солярный знак, розетта-солнышко, цветок, „ромашка”; вспоминается в этой связи хадис Ибн-Аббаса, дяди Пророка, который на вопрос обращенного в ислам художника, может ли он и дальше рисовать живые существа, ответил: „Можешь, но лиши их лица и старайся, чтобы они напоминали цветы”<sup>584</sup>) или коранические формулы, имеющие ключевое значение в погребальном обряде, как бы „вложенные в голову” мыслящего человека.

В мусульманском обществе прочно укоренилось отношение к надгробному камню как к художественному воплощению человека. До каких духовных высот могло подниматься это искусство, уже не претендующее на изображение человека, но развивающееся в антропоморфной парадигме, постоянно напоминающее о том, что памятник – это и есть умерший человек, „обладатель могилы”, яркое представление дает обнаруженный на Солхатском городище и опубликованный Османом Акчокраклы<sup>585</sup> памятник астроному Урусу Ходжа. На верхнем полушарии, завершающем этот каменный столп, над каллиграфической полоской, обрамляющей это полушарие рельефным декоративным обручем, выбиты в камне точечные углубления, совокупность которых воспринимается как плеяда звезд на небесном куполе. Обращает на себя внимание та сумма астрономических знаний, поразительных для конца XIV века, как бы обгоняющих свое время, которая прочитывается и в изобразительной системе расположения звезд, и в самой сферической трактовке небосвода-купола. А если вспомнить о том, что в метафорической системе надгробного сооружения этот звездный небосвод

---

<sup>584</sup> Цитируется в русском изложении по статье: Г. Кубанов, *Коран и изобразительное искусство*, [в:] „Половецкая луна” 1992, nr 1, s. 106–110.

<sup>585</sup> О. Акчокраклы, *Старо-Крымские и Отузские надписи XIII-XV вв.*, Симферополь 1927, № каталога 57.



воспринимался как голова человека, обозначал его голову, то можно сказать, что автор этого памятника, кажется, действительно, совершил немалый прорыв из средневековой дали к гносеологическим просторам и нравственным императивам Нового времени, напомнив нам – буквально по Канту – о звездном небе над нами и нравственном законе внутри нас.

Среди надгробных сооружений польско-литовских татар также можно встретить старые камни, отдаленно напоминающие своим силуэтом фигуру человека, с узорами и надписями на верхней лицевой поверхности (там, где мыслится голова, лицо), выразительно подчеркивающими исламскую идентичность умершего (памятник Якубу Мурзичу 1833 года с мизара в Лаховичах; памятник Мустафе Мушичу 1849 года в Орде; памятники Айше дочери Ахмеда 1882 года и Амине Гембицкой 1888 года на мусульманском кладбище в Узде; памятник Фатьме Лебедь 1895 года в Рейже; памятник Якубу Михле с мизара в Бохониках, 1900; памятник Яну Шабановичу на мусульманском кладбище в Иве, 1936)<sup>586</sup>, а также модернизованные надгробия, в композиции которых содержатся мотивы, ассоциирующиеся с образом человека. Среди таких мотивов выделяется каменный шар, венчающий надгробие, представляющий собой стереометрическую абстракцию головы (памятник Исмаилу Кардашу с мизара в Бохониках, 1899<sup>587</sup>; надгробия семьи Кричинских на кладбище в Довбучишках 1920-х годов<sup>588</sup>).

---

<sup>586</sup> А. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. II, Warszawa 1999. №№ каталога 139, 136, 150, 146, 84, 177, 108.

<sup>587</sup> Ibidem, № 176.

<sup>588</sup> Ibidem, № 99.



**3. Мраморное надгробие «под чалмой», уцелевшее на разрушенном мусульманском кладбище в горном Крыму, село Верхний Керменчик (Высокое) Бахчисарайского района, авторские полевые исследования 1996 г.**

Связь с антропоморфным началом в исламских надгробиях наиболее явно прослеживается в их завершении в форме головных уборов. Чаще всего это чалма – свидетельство того, что умерший совершил паломничество в Мекку, причем в пластическом воспроизведении этой чалмы, ее тугих переплетов мастера-резчики проявляли исключительное мастерство. А.С. Пушкин неслучайно писал о памятниках ханского кладбища в Бахчисарайском дворце: „Сии надгробные столбы венчаны мраморной чалмою”, подчеркивая словом *венчаны* сходство сооружения с человеком, имеющим право достойно носить величавую чалму (илл. 3). Пластическим завершением памятника могла служить и войлочная шапка кочевника (такие образцы сооружений часто встречаются в Ногайской степи), и женская шапочка-калфак.

Предметы натюрморта, включенные в рельефную композицию резной каменной эпитафии, в том числе традиционные изображения оружия на мужских надгробиях, орудий труда (например, ножниц для стрижки овец на боковой грани надгробного памятника у ногайского поселка Икон-Халк Адыге-Хабльского района Карачаево-Черкесской республики), кувшина, ткацкого станка (памятник из селения Уруд Сисианского района Азербайджана), предметов домашнего рукоделия и украшений на женских надгробиях формируют широкую панораму уже чисто изобразительного искусства, дополняющего характеристику человека, повествующего о его жизни, занятиях, воинских и трудовых доблестях и обязанностях. В резных изображениях на надгробиях польско-литовских татар предметы натюр-



4. Памятник Александру Адамовичу (умер в 1945 г.), Татарское мусульманское кладбище (мизар) в Мажёле. Из материалов исследований А. Дрозда

морта, в том числе изображения оружия, встречаются редко, зато имеют место совершенно уникальные, не повторяющиеся в других школах мусульманской эпиграфики изображения *города*, перекликающиеся с аналогичными мотивами вышитых и тканых полотенец крымских татар. Этот город обозначается условно – врезанными в камень силуэтами башен, минаретов, мечети под куполом, увенчанном олемом (стержнем с полумесяцем) и мыслится как среда обитания умершего мусульманина, его дом (памятник Александру Адамовичу (после 1945 г.) (илл. 4), и другие камни с мизара в Мяджэли.

Антропоморфное начало не было, однако, единственным в исламском мемориальном искусстве. В этой связи надо сказать о четвертом источнике этого искусства и четвертом направлении его развития, а именно о „звериных мотивах” в исламских мемориалах, о своеобразном „анималистическом жанре”, который мог как бы отступать в тень, напоминая о себе скромными, затерянными среди орнаментальных и каллиграфических узоров, вынесенными в нижний ярус, на боковые или задние стороны надгробий изображениями птиц и зверей, но мог выступать и как ведущее, определяющее всю структуру надгробного сооружения начало.

Так, в Казахстане наряду с памятниками, сооружавшимися в XIV–XV веках туркменскими кочевыми племенами, – памятниками, имевшими форму каменной плиты с начертанными на ней знаками и кораническими формулами, – так называемыми „койтасами”, – появляются скульптурные надгробия с изображениями животных<sup>589</sup>. Чаще всего это было изображение барана, нередко дополненное врезанными в камень натюрмортами (изображениями оружия, орудий труда, предметов домашнего обихода кочевников) и знаками тамги. Такие памятники в Казахстане назывались „кошкартас” или „аркартас”. У ногайцев также имели место каменные памятники, завершавшиеся изображением животного, которое могло быть как реальным обитателем окружающей степи, так и фантастическим тотемом, при этом фантазия современных художников, как об этом можно судить по рисунку ногайского графика Кошали Зарманбетова, воспринимает как особую ценность именно такие сооружения „звериного стиля”, причудливо

---

<sup>589</sup> См. об этом: С.И. Аджигалиев, *Особенности мемориальной эпиграфики западного Казахстана*, [в:] „Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан” 1994, nr 1 (82), s. 44–57.

сочетающие в себе исламскую и языческую, древнетюркскую символику, и расцвечивает их романтическими сюжетами. Особенно богатый материал „звериных” памятников (рельефных и статуарных изображений коня и барана) содержит мусульманская эпитафика Азербайджана.

Судьба эпитафического наследия мусульманских народов бывшей Российской империи печальна. Многие здесь безнадежно утрачено, не взято под государственную охрану, просто искалечено. Современные памятники на мусульманских кладбищах нередко представляют собой весьма жалкие образцы художественной эклектики, грубого вторжения советской эмблематики, кириллицы, фотографических портретов и иных компонентов, несовместимых с эстетикой классических исламских надгробий. И все же опыт крымских татар, чье мемориальное наследие в период сталинской депортации и многолетнего изгнания этого народа из Крыма, подверглось особенно трагическим утратам и варварским разрушениям (фрагменты разбитых исламских надгробий до сих пор можно видеть вмурованными в стены колхозных свинарников и общественных туалетов), позволяет сегодня говорить об определенной перспективе не только бережного сохранения того, что еще осталось, но и творческого возрождения этого искусства. Созданный в начале XXI века некрополь в Бахчисарае, формируемый гробницами-саркофагами Исмаила Бей Гаспринского, Ахмеда Озенбашлы и Едиге Кырымала, исполненными современными художниками в лучших традициях крымскотатарской и турецкой эпитафики, вселяет определенную надежду. Искусство мусульманской эпитафики в той части исламского мира, которая пережила тяжелейшее время колониально-самодержавного гнета и коммунистического террора, еще не погибло и имеет шансы не только стать предметом государственной заботы и научного изучения, но и успешно развиваться в системе европейской демократии, толерантности и культуры.

## **Mizary i nagrobki Tatarów polsko-litewskich na tle islamskiej sztuki epigraficznej ich sąsiadów ze Wschodu**

Przedmiotem naszych badań są pomniki sztuki epigraficznej (nagrobki) tureckich ludów Europy Wschodniej i Azji Północnej (sporego obszaru euro-azjatyckiego dawnego imperium rosyjskiego). Przez długi czas przyciągały one uwagę historyków, etnografów, filologów i językoznawców, i były znane jako niezastąpione źródło informacji o życiu i historii ludów muzułmańskich. Pragnę wykazać, że pomniki te są dziełem sztuki islamskiej. Odzwierciedlają bowiem klasyczne zasady i cechy islamskiego światopoglądu (interpretacja śmierci jako bramy wiodącej do raju). W nich także wyraża się islamska kultura: synteza architektury, rzeźbiarstwa, rytownictwa, malarstwa, rysownictwa; formy w kształcie portyków meczetu i wnęk mihrabu ukazane na nagrobkach; ornamentowe wzory, które zawierają symbole islamskiej religii, jak również symboliczne znaczenie figur geometrycznych i roślin, motywy zoomorficzne i antropomorficzne; rola kaligrafii we wszystkich jej odmianach pisma odręcznego, od archaicznego kufi do współczesnych form pisanych kursywą; znaczenie słowa skierowanego do wyznawców, wyrażonego w rysunkach na kamieniu – słowo łączące w sobie elementy poezji, teologii, i posiadające wartość estetyczną. Ta sztuka islamska jest powiązana z przed-islamskimi tradycjami kultury nomadów i osiadłych plemion (znaki tamga; przemiana pogańskiego kamiennego bożka / figury / bałwana w formę muzułmańskich nagrobków, z zachowaniem turbanu na szczycie; prymitywne reliefy i rysunki nadal są żywe w tradycjach ludowych), a w przyszłości ma przybrać nowocześniejszą formę profesjonalnej sztuki pamiątkowej. Analiza porównawcza nekropolii Tatarów polsko-litewskich i pomników Tatarów wołżańskich, Tatarów krymskich, Nogajów, Turków i innych ludów muzułmańskich obszaru Eurazji pozwala na ustalenie występujących między nimi podobieństw oraz lokalnych / regionalnych / narodowych różnic.

### **The Polish-Lithuanian Tatars' Graveyards and Tombstones on the Background of the Islamic Epigraphic Art of Their Eastern Neighbors**

There are the monuments of epigraphic art (the tombstones) of the Turkic Muslim Peoples of the Eastern Europe and North Asia (of the large Euro-Asiatic space of the former Russian empire), that are the subject of our researches. For a long time these monuments attracted attention of Historians, Ethnographers, Philologists, Linguists and were known as indispensable source of the information about the Muslim Peoples' life and history. I'll like to show these monuments as the works of the Islamic art, where the classical principles and the distinguishing features of the Islamic world-outlook (death's interpretation as *gate* leading to paradise), of the Islamic artistic culture find their place: synthesis of the architecture, sculpture, stone-curving, painting, drawing; projections of the Mosque portals' and *Mikhrab* niches' forms on to the tombstone; the character of the ornamental design that includes the Islamic faith's symbols as well the symbolic meaning having geometric figures, vegetable, zoomorphic, anthropomorphic motives; the role of the calligraphy in all its changes of the handwritings from the archaic *kufi* till the modern forms of cursives; the significance of the word addressed to the believers and incarnate in the stone-drawing – of the word uniting the poetry's, theology's elements and having the aesthetic value. This Islamic art is connected with the pre-Islamic traditions in the culture of the nomadic and settled tribes (the signs of *tamga*; the metamorphosis from the pagan stone idol / statue / *balwal* to the form of the Muslim gravestones reminding of standing home with turban on the head; primitive relief and drawing still lives in folklore traditions), and has the prospects of modernizing in the professional memorial art of the new times. The comparative analyze of the Polish-Lithuanian Tatars' necropolises and the monuments of the Volga-Tatars, Crimean Tatars, Nogays, Turks and other Muslim Peoples of the Euro-Asia lets trace likeness, resemblance and local / regional / national distinctions between them.