

O TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ TATARÓW W DOBIE STAROPOLSKIEJ

ABSTRACT: The Polish-Lithuanian Tatars began to form their own literature in the Polish and Old Byelorussian languages from the end of the 16th century. All Tatar texts were handwritten exclusively in Arabic script, irrespective of their own language.

Tatar writings were characterized by the anonymity of the author but we know the author of the most important literary achievement of this community – the complete translation of the Qur'an dated 1686: the imam of Minsk, Urjasz b. Ismā'il Szlamowicz. Most of the Tatar texts were translated from the Islamic popular religious literature spread in the land of the Golden Horde and Ottoman Empire. The appearance of this sort of Tatar oeuvre resulted from the fact that the Tatars had lost their native tongue sometime within the 16th and 17th c. This made the translation of the popular Islamic literature necessary to preserve the Tatars' own religion.

The Tatar manuscripts also contain an important component adopted from the Old Polish Christian literature including the Polish translation of the Bible by Szymon Budny (1572) created for the Arians – the most radical protestant movement in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The Tatars integrated a significant amount of motifs and ideas of their Christian social environment into their religious Islamic traditions. Therefore we can assume that another factor that contributed to the rise of the Tatar literature was the religious and cultural revival which encompassed the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th c. during the Renaissance and Reformation era. Apparently it played an important role in the cultural integration of this Turkic-Islamic community with local Christian society and culture.

KEYWORDS: Polish-Lithuanian Tatars, Islam and Christianity, Old Polish literature, Ottoman literature, Islamic manuscripts, translation of the Qur'an, Old Testament apocrypha

Od czasów monografii S. Kryczyńskiego *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej* (Warszawa 1938) w badaniach nad Tatarszczyzną Rzeczypospolitej główne miejsce na długi czas zajęła historiografia. Dobrze rozwiniętym studiom historycznym towarzyszył niedostatek wiedzy w innych dziedzinach – w przypadku tatarskiego piśmiennictwa najbardziej widoczny, a to z powodu skali materiału, który pozostawał poza zasięgiem systematycznych badań. Prace filologiczne opublikowane do lat 90. XX w. były w większości dziełem slawistów, którzy dostrzegli w rękopisach tatarskich ważne źródło dla dziejów języka białoruskiego, i miały zakres ograniczony do zagadnień językoznawczych¹. Nie zainteresowali się piśmiennictwem tym szerzej poloniści, literaturoznawcy

¹ Do podstawowych prac slawistycznych należą: Antoni K. Antonovič, *Belorusskije teksty pisanije arabskim pismom i ich grafiko-ortografičeskaja sistema*, Wilno 1968; Czesław Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Toruń 1986. Od lat 90. XX w. zaczęły ukazywać się coraz liczniejsze prace orientalistyczne, w tym także książki, np.: Paul Suter, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln 2004; Andrzej Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych*, Warszawa 1999; Henryk Jankowski, Czesław Łapicz, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa 2000. Podsumowanie stanu wiedzy na temat piśmiennictwa polskotatarskiego zawarłem w studium *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki*,

czy etnografowie, a ze strony orientalistów regularne badania podjęto dopiero u schyłku XX w. Tymczasem znaczenie tatarskiego piśmiennictwa, jak się okazuje, jest niebagatelne, już choćby dla badań turkologicznych. Odkryta w ostatnim ćwierćwieczu piśmiennicza spuścizna Tatarów rzuciła nowe światło na ich kulturalne i społeczne położenie w dawnej Rzeczypospolitej. Ukazała nam przy tym kolejny, zaskakujący obszar niezwykłych związków między wielowątkową kulturą Rzeczypospolitej a światem muzułmańskim. Co szczególnie ważne, pozwala na wyciągnięcie wniosków podstawowych dla oceny fenomenu polegającego na zintegrowaniu się tatarskiej diaspory z miejscowym chrześcijańskim otoczeniem społecznym i kulturowym, jego państwowością, przy zachowaniu tożsamości i religijnej odrębności.

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE PIŚMIENICTWA TATARSKIEGO

Mówiąc o piśmiennictwie polsko-litewskich Tatarów przyjęło się podkreślać pewne cechy stanowiące o jego specyfice. Składają się na nią:

- a) wyłączenie zastosowanie alfabetu arabskiego² (przystosowanego także do zapisu tekstów polskich i białoruskich), jako zewnętrznego przejawu związku z kulturą muzułmańską; alfabet ten uwarunkuje zakres użytkowników – oraz narzuci specyfikę dzisiejszych badań naukowych;
- b) wyłączność przekazu rękopiśmiennego³, na której obok względów technicznych (alfabet) zaważyły względy kulturowe wspólne dla całego świata muzułmańskiego

w: Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 12–37.

² Od 2 poł. XIX w. pojawiają się w modlitewnikach przypadki odejścia od alfabetu arabskiego na rzecz zapisu (transkrypcji) cyrylicą lub, rzadziej, łaciną. Zjawisko to jednak miało ograniczony zakres. Dopiero współcześnie Tatarzy zaczęli korzystać regularnie z modlitewników transkrybowanych na łacinę, ewentualnie cyrylicę, powielanych w maszynopisie.

³ Pierwsze prace Tatarów ogłoszone drukiem – nie licząc *Apologii Tatarów* Azulewicza (1630), której żaden egzemplarz nie jest dziś znany, a autorstwo nie jest pewne – pojawiły się w XIX w. Najlepiej znaną był *Wykład wiary machometanńskiej czyli islamskiej, wyjęty z części Kóranu i przykazań proroka chadisiem zwanych* Józefa Sobolewskiego z 1830 r. Praca ta, mająca charakter katechizmu przeznaczanego dla miejscowych Tatarów i obejmująca tłumaczenia tekstów modlitewnych na język polski, powstała w szczególnych okolicznościach. Mianowicie najprawdopodobniej stanowiła część przedsięwzięcia zainicjowanego w 1828 r. przez wileńskich filomatów, z J. Lelewelem na czele, mającego na celu ściślejsze związanie społeczności tatarskiej na Kresach, kokietowanej wówczas przez władze rosyjskie, z polskim środowiskiem patriotycznym poprzez przełożenie na język polski i wydanie drukiem Koranu wraz z modlitwami liturgicznymi. Przedsięwzięcie – na skutek sprzeciwu samego cara – powiodło się tylko częściowo. Udało się bowiem wydrukować jedynie powyższy katechizm J. Sobolewskiego. Tłumaczenie Koranu zaś – dokonane z języka francuskiego (z przekładu C. Savary'ego) przez ks. Dionizego Chlewińskiego i Ignacego Domeykę – miało ostatecznie trafić do Poznańskiego, gdzie wydrukować je zamierzał, już poza zasięgiem rosyjskiej cenzury, hr. Bernard Potocki. Ostatecznie Potocki otrzymał tylko początkową część dzieła (sury 1–7), którą zdecydował się wydać drukiem po kilkunastu latach, w 1848 r. (kilka unikatowych egzemplarzy z nakładu, który zniszczono, zachowało się w polskich bibliotekach). Na resztę tłumaczenia nie doczekał się – najprawdopodobniej „utknęło” ono na Podlasiu, w rękach tatarskiej rodziny Jakuba Buczackiego z Małaszewicz, posła na Sejm Królestwa Polskiego (zm. 1838 r.). Pod nazwiskiem niejakiego Jana Murzy Tarak Buczackiego (jakoby wnuka posła Jakuba Buczackiego) tłumaczenie to w 1858 r. wydał warszawski księgarz, A. Nowolecki – i jako "Koran Buczackiego" funkcjonuje dziś w świadomości nauki polskiej (temat ten omawiam szerzej w artykule *W sprawie autorstwa 'Koranu Buczackiego'*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały z 5 Ogólnopolskiej Konferencji*

- znaczenie sakralne kopiowania ksiąg religijnych pismem arabskim, jak i wysoka ranga kaligrafii; przekaz rękopiśmienny, chociaż nie ograniczy Tatarom dostępu do piśmiennictwa, wpływać będzie na zawartość treściową i cechy językowe utworów, które poddawane będą mniej lub bardziej zamierzonym działaniom kopistów, wprowadzających własne lub cudze fragmenty, dzielących bądź łączących zastane teksty, zmieniających ich istniejące fragmenty, wreszcie nadających tekstom cechy swojego języka;
- c) zróżnicowanie gatunkowe rękopisów (związane ze zróżnicowaniem charakteru ich zawartości); i tak należy wymienić: 1. rękopisy Koranu, 2. *sufry* – podzielony na 30 woluminów (w celach użytkowych) tekst Koranu, 3. *tefsiry* – tekst świętej Księgi wraz z interlinearnym tłumaczeniem na język polski (z ar. *tafsīr*), 4. *tedźwidy* – krótkie podręczniki recytacji Koranu (z ar. *tağwīd*), 5. *kitaby* – obszernie zbiory różnorodnych tekstów stanowiące podstawowe źródło znajomości dogmatyki i tradycji islamu (z ar. *kitāb*), 6. *chamaiły* – modlitewniki będące również zbiorami opisów obrzędów, tekstów dewocyjnych, a także tekstów prognostycznych i magicznych (z ar. *hamā'il*), 7. krótkie podręczniki i słowniki języka tureckiego, 8. wyciągi z kitabów zawierające głównie opis zasad praktyki religijnej, 9. zwoje modlitewne i inne pisane talizmany – *daławary*, *hramotki*, *nuski* i *duajki*; dodać należy, że alfabet arabski stosowano ponadto w listach, dokumentach, inskrypcjach nagrobnych, suknach pogrzebowych czy *muhirach*, czyli planszach z kompozycjami kaligraficznymi lub talizmanicznymi, wieszanych we wnętrzach domów i meczetów;
- d) wielojęzyczność – zarówno na poziomie całych rękopisów (współwystępowanie tekstów w różnych językach), jak i poszczególnych utworów (tekst mieszany językowo – np. polsko-arabski); wyróżnić należy dwie warstwy językowe: 1. orientalną – języki turkijskie (przede wszystkim tureckoosmański), arabski oraz sporadycznie elementy perskiego, 2. słowiańską – polski (a ściślej jego dialekt północnokresowy), białoruski, a najczęściej forma przejściowa obu, lokalna gwara polsko-białoruska; wielość językowa tatarskich manuskryptów jest odbiciem różnego pochodzenia tekstów – teksty orientalne należą do literatury muzułmańskiego Wschodu, zaś na twórczość Tatarów,

Arabistycznej. Poznań 9–10 czerwca 1997, Poznań 1998, s. 69–83.) Do druku w początku XIX w. trafił także inny tekst tatarski (a w zasadzie w większości arikański), mianowicie chutba w języku polskim wygłoszona w 1818 r. w meczecie w Mińsku przez tamtejszego imama, Jakuba Zdanowicza, podczas uroczystości żałobnych poświęconych Tadeuszowi Kościuszce. Chutba zamieszczona została w okolicznościowym druku XX Pijarów pt. *Opisanie obchodu żałobnego nabożeństwa za duszę ś.p. Tadeusza Kościuszki, odbytego w Mińsku dnia 7 marca 1818 roku w kościele katedralnym*. Składała się ona z przemówienia poświęconego pamięci Naczelnika oraz modlitwy w intencji jego duszy. Co niezwykle znamienne, modlitwę tę, rozpoczynającą się od słów *Panie Wszchemogący, Boże ojców naszych Abrahama, Izaaka, Jakuba i pokolenia ich sprawiedliwego...*, imam przerobił z apokryfu dołączonego przez S. Budnego do II Księgi Kronik w *Biblii nieświeskiej*, zatytułowanej *Modlitwa Manaszesa króla judzkiego, którą uczynił będąc w więzieniu bawilońskim...* – przy czym, być może nie chcąc ujawniać „heretyckiego” pochodzenia tekstu, podał on do wiadomości ogółu, iż jest to „z Alkoranu wyjęta przetłómaczona i przystosowana Modlitwa”. (Zob. Andrzej Drozd, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. 15–16 października 1998*, Warszawa 2000, s. 145–154.)

która jest przedmiotem niniejszego artykułu, składają się wyłącznie tekstu słowiańskie tłumaczone z języków wschodnich bądź tworzone na miejscu⁴.

GENEZA I CHARAKTER TREŚCIOWY LITERATURY POLSKOTATARSKIEJ

Geneza ruchu piśmienniczego polsko-litewskich Tatarów pozostaje w ścisłym związku z procesem asymilacji kulturowej tej diaspory z polsko-ruskim otoczeniem. Jednym z pierwszych przejawów tego procesu była asymilacja językowa polegająca na przejściu na miejscowe języki słowiańskie, białoruski i polski, przy osłabieniu, a następnie utracie znajomości języków wschodnich. Jeśli chodzi o te ostatnie, zaznaczyć należy, że o ile Tatarzy aż do okresu międzywojennego niemal powszechnie znali alfabet arabski (przynajmniej biernie), to znajomość języka arabskiego, pełniącego w islamie rolę zbliżoną do łaciny w chrześcijaństwie zachodnim, była udziałem jedynie nielicznych, wykształconych na Wschodzie osób oraz przybywających z Krymu i Turcji imamów i hodźych (nauczycieli). Jednak już od XVII w. nawet i takie osoby, biegle władające językiem arabskim, należały, jak się zdaje, do rzadkości. Świadczyłyby o tym choćby m.in. nieudolne kolofony kopistów-imamów z XVII/XVIII w. próbujących pisać łamaną arabszczyzną i turecczyzną. Na ich tle szczególnym wyjątkiem jest dzieło mińskiego imama Urjasza b. Ismā'ila Szlamowicza, który ok. 1686 r. dokonał pełnego tłumaczenia Koranu na język polski⁵.

Podstawowe jednak znaczenie miał fakt utraty w XVI–XVII w. języka etnicznego (zapewne różnych dialektów tatarskich z grupy kipczaackiej), który umożliwiał do tej pory korzystanie z importowanego ze Wschodu piśmiennictwa religijnego. Nieco dłużej utrzymywała się znajomość pokrewnego języka tureckiego (funkcjonującego na terenach państwa osmańskiego) bądź krymskotatarskiego, jednakże tylko wśród osób wykształconych lub mających bliższe kontakty z Turcją czy Krymem. Jednostki takie były jednak nieliczne, a znajomość języków zapewne najczęściej powierzchowna, bowiem prawdopodobnie od 2 poł. XVI w. większość Tatarów przeważnie posługiwała się już na co dzień mową swojego słowiańskiego otoczenia⁶ (Była to też zapewne jedna z przyczyn, dla których w XVII w. Tatarzy coraz rzadziej pojawiają się w dyplomacji polskiej, wypierani m.in. przez Ormian⁷).

Ten właśnie fakt – asymilacja językowa w XVI–XVII w. – przesądził o potrzebie stworzenia literatury tatarskiej w języku polskim i białoruskim – rzecz by można, literatury narodowej polsko-litewskich Tatarów. Miała ona zapewnić Tatarom-muzułmanom

⁴ Nie posiadamy danych wskazujących na istnienie twórczości polskich Tatarów w językach wschodnich, którą włączyliby w skład swego piśmiennictwa. Jednakże nie należy zapominać o traktacie z 1558 r., *Risale-i Tatar-i Leh*, napisanym w języku tureckim przez anonimowego Tatara bawiącego w Stambule. Być może przykładów tatarskiego piśmiennictwa w językach wschodnich istniało więcej.

⁵ Co prawda nie mamy nadal pewności, na ile dzieło to powstało w oparciu o przekład anatolijski Koranu z XIV w., który był w użyciu wśród Tatarów na Litwie jeszcze w XVII w., w jakim zaś stopniu w oparciu bezpośrednio o oryginał arabski.

⁶ O losach językowych Tatarów w Rzeczypospolitej zob. szerzej: C. Łapicz, op. cit., s. 39–60. W ostatnim czasie szczegółowe badania nad warstwą turkijską tatarskich rękopisów, imiennictwem i epigrafiką nakazują zrewidować pogląd o definitywnym przejściu Tatarów z języków turkijskich (tatarskiego lub osmańskiego) na słowiańskie (białoruski lub polski) w XVI w. i przesunąć ten proces bliżej wieku XVII.

⁷ Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. 3, s. 163.

nie władającym już językami wschodnimi znajomość własnej religii, a co za tym idzie utrzymanie kulturowej tożsamości i odrębności etnicznej, zastępując w tej roli wschodnie piśmiennictwo muzułmańskie. Taka funkcja narzuciła literaturze tatarskiej w pierwszym rzędzie religijny charakter. Oprócz tego jednakże musiała ona spełniać także inne funkcje, odpowiadając pozareligijnym zapotrzebowaniom diaspory.

Pośród piśmiennictwa ściśle religijnego na pierwszym miejscu należy wymienić pełny przekład Koranu – jeden z pierwszych w Europie i stanowiący niewątpliwie najwybitniejsze osiągnięcie piśmiennicze Tatarów. Ponadto przekłady arabskich i tureckich tekstów modlitewnych, tureckiej poezji religijnej (także stosowanej w obrzędach religijnych przez Tatarów), obfitej literatury komentarzowej traktującej o dogmatach i praktyce islamu, opisy praktyk i obrzędów religijnych. Liczny jest zespół tekstów parenetycznych, moralizatorskich. Zazębia się on z budującymi apokryfami, legendami i hagiografią muzułmańską, które reprezentują bogatą fabularystykę religijną. Opiera się ona głównie na tradycji islamu, aczkolwiek istnieje tu interesująca grupa utworów prozatorskich lub wierszowanych opartych bezpośrednio na Biblii, tworzonych przez Tatarów bądź przejętych z piśmiennictwa staropolskiego. Rzadszymi przykładami fabularystyki nie związanej z religią są łączące rozrywkę z dydaktyką, zgodnie z ówczesną konwencją gatunku, romanse (Można tu wymienić znaną z wielu kitabowych przekazów *Historię o kawalerze i pannie*; o innym, w przeciwieństwie do poprzedniego nieznanym dziś, romansie historycznym *O Kotunie z Bagdadu* wspominał T. Czacki⁸). Do rzadkości należą teksty historyczne – za zaginione (albo zmyślane) trzeba uznać relacje o kipczackich chanach i ich dworach, o których wspominał Teodor Narbutt, znana jest dziś natomiast opowieść o najeździe Abisyńczyków pod wodzą Abrahy na Mekkę w 570 r. włączona w cykl utworów o życiu Muhammada. Zdarzają się włączane sporadycznie do kitabów teksty innego rodzaju, jak np. mająca walor szkicu publicystyczno-historycznego o Tatarach opinia Adama W. Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów przedstawiona w 1819 r. Senatowi Rządzącemu w Petersburgu⁹.

Pozareligijne przeznaczenie miało rozbudowane piśmiennictwo użytkowe – częściowo *tedźwid*, słowniki, a przede wszystkim rozliczne prognozy, senniki, kalendarz, opisy praktyk magiczno-leczniczych i wróżbiarskich, przepisy magiczne oraz inne teksty przejęte z popularnego na Wschodzie piśmiennictwa kabalistycznego i astrologicznego.

Osobne miejsce, choć tematycznie pokrewne wymienionym zespołom tekstów religijnych, zajmują utwory polemiczne, powstałe najprawdopodobniej w końcu XVI i na początku XVII w. pod wyraźnym wpływem prądów reformacyjnych bądź wprost przejęte z literatury protestanckiej (głównie ariańskiej). Przedmiotem ich krytyki są katolickie interpretacje Starego i Nowego Testamentu, dogmaty, czy też kościelne praktyki celibatu i postu piątkowego. Wykazują one z punktu widzenia Pisma Świętego słuszność takich praktyk muzułmańskich, jak obrzezanie, ablucje przed modlitwami czy zakaz picia wina. Wśród krytykowanych oponentów pojawia się Jakub Wujek, św. Hieronim, a nawet

⁸ Tadeusz Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861, s. 151. Cyt. za: Maciej Kono-packi, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, Przegląd Orientalistyczny 1966, nr 3(59), s. 199.

⁹ Teodor Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 8, Wilno 1840, Dodatek IX, 45–8. Cyt. za: S. Kryczyński, op. cit., s. 219; Andrzej Drozd, *Opinia senatora Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów z 1819 r.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 5, s. 36–47.

św. Augustyn. Również „poeta polski Kochanowski”, który w „między swemi fraszki” włożył i ważył się „nazywać proroka (Ismaela – przyp. A.D.) bękartem”¹⁰.

Polemiki te – mimo że reprezentowane przez zaledwie kilka odnalezionych dotąd utworów – mają szczególnie doniosłe znaczenie. Razem z wymienionymi wyżej tekstami opartymi na Biblii są dowodem zainteresowania Tatarów ówczesną kulturą chrześcijańskiego otoczenia, nie tylko literacką, ale i religijną. Znamienny jest fakt studiowania Pisma Świętego, którego trzy części: Torę, Psalmy i Ewangelie, islam włącza co prawda, obok Koranu, do kanonu czterech pism objawionych prorokom przez Boga, jednak nie uznaje tekstów używanych przez Żydów i chrześcijan za autentyczne – wykorzystywanie ich więc przez Tatarów jako źródeł wiedzy o dziejach ludzkości i religii jest niezwykle (nawet na tle istniejących w islamie ruchów nieortodoksyjnych i idei synkretycznych) odstępstwem od tradycji muzułmańskiej (a trzeba dodać, że Tatarzy korzystali także z innych niż Pięcioksiąg, Psalmy i Ewangelia ksiąg wchodzących w skład Starego i Nowego Testamentu). Fakt ten staje się zarazem zrozumiałą, biorąc pod uwagę rozkwit badań biblistycznych w 2 poł. XVI w. w Rzeczypospolitej za sprawą reformacji oraz ogólną atmosferę ożywienia intelektualno-religijnego. Wielkie Księstwo Litewskie było w owym czasie terenem aktywności najróżniejszych grup religijnych – od kalwinów do antytynitarzy (Szymon Budny) czy judaizantów. W „wielokulturowym tyglu”, jakim były Troki, studia biblistyczne prowadzili także Karaimi, etnicznie i językowo pokrewni Tatarom. Zaowocowały one niezwykle dziełem, *Chizzuk emuna* Abrahama z Trok (1525–1586), które po stu latach stało się jednym z zaczątków myśli oświeceniowej na Zachodzie. Tatarskie księgi świadczą, że również Tatarzy nie pozostawali obojętni na otaczające ich dyskusje i prądy ideowe. Jeszcze bardziej znamienne jest to, iż protestanckie zapożyczenia w księgach tatarskich – jak wykazały przeprowadzone przez nas badania – mają rodowód ariański, a źródłem wiedzy biblijnej Tatarów była ariańska *Biblia nieswieska* z 1572 r. przetłumaczona przez najwybitniejszego polskiego hebraistę tej epoki, Szymona Budnego. Z jego dzieła pochodzą niemal wszystkie cytaty biblijne w rękopisach tatarskich. Dodajmy, że arianie – najbardziej radykalny odłam polskiej reformacji – negowali dogmaty o Trójcy Świętej oraz o boskiej naturze Jezusa. Adwersarze oskarżali ich, że bliżsi są islamowi niż chrześcijaństwu. Sięganie przez Tatarów właśnie do pism ariańskich najwyraźniej więc nie było dziełem przypadku. Ariańskie ślady znajdujemy też w warstwie językowej polskotatarskiego przekładu Koranu. Namacalnym dowodem bezpośredniego korzystania z *Biblii nieswieskiej* jest jeden z niewielu zachowanych egzemplarzy tego druku, należący dziś do zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Na jego marginesach znajdują się liczne glosy pisane przez tatarskiego glosatora pismem arabskim w języku polskim, tureckim i arabskim, komentujące poszczególne wersety biblijne¹¹.

Fakty te należy odnieść również do genezy literatury polskotatarskiej. Wszystkie one prowadzą do wniosku, że powstanie literatury tatarskiej nie było wynikiem samej tylko asymilacji językowej, ale miało na nie wpływ ożywienie kulturalne i religijne związane z odrodzeniem i reformacją na Litwie i w Koronie w drugiej połowie XVI w. Moment rozpoczęcia tworzenia własnego piśmiennictwa polsko-litewskich Tatarów – schyłek XVI w. – zbiega się bowiem czasowo z działalnością piśmienniczą w językach

¹⁰ Szerzej zob. Andrzej Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 218–230.

¹¹ Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 63–64.

narodowych wywołaną reformacyjno-odrodzeniowymi ideami, wobec których Tatarzy, jak widzimy, nie pozostawali bierni. Nie bez podstaw będzie więc przypuszczenie, iż tendencje epoki przyczyniły się do powstania literatury polsko-litewskich Tatarów.

Znamienne w tym kontekście są hipotezy, do których asumpt dały prasie popularno-naukowej w XIX w. fragmenty omawianych polemik – niezidentyfikowanych jeszcze jako teksty tatarskie – opublikowane przez H.O. Fleischera z XVII-wiecznego *chamailu* tatarskiego: „Autor może w czasach sporów religijnych chciał mniej znanymi zgłoszkami arabskimi myśli swoje o rzeczach wiary przed okiem przeciwników osłonić.”¹²; „Zdaje się, iż celem autora było dowieść chrześcijanom, iż ich pismo święte nie jest świętem, tylko pofalszowaniem przez żydów, pogan itd.”¹³ (nie wiadano wówczas jeszcze o tatarskim autorstwie ogłoszonych fragmentów).

CHRONOLOGIA I AUTORSTWO W PIŚMIENICTWIE TATARSKIM

Zagadnienia chronologii i autorstwa literatury polsko-litewskich Tatarów następczą badaczom trudności wynikających z prostego faktu, iż poszczególnych tekstów w zachowanych obecnie rękopisach z reguły nie zaopatrywano ani nazwiskami tatarskiego autora czy tłumacza, ani też datą napisania lub przetłumaczenia utworu. Nie są znane również żadne źródła historyczne wymieniające nazwiska tatarskich twórców. Literaturę tatarską należy zatem niemal w całości traktować jako anonimową. Warto zauważyć jej zbieżność pod tym względem z piśmiennictwem doby sarmackiej, które ponadto – tak jak piśmiennictwo tatarskie – funkcjonowało w znacznej mierze w przekazie rękopiśmiennym.

Czas powstania całej literatury, jak i pojedynczych tekstów możemy dziś określać jedynie w przybliżeniu na podstawie danych pośrednich. W ten sam sposób możemy scharakteryzować krąg autorów i tłumaczy.

Najbardziej ogólną wskazówką dla momentu pojawienia się i rozwoju całej literatury jest kontekst historyczno-kulturowy i językowy, o którym była wyżej mowa – przede wszystkim proces utraty znajomości języków wschodnich i wynikająca stąd konieczność stworzenia literatury w języku zrozumiałym dla ogółu diaspory.

Wskazówką dodatkową, pomocną dla umiejscowienia w czasie poszczególnych tekstów są ich cechy językowe. Według fragmentarycznych ustaleń, w wielu tatarskich tekstach występują cechy językowe istniejące w języku białoruskim lub polskim do końca XVI w.¹⁴. Do przesłanki tej należy jednak podchodzić z ostrożnością, gdyż język, w którym zapisywano księgi tatarskie, cechował się dłuższym trwaniem form archaicznych. Archaizmy XVI-wieczne (a nawet wcześniejsze), zidentyfikowane w tatarskich tekstach pisanych w północnokresowym dialekcie języka polskiego, mogły w nim występować znacznie dłużej niż w języku ogólnopolskim, aż do XVIII w. Z drugiej strony w przypadku szeregu utworów cechy języka oryginału mogły ulegać zatarciu w trakcie wielokrotnego kopiowania. W niektórych przypadkach analogiczną wskazówką chronologizującą mogą być cechy stylistyczne. Najlepiej rozpoznane pod tym kątem są tłumaczenia arabskich tekstów liturgicznych na język polski, które wykazują wiele zbieżności ze stylem językowym staropolskich tłumaczeń biblijnych z XVI w. Ich obecność wskazuje co najmniej

¹² „Rozmaitości Lwowskie” 1840, nr 21, s. 179.

¹³ „Biblioteka Warszawska” 1841, t. 1, s. 663. Obydwa cytaty za: A.K. Antonovič, op. cit., s. 366–367.

¹⁴ Np.: A.K. Antonovič, op. cit., s. 12, 54 i in. Czesław Łapicz, *Zawartość treściowa kitaba Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 190.

na oddziaływanie tych ostatnich na język tatarskich tłumaczy piśmiennictwa muzułmańskiego¹⁵.

Wskazówki wprowadzające porządek chronologiczny sporadycznie wyłowić można w treści utworów. Jedna ze wspomnianych polemik religijnych (*O łonu Abrahamowym*) poddaje krytyce fragmenty tłumaczenia Biblii Wujka, którą wydano w 1599 r. Polemika powstać więc musiała dopiero po tym roku. W takich wypadkach można ustalić *terminus a quo* powstania utworu, jednakże *terminus ad quem* jest już znacznie trudniejszy do określenia. Odpowiedź na wyżej wspomnianą „fraszkę Kochanowskiego” – a w rzeczywistości na *Historję o Abrahamie* wchodzącą w skład zbioru *Rotuły do synów swych* Mikołaja Kochanowskiego – mogła powstać po pierwszym wydaniu tego zbioru w 1585 r. lub po kolejnych wydaniach w następnym stuleciu¹⁶. Analogicznych wskazówek dostarczają zapożyczenia z drukowanych tekstów staropolskich, których daty wydań są znane. Sytuują się one między 2 poł. XVI w. a 1 poł. XVIII w. Z kolei niektóre arabskie oracje świąteczne i piątkowe (*chutby*), których stałym składnikiem była modlitwa za panującego kalifa, podają sekwencję genealogiczną sułtanów osmańskich kończącą się na połowie XVII w. Ich tłumaczenie na język polski musiało powstać po tym czasie.

Oprócz wskazówek językowych, treściowych czy ogólnohistorycznych, na 2 poł. XVI w. jako na początek piśmiennictwa Tatarów mogłyby wskazywać dwa źródła historyczne:

- a) traktat *Risale-i Tatar-i Leh* z 1558 r., którego anonimowy autor, Tatar z Litwy, dość szczegółowo opisując życie i położenie swych rodaków, nie wspomina jeszcze o istnieniu ksiąg religijnych w językach miejscowych¹⁷;
- b) dzieło osmańskiego historyka Ibrahima Peczewiego *Tā'rih (Historia)* (1640), który w swym dosyć pobieżnym opisie tatarskiej diaspory przytacza relację osmańskiego oficera przebywającego w polskiej niewoli po 1621 r. informującą już o tym, iż Tatarzy używają tefsiru (tłumaczenia) Koranu literami arabskimi lecz w mowie „Lahów niewiernych”¹⁸.

Niezależnie od tego, jaki przekład Koranu wspominał autor tej ostatniej relacji, niewątpliwie istniały już wówczas, tj. na przełomie XVI/XVII w., tatarskie utwory po polsku i białorusku, czego dowodem jest ich obecność w najstarszych zachowanych rękopisach z XVII w. W rękopisach późniejszych, XVIII-wiecznych, obecne jest już gros tekstów, które składają się na znany nam dziś zasób literatury polskotatarskiej. Należy zatem przyjąć, iż w zdecydowanej większości związana jest ona z dobą staropolską – ściślej, z okresem od 2 poł. XVI do XVIII w. Zastrzec przy tym musimy, iż większa część

¹⁵ Szerzej zob. A. Drozd, *Arabskie teksty liturgiczne*, op. cit.

¹⁶ Szerzej zob. Joanna Danielska, *Historja o Abrahamie Mikołaja Kochanowskiego, jej hollenderskie źródła i tatarska recepcja*, „Barok” 2010, t. 17/2 (34), s. 51–77.

¹⁷ Antoni Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Teki Wileńska” 1858, nr 4, s. 241–272. Zwraca na to uwagę C. Łapicz, *Kitab*, op. cit., s. 62, 64.

¹⁸ Odnośny fragment (w języku tureckim) w: Antoni Muchliński, *Izslodovanie o proischozdenii i sostojanii litovskich tatar*, Petersburg 1857, s. 60–61. W tym miejscu należy zaznaczyć, że wykrzykie w zbiorach Centralnej Biblioteki Naukowej AN Białorusi w Mińsku rękopisu tefsiru zawierającego prawdopodobnie kolofon autorski tłumacza Koranu (wspomnianego wyżej imama parafii w Mińsku, Urjasza ibn Ismā'ila Szlamowicza) i datę ukończenia rękopisu (1686 r.) stawia pod znakiem zapytania wiarygodność lub sens drugiego ze źródeł. Pojawia się zatem w pierwszej kolejności potrzeba zweryfikowania fragmentu dzieła Peczewiego cytowanego przez A. Muchlińskiego (mimo dostępności tego dzieła, nie zostało to dotąd uczynione, jak się zdaje).

przekładów z literatury muzułmańskiej powstawać musiała do 2 poł. XVII w., kiedy istniała jeszcze wystarczająca liczba osób o odpowiednich kwalifikacjach językowych.

Jeśli chodzi o krąg autorów, to znając tylko jedno nazwisko (tj. imama Urjasza b. Ismā‘īla Szlamowicza z Mińska) skazani jesteśmy na jeszcze mniej precyzyjne spekulacje, oparte znowu na ogólnych przesłankach historyczno-językowych i społecznych. Zidentyfikowanie tej osoby autora najważniejszego osiągnięcia piśmienniczego Tatarów polsko-litewskich nakazuje zweryfikować dotychczasowe hipotezy, iż pierwszych twórców tatarskiej literatury szukać należy wśród wykształconej elity rodowej, z której rekrutowali się przebywający na dworze królewskim tłumacze i „pisarze arabscy”¹⁹. Przykład Urjasza Szlamowicza – związanego z niezamożną tatarską kolonią ogrodniczą w Mińsku (nie zaś z Tatarami-ziemianami gospodarskimi zaliczającymi się do warstwy bliskiej szlachcie miejscowej) – dowodzi, że edukacja muzułmańska i erudycja biblijna nie musiała pokrywać się z wysokim statusem ekonomicznym i pozycją w hierarchii rodowej. Oczywiście, nie można wykluczyć, że wśród Tatarów-ziemian zdarzały się osoby władające językami orientalnymi i czytane w literaturze miejscowej (np. wspomniany tatarski egzemplarz *Biblii nieświeskiej* ze zbiorów BUWu prawdopodobnie należał w XVIII w. do znanego rodu Ułanów). Wiadomo, że zamożni Tatarzy posyłali w XVI w. swe dzieci na naukę do krajów muzułmańskich, czy też sami odbywali pielgrzymki do Mekki, aczkolwiek zdarzało się także, że pokrywali koszty edukacji muzułmańskiej za granicą mniej zamożnych współwyznawców z zamysłem pełnienia przez nich w przyszłości funkcji religijnych²⁰.

Wśród osób pełniących te funkcje musiały pojawiać się jednostki wysoko wykształcone. Do takich, oprócz mińskiego imama Urjasza Szlamowicza, niewątpliwie należał Derwisz Hadży Czelebi Murzicz, od 1586 r. kadi (najwyraźniej działający z nominacji sułtańskiej) „wsich Tatar Wielikoho Kniazstwa Litowskoho” (łączony przez S. Kryczyńskiego z autorem *Risale-i Tatar-i Leh*)²¹. Na imamów (mołłów) lub nauczycieli religii (hodżych) jako na tłumaczy piśmiennictwa muzułmańskiego wskazuje także wypowiedź autora tłumaczenia w traktacie prognostycznym zapisanym w kitabie z 1645 r. (ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Kazaniu): „Ja, chodina (hodży?), siuju knihu iż farsijskoho (perskiego – przyp. A.D.) i z tureckoho jazyka na ruśkij język pierelożył dla nieumilnych”²². Można sądzić, iż w najstarszych, nie istniejących rękopisach zapiski takie zdarzały się częściej.

Rzadziej natomiast, jak się wydaje, autorami tłumaczeń mogli być duchowni sprowadzani z Krymu lub Turcji, biorąc pod uwagę konieczny przy tłumaczeniu stopień czynnej znajomości języka miejscowego.

Z pewnością natomiast wśród miejscowych Tatarów występowały osoby posiadające wykształcenie niemuzułmańskie, analogiczne do chrześcijańskiej szlachty, pozwalające na efektywną i twórczą recepcję kultury i literatury chrześcijańskiego otoczenia – droga nabywania tego rodzaju edukacji pozostaje nadal sprawą niewyjaśnioną.

¹⁹ Znamy nazwiska niektórych z nich: Alej Kulzimanowicz Talkowski, obdarowany przez Batorego w 1580 r. dobrami Rodejkowicze w pow. trockim, książ Chasień Dajko z Łosośny w pow. grodzieńskim – pisarz w latach 1591–1595, Dawid Bachtyr – tłumacz Zygmunta III, zmarły ok. 1614 r. i inni (S. Kryczyński, op. cit., s. 163).

²⁰ S. Kryczyński, op. cit., s. 175, 212. Na temat znajomości języków orientalnych wśród Tatarów zob. A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit., s. 30–39.

²¹ S. Kryczyński, op. cit., s. 204–207.

²² „Ja *chodina* (hodży?), ową księgę z perskiego i z tureckiego języka na ruski język przelożyłem dla nieumiejących”.

Jeśli wskazanie konkretnych autorów nie jest dziś możliwe, zadaniem wykonalnym jest ustalenie kręgów wspólnego autorstwa dla poszczególnych utworów przez analizę warstwy stylistyczno-językowej (o ile jej cechy nie uległy zatarciu). Na razie jednak nie dysponujemy szczegółowymi badaniami w tym kierunku, za wcześniej więc na wnioski. Z pewnością możliwe jest ustalenie chronologii powstawania tekstów tłumaczeniowych zawierających cytaty koraniczne w stosunku do daty stworzenia tłumaczenia tefsirowego przez imama Szlamowicza (1686).

Kwestią, którą należy odróżnić od zagadnienia czasu powstania tekstu i jego autorstwa, jest datowanie i autorstwo kopii – rękopisu zawierającego tekst. Nastęcza to o wiele mniej trudności, gdyż stosunkowo często kopiści, będący jednocześnie kompilatorami ksiąg, umieszczali kolofony informujące o dacie i miejscu ukończenia pracy, nazwisku przepisywającego (a czasem i zamawiającego) księgę. Niektórzy z kopistów mogli być jednocześnie autorami pojedynczych tekstów, z pewnością zaś wpływali (w różnym stopniu) na język i styl utworów przepisywanych.

Podstawą obecnych badań nad literaturą tatarską są niemal wyłącznie późniejsze, nawet XX-wieczne, odpisy tekstów. Nie są znane tatarskie księgi pisane alfabetem arabskim po polsku i białorusku z XVI w. Najstarsze zabytki, jakie znamy, pochodzą z XVII w. – sześć rękopisów z okresu do 1686 r. (ponadto trzy z 1 poł. XVIII w.)²³. Dopiero z drugą poł. XVIII w. ilość zachowanych zabytków radykalnie wzrasta. Trzeba jedna zaznaczyć, iż gros rękopisów znajduje się w rękach prywatnych wciąż niedostępna do badań; z pewnością są wśród nich okazy bardzo stare.

WSCHODNIE ŹRÓDŁA PIŚMIENICTWA Tatarskiego

Praktyka literacka w dawnych wiekach odmiennie niż dziś traktowała kwestię oryginalności utworu. Jak pisał W. Borowy, „granica pomiędzy przekładem, parafrazą, naśladownictwem a utworem oryginalnym była płynna i nieistotna”²⁴. Znaczna część polskiej literatury baroku i renesansu, w tym dzieła takich klasyków, jak J. Kochanowski czy M. Rej, miała pierwowzory w literaturze obcej. Podobnie drugorzędną rolę pojęcie oryginalności odgrywało w literaturach orientalnych – perskiej, arabskiej czy tureckiej. Dlatego też tłumaczenia i adaptacje dokonywane przez Tatarów traktować powinniśmy w znacznym stopniu według kryteriów takich, jak w przypadku utworów samodzielnych.

Inne, szersze niż obecnie stosować musimy też kryterium literackości, zgodnie z dawną konwencją europejską, a w jeszcze większym stopniu orientalną, gdzie artyzm ujęcia cechował tak poezję, prozę fabularną, jak i traktaty naukowe czy nawet dokumenty urzędowe.

Podstawowym źródłem dla tatarskich twórców było muzułmańskie popularne piśmiennictwo religijne, powstające od czasów średniowiecza na obszarach muzułmańskiego Wschodu, sprowadzane z Povolża, Krymu, a najczęściej Turcji Osmańskiej. Sytuowało

²³ Są to: *chama'il* z XVI/XVII w. ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Lipsku, zaginiony *kitab* z Suchowoli (1631), *kitab* (1645) ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Kazaniu, wyciąg z *kitab*u (ok. poł. XVII w.) ze zbiorów biblioteki uniwersyteckiej w Petersburgu, *Koran* (1682) ze zbiorów Muzeum Historyczno-Etnograficznego w Pskowie, *tefsir* z 1686 r. ze zbiorów Centralnej Biblioteki Naukowej AN Białorusi w Mińsku, *tefsir* (1725) ze zbiorów Biblioteki Białoruskiej im. F. Skoryny w Londynie oraz tzw. *kitab* Łuckiewicza i *tefsir* Biblioteki Uniwersyteckiej w Petersburgu (obydwa z 1 poł. XVIII w.).

²⁴ Waclaw Borowy, *Dawni teoretycy tłumaczeń*, w: Waclaw Borowy, *Studia i rozprawy*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 8–9.

się ono pomiędzy literaturą oficjalną a ludową. Analogicznie jak w przypadku naszych Kresów bazylianie, w jego tworzeniu znaczącą rolę odgrywali derwisze, członkowie bractw sufickich (stąd w historii literatury tureckiej określane bywa mianem literatury klasztornej – *tekke edebiyati*)²⁵.

Niewątpliwie, wędrowni derwisze wraz ze sprowadzanymi duchownymi mieli udział w przeniesieniu piśmiennictwa tego na tereny Rzeczypospolitej. W kolofonie tureckiej części wspomnianego kitabu z Kazania z 1645 r. zachowało się imię takiego wschodniego kopisty: ‘Abd al-Wahab Mūsā ibn Muşţafā. Na marginesach XVIII-wiecznych kitabów można natknąć się na krótkie komentarze w języku tureckim, których autorami raczej nie mogli być miejscowi Tatarzy (co ciekawe, tego rodzaju glosy pojawiają się we wspomnianym tatarskim egzemplarzu *Biblii nieświeskiej* z BUWu). Kontakty z członkami bractw, którzy często towarzyszyli armii sultańskiej, zwłaszcza wyznawcami bektaszizmu sytuującego się między sunnizmem a szyizmem, ułatwione były szczególnie przy okazji emigracji Tatarów na tureckie Podole i pogranicze mołdawskie po okresie buntu Lipków (1672), kontynuowanej następnie przez cały XVIII w. Śladem tego są XVIII-wieczne wpływy piśmiennictwa osmańskiego na treść liturgiczną rękopisów – zapewne właśnie w 2 poł. XVIII w. doszło w polskotatarskich chamailach do wymiany części tekstów do obrzędów religijnych²⁶.

Innym kanałem przenikania ze Wschodu literatury popularnej mogli być wędrowni poeci i śpiewacy, zwani wśród Turków *aszykami* (tur. *âşık*), występujący przy akompaniamencie instrumentu muzycznego (Aż do dziś cieszą się on w Turcji dużą popularnością). O takim właśnie „gęślarzu z ordy” (z Powoźna?), bawiącym w Wilnie w 1615–1616 r. wspomina Czyżewski w *Alfurkanie* (s. 56):

Iżem często widywał (...) jednego Tatarzyna z hordy, ten przez dwie lecie pod czasem Trybunałów odprawowania i inszych sądów włóczył się z gęśłami po Wilnie zawsze obzarty, na tych gęśłach swych obmierzłe gędąc i przykrym głosem swym po pogańsku wrzeszcząc.

Owe „gęśle” to turecki instrument aszyków *saz*. Zastanawiające w tej informacji jest zwłaszcza to, że najwyraźniej gęślarz ów miał w stolicy WKL odpowiednie grono odbiorców, którymi musieli być w większości miejscowi Tatarzy.

Warto zauważyć, że niektóre utwory z tatarskich rękopisów przez długi czas również funkcjonowały w przekazie ustnym – podobnie jak twórczość aszyków. Jeszcze przed wojną na kresach utrzymywała się tradycja zbiorowego słuchania wieczorami opowieści kitabowych. Przekaz ustny nie był obcy także dla folkloru szlacheckiego i literatury w XVI–XVII w.

W księgach tatarskich spotykamy przykłady różnych form tureckiej popularnej poezji religijnej, z których część była przedmiotem tłumaczeń na polski lub białoruski – przeważnie określanych w tatarskich rękopisach nazwą *zıkr* (z ar. *dıkr*), sugerującą konotacje

²⁵ Stanisława Płaskowicka-Rymkiewicz, Münewer Borzęcka, Małgorzata Łabędzka-Koecher, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.

²⁶ Do stwierdzenia takiego upoważniają nas szczegółowe badania tekstologiczne nad opisami obrzędów bajramowych i zmieniające się imiona sultanów tureckich, w których intencji odmawiana miała być modlitwa w trakcie nabożeństw w meczecie. Zob. Andrzej Drozd *Sultan dua (święteczna modlitwa za sultanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 206–217; A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit., s. 42–46.

z praktykami modlitewnymi wśród bractw sufickich. Nazwę tę Tatarzy rozciągnęli na szeroką grupę utworów śpiewanych do oryginalnych melodii podczas różnych uroczystości religijnych; wyróżniającą je cechą jest powtarzający się refren. W istocie, obecność śpiewanych form liryki religijnej w sufickich obrzędach modlitewnych może wskazywać na tego rodzaju proveniencję tatarskich *zıklarów*.

Tatarzy tłumaczyli także teksty modlitewne pisane po arabsku prozą rymowaną (*sağ'*). Obok modlitw formę taką reprezentuje cały Koran. Wydaje się prawdopodobne, że jego tłumaczenia Tatarzy dokonali bezpośrednio z języka oryginału konfrontowanego z anatolijskim przekładem Koranu z XIV w., którego rękopis pochodzący najprawdopodobniej z ok. 1580 r. i sporządzony w W. Ks. Litewskim odkryliśmy przed laty. Jak dotąd dzieła tego nie udało się utożsamić z żadnym z kilku znanych turekjskich tłumaczeń Koranu, być może więc okaże się, że tatarska spuścizna piśmiennicza z dawnej Rzeczypospolitej przyniesie odkrycie nowego ważnego dzieła literatury turekjskiej²⁷.

Nie tylko anonimowe piśmiennictwo popularne było źródłem tatarskich przekładów. Tefsiry, jak i inne teksty komentarzowe, należały do rozwiniętej w XV w. osmańskiej literatury teologicznej, która często opierała się na klasycznych dziełach arabskich lub perskich. W ten sposób w literaturze Tatarów polsko-litewskich znajdujemy teksty odwołujące się do takich klasycznych autorytetów islamu, jak Wahab b. Munabbih (zm. 728), Mālik b. Anas (zm. 795), jego nauczyciel Ğa'far aš-Šādiq (zm. 765), pierwszy komentator Koranu i kuzyn Proroka, 'Abd Allāh ibn 'Abbās, czy klasyk mistycyzmu muzułmańskiego Muḥyī ad-Dīn ibn al-'Arabī.

Wiele rozdziałów w kitabach powołuje się też na tytuły innych źródeł wschodnich, np. *Sirāğ al-qulūb*, *Ğawāhir al-islām*, *Šurūṭ aš-šalāt*²⁸, *Šarḥ al-qiyāma*, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* i in., zwykle są one jednak trudne do zidentyfikowania jako bezpośrednia podstawa dla twórców tatarskich. Dokonanie takich identyfikacji wymaga żmudnych poszukiwań wśród zabytków muzułmańskiej literatury popularnej. Czasami przynoszą one efekty, jak w przypadku często spotykanego w kitabach traktatu komentarzowego do sury 36 *Tafsīr-i Yāsīn*, który jest polsko-białoruską adaptacją tekstu o tym samym tytule znanego m.in. w piśmiennictwie Tatarów kazańskich (i w wersji drukowanej wydawanego w Kazaniu u schyłku XIX w.)²⁹. Jednym z wybitniejszych perskich pisarzy sufickich był Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (zm. ok. 1229). W jego dziele *Bulbul-nāme* („Księga słowika”) znajdujemy pierwowzór występującej w kitabach tatarskich opowieści „O gołębiu i sokole”. Sporadycznie w rękopisach tatarskich wymienia się autorów takich orientalnych dzieł będących bezpośrednim źródłem dla tłumaczy, np. „kitab imama Abd al-Kanija”, czyli przypuszczalnie arabskiego mistyka i pisarza 'Abd al-Ġānī'ego an-Nablūsī (1641–1731), autora m.in. popularnego do dziś w Turcji sennika. Paradoksalnie więc, nie znając autorów tatarskiego piśmiennictwa niekiedy możemy ustalić nazwiska twórców orientalnych pierwowzorów.

²⁷ Zob. np. Andrzej Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 42–44. Andrzej Drozd, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem w Mińsku tefsiru z 1686 r.*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36, s. 237–250. Próbie identyfikacji tefsiru anatolijskiego z Litwy podjął H. Jankowski.

²⁸ Ten tytuł jest wśród tatarskich utworów budujących źródłem najczęściej wymienianym. Meredith-Owens wiąże go ze znanym pisarzem osmańskim, Kemalem Paša-zade, żyjący w okresie panowania Bajazyda II (1468–1534). Atrybucja taka wymaga jednak weryfikacji. Zob. Georg M. Meredith-Owens, Alexander Nadson, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, nr 2, s. 141–176.

²⁹ H. Jankowski, C. Łapicz, *Klucz*, op. cit.

Nie rzadziej niż literatura komentarzowa, moralizatorska, liturgiczna czy liryka religijna, źródłem przekładów tatarskich były utwory epickie, związane zwykle z postaciami krzewicielami islamu lub z wątkami biblijnymi – budujące apokryfy czy hagiografia. Wśród prozatorskich tekstów narracyjnych dominowały krótkie formy opowiadań, legend – *chikajety* (ar. *ḥikāya*), czasem pojawiały się też facecje (ar. *fikra*).

Szczególną uwagę zwracają tłumaczenia z języka tureckiego wierszowanych eposów religijnych – *destanów*. Jednym z nich jest *Mi'rāğ destāni* opowiadający o cudownej wędrówce Proroka do nieba. Tekst pisany w formie *mesnevī* jedenastozgłoskowcem (aa bb cc ...) liczy 510 dystychów. Jego białoruskie tłumaczenie powstałe być może już w XVI w. opublikował po raz pierwszy (z tzw. kitabu Łuckiewicza z 1 poł. XVIII w.) w 1926 r. J. Stankiewicz, zaś ostatnio tekst turecki wydał i opracował Huseyin Durgut, który również utożsamił go z wersją znajdującą się w jednym z rękopisów ze zbiorów biblioteki Topkapı Saray w Stambule³⁰. Wg Meredith-Owens³¹ utwór ten jest adaptacją arabskiego pierwowzoru autorstwa Abū Bakra Muḥammada b. Ḥayr (zm. 1197), aczkolwiek atrybucja taka może być wynikiem mylnej interpretacji ostatnich bejtów wymienianych kolejnych „kalifów sprawiedliwych”, a dalej bliżej nieznanego autora tureckiej wersji: Hāğī Maḥmūda. Destan *Mi'rāğ* wyróżnia się ze względu na fakt, iż jako jeden z nielicznych tekstów zachował się w postaci dwujęzycznej – turecko-białoruskiej.

Innym przykładem adaptacji wschodniej klasyki jest znana od średniowiecza w folklorze wielu ludów turkijskich „Opowieść o Obciętej Głowie” (*Kesik Baş destān*). Znajdująca się w tatarskich kitabach adaptacja oparta jest na wersji anatolijskiej. Opisuje ona czyny drugiego ulubionego bohatera muzułmańskiej hagiografii, ‘Alego b. Abī Ṭāliba, kuzyna i zięcia Proroka. Treść opowieści zawiera wiele analogii z europejskim średniowiecznym eposem rycerskim³².

W przypadku tego, jak i większej części innych utworów, w odróżnieniu od destanu *Mi'rāğ*, nie dysponujemy w tatarskich rękopisach tekstami tureckimi (lub arabskimi) oryginałów, a ustalenia na ich temat możliwe są jedynie dzięki pojedynczym wtrętom lub innym odniesieniom wskazującym na dany pierwowzór (np. powołanie się na tytuł źródła). Niekiedy w dostępnych rękopisach orientalnych udaje się odnaleźć teksty mające swe odpowiedniki w piśmiennictwie polsko-tatarskim – tak jest w przypadku tureckiego modlitewnika z 1588 r. przechowywanego w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego³³. Wiele materiału dostarczają modlitewniki Turków osmańskich lub Tatarów kazańskich, które aktualnie są przedmiotem naszych badań porównawczych. Znajdują się w nich te same, co w chamałach polskotatarskich, teksty modlitw arabskich (*du'ā'*) zaopatrzonych komentarzami (ar. *ṣarḥ*) w języku tureckim opisującymi ich zbawczą moc, dość podobnymi do np. polskich ludowych modlitewek. Komentarze wykazują

³⁰ Jan Stankevič, *Belaruskija musulmanie i belaruskaja literatura arabskim pismom*, „Hadavik Bielaruskaha Navukowaha Tavarystwa u Vilni” 1926, nr 1, s. 111–141; Hüseyin Durgut, *İbn Abraham Karıtski Kitabı Miraçnamesi İnceleme-Metin-Dizin*, Konya 2016. Cały tzw. kitab Łuckiewicza wydany został w 2009 r. pod red. G. Miškinienė: Hüseyin Durgut, Galina Miškinienė, Sigita Namavičiūtė, Jekaterina Pokrovskaja, *Ivano Luckevičiaus kitabas. Lietuvos Totoriu kultūros paminklas*, Vilnius 2009.

³¹ G.M. Meredith-Owens, A. Nadson, op. cit., s. 179.

³² Utwór ten posiada bogatą literaturę. Z ostatnich prac należy wymienić: Ahmet Yasar Ocak, *Türk folklorunda Kesik Baş*, Ankara 1989. Polski tekst opublikowałem w: *Opowieść o Kesik-baszu (Obciętej głowie)*, „Świat Islamu” 1995, nr 3, s. 4, 6–7 (cz. 1); nr 3, s. 5, 6–7 (cz. 2).

³³ Zob. Tadeusz Majda, *Modlitewnik turecki ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 17–19.

różny stopień zbieżności z polskotatarskimi odpowiednikami – to co można aktualnie stwierdzić, to fakt, iż te ostatnie z pewnością są tłumaczeniami komentarzy orientalnych. Najbardziej precyzyjne wnioski można wyciągnąć jednak dopiero, gdy w rękopisach tatarskich znajduje się wraz z tłumaczeniem tekst podstawy translatorskiej.

Na podstawie ich analizy stwierdzić można, iż tłumaczenia tatarskie cechował różny stopień związania tekstem pierwowzoru. Regułą było możliwie wierne tłumaczenie oryginału, niemniej liczne są przykłady tłumaczeń niedosłownych, fragmentów sparafrazowanych. Rzadko zdarzały się na etapie tłumaczenia przypadki poważniejszych przekształceń, np. fabuły, częściej zachodziły one w fazie późniejszego kopiowania tekstu. We wszystkich natomiast tłumaczeniach ujawnia się, w różnym stopniu, zjawisko aktualizowania (polonizowania) treści (o czym będzie jeszcze mowa).

Tłumaczenia utworów poetyckich zazwyczaj nie zachowywały formy wierszowanej, w przypadku epiki przekształcając się w prozę fabularną, jak np. *Kesik Baş*. Zasadnicza rola tłumaczeń tych polegała na oddaniu treści utworu. Niekiedy daje się zaobserwować dążenie do częściowego nawiązywania do wierszowanej formy oryginału, choćby przez zachowanie układu wersów (gdy utrzymane są obie wersje językowe). Na przykład (początek tureckiego zikru)³⁴:

Dertlülerniñ tábîbi	Pan Bóg w kuźdej reczy jest mocny lekarzem,
Ey, Teñrinün ħabîbi	A Muchammed prorok, sługa i przyjaciel Boski.
Yarlıqağıl bir ġarîb	Odpuść nam biednym grechy nasze z łaski;
Şey'un li-İllâhi Muĥammad	U Pana Boga jest recz wielka, Muchammed
Cumle dervişler andan	Uszystkie ubogie u niego jest sieroty,
Ol Muştafâ nûrından	S prarockej światłości jest,
Ol dervişler sâfindan	Uszystkie ubogie z jego pułkow jest;
Faĥrî, faĥrî Muĥammad	Nad uchwalonemi uchwalony jest Muchammed.
(...)	(...)

Oprócz takich zdarzają się także utwory w pełni wierszowane – z pierwowzorem mają one jednak związek wyłącznie tematyczno-treściowy, stanowiąc jego bardzo luźną parafrazę, a w zasadzie zupełnie odrębny utwór. Potraktowanie takie zależy w dużej mierze od pisarskiego talentu tłumacza. Przykładem jest krótki poemat „Sieroctwo Muchammeda”, którego treść opiera się na muzułmańskiej biografistyce Proroka. Początek:

Wa-mā arsalnâ illâ raĥmatan li-l-‘âlamîna³⁵.
 Tak świat mile oświecił Muchammieda zrodzeniem
 Od Boga wszechmocnego łaską napelnieniem.
 Matka miała syna w sobie, ale nie widziała,
 Prez dni dwieście siedymdziesiont, kogo w sobie miała.
 (...)

³⁴ Tekst z kitabu Mustafy Szahidewicza ze Słonimia z 1852 r., własność prywatna (dalej: KMSzah). Zikr ten jest przedmiotem artykułu: Henryk Jankowski, *A Polish Tatar ziker*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung” 1995, nr 48(3), s. 405–420.

³⁵ Przytoczenie (prawie dosłowne) z Koranu (21, 107): „Zesłaliśmy (Muhammada) tylko jako miłosierdzie dla światów”.

Naznaczył Bug o pryściu zanego Machometa,
Abyś lud domyślił proroka Achmeda.
Ale oni inaczej o tem tłumaczyli,
Temu zacnemu ksionzenciu godności zajzdrosćili³⁶.
(...)

O ile piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich na poziomie tekstów (a także cech paleograficznych) jest ściśle zakorzenione w piśmiennictwie orientalnym, to na poziomie typologii treściowej samych ksiąg rękopiśmiennych rzecz przedstawia się mniej jednoznacznie. Prowadzone przez nas badania porównawcze nad popularnym religijnym piśmiennictwem osmańskim (a także kazańskim w formie druków z XIX/XX w.) pozwalają już dziś stwierdzić, że najbardziej rozpowszechniony typ księgi rękopiśmiennej Tatarów polsko-litewskich – *chamail* – nie odwzorowuje struktury zawartości analogicznych modlitewników osmańskich, które najprawdopodobniej były źródłem tekstów modlitewnych dla Tatarów w WKL. Sama nazwa *chamail* nie ma analogicznego desygnatu (jako książka z modlitwami) w tureckiej praktyce piśmienniczej. Jeżeli dalsze badania nad piśmiennictwem tatarskim z Powoźża, Krymu lub Dobrudży nie przyniosą bezpośredniego wzorca (a na razie nic na to nie wskazuje), *chamail* Tatarów polsko-litewskich jako typ rękopisu trzeba będzie uznać za rodzimy wytwór kultury tej społeczności. Podobne wnioski nasuwają się na chwilę obecną w stosunku do drugiego typu rękopisów tatarskich – *kitab*. Również i on pod względem nazewniczym i zawartości nie ma jednoznacznego pierwowzoru w praktyce rękopiśmienniczej muzułmańskiego Wschodu.

Autorzy tatarscy reprezentowali niejednakowy poziom literacki. Obok utworów o wysokim stopniu artyzmu, spotykamy liczne teksty bardzo nieporadne literacko, wręcz nieudolne. Niewątpliwie pozostawało to w związku z poziomem wykształcenia autorów, aczkolwiek wrażenie nieporadności może być wynikiem stosowanej przez Tatarów metody tłumaczeniowej polegającej na ścisłym trzymaniu się tekstu oryginału tureckiego. W ten sposób do tłumaczeń polsko-białoruskich przenikały liczne cechy języka i stylu popularnego piśmiennictwa osmańskiego. Zarazem trzeba stwierdzić, że część tłumaczy wykazywała niemały kunszt translatorski, jak np. w tefsirowym przekładzie Koranu na język polski imama Urjasza Szlamowicza, ocenionym przez przedwojennego Muftiego, dr. J. Szykiewicza, jako „bardzo dobre, w duchu najlepszych komentatorów muzułmańskich”³⁷. Wielu, bardzo znamienitych przykładów dbałości tatarskiego tłumacza o formę tłumaczenia dostarczył przekład modlitw liturgicznych z języka arabskiego na język polski. Wykazuje on przede wszystkim umiejętne wykorzystywanie dorobku staropolskich tłumaczeń biblijnych dla oddawania cech stylistycznych języka arabskiego (na których oparta została dominująca w modlitwach proza rymowana *sağ*’), pokrywających się z hebraizmami występującymi w warstwie stylistyczno-językowej tłumaczeń staropolskich. Służą one jako tworzywo wersyfikacyjne, budując rytm i rym odpowiadający arabskiej formie *sağ*’ (wykorzystującej walory prozodyczne morfologii języka arabskiego), nawiązują zarazem do łacińskich cech sarmackiej prozy oratorskiej. Tłumacz również zaskakująco dobrze wykorzystywał właściwości ówczesnej polszczyzny dla dokładnego odwzorowania form arabskich bez konieczności tworzenia kalek językowych lub neologizmów. Oto kilka przykładów³⁸:

³⁶ Tekst z KMSzah.

³⁷ Jakub Szykiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 3, s. 138.

³⁸ A. Drozd, *Arabskie teksty*, op. cit.

uktub salāmun ‘alaynā wa-‘alā ‘l-ḥuḡḡāḡi wa-‘alā ‘l-ḡuzzāti wa-‘l-musāfirīna fī barrika wa-balḥrika

= napisz nam zdrowie, na nas i na chadźejew naszych, i podróżnych naszych, i u polu, i na moru

wa-ṣalū arḥāmakum wa-aḥsanu azwāḡikum wa-awlādikum wa-fuqarā’ukum

= i nawiedzajcie krewnych, i czyńcie dobrość żonom waszym i dziatkom waszym, i ubogim waszym

ṣalli ‘alā sayyidinā muḥammadin sayyidi ‘l-mursalīna wa-ṣafi’u ‘l-muḏnibīna wa-sirāḡi ‘l-mu’miniīna sayyidi ‘l-‘arabi wa-‘l-‘aḡam mawlānā wa-mawliya ‘l-‘alamayni muḥammadin

= żmłuj się nad panem naszym Muchammedam, wielki pan nad mursielami i pryczyńca za gresznymi, i świeca wiary musiułmańskiej. Pan arabski i perski, panie nasz i pan dwóch światów, Muchammed prorok.

ZWIĄZKI PIŚMIENICTWA Tatarskiego z kulturą i literaturą staropolską

Chociaż genetycznie związana z piśmiennictwem wschodnim, literatura Tatarów polskich powstała i rozwinęła się w otoczeniu środowiska polsko-ruskiego, którego kultura duchowa, w tym literacka, nie mogła pozostać na nią bez wpływu. O ile jednak związek twórczości tatarskiej z piśmiennictwem wschodnim był w świadomości naukowej oczywisty, przez długi czas nie wskazywano na związki z piśmiennictwem staropolskim. Dopiero odkrycie przez nas w 1994 r. w chamaile ze zbiorów Zakładu Turkologii UW pierwszego utworu staropolskiego, *Pieśni o św. Hiobie*, zapoczątkowało badania w tym kierunku.

Temat ten jest częścią szerszego pytania o kształt wymiany kulturowej pomiędzy Tatarami a ich chrześcijańskim otoczeniem. Jej szczególnym przejawem jest przenikanie elementów tradycji i zwyczajów chrześcijan do religijności Tatarów. W odniesieniu do okresu staropolskiego, najwięcej śladów tego zjawiska – mającego wówczas miejsce raczej w sferze idei niż, jak obecnie, praktykowanych zwyczajów – dostarcza piśmiennictwo. W księgach tatarskich te same wątki, znane obu religiom, w jednych utworach przedstawiane są przez pryzmat tradycji koranicznej, muzułmańskiej, w innych zaś chrześcijańskiej (tzn. w oparciu o tekst Starego lub Nowego Testamentu). Sygnałem różnicującym jest np. stosowanie różnych wersji imion biblijnych, muzułmańskich (arabskich) albo chrześcijańskich (polskich): Ibrahim (*Ibrāhīm*) – Abraham, Jusuf (*Yūsuf*) – Józef, Musia (*Mūsā*) – Mojżesz, Siulejman (*Sulaymān*) – Salomon, Isia (*‘Isā*) – Jezus itd.

Dobitnym przykładem mieszania się odmiennych tradycji, idei jest wątek ukrzyżowania Jezusa. Opowieść zatytułowana *O narodzeniu Isi proroka*, traktująca też o działalności i śmierci Jezusa, pozostaje w zgodzie z Koranem (4,157) i muzułmańską tradycją egzegetyczną: to nie Jezus umarł na krzyżu – ukrzyżowanym był Herod, którego Bóg upodobał na jakiś czas do Jezusa. Komentarze muzułmańskie (np. *Tafsīr al-Ġalālayn*) wskazują jedynie, iż Żydzi ukrzyżowali jednego ze swoich ludzi – motyw Heroda jest już najprawdopodobniej rodzimy, polskotatarski, zapewne zainspirowany skrótem *I.N.R.I.* z chrześcijańskich przedstawień ukrzyżowania. Ale oto na sąsiednich kartach kitabów mówi się jednak – wbrew przekazowi koranicznemu – o ukrzyżowaniu właśnie Jezusa:

Gdy Jezusa męczono, czemuż wielkim głosem wołał do Pana Boga, żydowskim jenzykem rek tak: „Hel, hel – Boże mój, czemu mi opuścił!” Pono wola Boża na wszystko, a kiedy Pan Jezus miał moc i władzę na wszystko, z wielkim krykiem by i głosem nie

wołały ku Panu Bogu. Pono to nie był udzienczen temu, kiedy wołał ku Panu Bogu, ale to gwałtam uzieli³⁹.

Obok przenikania miejscowych tradycji religijnych do treści tekstów muzułmańskich, jeszcze bardziej namacalną płaszczyzną oddziaływania kultury staropolskiej jest język. Za jego sprawą utwory zaczerpnięte z literatury islamu osadzone zostają w realiach miejscowych – bo takie głównie znali autorzy, jak i czytelnicy utworów. Tradycja muzułmańska zaludnia się więc „lutrami” (czyli bezbożnikami), „wojewodami”, „hetmanami” i „pułkami”. Bohater *destanów*, Ali, kuzyn i zięć Proroka, walczy „pałasem” (Zulfikarem) i „buławą” (zanim zacznie walkę z podziemnym demonem musi go obudzić – „bo nie byłby rycerzem” – „podkurzy jego trochę dymem” i rzeknie: „Ej, ścierwo, niewiedzenie boskie! Wstawaj, będziemy z tobą bić się!” (*Kesik Baş*). Proroka z kolei otacza zwykłe „towarzystwo sachabejowie”. Pierwsi jego następcy – kalifowie sprawiedliwi, to „Abu Biekkir Syddykowicz” (Abū Bakr aṣ-Ṣadiq, 632–634) i „Umier Chatybowicz” (‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, 634–644). Kupiecki klan Kurajszytów z Mekki, z którego pochodzi Muhammad, to „dom Kurejszowski”, a krewni i sąsiedzi Proroka, gdy był jeszcze „grzecznym i udatnym” chłopcem, „radzi byli go widzieć” każdy w swoim „dworze” (wychowywał go wówczas „pan stryj” – Abū Tālib) (*Sieroctwo Muchammieda*). Urodził się zaś Muhammad „miesiąca rebbie-l-ewwiela, dnia dwunastego i nocy, a po polsku miesiąca apryla, dnia dwudziestego, w ziemi jameńskiej niedaleko Babilonu”.

Interesujący efekt dają w tekstach muzułmańskich staropolskie pożyczki leksykalne z łaciny (pamiętajmy, że zapisane pismem arabskim): „Od Boga wydany dekret” (z oracji ślubnej), „Na sądzie Boskim rejestra w (...) ręka dadzą” (z zikru *O śmierci człowieka*), „...chwała Bogu, Panu i Prowizorowi świata” (początek sury *Al-Fātiḥa*) – zwłaszcza, gdy zestawione są z pożyczkami arabskimi (terminami religijnymi): „...to dziecko dobretliwo będzie, hafiz Kur’anu i prezbiter wielki...” (z traktatu prognostycznego imama ‘Abd al-Ġānī’ego).

W iście staropolskim klimacie utrzymana jest rozgrywająca się wśród pustyni dzisiejszej Arabii Saudyjskiej wspomniana historia o najeździe armii abisyńskiej na Mekkę w 570 r. (tj. w roku narodzin Muhammada). „Wówczas był królem Tynwasz [forma zniekształcona imienia Dū Nuwās – przyp. A.D.]” – jemeński despota prześladowający chrześcijan, „który mało co nie był jednakiej wiary z Żydami [...] Jeden człowiek chrześcijański chcąc uczynić przysługę jechał umyślnie do cesarza greckiego oznajmując o tym tyraństwie”. Cesarz „bardzo zaalterował się i rad by na tego Tynwasza posłać wojsko, ale że bardzo odległe miejsca i piaszczyste kraje”, uczynił to zaprzyjaźniony „król chabieszyński, który bliskim sąsiadem był tyranowi [...] Tyran bardzo brzydko przegrał [...] uciekając przez wodę z koniem utonął”, z którego to zwycięstwa „cesarz bardzo był kontent”. Krajem Zu Nuwasa zawałdął abisyński „hetman Abraha”, który „kazał wystawić kościół bardzo wielki i kosztowny chcąc, aby do Bożego Domu, Kieubieju [Ka’by – przyp. A.D.] równał się [...] Słyszając to, jeden Arabin bardzo odważny „imieniem Najfel” postanowił sprofanować świątynię. Dostawszy się podstępem do środka „poczynił wielkie poskwile, splugawił tamecznych ich bogów i sam w nocy uciekł”. Aby zrewanżować się Mekkańczykom, Abraha zebrał „wielkie wojska na słoniach i myślał ogniem i mieczem ich tam wygubić [...] I posłał do nich posłańcy [...]”. Gdy zdawało się, że nie ma już ratunku, „do Domu Pańskiego Abdu-l-Mutlib [,rządca domu Kurejszowskiego” ‘Abd al-Muṭṭalib,

³⁹ Tekst z kitabu z Mira po rodzinie Szynekiewiczów (po 1791), własność prywatna (dalej: KMir).

dziadek Muhammada – przyp. A.D.] przyszedłszy i wziął się za ontaba drzwi, i płakał rzewnie”. Pomoc nadeszła z nieba. Gdy „nazajutrz rano kazał Abraha ruszyć ze wszystkim wojskiem [...] ptaki stadami czarne jak obłok ku Domu Pańskiemu przylecieli [...]”. Każdy ptak trzymał w dziobie po kamieniu „na kształt grochu i bobu tamecznego”. „Otoż kiedy przyszedł rozkaz [...] uderzono na to wojsko [...] z góry nie folgując, tak mocno (że) ani kalkan, ani pancerz, ani też żadna broń dotrzymać nie mogła [...] Tak to wojsko na polach miekkiejjskich zostało leżące trupem [...] Przyszedłszy, miekkiejowcy pobrali wielkie zdobycze u nich niewypowiedziane w obozach, skarby, złoto, srebro, drogie kamienia i do tego szaty, i bardzo z bogacieli [...]”⁴⁰. W tekście tym odzywają się nie tylko echa wojennych doświadczeń sarmatów, które były też udziałem Tatarów w Rzeczypospolitej, ale w warstwie obrazowania i języka ujawnia się silne osadzenie w staropolskiej kulturze panów Pasków.

W stylistyczno-językowej warstwie tekstów muzułmańskich uderzają wreszcie zwroty grzecznościowe właściwe konwencji socjolektu szlacheckiego („Wasza miłość prorocka”, „Prorok Jego miłość”, „Ichmość Panów rodziców” itp.). Także inne cechy tego socjolektu odnaleźć można w języku piśmiennictwa tatarskiego. Zbiegają się one z silnie uwidaczniającymi się w XVIII w. w tatarskiej epigrafice nagrobnej elementami staropolskimi.

Bezpośrednie wpływy literatury staropolskiej przejawiają się wreszcie w zasobie utworów. W piśmiennictwie tatarskim zarysowują się bowiem dwa nurty: jeden – wschodni, przeważający ilościowo, to teksty przejmowane z literatury islamu (omówiony w poprzednim rozdziale), nurt drugi – rodzimy, stanowią utwory tworzone bezpośrednio przez Tatarów w dużej mierze pod wpływem piśmiennictwa miejscowego, bądź wprost z piśmiennictwa tego przejmowane. Grupa ta jest najbardziej znamienym przejawem związków literatury tatarskiej i staropolskiej. Poszczególne teksty dostarczają dowodów, iż Tatarzy obok studiowania Pisma Świętego, o czym była mowa, czytywali poezje Kochanowskiego, pisma reformacyjne, jak i katolickie z nimi polemiki, popularne w owym czasie romanse czy nawet modlitewniki katolików.

I tak, na przykład, z popularnego zbioru egzemplów pt. *Historyje rzymskie* (przetłumaczonego ok. 1540 r. z łacińskich *Gesta romanorum*) Tatarzy do kitabów przejęli nowelę *Przykład o dziwnym rządzeniu boskim i o poczęciu św. Grzegorza*. Jediną istotną zmianą, jaką przy tym dokonali, było opuszczenie końcowego fragmentu, w którym tytułowy bohater dociera do Rzymu i zostaje obrany papieżem.

Innym polskim utworem, który zawędrował prawdopodobnie w XVII w. do tatarskich ksiąg i modlitewników, jest *Pieśń o św. Hiobie* należąca do grupy XV-wiecznych wierszowanych legend hagiograficznych (np. o św. Aleksym, o św. Stanisławie, św. Dorocie, św. Jerzym i in.). Funkcjonowała ona w polskim piśmiennictwie religijnym aż do poł. XVIII w. – począwszy od 1524 r. znanych jest sześć jej przekazów drukowanych lub rękopiśmiennych. W 2 poł. XVI w. przełożona została również na język litewski (luteński kancjonał M. Maźwida). Publikowana była przez A. Brücknera, S. Wierczewskiego i W. Kuraszkewicza,⁴¹ a wreszcie przez W. Wydrę⁴².

⁴⁰ Na podstawie KMSzah.

⁴¹ Stanisław Wierczyński, Władysław Kuraszkewicz (wyd. i oprac.), *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 241–270.

⁴² Wiesław Wydra, *Staropolskie przekazy pieśni o św. Jopie*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, t. 16/17, s. 257–270. Omówienie adaptacji tatarskiej w: Andrzej Drozd, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, t. 2 (22), s. 163–195.

Tekst, jaki znamy z rękopisów tatarskich, jest przeróbką jednej z kilku redakcji utworu (znajduje się ona w kancjonale S. Jagodyńskiego pt. *Pieśni katolickie nowo reformowane...*, pierwsze wyd. w Krakowie ok. 1638 r.). Wersja tatarska w stosunku do redakcji tej została znacznie rozbudowana – ze 132 wierszy do 176. Co charakterystyczne, amplifikacja tekstu poszła w kierunku jego dopasowania do pełnej treści Księgi Hioba. O ile we wszystkich wersjach polskich pewne wątki Księgi Hioba były pominięte lub skontaminowane, tatarski autor uzupełnił te luki, dodając brakujące epizody, miejscami wychodząc nawet ponad przekaz biblijny. Rozwinięciu treści towarzyszy jednak brak dbałości o stronę formalną – zniknął podział na zwrotki (czterowierszowe), w samych wierszach liczne wtręty i dłużyzny zachwiały budową 8-zgłoskową. Z pewnością część tych usterek jest wynikiem „inwencji” kolejnych kopistów – przekazy, którymi dysponujemy są bowiem stosunkowo późne, tj. XIX-wieczne. Od kopistów pochodzi też zapewne tytuł *O Ejjubie proroku*. W całym tekście polską wersję imienia Hiob (Jop) zastąpiono jej arabskim odpowiednikiem Ejjub (ar. *Ayyūb*). Fragmenty utworu⁴³:

(...)

Był monż jeden sprawiedliwy,
Człowiek świenty i cnotliwy,
Któremu Ejjub imie było,
Wszystko szczenście mu służyło.
Bo ten Boga wiernie miłowa
I złości wszelkich on warował,

(...)

Tamże z dopuszczenia Boga, swego
Posłał szatana n niego,
Doświadczyć Ejjuba stałości,
Co uczynił ze swojej miłości.

(...)

Dał nam Bóg tego Ejjuba proroka w przykładzie,
Abyśmy zdawali na Wszechmocnego władze,
Bo kiedy zechce Pan Bóg, komu może dać,
A kiedy zechce, to może odebrać.

Historia Hioba powtarza się w tatarskiej literaturze trzykrotnie: w powyższej pieśni, w tekście koranicznym (38, 41–44) oraz w egzemplum opartym na biblijnej Księdze Hioba pt. *Ejjub cierpiący*. Oto jego fragmenty⁴⁴:

I siedzieli ż nim (przyjaciele) na ziemi try dni i try nocy, a żaden do niego słowa nie promówił, bo widzieli, że boleść jego była bardzo gwałtowna (...) Ale tak (...) otwarli nareszcie usta, aby mu najdotkliwsze czynić wyruty. Oskarżali go o winy, od których nikt wienczej nad niego nie był dalszym, widzieli w nim tylko prostenpcę cierpioncego najsroźsze kary na cieie i duszy (...) Ale myśli Pańskie nie są myślami naszymi, ani drogi nasze drogami Boga. Myślili oni fałszywie, że aby drogi Boskie usprawiedliwić, potrzeba cierpioncego przyjaciele oskarżać (...).

⁴³ Tekst z KMSzah.

⁴⁴ Tekst z KMSzah.

Tekst ten jest przykładem przejętego z nieustalonego dotąd źródła staropolskiego, zapewne w XVIII w., zespołu historii biblijnych pisanych prozą i opartych na Piśmie Świętym, rozwijających takie popularne wątki, jak stworzenie świata, wygnanie z raju, historia Samsona, oskarżenie Zuzanny, historia Saula, Dawida i Goliata i in. Licznie wykorzystywane są w nich przytoczenia z ksiąg biblijnych. Historie te ujawniają nietuzinkowy talent i warsztat literacki autora. Fragmenty cyklu historii pt. „Stworzenie świata”⁴⁵:

Upadek człowieka. Bóg stworzył rozkoszny raj i wywiodł z ziemi wszelkie drzewo miłe dla oka i smaczne ku jedzeniu, obfite źródło które na cztery czyste strumienie rozchodziło i pienkniało, i ożywiało ten pobyt. Tu osadził pierwszego człowieka i rozkazał mu stredz i chodować ten ogrod rozkoszy. Otoż Bóg po ojcowsku myślał napród o przyjemności o stworzonego Adama, ale bez zajęcia się pracą nie można pojonć żadnej rozkoszy życia, rozkazał mu (więc) bydź czynnym i pracowitym. Praca pryczynia się razem do szczęścia ludzi i do ich doskonalenia.

Lecz było w ogrodzie drzewo zgubny owoc rodzonce (...).

Adam wygnany z raju. Słońce zachodziło, niestety już ten zachod nie był błogi dla pierwszych rodziców naszych jak niegdyś. Łagodny wietryk wstronsajonc liśćmi drewa prerażał trwożę, grech zamienił im raj w mieszkanie cierpenie. Na koniec usłyszał (Adam) głos Boga: „Adamie, gdzie jesteś?” Adam odpowiedział ze drżeniem: „Boję się stanonć pred tobą, bom nagi i dlatego się skryłem”. „A ktoż ci pokazał, że jesteś nagi – Bóg odpowiedział – czy żjadłeś owoc, którego zakazałem? (...).

Wśród literackich zapożyczeń z literatury staropolskiej większość związana jest tematycznie z Pismem Świętym. Właśnie na gruncie Starego Testamentu Tatarzy znaleźć mogli najwięcej elementów wspólnych z tradycją religijną swych chrześcijańskich sąsiadów. Wykorzystywali ją nie tylko poprzez proste włączanie tekstów staropolskich do kitabów i przetranskrybowanie ich na alfabet arabski, lecz także poprzez daleko idące kompilacje i adaptacje.

Najciekawszym przykładem, tak ze względu na źródła zapożyczeń, jak i na technikę kompilacji, jest *Historia „mirska” o stworzeniu świata*. Ten obszerny utwór, wykryty przez nas przed kilkunastoma laty w kilku kitabach, opisuje dzieje stworzenia świata, buntu szatana, upadku pierwszych ludzi oraz losy kolejnych pokoleń aż do Abrahama. Wykorzystane są w nim równocześnie fragmenty Księgi Rodzaju oraz Koranu. Szczytowym osiągnięciem tatarskiego kompilatora-autora jest zmontowany z kilkunastu rozrzuconych po różnych surach ajetów dialog Boga z szatanem – praca wymagająca niezwykle zaawansowanej znajomości obu świętych ksiąg. Pewną część materiału tematycznego autor tatarski przejął z muzułmańskich *Opowieści o prorokach (Qisās al-anbiyā)*. Źródłami podstawowymi jednak, z których pochodzą całe partie tekstu przepisane niemal *in extenso*, są dwa polskie romanse religijne: jeden to bliższy stylistycznie średniowieczu niż renesansowi, dobrze znana *Historyja barzo cudna [...] o stworzeniu nieba i ziemie...* Krzysztofa Pussmana z 1543 r., drugi to zapomniany barokowy *Adam* Krzysztofa Piekarskiego z 1651 r. Obydwa romanse były przekładami – *Historyja...* z łacińskiego *De creatione Adae et formatione Evae ex costa eius*, drukowanego w Rzymie, *Adam* zaś z włoskiego *L'Adamo* pióra Gian Francesco Loredano wydanego w Wenecji w 1640 r. Poza faktem wydania we Włoszech oba pierwowzory łączyło wspólne źródło – szeroko rozpowszechniony w średniowiecznej Europie apokryf żydowski pochodzenia znany jako *Apokalipsa Mojżesza*, lub częściej:

⁴⁵ Tekst z KMSzah.

Żywoł Adama i Ewy (Vita Adae et Evae). Jednym z charakterystycznych jego wątków była historia różdżki z drzewa rajskiego wszczepionej u grobu Adama⁴⁶.

Oprócz opowiadań prozą, literatura biblijna reprezentowana jest również w tekstach wierszowanych. W zbadanych przed kilkunastoma laty kitabach, jak się okazuje, istnieje rozproszona grupa utworów, które najprawdopodobniej stanowiły przedmiot nie ukończonej (wskutek wybuchu wojny) pracy A. Woronowicza na temat poezji religijnej Tatarów polskich. Na grupę tę składają się: krótkie wiersze o pobożnych uczynkach oraz przepisach religijnych rozwijające odpowiednie cytaty z Koranu (łącznie 58 wersów), 32-wersowy utwór *Poselstwo Machometa* (tytuł od autora artykułu), przypuszczalnie tego samego autora cytowany już poemat *Sieroctwo Muchammieda* (220 wersów), *O Ejjubie proroku* (tzn. pieśń o Hiobie), a także zbiór 67 wierszowanych zagadek na temat treści utworów kitabowych. Tekstem ostatnim, najobszerniejszym jest utwór *O wywodzie narodu ismaelskiego*, funkcjonujący też pod tytułem (jak się zdaje, starszym): *Wywód narodu naszego i syna Abrahamowego starszego*. Jego objętość waha się w zależności od przekazu, od ok. 610 do ok. 690 wersów.

Utwór jest kompilacją trzech powstałych w różnym czasie części. Klamrą wiążącą je tematycznie są dzieje najbliższych pokoleń potomków Abrahama i ich rodzinnych konfliktów. Część pierwsza przedstawia losy Ismaela, który za sprawą Sary zostaje wraz z matką wygnany na pustynię. Postać jego jest od samego początku niezwykła⁴⁷.

A imię też było od Boga „Iśmael” nazwano,
Bo predtym takiego imienia nikomu nie dano.
A gdy chcesz, po polsku wyłożyć moga,
Bo Iśmail imie znaczy „wysłuchanie Boga”.

Jeszcze przed jego urodzeniem Bóg zapowiedział Hagar, iż:

„Bendzie mieszkał pred bracią w rycerskim stanie,
Wszystkich renka na niego, a on pryciw wszystkich stanie.
(...)
Nikogo się nie bojone bendzie panował bezpiecznie
I ma wieczne panować, pryrekl mu Bóg statecznie”.

Po latach zaś,

gdy się obrał w siłę, był strelcam z łuku,
a to najlepsza strelba – ni stuku, ni huku.

⁴⁶ Opracowanie utworu przedstawiłem w studium *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historiji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3 (23), s. 95–134, a także w *‘And Eve raised up her hands to praise God with Al-Fatiħa’*. *The Polish-Lithuanian Tatars’ adaptation of Vita Adae et Evae*, w: F. Amsler – A. Frey – J.-D. Kaestli – A.-L. Rey – B. Cangemi Trolle (éds), *La Vie d’Adam et Ève et les traditions adamiques (Actes du quatrième colloque international sur les littératures apocryphes juive et chrétienne, Lausanne – Genève, 7–10 janvier 2014)* (Publications de l’Institut romand des sciences bibliques 8), Éditions du Zèbre, Lausanne 2016, s. 97–126.

⁴⁷ Wszystkie cytaty z KMSzah i KMir. Szersze partie utworów wierszowanych zawarłem w artykule: *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł. Pismo literacko-artystyczne” 1995, nr 1(17), s. 52–70.

Ismael jest biblijnym protoplastą Arabów – a więc i Proroka islamu. Już Bóg oznajmił Abrahamowi:

„Oto błogosławię, iż urodzi
Synow swoich dwunastu, wielkich kszonżont spłodzi”.
Toż z nich poszli chaldejskie, medskie, perskie królowie,
Arabowie, Scytowie, Saracyni, Turcy, Tatarowie,
Któreimi Bóg karał izraelskie plemię.

W wielu miejscach autor wykazuje się niemałą erudycją – np. gdy wygnana na pustynię Hagar karmi syna akrydami (które do dziś są przedmiotem dyskusji biblistów),⁴⁸ dodaje:

Terez te okrydy jedzą Arabowie,
Co się z niego urodzili, Turcy i Persowie,
Czytamy, że Jan święty okrydy żjadał,
Gdzie jeszcze pred Jezusam puśtelnikiem siadał.

Na koniec konkluduje:

Żydzi, Grecy, Rymianie – darmo wy prymowiacie,
Wy tak przewielebnej predkini nie jednej nie macie,
Co by ustnie s Panem Bogiem rozmawiała,
(...)
Tylko nie wiem, dlaczego wam Iśmael rogaty,
Podobnie dlatego, że w strąły bogaty.

Druga część utworu, zapewne najstarsza, to replika na wspomnianą już *Historiję o Abrahamie* Mikołaja Kochanowskiego z 1585 r., który zarzucił Ismaelowi nieprawie pochodzenie:

Napisał Kochanowski między swemi fraszki,
Nie z Pisma to wyczerpnoł lecz z djabelskiej taszki,
Że się ważył nazywać proroka bankartam,
Musi (żalem) watować, choć napisał żartam.

Po ponownym (tym razem krótkim) opisie wygnania Hagar i Ismaela, zaczerpniętym z utworu Kochanowskiego, następuje fragment pt. *Odpis Kochanowskiemu*, przechodzący w genealogiczno-obyczajową polemikę, której tłem są Księgi Starego i Nowego Testamentu. Autor podważa wiarygodność ewangelistów:

Wkażcie nam to własno, co sam Jezus pisał,
Pono wziół do nieba, jakom dobre słyszał.
(...)
A które ewanieliste Jezusa nie znali,
W kilkodziesiont lat po nim Ewanielije pisali.

⁴⁸ Zob. Irena Kwilecka, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską (zarzys problematyki)*, w: Maria Kamińska, Eliza Małek (red.), *Biblia a kultura Europy*, Łódź 1992, s. 290.

(dalsze wywody są znacznie bardziej szczegółowe). W duchu zupełnie reformacyjnym poruszane są kwestie celibatu i postu piątkowego. Autor wykazuje niezłą znajomość historii Kościoła, powołuje się na Ewangelie i listy św. Pawła (Tyt. 1,6), stwierdzając wreszcie:

Prystojniej nam sie trymać nauki Pawłowaj,
Anieżeli zmyślonej rymskiej, papieżowaj.

Nie mniej zaskakująco w ustach autora – muzułmanina zabrzmiały niektóre fragmenty części trzeciej *Wyvodu*. Nosi ona śródtytuł *Chytrość przyrodzona narodu izraelskiego* i opowiada o pozbawieniu podstępem należnego Azawowi przywileju pierworództwa przez młodszego Jakuba – protoplastę Izraelitów (obaj są synami Izaaka). Azaw, podobnie jak Ismael (z którym utożsamia się autor „jako członek narodu ismaelskiego”) jest uosobieniem stanu rycerskiego,

Jakub zaś damatur, a k temu był pasterem (...)
Szukał sobie fortelu, by nalazł ta droga,
By gdziekolwiek Azawa prewrócić prez noga.

Żądnego pomsty Azawa hamuje sędziwy Izaak, jednak nieskutecznie:

Mówi Azaw: „Ojczę mój, ja zaniechać nie mogę
Ale muszę mu pokazać do Charana drogę,
Niech swym starszeństwam mnie nie grozi,
Sam w łódzi s Charanem blade cienie wodzi!”

Azaw, choć rozgoryczony, w końcu porzuci bratobójcze zamiary:

„Niech z Markuryuszam żyje, ja Marsa poproszę,
Bo ja jemu nasługuję, strąły i łuk noszę (...).”

Metaforyka nawiązująca do wyobrażeń antycznych, grecko-rzymskich, którą wprowadzono do tatarskiego utworu, jest nader dobitnym świadectwem oddziaływania kultury staropolskiej na Tatarów. Pewne zestawienia wyrazów, którymi autor buduje rymy (choćby „taszka” – „fraszka”), wydają się być zapożyczone z tekstów polskich, np. Jana Kochanowskiego.

Recepcja poezji staropolskiej zataczała niezwykle kręgi – nie tylko wśród Tatarów. Niektóre utwory poety z Czarnolasu (brata Mikołaja Kochanowskiego, autora *Historiji Abrahamowa* i *Rotuła*) (psalm 91, hymn *Czego chcesz od nas, Panie...*) stały się przedmiotem tłumaczenia na język karaimski i włączone zostały w skład liturgii polsko-litewskich Karaimów.

Na zakończenie przytoczyć warto fragmenty religijnych polemik, o których wcześniej wspominałem. Jedna z nich, złożona z wyimków z niezidentyfikowanej polemiki protestanckiej, wersetów biblijnych oraz komentarzy tatarskiego autora, nosi tytuł *O Ionu Abrahamowym*; poddaje ona krytyce katolicką (za św. Hieronimem) koncepcję „otchłani Ojców świętych” (*limbus patrum*) i interpretację odnośnych ustępów Pisma Świętego.

Hierenim, jich świętyj, wyklada Łazaru, że odpoczywa i miał pocieche u łonie Abrahamowym, ale precie w piekła, a nio w niebie. A prawrotność i ślepotą tego Hiaronima Piśmo święto nicuje i fałszuje, bo takich jich donimannie wielko ojma świętobliwości ludziem świętym czyni, jakoby z uczynkami swojimi nie byli godni raj. (...)

I Pan Jezus jeszcze bendonc na kryżu darował onemu zbojcy, co obok z nim wisiał (...) – Łukasz 23, 43 – rek: „Ty dziś ze mno bendziesz u raj”. Sam Pan Jezus przyznawa, tedy stont znaczo, że sprawiedliwych nie bendzie u piekle – bendo w raj. (...)

I s tego jawnego blendu Hiarenimowego i ksiendza Ujka wszytka Biblija zfałszował uziółszy sobie pochop i otucha do zawodu. Ów blond z jednego słowa ibrajskiego, nazwanego szeol, a po grecku adys, a po łacinie inferum, to co wraz zgodnie wszytkie jenzyki to słowa wykładajo dołem, grobam, śmercicio, rowam i piekłam. Tedy gdziekolwiek przyszło położyć „do grobaw ustompili”, to on, ksiendz Wujak, położył „wstąpi do piekła”, choćby prorok albo świętyj człowiek. (...)

Utwór zatem powstać musiał w 1 poł. XVII w. – wkrótce po wydaniu Biblii Wujka (1599), a jeszcze przed nastaniem epoki, która polemiki religijne uciszyła.

Najobszerniejsza spośród polemik, które odkryliśmy w tatarskich rękopisach (znajdująca się w modlitewniku Biblioteki Białoruskiej Akademii Nauk w Mińsku, sygn. R97, pochodzącym z lat 70. XVIII w.), ma ponad wszelką wątpliwość proveniencję ariańską – jej źródło pozostaje jednak nieznane. Tatarski kompilator wykorzystał fragmenty przedstawiające krytykę podstawowych dogmatów odróżniających chrześcijaństwo od islamu, włączył też swoje komentarze:

I sam Pan Jezus siebie mianował synem człowieczym, istotnym człowiekiem, a człowiek Bogiem być nie może, bo Pan Bóg nie mieszka w ciele człowieczym. A chrześcijanie nie chcą temu uwierzyć i uporem swoim, jakoby miał Pan Bóg tworząc Adama z kim się miał radzić (...), gdy rzekł „uczyniama człowieka”.

(...) Gdy mówią ci chrześcijanie, dowodzą to, jakoby trójca miała być w Piśmie świętym (...) Księgach Mojżeszowych, gdy mówi: „Duch boży powiewał po obliczu wód”, a nie widzą wykładu tego słowa, gdy przy boku tego słowa pisze: „albo wiatr boży ruszał się po wodach”. Arabowie <i> Ibrynianie mówią „ruh” – i wiatr, i duch to jedno słowo zowią⁴⁹.

* * *

Literatura polsko-litewskich Tatarów jest wytworem swoistym, które wymaga szczególnego podejścia badawczego. Będąc położoną na skrzyżowaniu dwóch kultur – kultury islamu i kultury staropolskiej – przynależy jednocześnie do obydwu z nich. Na tym polega jej fenomen. Zarazem, pod względem badawczym jest wielowątkowa – zmusza do badań interdyscyplinarnych.

Kwestie tu przedstawione to tylko część problematyki wiążącej się z literaturą tatarską. Nie poruszone zostały np. jej związki – co najmniej językowe – z białoruszczyzną. Na marginesie jedynie zasygnalizowano bogate piśmiennictwo magiczno-prognostyczne.

⁴⁹ Na temat utworów polemicznych zob.: A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*. „Pamiętnik Literacki” 1997, nr 88, s. 3–34. Tekst ten wydali ostatnio w transliteracji M. Tarełko oraz I. Synkova: *Adkul' pajsły idaly. Pommnik relihijna-palemičnaj litaratury z rukapisnaj spadčyny tatarau Vjalikaha Knjastva Litouskaha*. Technalohija, Minsk 2009.

Zarysowane – w większości skrótowo – zagadnienia wymagają dalszego rozwinięcia i badań źródłowych. Najważniejszym obecnie ich kierunkiem są badania porównawcze, które służyć powinny bardziej dokładnemu ustaleniu źródeł piśmiennictwa tatarskiego, przede wszystkim wschodnich. Z uwagi na słabe rozpoznanie popularnej literatury muzulmańskiej, jest to wyzwanie dla orientalistów różnych dziedzin.

BIBLIOGRAFIA

- Antonovič Antoni K., *Belorusskije teksty pisannyje arabskim pismom i ich grafiko-ortografičeskaja sistema*, Vilnjusskij Gosudarstvennyj Uviversitet im. V. Kapsukasa, Wilno 1968.
- Borowy Waław, *Dawni teoretycy tłumaczeń*, w: Waław Borowy, *Studia i rozprawy*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 7–30.
- Czacki Tadeusz, *O litewskich i polskich prawach: o ich duchu, źródłach, związku i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydaném*, J.K. Turowski, Kraków 1861.
- Danielska Joanna, *Historyja o Abrahamie Mikołaja Kochanowskiego, jej holenderskie źródła i tatarska recepcja*, „Barok” 2010, t. 17/2 (34), s. 51–77.
- Drozd Andrzej, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 218–230.
- Drozd Andrzej, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 38–54.
- Drozd Andrzej, *Sultan dua (święteczna modlitwa za sultanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 206–217.
- Drozd Andrzej, *Opowieść o Kesik-baszu (Obciętej głowie)*, „Świat Islamu” 1995, nr 3, s. 4, 6–7 (cz. 1); nr 3, s. 5, 6–7 (cz. 2).
- Drozd Andrzej, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, t. 2 (22), s. 163–195.
- Drozd Andrzej, *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł. Pismo literacko-artystyczne” 1995, nr 1(17), s. 52–70.
- Drozd Andrzej, *Staropolski apokryf w muzulmańskich księgach. (Tatarska adaptacja Historji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemie Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3 (23), s. 95–134.
- Drozd Andrzej, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, nr 88, s. 3–34.
- Drozd Andrzej, *W sprawie autorstwa ‘Koranu Buczackiego’*, w: Henryk Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały z 5 Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Poznań 9-10 czerwca 1997*, Katedra Orientalistyki i Bałtologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1998, s. 69–83.
- Drozd Andrzej, *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych*, Dialog, Warszawa 1999.
- Drozd Andrzej, *Opinia senatora Rzewuskiego w sprawie prerogatyw wyborczych dla Tatarów z 1819 r.*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 5, s. 36–47.
- Drozd Andrzej, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki*, w: Andrzej Drozd, Marek M. Dziekan, T. Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000, s. 12–37.
- Drozd Andrzej, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. 15–16 października 1998*, Dialog, Warszawa 2000, s. 145–154.
- Drozd Andrzej, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem w Mińsku tefsiru z 1686 r.*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36, s. 237–250.
- Drozd Andrzej, *‘And Eve raised up her hands to praise God with Al-Fatiħa’. The Polish-Lithuanian Tatars’ adaptation of Vita Adae et Evae*, w: F. Amsler – A. Frey – J.-D. Kaestli – A.-L. Rey – B. Cangemi Trolle (éds), *La Vie d’Adam et Ève et les traditions adamiques (Actes du quatrième colloque international sur les littératures apocryphes juive et chrétienne, Lausanne – Genève,*

- 7–10 janvier 2014) (*Publications de l'Institut romand des sciences bibliques* 8), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2016, p. 97–126 & pl. IV–VII.
- Drozd Andrzej, Marek M. Dziekan, Tadeusz Majda (red.), *Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000.
- Durgut Hüseyin, Miškinieniė Galina, Namavičiūtė Sigita, Pokrovskaja Jekaterina, *Ivano Luckevičiaus kitabas. Lietuvos Totoriu kultūros paminklas*, Lietuvių kalbos institutas, Vilnius 2009.
- Durgut Hüseyin, *İbn Abraham Karitski Kitabı Miraçnamesi İnceleme-Metin-Dizin*, Kömen Yayınları, Konya 2016.
- Jankowski Henryk, *A Polish Tatar ziker*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1995, nr 48(3), s. 405–420.
- Jankowski Henryk, Łapicz Czesław, *Klucz do rajaju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Dialog, Warszawa 2000.
- Konopacki Maciej, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3(59), s. 193–204.
- Kryczyński Stanisław, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 1938, t. 3, XVI+318.
- Kwilecka Irena, *Staropolskie przekłady Biblii i ich związki z biblistyką europejską (zarys problematyki)*, w: Kamińska Maria, Małek Eliza (red.), *Biblia a kultura Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1992, s. 209–230.
- Łapicz Czesław, *Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język)*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1986.
- Łapicz Czesław, *Zawartość treściowa kitabu Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 169–191.
- Majda Tadeusz, *Modlitewnik turecki ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 2, 1994, s. 17–19.
- Meredith-Owens Georg M., Nadson Alexander, *The Byelorussian Tartars and their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, 2, s. 141–176.
- Muchliński Antoni, *Izsledovanie o proischozdenii i sostojanii litovskich tatar*, E. Vejmar, Petersburg 1857.
- Muchliński Antoni, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Teki Wileńska” 1858, nr 4, s. 241–272; nr 5, s. 121–179; nr 6, s. 139–183.
- Narbutt Teodor, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, A. Marcinowski, Wilno 1840.
- Ocak Ahmet Yasar, *Türk folklorunda Kesik Baş*, Türk Kültürümü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1989.
- Płaskowicka-Rymkiewicz Stanisława, Borzęcka Münewer, Łabędzka-Koecher Małgorzata, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Stankevič Jan, *Belaruskija musulmanie i belaruskaja litaratura arabskim pis'mom*, „Hadavik Bielaruskaha Navukowaha Tavarystwa u Vilni” 1926, nr 1, s. 111–141.
- Suter Paul, *Alfurkan tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Bohlau Verlag, Köln 2004.
- Szyrkiewicz Jakub, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 138–144.
- Tarełko Michaił, Synkova Irina, *Adkul' pajšly idaly. Pomnik relihijna-palemičnaj litaratury z rukapisnaj spadčynny tatarau Vjalikaha Knjastva Litouskaha*, Technalohija, Minsk 2009.
- Wierczyński Stanisław, Kuraszkievicz Władysław (wyd. i oprac.), *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962.
- Wydra Wiesław, *Staropolskie przekazy pieśni o św. Jopie*, „Studia Polonistyczne” 1988/1989, t. 16/17, s. 257–270.