

Andrzej Drozd

Wpływy chrześcijańskie na literatury Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej : między antagonizmem a symbiozą

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 88/3, 3-34

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ DROZD

WPŁYWY CHRZEŚCIJAŃSKIE NA LITERATURĘ TATARÓW
W DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ
MIĘDZY ANTAGONIZMEM A SYMBIOZĄ

Nasi przodkowie niezwykle długo i z wielkim mozołem tworzyli na Wileńszczyźnie tradycje osiadłego życia, pokrywając nadane im ziemie miejscami kultu muzułmańskiego, uświęcając je prochami zmarłych, a na polach bitewnych — daniną krwi. Nad wieloma z nich unosiły się zgodne brzmienia słów *Bogurodzicy* i *Koranu*.

Tak pisał przed kilkoma laty senior badaczy polskiej Tatarszczyzny, Maciej Konopacki¹. Słowa jego celnie oddają atmosferę 600-letniej już obecności wyznawców islamu w Rzeczypospolitej, atmosferę ich wrastania w tutejsze społeczeństwo i kulturę, przy jednoczesnym kontynuowaniu własnych tradycji, idei i wartości. Efekty tego procesu były różnorakie, często zadziwiające — tak jak owe „zgodne brzmienia *Bogurodzicy* i *Koranu*” czy wtopione w wiejski krajobraz zaścianków „staropolskie meczety”, równie stare na ziemiach Litwy, jak cerkwie i kościoły².

Szczególnie ciekawym efektem — ciekawym jako obiekt badań dla filologów, ważnym zaś jako nośnik tradycji i religii dla Tatarów — było piśmiennictwo. Funkcjonujące w przekazie rękopiśmiennym od czasów ostatnich Jagiellonów, żyje w szczątkowej postaci jeszcze współcześnie. Pod egzotyczną szatą alfabetu arabskiego księgi tatarskie kryją niejednokrotnie utwory dobrze znane badaczom literatury staropolskiej — a czasami i nie znane, chociaż z niej przejęte. Sąsiadują z nimi, nieraz na tych samych kartach, tłumaczone na polski lub ruski zabytki literatury islamu, tureckie eposy czy staroosmańska poezja religijna. Fakty te w większości wychodzą na jaw dopiero w ostatnim czasie dzięki szczegółowym badaniom źródłowym³.

¹ M. Konopacki, *Wileńskie przyciąganie*. W zbiorze: *Wilno — Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. Materiały I Międzynarodowej Konferencji, Białystok, 21–24 IX 1989*. T. 1. Białystok 1992, s. 288.

² Zob. S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. „Rocznik Tatarski” t. 3 (1938), s. 93.

³ Stan badań do połowy lat sześćdziesiątych przedstawia M. Konopacki (*Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*. „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3). Od tego czasu odnotować należy dwie najważniejsze monografie językowe: A. K. Antonowicz, *Bieloruskije tieksty pisannyje arabskim pis'mom i ich grafiko-orfograficzeskaja sistiema*. Wilno 1968. — C. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. (Paleografia. Grafia. Język)*. Toruń 1986. Ponadto, bardziej systematyczne badania, głównie językoznawcze, podjęła w latach siedemdziesiątych

Janusz Tazbir, omawiając w jednej ze swych rozpraw (*Polska XVII wieku na skrzyżowaniu kultur i wyznań*) procesy interferencji kulturalnych i religijnych zachodzących na obszarze Rzeczypospolitej, poruszył kwestię na polskim gruncie prawie nie rozpoznaną – oddziaływania chrześcijaństwa na islam⁴. Do niej nawiązuje niniejszy szkic. Temat jego jednak nie zawęży się do spraw czysto wyznaniowych. Naszym celem jest ukazanie wpływów, jakie na piśmiennictwo Tatarów wywarła w dobie staropolskiej kultura literacka i religijna chrześcijańskiego społeczeństwa – w tym więc sensie „wpływy chrześcijańskie”. Dodajmy od razu, że rozumianych szeroko: od zapożyczeń (całych utworów, poszczególnych motywów czy interpretacji, treści etycznych i religijnych), przez reakcje na poglądy otoczenia, aż do pokrewieństw formalnych, stylistyczno-językowych. Słowem, tych elementów, które świadczą, iż piśmiennictwo tatarskie nie rozwijało się w izolacji od kultury dawnej Rzeczypospolitej, a co więcej – stanowiło uboczny, co prawda, ale przynależący do niej nurt. Tak jak jego twórcy, Tatarzy, stanowili część ówczesnego społeczeństwa, nie wyizolowaną kulturalnie pomimo bariery wyznaniowej (nie wynikało to w sposób tak jednoznaczny z dotychczasowych badań, zdominowanych przez historiografię). Warto zaznaczyć, że wpływy te są jedną z najbardziej uderzających cech tatarskiego piśmiennictwa – którego podstawowym zadaniem, co musimy sobie uświadomić, było przecież podtrzymywanie znajomości tradycji i zasad islamu. Za pośrednictwem więc piśmiennictwa przenikały do szerokiej sfery życia i poglądów religijnych polskich muzułmanów treści o miejscowej, chrześcijańskiej proveniencji.

I jeszcze jedna uwaga: nieprzypadkowo dotąd unikamy określeń precyzyjnych, o czyje czy też o jakiego otoczenia wpływy chodzi, mówiąc dość ogólnikowo o społeczeństwie „miejscowym” bądź „chrześcijańskim”. Pamiętajmy, że środowisko otaczające Tatarów, tj. ludność Wielkiego Księstwa Litewskiego, było niezwykle zróżnicowane etnicznie, językowo i wyznaniowo. Żaden tedy z przymiotników: „polskie”, „litewskie”, „ruskie” (czy też „białoruskie”), użyty samodzielnie, nie byłby w pełni uprawniony do określenia tła kulturalnego i społecznego, w obrębie którego egzystowali muzułmanie. Do dzisiaj zresztą nie wypracowano dla nich samych odpowiedniej nazwy – mówi się o Tatarach „litewskich”, „polskich”, „polsko-litewskich” itd.; najtrafniejsze semantycznie, ale za to stylistycznie niezręczne, jest miano „Tatarzy Rzeczypospolitej”. Co do piśmiennictwa, właściwe nazwanie wpływów jest sprawą nieco prostszą, gdyż pierwiastki litewskie zupełnie w nim nie występują, białoruskie, chociaż odciskają się niezwykle silnym piętnem, nie wykraczają poza warstwę języka, a o oddziaływaniach kulturalnych, literackich i religijnych można mówić jedynie w odniesieniu do kultury staropolskiej. Co nie dziwi, zważywszy, że od schyłku XVI w. była ona kulturą uniwersalną dla szlachty Rzeczypospolitej, do której aspirowali bądź już przynależeli Tatarzy.

Sh. Akiner w Londynie, ostatnio zaś H. Mischkinienė z Wilna, P. Suter z Zurichu oraz – historycznoliterackie – niżej podpisany. Dorobek nauki – ciągle, mimo wszystko, niewielki – tłumaczy specyfika piśmiennictwa tatarskiego, które, położone na skrzyżowaniu dwóch kręgów tradycji: muzułmańskiego Wschodu i chrześcijańskiej Rzeczypospolitej, wymaga od badacza niezwykle interdyscyplinarnego warsztatu. Nie bez znaczenia jest również trudny dostęp do rękopisów, które znajdują się przede wszystkim w rękach osób prywatnych.

⁴ J. Tazbir, *Polska XVII wieku na skrzyżowaniu kultur i wyznań*. W zbiorze: *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku. Materiały z konferencji naukowej 25 – 29 sierpnia 1987 r. w Krakowie*. Warszawa 1992.

Narodziny „narodowej literatury polskich Tatarów”

Omawiając nasz temat powinniśmy mieć na uwadze fakt, iż ludność tatarska, emigrująca ze Złotej Ordy od czasów Witolda, już w XVI w. uległa asymilacji lub co najmniej trwałej integracji ze środowiskiem społecznym państwa polsko-litewskiego. Asymilacja nie objęła jednak religii, która pozostała głównym czynnikiem decydującym o odrębności Tatarów. Wykazywali oni, jako grupa, znaczną odporność na chrystianizację, mimo oddalenia od granic świata islamu, niewielkiej liczebności (ledwie kilkanaście tysięcy osób) oraz rozproszenia w żywiole chrześcijańskim, pod którego wpływem dokonywać się musiały przewartościowania poglądów i postaw religijnych. Jedyna znana, poważniejsza próba misyjna, podjęta przez jezuitów w Wilnie w 1581 r. z inicjatywy nuncjusza papieskiego Antonia Possevina, zakończyła się zupełnym niepowodzeniem⁵.

Faktem o podstawowym znaczeniu dla procesów integracyjnych była asymilacja językowa: Tatarzy na przestrzeni XVI i początku XVII w. całkowicie zastąpili swój język etniczny – tatarski z grupy kipczackiej – mowami miejscowego otoczenia: białoruską i polską. Od tego czasu znajomość języków orientalnych, głównie tureckiego i krymskotatarskiego, miała charakter nabyty

⁵ Zob. S. Kryczyński, *Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI w.* „Przegląd Islamski” 1935, nr 3/4. Ciekawe – co warto zaznaczyć na marginesie sprawy – że w czasie gdy Tatarzy posługiwali się *Biblią* w języku polskim, a dla większości z nich językiem domowym od kilku już pokoleń był białoruski (poza którym znali najczęściej jedynie polszczyznę), nuncjusz Possevino zamierzał nawracać Tatarów przy pomocy katechizmów w języku arabskim, sprowadzonych w tym celu z Rzymu (*ibidem*, s. 13).

Na temat sytuacji wyznaniowej, w tym także stosunków z chrześcijańskim otoczeniem, zob. szerzej: A. Zakrzewski, *Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim – aspekty wyznaniowe.* „Acta Baltico-Slavica” t. 20 (1989). Należy dodać w tym miejscu, że zamysły chrystianizacyjne duchowieństwa katolickiego, zwłaszcza jezuitów, wobec Tatarów nie skończyły się na akcji Possevina. Misyjne próby bądź ich zamiary odnotować można jeszcze w XVIII w. (*ibidem*, s. 148). Miały one jednak charakter epizodyczny, jako że ostrze kontrreformacji zwrócone było głównie przeciw „heretykom” protestanckim, ewentualnie – po unii brzeskiej – prawosławnym „schizmatykom”; „sektą tatarską” zaś, „w wierze katolickiej nie czyniąca żadnej szkody”, jak stwierdzał w 1613 r. Jakub Zawisza (*ibidem*, s. 149), pozostawała na uboczu zainteresowań politycznych krzewicieli wiary. Niemniej – skutki szerzenia się nietolerancji nie dały na siebie długo czekać: wraz z załamaniem się układu zbudowanego aktem konfederacji warszawskiej z 1573 r. pojawiły się restrykcje władz kościelnych (zakaz budowy i remontowania meczetów), państwowych (konstytucje sejmowe ograniczające prawa cywilne muzułmanów), wreszcie akty przemocy: spalenie na stosie kilku niewiast tatarskich w Wilnie w r. 1609, w tymże samym roku zburzenie meczetu w Trokach, spalenie meczetu w Solkiennikach po 1617 r. – to tylko najbardziej znane przykłady, ilościowo może niewielkie, jednak znaczące w skali diaspor tatarskiej. W konsekwencji islam w Wielkim Księstwie zaczyna przyjmować postawę obronną, a w r. 1672, w kulminacyjnym momencie rosnących napięć, dochodzi do buntu chorągwi tatarskich na Ukrainie (tzw. bunt Lipków), które w obliczu wojny z Turcją przechodzą na stronę wroga. Konflikt ten zażegnała dopiero umiędlna polityka Jana III Sobieskiego. Nietolerancja wobec Tatarów znalazła oddźwięk także w piśmiennictwie staropolskim – chodzi o dwa propagandowe paszkwile Matiasza vel Piotra Czyżewskiego: odkryty przez A. Brücknera (*Z teki bibliograficznej. VII. Volumina miscellanea.* „Pamiętnik Literacki” 1904, s. 86–87) *Alkoran* [...] (Wilno 1616) oraz *Alfurkan tatarski* [...] (Wilno 1617, wyd. następne: Uniejów 1640, 1643). O tym ostatnim zob. J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyslamistyczna XVI, XVII i XVIII w.* T. 1. Warszawa 1974, s. 351–368. – K. Grygajtis, *Alfurkan tatarski prawdziwy. Siedemnastowieczny paszkwil na Tatarów litewskich.* „Ze skarbcza kultury” 1989, nr 48. Nakładem „Rocznika Tatarów Polskich” w Gdańsku przygotowywana jest krytyczna edycja obydwu tekstów pod redakcją W. Wydry.

i była udziałem nielicznych tylko osób. Jeszcze węższe grono władało kanonicznym językiem religii, arabskim, którego status i rola w świecie islamu bliskie były łacinie w średniowiecznej Europie.

Na tak szybką i całkowitą asymilację złożyło się kilka przyczyn. Po pierwsze, za utrzymaniem mowy etnicznej nie przemawiały dostatecznie silnie względy religijne — wobec przed chwilą wymienionej dominacji arabskiego, w którym recytowano *Koran*, odprawiano większość obrzędów i tworzone znaczną część piśmiennictwa — ani też narodowe. Pomijając fakt, że poczucie narodowości w dzisiejszym rozumieniu nie istniało w społeczeństwach średniowiecznych, trzeba zaznaczyć, iż tatarscy emigranci pochodzący z rozmaitych, często zantagonizowanych związków rodowych Złotej Ordy, zróżnicowanych przy tym dialektalnie, a nawet antropologicznie, dopiero w Wielkim Księstwie Litewskim, i to w w. XVI–XVII, uformowali względnie jednolitą grupę etniczno-religijną. Do unifikacji tej przyczyniło się m.in. przejście na język ruski i polski⁶.

Jeśli powyższe okoliczności uznać należy za czynniki sprzyjające zmianie języka, to czynnikiem sprawczym było dążenie do integracji z górnymi warstwami miejscowego społeczeństwa. Wskazuje na to kierunek językowej asymilacji. Pomimo egzystowania w środowisku litewskim, Tatarzy nigdy nie ulegli lituanizacji. Językiem państwowym Wielkiego Księstwa był w owym czasie ruski (starobiałoruski), litewski zaś zszedł do roli „mowy gminnej”. Ponadto, bardzo wcześnie, bo już w połowie w. XVI, muzułmańska elita przejęła obok ruskiego język polski, który w tym okresie wchodził dopiero w użycie w Wielkim Księstwie Litewskim jako mowa warstw kulturalnych. O wysokiej randze, jaką Tatarzy mu przypisywali, świadczy fakt, iż na polski właśnie, nie na ruski, przetłumaczyli tekst dla siebie najważniejszy — *Koran*. Występujące w nim, jak też w innych przekładach z arabskiego na polski, liczne osobliwości i archaizmy leksykalne charakterystyczne dla literatury religijnej polskiego średniowiecza pokazują, iż ona być może stanowiła jedno z głównych źródeł znajomości polszczyzny literackiej wśród Tatarów w XVI wieku.

Dodajmy, że szerokie rzesze szlachty litewsko-ruskiej, których pozycji odpowiadał społeczny status większości muzułmanów, spolonizowały się dopiero w przeciągu następnego stulecia, XVI-wieczną zaś twórczość Tatarów w języku polskim trzeba zaliczyć do grupy najdawniejszych polskojęzycznych zabytków literackich powstałych w kręgu autorów pochodzących z ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego⁷.

Jak zatem widać, zastępowanie języka tatarskiego mową miejscową nie było procesem ani przypadkowym, ani też biernym.

Asymilacja niosła jednak i niepożądane następstwo — groziła całkowitym odcięciem od świata islamu, a w konsekwencji zatraceniem religii. Ażeby się przed tym uchronić, Tatarzy, wśród których w połowie XVI w. istniał wciąż krąg jednostek odpowiednio zamożnych, wykształconych, a przede wszystkim władających językami wschodnimi, podjęli trud przekładu na języki ogółu dia-

⁶ Zagadnienie asymilacji językowej Tatarów szeroko omawia Łapicz (*op. cit.*, s. 33–60).

⁷ Zob. Z. Florczak, *Udział regionów w kształtowaniu się piśmiennictwa polskiego XVI wieku*. Wrocław 1967, s. 120–129. — Z. Kurzowa, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.* Warszawa 1993, s. 19–23, 28–34. Nadto: J. Tazbir, *Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 1.

spory, białoruski i polski, muzułmańskiej literatury religijnej sprowadzanej z krajów islamu. W ten oto sposób narodziła się, rzec by można (nie bez uzasadnionego powodu, o czym za chwilę), „narodowa literatura polskich Tatarów”. Uwidoczniła się tu jednocześnie prawdziwość, spotykana odąd wielokrotnie, zarówno na kartach rękopisów, jak i w dziejach całej społeczności: dążeniu do integracji towarzyszył wysiłek zmierzający do uchronienia własnej tożsamości.

U genezy literatury polskich Tatarów leżała jednak nie tylko reakcja na niebezpieczeństwo utraty religii wynikłe wskutek asymilacji językowej. W tatarskich księgach, obok tłumaczeń tekstów muzułmańskich z tureckiego i arabskiego, już w najwcześniejszym okresie znalazły się zapożyczenia z literatury staropolskiej oraz liczne fragmenty biblijne. Nieprzypadkowo również sam moment zapoczątkowania ruchu translatorskiego nastąpił w epoce szczególnego ożywienia kulturalnego i religijnego w Rzeczypospolitej — a więc także epoce tworzenia i rozkwitu literatur narodowych wśród nacji Korony i Litwy oraz reszty Europy Środkowej — tzn. w drugiej połowie XVI w. (mimo że językowa asymilacja większej części Tatarów dokonała się kilka dziesięcioleci wcześniej). Najwybitniejsze tatarskie osiągnięcie przekładowe — pełne tłumaczenie *Koranu* z języka arabskiego, dokonane najprawdopodobniej w ostatnich dziesięcioleciach w. XVI, zbiegło się z czasem wzmożonego zainteresowania chrześcijan treścią własnych Ksiąg objawionych. Nie ulega wątpliwości — co pokaże nam zwłaszcza zawartość tatarskich rękopisów — że doba odrodzenia i reformacji, tak jak zaktywizowała chrześcijańskie społeczeństwo Rzeczypospolitej, zaktywizowała też muzułmanów, którzy nie byli biernymi tylko jej obserwatorami. Stworzenie zaś przez nich własnej literatury było — jak należy uznać — rezultatem nałożenia się inspirujących tendencji epoki na aktualne zapotrzebowania religijne muzułmańskiej wspólnoty.

Wobec faktu, iż najstarsze z zachowanych, pojedyncze zresztą rękopisy oraz przekazy zewnętrzne o literaturze polskich muzułmanów pochodzą dopiero z pierwszych dziesięcioleci w. XVII, jej początki jesteśmy zmuszeni rekonstruować z danych pośrednich — językowych, tekstowych czy ogólnohistorycznych. Nie ułatwia tych badań okoliczność, że literatura tatarska jest w całości anonimowa. Z pewnością jednak możemy stwierdzić, iż jej zasadniczy zrąb ukształtował się między połową XVI a połową XVII w., ograniczony zaś wpływ tekstów trwał jeszcze do drugiej połowy wieku XVIII. Później zawartość ksiąg tatarskich uległa zakonserwowaniu, a o jego sile świadczy fakt, że utwory znane z najstarszych zabytków znajdujemy w prawie nie zmienionej postaci w rękopisach z końca XIX czy nawet z początku XX stulecia.

Wśród ksiąg tatarskich możemy wymienić kilka typów, kontynuujących wzorce orientalne, zróżnicowanych pod względem formy i zawartości. Z punktu widzenia historycznoliterackiego najważniejsze są trzy: *k i t a b y* — odpowiedniki średniowiecznych kodeksów, zawierające muzułmańską parenezę, hagiografię, literaturę fabularną i komentarzową; *t e f s i r y* — obejmujące tekst *Koranu* z interlinearnym tłumaczeniem polskim; *c h a m a i l y* — niewielkie, podręczne modlitewniki. Pierwszą rzucającą się w oczy cechą rękopisów jest alfabet arabski, który stosowano bez wyjątku do zapisywania wszystkich tekstów, również słowiańskich. Stanowi on zewnętrzny przejaw więzi z kulturą i religią islamu. Jego polsko-białoruska odmiana, dostosowana przez Tatarów do systemów fonologicznych obu słowiańskich języków już w chwili tworzenia piśmien-

nictwa, od lat przykuwała uwagę badaczy, jednocześnie jednak stanowiąc pierwszą barierę w poznaniu zawartości manuskryptów⁸. Alfabet uwarunkował drugą istotną cechę – wyłączność przekazu rękopiśmiennego⁹. Zaważyły na tym nie tylko względy techniczne, ale i kulturowe – pamiętajmy bowiem o wysokiej randze kaligrafii w świecie islamu, gdzie kopiowanie ksiąg ma wymiar tak artystyczny, jak i sakralny. Cechą tą tatarska literatura znakomicie wpasowała się w konwencję epoki sarmackiej, trafnie mianowanej dziś przez naukę „wiekiem [powrotu do] rękopisów”.

Cecha kolejna to wielojęzyczność – odzwierciedla ona zróżnicowane pochodzenie zawartości literatury tatarskiej. Wyróżnić można dwie podstawowe warstwy językowe: orientálną (języki arabski i turkijskie) i słowiańską (starobiałoruski, polski – głównie dialekt północnokresowy – oraz przejściowa gwara polsko-białoruska). Twórczość samodzielna Tatarów powstawała wyłącznie w językach słowiańskich; teksty zaś arabskie i tureckie, pełniące głównie rolę liturgiczną, zapożyczano z importowanego piśmiennictwa wschodniego. Z piśmiennictwa tego pochodziły też podstawy przekładów na język polski lub białoruski, które wypełniały znaczną część tatarskich rękopisów i decydowały o ich religijnym przede wszystkim charakterze.

Dwie ostatnie grupy – teksty przełożone z języków wschodnich oraz w językach tych zachowane – określić możemy jako nurt orientalny. Na drugi

⁸ Podstawowe prace na ten temat to: Antonowicz, *op. cit.* – Łapicz, *op. cit.* Zob. też A. Drozd, *Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu tekstów polskich (zarys historyczny)*. W zbiorze: *Plenas Arabum domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej*. Warszawa 25–26 marca 1993. Warszawa 1994.

⁹ Chociaż aż do XX w. nie można mówić o istnieniu tatarskiej literatury drukowanej, wspomnieć musimy o znanych – wedle obecnej wiedzy – dawniejszych drukach, które wyszły ze środowiska tatarskiego (alfabetem łacińskim, w języku polskim). Jedynym drukiem w dobie staropolskiej była polemiczna *Apologia Tatarów* pióra niejakiego Azulewicza, ogłoszona w 1630 r. w odpowiedzi na rosnącą nietolerancję wyznaniową wobec muzułmanów. Uważana jest ona dziś za zaginioną. Następny druk pojawia się dopiero w 1830 r. – uznać go za to możemy za świadomą próbę stworzenia przez Tatarów własnej, polskojęzycznej literatury drukowanej. Próbę co prawda nieudaną – po pierwsze, ze względu na brak rzeczywistego zapotrzebowania (Tatarzy w tym czasie czytali tę samą literaturę piękną, naukową czy publicystykę co ich polscy sąsiedzi, potrzeby religijne zaś w pełni zaspokajała literatura rękopiśmienna), po drugie – z powodu oporu cenzury rosyjskiej, która trafnie dostrzegała w tym działaniu intencje polonizacyjne (zob. S. Kryczyński, *Historia jednej muzułmańskiej książki religijnej*. „Przegląd Islamski” 1937, nr 4; warto w tym miejscu nadmienić, że ofiarą polityki rusyfikacyjnej, zmierzającej do oderwania Tatarów od polskości, padały także ich rękopiśmienne księgi – w 1887 r. władze carskie nakazały konfiskatę tefsirów zawierających tłumaczenie *Koranu* na język polski). Drukiem, o którym mowa, był *Wykład wiary machometańskiej* [!], czyli *islamskiej* [...] (Wilno 1830), autorstwa nowogródzkiego sędziego, muzułmanina, Józefa Sobolewskiego. Zamiarem autora było stworzenie, głównie w oparciu o materiał z kitabów i chamaitów, nowocześniejszego katechizmu dla muzułmańskiej inteligencji. Co dla nas szczególnie ważne – fakt dotąd zupełnie nie znany – nie była to inicjatywa wyłącznie Sobolewskiego. Działło miało wyjść nakładem Bernarda Potockiego w Poznaniu. Powstanie listopadowe i inne przeszkody odsunęły druk – i to jedynie początkowej części – o kilkanaście lat, do 1848 (?) roku. Całość, po redakcyjnych retuszach i pewnych przeróbkach dokonanych rękami kilku osób, została wydana w nie do końca jasnych okolicznościach w Warszawie w 1858 roku. Znana jest dziś powszechnie jako tzw. *Koran Buczackiego*. Szerzej zob. Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*. „Literatura Ludowa” 1995, nr 3. – A. Drozd, *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*. Referat wygłoszony na V Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Poznań 9–10 VI 1997 (w przygotowaniu do druku).

nurt – miejscowy – składać się będzie twórczość samodzielna oraz utwory zapożyczone z literatury staropolskiej. Powyższy podział, co z góry zaznaczymy, nie jest jednak ostry. Twórczość samodzielna Tatarów po części bowiem pozostawała pod wpływem źródeł orientalnych, a po części staropolskich, głównie związanych z *Biblią*, treści jednych i drugich zaś często się na siebie nakładały¹⁰. Dlatego, ażeby wyłowić ślady oddziaływań chrześcijańskich, tę grupę tekstów trzeba potraktować najbardziej szczegółowo. Mniej problemów następczą zapożyczenia tekstów staropolskich, chociaż i tu pojawiają się liczne znaki zapytania, zwłaszcza jeśli chodzi o identyfikację pierwowzorów.

Trzeci wreszcie krąg problematyki oddziaływań chrześcijańskich, jaki powinniśmy poruszyć, odnosi się do warstwy stylistyczno-językowej. Ujawnia ona pewne cechy tatarskiego piśmiennictwa, które w istotny sposób dopełniają charakterystyki jego związków z kulturą i literaturą staropolską.

Ariańskie inspiracje. Szymon Budny i jego przekład *Biblii*

Chociaż zasadniczą trudnością w śledzeniu przebiegu infiltracji chrześcijańskich czy staropolskich jest niedostatek zachowanego materiału rękopiśmiennego starszego niż z drugiej połowy w. XVIII, istnienie zapożyczeń potwierdzone jest w najdawniejszym ze znanych dziś rękopisów – podręcznym chamaile z początku XVII w. (ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Lipsku)¹¹. W zabytku tym znajduje się dołączony około 1630 r. zbiór wypisów z tatarskich traktatów polemicznych opartych na *Starym Testamencie*; m.in. znajdujemy tu wyjątki ze znanej w literaturze przedmiotu wierszowanej apologii *Wywód narodu naszego a syna Abrahamowego starszego*, o której mowa będzie w dalszej części tego szkicu. Modlitewnik znalazł się, przypuszczalnie u schyłku w. XVII, w zbiorach wrocławskiego orientalisty, Andreasa Akoluta (1654–1704)¹². Wcześniejszych losów, podobnie jak i dokładnej daty powstania zabytku niestety nie znamy. Proweniencję jego wiązać należy, być może, z zawieruchą szwedzkiego potopu i najazdu rosyjskiego w latach 1655–1660, który wypędził Tatarów z ich siedzib na Litwie, a być może z wydarzeniami buntu Lipków na Podolu (1672–1679) lub z udziałem tatarskich chorągwi w kampanii wiedeńskiej. Głównie w tego rodzaju okolicznościach przedmiot codziennego użytku, a zarazem „święta książka”, jaką dla muzułmanina był chamaile, mogła trafić w niemuzułmańskie ręce.

W modlitewniku odnajdujemy charakterystyczne przytoczenia biblijne:

A Sara — siostra i żona Abrahamowi: czytaj pierwsze Księgi Mojżeszowe, rozdział dwudziesty u wirsu dwunastym. [...] Druhaja Rachaba: czytaj Księgi Jehoszue [tj. Jozuego — A.D.]. [...] A czwartaja Uriaszowa żona, co to niedobrze strzegła swego łona: czytaj Księgi Samuelowe, u rozdziale jedynastym do końca. [...] U piątých Księgach Mojżeszowych, u roz-

¹⁰ Szerzej zob. A. Drozd, *O twórczości literackiej Tatarów w dobie staropolskiej*. W zbiorze: *Tatarzy w Europie i na świecie. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej. Poznań 10–11 grudnia 1994 r.* (w druku).

¹¹ Zabytek omawiają: Antonowicz, *op. cit.*, s. 146–174. — H. Miszkiniene, *O zawartości najdawniejszych rękopisów tatarskich*. „Rocznik Tatarów Polskich” t. 4 (1996) (w druku).

¹² Zob. Antonowicz, *op. cit.*, s. 372–373. — K. Migoń: *Śląscy orientaliści i zbieracze orientaliów do XIX w.* W zbiorze: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. T. 3. Warszawa 1969; *Wrocławski orientalista Andrzej Akolut. (Jego życie, prace, księgozbiór)*. „Przegląd Orientalistyczny” 1965, nr 4.

dziele dwadzieście ósmym, u wirszu sześćdziesiąt trzecim: Jako weselił się Jehowa wam czyniąc dobrze i pomnażając was, tak będzie weselił się Jehowa tracąc was i niszcząc, i wygładzoni będziecie iz ziemi. [...] I będą umywać Aharon i synowie jego ręce swoje i nogi swoje. Gdy będą wchodzić do namiotu zgromadzenia, omijają się wodą, a nie umrą¹³.

Fragmenty te, częściowo opublikowane w 1838 r. przez niemieckiego orientalistę H. O. Fleischera¹⁴, dały badaczom asumpt do ciekawych hipotez. Nie domyślano się wówczas jeszcze tatarskiego pochodzenia modlitewnika, jak i pomieszczonych w nim zagadkowych tekstów, zaskakujących już samym faktem użycia pisma arabskiego do zapisu języka polskiego i białoruskiego.

Zdaje się, iż celem autora było dowieść chrześcijanom, iż ich *Pismo święte* nie jest świętym, tylko pofalszowanym przez żydów, pogan itd.¹⁵

Autor może w czasach sporów religijnych chciał mniej znanymi zgłoskami arabskimi myśli swoje o rzeczach wiary przed okiem przeciwników zasłonić¹⁶.

Jeśli pierwszy pogląd, wysunięty zresztą przez samego Fleischera, nawiązuje raczej do ogólnych zapatrywań doktryny islamu na *Pismo święte* i w odniesieniu do tatarskiego tekstu jest chybiony, drugi okazuje się pod jednym względem trafny. Komentowane fragmenty w istocie narodziły się „w czasach sporów religijnych” – biblijne cytaty pochodzą bowiem z ariańskiego przekładu *Pisma świętego* Szymona Budnego, czyli *Biblii nieświeskiej* z 1572 roku. Ze źródła tego, jak się okazuje po porównaniu z innymi tłumaczeniami *Biblii*, pochodzi też ogromna większość pozostałych przytoczeń, które znajdujemy w tatarskich księgach. Oparte na starotestamentowych cytatach muzułmańskie teksty polemiczne można więc z dużym prawdopodobieństwem datować na ostatnią ćwierć XVI, a najpóźniej na początek XVII wieku. Do tego samego okresu, i co więcej – kręgu inspiracji, należy też odnieść pewne szczegóły językowe przekładu *Koranu*, które ujawniają się przy jego bliższej analizie (np. tatarski tłumacz używa niezwykle charakterystycznego dla ariańskich polemik neologizmu „trójczanie”, oddając nim tożsamy semantycznie arabski termin „*muszrikuna*” ‘przydający towarzyszy Bogu’, tzn. wyznawcy Trójcy Świętej, chrześcijanie)¹⁷.

Koronnym, wręcz rzeczowym dowodem na korzystanie przez Tatarów z *Biblii* Budnego jest odnalezienie ostatnio – wśród nielicznych zachowanych jej egzemplarzy – egzemplarza należącego właśnie do Tatarów. Na jego mar-

¹³ Chamałł Bibl. Uniwersyteckiej w Lipsku, sygn. B.OR.280, k. 2b–3b, 5a, 8b–9a.

¹⁴ Ae. G. R. Naumann, *Catalogus librorum manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis asservantur [...]. Codices orientium linguarum descriperunt H. O. Fleischer et F. Delitzsch*. Grimma 1838, s. 450–451. Odkrycie zainteresowało zwłaszcza sławistów. Zob. list I. Srezniewskiego do W. Hankego, z 7 IV 1840. W zbiorze: *Pis'ma k Wiaczesławu Hankie iz sławiańskich ziemiel'*. Izdał W. A. Francew. Warszawa 1905.

¹⁵ „Biblioteka Warszawska” 1841, t. 1, s. 663. Cyt. za: Atonowicz, *op. cit.*, s. 366.

¹⁶ „Rozmaitości Lwowskie” 1840, nr 21, s. 179. Cyt.: jw., s. 366.

¹⁷ Pierwsza wzmianka o polskotatarskim przekładzie *Koranu*, odnosząca się do lat dwudziestych w. XVII, pochodzi z dzieła tureckiego historyka, Ibrahima Peczewiego, *Tarih-i Peczewi* (1639). Rezultaty dotychczasowych, fragmentarycznych badań nad przekładem prezentują: P. Suter: *Zu den Koranübersetzungen der Lituanischen Tataren*. „*Slavica Helvetica*” 39 (1993); *Litowsko-tatarskie tiesiry jak objekt intierfieriencjalnogo issledowanija*. W zbiorze: *Kipčiakų-tiurkų orientas lietuwoje: istorija ir tyrimų perspektyva* [Orient kipczacko-turecki na Litwie: historia i perspektywy badań]. Wilno 1994. – A. Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*. „*Rocznik Tatarów Polskich*” t. 2 (1994), s. 39–44. Kwestie translologiczne i językowe przekładu *Koranu* omawiam także w książce *Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świętecznych* (w druku).

ginesach oprócz licznych zapisków w języku polskim (łacinką) znajduje się szereg uwag alfabetem arabskim po polsku i turecku oraz cytatów koranicznych nawiązujących do poszczególnych wersetów biblijnych. Tatarskie autorstwo tych uwag, dokonywanych rękami kilku pokoleń użytkowników, nie budzi najmniejszych wątpliwości. (W XVIII w. *Biblia* należała do znanej rodziny Ułańów – która *nb.* dała nazwę owej „rdzennie polskiej” formacji wojskowej; obecnie zabytek w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, sygn. Sd 614.300.)

Ustalenia te mają istotne znaczenie dla naświetlenia genezy tatarskiego piśmiennictwa. Po pierwsze, potwierdzają, że istniało ono – i być może przeżywało swój najbardziej owocny okres – w ostatnich dziesiątkach lat w. XVI, co przy braku zachowanych rękopisów z tego czasu można było tylko domniemywać. Po drugie, filiacje ariańskie niedwuznacznie wskazują na reformacyjno-odrodzeniowy charakter inspiracji oddziaływających na twórców literatury tatarskiej.

Fakt, iż podstawowym źródłem biblijnym, do którego sięgali tatarscy autorzy, był ariański przekład Budnego, nie wydaje się przypadkowy. W ostatnich dziesięcioleciach XVI w. zbór litewski arian święcił największe tryumfy, Szymon Budny zaś – jego czołowy przedstawiciel – działał w bezpośrednim sąsiedztwie głównych skupisk tatarskich (Kleck, Troki, Oszmiana, Wilno). Tatarzy niewątpliwie mieli świadomość zbieżności doktryny antytrynitarzkiej z islamem, tzn. negowania dogmatu Trójcy Świętej i bóstwa Jezusa, co nieraz było podnoszone przez protestanckich i katolickich polemistów (zarzucających wręcz antytrynitarzom odstępstwo od chrześcijaństwa)¹⁸. Zapewne nie bez znaczenia była też ścisłość przekładu Budnego, który tłumaczył *Pismo święte* wprost z języków oryginalnych, hebrajskiego i greckiego. Kierując się tym względem, Tatarzy – jako muzułmanie wyczuleni na czystość słowa objawionego – mogli jego dzieło przyjąć za najbardziej wiarygodne spośród tłumaczeń *Biblii*.

W okresie późniejszym tatarscy autorzy prawdopodobnie posługiwali się również katolickim przekładem Jakuba Wujka z 1599 roku.

Na marginesie warto zauważyć, iż antytrynitarzskie koncepcje Budnego były w ostatnich dziesięcioleciach XVI w. wykorzystywane również przez Karaimów litewskich, wyznających judaizm nietalmudyczny, a przy tym uznających Jezusa za proroka. Sprawą przyszłości jest zbadanie, czy nie zachodziły związki pomiędzy polemikami tatarskimi a słynnym dziełem polemicznym sekretarza gminy trockiej, Izaaka ben Abrahama (1525 – 1586), pt. *Chizzuk emuna* (Twierdza wiary), które w półtora wieku później, rozpowszechnione w Europie w wersji łacińskiej, stało się jednym z zaczników myśli oświeceniowej (inspirując m.in. Woltera).

Pismem świętym w obronie islamu

Tatarskie polemiki, w których wykorzystywano *Pismo święte*, to grupa niewielkich, kilku-, kilkunastostronicowych traktatów dowodzących słuszności poglądów islamu w sferze dogmatycznej oraz rytualnej. Kwestią zasadniczą dla muzułmanów jest misja proroca Muhammada. Należy wyjaśnić, że przekazy koraniczne, jak i komentatorzy muzułmańscy stoją na stanowisku, iż pojawia-

¹⁸ Nierzadko wręcz przyrównywano arianizm do islamu (np. M. Łaszczyński, *Messiasz Nowych Arianów wedle Alkoranu tureckiego* [...]. Kraków 1612). Zob. S. Radoń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*. Kraków 1993, s. 24, 49–50. – B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*. Łódź 1950, s. 178.

nie się proroka islamu zostało zapowiedziane w *Ewangelii* przez Jezusa (m.in. Jan 16, 12–14)¹⁹. Zaprzeczają temu oczywiście chrześcijanie. Tatarzy w kwestii tej odwołali się do prorocstwa Izajasza (Izaj 42, 1–4) – którego *Koran* nie zna – i *Ksiąg Mojżeszowych*. Np.:

[5Moj 18, 18–19] Proroka wzbudzę im, mówi Jehowa, z posrodku braciej ich, jako i ciebie, i dam słowa moje w usta jego i będzie mówić do nich wszystko, co mu rozkaże [...].

[Izaj 42] Wirsz jedynasty: że z Kiedara ten prorok będzie [...] ²⁰.

Kiedar to potomek Ismaela („rozrodzenie Izmailowe” przytacza się za 1Moj 25, 12–16), „od Kiedara poszli Kurejszowie [tj. arabski ród władający Mekką – A. D.], a z Kurejszowego pokolenia urodził się Muchammed prorok”. Autor nie omieszka przypomnieć o szlachetnym urodzeniu Proroka – rys charakterystyczny dla obyczajowości polskich Tatarów, wśród których wiele było rodzin wywodzących się ze złotoordyńskiej arystokracji, a nawet blisko spokrewnionych z dynastiami chanów krymskich i kazańskich.

Kurejszowie i insze byli stryjowie Muchammed proroka, książęta arabskie [...]. Sam Pan Bóg nazwał książętami synów Izmailowych. [por. 1Moj 25, 16]

Biblijne zapowiedzi nadejścia islamu pojawiają się też przy okazji komentowania losów narodu izraelskiego. Jego niewola i wygnanie są karą za przestąpienie nakazów Bożych.

[1Król 9, 7] Tedy wysiekę Izraela z oblicza ziemi, którą dałem im [...] i będzie Izrael przypowieścią i baśnią u wszystkich narodach.

Występkiem Żydów, zwłaszcza najcięższemu: bałwochwalstwu, przeciwstawiana jest czystość islamu. To właśnie tryumfy jego wyznawców, spadkobierców Ismaela – komentują Tatarzy – są urzeczywistnieniem ostrzeżeń Stwórcy:

[1Sam 2, 31–32] Owe dni przychodzą, że odetnę ramię twoje, Izraelu, ojca twego i patrzeć będziesz na przeciwnika swego rozpościrającego w Domie Świętym – to jest Turczyzna w Jeruzalimie. [KMir 89a] ²¹

Islam zachowuje, obok ścisłego monoteizmu, również czystość rytuału. Ustanowił go sam Bóg – cytatami biblijnymi polemiści uzasadniają więc poszczególne praktyki muzułmańskie: ablucje i rytualną czystość podczas modlitwy (2Moj 30, 20–21; 3Moj 15, 16; 18, 24; 22, 3), obrzezanie (1Moj 17, 14 i in.), składanie ofiary ze zwierząt – kurbanu (np. Izaj 60, 6–7), wreszcie zakaz spożywania alkoholu i wieprzowiny (Jer 35, 1–8 i in.).

¹⁹ Zob. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*. Warszawa 1988, s. 310. – G. C. Anawati, *‘Isā. W: The Encyclopaedia of Islam*. T. 4. Leiden 1986, s. 83.

²⁰ Ten i następne cytaty pochodzą z rękopisu (kitabu) British Library w Londynie (sygn. OR. 13,020) z r. 1831, k. 102a–107b. Ten sam zestaw tekstów polemicznych spotkać można w wielu innych zachowanych kitabach, spośród których najstarszy jest rękopis Bibl. Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (sygn. LAN-F21-814) z pierwszej połowy w. XVIII, znany w literaturze przedmiotu jako tzw. Kitab Łuckiewicza (opis w: Antonowicz, *op. cit.*, s. 50–75). Na temat kitabu British Library zob. G. M. Meredith-Owens, A. Nadson, *The Byelorussian Tartars and Their Writings*. „The Journal of Byelorussian Studies” t. 2 (1970), nr 2, s. 160–164. – Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, s. 38–39, 46–54.

²¹ Tym skrótem odsyłam do kitabu z ok. 1791 r. po rodzinie Szynekiewiczów z Mira (własność prywatna). Ponadto stosuję tu skróty: KMSzah = kitab Mustafy Szahidewicza z 1852 r. (własność prywatna). – KSChas = kitab Samuela Chasieniewicza z 1866 r. (własność prywatna). Liczby po skrótach oznaczają karty. Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie. Kserokopie i mikrofilmy tych zabytków znajdują się w moich zbiorach.

Przedstawione tutaj polemiczne wypowiedzi należy widzieć w kontekście zarówno lokalnym – dysput i sporów religijnych rozbrzmiewających za sprawą reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim – jak i szerszym: toczącej się przez wieki dyskusji pomiędzy chrześcijaństwem a islamem. Do Tatarów w XVI–XVII w. niewątpliwie docierały echa polskiej literatury antyislamskiej (niezbyt zresztą oryginalnej, bo wzorowanej głównie na pracach zachodnich), podważającej teologiczne założenia islamu²². Traktaty zawarte w tatarskich księgach przygotowywały do odpierania argumentów potencjalnych adwersarzy; odbiorcami tych tekstów byli muzułmańscy czytelnicy kitabów – w przeciwieństwie do wspomnianej *Apologii* Azulewicza z r. 1630, wydanej drukiem, a więc kierowanej wprost do chrześcijańskiego otoczenia, w czasie, gdy po kontreformacyjnej propagandzie nastąpiły akty prawnej dyskryminacji i przemocy. Kitabowe polemiki ponadto godziły swą argumentacją w Żydów. Byliby więc i oni – a może Karaimi – adwersarzami Tatarów w dyskusjach religijnych?

Fakt, iż w celu wykazania swoich racji polscy muzułmanie sięgali po *Pismo święte*, jest pod kilkoma względami doniosły. Już w samej metodzie – przywozzeniu odpowiednich cytatów biblijnych – uwidoczni się wpływ epoki reformacji, gdy dysputy religijne pomiędzy odłamami chrześcijaństwa toczono w oparciu o słowa *Pisma świętego*. Wymagało to oczywiście jego bardzo dobrej znajomości – tatarscy autorzy starali się i pod tym względem nie pozostawać w tyle.

Ponadto dodajmy, iż doktryna islamu, chociaż uznaje prawdziwość misji profetycznych *Starego* i *Nowego Testamentu*, zarzuca biblijnym zapisom Żydów i chrześcijan zafalszowania i zniekształcenia. Pisali oni bowiem Księgę „swoimi rękami”, w przeciwieństwie do Muhammada, który recytował Słowo bezpośrednio w formie przekazanej mu przez Boga za pośrednictwem anioła Dżebraila (Gabriela). Tatarzy tymczasem tekst *Starego Testamentu* traktowali bez zastrzeżeń, posługując się nim jako pełnoprawnym źródłem wiedzy religijnej. Zdawali sobie zapewne sprawę, iż jest on skuteczniejszym materiałem polemicznym niż *Koran*. Ale nie tylko – przekazy biblijne stawały się częścią ich własnego poglądu religijnego, uzupełniając treść Koranu oraz muzułmańskiej tradycji, tę ostatnią nierzadko nawet zastępując (czemu przyjrzymy się w osobnym rozdziale).

Przeciw nicowaniu *Pisma świętego*. Apologia „ojców chaldejskich”

Świadectwem wagi, jaką Tatarzy przywiązywali do rzetelności tłumaczeń biblijnych, a także kolejnym dowodem korzystania z literatury reformacyjnej, tym razem nieco późniejszej, bo zapewne z początku w. XVII, jest polemika *O łonu Abrahamowym*. Poddaje ona krytyce katolicką koncepcję „otchłani Ojców świętych”, którzy „w łasce Bożej umarli przed narodzeniem Pana Jezusa, póki jeszcze nieba nie otworzył śmiercią swoją” (KMir 83b). Przytaczając i komentując liczne fragmenty *Starego* i *Nowego Testamentu*, m.in. przypowieść o Łazarzu, zarzuca się św. Hieronimowi, jako tłumaczowi *Wulgaty*, „wyznanie fałszywe przeciwko *Pisma świętego* i przeciwko *Ewangelii świętej*” (KMir 84b):

Hieronim, jich święty, wykłada Łazarzu, że odpoczywa i miał pociechę u łonu Abrahamowym, ale przecie w piekle, a nie w niebie. A przewrotność i ślepotą tego Hieronima *Pismo święte* nicuje i fałszuje, bo takich jich donimanie wielką ojma świętobliwości ludziom świętym czyni, jakoby z uczynkami swoimi nie byli godni raju. Ale sami czytacie ten rozdział: Łukasz

²² Zob. Nosowski, *op. cit.*, t. 2, s. 313–321.

16 od wirszu 22 aż do końca rozdziału — sami nauka baczycie, że Abraham z Łazarzem w raju, a nie w piekle. [...] [KMir 84a]

I Pan Jezus jeszcze będąc na krzyżu darował onemu zbojcy, co obok z nim wisiał [...] — Łukasz 23, 43 — rzekł: „Ty dziś ze mną będziesz w raju”. Sam Pan Jezus przyznawa, tedy stąd znacznie, że sprawiedliwych nie będzie w piekle — będą w raju. [...]

Jako i to — Łukasz 16, wiersz 25 — pisze: Łazarz ma pociecha u łonu Abramowym, zaniesiony od aniołów. Nie dość mnie pociecha, kiedy w piekle, jako jich Hieronim wyklada być łono Abramowe piekłem. Wiara, niepiekny by to Pan Bóg opuścił Abrahama, przyjaciela swojego, kiedy by go piekłem opatrzył! [KMir 85a]

Krytyka dosięga jezuickiego tłumacza *Wulgaty*, Jakuba Wujka:

I z tego jawnego błędu Hieronimowego i księdza Ujka wszytką *Biblija* sfalszował wzięły sobie pochop i otucha do zawodu. Ów błąd z jednego słowa ibrajskiego, nazwanego *szeol*, a po grecku *adys*, a po łacinie *infernum*, to co wraz zgodnie wszystkie języki to słowo wykładają dołem, śmiercią, rowem i piekłem. Tedy gdziekolwiek przyszło położyć „do grobów wstąpili”, to on, ksiądz Wujek, położył „wstąpi do piekła”, choćby prorok albo święty człowiek. [KMir 85b]²³

W dalszej części na poparcie zarzutów przytacza się Wujkowe translacje odnośnych fragmentów *Księgi Rodzaju* (37, 35; 42, 38; 44, 30–31). Warto przypomnieć, że zawarta w polemice krytyka „otchłani Ojców świętych” ma rodowód kalwiński. Cały tekst zdaje się być kompilacją złożoną z fragmentów jakiejś protestanckiej polemiki, rozwiniętych przez tatarskiego autora i wzbogaconych cytatami z *Biblii* Budnego. Pewne jest, iż tekst powstał po r. 1599, tzn. po wydaniu *Biblii* Wujka, ale i zapewne niedługo później, skoro świeże są w nim wspomnienia Wujkowej *Postylli* z lat 1573–1575 i z r. 1584, zwalczającej pisma protestanckie, w tym *Postyllę* Reja²⁴.

Reakcja Tatarów na koncepcję „otchłani Ojców świętych” nie była przypadkowa. Dogmat „piekła, które *limbus patrum* nazwane, do którego święci wstępowali, od katolików wymyślonego” [KMir 87b], stał w sprzeczności z zapatrywaniami doktryny islamu, według której miejsce proroków bez wątpienia jest w raju. Pogląd ten tatarscy autorzy rozwinęli, szukając dla niego potwierdzenia w treści ksiąg biblijnych. Stworzyli w ten sposób własną, synkretyczną wizję początków ludzkości i religii: pierwsze pokolenia potomków Adama, aż do Abrahama, od którego rozpoczął się łańcuch najważniejszych objawień przypieczętowany posłannictwem Muhammada, to „chaldejczycy”. Mieszkali oni w „ziemi chaldejskiej za Poratem” (Eufratem) i swoją wiarę naturalną w jedyne Boga „doskonale trzymali bez przykazania, ale z przyrodzenia, z chaldejskiej ku Bogu miłości” (KMir 94a–94b). (Dodajmy, że koncepcja wiary naturalnej funkcjonowała także wśród polskich arian.) Jednym z chaldejczyków, którego świątobliwość podkreśla *Koran* i muzułmańska tradycja, był Enoch (ar. Idris). Przy jego okazji tatarski polemista zarzuca, tym razem św. Augustynowi, „nicowanie” *Pisma świętego*:

[...] Chanoch, któremu między świętymi równi nie masz — Syrach 49, 16; którego Pan Bóg przyjął, w co nie wierzą, [...] do królestwa niebieskiego — Hebr. 11, 5; lub go nicuje doktor katolicki Awgustyn, jich święty. [KMir 93b]

„Chaldejczykiem” wreszcie był sam Muhammad, który wskrzesił wśród pogańskich Arabów dawną wiarę Abrahama: „Chaldejec to on prawdziwy,

²³ O polemice zob. też. A. Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*. „Rocznik Tatarów Polskich” t. 2 (1994), s. 222–223.

²⁴ Zob. J. Starnawski, „*Postylla*” Wujka wobec „*Postylli*” Reja. W zbiorze: „*Biblija*” a kultura Europy. T. 1. Łódź 1992.

z natury znał Pana” (KMSzah 381a) – czytamy w jednym z wierszowanych utworów kitabowych. Co więcej, objawienie, czyli *Koran*:

dano księżęciu Muchammedu pierwszym językiem chaldejskim, to jest arabskim, którym językiem wprzódy Adam i Ewa, i potomki ich jednym językiem chaldejskim mówili, aż do rozdania wszystkich języków. [KMir 77b]

Pomysł języka chaldejskiego jako mowy pierwszych rodziców podsunąć mogły Tatarom krążące wśród chrześcijan rozmaite koncepcje biblijnej genezy języków i narodów. Ówczesna lingwistyka teologiczna dopatrywała się „prajęzyka” najczęściej w hebrajskim, aramejskim lub syryjskim; inne, „narodowe” teorie mówiły o łacinie, grece, ruskim czy „słowiańskim”, a właściwie polskim – by przypomnieć sławetne wywody księdza Dębołęckiego. Na chaldejski zaś wskazywali znani Tatarom kronikarze, Marcin Bielski (*Kronika, to jest historia świata*) i Maciej Strykowski (*Kronika polska, litewska, żmudzka i wszytskiej Rusi*)²⁵.

Starożytność narodu ismaelskiego

W kontekście twórczości kitabowej powiązanie Muhammada z „chaldejczykami”, a języka arabskiego z mową praojca Adama ma czytelny sens – czyni z muzułmanów nie tylko spadkobierców najdawniejszej, wolnej od bałwochwalstwa religii, ale również najbardziej starożytną nację. Zabiegów podporządkowanych takiemu apologetycznemu celowi znajdziemy w piśmiennictwie tatarskim znacznie więcej. Rozpowszechnione są w kitabach „tablice narodów”, sięgające pierwszego człowieka i stanowiące próbę powiązania tradycji turko-tatarskich i ogólnomuzułmańskich z rozrodzeniami patriarchów według *Starego Testamentu*. Z najobszerniejszego tego rodzaju drzewa genealogicznego, obejmującego 277 postaci, od Adama aż po krzewicieli islamu, wynika – jak tego chce mitologia turkijska – iż Tatarzy i Turcy poszli od Jafeta (inny wywód kitabowy precyzuje, że od najzaciejszego z jego synów, Medeja). Znamienne, że w poglądach Tatarów na pochodzenie własnej nacji mniej lub bardziej wyraźny oddźwięk znajdowały teorie głoszone przez chrześcijańskie otoczenie, które w mieszkańcach Złotej Ordy najczęściej widziało potomków bądź Magoga, bądź Ismaela, bądź też wyklętego syna Noego – Chama.

Wspomina Berosus *lib. 5* i Carion *lib. 3*, jakoby od Magoga, drugiego syna Jafetowego lud się tatarski począł. [...] Drudzy piszą, iż od Ismaela, syna Abrahamowego [...]. Piszą i inni, iż ten naród od Chama, wtórego syna Noego początek swój ma [...] ²⁶.

(Potrzeba apologii staje się teraz jasna; dodajmy, że przytoczony fragment wyszedł spod pióra autora paszkwilu *Alfurkan tatarski* z r. 1617, wywodzącego się prawdopodobnie z wileńskiej hierarchii kościelnej.)

²⁵ M. Bielski, *Kronika, to jest historia świata na sześć wieków a cztery monarchie rozdzielona [...]*. Kraków 1564. Wyd. fotooffsetowe: Warszawa 1976, k. 5b: „Według tego nastarszego historyka [tj. Berozusa – A. D.] najduje się, iż od Kaldejczyków Babilończy i Żydowie pisma nawykli [...]. Stąd też pobaczono może być, iż przed potopem kaldejskim językiem mówiono [...]. – M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszytskiej Rusi [...]*. Królewiec 1582. Cyt. z: t. 1. Warszawa 1846, s. 10: „przed tym wszyscy jednym językiem przyrodzonym ojczystym hebrejskim albo według niektórych kaldejskim, od Adama pierwszego patriarchy, jednostajnie mówili”.

²⁶ P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony [...]*. Wilno 1617, s. 1.

Popularność wśród Tatarów zyskała koncepcja pochodzenia od Ismaela; jeśli ją przyjąć – z dwunastu książąt, jego biblijnych synów, mogli zostać wyprowadzeni:

chaldejskie, medskie, perskie królowie,
Arabowie, Scytowie, Saracyni, Turcy, Tatarowie,
któremi Bóg karał izraelskie plemię. [KMSzah 455b]

Cytat ten wyjęty został z poematu *Wywód narodu naszego a syna Abrahama starszego*, znanego też pod późniejszym tytułem *O wywodzie narodu ismaelskiego*²⁷. Utworowi temu warto przyjrzeć się bliżej, jest to bowiem najobszerniejszy z odnotowanych dotąd w kitabach tekstów wierszowanych. Liczy blisko 700 wersów i składa się z trzech części, przypuszczalnie różnego autorstwa, z których pierwsza i ostatnia mają charakter epicki, środkowa zaś jest polemiczną dygresją skierowaną w stronę chrześcijan. Wydaje się ona najstarsza – mogła powstać już w ostatnich dziesięcioleciach w. XVI; stanowcze datowanie tekstu pozostaje jednakże sprawą otwartą.

Fabularny szkielet utworu, mającego jako całość założenie apologetyczne, opiera się na historii dwóch konfliktów w rodzie patriarchy Abrahama: wygnania Hagar wraz z jej synem, Ismaelem, oraz podstępu Jakuba, który odbiera starszemu bratu, Azawowi, przywilej prorocstwa. Autor czy też autorzy poematu ujawniają, obok niemałej erudycji, szereg przejętych od szlachty cech stanowej mentalności i obyczajowości sarmackiej. Jak wynika z samego już tytułu, Tatarzy utożsamiają swój rodowód z biblijnym protoplastą Arabów, umieszczając siebie dzięki temu w gronie starożytnych narodów „rycerskich”. Mają przy tym zapewnioną szczególną przychylność i błogosławieństwo, którego Stwórca udzielił potomkom wygnanej Hagar – Egipcjanki „z rodu królewskiego”, „Sarynej fraucymerki”.

Żydzi, Grecy, Rzymianie – darmo wy przymawiacie!
Wy tak przewielebnej predkini ni jednej nie macie,
Co by ustnie z Panem Bogiem rozmawiała
[.]
Tylko nie wiem, dlaczego wam Ismael rogaty;
Podobno dlatego, że w strzały bogaty.
Tego mu ująć trudno, sam Bóg błogosławił [KMSzah 458a, 458b]

Tak jak Ismael, który żyje „w rycerskim stanie”, bliski Tatarom jest Azaw, syn Izaaka, a Ismaelowy zięć i wychowanek, nieco prostoduszny i naiwny, ale za to „usługujący Marsowi”. Autor przeciwstawia go młodszemu, podstępniemu bratu, Jakubowi, do którego arsenału środków należą głównie „konsele, fortele i szalbierstwa” i który „z Merkurym się radził” [KMSzah 465a]. Jak widać, stosunkiem do kondycji kupieckiej tatarscy ziemianie nie różnili się od chrześcijańskiej szlachty (o czym wiadomo też ze źródeł archiwalnych). To nierycerskie zajęcie autor poematu uznał za domenę potomków Izraela-Jakuba, zapominając, że handlem trudnili się równie chętnie jego wschodni współwyznawcy – wraz ze stanową dumą oraz etosem sarmackim Tatarzy najwyraźniej przejęli niechętny stosunek do Żydów:

²⁷ Obszerne fragmenty utworu opublikowali A. Woronowicz (*Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*. „Rocznik Tatarski” t. 2 (1935), s. 389–391) i A. Drozd (*Staropolska poezja Tatarów*. „Tytuł” 1995, nr 1, s. 58–65; nadto: Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, s. 223–227).

A w żydowskiej zaś co dzień uczą tego w szkole
Udać cielę za lisa, a kota za sobole. [KMSzah 465b]

Część opisująca konflikt obu braci nosi wiele mówiący tytuł *Chytrość przyrodzona narodu izraelskiego*.

Jeśli chodzi o część pierwszą, poświęconą wygnaniu Hagar i Ismaela, warto zwrócić uwagę, iż autor odstąpił od tradycji muzułmańskiej na rzecz biblijnej, opierając fabułę utworu na *Księdze Rodzaju*. Według tradycjonistów muzułmańskich bowiem, Abraham nie wypęda syna z matką na pustynię, jak czytamy w *Wywodzie*, ale sam udaje się z nimi aż do miejsca, gdzie dziś znajduje się Mekka, i wspólnie z Ismaelem wznosi świątynię Kaaba – cel corocznych pielgrzymek muzułmanów. Autorowi tradycja muzułmańska wszakże nie była nieznana, skoro prawidłowo łączy on źródło, które anioł pokazał Hagar w biblijnym „Beerszewskim lesie”, z islamskim jego odpowiednikiem – studnią Zemzem w Mekce. Nadto, zgodnie z niektórymi przekazami muzułmańskimi, wywodzi Hagar z rodu faraona²⁸. O znajomości literatury chrześcijańskiej niewątpliwie świadczy ustęp dotyczący pokarmu Ismaela i jego matki w czasie pobytu na pustyni – greckich akryd:

Teraz te okrydy jedzą Arabowie,
Co się z niego urodzili, Turcy i Persowie.
Czytamy, że Jan święty te okrydy zjadał,
Gdzie jeszcze przed Jezusem pustelnikiem siadał. [KMSzah 457b]

O pożywieniu Jana Chrzciciela mógł autor dowiedzieć się z przekładów Szymona Budnego, który pozostawia w oryginalnym brzmieniu, a w *Nowym Testamencie* z 1574 r. dodatkowo objaśnia, grecką nazwę rzekomej szarańczy – „akrides”²⁹. Wnosić można, iż autor świadomie dążył do stworzenia swoistej syntezy tradycji muzułmańskich i biblijnych. Nie pierwszy to i nie ostatni przykład tego zjawiska w literaturze tatarskiej.

Odpis Kochanowskiemu

Szczególnie interesująca jest środkowa część *Wywodu*. Autor odpiesa w niej postawiony Ismaelowi zarzut bękarctwa, wyliczając przy okazji przypadki „niewiast wszetecznych” wśród biblijnych przodków Żydów i chrześcijan. Wymienione zostają córki Lota, „co ojca winem upoiły”, następnie Sara – żona i „siostra” Abrahamowa, Tamara, z którą Juda spłodził Pareca „dawszy jej za to kozła”, Ruta („do Boaza pod kołdrę wlała”), Rachab – nierządnicą z Jerycha, wreszcie „Uriaszowa żona”,

Co to niedobrze strzegła swego łona;
Po co jej było pod zamek do kąpieli chodzić,

²⁸ Zob. R. Paret, *Ismā'il. W: The Encyclopaedia of Islam*, t. 4, s. 192–193. — R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie Proroka*. Warszawa 1983, s. 109.

²⁹ Zob. I. Kwilecka, *Staropolskie przekłady „Biblii” i ich związki z bibliastyką europejską. (Zarys problematyki)*. W zbiorze: „*Biblia*” a kultura Europy, t. 2, s. 290–291. Wiadomości o szarańczy jako pożywieniu Arabów pochodzić mogły zarówno od tatarskich pielgrzymów wracających z Mekki i Medyny, jak i z przekazów polskich — o „lotnych konikach”, tj. szarańczy, którą żywili się Beduini, pisał (opierając się na relacji jeńca wyzwolonego z tureckiej niewoli) M. Paszkowski w pracy z r. 1615 pt. *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatary* [...] (cyt. za: A. Zajaczkowski, *Pierwsza próba opracowania języka tureckiego w literaturze staropolskiej*. „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” t. 31 (1938), s. 54): „bo tych koników ona ziemia używała i za najlepsze je tam frukty sobie miała”.

Na prezencja królewska z białym ciałem brodzić.
 Naprzód cnota, potym i męża straciła,
 Rada, że się z królewskim domem pobraciła. [KMir 80b]

Co dla nas najciekawsze, nieprawe pochodzenie Ismaela zarzucić miał sam Jan Kochanowski.

Napisał Kochanowski między swymi fraszki,
 Nie z *Pisma* to wyczerpnął, lecz z diabelskiej taszki,
 Że się ważył nazywać Proroka bękartem,
 Musi to wetować zalem, choć napisał zartem. [KMir 79b; KMSzah 459a]

Sprawa wygląda dość zagadkowo. W znanej nam spuściźnie Kochanowskiego nie pojawia się żaden utwór odpowiadający treścią fraszkce, która miała dać Tatarom powód do napisania *Wyvodu*. Czyżbyśmy więc mieli do czynienia z nieznanym utworem Jana z Czarnolasu? To bowiem do niego najwyraźniej zwraca się muzułmański polemista:

Odpis Kochanowskiemu:

Żal mi jest na cię barzdo, panie Kochanowski,
 Żeś w rzeczy swej podrywił, choć poeta polski,
 Boś się zaplątał w kłamstwie, z którego mienujesz,
 A sam zgorszego bankarta do siebie nie czujesz
 [.]
 Na ludzi niepotrzebnie szpetnym błotem mażesz,
 Sam w błocie leżysz, a na drugich każesz.
 To radzę tobie: nie macaj, a żyjmo jak inni
 [.]
 A wy, panowie koronele,
 Dajcie pokój naszemu Ismaelu! [KMir 80a; KMSzah 459a–459b]

Niezależnie od rzeczywistego autorstwa nieznannej fraszki wypada zauważyć, iż recepcja Kochanowskiego zataczała niezwykle kręgi. Co najmniej dwa jego utwory – dodajmy – pieśń *Czego chcesz od nas, Panie...* w XVII stuleciu i psalm 91 *Kto się w opiekę poda Panu swemu...* w początku w. XVIII zostały na Litwie przetłumaczone na język karaimski, bliski tatarskiemu, i funkcjonują do dziś w liturgii polskich i litewskich Karaimów³⁰.

W dalszej kolejności autor przechodzi do kwestii religijnych. Krytykuje praktyki postu piątkowego:

W Rzymie go nie znają, a w Polsce surowy,
 Po zabiciu biskupa na sto lat przyjęty,
 A teraz ten obyczaj już na wieki wzięty. [KMSzah 460b]

– oraz celibatu, odwołując się tu m.in. do listów św. Pawła (Tyt 1, 6) i przykładów z dziejów Kościoła. Mowa jest o św. Piotrze i papieżach: Soterze (165–174) i Kalikście II (1119–1124).

Pan Bóg małżeństwa nigdy nie brzydził;
 Suter papież daremnie wam ohydził,

³⁰ Zob. A. Dubiński, *Przekłady literatury polskiej w piśmiennictwie karaimskim*. „Przegląd Orientalistyczny” 1975, nr 4. Jeśli chodzi o *Odpis Kochanowskiemu*, zwróciła na niego też uwagę B. Majewska w pracy *Borzuj, Dilaram, Jan z Czarnolasu i kaznodzieja tatarski* („Pamiętnik Literacki” 1987, z. 2, s. 227–228). Zamieszczone przez autorkę fragmenty oparte są na przekazie z kitabu Adama Assanowicza z r. 1891 (?). Pomiędzy wszystkimi dostępnymi przekazami istnieją drobne różnice tekstowe. W prezentowanych tu fragmentach podaję postać ustaloną w drodze emendacji na podstawie KMSzah i KMir.

A potym zaś Kalikstus skarbem uwiedziony
 Biskupom i kapłanom poodbierał żony,
 Aby skarby kościelne w posag nie dawali
 [.]
 Przystojniej nam się trzymać nauki Pawłowej,
 Anieżeli zmyślonej rzymskiej, papieżowej. [KMSzah 460b]

Pomimo takiej konkluzji, utrzymanej w tonie iście reformacyjnym, o dawniejszych papieżach autor-muzułmanin wyraża się, że „ganić nie możemy” ich, gdyż są „pewnie godni chwały”. Dalej zaś podejmuje z pozycji własnego wyznania dyskusję nad wiarygodnością ewangelistów:

Ukażcie nam to własno, co sam Jezus pisał,
 Pono wziął do nieba, jakom dobrze słyszał
 [.]
 Matu swoją napisał językiem ibrajskim
 Pono roku siódmym po wstąpieniu Pańskim;
 A które ewanielisty Jezusa nie znali,
 W kilkudziesiąt lat po nim *Ewanielije* pisali.
 Po wstąpieniu na niebo dwanastego roku
 Marek swoją napisał; mógł pochybić kroku.
 [.]
 A Łukasz, uczeń Pawłowy, nigdy nie baczył,
 A przecie tak bezpiecznie napisać już raczył:
 Po narodzeniu pięćdziesiąt ósmego,
 Po wstąpieniu do nieba dwadzieście szóstego;
 Jeśli czytasz, pono jeszcze później ono [KMir 82a–82b]

Oburzenie Tatarów wywołuje sprawa tzw. braci Pańskich, czyli rodzeństwa, które ewangelisci mieli przypisać Jezusowi:

I nam do was to ciężko, że wy pierworodnym
 Jezusa być kładziecie, a nie jednorodnym,
 Czynią tak dworu, iżby inne dzieci
 Miała mieć Panna Maryja, jako kozyr [?] świeci,
 A potym już i jasnie Mateusz wyznawa;
 Łukasz nie tak brata, ale i siostry przyznawa.
 Przy tym Marek i Łukasz także przyznawają,
 Cale ją za żona Jozufowa być trzymają.
 Jakoż ich Ewanielija mają być prawdziwa:
 Jawny potwarz dowodzi i rzecz fałszywa
 [.]
 Wy tak z nami powierzchwie językiem wierzenie
 Odług *Ewanielii* i z Żydami trzymacie,
 Bo Żydzi Pannu Maryju za niecnota mają,
 A Pana Jezusa, Boże go strzeż!, bankartem używają. [KMir 81b]

W całej polemice, tak jak we wcześniej omówionych traktatach, autor wskazuje odpowiednie miejsca w *Nowym Testamencie* na poparcie i udokumentowanie swoich racji. Warto przy tym dodać, że stosunkowo częste powoływanie się Tatarów na nauki św. Pawła zdaje się być kolejnym przejawem wpływów reformacyjnych. Tym bardziej znamienym, że teologia islamska właśnie w św. Pawle widziała głównego „winowajcę” zepsucia nauk Jezusa, przypisując mu m.in. autorstwo doktryny o Trójcy Św. i o Odkupieniu³¹.

³¹ Zob. G. C. Anawati, *Indjil*. W: *The Encyclopaedia of Islam*, t. 3, s. 1207.

Ku syntezie tradycji *Koranu* i *Biblii*

Przebijająca z przytoczonego fragmentu, jak z i innych miejsc w utworze szczególna część dla „czystej Panny Maryi” (a w innych tekstach – z arabska – „świętej Mieriemy”) i „proroka wielkiego Jezusa, który poszedł nie z ludzi, lecz z Ducha Świętego” (KMir 81a), chociaż znajduje podstawy w oficjalnej nauce islamu, to w postaci, jaką widzimy w tatarskim piśmiennictwie, zdaje się być zainspirowana duchowością chrześcijańskiego otoczenia. Niewątpliwie, nawiązaniem do kultu maryjnego i chrystologicznego sprzyjał charakter systemu religijnego Tatarów. Islam polskich muzułmanów, mimo że należą oni do nurtu ortodoksyjnego – sunnickiego, przesiąknięty był pierwiastkami nieortodoksyjnymi: szyickimi i sufickimi (mistycznymi) w ich popularnym, ludowym ujęciu. Już u swych źródeł na Wschodzie podatne były one na oddziaływanie chrześcijańskie. Wpływów nie unikano zresztą również w kręgach bardziej oficjalnych, odwracających się od sunnickiej ortodoksji – by przypomnieć kult ikon maryjnych na dworze chanów krymskich w Bachczysaraju czy u perskich szuytów, gdzie znaczącą rolę odegrała ikonografia przedstawiająca świętych, sprowadzana z Polski przez szacha Abbasa I (1587–1628)³².

Na gruncie literatury tatarskiej osoba, działalność, a przede wszystkim śmierć Jezusa dostarczają może najbardziej charakterystycznych i ważkich przykładów zrastania się tradycji obu religii. Jeśli bowiem inne przejmowane treści na ogół nie naruszały teologicznych założeń islamu, raczej wzbogacając i nadając wierzeniom Tatarów lokalnego kolorytu, w przypadku centralnego w chrześcijaństwie wątku ukrzyżowania po raz pierwszy widzimy odejście od litery *Koranu*. Księga islamu kategorycznie stwierdza, iż Jezus na krzyżu nie umarł, jak Żydom się wydawało, ale znalazł schronienie w niebie. Tradycja dopowiada, iż ukrzyżowany został inny, upodobniony do Jezusa człowiek: jego uczeń, jakiś złoczyńca bądź też Judasz – co do tego komentatorzy nie mają jednolitego zdania³³.

W tatarskich kitabach znajdujemy utwór zgodny z takimi właśnie poglądami. Opowieść, pisana po białorusku, nosi nieco mylący co do swego zakresu tematycznego tytuł: *O narodzeniu Isi* [ar. Jezusa] *proroka*. Chociaż oparta jest na tradycji islamskiej, ujawnia liczne zależności tekstowe i treściowe od *Ewangelii* – utwór zatem powstać musiał w środowisku polskich Tatarów. Gdy fabuła dochodzi do momentu ukrzyżowania, Jezus – tak jak chce *Koran* – zostaje ocalony przez Boga: archanioł Gabriel burzy mur więzienia i wynosi proroka na niebiosy. Tatarski autor na krzyżu zaś umieszcza... króla Heroda – postać tak popularną, a raczej niepopularną wśród chrześcijan. Dodajmy, że w tej roli zupełnie nie znaną islamowi. (Czy nie został tu wykorzystany motyw Piłatowej inskrypcji: „I.N.R.I.” – „Oto król Żydowski”, u św. Marka i św. Łukasza?) Autor dodaje własny komentarz:

³² Zob. H. Seraja Szapszał, *Wyobrażenia świętych muzułmańskich a wpływy ikonograficzne katolickie w Persji i stosunki persko-polskie za Zygmunta III*. Wilno 1934. – A. Chodubski, *Portrety w sztuce islamu*. „Świat Islamu” 1994, nr 5. – Kryczyński, *Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI w.*, s. 12.

³³ Podobny pogląd na temat ukrzyżowania głosiły niektóre chrześcijańskie sekty gnostyckie i monofizyckie na Wschodzie. Zob. Anawati, *‘Isā*, s. 84. – Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, s. 305–306.

Żydzi zaś — że króla swego stracili [...], z woli Bożej aż do Dnia Sądu króla i władcy swego mieć nie będą, lecz w każdym państwie wielu ich będzie i pozostawać będą pod władzą obcych królów³⁴.

W opowieści znajdujemy inny jeszcze, przetworzony wątek chrześcijański, obcy tradycji islamu: Jezus zstępuje na ziemię, by ukazać się Maryi i uczniom oraz oznajmić im, że żyje i przebywa w niebiosach. (Jak głoszą natomiast przekazy islamskie, Jezus zstąpić ma z nieba dopiero w przeddzień Sądu Ostatecznego³⁵.)

Pomimo włączenia wielu elementów ewangelijnych, omawiana opowieść co do kwestii zasadniczej pozostaje w zgodzie z *Koranem*, odrzucając męczeńską śmierć Jezusa. Jednak w tych samych kitabach znajdziemy tekst, który i pod tym względem uległ sile wpływów chrześcijańskich.

Gdy Jezusa męczono, czemuż wielkim głosem wołał do Pana Boga, żydowskim językiem rzekł tak: „*Heli, heli!* — Boże moj, czemu mi opuścił”. Pono woła Boża na wszystko, a kiedy Pan Jezus miał moc i władzę na wszystko, z wielkim krzykiem by i głosem nie wołałby ku Panu Bogu. Pono to nie był wdzięczny temu [...], ale to gwałtem wzięli. [KMir 77a]

Fragment ten jest początkiem wywodu polemicznego, nawiązującego zasadniczo do tradycji muzułmańskich, wykazującego, iż spośród czterech „obietca-deł” i czterech ksiąg przez Boga danych różnymi językami (*Tora* hebrajskim, *Psalmy* greckim, *Ewangelia* łacińskim, *Koran* chaldejskim, czyli arabskim) największą powagę, jako ostatnie, „Emanuelowe” (!), ma „proroczeństwo księżyci Muchammieda”.

Wprowadzanie elementów tradycji chrześcijańskich, przede wszystkim związanych z *Biblią*, nie jest w piśmiennictwie tatarskim rzadkością. Stanowi wręcz cechę charakterystyczną dla twórczości powstającej w kręgu polskich muzułmanów, odróżniając ją od tekstów przekładanych w całości z piśmiennictwa turko- i arabskojęzycznego. Zjawisko to przybiera postać nie tylko uzupełniania, ale nieraz nawet zastępowania tradycji muzułmańskich chrześcijańskimi, jak to było w przypadku historii Hagar i Ismaela. Sprzyjała temu specyfika *Koranu*, stosunkowo ubogiego w dłuższe ciągi fabularne. Wątki starotestamentowe znajdują w nim potwierdzenie często tylko w postaci pojedynczych epizodów wyrwanych z biblijnego kontekstu, co sprawia, iż szerokie pole pozostawało do wypełnienia tradycjonistom i komentatorom³⁶. Ich rolę w twórczości Tatarów przejął w znacznym stopniu sam tekst biblijny. Tak jest np. w przypadku historii stworzenia świata. Jej starotestamentowy wariant, do którego barwniejsza, ale o wiele mniej spójna kosmogonia muzułmańska przystawała jedynie w ogólnym zarysie³⁷, musiał — zapewne dzięki swemu zawarciu i logicznemu porządkowi — szczególnie odpowiadać tatarskim autorom.

³⁴ Przekład z białoruskiego za: C. Łapicz: *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich. (Wybrane zagadnienia)*. W zbiorze: *Wilno — Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 1, s. 314 (tam również szersze omówienie utworu).

³⁵ Zob. Anawati, *‘Īsā*, s. 84–85.

³⁶ Należy wyjaśnić, iż określenie „tradycja” odnosi się tu do tzw. tradycji Proroka, która stanowi uzupełniające względem *Koranu* źródło religijne w islamie. Składają się na nią liczne opowiadania, relacje (hadisy) o czynach i wypowiedziach Muhammada. Część z nich ma charakter normatywny i stanowi drugie obok *Koranu* źródło prawa muzułmańskiego. W oparciu o hadisy, częstokroć będące apokryfami, stworzona została bogata literatura tradycjonistyczna i komentarzowa.

³⁷ Zob. np. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, s. 225–263. — R. Piwiński, *Mitologia Arabów*. Warszawa 1989, s. 89–166.

Z reguły wykorzystywali oni początkowe rozdziały *Księgi Rodzaju*, uzupełniając je jedynie odpowiednimi wersetami z *Koranu* w języku arabskim z polskim tłumaczeniem. Aczkolwiek bywało i na odwrót – do tekstu muzułmańskiego interpolowano przytoczenia z *Pisma świętego*, niekiedy obiegowe wśród chrześcijan, jak parafraza zdania z listu św. Pawła (1Kor 11, 3): „Żonie głową mąż, mężowi Jezus, a Jezusowi głową Pan Bóg” (KSChas 76a). Zawierająca ją apokryficzna powiastka genezyjska (której nadaliśmy roboczy tytuł *Historia „świslocka” o stworzeniu świata* – od miejsca pochodzenia zachowanego jej przekazu)³⁸ jest dobrym przykładem łączenia motywów obu religii. Zaczyna się od arabskiej modlitwy i cytatów koranicznych, dalej zaś przechodzi w opis raju i historię Adama i Ewy, powtarzając słowa *Pisma świętego* (z *Biblii* Budnego), a nawet odsyłając do *Kroniki* Strykowskiego (po wiadomości, które *nb.* kronikarz zaczerpnął z *Antiquitates judaicae* Józefa Flawiusza). W tok opowiadania wpleciona jest historia upadku szatana – Iblisa, oparta na apokryfice muzułmańskiej. W wizerunku szatana, który „stał się lucyferem”, uwidacznia się wpływ ikonografii chrześcijańskiej:

Wszystką postać piękną, anielską obrócił go Bóg na wspak, twarz i postać onego złą, plugawą, straszną [uczynił], zwierzęcą, z rogami, z ogonem zakręconym. [KSChas 75a]

W warunkach tak intensywnego interferowania elementów obu religii nie dziwi już nawet objaśnianie arabskich sentencji koranicznych słowami *Pisma świętego*. Funkcję taką pełniła m.in. przywołana przed chwilą parafraza z *1 Listu do Koryntian*. W *Oracyi przed szlubem*, którą wygłaszał imam „przy zaczęciu wiekuistej przyjaźni”, czytamy po wtręcie arabskim:

Ale że nie każdy arabiję [tj. język arabski – A. D.] rozumieć może, tedy te słowa jest tak tłumaczone, jako to z *Pisma świętego*, rozdziału pierwszego toż samo czyni: [tu następuje krótka parafraza początkowych fragmentów *Księgi Rodzaju*]³⁹.

Jeszcze bardziej znamieny przykład znajdujemy w innej z genezyjskich opowieści – *Historii „mirskiej” o stworzeniu świata*. W jej fragmencie opisującym dzieje grzechu pierwszych ludzi, zmontowanym z precyzyjnie dobranych cytatów z obydwu Ksiąg świętych, polskie tłumaczenie wersetu koranicznego zostaje wręcz skontaminowane z wersem biblijnym (który pełni tu rolę komentującej interpolacji). Oto obydwie wersety osobno (arabski fragment – stanowiący integralny składnik tekstu – podajemy w polskiej transkrypcji arabijskiej):

Koran (2, 35):

Kulna: Ja, adamu! Uskun, anta wa zaużdżuka, al-dżannata wa kula minha raghadan hajsu szii'tuma wa la takraba hazihi asz-szadzarat fa takuna min az-zalimina ‘Rzekł Pan Bóg: Ej, człowiecze! Mieszkaj, ty i żona twoja, tu w raju, w sadu adamskim, i jesz sobie z jego, co sam kcesz; ale nie przybliżajcie się oto do tego drzewa, bo staniecie krzywdnikami sami sobie’.

Biblia (Rdz 2, 17):

Ale z drzewa wiadomości dobra i zła, nie będziecie z niego jeść, bo którego dnia jeść będziecie, to tego dnia poumieracie.

³⁸ Pełna edycja utworu przygotowywana jest do druku w t. 5 „Rocznika Tatarów Polskich” za 1997 rok.

³⁹ Chamaił Mustafy Koryckiego z r. 1802, ze zbiorów Bibl. Gdańskiej PAN (akc. 692), s. 172–173. Omówienie rękopisu w: A. Drozd, *Rękopis Tatarów polsko-litewskich w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN*. „d’Oriana. Awiza Biblioteczne” 1996, nr 3.

Tak zaś wygląda cały fragment (poprzedzony jest on opisem stworzenia Ewy – dosłownie przytoczonymi wersetami 2, 21 – 25 *Księgi Rodzaju*; biblijną interpolację do wersetu koranicznego wyróżniam spacją):

- Genezis* 2, 25 A byli oboje nagi, Adam i jego żona, a nie było u nich wstydu. I błogosławił ich
Genezis 1, 28 Bóg, i rzekł im Bóg: Płodźcie się i mnożcie się, i napełniajcie ziemię, opanujcie [nią] i panujcie nad rybą morską i nad ptastwem niebieskim, i nad zwierzętami [nią] i panujcie nad rybą morską i nad ptastwem niebieskim, i nad zwierzętami połączającymi po ziemi. *Kulna: Ja, adamu! Uskun, anta wa zaudżuka, al-dżannata wa kula minha raghadan hajsu szituma* 'Rzekł Pan Bóg: Ej, człowiecze! Mieszkaj, ty i żona twoja, ty w raju, w sadu adamskim, i jesz sobie z jego, co sam kcesz'. *Wa la takraba hazihi asz-szadzarat fa takuna min az-zalimna* 'Ale nie przybliżajcie się oto do tego drzewa wiadomości dobra i zła, nie będziecie z niego jeść, bo staniecie krzywdnikami sami sobie, bo którego dnia jeść będziecie, to tego [dnia] poumieracie'. *Fa kulna: adamu! Inna haza aduwun laka wa li zaudżika, fa la juchridżannakuma min al-dżannati fa taszka* 'Rzekł Pan Bóg: Adamie! Wiedz i strzeż się sobie od szatana, zapewne, że to jest tobie nieprzyjacielem, i też żonie twojej, aby was nie wyprowadził zwodem swoim z raju, abyś nie zgrzeszył, jako ciebie wyprowadzi'. *Inna laka la tađžu'u fiha wa la ta'ra. Wa innaka tazma'u fiha wa la tađha* 'Zapewne jest dla ciebie, żebyś nie był głodny w raju, a żebyś nie był nagi. A żebyś nie był pragnący napitku tam, a żeby ciebie nie opaliła gorącość słoneczna'. [KMir 8]

Fragment ten dobrze oddaje charakter tych tatarskich utworów, których treść stanowiła wielowarstwowe kompilacje, łączące przekazy muzułmańskie z chrześcijańskimi, zarówno kanonicznego, jak i pozakanonicznego pochodzenia. Co więcej, przykłady tego rodzaju dowodzą nie tylko talentu pisarskiego tatarskich autorów oraz szczegółowego konfrontowania *Biblii* i *Koranu*, ale i swoistej indyferencji – a może, jak byśmy dziś rzekli, ekumenizmu w podejściu do źródeł obydwu religii: tworząc syntezę epickiej treści obu Ksiąg, autorzy tatarscy traktowali ich fabuły łącznie, jako dopełniające się przedstawienia tego samego obrazu świętych dziejów⁴⁰.

Do ksiąg tatarskich przedostawały się nie tylko treści literackie czy też fragmenty chrześcijańskich fabuł kanonicznych – włączano także zasady etyczne, i to sformułowane w sposób dosłowny, gdyż zaczerpnięte wprost z katechizmu (tym razem katolickiego). W jednym z kitabów spotykamy taki właśnie kolejny widomy znak symbiozy: wyliczenia katechizmowych cnót i grzechów głównych, Bożych błogosławieństw, uczynków miłosiernych oraz dziesięciorga przykazań (KSChas 215b–216b). Umieszczeniu wśród nich ewangelijnego przykazania: „miłujcie nieprzyjacieli wasze, dobro czyńcie tym, które was nienawidzą i modlcie się za prześladowające i potwarzające was”, nie przeszkadzały widniejące kilka stronic dalej słowa *Koranu* zakazujące m.in. modlitw o odpuszczenie grzechów „trójczan”, czyli chrześcijan.

⁴⁰ Zastanawiać się można, czy w postawie nazwanej tu „indyferentną” nie doszły w rzeczywistości do głosu humanistyczne idee irenizmu religijnego, stawiające ponad doktrynalnymi różnicami pokój i zgodę międzywyznaniową (na polskim gruncie głoszone m.in. przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego). O fakcie, iż elita tatarska bliska była takim poglądom, zdają się świadczyć słowa zawarte w traktacie *Risale-i Tatar-i Leh* (Traktat o Tatarach polskich. Przekład: A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w 1558 r.* „Teki Wileńska” 1858, nr 4/6), przedstawionym na dworze Sulejmana Wspaniałego przez anonimowego Tatar z Litwy pielgrzymującego do Mekki w r. 1558 (zwraca na to uwagę Łapicz w pracy *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich*, s. 298–299). Tatar ów pisze o Rzeczypospolitej: „nie ma podobnego kraju, gdzie by istniało tyle rozmaitych sposobów chwaleń Boga” – Bóg zatem jest jeden, wspólny, religie zaś to tylko różne sposoby oddawania Mu czci.

Adaptacje utworów staropolskich

Czas przejść do ostatniego zespołu tekstów, którego istnienie wieńczy niejako związku piśmiennictwa tatarskiego z literaturą chrześcijańskiego otoczenia. Odnalezione adaptacje i zapożyczenia z piśmiennictwa staropolskiego — bo o nich mowa — chociaż nie stanowią licznej grupy, nastroczają, jak dotąd, kłopotów z identyfikacją swych pierwowzorów (które w znacznej części mogą nawet okazać się utworami nie znanymi historykom literatury staropolskiej). Poszukiwania utrudnia fakt, iż przekazy tatarskie nie wskazywały ani autora, ani źródła pochodzenia tekstu, a w jednym tylko przypadku zachowały tytuł, który umożliwił rozszyfrowanie proveniencji. Mimo to — staropolskie utwory dają się stosunkowo łatwo wyłowić z gąszczy tekstów pochodzenia orientalnego dzięki takim cechom, jak brak typowej tematyki muzułmańskiej, stosowanie polskiej wersji onomastyki biblijnej, z reguły większy stopień literackości języka, a jednocześnie mniejsze nasycenie białorutenizmami, wreszcie zapis arabski odzwierciedlający ortografię drukowanego lub pisanego łacinką pierwowzoru.

Kryteria te jednak mogą okazać się zawodne, szczególnie gdy tekst uległ poważniejszym przeróbkom. Stosunek autorów i kompilatorów ksiąg tatarskich do adaptowanych utworów nie był bowiem jednakowy. Niektóre przepisywano bez jakiegokolwiek ingerowania w tekst, inne skracano lub na odwrót — wzbogacano o amplifikacje, niekiedy drobne, innym razem bardzo obszerne; być może, im dawniej dokonywano zapożyczenia, tym większa aktywność i samodzielność cechowała tatarskich adaptatorów.

Przykładem najciekawszym i zapewne najstarszym jest wspomniana przed chwilą *Historia „mirska” o stworzeniu świata*. Stanowi ona adaptację znanego utworu o apokryficznym, średniowieczno-łacińskim rodowodzie — a sięgając dalej, przedchrześcijańskim, judaistycznym — pt. *Historyja barzo cudna i ku wiedzeniu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie, i innych wszystkich rzeczy, które i żywą na świecie, i jako potem Pan Bóg człowieka, to jest Jadama i Jewę, z kości jego stworzył, a jako żywota swego na tym świecie dokonali etc. Teraz nowo na polskie z pilnością wyłożona* Krzysztofa Pussmana z 1543 roku⁴¹. Apokryf

⁴¹ Wyd. w Krakowie u Hieronima Scharffenberga w r. 1551 (najstarszy zachowany przekaz). Przedruki w: Z. Celichowski, *Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemi*. Kraków 1890. BPP 10. — J. Krzyżanowski, *Proza polska wczesnego renesansu. 1510–1550*. Warszawa 1954, s. 283–299 (przedruk niepełny). Opracowania utworu: S. Dobrzycki, *Z literatury apokryficznej w Polsce*. „Prace Filologiczne” t. 7 (1911), s. 286–299. — I. Radliński, *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie w polskich przeróbkach*. Warszawa 1911, s. 24–40. Zob. też M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*. Poznań 1980, s. 64–67. Wersję tatarską omówiłem szerzej w studium *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach*. (*Tatarska adaptacja „Historyi barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi” Krzysztofa Pussmana*). „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka, t. 3 (1996). Utwór Pussmana był właściwie tłumaczeniem z łaciny jednej z licznych redakcji rozpowszechnionego w chrześcijańskiej Europie żydowskiego apokryfu, znanego jako *Apokalipsa Mojżesza* bądź częściej — *Żywot Adama i Ewy (Vita Adae et Evae)*. Zob. I. Radliński, *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie. Księga wstępna do literatury apokryficznej w Polsce*. Lwów 1905, s. 167–181. (Podstawę Pussmanowego przekładu wykryła Adamczyk, *op. cit.*, s. 23–24.) Treści żydowskiego apokryfu, podobnie jak i innych tego rodzaju opowieści, wchłonięte zostały przez tradycjonistyczną literaturę muzułmańską na Wschodzie i tą drogą trafiły do piśmiennictwa polskich Tatarów — również do adaptacji Pussmanowego tekstu. Spotkały się w niej zatem, po wielowiekowej wędrówce, nieświadomie połączone przez tatarskiego adaptatora muzułmańskie i chrześcijańskie echa tych samych judaistycznych wątków i motywów literackich.

w swojej zasadniczej, pozakanonicznej części opowiada o losach pierwszej pary ludzi po wygnaniu z raju, rozwijając szczegółowo m.in. wątek różdżki z drzewa rajskiego, zasadzonej przez Seta u grobu jego ojca, Adama. Wątek ten pozwoli zawiązać kluczową ideowo dla wersji chrześcijańskiej więź prefiguracyjną pomiędzy drzewem życia a drzewem Krzyża oraz Adamem a Jezusem (odpowiednio „zneutralizowaną” przez Tatarów w *Historii „mirskiej”*).

Chociaż najstarsze posiadane dziś przekazy tatarskiej *Historii* pochodzą dopiero z końca w. XVIII, wiele cech adaptacji przemawia za datowaniem jej na początek XVII, jeśli nie koniec XVI wieku.

Tatarzy rozwinęli Pussmanowy utwór, poszerzając go objętościowo (ponad czterokrotnie), jak i tematycznie – tatarska adaptacja dochodzi aż do dziejów Abrahama, czyli obejmuje cały okres „chaldejski”. Oprócz apokryfu i własnych amplifikacji włączono do *Historii „mirskiej”* teksty biblijne, koraniczne oraz przekazy tradycji pozakoranicznej, splatając wszystkie te warstwy w jednolitą, spójną fabułę, często już na poziomie pojedynczych wydarzeń i motywów, w sposób – dodajmy – nie do wychycenia bez szczegółowej analizy, jak widzieliśmy na przykładzie przytoczonej wcześniej kontaminacji tekstu koranicznego i biblijnego.

Znaczną samodzielność adaptacja ujawnia również w odniesieniu do treści samej *Historii barzo cudnej*. Tatarzy wykorzystali z niej prawie całą zawartość apokryficzną (około dwie trzecie polskiego utworu), fragmenty kanoniczne zaś, oparte na *Biblii* i obejmujące stworzenie świata, grzech ludzi i ich wygnanie z raju, opracowali na nowo wedle własnego, szerszego zamysłu. Ponadto – połowę spośród rozdziałów przejętych od Pussmana rozwinęli bądź przekształcili w takim stopniu, iż staropolski pierwowzór stanowi w tym miejscu tekstu zaledwie drobną część na tle amplifikacji. W zwartej postaci przejęty został jedynie fragment końcowy, jedna trzecia całej *Historii* Pussmana, opowiadający o sprowadzeniu przez Seta i Ewę różdżki z drzewa rajskiego oraz o śmierci pierwszych rodziców. Tutaj zmiany ograniczyły się do zneutralizowania miejsc o zbyt jednoznacznie chrześcijańskiej wymowie, zapowiadających nadejście Jezusa-Zbawiciela, oraz do wprowadzenia szeregu realiów i wtrętów osadzających utwór w muzułmańskiej tradycji i obrzędowości. Staropolski apokryf nabiera przez to niezwykłego, tatarskiego kolorytu – ciągle nie przestając być staropolskim! Aniołowie np. chwalą Boga odprawiając *dżumie namaz* – modlitwę piątkową. Adam wznosi wraz z synami meczet Bejt al-Mie'mur, czyli Dom Boży, prototyp mekkańskiej Kaaby, przed potopem podniesiony na siódme niebo. Wskazany przez aniołów sposób grzebania zmarłych odpowiada obrzędowi pochówku muzułmańskiego (obmycie, zawinięcie w „prześcirađła, czyli sawany”, pogrzebowa modlitwa *dżenazie namaz*). Ewa przed śmiercią zaś zwraca się do Boga słowami muzułmańskich modlitw (amplifikacje zaznaczam spacją):

Gdy to wyrzekła Chawa synom swoim, wyciągnąwszy ręce swoje w niebo, *iman* pierewszy i *Elchamdu lillahi skazawszy*, a dziękując Panu Bogu, dała dusza w ręce Pana Boga. [KMir 42b]

Imany to arabsko-tureckie formuły kanonu wiary, które należy recytować przed śmiercią, a „*Elchamdu lillahi*” (ar. ‘Chwała niech będzie Bogu’) są słowami otwierającymi pierwszą surę *Koranu*, *Al-Fatiha*, której rangę i znaczenie w życiu muzułmanów przyrównać można do chrześcijańskiego *Ojczy nasz*.

Dodajmy, iż w adaptacji Pussmanowego apokryfu odzywają się echa także innych staropolskich tekstów XVI-wiecznych (pomijając cytowaną obficie *Biblię nieświeską*): anonimowego *Postępuku prawa czartowskiego* z r. 1570, *Żywotów świętych Piotra Skargi* czy też dzieł historycznych Bielskiego bądź Strykowski. Kolejny to dowód osadzenia twórców tatarskich w staropolskiej kulturze literackiej. Nie można wreszcie wykluczyć, że i spora część innych amplifikacji poszerzających apokryf przejęta została z nie wykrytego dotąd źródła staropolskiego.

Utwarem zapożyczonym zapewne kilka dziesięcioleci później niż *Historija barzo cudna* jest XV-wieczna hagiograficzna pieśń-legenda o św. Jopie (Hiobie). Do rękopisów tatarskich trafiła ona z popularnego kancjonału *Pieśni katolickie nowo reformowane [...]* (Kraków, ok. 1638, wyd. następne: ok. 1640–1651, 1695), przypisywanego Stanisławowi Serafinowi Jagodyńskiemu⁴². Adaptacja pieśni została omówiona w osobnej publikacji, stąd w tym miejscu ograniczymy się do wskazania na jedną tylko, znamioną cechę. Otóż o ile w *Historji* Pussmana obserwujemy „islamizację” zapożyczonego utworu, tutaj Tatarzy dokonują jego „biblizacji”. Mianowicie, te elementy fabuły i treści *Księgi Hioba*, które w polskim tekście pieśni zostały pominięte, skontaminowane bądź przeinaczone, Tatarzy odtwarzają i „wyprostowują” zgodnie z kanonicznym przekazem *Pisma świętego*. Nie przeszkadza im to jednak, aby udratyzować akcję dodanym od siebie, nie znanym tak w islamie, jak i w *Biblii* epizodem z wierną żoną świątobliwego męża, która „karmiąc jego warkocz swój przedała”. Jedynym zabiegiem islamizującym jest zmiana imienia Jop na arabskie Ajjub (bądź Ejjub). Wskutek amplifikacji objętość pieśni wzrosła ze 132 do 176 wersów. Wśród Tatarów nie była już ona przeznaczona do śpiewania, ale jedynie do czytania lub recytowania. Amplifikowane fragmenty cechuje brak dbałości o formę, czy wręcz nieporadność wersyfikacyjna – w przeciwieństwie do poprzedniej adaptacji, w której poziom literacki amplifikacji nie ustępuje, a często nawet przewyższa wykorzystane fragmenty *Historji barzo cudnej*.

Trzecim zidentyfikowanym, jak dotąd, utworem staropolskim jest *Przykład o dziwnym zrzędzeniu Boskim i o poczęciu świętego Grzegorza*, zaczerpnięty ze znanego zbioru egzemplów *Historije rzymskie* (przetłumaczonego ok. 1540 r. z łacińskich *Gesta romanorum* i wydawanego wielokrotnie jeszcze w XVIII w.)⁴³. Romans ten, funkcjonujący wśród Tatarów jako *Powieść o dziwnym zrzędzeniu Boskim*, ujawnia znacznie mniejszą aktywność muzułmańskiego adaptatora. Przeróbki tekstu ograniczyły się do usunięcia części pouczającej, czyli „wykładu obyczajnego” – *moralisatio*, oraz końcowego fragmentu, w którym tytułowy bohater po przybyciu do Rzymu zostaje obrany papieżem. Być może, fragmenty te wydały się zbyt silnie nacechowane treściami chrześcijańskimi, pozbawionymi odniesień do tradycji bądź zasad islamu. To właśnie kryterium, jak należy sądzić, decydowało o doborze staropolskich zapożyczeń literackich – stąd przejmowanie utworów głównie o tematyce starotestamentowej.

⁴² Zob. W. Wydra, *Staropolskie przekazy pieśni o św. Jopie*. „Studia Polonistyczne” t. 16/17 (1991). – A. Drozd, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*. „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka, t. 2 (1995) (tu także edycja tekstu).

⁴³ *Historie rzymskie. (Gesta Romanorum)*. Wydał J. Bystróż. Kraków 1894. BPP 29. Opracowanie: J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*. Warszawa 1962, s. 104–127. Tekst tatarski odnaleziony w trzech kitabach rodziny Chasieniewiczów z w. XIX, m.in. KSChas 114a – 121b.

Charakterystyczne, że recepcja treści biblijnych przebiegała wśród Tatarów analogicznie, jak w społeczeństwie chrześcijańskim⁴⁴. Tak przynajmniej można wnioskować z zawartości tatarskich ksiąg. O ile bowiem w XVI w. i do połowy w. XVII sięgano wprost do przekładu *Pisma świętego*, posługując się cytowanymi zazwyczaj dosłownie licznymi jego fragmentami, służącymi często jako materiał do dysput teologicznych, o tyle w następnym okresie popularnością zaczyna się cieszyć gatunek charakterystyczny dla późnego baroku, łączący zbeletryzowaną fabułę z dydaktyką i moralizatorstwem – historie biblijne. Jak wcześniej już widzieliśmy, Tatarzy w okresie swej największej aktywności pisarskiej sami dokonywali literackich opracowań niektórych wątków starotestamentowych (np. wierszowany *Wywód narodu ismaelskiego*). Nadto, na przestrzeni – jak należy sądzić – XVIII w. przejęli do kitabów cały zespół staropolskich historii prozą. Do chwili obecnej udało się natrafić łącznie na kilkanaście tego rodzaju opowiadań, zwykle niewielkiej, kilkustronicowej objętości, będących niewątpliwie fragmentami jednego lub, co mniej prawdopodobne, kilku większych zbiorów⁴⁵. Teksty te nie wykazują poważniejszych ingerencji ze strony tatarskich adaptatorów. Zabiegi islamizujące ograniczają się zwykle do wprowadzania – niezbyt zresztą konsekwentnie – muzułmańskich imion najważniejszych postaci starotestamentowych. Niektóre z opowiadań są utworami prawie wyłącznie narracyjnymi, w innych funkcja egzemplaryczna, pouczająca jest bardziej rozbudowana. Swoją jakością literacką nie ustępują najwybitniejszym, wyznaczającym granice czasowe popularności tego gatunku historiom Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (liczne wydania od 1680 r.) oraz Klementyny z Tańskich Hoffmanowej (1830, 1851)⁴⁶. Tym bardziej zastanawia fakt, iż dotychczasowe, szczegółowe badania proveniencyjne nie przyniosły zlokalizowania ich źródeł.

To samo powiedzieć należy o jednym jeszcze, ostatnio odnalezionym utworze, co do którego podejrzewać można autorstwo chrześcijańskie. Jest to udana literacko, 3-zwrotkowa parafraza psalmu 8, *Domine Dominus noster, quam admirabile*, znajdująca się w XIX-wiecznym chamaile rodziny Assanowiczów z Jasionówki na Podlasiu. Mimo że przekaz pochodzi dopiero z r. 1874, na podstawie cech stylistycznych domniemywać można znacznie wcześniejszą proveniencję utworu. Oto tekst w całości:

Boże mój! Stwórcu! jak Twoja wspaniałość
Zadziwia, wszystko, coś udzielać raczył!
Jak jest pozioma niebios okazałość
Tobie, coś niebo i ziemię oznaczył.
Ilekróć oczy śmiem podnieść zdziwione
Na światła, co się iskrzą ponade mną,
Chcę wielbić, ale blaskiem zatłumione
Gnębią w podłości chęć moję daremną.
Tak wielkim jesteś! Ja tak nędznym, Boże!

⁴⁴ Zob. M. Kossowska, „Biblia” w języku polskim. T. 2. Poznań 1969, s. 168–170.

⁴⁵ Zob. DROZD, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, s. 221–222. Jedna z historii opublikowana została w całości w: DROZD, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, s. 193–195.

⁴⁶ A. Ch. Załuski, *Historia Starego i Nowego Testamentu z wykładem Ojców świętych zebranym [...] Warszawa 1709*. – K. Hoffmanowa z Tańskich, *Pismo święte z ksiąg Starego i Nowego Zakonu objaśnione uwagami pobożnych uczonych [...] Lwów 1851*.

Iżem ponużon niezmiernością Twoją,
I nie pojmuję, jak się to stać może,
Iż raczysz wejrzeć na nikczemność moją⁴⁷.

Muzułmańscy sarmaci. W kręgu stylu i języka tatarskich opowieści

Śledząc przykłady adaptowania elementów chrześcijańskich do tatarskiej literatury nie można oprzeć się wrażeniu, iż twórcy jej często w świadomy sposób poszukiwali podobieństw łączących ich religię z religią otoczenia. Uwidacznia się to nie tylko w warstwie treściowej, ale też językowej, szczególnie gdy chodzi o tłumaczenia utworów wcześniej istniejących w językach orientalnych.

Fakt, iż Tatarzy przejmując mowę miejscową przyswoili sobie i wykorzystali w piśmiennictwie znaczną ilość pojęć i słownictwa związanego z chrześcijańskim kultem i tradycjami religijnymi, wydawać się może całkiem naturalny. Jednak tylko do chwili, gdy uświadomimy sobie — po pierwsze — jak bardzo praktyka katolicka czy prawosławna nie przystaje do mużułmańskiej i jak odmienną nieraz postać przybierają w obu religiach wspólne nawet, związane z *Biblią* wątki. W tekstach pisanych przez mużułmanów i pozostających ściśle w kręgu tematyki islamu takie wyrażenia, jak „*Ewanielija święta*”, „chóry anielskie”, „królestwo niebieskie”, „archaniołowie”, „pacierz”, „zbór”, „lucyper”, „luter” (na określenie „Bożego sprzeciwnika”), „na wieki wieków, *amin* [ar. ‘amen’]” i wiele innych, im podobnych, brzmią wręcz egzotycznie.

Po drugie — trzeba pamiętać, że samo istnienie terminów religijnych w danym systemie leksykalnym nie oznaczało stosowania ich przez posługujących się tym systemem wyznawców obcych religii, zwłaszcza w literaturze. Przykładu dostarcza dawne piśmiennictwo jidysz, do którego włączano często utwory europejskie, starannie jednak oczyszczając je z chrystianizmów językowych⁴⁸. Literatura tatarska zdecydowanie się pod tym względem różniła. Nie tylko chrystianizmów nie usuwano z zaadaptowanych tekstów staropolskich, ale i wprowadzano je do przekładów z literatury islamskiej. A trzeba zaznaczyć, że pomimo asymilacji językowej Tatarzy zachowali w mowie codziennej oraz w języku ksiąg pokaźny zasób arabskiej, tureckiej bądź perskiej terminologii mużułmańskiej, w pełni zaspokajający ich językowo-religijne potrzeby⁴⁹. Pożyczki chrześcijańskie nie były zatem konieczne. Ich występowanie w więk-

⁴⁷ Chamań z XIX w., ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku, sygn. MBHD 1256, k. 158a. Już po ukończeniu niniejszego szkicu autorowi udało się natrafić na kolejne okrucy literackie staropolskiego pochodzenia. Najważniejsze — bo potwierdzające, że pojawienie się antytrynarskich tekstów w kitabach nie było dziełem przypadku — są obszerne fragmenty nie zidentyfikowanej jeszcze polemiki arianskiej w XVIII-wiecznym kitabie ze zbiorów Bibl. Białoruskiej Akademii Nauk w Mińsku (sygn. R 97). Wart jest ponadto odnotowania wierszowany *Sejm zwierzęcy* — przejęty zapewne z rękopiśmiennych sylw produkt szlacheckiego rymopisarstwa XVIII wieku. Rozpoczyna się następującymi słowami: „*Sejm zwierzęcy. Nie wiem, kiedy był, od kogo wydany, / od Jenrada Lewonowicza ludziom czytać dany, / powiada, że się działo roku tysiąc siedmisetnego, / tylko nie wyrażę, gdzie to było i nie wiem miejsca tego*” (kitab Jana Lebedzia z r. 1771, ze zbiorów Litewskiego Muzeum Narodowego w Wilnie, sygn. KM 35, s. 150).

⁴⁸ Zob. C. Shmeruk, *Historia literatury jidysz. Zarys*. Wrocław 1992, s. 25–26.

⁴⁹ Zob. A. Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*. „*Rocznik Tatarski*” t. 2 (1935). — A. Dubiński, *Charakterystyka języka Tatarów polsko-litewskich*. „*Acta Baltico-Slavica*” t. 14 (1981). — Sh. Akiner: *The Vocabulary of a Byelorussian Kitab in the British Museum*. „*The Journal of Byelorussian Studies*” t. 3 (1973), nr 1; *Oriental Borrowings in the Language of the Byelorussian Tartars*. „*Slavonic and East European Review*” t. 56 (1978), nr 2.

szości przypadków nie da się inaczej uzasadnić, jak tym, iż musiały one brzmieć dla tatarskich autorów i tłumaczy już bardziej swojsko niż odpowiedniki arabskie, albo – iż celowo wskazywali oni na zbieżności i analogie pomiędzy wyznaniem otaczającego ich społeczeństwa a islamem.

Wskazywać można wiele przypadków, gdy terminologia i nazewnictwo właściwe jednej lub drugiej religii sąsiadują ze sobą, a nawet używane są wymiennie. Oto garść cenniejszych przykładów.

W traktacie prognostycznym przypisywanym arabskiemu pisarzowi mistycznemu Abd al-Ghaniemu an-Nabulusi (1641 – 1733), gdy mowa o chłopcu poczętym w poniedziałek, czytamy, że „to dziecko dobrotliwie będzie, *hafiz* [ar. ‘znawca’] *Koranu* i *prezbiter wielki*”. Przejęta z kosmogonii muzułmańskiej do opowieści genezyjskich para stworzeń – byk albo „wół, co ziemię trzyma” (Rajjan), i wieloryb, czyli „ryba, co tego woła trzyma” (Balhut) – zamiast arabskich, nosi imiona biblijnej pary: Behemota i Lewiatana. Wymieniając w traktatach trzy najważniejsze dla islamu księgi poprzedzające *Koran*, nazwy ich zwykle podaje się w obu wersjach, arabskiej i polskiej: „*Teuryt* Musi proroka, czyli *Tora* Mojżeszowa, *Ziebur* Dawuda proroka, czyli *Psalterz* króla Dawida, *Indżyl* Isi proroka, czyli *Ewanielija* Pana Jezusa”; *Koran* zaś niejednokrotnie określa się mianem „*Pisma świętego*”.

Z dużą dowolnością używa się arabskich bądź polskich imion proroków i postaci starotestamentowych. W omówionej w poprzednim rozdziale *Historii „mirskiej” o stworzeniu świata* znajdujemy taki oto, dość charakterystyczny pod względem imiennictwa biblijnego fragment:

Szit [pol. Set] prorok w sto pięć latach spłodził Enosza, a Enosz w dziewięćdziesiąt lat spłodził Kejnana [...]. Jeradowi urodził się Chanoch, a przezwisko Idris [...], znaczy się „krawiec”. On wymyślił, jako suknie krajać i on najpewniej *kalem* [ar. ‘pióro’] w ręce wziął i pisał po tablicach i po cegłach [...]. Żył Idris na świecie trzysta sześćdziesiąt pięć lat. Jako Pan Bóg mówi w *Kuranie* [*Koran* 19, 56–57]: „*Wa-zkur fi al-kitabi Idrisa, innahu kana siddikan nabijjan. Wa rafa'nahu makanan alijjan*” ‘Wspomniałem Chanocha, pewnie był on prawdziwym prorokiem. I podniosłem go na miejsce wysokie w raju’. [...] Lamechowi w sto osmdziesiąt dwóch latach urodził się Nuch [pol. Noe]. A Nuchu urodzili się synowie: Sam, Jafet i Cham [...]. [KMir 43b]

Jak widać, arabskie formy imion („Szit”, „Idris”, „Nuch”) wprowadzone zostały do przytoczeń z *Księgi Rodzaju*, do tłumaczeń zaś wersetów koranicznych bądź wyimków z muzułmańskich legend apokryficznych – imiona wzięte ze staropolskiej literatury biblijnej, głównie z *Biblii nieświeskiej* (charakterystyczne dla Budnego formy „Enosz”, „Chanoch” oraz inne, w dalszej części tekstu).

Nie mniej interesująco brzmi w muzułmańskich kontekstach staropolska frazeologia i latynizmy (pamiętajmy, że zapisane pismem arabskim), np.:

Na Sądzie Boskim rejestra w która ręka dadzą, nikt nie wie, tylko Bóg [...]. [*Hikmet, czyli rozmyślanie o śmierci człowieka*]⁵⁰.

Od samego Boga wydany jest dekret, aby człowiek w małżeńskich granicach lata swoje prowadził. [Z oracji ślubnej]⁵¹

⁵⁰ Chamait z XVIII/XIX w., ze zbiorów Bibl. Uniwersyteckiej w Petersburgu, sygn. LU 869, k. 78a.

⁵¹ Chamait Mustafy Koryckiego z r. 1802, s. 170–171.

Oto ta Księga – nie masz wątpliwości w niej – derekcyjną dla bojaźników Bożych [jest]. [Przekład *Koranu*, sura II, w. 2]⁵²

Rzekł szejtan: „Czy chcesz, coby twoja intrata nie zginęła?” [*Historia „mirska” o stworzeniu świata*; KMir 40b]

Kto jurgielt imamowi płaci i dom Boży – meczet stawia albo poprawia [...]. [Z listy pobożnych uczynków; KSChas 28a]

Dodajmy, że w ostatnim cytacie mamy do czynienia z kolejnym przykładem przejmowania chrześcijańskich pojęć religijnych. Określenie meczetu mianem „domu Bożego” obce jest duchowi islamu, gdyż meczety są wyłącznie miejscami modlitwy, jedyny zaś muzułmański „dom Boży” to sanktuarium Kaaba w Mekce.

Oprócz wpływów wyznaniowych do głosu doszły w języku tatarskiego piśmiennictwa czynniki socjolingwistyczne – skutkiem tego jest stosowanie konwencji językowych właściwych dla socjolektu szlacheckiego⁵³. W tekstach tatarskich pojawiają się licznie typowe zwroty grzecznościowe („proszę Ichmość Panów rodziców o błogosławieństwo”, „powiem Waszmościom jedna powieść: Prorok Jego Miłość jednego czasu z towarzystwem u meczetu siedział”, „dla wiadomości Waszeci”, „moi Mości Panowie, zgadnicie te zagadki”, *etc.*), a niekiedy też frazeologia nawiązująca do wyobrażeń antycznych – w poniższym przykładzie, zaczerpniętym z poematu *Chytrość przyrodzona narodu izraelskiego*, włożona w usta biblijnych patriarchów:

Mówi Azaw: „Ojcie mój, ja zaniechać nie mogę,
Ale muszę mu pokazać do Charona drogę.
Niech swym starszeństwem mnie nie grozi,
Sam w łodzi z Charonem blade cienie wodzi!”
[.]
„Niech z Merkuryjuszem żyje, ja Marsa poproszę,
Bo ja jemu nasługuję, strzały i huk noszę”. [KMSzah 464b–465b]

Nieobca była muzułmanom skłonność do makaronizowania. Przybierała ona wszakże postać specyficzną – Tatarzy okraszali swój język nie tylko makaronizmami łacińskimi, ale i orientalnymi. Jak się zdaje jednak, do piśmiennictwa religijnego przenikały tylko te drugie (pomijając latynizmy ogólnie przyjęte w staropolszczyźnie). Posługiwano się nimi bardzo długo, sporadycznie jeszcze w drugiej połowie w. XIX, a ich zastosowanie uzasadniały wyłącznie względy stylistyczne. Np.:

Aż Dżebrail [tj. Gabriel] JMść *geldi* [tur. ‘przyszedł’] do nich z rozkazania Pańskiego [...]. [Z komentarza do modlitwy *Tahlil-dua*]

Ach, wyrzućmy twardey kamień z nutr [tj. dusz] naszych, a połączmy bojaźń Bożą [...] i nie czekajmy, póki nam przyjdzie *fi siekieraty-l-mieuty!* [ar. ‘w konaniu śmiertelnym’]. [Z odezwy imama meczetu w Stonimiu, Mustafy Bohuszewicza z 1881 r.]⁵⁴

Jeśli chodzi o makaronizmy łacińskie, pojawiają się one często w dokumentach sporządzanych przez muzułmanów. Szczególnie ciekawym ich przykładem

⁵² Tefsir z r. 1725, ze zbiorów Bibl. Białoruskiej im. Franciszka Skoryny w Londynie, k. 8a.

⁵³ Zob. W. R. Rzepka, B. Walczak, *Socjolekt szlachecki XVII wieku. (Próba ogólnej charakterystyki)*. W zbiorze *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku*.

⁵⁴ Cyt. za: Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, s. 353–354.

są testamenty, które swoją formą nie odbiegają od XVII, XVIII-wiecznych testamentów szlacheckich⁵⁵.

Wracając do warstwy formalnej (a po części i treściowej) tatarskich utworów, tych zwłaszcza, które przejęto z literatury muzułmańskiego Wschodu, uwidacznia się w nich charakterystyczne dla kultury sarmackiej polonizowanie realiów świata przedstawionego. Podobnie jak polskie przekłady ksiąg *Starego Testamentu*, tureckie destany (eposy) czy arabskie apokryfy w tłumaczeniu tatarskim zapełniają się „dworami”, „hetmanami”, „wojewodami”, „pułkami”, ich bohaterowie noszą „szyszaki”, „puklerze”, „kałkany”, „sahajdaki” i „pałasze”. Swojsko brzmią imiona „cesarzów i fundatorów wiary islamskiej” – kalifów „Abu Biekkira Syddykowicza” (Abu Bakr as-Sadik, 632–634) czy „Umiera Chatybowicza” (Umar ibn al-Chattab, 634–644). Arabię zaś postrzega się – wszak z perspektywy Litwy czy Ukrainy – jako „barzo odległe miejsca i pieszczyste kraje”. Wyobrażenie leżącej wśród tamtejszych gór i pustyń kolebki islamu, kupieckiej Mekki, uformowane jest niemal na kształt tatarskiej „okolicy”: gdy osieroczonego w dzieciństwie Muhammada „wziął pan stryj [tj. Abu Talib – A. D.] w opiekę i chował u siebie”, krewni i sąsiedzi, „wszyscy radzi byli go widzieć”, każdy w swoim „dworze”. Kiedy jednak „stryj odumarł”, młodzieniec popadł w ubóstwo:

A tak w pole [!] poszedzsy, narznąwszy tam trawy,
Dźwigał na sobie do miasta dla mizernej strawy. [KMSzah 375b]

Ze zjawiskiem ubierania tradycji muzułmańskich w „polski kostium” (por. też umieszczenie Heroda w historii o niedoszłym ukrzyżowaniu Jezusa) nie stoi w sprzeczności zauważone wcześniej islamizowanie staropolskich narracji biblijnych. Jedno i drugie służy wprowadzeniu do zaadaptowanych utworów elementu swojskości, a zarazem realizmu – z punktu widzenia tatarskiego czytelnika z kresów; jest więc zabiegiem tak bardzo odpowiadającym tendencjom epoki sarmackiej.

Na koniec zaznaczmy, iż przynależność do pisarstwa staropolskiego w pełni ujawnia się w formach wersyfikacyjnych utworów, które wyszły spod pióra tatarskich rymopisów, jak np. *Wywód narodu naszego*. Utwory te cechują gramatyczne i żeńskie rymowanie, sylabiczność, dążenie do formatu 13-zgłoskowego, zdaniowość. Przy tym formy te, podobnie jak u autorów sarmackich, traktowane były dość swobodnie (jeśli nie nieporadnie).

Gdy weźmiemy pod uwagę inne jeszcze, obok przedstawionych tu stylistycznych i językowych, cechy literatury tatarskiej: anonimowość niezależnie od kulturowej czy literackiej rangi utworów (ich autorstwo przypisać się daje niejako całej społeczności, stanowią one jej własność), rustykalność, piśmienność, a ściślej rękopiśmienność, przy jednocześnie znacznej roli słowa mówionego

⁵⁵ Zakrzewski, *op. cit.*, s. 144 (tam fragmenty kilku testamentów oraz odesłania do źródeł archiwalnych). Testamenty tatarskie, licznie zachowane w archiwach, nie stanowiły dotąd przedmiotu badań filologicznych, choć z pewnością na to zasługują. Jedynie nieliczne zostały opublikowane. Zob. W. Syrokomla, *Wycieczki po Litwie w promieniach od Wilna*. T. 2. Wilno 1860, s. 26–28 (testament towarzysza chorągwi tatarskiej, kniazia Romana Dawidowicza, rannego w bitwie pod Jazłowcem w 1684 r.). – *Testament Dawida Murzy Najmańskiego Kryczyńskiego, chorążego tatarskiego powiatu oszmiańskiego, rotmistrza JKMc.* Wydał L. Kryczyński. „Rocznik Tatarski” t. 2 (1935).

(jeszcze przed wojną trwał na kresach zwyczaj zbiorowego słuchania opowieści kitabowych) — skonstruujemy, iż w literaturze tatarskiej ujawniają się niemal wszystkie cechy znamienne folkloru szlacheckiego XVII—XVIII wieku⁵⁶. Czy zatem jest ona również swoistym wytworem tej formacji kulturalnej? Za taką interpretacją przemawiałoby faktyczne wejście większości Tatarów w obręb średniej i drobnej szlachty (pomimo odmiennego statusu prawnego). Ponadto nie wszystkie z wykazanych w tym miejscu właściwości (zupełna anonimowość, brak form śpiewanych i oczywiście sarmatyzacja treści i języka) są kontynuacją popularnej literatury muzułmańskiego Wschodu, z którą tatarskie piśmiennictwo jest genetycznie związane. Nie wszystkie też są wspólne dla literatur innych mniejszości etniczno-religijnych w Rzeczypospolitej: Żydów, Ormian, Karaimów. Z drugiej strony jednak trzeba pamiętać, że piśmiennictwo tatarskie, odmiennie niż szlacheckie sylwy, poruszało się przede wszystkim w obrębie szeroko rozumianej tematyki religijnej. Pod tym względem stanowiło kontynuację swego turkijsko-muzułmańskiego pierwowzoru. Z tradycjami orientalnymi łączy je też większość cech zewnętrznych — alfabet arabski i związane z nim konwencje pisarskie realizowane przez kopistów, forma i po części typy ksiąg rękopiśmiennych. Biorąc to wszystko pod uwagę, literaturę polskich Tatarów ocenić należy jako zjawisko szczególne — usytuowane w pobliżu folkloru szlacheckiego w następstwie przeszczepienia na grunt Rzeczypospolitej treści i form popularnej kultury muzułmańskiej.

Zakończenie

Większość materiału, jaki został tu zaprezentowany, to owoc ostatnich kilkunastu miesięcy badań. Niektóre fakty — jak zidentyfikowanie w jednym z kitabowych utworów *Historii* Pussmana czy też ustalenie, iż podstawowym źródłem tekstu biblijnego była dla Tatarów *Biblia nieświeska* — udało się skonstruować wręcz w trakcie pisania niniejszego szkicu. Powstawał on, jak widać, niemal na gorąco; daleko mu więc do stworzenia całościowego i systematycznego obrazu zagadnienia. Tym bardziej że obraz ten ulega ciągłym zmianom w miarę dokonywania kolejnych ustaleń i odkryć. Takie są uroki materii rękopisów tatarskich, która chociaż od blisko półtora wieku przyciąga zainteresowanie nauki, ciągle pozostaje terenem słabo rozeznaczonym. Wystarczy powiedzieć, że pierwszy udokumentowany ślad wpływów staropolskiej literatury — adaptacja *Pieśni o św. Jopie* — wykryty został zaledwie przed trzema laty, w 1994 roku. Mimo to już na obecnym etapie dają się zauważyć pewne rysy charakterystyczne dla związków literatury tatarskiej z literaturą i kulturą środowiska chrześcijańskiego. Należy je w tym miejscu wskazać.

1. Szczególna rola *Biblii*. Tatarzy zaakceptowali *Pismo święte Starego Testamentu* jako uzupełniające względem *Koranu* i rodzimych tradycji muzułmańskich źródło religijne — tym samym nie dzieląc negatywnego stosunku islamskiej ortodoksji do chrześcijańskich i żydowskich przekazów Ksiąg objawionych. O takim podejściu autorów tatarskich wymownie świadczy fakt, iż treści biblijne komponowali oni z muzułmańskimi, często dążąc do stworzenia

⁵⁶ Zob. J. Maciejewski, *Folklor środowiskowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające. (Na przykładzie „folkloru szlacheckiego” XVII i XVIII w.)*. W zbiorze: *Problemy socjologii literatury*. Wrocław 1971.

syntezy obu nurtów tradycji. Przede wszystkim w obrębie *Biblii* poszukiwali Tatarzy punktów łączących ich religię z religią otoczenia. *Biblia* jako źródło w piśmiennictwie tatarskim pełniła dwojaką rolę: po pierwsze, czerpano z niej materiał doktrynalny przygotowujący do dyskusji z chrześcijanami, po drugie – dostarczała ona materiału literackiego, którym wzbogacano koraniczne i tradycjonistyczne ujęcia wątków starotestamentowych. W tym celu chętnie sięgano do staropolskiej fabularystyki biblijnej, której wytwory stanowią większość miejscowych zapożyczeń literackich do tatarskiego piśmiennictwa (*Historyja barzo cudna, Pieśń o św. Jopie*, historie biblijne).

2. Wpływy protestanckie. Wchłonięcie przez literaturę tatarską już w początkowym okresie elementów reformacyjnych dowodzi, iż jej geneza pozostawała w ścisłym związku z ogólnym ożywieniem religijnym i kulturalnym Rzeczypospolitej w XVI w. (nie zaś jedynie z faktem utraty języka etnicznego, jak dotąd uznawano). O ile infiltracje zapewne nie wynikały z celowych działań strony protestanckiej, ze strony tatarskiej były najprawdopodobniej wynikiem świadomego wyboru. Pochodziły one przede wszystkim z kręgu arianskiego – najbardziej radykalnego odłamu reformacji, przy tym najbliższego dogmatycznie islamowi. Natomiast – co ciekawe – w piśmiennictwie tatarskim nie znajdujemy śladów jednoznacznie wskazujących na poważniejsze wpływy prawosławia. Nawet w warstwie językowej są one stosunkowo znikome, mimo że język tatarskich ksiąg w znacznej, a nawet przeważającej części wypełnia białoruszczyzna. Potwierdza to hipotezę, iż pod względem kulturalnym górne, kulturotwórcze warstwy ludności tatarskiej, dążąc do zrównania ze szlachtą, podatne były przede wszystkim na polonizację.

3. Związki z warstwą pośrednią kultury staropolskiej. Piśmiennictwo Tatarów na tle kultury miejscowej sytuowało się w obszarze pośrednim między kulturą wysoką a plebejską. Pod względem położenia było więc bliskie swemu pierwowzorowi, czyli popularnej literaturze muzułmańskiego Wschodu (która, podobnie jak w Europie, często powstawała w kręgach bractw zakonnych). Do analogicznego, popularnego typu literatury chrześcijańskiej (egzempli, narracje biblijne) sięgali Tatarzy w Rzeczypospolitej. Jednocześnie znaczną rolę w ukształtowaniu oblicza tatarskiego piśmiennictwa odegrało wejście muzułmanów w krąg kultury średniej i drobnej szlachty, ze specyficznym jej wytworem, jakim był folklor szlachecki. Na etapie tej właśnie formacji kulturalnej zamykają się wpływy chrześcijańskiego otoczenia na literaturę tatarską. Nie znajdujemy w niej śladów oddziaływań doby oświecenia, natomiast cechy sarmacko-staropolskie przetrwały aż po początek XX wieku. Niewątpliwie sprzyjały temu zachowawcze właściwości kultury kresów, z którymi integralnie związana była spowolność tatarska.

4. I wreszcie – co uderza czytelnika tatarskich ksiąg (i co staraliśmy się w niniejszym szkicu ukazać) – rozmaitość form, w jakich kultura staropolska odcisnęła swe piętno na piśmiennictwie Tatarów. W muzułmańskich rękopisach spotykamy elementy sarmackiej obyczajowości – w warstwie i formy (zwyczaże językowe), i treści (poglądy społeczne); zapożyczenia literackie – zarówno w postaci całych utworów, fragmentów, jak też pojedynczych motywów czy interpretacji; nie brak i dowodów oddziaływań religijnych – poczynając od terminologii, kończąc na przejętych elementach etyki, tradycji i doktryny chrześcijańskiej. Rozmaitość ma również wymiar „ilościowy”: nierzadko staro-

polskie wpływy widoczne są gołym okiem, innym jednak razem ujawniają się dopiero pod „mikroskopem” analizy filologicznej (zmuszając tym samym badacza do zachowywania nieustannej uwagi). Wreszcie, co także wydaje się charakterystyczne, oddziaływanie chrześcijańskiego środowiska przejawia się w faktach mających różne, wręcz przeciwstawne „wektory” ideowe: tatarscy autorzy lub adaptatorzy omawianych tu utworów oscylowali pomiędzy dwiema postawami – obroną i asymilacyjną. Z jednej strony – po teksty chrześcijańskie sięgali w celach polemicznych, broniąc własnych wartości przed zarzutami chrześcijan. Z drugiej – elementy chrześcijańskie wprowadzali do literatury dla uwydatnienia podobieństw i zbieżności między islamem a religią i kulturą otoczenia bądź dla zniwelowania różnic. Przejawy chrześcijańskich lub staropolskich oddziaływań rozpięte są zatem pomiędzy dwoma, wskazanymi w podtytule niniejszego szkicu, biegunami – antagonizmem a symbiozą. Zróżnicowanie takie jest rezultatem faktu, że przejmowanie pierwiastków miejscowych i ich synteza ze wschodnimi w piśmiennictwie tatarskim dokonywały się w drodze naturalnego, wielowiekowego procesu, zachodzącego w miarę wrastania społeczności tatarskiej w środowisko Rzeczypospolitej.