

ORIENTAS LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAİKŠTIJOS
VISUOMENĖS TRADICIJOJE: TOTORIAI IR KARAIMAI

ORIENT IN THE SOCIAL TRADITION
OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA: TATARS AND KARAIMS

ORIENT W TRADYCJI SPOŁECZEŃSTWA
WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO: TATARZY I KARAIMI

Ориент в общественной традиции
Великого княжества Литовского: татары и караимы

VILNIAUS UNIVERSITETAS
ISTORIJOS FAKULTETAS
KULTŪRINIŲ BENDRIJŲ STUDIJŲ CENTRAS



ORIENTAS LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTIJOS
VISUOMENĖS TRADICIJOJE: TOTORIAI IR KARAIMAI

ORIENT IN THE SOCIAL TRADITION OF THE GRAND DUCHY
OF LITHUANIA: TATARS AND KARAIMS

ORIENT W TRADYCJI SPOŁECZEŃSTWA
WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO: TATARZY I KARAIMI

Ориент в общественной традиции Великого
княжества Литовского: татары и караимы

*Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų,
skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje
„610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo
Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės“
2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete, pagrindu*

UDK 947.45.02/.04
Or49

Specialusis „Lietuvos istorijos studijų“ leidinys (t. 6)
Special issue of the scientific journal „Lietuvos istorijos studijos“ (vol. 6)

Periodinis mokslo leidinys „Lietuvos istorijos studijos“
yra referuojamas tarptautinėje duomenų bazėje ABC-CLIO
Articles appearing in the journal „Lietuvos istorijos studijos“ are abstracted
and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS and AMERICA: HISTORY AND LIFE
(ABC-CLIO)

Leidinių sudarė:

TAMARA BAIRAŠAUSKAITĖ
HALINA KOBECKAITĖ
GALINA MIŠKINIENĖ

Mokslinė redaktorė:

TAMARA BAIRAŠAUSKAITĖ

Kalbos redaktorės:

REGINA JAKUBĖNAS,
AURELIJA JUŠKAITĖ,
SEVERINA MOKOLAITĖ,
BIRUTĖ SINOČKINA

Straipsnių recenzentai:

Prof. habil. dr. ANTANAS ANDRIJAUSKAS
Prof. habil. dr. SERGEJUS TEMČINAS

Leidinyje apsvaistytas ir rekomenduotas spaudai
Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto tarybos
(2008-03-12; protokolas Nr. 4)

Knygos leidimą parėmė



Lietuvos tūkstantmečio minėjimo
direkcija prie Lietuvos Respublikos
Prezidento kanceliarijos

Kultūros rėmimo fondas

Tautinių mažumų ir išeivijos departamentas
prie Lietuvos Respublikos vyriausybės

Vilniaus universiteto mokslo skatinimo fondas

ISSN 1822-4016

ISBN 978-9955-33-346-3

© Straipsnių autoriai, 2008

© Vilniaus universitetas, 2008

Redaktorių kolegija (Editorial Board)

Vyriausiasis redaktorius (Editor-in-Chief)

Prof. habil. dr. *Výgintas Bronius Pšibilskis* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)

Atsakingasis sekretorius (Executive Secretary)

Doc. dr. *Sigitas Jegelevičius* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)

Nariai (Editors):

- Prof. habil. dr. *Alfредas Bumblauskas* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Zenonas Butkus* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Sven Ekdahl* – Geteborgo universitetas, Švedija (Istorija 05H)
– Göteborg University (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Edvardas Gudavičius* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)
- Dr. *Magnus Ilmjärvi* – Talino universitetas, Estija (Istorija 05H)
– Tallinn University (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Anatolij J. Ivanov* – Rusijos mokslų akademijos Rusijos istorijos institutas, Rusija (Istorija 05H)
– Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences (History 05H)
- Dr. *Michail M. Krom* – Sankt Peterburgo Europos universitetas, Rusija (Istorija 05H)
– European University at St. Petersburg (History 05H)
- Prof. dr. *Aleksiejus Luchtanas* – Vilniaus universitetas (Istorija 05H)
– Vilnius University (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Jozef Maroszek* – Baltstogės universitetas, Lenkija (Istorija 05H)
– University of Białystok (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Zenonas Norkus* – Vilniaus universitetas (Sociologija 05S)
– Vilnius University (Sociology 05S)
- Doc. dr. *Edmundas Rimša* – Lietuvos istorijos institutas (Istorija 05H)
– Institute of Lithuanian History (History 05H)
- Prof. habil. dr. *Waldemar Rezmer* – Torunės Mikalojaus Koperniko universitetas, Lenkija (Istorija 05H)
– Nicolaus Copernicus University, Toruń (History 05H)
- Prof. dr. *Genadz Saganovič* – Europos humanitarinis universitetas, Lietuva (Istorija 05H)
– European Humanities University, Lithuania (History 05H)

Redakcijos adresas (Address):

Vilniaus universiteto Istorijos fakultetas
(Vilnius University, Faculty of History)
Universiteto g. 7, LT-01513 Vilnius, Lithuania
El. paštas (e-mail): janina.leoniene@if.vu.lt
<http://www.lis.lt>

TURINYS

Sudarytojų žodis 9**I. ISTORIJA / HISTORY / HISTORIA / ИСТОРИЯ**

Andrzej Zakrzewski. Tatarzy litewscy wobec władzy państwowej, od epoki wczesnonowożytnej po koniec wieku XX 13

Milda Jakulytė-Vasil. Tatars' Assimilation/Integration in the Social Fabric of the Grand Duchy of Lithuania 23

Dovilė Troskovaitė. Periferinės karaimų bendruomenės. Centro ir periferijos įtakos pasidalijimas XVII–XVIII amžiais 37

Тамара Байрашаускайте. Татарская и караимская общины в XIX веке: демографический аспект 45

Halina Kobeckaitė. Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos veikla Vilniuje 1932–1939 m. 59

II. RANKRAŠTINIS PALIKIMAS / MANUSCRIPTS / SPUŠCIZNA RĖKOPISMIENNA / Рукописное наследие

Czesław Łapicz. Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych *tefsirach* muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego 69

Marek M. Dziekan. Czas święty i czas świecki w *chamaile* Aleksandrowicza: godziny i dni *Niechsiowe* 81

Joanna Kulwicka-Kamińska. Prawo, Przepis, Tora – przekład nazw Świętych Ksiąg w polskich translacjach biblijnych i koranicznych 91

Галина Мишкинене. Турецко-польский словарь из китаба Якуба Хасеневи́ча (1840) 105

Michail Tarėlka. Рукапіс Р98 (таджвід) з фондаў ЦНБ НАН Беларусі (праблема датавання і вызначэння жанру) 123

Леся Дзэндзелюк, Элеонора Тимошенко. Хамаил литовских татар из фондов Львовской национальной научной библиотеки Украины 131

Iwona Radziszewska. Rękopisy tatarskie na Podlasiu 137

III. KALBA, RELIGIJA, PAPROČIAI / LANGUAGE, RELIGION, CUSTOMS / JĘZYK, RELIGIA, OBYCZAJE / Язык, религия, обычаи

Henryk Jankowski. The Tatar Name of Sorok Tatars/ Keturiasdešimt Totorių Discovered 147

- Henryk Jankowski*. The Question of the Existence of the Crimean Karaim and Its Relation to Western Karaim 161
- Mariola Abkowicz*. Karaimska antroponimia w XIX–XX w. w świetle ksiąg metrykalnych Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach 169
- Tapani Harviainen*. The Katikhizis by Jacob Duvan (1890) – a Document of the Karaim Creed 179
- Timur Kocaoğlu*. Karay (Karaim) Syntax in the Works of the Late Hazzan Mykolas Firkovičius (1924–2000) 189
- Fikret Türkmen, Ferah Türker*. Comparison of the Rituals from Child's Birth to Beginning School in the Karaimes and Anatolian Turks 195

IV. SAVAS AR SVETIMAS / THE ONE'S OWN AND THE OTHER / SWÓJ CZY OBCY / СВОЙ ИЛИ ЧУЖОЙ

- Ewa Siemienieć-Golaś*. Wizerunek Tatara w dawnym polskim piśmiennictwie 207
- Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė*. „Kuris iš jų geresnis: žydas, totorius ar čigonas?“ Petro Čiževskio žvilgsnis į Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos totorių kasdienybę 215
- Ирина Сыноква*. Отражение антитринитарной полемики в литературе татар Великого княжества Литовского 223

V. PERSONALIJOS / PERSONALITIES / PERSONALIA / Персоналии

- Адас Якубаускас*. Неизвестные страницы судьбы Ольгерда Кричинского 235
- Диляра М. Усманова*. Ваисовцы в Литве 251

VI. ISTORINĖS ATMINTIES FORMOS / HISTORICAL MEMORY /

FORMY RAMIĘCI HISTORYCZNEJ / ФОРМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

- Галина Кобецакajte*. Факторы сохранения этнического идентитета литовскими караимами 263
- Anna Sulimowicz*. Kenesa karaimska w Łucku w świetle dokumentów z archiwum gminy 273
- Дина Мустафина*. Записка анонимного автора о литовских татарах 283
- Maria Emilia Zajączkowska-Łopatto*. Działalność zawodowa i społeczna Karaimów trockich w Warszawie w XX wieku 299
- Jūratė Petrikaitė*. Daina apie Birutę lenkiškai 311
- Longin Graczyk*. Wirtualna orda. Wirtualny dżymat. Karaimi i Tatarzy jako społeczność sieci 317
- Summaries / Santraukos* 331
- Tekstų autoriai* 367

SUDARYTOJŲ ŽODIS

Lietuvos mokslas vis daugiau dėmesio skiria Lietuvos totoriams ir karaimams. Abi etnokonfesinės bendruomenės taip pat domina užsienio mokslininkus – ir ne tik tų valstybių, kuriose gyvena bendruomenės (Baltarusijos, Lenkijos, Rusijos, Ukrainos). Jų savita praeitis, kalbinė situacija, raštija ir tradicijos traukia Anglijos, Suomijos, Tatarstano, Turkijos istorikų, orientalistų, tiurkologų ir lyginamosios kalbotyros specialistų dėmesį. Šiuo metu galima kalbėti apie susiformavusius tyrimų prioritetus: totorių ir karaimų apgyvendinimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje, jų teisinės, socialinės ir kultūrinės integracijos bei asimiliacijos problemas, totorių heraldikos, unikalios raštijos, karaimų kalbos tyrimus, istorinių diasporų padėtį naujausiais laikais.

Tai, kad Lietuvos totorių ir karaimų istorijos bei kultūros klausimai toli gražu nėra iki galo išnagrinėti, rodo Lietuvos ir užsienio mokslininkų naujų tyrimų rezultatai, pristatyti 2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete vykusioje tarptautinėje mokslo konferencijoje „610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės“. Konferenciją surengė Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto Kultūrinių bendrijų studijų centras, Lietuvos totorių bendruomenių sąjunga ir Lietuvos karaimų bendruomenė.

Dalis konferencijos pranešimų, atspindinčių Lietuvos totorių ir karaimų temos naujausių tyrimų rezultatus, išaugo į straipsnius, kurie buvo sudėti į šį rinkinį. Kai kurių autorių kontraversiškiems teiginiams sudarytojos negali pritarti, tačiau mano, kad tiesos ieškojimų priešstatos neišvengiamos ir skaitytojas bus paskatintas kitą kartą tarti savo žodį.

Straipsnių rinkinį sudaro šeši teminiai skyriai. Pirmajame skyriuje spausdinami straipsniai tradicine istorine tema: LDK totorių ir valdžios santykiai, totorių bendruomenės integracijos ir asimiliacijos problemos, karaimų lokalinių bendruomenių padėtis, pirmą kartą historiografijoje nagrinėjama abiejų bendruomenių demografinė situacija, atskleidžiama karaimų kultūrinė veikla Vilniuje tarpukario laikotarpiu. Antrasis skyrius aprėpia straipsnius, skirtus aktualiems totorių raš-

tijos aspektams. Jų autoriai nagrinėja religinių rankraščių kultūrinius, teminius ir kalbinius sluoksnius, rašo apie naujai aptiktus rankraščius bibliotekų saugyklose ir privačiose kolekcijose. Karaimų religinei raštijai skirtas straipsnis apie Jakobo Duvano katekizmą. Trečiąjį skyrių sudaro straipsniai, kuriuose nagrinėjamos karaimų kalbos problemos, antroponimai ir papročiai. Pagaliau išsiaiškinta ir Keturiasdešimt Totorių kaimo pavadinimo kilmė. Ketvirtasis skyrius atiduotas autoriams, kurie svarsto totorių ir karaimų įvaizdžio visuomenėje ir raštijoje problemas. Penktąjį skyrių sudaro straipsniai, atskleidžiantys iškilų Lietuvos totorių nežinomus biografijų faktus. Šeštasis skyrius atspindi totorių ir karaimų istorinę atmintį. Jį sudaro archyvų aptarimas, šaltinių publikacija ir fiksuota gyva atmintis, perteikta per amžininkų pasakojimus. Taip pat pirmą kartą bandoma pažvelgti į totorių ir karaimų bendruomenių tapatumo formavimąsi virtualioje tikrovėje.

Straipsniai skelbiami originalo kalbomis (anglų, baltarusių, lenkų, lietuvių ir rusų), pateikiamos santraukos anglų ir lietuvių kalbomis. Tokį straipsnių publikavimo principą lėmė autorių tarptautinis kolektyvas bei suvokimas, kad taip jie bus lengviau ir plačiau prieinami, patrauks daugiau skaitytojų.

Reikšdamos nuoširdžiausią padėką Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto dekanui prof. habil. dr. Zenonui Butkui ir to paties fakulteto Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedros vedėjui prof. habil. dr. Alfredui Bumblauskui už geranorišką paramą leidžiant šį straipsnių rinkinį, jo sudarytojos tikisi, kad ši publikacija skatins visuomenės ir mokslininkų domėjimąsi unikaliomis Lietuvos totorių ir karaimų bendruomenėmis, kurios taikiai, draugiškai ir korektiškai sugyveno su dominuojančiomis tautomis, taip pat suteiks galimybę jų istorijos ir kultūros tyrimams būti įtrauktiems į Lietuvos ir užsienio istoriografijos kontekstą.

*Tamara Bairašauskaitė
Halina Kobeckaitė
Galina Miškinienė*

И. Istorija

History

Historia

История

TATARZY LITEWSCY
WOBEC WŁADZY
PAŃSTWOWEJ,
OD EPOKI
WCZESNONOWOŻYTNEJ
PO KONIEC
WIEKU XX ◉ *Andrzej B. Zakrzewski*

Celem szkicu jest ukazanie *w długim trwaniu* – w przeciągu 500 lat – stosunku wyznawców islamu zamieszkałych na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, a także po jego rozpadzie, do władzy. Pod tym ostatnim pojęciem rozumieć można – choć dla epoki przedrozbiorowej brzmi to zbyt współcześnie – administrację centralną i lokalną, a także – w epoce przedrozbiorowej – część społeczeństwa, cieszącą się prawami politycznymi. Władzę sprawował też – mniej lub bardziej formalnie – Kościół katolicki. Jest to ujęcie o tyle nowe, że dotychczas autorzy wywodzący się z kręgów tatarskich akcentowali lojalność wobec każdego z państw leżących na terytorium Wielkiego Księstwa. Odbywało się to zarówno przez wskazanie przykładów lojalności miejscowych muzułmanów, jak i poprzez określanie ich – zależnie od państwa zamieszkania – jako Tatarzy: litewscy (ściślej: *Tatarzy z Litwy*), polscy czy białoruscy¹.

Tatarzy pojawili się na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego w XIV wieku, początkowo na ziemiach ukraińskich², następnie – pod koniec tego stulecia, choć przemawia za tym raczej tradycja niż „twarde” źródła – na etnicznych ziemiach litewskich. Ludność określana tym mianem była zlepkiem przybyszów z różnych plemion tureckich i mongolskich, o dość zróżnicowanej kulturze, mówiących różnymi językami. Praktycznie jedynym elementem łączącym ich była wyznawana religia. Osadnictwo to przetrwało – choć była to grupa niezbyt liczna: *maximum* 10-tysięczna³ – ponad 500 lat, a więc kilkakrotne zmiany przynależności państwowej ich siedzib.

Muzułmanie starali się dostosować do zasad panujących na ziemiach Litwy historycznej: praktycznie nie uprawiali więc – znamy tylko dwie wzmianki – wielożeństwa⁴.

¹ Przykładowo: *Miśkiewicz A.* Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne. Warszawa, 1990; *Думін С. У., Канапанькі І. В.* Беларускія татары. Мінуслае і сучаснасць. Мінск, 1993.

² *Šabuldo F.* Lietuvos ir Ordos kondominiumas Ukrainos žemėse XIV a. // *Lietuvos istorijos metraštis*. 2004 metai, 2. Vilnius, 2005, p. 5–26.

³ Skromniejsze szacunki: *Tyszkiewicz J.* Tatarzy na Litwie i w Polsce. *Studia z dziejów XIII–XVIII w.* Warszawa, 1989, s. 273–278.

⁴ Zob.: *Zakrzewski A.B.* Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim – aspekty wyznaniowe // *Acta Baltico-Slavica*. 1989. T. XX, s. 143.

Dała się też zauważyć synkretyzacja wyznawanego przez nich islamu. Przyczyną tego zjawiska było nie tylko oddalenie od centrów tej religii i otoczenie przez chrześcijan, ale też brak wśród nich jednostek mogących ożywić – w sposób istotny – życie religijne⁵. Proces synkretyzacji widać było nie tylko w literaturze religijnej⁶, ale również w życiu: niektórzy Tatarzy szukali uzdrowienia, i znajdowali je, przed cudownym obrazem Matki Boskiej Trockiej⁷, również Tatar-ki z podgrodzieńskiej Łosośny szukały „łaski od Pana Boga w chorobach i różnym nieszczęściu” przed obrazem w Różanymstoku⁸. W XIX wieku zdarzało się, że muzułmanie – uczestnicy *dworianskich sobranij* guberni grodzieńskiej składali przysięgi w kościele katolickim⁹. W mińskim meczecie po śmierci Tadeusza Kościuszki odprawiono 15 marca 1815 roku nabożeństwo żałobne, na które zaproszono również szlachtę¹⁰. Z drugiej strony – chrześcijanie pielgrzymowali do grobu Kontusia Łowczyckiego – uznanego przez litewskich muzułmanów za świętego¹¹, znany też – w początkach XIX stulecia – przypadek chorego psychicznie, którego skutecznie uleczył tatarski znachor¹². W wieku XX zdarzały się wypadki współudziału chrześcijan w modłach Tatarów o deszcz¹³. To wszystko zmniejszało ilość

⁵ Por. *Kołodziejczyk D.* Rola islamskiego sąsiedztwa w kulturze i polityce Rzeczypospolitej // Rzeczypospolita wielu wyznań. Kraków, 2004, s. 442–443. Dlatego też nie brali udziału w polemikach – z wyjątkiem zagubionej „Apologii Tatarów” (1630), *Šiaučiuñaitė-Verbickienė J.* Totoriai // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra. Tyrinėjamai ir vaizdai. Vilnius, 2001, p. 733.

⁶ *Bairišauskaitė T.* Lietuvos totorių rankraščiai – LDK raštijos fenomenas // Seniosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. Vilnius, 1998, p. 114–121; *Drozd A.* Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach. (Tatarska adaptacja „Historii barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi” Krzysztofa Pussmana) / Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka. 1996, III (XXIII), s. 122, *Drozd A.* Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej // Pamiętnik Literacki. 1997. T. LXXXVIII, zes. 3, s. 18–34.

⁷ *Kalamajska-Saeed M.* Obraz czy ikona? // Sarmatia semper viva. Warszawa, 1993, s. 155.

⁸ *Szyszkiewicz-Moroz M.* Nazwy etnonimiczne jako pomocnicze źródło historyczne do badań nad osadnictwem tatarskim na przykładzie powiatu grodzieńskiego (do 1795 r.) / Studia Podlaskie. 1993. T. IV, s. 154.

⁹ *Байрашаускайце Т.* Литовские татары в дворянских собраниях XIX века // Другая международная научно-практическая конференция „Исламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. Менск, 1996. Ч. 1, с. 136.

¹⁰ *Drozd A.* Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.). Zarys problematyki // *Drozd A., Dziekan M. M., Majda T.* Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Warszawa, 2000, s. 31.

¹¹ *Dubiński A.* Une légende des Tatares de Pologne // Quand le crible était dans la paille [...] Hommage à Pertev Naili Boratav. Paris, 1978, s. 169–173.

¹² *Morawski S.* Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818–1825). Warszawa, 1959, s. 217.

¹³ *Kryczyński S.* Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarów Polskich. Gdańsk, 1999/2000. T. V, s. 223.

i ostrość zatargów z chrześcijańskim otoczeniem. Nie bez znaczenia był brak zainteresowania pozyskiwaniem nowych wyznawców islamu. Dlatego kościół katolicki łagodnie traktował muzułmanów, zdecydowanie bardziej wrogo – wyznawców reformacji, co widać nawet w dokumentach wizytacji¹⁴. Być może pewien wpływ wywarła również orientalizacja kultury dawnej Rzeczypospolitej.

Tatarzy podlegali jednak pewnym ograniczeniom prawnym¹⁵, które często naruszali. Pomimo zakazów zawierali więc małżeństwa z chrześcijankami¹⁶, zatrudniali chrześcijańską służbę domową, sprzedawali *tatarszczyzny* (dobra tatarskie podległe obowiązkowi służby wojskowej), nabywali dobra szlacheckie, zaciągali chorągwie, dzierżawili też opłaty targowe. Były to jednak naruszenia prawa, które wymagały zgody (a czasem – aktywnej współpracy) chrześcijańskiego otoczenia: kandydatek na żony, zatrudnianej służby, szlacheckich nabywców *tatarszczyzn*, hetmanów wydających listy przypowiednie, na których podstawie zaciągano chorągwie. Tym sposobem, za aprobatą chrześcijańskich współmieszkańców, stopniowo rozluźniały się dyskryminacyjne normy prawne wydane przez władze, zarówno świeckie, jak i kościelne. A władza państwowa nie była w stanie temu przeciwdziałać.

Tatarzy – nawet jeśli zamieszkiwali w swoich własnych wsiach lub fragmentach miast – byli na tyle związani z lokalną społecznością – poprzez znajomość jej języka, udział w obrocie handlowym i podległość *prawu powszechnemu*, że ludność chrześcijańska stosunkowo rzadko uznawała ich za „obcych” – poczucie takie pojawiło się zapewne podczas kilku antytatarskich tumultów w początku XVII wieku. Jednak w drugiej połowie tego stulecia w herbarzu jezuita Wojciecha Wijuka Kojalowicza nie dało się zauważyć ani etnicznych, ani wyznaniowych uprzedzeń wobec Tatarów¹⁷. Było to skutkiem zaawansowanej asymilacji kulturalnej litewskich muzułmanów. Niekiedy używali oni nawet podwójnych imion: słowiańskich w kontaktach z ludnością miejscową, tureckich – w korespondencji alfabetem arabskim¹⁸.

¹⁴ Jogėla V. (sud.) Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio Kauno dekanato vizitacija 1782 m. Vilnius, 2001, p. 88–90.

¹⁵ Думин С. В. Правовое положение литовских татар по Статуту 1588 года // 1588 metų Trečiasis Lietuvos Statutas. Vilnius, 1989, p. 217–228; Zakrzewski A. B. Położenie prawne Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII w.) // Kipčiakų tiurkų Orientas Lietuvoje. Istorija ir tyrimų perspektyva. Vilnius, 1994, p. 118–129.

¹⁶ Choć mieszane małżeństwa potępiała również literatura religijna muzułmanów, *Łapicz Cz. Kitab Tatarów litewsko-polskich*. (Paleografia. Grafia. Język). Toruń, 1986, s. 44–46.

¹⁷ Antoniewicz M. Okolice „heraldyki tatarskiej” w opisach Wojciecha Wijuka Kojalowicza // Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne. 1998. T. V, s. 57.

¹⁸ Jankowski H. Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents // Materialia Turcica. 2003. T. 24, p. 128.

Tatarzy akcentowali również lojalność wobec Rzeczypospolitej i jej władz. Dawali wyraz temu nie tylko werbalnie¹⁹. Służyli nie tylko jako tłumacze i pisarze – łącznicy ze światem islamu²⁰, ale również – i to stosunkowo masowo – jako żołnierze. Wawrzyniec Wojna pisał w 1579 r. w liście do Mikołaja Radziwiłła „Rudego”: „Tatarowie litewscy widzę, iż MM Panie ochotnie się niebożęta biorą i wyprawują”²¹. Oczywiście – ochota do wojowania brała się nie tylko z lojalności wobec nowej ojczyzny, ale – chyba przede wszystkim – z nadziei na łupy wojenne. Częste w czasie wojny inflanckiej wyprawy wyczerpały jednak i zapal Tatarów i środki umożliwiające odbycie przez nich służby gospodarskiej.

Słynny bunt Lipków w 1672 r. zakończył się po kilku latach powrotem pewnej ich części z Turcji do kraju²². Trzeba jednak przyznać, że w XVII, XVIII i XIX stuleciu dała się zauważyć również emigracja do Turcji, która nie kończyła się powrotem. Tym sposobem w Rzeczypospolitej zostawały grupy muzułmanów najbardziej z nią związane. Gdy więc w 1676 r. burmistrz wileński Bartłomiej Cynaki publicznie oskarżył Tatarów o „pogaństwo i zdradziectwo” – zaprzeczył wówczas „ziemianin i Tatarzyn JKM województwa wileńskiego Pan Stefan Czapkowski”, który odparł: „żałujący nie jest zdrajcą, współ ze wszystkimi Tatarami WXL JKM Rzeczypospolitej”²³. Lojalność wobec państwa udowodnili również – w wojnie 1792 r. – tatarscy żołnierze pułków Straży Przedniej²⁴.

Trzeba jednak zaznaczyć, że niekiedy z określeniem obiektu owej lojalności bywały problemy: na przełomie XVII i XVIII wieku szlachta chrześcijańska była podzielona: jedni byli zwolennikami Sapiehów, inni – republikantów, jedni – Leszczyńskiego, inni – Sasa. To samo dotyczyło i litewskich muzułmanów. Na nich też – w wypadku przegranej jednej z opcji – skupiała się niechęć otoczenia, miało to miejsce m. in. po olkiennickiej klęsce Sapiehów²⁵.

Wydaje się również, że akcentowana przez szlachtę, zwłaszcza w XVII stuleciu, skłonność chorągwi tatarskich do grabieży nie była większa niż innych chorągwi komputowych. Jednakże łupiestwa te spowodowały, że dostawały się one pod ko-

¹⁹ Widać to w listach do urzędów, m. in.: Z aktów wojskowych o Tatarach litewskich (1782–1792). S. Tuhan Mirza Baranowski (wyd.) // Ateneum Wileńskie. 1929. T. VI, zesz. 1–2, s. 204–224.

²⁰ Zob. *Banionis E.* Lietuvos Didžiosos Kunigaikštystės pasiuntinybių tarnyba XV–XVI amžiais. Vilnius, 1998, p. 90, 92, 99, 100 ir kt., 183–204.

²¹ Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów (dalej – AGAD AR), dz. V, nr 17689.

²² *Kołodziejczyk D.* Podole pod panowaniem tureckim. Elajet kamieniecki 1672–1699. Warszawa, 1994, s. 167, 179.

²³ Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne. *D. Frick.* (opr.) Warszawa, 2008, nr 103 (w druku).

²⁴ *Wolański A.* Wojna polsko-rosyjska 1792 r., s. 379 nn.

²⁵ *Kryczyński S.* Tatarzy litewscy..., s. 28.

mendę szlachcica-chrześcijanina, który – „od łupiestw ich na wodzy trzymał”, jak stwierdził Krzysztof Radziwiłł „Piorun” w liście do Zygmunta III²⁶. Po prostu – Tatarzy bardziej wyróżniali się typem etnicznym, a gwałty takich chorągwi były jednym z argumentów w walce o żołąd między chrześcijanami a muzułmanami. A stosunek do otoczenia mieli taki sam, jak ich chrześcijańscy towarzysze broni

Również pod zaborami Tatarzy – w przeważającej części – deklarowali²⁷ i zachowywali lojalność wobec kolejnej władzy²⁸. Trzeba jednak przyznać, że w roku 1812, tuż po zajęciu guberni litewskich przez Wielką Armię, szybko zareagowali na wezwanie do tworzenia jednostek wojskowych mających walczyć z Rosją²⁹. Podczas powstania listopadowego i styczniowego – zdecydowana ich większość pozostała bierna, nieliczna część wspierała rosyjską władzę³⁰, jeszcze mniejsza – dołączyła do powstańców³¹. To nie powinno budzić zdziwienia – podobnie przedstawiały się proporcje wśród chrześcijańskich mieszkańców guberni litewskich.

Natomiast wyznawana religia umożliwiała muzułmanom w II połowie XIX stulecia uniknięcie ograniczeń dotyczących katolików – pozwalało to stosunkowo licznym jednostkom na zrobienie kariery w służbie rządowej – zwłaszcza w administracji i armii³². W I połowie XIX wieku pewna ilość wyznawców islamu włączyła się w działalność *dworianskich sobranij* – odpowiedników szlacheckich sejmików, niektórzy pełnili nawet urzędy z wyboru tych zgromadzeń³³. Władze starały się uwzględnić – w przygotowywanych aktach prawnych – szczególnie status *dworian magometanskogo zakona*³⁴.

W wieku XX, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości – władze, pragnąc wykazać się tolerancją wobec mniejszości wyznaniowej i etnicznej nie sprawiającej żadnych kłopotów, wykazywały życzliwość wobec ich postulatów. Tatarzy

²⁶ AGAD, AR IV. T. 22, kop. 294, nr 145, 13 XII 1600 r.

²⁷ Przysięga tatarskich żołnierzy z 1797 r.: *Bairašauskaitė T.* Lietuvos totoriai XIX amžiuje. Vilnius, 1996, p. 269–272.

²⁸ *Bairašauskaitė T.* Politische Integration und religiöse Eigenständigkeit der litauischen Tataren im 19. Jahrhundert // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations. Berlin, 1998, p. 313–334.

²⁹ *Nawrot D.* Litwa a Napoleon w 1812 roku. Katowice, 2007, s. 555–560.

³⁰ *Bairašauskaitė T.* Sytuacja prawna Tatarów litewskich w guberniach zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego (przed rokiem 1869) // Przegląd Wschodni. 1992/93. T. II, zesz. 3 (7), s. 587–588, 591–593.

³¹ Wśród 409 przedstawicieli wyznań niekatolickich represjonowanych za udział w powstaniu styczniowym wykazano jednego wyznawcę islamu: *Зайцев В. М.* Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. Москва, 1973, с. 114, таб. 9.

³² *Bairašauskaitė T.* Sytuacja prawna..., s. 593.

³³ *Bairašauskaitė T.* Lietuvos totoriai..., p. 77–78.

³⁴ *Нольде А. Е.* Очерки по истории кодификации местных гражданских законов при графе Сперанском. Санкт-Петербург, 1906, с. 142, 190, 191, 248.

intensywnie tworzyli więc struktury ruchu społeczno–kulturalnego i religijnego. Proponowali również wykorzystanie ich – jak 300 lat wcześniej – jako łączników ze światem muzułmańskim. Tatarskie elity służyły też państwu jako urzędnicy, naukowcy i wojskowi³⁵. Większość jednak wykonywała zawody tradycyjne: rolnictwo, rzemiosło, a warzywa przez nich hodowane cieszyły się – podobnie jak Karaimów – zasłużoną renomą. Podobnie, choć w mniejszej skali – z uwagi na trzykrotnie mniejszą liczebność Tatarów, przedstawiała się sytuacja w międzywojennej Republice Litewskiej³⁶. Symbolem ich sytuacji był postawiony na początku lat 30-tych meczet w Kownie. Odmiennie wyglądało położenie muzułmanów w Białoruskiej SRR. Początek lat 20-tych charakteryzował się wprowadzie pewną tolerancją dla islamu, a jego wyznawcy stawali się lojalnymi obywatelami nowego państwa. Jednak zaostrzenie kursu w polityce narodowościowej ZSRR dotknęło nie tylko Białorusinów, ale też białoruskich muzułmanów. Rozbierano meczety, nie było też mowy o jakiegokolwiek działalności kulturalnej i religijnej, a w latach 30-tych NKWD aresztowało kilkudziesięciu przedstawicieli tatarskiej inteligencji³⁷.

Okres po II wojnie światowej był trudny dla muzułmanów mieszkających na terenach Litwy historycznej. Część z nich – w ramach tzw. *repatriacji* – musiała porzucić kraj – od pięciuset lat – rodzinny. Ci zaś, którzy pozostali – dotknięci zostali ateizacją w radzieckiej wersji i praktycznym zakazem działalności kulturalnej. Na Litwie i Białorusi pracowali nie tylko jako rolnicy, ale też jako urzędnicy, nauczyciele, twórcy, niektórzy – tradycyjnie – jako żołnierze. Ponieważ jednak Armia Radziecka toczyła prawdziwe wojny – ginęli w nich i Tatarzy³⁸.

Rozpad „obozu pokoju i socjalizmu“ zlikwidował ideologiczne i administracyjne ograniczenia wyznawców islamu. Lata osiemdziesiąte XX wieku stworzyły więc w Polsce – a niedługo później na Litwie i Białorusi – warunki do odbudowy życia religijnego i społecznego Tatarów. Zaczęły powstawać pisma, szkółki religijne, otwierano meczety zamknięte (jak w Kownie – w 1991 r.) i remontowano zniszczone. Początek XXI wieku spowodował wprowadzie w Europie pewną podejrzliwość wobec wyznawców islamu, wynikającą z nieuzasadnionych obaw o powiązania ze skrajnymi ruchami religijno–politycznymi, popierającymi terroryzm. Jest to jednak epizod.

³⁵ Zob. *Tyszkiewicz J.* Z historii Tatarów polskich 1794–1944. Pułtusk, 1998, s. 115–117.

³⁶ *Bairašauskaitė T.* Musulmonų konfesinė bendruomenė Nepriklausomoje Lietuvoje // Lietuvos istorijos metraštis. 1991 metai. Vilnius, 1993, p. 98–114.

³⁷ *Chazbijewicz S.* Represje wobec ludności tatarskiej na byłych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w I połowie XX wieku // Europa nieprovincjonalna. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej (Białoruś, Litwa, Łotwa, Ukraina, wschodnie pogranicze III Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1772–1999). Warszawa–Londyn, 1999, s. 1132–1139.

³⁸ *Думин С. В., Канапацкі І. В.* Беларускія татары..., с. 162; nagrobek A. M. Muchli.

Podsumowując: muzułmanie tradycyjnie zamieszkujący obszary dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego cieszą się pewnym poparciem władz i wszelkimi prawami. Jakie są korzenie tego zjawiska? Wynika ono nie tylko z konstytucyjnego równouprawnienia obywateli bez względu na wyznanie, ale również ze względów politycznych: podobnie jak przed II wojną światową w Polsce – przykład małych mniejszości ma udowodniać, iż państwo prowadzi równoprawną politykę wobec wszystkich grup mniejszościowych. Postulaty takich grup nie miały nigdy charakteru politycznego – Tatarzy nie usiłowali bowiem tworzyć poważnej partii stojącej na gruncie islamu lub ostro walczyć o swe interesy. „Małe mniejszości” stanowią – w przeciwieństwie do „dużych mniejszości” niewielki problem. Nie powstawały więc przesłanki do powstawania konfliktów etnicznych lub wyznaniowych³⁹. Ich postulaty nie są – najczęściej – trudne do spełnienia, stąd władza na ogół je akceptuje.

W przeszłości nie istniała racjonalna polityka władzy wobec mniejszości muzułmańskiej. Grupa mniejszościowa, aby przetrwać musiała stosować się do reguł wyznaczonych przez większość. Tatarom – podobnie jak Karaimom – znakomicie udawało się to przez całe stulecia, bywali nawet pozytywnym przykładem dla chrześcijan. Jędrzej Kitowicz pisał więc w XVIII stuleciu: „Tatarowie albowiem, kochając się w trzeźwości i oszczędności, nie wpadają w potrzebę krzywdzenia innych [...]”⁴⁰. W 1812 r., po zajęciu guberni litewskich przez wojska napoleońskie, tymczasowe władze oceniały możliwość powołania ich do służby porządkowej: „Naród Tatarski znany z moralności i rozsądku najprędzej wziętym do tego być może”⁴¹.

Ponadto zachowywali oni – a nawet eksponowali – lojalność wobec państwa. O ile jednak przed rozbiorami Tatarzy starali się ukazać jako lojalni poddani wielkiego księcia litewskiego i – cokolwiek później – króla polskiego, to w XX wieku zewnętrznym przejawem tego stało się, jak wspomniano wyżej, samookreślanie się – zależnie od państwa zamieszkania – jako Tatarzy: litewscy, polscy czy białoruscy⁴². W II Rzeczypospolitej popierali więc w 1928 r. prorządowy Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem, w październiku 1939 r. – deklarowali lojalność wobec Republiki Litewskiej, która przejęła już Wilno, w 1941 r. – pod naciskiem samego

³⁹ Wymienia je *Jasińska-Kania A.* Trzy podejścia do źródeł konfliktów etnicznych i narodowych: Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych. Warszawa, 2001, s. 21.

⁴⁰ *Kitowicz J.* Opis obyczajów za panowania Augusta III. Warszawa, 1985, s. 173.

⁴¹ *Nawrot D.* Litwa a Napoleon..., s. 589.

⁴² *Drozd A.* Współczesne oblicze kultury Tatarów Rzeczypospolitej // Zagadnienia współczesnego islamu. Materiały sympozjum naukowego zorganizowanego w Poznaniu 14 października 2002 r. Poznań, 2003, s. 42.

Josepha Goebbelsa – wobec administracji niemieckiej⁴³. Oczywiście takie racjonalne działania, pozwalające uzyskać dla grupy pewne koncesje, czy też tylko – umożliwić jej przetrwanie, nie wykluczały autentycznego patriotyzmu jednostek czy zbiorowości: „Idźcie więc, bracia, w ślady zasług przodków waszych, przez półpięta wieków szlachetnie tu zamieszkałych” – brzmiała w 1812 r. zachęta do wstępowania do tatarskiego szwadronu⁴⁴.

Stąd zarówno u przedstawicieli władz, jak i w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej, w okresie rozbiorów i II Rzeczypospolitej dominował – jako stereotyp – nader pochlebny obraz „własnego” muzułmanina. Wizerunek ten upowszechniła literatura piękna. Henryk Rzewuski pisał w 1832 r., w niezbyt krytycznym opisie dawnej Rzeczypospolitej: „Żadnej albowiem różnicy ani w języku ani w obyczajach ani w duchu narodowym upatrzeć nie można między Polakiem a Tatarzynem w jego ziemi osiadłym [...]”⁴⁵. Z kolei Ignacy Chodźko w „Pamiętnikach kwestarza” wspominał: „Plemię tatarskie rozmnożyło się na Litwie i zawsze poczciwie krajowi służyło”⁴⁶. Tak więc pozytywny stosunek do państwa i współmieszkańców zapewnił Tatarom względnie spokojne – poza okresami historycznych kataklizmów – bytowanie przez więcej niż pół tysiąclecia.

⁴³ *Tyszkiewicz J.* Z historii Tatarów polskich..., s. 140, 143, 146–147.

⁴⁴ *Nawrot D.* Litwa a Napoleon..., s. 559.

⁴⁵ Uwagi o dawnej Polsce przez starego Szlachcica Seweryna Sopicę Cześnika Parnawskiego napisane w 1832 roku. Rękopis niewydany ręką Henryka Rzewuskiego. Opr. P. Dudziak i B. Szleszyński. Warszawa, 2003, s. 28.

⁴⁶ *Chodźko I.* Pamiętniki kwestarza. Poznań, 1988, s. 148.

TATARS' ASSIMILATION/
INTEGRATION
IN THE SOCIAL
FABRIC OF THE
GRAND DUCHY
OF LITHUANIA* © *Milda Jakulytė-Vasil*

* The article is based on Milda Jakulytė-Vasil's Master's degree work "Tatars in the Society of the Grand Duchy of Lithuania in the 15th to 18th Centuries (A Model of Adaptation in the Host Society)" successfully defended at the History Faculty of Vilnius University, Vilnius, Lithuania, in 2003.

Tatars are one of Lithuania's non-Christian ethnic groups. They arrived in the Grand Duchy of Lithuania for political reasons. Internal political conflicts and power struggles within the Golden Horde and the political make-up of the large state often compelled the search for allies, and sometimes also permanent asylum in the nearest neighbouring lands.

The Lithuanian Tatar community essentially developed at the close of the 14th century and early in the 15th century. Migration of different groups in the 17th and 18th centuries did not change the character or ways of life of the community. The Turkic peoples settled in the Grand Duchy of Lithuania (GDL). They confessed Islam and received land for which they performed military service. Thus they were integrated within the GDL system of feudal relations, but the degree of their general integration has not been investigated so far.

The theme of this article is Tatars' assimilation/integration in Lithuanian society. Investigators of Lithuanian ethnic minorities often adhere to the view that the Tatars are an assimilated community because they lost their own language¹. Even so, the loss of language does not imply total assimilation, especially considering that the Tatars have compensated for the loss of their mother language with an individual cultural expression: the use of Arabic language and script in religious rituals and writing. The difference between integration and assimilation is essentially connected with the group's appearance and life in a new cultural context. In this article, I'll attempt to show that the term 'integration' is more correct in describing the Tatars of Lithuania.

The article attempts to determine, based on sociological theory, the nature and character of the assimilation and integration of the Lithuanian Tatar community

¹ *Borawski P.* Asymilacja kulturowa Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 1991. T. 36; *Borawski P., Sienkiewicz W.* Chrystianizacja Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 1989. T. 34; *Borawski P.* Tatarzy polsko-litewscy grupą etniczną czy etnograficzną? // *Acta Baltico-Slavica*. 1987. T. 18; *Zakrzewski A.* O asymilacji Tatarów w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w. // *Tryumfy i porażki*. Warszawa, 1989; *Dubiński A.* Charakterystyka języka Tatarów polsko-litewskich // *Acta Baltico-Slavica*. 1982. T. 14.

in the social fabric of the GDL. The theories of authoritative investigators Milton Gordon² and Jose Alberto Diaz³ are used in creating a model of assimilation/integration. While the criteria of these two researchers were used in this work to create the foundation for the model of Tatar assimilation/integration in the GDL, it must be noted that the theories of these two authors are based on modern times and were applied retrospectively to the period in question.

Factors of assimilation and integration may be partial or total. Certain factors may be of a decisive significance for the incorporation of immigrants in the host society (e. g., Gordon's structural assimilation), while others may not (e. g., Diaz's communicational integration).

The main problem in the work was to answer, based on the factors of the integration/assimilation process in play, the fundamental question: how did the ethno-confessional community of the Tatars in Lithuania adapt to and mingle with the society of the GDL – did they assimilate or were they integrated? The work is based on the sources cited and historiography elucidating the situation of the Tatars in GDL society in the 15th to 18th centuries.

This work holds to J. Berry's opinion that assimilation happens when individuals from the non-dominant group do not want or cannot preserve their cultural identity and seek to maintain daily relations with other cultures. Berry maintains the integration occurs when there is an interest (or possibility) to maintain both cultures during daily contacts and when such a choice is made.⁴ The concept of integration is used in this work in the latter sense.

THEORETICAL SECTION

Migration researchers agree that the concepts of assimilation and integration are connected with the process of adaptation by immigrants wherein immigrants become similar to members of the dominant culture of the land in certain spheres of social life. The main question posed in this part of the work is: Do integration and assimilation represent a single process along the same axis or are they fundamentally different? Sociologists tend toward the latter answer and define several kinds of integration and assimilation. Theoretically, it is possible to consider multi-directional assimilation and integration as a complex (i. e. manifesting itself at various levels of society) but clear process. This work poses the thought that the concept of

² *Gordon M.* Assimilation in American Life. New York, 1964.

³ *Diaz J. A.* Choosing Integration. Uppsala, 1993.

⁴ *Kasatkina N.* Etniniai procesai šiuolaikinės Lietuvos visuomenėje // Tautinės mažumos demokratinėje valstybėje. Vilnius, 2000, p. 55.

integration is used in an attempt to avoid drawing conclusions about the total assumption of the behavior and culture of the host society because this phenomenon is usually considered assimilation.

Because both theories (Gordon's of assimilation and Diaz's of integration) are meant for contemporary studies, they only fit our model partially. Nonetheless, it appears that most of the integration and assimilation factors singled out are universal and applicable to research of various periods. The factors that are clearly inappropriate to the Middle Ages will be dispensed with in this work.

Combining both theories into a single model, it is possible to distinguish seven main factors determining the adaptation of immigrants in society:

- 1) cultural, understood as the conversion of one's own cultural customs to those of the host society;
- 2) communicational, understood as the adoption of the language of the host society;
- 3) structural, understood as entry into the network of social groups and institutions and into the structure of the society;
- 4) social, understood as participation in the economic life of the host society;
- 5) familial and residential, understood according to frequency of formation of mixed families and relations with neighbours of local origin;
- 6) identificational, understood as the identity based completely on the identity of the host society;
- 7) the factor of accepting attitudes and behavior, understood as the lack of prejudiced attitudes and discrimination against the immigrants.

EMPIRICAL SECTION

Cultural factor. Questions concerning Tatar culture and language have been widely addressed in historiography. In adapting to the living conditions provided in Lithuania, a specific Tatar way of life evolved, directed at the preservation of religion and individual traditions, a topical issue because some Tatars, especially from the nobility, converted to Christianity rather early on and joined the ranks of the magnates and boyars of the GDL⁵.

Incidences of conversion to Christianity in the 15–17th centuries demonstrate the desire among some Tatars to identify with local residents and their traditions. Individual apostates were expelled by the community and this kind of behavior caused dissatisfaction among members of the community⁶.

⁵ Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra. Tyrinėjimai ir vaizdai. Vilnius, 2001, p. 732.

⁶ "In 1669 the land court of Trakai considered the case of Uriash Kulbitski and the Tatars of

Because there was a religious organization providing coherence for the community, Tatars identified themselves doubly as an ethnic as well as religious community. Tatars who underwent baptism lost both of their proofs of identity as Tatars, i.e. religion and community. Having lost these, Tatars had nothing left to do but merge with the host society. And this is where their tracks as people of a different culture or heritage ended in history.

Investigators working on Tatar assimilation issues have never in any article explained what they mean by assimilation. A. Zakrzewski alone notes that although the term 'assimilation' does not have a strict definition in sociology, sociological methods are necessary in his article, but he ends without having said how he understands assimilation⁷.

In Gordon's theory of assimilation, he suggests distinguishing those important cultural features or traditions which are vitally important elements of the cultural heritage of the group and whose loss demonstrates cultural assimilation: religion and ritual, ethical values, musical tastes, ethnic traditions of relaxation, literature, historical language and the sense of a shared past. Gordon claims that the adoption of the language of the majority is a phase in assimilation, but certainly not a total assimilation. He states that this shows the tendency of the new group towards assimilation, but many other factors determine whether the newcomers fully participate in the life of the country. This full participation could serve as a provisional definition of assimilation or integration. The Tatars of Lithuania desired to live together and integrate, but were not always considered normal members of society.

Borawski thought that the Islam of Tatars was mixed with shamanism and was a distorted form of Islam.⁸ Examples of cultural syncretism in Lithuanian Tatar manuscripts show wonderfully that they formed a distinct culture during their existence in the GDL. Cut off from Islamic roots but attempting to maintain their faith, they created an exotic form of Islam, whose transformation of dogma could be laid to a verbatim translation of the Koran alone, which distorted fundamental theological concepts. They tried to express the concept of their own place in the new cultural and religious environment in their manuscripts. Tatars blended with the spectrum of cultures of the GDL and became one of them. Further, being

Raizhei. Kazimier Kulbitski and his wife had adopted Roman Catholicism. His co-religionists didn't like this and they, inviting Uriash Kulbitski to a wedding, began to denounce Christ and the Virgin Mary. Kulbitski on leaving his home was attacked and wounded.⁷ Акты, издаваемые Виленскою комиссією для разбора древних актов. (АВАК). Вильна, 1906. Т. XXXI, с. 407. *Zakrzewski A.* О асимилаци Татарów..., s. 76.

⁷ Ibid., p. 76.

⁸ *Borawski P.* Folklor ludności tatarskiej na ziemiach polsko-litewskich // *Przegląd Orientalistyczny*. 1981. Т. 2 (118), s. 116.

Muslims but living apart from fellow believers, Tatars created a different kind of Muslim culture, which enriched the entirety of Muslim cultures.

The GDL was an example of a peaceful coexistence between Muslims and Christians. At the same time when the moors were being expelled from Spain, and Austria was battling the Turk, the GDL, late to adopt the Christianity of Europe, found a place for accepting refugees from the Golden Horde. This is something extraordinary: while battling with the Tatar hordes, the GDL also settled Tatars on its territory in order to guard the borders of the GDL from the Teutonic orders. For their part, the Tatars, having also adopted Islam late, did not have time to adopt special attitudes concerning the necessity to live among Muslims and to avoid others.

Borawski considers the transformation of tribal symbols (*tamgas*⁹) to noble coats of arms a sign of the assimilation by Tatars¹⁰. The society of the GDL only began to use coats of arms after the Agreement of Horodlo (1413). This was an adoption of and adaptation to Western matters. Exactly at this time the first Tatars appeared in the GDL. In any event, it is still not proved that Tatars used coats of arms in the 15th to 18th centuries; the right to do so belonged exclusively to boyars, and the question concerning Tatar nobility still has not been definitively answered. It is believed that Tatars during this period used heraldic stamps which were impressed in wax on documents¹¹. Tatar coats of arms began to appear only late in the 18th century and the system of Tatar heraldry developed in the 19th century. Lithuanian Tatars had their seals which were familial symbols – *tamgas*.

Borawski similarly described the last wills and testaments of Tatars: “The form of Tatar testaments is similar to that of Christians. If not for the names, it would be impossible to distinguish them. This is one more proof of cultural assimilation.”¹² Zakrzewski believed likewise: “The last wills and testaments of Tatars, differing not at all from those of Christians, show the process of assimilation.”¹³ The writing of last wills and testaments only started in the GDL after the adoption of Christianity (1387 and 1413) and the Christianization of society¹⁴. This process is similar to the problem of coats of arms just discussed above – the first Tatar testament in the proceedings of the Vilnius Archeological Commission is dated to 1598¹⁵. This

⁹ The *tamga* is a symbol of Turkic tribes, having a magical significance. Nomads used this sign to assert their property. In the formation of state entities the *tamga* became a symbol of power and government. The *tamgas* of the Khans were minted on coins.

¹⁰ Borawski P. *Asymilacja kulturowa ...*, s. 182.

¹¹ Dumlin S. *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Gdańsk, 1999, s. 11.

¹² Borawski P. *Asymilacja kulturowa ...*, s. 184.

¹³ Zakrzewski A. *O asymilacji Tatarów ...*, s. 90.

¹⁴ Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra..., p. 715.

¹⁵ AVAK. T. XXXI, p. 282

shows the ability of the Tatars to adapt to and assume certain things without losing their identity.

It needs to be noted that Tatars in the GDL used titles from the Golden Horde, which were not actually ever officially recognized. Even so, Tatars maintained these titles until the 19th and in some cases until the 20th century.

The theory of assimilation states that assimilation occurs when one's own cultural traditions, religion and community are renounced. In this sense, Tatars cannot be considered assimilated because it is exactly religion and community which maintain their identity until the 21st century. Members of the community who renounced the norms and values of their community were eliminated from the community. Only they could be considered to have lost their identity and totally assimilated, but the same cannot be said about other members of the community. Based on the model of assimilation and integration, the cultural factor shows the integration rather than the assimilation of Tatars in the social fabric of the GDL.

Communicational factor. According to current sociological theories of assimilation, the loss/renunciation/non-usage of the native language is a significant but not the final step towards assimilation. This is especially true in light of the fact that the use of the host society's language encourages integration. Analysing this issue, it is important to establish the reasons behind the loss of the mother tongue, what its level of usage is, its status in the ethnic community (liturgical and daily) and so on. Only by answering these questions and others can we decide the significance of the loss of the mother language for the assimilation or integration of any given group within the historical context.

The issue of the loss of the language of the Tatars has occasioned the most discussions. The majority of researchers on Lithuanian Tatars, based on this factor, have stated that the Tatars comprise an assimilated community¹⁶.

Academics have established that the Tatars lost their language in the 16th century, 100 to 150 years after their arrival in the GDL. Nevertheless, it is known that Tatar migration occurred in several phases (mainly two are defined):

1. Mass migration occurred at the end of the 14th to the middle of the 16th centuries.
2. Certain groups moved in the 16th and 17th centuries.

¹⁶ *Kričinskis S.* Lietuvos totoriai. Vilnius, 1993, p. 196; *Szapszał S.* O zatraceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce // *Rocznik Tatarski*. 1932. T. I, s. 34; *Дубинский А. И.* Заметки о языке Литовских татар // *Вопросы языкознания*. 1972, № 1, с. 83; *Dubiński A.* Charakterystyka języka Tatarów..., s. 85; *Miškinienė G.* Seniausii Lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys. Vilnius, 2001, p. 14; *Кананауки І. Б., Смалик А.* Гісторыя і культура беларускіх татар. Мінск, 2000, с. 97.

In 1951, Zajaczkowski wrote about the contents of a *khamail*¹⁷ of 1804 and compared it with another *khamail*. This helped to establish two stages in the development of the writing of Lithuanian Tatars:

- 1) the earlier (14th–15th centuries) of the ancient Uighurs;
- 2) the later (16th–17th centuries) of the Ottomans¹⁸.

It is clear that stages in the migration of Tatars coincide with stages in the development of writing. One might think that investigators who claim the Tatars to have lost their language have in mind only the first wave of migration to Lithuania, while the second wave is kept quiet (it is believed that Tatars in the second wave arrived via Turkey and spoke Turkish).

Another factor “laying the groundwork” for the Tatars to stop using their own language is that they belonged to separate tribes and did not have a common language, or spoke different, not always mutually intelligible, dialects. Łapicz claims that because the Tatars in the Golden Horde spoke different languages rather than a common tongue, language was not one of their values. The only thing uniting them was religion, but this was confessed in Arabic rather than in the ethnic language and could not contribute to the conservation of the mother language¹⁹. Because the mother tongue was not held in high esteem, Tatars could easily take on another language whose knowledge and use was much more profitable to them – they could easily communicate with the local inhabitants.

The Reformation, which began in the GDL in the 1530s and 1540s, encouraged the translation of religious literature to the native language. This had an influence on Tatars as well. They began to translate their Islamic texts to languages local in the GDL. This entire process was, in the words of Tamara Bairašauskaitė, “to be considered not just in terms of the loss of the true language of the Tatars, but together with the development of humanist culture and the Reformation.”²⁰

For Tatar researchers, the loss of language equates to the *loss of ethnos*; this is considered synonymous with *assimilation*. In a certain sense, the Tatars who came to the GDL had experienced the influence of many cultures on their way from Asia to Europe. Language probably was not a fundamental value and a factor determining identity for the Tatars. This was all the more true since the use of the official language of the GDL allowed the Tatars to bring certain novelties (wills and testa-

¹⁷ A *khamail* is the text of prayers written in Turkish or Arabic with explanations, in Belarusian or Polish.

¹⁸ *Miškinienė G.* Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai ..., p. 77.

¹⁹ *Łapicz Cz.* Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język), Toruń, 1986, s. 57.

²⁰ *Bairašauskaitė T.* Lietuvos totorių rankraščiai – LDK raštijos fenomenas // Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. Serija Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 6. Vilnius, 1998, p. 114.

ments, coats of arms) into their community, allowed for the harmonization of Tatar traditions with those of the host society and for their clothing to closely resemble that of the host society, thus opening up the community. According to Gordon, these would be surface factors which do not encourage the community to assimilate. That the Tatars used the local languages of the GDL shows, on the one hand, their integration with the host society, but the non-usage of the mother tongue also partially demonstrates their partial assimilation.

Structural factor. Communities organized by Tatars settled in the GDL under Vytautas (the official date of settlement is 1397). Their method of settlement could have caused differences in society for the Tatars, but these were mostly caused by their internal relationships in which the government of the state little interfered. "It was striven not to uproot their family relationships, since these were also a military organization."²¹

The situation of Tatars in the society of the GDL and the Tatar community depended upon two important factors: the relationship with the land and descent. Tatar military conscripts comprised a special class not just among the community, but among all non-Christians. The manors they governed and the service they performed provided a special status, often compared by historiographers with that of the boyars.

The fact that the Lithuanian Statutes limited the rights of Tatars shows that they were not considered boyars. Tatars faced other restrictions also in civil and family matters. In the Second Lithuanian Statute they were forbidden to perform Christian service²². After 1563, Tatars were not allowed to sell land. "The congress of Brest of 1566 made all lands of boyars private, except for Tatars who performed military service for land."²³

Without getting into the discussion as to whether Tatars were boyars or not, it can be said that there were certain differences between Tatars and boyars, which later increased in number, indicating a certain kind of discrimination.

In Gordon's view, the structural factor is decisive for the amalgamation of immigrants in the host society since other assimilation factors are unavoidable once the structure of the community changes. Even so, the instance of the GDL is different: if the host society attempts not to uproot the structure of the migrant community, the migrants cannot enter into the social groups and social structure of the host country, neither does the structure of their own community change, and that means that there is no assimilation.

²¹ *Gudavičius E.* Lietuvos istorija. Nuo seniausių laikų iki 1569 metų. Vilnius, 1999, p. 364.

²² *Sobczak J.* Czy tatarska ludność Litwy należała do stanu szlacheckiego? // *Przegląd Historyczny.* 1986. T. 77, zes. 3, s. 476.

²³ *Borawski P.* Sytuacja prawna ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII w.) // *Acta Baltico-Slavica.* 1983. T. 15, s. 58.

Social factor. The traditional occupations of Tatars were tanning and fur work²⁴. According to statements by Arabs in the 12th and Chinese in the 13th centuries, they had achieved a very high competency. The Tatars of Vilnius faced a stiff competition from Christian craftsmen. They would not allow Tatars into the municipal guilds which were at the same time religious orders. In the statutes on guilds of Vilnius in the 17th and 18th centuries there were various restrictions on the rights of Tatar leather workers²⁵.

According to the model of assimilation/integration, it can be said that assimilation occurs when people enter into the economic and other institutions of the host society and do not experience any discrimination. In that event, the term 'assimilation' does not apply to Tatars: they did experience discrimination.

Familial factor. There are no special studies on the topic of mixed Tatar families. Thus we must rely on brief reports in the works of Tatar researchers. Many authors, based on Risalei, claim that as soon as Tatars moved to the GDL they married Christian women, not having women of their own.

Claims about the frequency of mixed marriages often cite the fact that the Koran allows mixed marriages with non-Muslims, but only if they are *People of the Book*²⁶. Although the Lithuanian Muslims interpreted the allowances and prohibitions of the Koran liberally, as the surrounding community and cultural situation encouraged, mixed marriages were often portrayed negatively in the religious literature of the Tatars²⁷.

Although the newcomers made use of a certain religious and cultural freedom, at that time, alongside state law, there existed also religious law. One can say that

²⁴ *Morkūnienė J.* Odinkai Lietuvoje // Liaudies kultūra. 1999, nr. 1, p. 16; *Idem.* Kailiadirbystė Lietuvoje // Liaudies kultūra. 1997, nr. 2, p. 47.

²⁵ "... if Tatar buyers dare buy or acquire for working the skins of goats and sheep in the suburbs belonging to that guild, these can be robbed together with service boyars, and that which is taken can be given to the Church of the Holy Trinity." *Kričinskis S.* Lietuvos totoriai..., p. 139; in 1633 brothers of the Vilnius chamois and glove guild complained to the king of the Tatars that the latter "having travelled outside the city buy skins," and received from the king a decree ordering the sheriffs of the city and castle of Vilnius to "forbid free men and Tatars to buy skins." Dwa dokumenty do dziejów handlu i rzemiosła tatarskiego w Wilnie w XVII i XVIII w. Podali L.K., i S. K. // *Rocznik Tatarski.* 1935. T. II, s. 449; in 1666, Vilnius leather workers complained that butchers were secretly selling raw hides and demanded a ruling on who were the legitimate buyers of unworked and raw hides, "so that diverse buyers, among them Jews and Tatars, coming from other towns and cities in all and various places could not openly or secretly sell them, except for those brothers and masters of the craft of hides working soft skins." AVAK. T. X, p. 314 (1666 II 3rd act); similar documents containing restrictions on Tatars are found in the same volume on pages 57, 62–63, 78, 120, 176, 225, 448.

²⁶ "People of the Book" include Jews, Christians, Zoroastrians and Sabbæans.

²⁷ "Don't marry others who haven't accepted your faith. A slave faithful to your religion is better than an infidel, even if the latter should really please you. Don't let your daughters marry people of different faiths as long as they haven't accepted your faith. A slave of the true faith is better than an infidel, although the latter may seem more acceptable. Avoid such marriages, for they will drive you to hell." *Łapicz Cz.* Kitab Tatarów..., s. 45.

Catholic bishops did not support mixed marriages. As early as 1558 the Lithuanian Statute and 1616 the parliament laws interdicted Tatars to marry Christians. The punishment for such marriages was the death penalty, but there is no evidence such punishments were ever carried out²⁸. The Orthodox Church did not tolerate and forbade mixed marriages until 1721.

Thus, although there were mixed marriages, they were not very common, and neither side tolerated them. It should be noted that Tatars did not accept children from mixed marriages into the community. Such families can truly be considered assimilated.

Identificational factor. There are no special studies dedicated to the question of the identity of the Tatars of Lithuania. This is usually addressed briefly in writing about their social status. A common origin and religion united the Tatar community²⁹. This allowed them to identify themselves in two ways – ethnically (as Tatars) and religiously (as Muslims). In 18th century texts, the idea of a “Tatar nation” appears. This is how Tatars presented themselves. Such formulations demonstrate the diversity of the understanding of the concept of nation in the following senses: ethnicity, nation, community. In the Third Lithuanian Statute, the term “common nation” appears, and by 1775 the term “noble nation” is employed in the Constitution to describe grand dukes, *murzas*, *ulans* and all Tatars³⁰.

The only study dedicated to Tatar identification seems to be Warmińska’s³¹, although it concerns the 20th century. I believe this author’s work can be considered reliable and used in this work because it represents this issue reasonably well and Tatars did retain something of their identity in the 20th century. Warmińska divides Tatars into two groups: Tatars to whom the term Tatar and Muslim are one and the same (e. g., “A Muslim in Poland is a Tatar. There is no difference among us. There is only faith in one God.”³²), and those who identify themselves exclusively as Muslims (e.g., “I consider myself a citizen of Poland, but my faith is that of Tatar Muslims.”³³).

²⁸ *Sobczak J.* Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Poznań, 1984, s. 110; *Sobczak J.* Stereotyp Mongoła i Tataru w świadomości społeczeństwa polskiego // W kręgu mitów i stereotypów. Toruń, 1993, s. 88; *Kričinskis S.* Lietuvos totoriai..., p. 109; *Tyszkiewicz J.* Tatarzy na Litwie i w Polsce. Warszawa, 1989, s. 289; *Borawski P.* Tolerancja religijna wobec ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII wiek) // Przegląd Humanistyczny. 1981. T. 3, s. 58.

²⁹ *Borawski P.* Tatarzy polsko-litewscy..., s. 91.

³⁰ *Zakrzewski A.* Struktura społeczno-prawna Tatarów litewskich w XV–XVIII wieku. Próba nowego ujęcia // Inter Orientem et Occidentem. Studia z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej ofiarowane Profesorowi Janowi Tyszkiewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej. Warszawa, 2002, s. 123.

³¹ *Warmińska K.* Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna. Kraków, 1999.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ *Ibid.*, p. 148.

Thus, it can be said that Tatars even in the 20th century, like in earlier times, remained tied to the same things: Tatariness (the community) and Islam (religion). In the words of one Tatar woman: "Yes, I am proud. And why should not I be? I am a Tatar, I am proud because I am a Muslim. That is the best that one can be," and also "Tatars are Muslims. Some practice, some do not. All of us feel Tatar."³⁴

Thus, it can be categorically stated that Tatars have always maintained their ethnic identity and cannot be called assimilated in terms of identity.

Accepting attitudes and behaviour factors. Although it was a multi-confessional country, the Republic moved along the axis of Catholic confessional unity. Tolerance for Germans (Lutherans), Jews, Tatars, Karaims and Armenians became a recognition of "them." "We" had to gradually become Catholics.

The most significant matter deciding the view on Tatars was that they were Muslims and confessed an "erroneous" faith (Islam). "The opposite of the *infidel* Tatar, confessing Islam, is the citizen of the Republic, a Christian, usually a boyar, who does not denounce his faith even as a prisoner of the Tatars."³⁵ Thus, the religious view was mostly responsible for the development of the Tatar stereotype. The anti-Islamic Polish literature complained of the Muslim hatred of all nations who did not accept Islam. They were criticized for intolerance, their rituals, sexual behaviour and, even the way they ate was caricatured and they were accused of casting magical spells. By the 18th century, a definite Tatar stereotype had developed. They were considered brutal, ruthless people with a tendency toward plunder and kidnapping. Tatars were also viewed as a violent warring nation, but there were also those who accused them of cowardice³⁶. They were held to be greedy, brutal people who went to war for personal material gain.

On the other hand, Tatar loyalty and affection for the king were also underlined. They were described as ambitious people aspiring to the status of nobility by force; well-versed (better than Christians) in law, especially the Lithuanian Statute; unified in solidarity, and extraordinarily talented gardeners³⁷.

In terms of assimilation/integration, immigrants more easily assimilate when local residents do not have preconceived negative notions. Tatars were viewed with a certain slightly negative prejudice. Thus, to say in this regard that they moved towards assimilation and that assimilation occurred is not possible.

The religion of Lithuanian Tatars was not persecuted *per se*, but there were restrictions on the construction of mosques and inter-marriage with Christians (with

³⁴ Ibid, p. 150.

³⁵ *Sobczak J.* Stereotyp Mongoła i Tatarów..., s. 85.

³⁶ Ibid, p. 91.

³⁷ Ibid, p. 92.

the death penalty as punishment), and the parliaments did pass legislation forbidding Tatars from occupying Christian posts.

One of the few acts of intolerance against Lithuanian Tatars was the publication in 1616 in Vilnius of a pseudonymous anti-Tatar pamphlet signed by one P. Czyżewski, called “The Alfurkan of the Tatars,” which went into four printings. The author invited readers to use violence to force Lithuanian Tatars to change faiths, that they had come to the GDL as prisoners of war and thus should be deprived of titles of nobility, and called for their strictest repression³⁸. The author, not sparing criticisms of the Tatars, calling them in their entirety “skin picklers,” nonetheless admitted to one of their talents – their masterful ability to grow vegetables: “they ripen cucumbers, turnips, onions and radishes before any other peasants.”³⁹

Religious discrimination against the Tatars existed for a short time (1609–1620). At this time, the mosque in Trakai, Lithuania, was razed and the anti-Tatar pamphlet published. Even so, there was a relatively tolerant view of Tatars in society at large. But, alongside religious discrimination, there was also legal discrimination expressed in the Lithuanian Statutes which restricted the political rights of Tatars and also placed certain restrictions in civil and family matters⁴⁰. Never the less, factors of accepting attitudes and behaviour were not of decisive significance for adaptation in the host society.

CONCLUSIONS

This analysis brought certain conclusions into focus regarding the assimilation/integration of Tatars in the social fabric of the GDL.

Assimilation theory posits that cultural assimilation takes place when one’s cultural traditions, religion and / or community are renounced. Based on the assimilation/integration model, the cultural factor demonstrates the integration rather than assimilation of Tatars in GDL society.

The use of local GDL languages allowed the Tatars to bring certain innovations into their community and created the pre-conditions for reconciling their tradi-

³⁸ *Sobczak J.* Stereotyp Mongoła i Tatarów..., s. 91.

³⁹ *Kričinskis S.* Lietuvos totoriai..., p. 83; Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra..., p. 733.

⁴⁰ *Zakrzewski A.* Położenie prawne Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII w.) // *Kірčiакų tiurkų orientas Lietuvoje.* Vilnius, 1994, p. 125–126; *Мишкинене Г.* Правовое положение татар в Великом Княжестве Литовском в XVI–XVIII вв. (по материалам полемической литературы о литовских татарах) // *Kalbotyra.* 1995, t. 44 (2), p. 86–88.

tions with those of the host country, for individual external appearance to more or less correspond to that of locals, and thus made the community less closed. Nonetheless, these are external factors which do not push the community toward assimilation. On the one hand, the fact that Tatars made use of local GDL languages shows their integration into the host society, but on the other hand, the loss of mother tongue signifies a certain kind of partial assimilation in the community.

The structural factor is determinant for the merging of immigrants with the host society, since once the structure of the minority community changes, other assimilation processes are inevitable. In the case of the GDL, however, the structure of the Tatar community remained unchanged, so that in this sense there was no assimilation, and this factor caused the integration of Tatars.

Assimilation occurs when people enter the economic institutions and so forth of the host society and experience no discrimination. In this regard, it is not impossible to speak of assimilation because Tatars experienced discrimination; the craft guilds tried to restrict the rights of Tatars in every possible way.

Mixed marriages were a rare expression among Tatars; both sides rejected them. Nonetheless, it must be noted that the Tatar community refused to accept the children of mixed families as members. Such families can definitely be considered assimilated.

In the assimilation process, immigrants assimilate more easily when locals do not harbour prejudices against them. Tatars were viewed with a certain slightly negative prejudice. It can be said that they were moving toward assimilation, but no assimilation, in this sense, occurred. There was only a brief period when religious discrimination against Tatars was fashionable (1609–1620). Besides religious discrimination, there was also legal discrimination codified in the Lithuanian Statutes. Although there was a generally tolerant view towards Tatars in society at large, factors of accepting attitudes and behaviour were not of a decisive significance in adaptation to the host society.

THE FOLLOWING TABLE ILLUSTRATES LITHUANIAN TATARS' ASSIMILATION/ INTEGRATION:

<i>Cultural factor</i>	<i>Communicational factor</i>	<i>Social factor</i>	<i>Identificational factor</i>	<i>Familial factor</i>	<i>Factor of accepting attitude</i>	<i>Factor of accepting behaviour</i>
Integration	Partial integration	Partial integration	Integration	Partial integration	Partial integration	Partial integration
	Partial assimilation	Partial assimilation		Partial assimilation	Partial assimilation	Partial assimilation

PERIFERINĖS KARAIMŲ
BENDRUOMENĖS.
CENTRO IR PERIFERIJOS
ĮTAKOS PASIDALIJIMAS
XVII–XVIII AMŽIAIS © *Dovilė Troskovaitė*

Šiuo metu lietuviškos istoriografijos etninių mažumų tyrimai sulaukia vis daugiau mokslininkų dėmesio. Nors karaimų istorijai skirti darbai sudaro tik labai nedidelę šių tyrimų dalį, jų svarba ir aktualumas brėžia gaires tolesniems šios temos tyrinėjimams. Teisinę karaimų padėtį Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje (toliau – LDK) ir bendruomenei skirtų privilegijų kaitą aptarė V. Raudeliūnas ir R. Firkovičius¹. Tai pirmasis bandymas apibendrintai pateikti gana komplikuoatą ir sudėtingą šios etninės bendruomenės teisinės padėties klostymąsi, kuri komplikuoja J. Verbickienės² aptarti karaimų sąvokos vartojimo keblumai LDK teisinėje kalboje. Vakarų istoriografijos karaimų istorijos studijos koncentruojasi ties religijos bei etniškumo tyrimais. Vis dėlto, galima paminėti keletą M. Kizilovo darbų³, itin reikšmingų Rytų Europos karaimų istorijos tyrimams, kur nemenko dėmesio susilaukė ir Trakų bendruomenė. Periferinių, t. y. nuo religinio centro Trakuose nutolusių, Lietuvos karaimų bendruomenių istorijos tyrimams pradžia davė Juliuszas Bardachas⁴ bei Deimantas Karvelis, aptarę žydų, totorių ir karaimų istoriją Radvilų Biržų kunigaikštystėje⁵. Įsibėgėjantys tokios krypties tyrimai skatina papildyti ir praplėsti

¹ *Raudeliūnas V., Firkovičius R.* Teisinė karaimų padėtis Lietuvoje (XIV–XVIII a.) // Socialistinė teisė. 1975, nr. 4, p. 48–53.

² *Šiaučiūnaitė-Verbickienė J.* Ką rado Trakuose Žiliberas de Lanua, arba kas yra Trakų žydai // Lietuvos istorijos studijos. 1999, nr. 7, p. 28–38.

³ *Kizilov M.* The Arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Vol. 12, 2003 / 2004, p. 29–45; *Kizilov M.* Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers. New York, 2003; *Kizilov M.* Faithful Unto Death: Language, Tradition, and the Disappearance of the East European Karaites Communities // *East European Jewish Affairs*. Vol. 36. P. 1, 2006, p. 73–93; *Kizilov M.* Social Adaptation and Manipulation with Self-Identity: Karaites in Eastern Europe in Modern Times: **Karaites in Eastern Europe in the Last Generations**. Proceedings of the First International Karaites Colloquium. Jerusalem, 2008 (in print); *Kizilov M.* Karaites in North-Eastern Europe: The Karaites Community of Troki between the Two World Wars: In Orient als Grenzberreich. Proceedings of the Deutscher Orientalistentag. Wiesbaden, 2007 (in print).

⁴ *Bardach J.* Żydzi w Birżach radziwiłłowskich w XVII–XVIII wieku // *Przegląd Historyczny*. 1990. T. 51, s. 199–220.

⁵ *Karvelis D.* Žydai, karaimai ir totoriai Radvilų Biržų kunigaikštystėje XVI a. pab.–XVII a. pirmojoje pusėje // prieiga žiniatinklyje: <http://www.ziemgala.lt/z/2002-02-02.htm/>

periferinių karaimų bendruomenių tyrimus tiek geografiškai – šiame straipsnyje dėmesys sutelkiamas į Naujamiesčio ir, iš dalies, Panevėžio bendruomenes, – tiek tematiškai – orientuojant tyrimą į socialinės-ekonominės veiklos rekonstrukciją bei grupės socialinius tarpusavio santykius. Straipsnyje siekiama nubrėžti karaimų migracijos iš Trakų ir įsikūrimo Naujamiestyje ir Panevėžyje gaires, kritiškai įvertinti istoriografijoje aptiktas jų apsigyvenimo šiuose miestuose versijas bei aptarti šių bendruomenių santykius su Trakų religiniu ir dvasiniu centru. Naujamiesčio ir Panevėžio karaimų bendruomenių istorijos aspektų tyrimas paremtas Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos Rankraščių skyriaus Karaimų⁶ ir Serajos Šapšalo⁷ fonduose saugomais nepublikuotais šaltiniais. Kaip vieną svarbiausių ir tyrimui itin naudingų dokumentų, galima paminėti karaimo Arono Lavrinovičiaus duotą priesaiką⁸. Paminėtinas ir monumentalus Jacobo Manno publikuotas Lietuvos karaimų bendruomenių vidaus dokumentų, apimančių mokesčių mokėjimą, bendruomenių tarpusavio susirašinėjimą ir kitus dokumentus, rinkinys⁹, iki šiol beveik nefunkcionuojantis lietuviškoje istoriografijoje dėl kalbinių kliūčių – dokumentai sudaryti hebrajų kalba. Šis dokumentų rinkinys yra svarbus ne tik kaip šaltinių publikacija, bet ir kaip išsamus bei kompleksiškas šių šaltinių tyrimas, leidžiantis patikimai rekonstruoti Lietuvos karaimų bendruomenių istoriją.

Pagrindinė ir svarbiausia karaimų bendruomenė Trakuose įsikūrė jau XIV a.¹⁰. Tačiau kada karaimai apsigyveno periferijoje, taigi ir Naujamiestyje, nustatyti sunku. Bronius Kviklys, akivaizdžiai remdamasis Simonu Szyszmanu¹¹, teigia, kad į Naujamiestį karaimai atkeliami tuo pačiu metu kaip ir į Trakus – XIV a. pabaigoje, o miestas vadinamas Karaimų Naujamiesčiu taip leidžiant suprasti, kad jie buvo pirmieji miesto gyventojai ir / arba sudarė jame gyventojų daugumą. Tačiau Jono Kazimiero privilegija (1441 m.), suteikusi Trakų karaimams Magdeburgo teisę, visoms Lietuvos karaimų bendruomenėms buvo patvirtinta tik 1646 m. valdovo Vladislavo Vazos. Toks privilegijos išplėtimas rodo, kad tuo metu karaimai jau buvo įsikūrę ne tik Trakuose, bet ir kitose Lietuvos vietose.

⁶ Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos Rankraščių skyrius (toliau – LMAB RS), f. 301 (Karaimų fondas).

⁷ LMAB RS, f. 143 (Seraja Szapšalo fondas).

⁸ A. Lavrinovičiaus priesaika, kad teisingai surašė Naujamiestyje ir apylinkėse gyvenusius karaimus. LMAB RS, f. 301, b. 70, l. 1.

⁹ *Mann J.* Karaica. Texts and Studies in Jewish History and Literature. Vol. 11, Philadelphia, 1935.

¹⁰ *Kizilov M.* History of the Karaites..., p. 107; *Kizilov M.* Karaites Through the Travelers' eyes..., p. 29; *Kizilov M.* Faithful Unto Death...; *Азраиловский Г.* Из истории отношений Тракайских евреев и караимов // Евреи в меняющемся мире. Рига, 2005. Ч. 4, с. 1 ir kt.

¹¹ *Kviklys B.* Mūsų Lietuva. Čikaga, 1963, t. 2, p. 587; *Szyszman S.* Karaizmas. Vilnius, 2000, p. 100.

Karaimų sklaidą ir įsikūrimą Naujamiestyje ir kituose periferijos miestuose ir miesteliuose patvirtina juose surenkamų, karaimų mokamų mokesčių statistika. Bendruomenių mokami mokesčiai buvo nustatomi kiekvienai bendruomenei atskirai. Valstybė skyrė fiksuotą pagalvės mokesį žydų ir karaimų bendruomenėms kartu, nurodydama Vaadui¹² surinkti šią sumą iš abiejų bendruomenių. Vaadas, kartu su visų Lietuvos karaimų deleguotais atstovais nusprendavo, kokią sumą turi sumokėti visi Lietuvos teritorijoje gyvenę karaimai. Vėliau visuotiniame karaimų susirinkime ši suma buvo paskirstoma visoms bendruomenėms, priklausomai nuo jų santykinio ekonominio pajėgumo.

J. Manno atlikta karaimų mokėto pagalvės mokesčio dokumentų analizė¹³ leidžia teigti, kad karaimai Naujamiestyje kaip mokesčius mokanti bendruomenė veikė nuo 1658 m.. Karaimų egzistavimą šiame mieste patvirtina 1660 m. valdovo Jono Kazimiero suteikta lokalinė privilegija Naujamiesčio karaimams¹⁴. Lokalinės privilegijos suteikimas ir bendruomenės figūravimas pagalvės mokesčio sąrašuose yra vieni pagrindinių požymių, rodančių realų karaimų bendruomenės egzistavimą Naujamiestyje. Kazimiero privilegijos suteikimo data leidžia daryti prielaidą, kad karaimai šiame mieste galėjo pradėti kurtis XVII a. trečiajame–ketvirtajame dešimtmečiuose, tačiau nepavyko aptikti šaltinių, rodančių galimą šios etninės grupės gyvenimą mieste ankstesniais amžiais, kaip galima aptikti istoriografijoje.

Karaimų apsigyvenimo Panevėžio mieste datos nustatymą sunkino kelių skirtingų versijų paplitimas istoriografijoje, kurios nėra patikimos, tačiau plačiai vartojamos, todėl verta jas aptarti. Vieną tokių versijų siūlo M. Tinfavičius, teigdamas, kad „Panevėžyje karaimai apsigyveno 1418 m.“¹⁵. Vis dėlto nėra pagrindo manyti, kad ši data teisinga, nes tik XIV a. pabaigoje minimi pirmieji karaimai etninės Lietuvos teritorijoje (Trakuose), aišku, kad jų kėlimasis į dabartinės Šiaurės Lietuvos regionus prasidėjo ne iš karto, todėl tokia data būtų kiek per ankstyva. Be to, kaip teigia J. Mannas, iki pat XVII a. nėra jokių dokumentų, rodančių karaimų egzistavimą Panevėžyje – tik 1697 m. šio miesto karaimai minimi mokesčius mokančių bendruomenių sąrašuose¹⁶. Tačiau mums žinoma Arono Lavrinovičiaus duota priesaika, kad teisingai surašė Naujamiestyje ir jo apylinkėse gyvenusius karaimus, kurioje teigiama, kad jau 1676 m. Panevėžio miestelyje

¹² Vaadas – visų Lietuvos žydų bendruomenių savivaldos institucija.

¹³ Žr. 1 lentelę.

¹⁴ Panevėžio apskrities teismo pažyma Trakų karaimų bendruomenės atstovui Elijošiui Labanosui. LMAB RS, f. 301, b. 192, l. 1–2

¹⁵ *Tinfavičius M.* Čin čich ušat – paukščiai skrenda: Panevėžio karaimų gyvenimas // XXI amžius. 1997 m. balandžio 23 d. (toliau – *Čin čich ušat – paukščiai skrenda*).

¹⁶ *Mann J.* Karaica, p. 648.

gyveno karaimai¹⁷. Nors jų skaičius nenurodomas, galima daryti prielaidą, kad jie buvo priskiriami Naujamiesčio bendruomenei, todėl iki pat XVII a. pabaigos ji neminima pagalvės mokesčio dokumentuose.

Atlikus šaltinių ir istoriografijos analizę buvo pastebėta, kad karaimų įsikūrimas Naujamiestyje ir Panevėžyje XVII a. antrojoje pusėje sutampa su prasidėjusia Trakų bendruomenės narių migracija, kurią lėmė XVII a. viduryje Trakų mieste nuniokoję karai su Rusija ir Švedija, atnešę badą ir epidemijas, neigiamai paveikusias Trakų miesto ūkinę padėtį. Susiklosčiusios nepalankios ekonominės sąlygos tapo viena priežasčių, paskatinusių karaimų migraciją iš Trakų, kuri atsiliepė bendruomenei išaugusiais mokesčiais – 1692 m. rugsėjo 13 d. Trakuose surašytas karaimų bendruomenės skundas, kuriame teigiama, kad dėl išsikėlusių karaimų mieste likusiems bendruomenės nariams padidėjo mokesčiai¹⁸. Tačiau karaimų įsikūrimas Biržų mieste dar XVII a. pradžioje¹⁹ rodo, kad ekonominis nuosmukis Trakuose nebuvo vienintelė karaimų migraciją iš religinio centro į periferiją skatinusi priežastis. J. Mannas nurodo²⁰, kad karaimų kėlimąsi iš religinio centro Trakuose į dabartinės Lietuvos periferiją galėjo paskatinti ūkinė tarpusavio konkurencija, tačiau tam pagrįsti reikia papildomų tyrimų.

Nepaisant 1639 m. karaliaus Vladislavo Vazos, o vėliau valdovo Mykolo Kariuto Višnioveckio karaimams suteiktų konfirmacinių privilegijų, jų padėtis Trakų mieste išliko labai prasta ir dar labiau pablogėjo 1670 m. Seimui priėmus nutarimą surinkti iš žydų 15 tūkst. auksinų, iš kurių 3000 pirmu mokėjimu turėjo įnešti Trakų karaimai²¹. Turint omenyje papildomai renkamus mokesčius, pavyzdžiui, žemės nuomos mokesť, mokesčių našta darėsi per sunki. XVII a. atlikti Trakų karaimų bendruomenės narių surašymai akivaizdžiai rodo bendruomenės mažėjimo tendenciją – 1667 m. surašyti 7 karaimų dūmai; tiek pat jų buvo ir po dešimtmečio²². Kritišką bendruomenės būklę puikiai atspindi 1697 m. bendruomenių sumokėtų mokesčių statistika²³. Trakų karaimai neminimi pagalvės mokesť mokančių bendruomenių sąrašė²⁴. Kadangi mokesčiai buvo skiriami visiems Lietuvos karaimams kartu, o vėliau skirstomi lokalioms bendruomenėms atsižvelgiant į jų dydį

¹⁷ LMAB RS, f. 301, b. 70, l. 1.

¹⁸ Trakų karaimų bendruomenės pareiškimas karaimų visuotiniam susirinkimui. 1692 m. rugsėjo 13 d. LMAB RS, f. 301, b. 79, l. 1.

¹⁹ Karaimai Biržuose pirmą kartą minimi 1622 m. (*Mann J. Karaica*, p. 574).

²⁰ *Mann J. Karaica*, p. 561

²¹ *Baliulis A., Mikelionis A., Miškinis A. Trakų miestas ir pilys*. 1991, Vilnius, p. 101.

²² Ten pat, p. 100–102.

²³ Žr. 1 lentelę.

²⁴ Ten pat.

ir ekonominių pajėgumą, galima spręsti, jog Trakų bendruomenė buvo ekonomiškai nualinta ir labai nepajėgi.

Nepaisant to, kad išlikę mokesčių dokumentai yra fragmentiški, juose pateikti duomenys leidžia atskleisti pagrindines mokesčių mokėjimo tendencijas ir daryti įtikinamas išvadas. Karaimų bendruomenė Naujamiestyje 1696–1697 m. ir 1704–1705 m. mokėjo didžiausią mokesčių dalį²⁵, todėl galima teigti, kad finansiniu požiūriu bendruomenė buvo įtakingiausia Lietuvoje. Situacija išliko nepakitusi ir XVIII a. viduryje, kai Naujamiesčio mokamų mokesčių suma tris kartus viršijo Trakų mokamų mokesčių dalį²⁶. Be to, reikia pažymėti, kad Šiaurės Lietuvoje buvo susitelkusių ir daugiau karaimų bendruomenių, todėl susidarė paradoksali situacija – Trakai, nors išliko kaip bendruomenės religinis ir administracinis centras, tačiau dėl šios pozicijos privalėjo nuolat kovoti su augančiomis, stiprėjančiomis ir vis daugiau įtakos įgyjančiomis Šiaurės Lietuvos karaimų bendruomenėmis, kurios siekė savarankiškai tvarkyti savo reikalus. Dažnas šių bendruomenių nepaklusnumas komplikavo karaimų vaito darbą ir skaldė bendruomenę iš vidaus. Ypač aktyviai savarankiškumo siekė Pasvalio bendruomenė. XVI a. ji atsisakė mokėti mokesčių dalį, nes norėjo turėti savo bendruomenės lyderį ir tvarkytis autonomiškai²⁷. Naujamiesčio bendruomenė savo pozicijas norėjo įtvirtinti 1658 m. bandymu išsirinkti savo lyderius, kurie „atstovautų bendruomenę [santykiuose su] valdžia“²⁸, t. y. atliktų vieną iš vaito funkcijų – spręstų bendruomenės reikalus atskirai nuo Trakų. Išliko grėsmė Trakuose reziduojančiam karaimų vaitui netekti savo poziciją, todėl jis šiai Naujamiesčio bendruomenės iniciatyvai pasipriešino. Jį palaikė ir dalis bendro karaimų bendruomenių susirinkimo narių. Tačiau patirta nesėkmė nesustabdė didėjančios bendruomenės įtakos – 1660, 1665 m. visuotiniai karaimų susirinkimai vyko Naujamiestyje²⁹ – akivaizdu, tad Trakų bendruomenė buvo nepajėgi atlikti savo, kaip religinio ir administracinio centro, funkcijų, nes pastarajame susirinkime buvo svarstomas klausimas, kaip atgaivinti nusilpusią bendruomenę tame mieste. Tad galima teigti, jog Naujamiesčio bendruomenės įtaka išaugo ne tik dėl finansinio bendruomenės pajėgumo, bet ir dėl to, kad Trakų bendruomenė nepajėgė išlaikyti savo, kaip religinio centro, įtakos.

1744 m. Naujamiesčio karaimų atstovai ėmėsi iniciatyvos spręsti visų Lietuvos karaimų reikalus – Izaokas ben Abraomas iš Naujamiesčio kartu su vaitu Abra-

²⁵ Žr. 1 lentelę.

²⁶ Ten pat.

²⁷ Už tai 1669 m. visuotiniame susirinkime Pasvalio karaimams buvo paskelbtas *berem* (atskyrimas nuo bendruomenės). Akivaizdu, kad tokia bausmė sudrausmino bendruomenę, nes jau tais pačiais metais ši bendruomenė minima mokesčius mokančių bendruomenių sąraše (*Mann J. Karaica*, p. 599).

²⁸ Ten pat, p. 593.

²⁹ Ten pat, p. 595.

omu ben Samueliu (Saliamonu) veikė kaip karaimų *shtadlanai*³⁰ Gardino seime, siekdami sumažinti pagalvės mokesčių karaimams³¹. Bendras Naujamiesčio ir karaimų vaito Trakuose veikimas greičiausiai rodo ne tiek pagerėjusius bendruomenių santykius, kiek bendrą nusistatymą dėl skiriamų mokesčių augimo.

Tačiau Naujamiesčio santykius su Trakais komplikavo nepasitenkinimas Lietuvos karaimų vaitu bei kitais bendruomenės lyderiais, kuris didele dalimi buvo susijęs su karaimams skirtų mokesčių mokėjimu per Vaadą. Nors procentinė mokamų mokesčių dalis išliko nedidelė ir nuolat mažėjo, XVIII a. viduryje siekdama vos pusę procento sumos, skirtos žydams ir karaimams kartu, tačiau dėl nuolatinio valstybės skiriamo pagalvės mokesčio didėjimo realiai mokama suma nuolat augo³². Be to, Vaado atstovai kartkartėmis atvykdavo į Naujamiestį rinkti mokesčių tiesiai iš bendruomenės, aplenkdami Trakuose reziduojančius lyderius, todėl pastarieji kaltino Naujamiesčio karaimus nepaklusnumu vaitui. Tuo tarpu Naujamiesčio karaimai teigė, kad dėl Trakų nemokėjimo tvarkytis žydų įtaka karaimams itin išaugo³³. Šių nesutarimų tarp administracinio centro (Trakų) ir periferijoje susitelkusių karaimų pavyzdys – dažnas Naujamiesčio, Pasvalio bendruomenių nepaklusnumas vaitui. Pasvalyje gyvenę karaimai 1627 m. net buvo išsirinkę savo atskirą vaitą, tačiau karalius Zigmantas Vaza nurodė jiems paklusti Trakuose reziduojančiam vaitui ir „jį paskyrusiam vaivadai“³⁴. Nesugebėjimą išlaikyti įtakos periferinėms karaimų bendruomenėms rodo 1688 m. iš Trakų Naujamiesčio bendruomenei siųstas laiškas, kuriame teigiama, kad „Trakų bendruomenė yra nepatenkinta netvarka sprendžiant bendruomenės reikalus ir tuo, kad prarado savo turėtas pozicijas. [...] Mokesčių rinkėjas keliavo tiesiai į Žemaitiją net neinformavęs mūsų (Trakų bendruomenės – D. T.) [...] Jūsų akyse mes esame niekas.“³⁵ Įtvirtintą Naujamiesčio karaimų bendruomenės padėtį rodo Trakų atstovo prašymas šios bendruomenės lyderiams padėti surinkti mokesčius iš aplinkinių bendruomenių. Taigi Naujamiesčio įtaka apėmė ir Pasvalį, Panevėžį, Upytę, Biržus. Galima daryti prielaidą, kad nepasitenkinimas Trakų karaimais tarp periferinių bendruomenių

³⁰ Shtadlanas – bendruomenės pasamdytas atstovas, kurio užduotis – išgauti bendruomenei palankius valstybės sprendimus.

³¹ *Mann J.* Karaica, p. 651.

³² 1670, 1673, 1687, 1694 m. karaimams skirta dalis sudarė 2% visiems žydams skirto pagalvės mokesčio, 1719 m. – mažiau nei 1%, o 1761 m. – mažiau nei 0,5% (*Mann J.* Karaica, p. 640).

³³ Ten pat, p. 633.

³⁴ „Каранмы местечка Посволь сами произвольно избрали себе Войта [...] не выходить из подчиненности Воеводы и назначенного имъ Войта.“, **Дело по отношению министра внутренних дел с препровождением прошения Трокских каранмов, жалующихся на недопущение их к гражданской службе.** Lietuvos valstybės istorijos archyvas, f. 378. BS, 1847, b. 436, l. 61

³⁵ *Mann J.* Karaica, p. 646.

atsirado dėl jų neišvengiamo bendradarbiavimo su Vaado atstovais. Atlikdama karaimų dvasinio ir administracinio centro funkcijas, Trakų bendruomenė, o tiksliau, vaitas bei jo padėjėjai, buvo ta institucija, per kurią Vaado (kaip ir visuotinio žydų ir karaimų susirinkimo) sprendimai pasiekdavo visus karaimus. O Trakai savo ruožtu buvo nepatenkinti bendruomenių nepaklusnumu.

Naujamesčio karaimų santykius su Trakų bendruomene veikė ne tik poreikis kartu spręsti bendruomenių reikalus, bet ir tarpusavio konkurencija dėl įtakos kitoms Lietuvos karaimų bendruomenėms. Ekonomiškai nualinta Trakų bendruomenė nesugebėjo įtvirtinti savo autoriteto, todėl išaugo Naujamesčio bendruomenės reikšmė, tačiau jos pretenzijos tapti Lietuvos karaimų centru liko neįgyvendintos – sunykus Naujamesčio bendruomenei, Šiaurės Lietuvos karaimų centro funkcijas perėmė Panevėžio karaimai, tačiau jų ryšiai su Trakų bendruomene dėl politinių aplinkybių buvo vangūs.

1 LENTELĖ. MOKESČIŲ PASKIRSTYMAS (PROCENTAIS) DIDŽIAUSIOMS KARAIMŲ BENDRUOMENĖMS LIETUVOJE XVII–XVIII AMŽIAIS (LENTELĖ SUDARYTA REMIANTIS J. MANNO ŠALTINIŲ APŽVALGOJE³⁶ PATEIKTA STATISTIKA)

	1669 m.	1697 m.	1704 m.
Trakai	32,5%	–	–
Naujamiestis	25%	32,5%	45%
Panevėžys	–	17,5/6% ³⁷	–

³⁶ Mann J. Karaica, p. 648.

³⁷ Dėl nedidelio skaičiaus kartu su Panevėžio karaimais mokesčius mokėjo ir Pušalote, Salantuose gyvenę karaimai.

ТАТАРСКАЯ И
КАРАИМСКАЯ
ОБЩИНЫ В XIX ВЕКЕ:
ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ © *Тамара Байрашаускайте*

Демографическое состояние этноконфессиональных меньшинств в Литве до сих пор не исследовалось, поэтому историография проблемы практически отсутствует¹. Однако сохранившиеся источники позволяют, пусть даже с относительной достоверностью, приступить к реконструкции основных демографических характеристик литовских татар и караимов в период создания актов гражданского состояния – основного источника демографических показателей.

Начало систематического ведения метрических книг в общине литовских татар приходится на 40-е годы XIX в. в связи с подчинением Таврическому магметанскому духовному правлению и введением обязательного метрического учета. В караимской общине заметное улучшение метрического учета населения произошло в 70-х годах XIX в. после образования самостоятельного Караимского духовного правления в Троках. На репрезентативность исторического анализа заметное влияние оказывает степень сохранности метрических ведомостей. В случае татарской общины целостный комплекс составляют метрические ведомости двух приходов Виленской губернии: Немежского (Виленский уезд) и Сороктатарского (Трокский уезд). Немежский приход составляли околицы Немежис и Афендзевичи, хотя население последней регистрировалось и в сороктатарских ведомостях. Сороктатарский приход обслуживал местное население, также жителей околицы Козаклары и нескольких татарских застенков, расположенных вдоль реки Вака и Вилия (Нерис)². В случае караимской общины – это метрические ведомости Трок-

¹ О тенденциях демографического развития татарской семьи см.: *Bairišauskaitė T. Rodzina tatarska w świetle ksiąg metrykalnych (wiek XIX) // Biuletyn Historii Pogranicza. Białystok. 2006, nr 7, s. 27–40.*

² Татарские метрические ведомости хранятся в Литовском государственном историческом архиве (далее – ЛГИА) и в отделе рукописей Библиотеки Литовской академии наук (далее – БЛАН ОР): Книга для записи родившихся Трокского уезда Сорок Татарского прихода: 1833–1940, ЛГИА, ф. 603, оп. 1, д. 7; Книга для записи браков Трокского уезда Сорок Татарского прихода: 1833–1940, там же, д. 8; Книга для записи умерших Трокского уезда Сорок Татарского прихода: 1833–1940, там же, д. 9; Книга записей разводов в Сорок Татарском приходе: 1875–1938, там же, д. 10; Записка новорожденных

ского прихода (Виленская губерния, Трокский уезд), в которых регистрировались жители Трок, Вильны и селения Новое Место Ковенской губернии Поневежского уезда, также метрическая ведомость регистрации браков Новомейской общины³.

На низкую точность метрического учета мог влиять повсеместный недоучет населения в России XIX в., отмечаемый специалистами по исторической демографии⁴. Этому же способствуют хронологические пробелы, характерные для татарских метрических ведомостей, в то время как в караимских ведомостях подобных пробелов нет.

Кроме того, общую картину искажает тот факт, что к приходскому духовенству с просьбой о регистрации в метрических ведомостях всех типов (рождения, брака и смерти) обращались лица, формально не принадлежавшие к приходу. Запись в ведомостях Сороктатарского прихода была доступна татарам, переселившимся в близлежащие местечки, немежанцам и виленчанам, имеющим, кстати, собственный приход на Лукишках. В данном случае можно предположить, что родной приход предпочитали выходцы из Сороктатарской околицы. В ведомостях Трокского прихода велись записи о местных и крымских караимах, в основном купцах, торгующих в Западном крае, или чиновниках губернских и уездных учреждений.

Таким образом, отсутствие полноценных источников затрудняет реконструкцию брачности, рождаемости и смертности в обеих нехристианских общинах. Сохранившиеся источники позволяют воспроизвести демографическое поведение типичной татарской и караимской семьи только в общих чертах и выявить основные тенденции их демографического состояния.

Одним из важнейших показателей, определяющих демографическое поведение, является брачность. Анализ возраста вступления в брак, первых и повторных браков позволяет выявить общие закономерности, а также осо-

младенцев магометанского исповедания Немежского прихода и причисленной к оному околицы Афеңдзевичи в Виленском уезде, БЛАН ОР, ф. 305, л. 252 (1830–1868), л. 253 (1851–1852), л. 254 (1853–1860), л. 255 (1855), л. 256 (1856), л. 257 (1856–1860), л. 258 (1856–1868), л. 259 (1857); Книга о бракосочетавшихся и разведшихся магометанского исповедания Немежского прихода и причисленной к оному околицы Афеңдзевичи в Виленском уезде, там же, ф. 305, л. 260 (1830–1868), л. 261 (1851–1852), л. 262 (1854), л. 263 (1854–1857); Тетрадь метрическим сведениям за 1895–1897 гг., там же, ф. 305, л. 264; Об умерших (1858), там же, ф. 305, л. 265.

³ Караимские метрические ведомости хранятся в отделе рукописей Библиотеки Литовской академии наук: *Traktų karaimų bendruomenės metrikų (gimusiųjų, vedusiųjų, mirusiųjų) registracijos knyga: 1869–1895*, БЛАН ОР, ф. 301, л. 288; *Naujamiėsčio karaimų bendruomenės santuokų registracija: 1859–1904*, там же, л. 278.

⁴ Кабузан В.М. Народы России в первой половине XIX в. Численность и этнический состав. Москва, 1992, с. 79–87.

бенности, характерные для одной и другой общины. Следует отметить, что использованные показатели сопоставимы лишь отчасти, поскольку охватывают разное число лет, однако размещаются на том же хронологическом отрезке: второй половине XIX в., что позволяет предположить действие на демографию обеих общин тех же внешних факторов. Для татар – это 1871–1905 гг., когда сороктатарские муллы в метрических ведомостях стали указывать возраст брачующихся, также 1854–1892 гг. для Немежской общины. Для караимов это 1869–1895 гг., включая данные метрической ведомости Новомейской общины за тот же период.

Таблица 1. Возраст вступления в первый брак

Возраст	Число заключенных браков			
	Татары		Караимы	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины
16–20 лет	3	30	4	36
21–25 лет	9	11	34	48
26–30 лет	19	11	49	38
31–35 лет	14	3	22	6
36 лет и более	13	3	22	3
Итого	58		131	

Источники: АГИА, ф. 603. оп. 1, л. 8; БЛАН ОР, ф. 301, л. 278, 288, л. 142–174; ф. 305, л. 260 (подсчитано автором).

В татарской общине преобладало раннее замужество, более половины невест выходили замуж до 20 лет, а невесты старше 30 лет составляли исключение. В то же время мужчины женились поздно. Наиболее распространенный возраст жениха составлял 26–35 лет, однако встречались и поздние первые браки. Например, Халим Мустафович Милькаманович впервые женился в 60 лет на Розалии Ивановне Богданович, 45 лет, для которой замужество тоже было первым. Мотивы матримониального поведения, отражающиеся в возрастной структуре брачующихся, трудно оценить однозначно. Кажется, поздно женились чиновники, что могло быть связано со стремлением достичь определенного благосостояния, достаточного для содержания семьи. Так, в метрических ведомостях Сороктатарского прихода отмечен брак губернского секретаря Александра Яковлевича Богдановича, 35 лет, с дочерью отставного поручика Еленой Александровной Соболевской, 17 лет, также брак другой дочери Александра Соболевского Эвелины, 22 лет, с титулярным советником Иваном Яковлевичем Мурзичем, 36 лет. На девице из Немежиса Фелиции Томашовне Михаловской, 18 лет, в 1857 г. женился 28-летний коллежский секретарь, столоничальник Ковенского губернского правления Яков Степа-

нович Хазбеевич. Семейную жизнь позже начинали отставные военнослужащие: например, в 1860 г. в Немежисе на девице Фелиции Ивановне Маковецкой, 30 лет, женился отставной поручик Александр Давыдович Сюнекевич, 40 лет, и т. п.⁵ Однако основную массу брачующихся составляли лица без рангов и званий, выступающие в ведомостях как «дворянин и дворянка». Это были жители татарских околиц, в основном занимающиеся хозяйством.

В караимской общине большинство девиц выходило замуж до 30 лет, причем на возрастные пятилетние периоды приходилось почти одинаковое число невест (см. Табл. 1). Большинство мужчин женилось от 21 года до 30 лет, что позволяет делать вывод о том, что в общине преобладал стабильный тип матримониального поведения: создание семьи в наиболее фертильном возрасте. Вместе с тем, мужская часть общины не избегала поздних браков, в то время как вероятность замужества после 30 лет существенно снижалась. Поздние браки мужчин в основном не нарушали принципа фертильности семьи, так как невесты подыскивались молодые. Например, Трокский обыватель Иосиф Ильич Лабанос, 39 лет, взял за себя девицу Эмилию Ананьевну Абкович, 22 лет, или новомейский мещанин Авишай Семенович Пилецкий, 41 года, женился на девице Бассе Робачевской, 21 года⁶.

Особенности демографического поведения обеих общин могли заключаться в значительной разнице возраста жениха и невесты, причем в самых различных вариантах. Как в татарских, так и в караимских семьях эта разница составляла от двух до 20 и более лет, причем иногда (в татарских семьях зафиксировано 7 случаев, а в караимских – 18) жена на 2–7 лет была старше мужа. Неравномерное возрастное распределение внутри супружеских пар могло быть вызвано искажениями в циклической репродукции поколений, когда из-за высокой смертности населения в любом возрасте изолированные от внешнего матримониального влияния общины не могли удовлетворить потребности в женихах и невестах одногодках.

Предположительно одной из причин относительно поздних браков являлся экономический фактор. Препятствием раннему созданию семьи могли стать традиционные финансовые обязательства брачующихся, выполнение которых требовало определенного материального положения. В татарской общине это был *никах* жениха, предназначенный для выплаты жене в случае развода и записанный при свидетелях в брачном акте. Размер *никаха* колебался от 15 до 1000 рублей серебром в зависимости от состоятельности жениха. Его средний размер по данным метрических ведомостей Сорокта-

⁵ ЛГИА, ф. 603, оп. 1, л. 8, л. 33, 54; БЛАН ОР, ф. 305, л. 260, л. 19, 20.

⁶ БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 143, 148.

тарского прихода составил 160 руб. серебром. Следует иметь в виду, что жених не обязательно располагал заявленной суммой, однако она означала самооценку его материального достатка⁷. Караимы в брачный акт также при свидетелях вписывали двухсторонние финансовые обязательства: денежное приданое невесты, иногда оценку движимого имущества, обычно состоявшего в золотых и серебряных вещах, а со стороны жениха – сумму, предназначенную на подарки невесте и сумму, предназначенную на ее обеспечение (также в случае развода). Величина приданого невесты обычно колебалась между 50 и 2500 руб. серебром и только в зажиточных семьях намного превышала означенные суммы. Так, в 1875 г. трокский обыватель Альфонс Исаакович Шпаковской получил за Юлией Аполлоновной Мошкевич 16530 руб. серебром. Раиса, дочь губернского секретаря Еремея Марковича Юхневича, в 1888 г. принесла в приданое мужу, подпоручику 18 резервного кадрового батальона Осипу Соломоновичу Лопатто, 11000 руб. серебром, коллежский ассессор, инженер путей сообщения Ромуальд Семенович Лопатто получил за дочерью динабургского купца Камилей Авдеевной Шпаковской 5000 руб. серебром., а Ольга Михайловна Шпаковская, в 1893 г. вышедшая замуж за трокского мещанина Саада Наумовича Лавриновича, получила в приданое от родителей 6000 руб. серебром. Обеспечение со стороны жениха было скромнее, но более высоким, чем у татар, – от 50 до 4000 руб. серебром (в среднем – 477 руб. серебром), в пяти случаях женихи декларировали обеспечение в 5000 руб. серебром, а упомянутые Ромуальд Лопатто и Саад Лавринович записали в обеспечение по 10000 руб. серебром⁸.

Женихи и невесты в основном происходили из ближайшего окружения, будь то члены местного прихода или прибывшие из других мест, находящихся на небольшом расстоянии от приходов. К сожалению, по татарским метрическим ведомостям географический ареал прибывших установить невозможно, однако факт появления в ведомостях единичных фамилий, не характерных для околиц Сорок Татар и Немежис, позволяет сделать вывод о том, что обмен женихами и невестами в основном происходил между татарскими поселениями Литвы и Беларуси. Браки с «чужаками», то есть мусульманами не литовско-татарского происхождения, были довольно редки. Так, в 1832 г. двух немежских девушек взяли в жены военнослужащие казацкого полка Курбунгален и Мадеев, а в 1864 г. Айша Улан вышла замуж за Мирзу Касима Абдулоглы Сепринова⁹. Караимская община также довольствовалась мест-

⁷ ЛГИА, ф. 603, оп. 1, л. 8 (подсчитано по данным о 102 брачующихся парах).

⁸ БЛАН ОР, ф. 301, л. 288 (подсчитано по данным о 115 брачующихся парах), частные случаи на л. 148об., 153об., 157, 159об., 163об., 164об., 167об., 172об.

⁹ Подробнее см. *Bairišauskaitė T. Rodzina tatarska...*, s. 33.

ными женихами и невестами, причем подавляющее большинство трочан женилось на трочанках, а новомейские караимы брали местных жен. Только в 15 случаях из 161 (также с учетом повторных браков), когда указано место происхождения брачующихся, брак состоялся между трокскими и новомейскими или поневежскими жителями. На матримониальном поведении караимов сказывались контакты с крымскими сородичами, иногда появлявшимися в Западном крае. Так, шесть трокских мещан и мещанок составили супружеские пары с караимами из Бахчисарая, Евпатории и Одессы¹⁰.

Традиционное аграрное общество, построенное на семейных отношениях, испытывало острую потребность в повторных браках. При высокой смертности частым явлением было овдовение в самом различном возрасте (от 29 до 60 и более лет), поэтому повторный брак восстанавливал структуру семьи, необходимую для ее материального обеспечения и репродукции. Причем в караимской общине вероятность повторного брака для вдовцов была несколько выше, чем для вдов. Об этом свидетельствуют различные варианты повторных браков: из зафиксированного 31 случая в 26 случаях вдовцы брали в жены девиц, в семи случаях брак совершился между вдовствующими лицами и только в двух случаях холостяк женился на вдове. В татарской общине этот показатель был несколько иным: в 9 из 17 известных случаев вдовам достались холостяки, в 7 случаях вдовцы женились на девицах и в одном случае вдовец женился на вдове. Однако подобные соотношения вряд ли свидетельствуют об особенностях демографического поведения, они могли возникнуть исключительно из-за половозрастных деформаций в составе общин. Редки были браки с разведенными лицами, будь то мужчина или женщина (3 случая у караимов и 2 – у татар).

Следует предположить, что до разводов в обеих общинах доходило редко, несмотря на то что в нехристианских конфессиях развод был более доступным, чем в католической или православной, максимально ограничивших возможность развода. Вероятность расторжения брака у татар и караимов предусматривал брачный контракт, а решение возлагалось на духовный суд,

¹⁰ Трокский мещанин Морпель-Леон Ананьев Абкович и одесская мещанка Камиля Соломоновна Лопатто; мещанин г. Евпатории Таврической губернии Фипес Аронов Малецкий и девица Мария Яков-Семенова Лаврецькая из Трок; трокский мещанин Аврам-Семен Исаакович Дубинский и евпаторийская мещанка Сара Юфудовна Эль; трокский мещанин, разведшийся с первой женой, Иосиф-Ананий Июгодаев Лопатто и вдова бахчисарайского мещанина Акбик Ильева Ага; бахчисарайский мещанин Эзра Самойлович Шоле и трокская мещанка Камиля Иосифовна Лабанос; трокский мещанин Елиель-Александр Исаакович Шпаковский и евпаторийская мещанка Гюлюш-Ольга Яковлевна Шпаковская, БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 158об., 164, 169об., л. 17об.

который руководствовался религиозными нормами. Сведений о расторжении брака сохранилось крайне мало: в метрических ведомостях о разводах Сорокятарского прихода за 1874–1901 гг. сделано всего девять записей, причем две относятся к одной и той же супружеской паре. В делах Троцкого караимского духовного правления сохранилось всего пять бракоразводных дел с конца XIX – начала XX в., что не означает отсутствия разводов в более ранний период.

За кажущейся простотой развода стояли веками отшлифованные семейные ценности: забота о содержании семьи, воспитание детей, супружеская верность, взаимное уважение, трезвый образ жизни. Несоблюдение этих норм воспринималось как нарушение правил общежития и служило серьезной причиной для развода. В татарских источниках оно отразилось в лаконичных формулах «несходство характеров, несогласие, постоянные ссоры и невзгоды в жизни, несчастье в семейной жизни, один к другому не имели удовольствия», вписанных муллою в графе «причины развода» в обязательном присутствии двух свидетелей – мужчин¹¹. В караимских источниках бракоразводные дела представлены подробно с объяснениями обеих сторон, показаниями свидетелей, протокольными решениями духовного суда, состоявшего из гахама и газзана, иногда с привлечением «ученых мужей» – толкователей священных книг. Мотивы неудачного брака конкретизируются: неспособность мужа материально содержать семью, безответственное отношение к воспитанию детей, пристрастие к вину и картам, расточительность жены, супружеская неверность, конфликтные отношения, подогреваемые вмешательством родственников. Причем инициаторами развода могли выступить муж или жена, а суд должен был выслушать аргументацию обеих сторон, подкрепленную доказательствами. После развода дети обычно оставались за матерью, а отцу вменялось в обязанность их содержание. О некоторой формализации традиции обеспечения разведенных жен свидетельствует отказ мужей выполнять брачный контракт, т. е. выплатить обеспечение и вернуть приданое. В таких случаях духовный суд был бессилен и предлагал бывшей жене предъявлять гражданский иск¹².

¹¹ ЛГИА, ф. 603, оп. 1, д. 10, л. 27, 28, 32, 34, 39, 43, 52.

¹² Дело о расторжении брака супругов новомейских мещан Семена Иеремеевича и Деворы (Дарыи) Шелумиль Захарьевны Грогулевичей: 1899–1909, БЛАН ОР, ф. 301, д. 306; Дело о расторжении брака трокских караимов Елизера и Батшевой Дубинской: 1904–1911, там же, д. 315; Дело о расторжении брака супругов Элеонора-Семена Исаевича и Эстеры Яковлевны Шпаковских: 1911–1912, там же, д. 336; Дело о бракоразводе супругов Иосифа Юлиановича и Надежды Яковлевны Новицких: 1911–1912, там же, д. 337; Дело о бракоразводе супругов Саула Марковича и Сарры Иосифовны Каплановских: 1911–1915, там же, д. 338.

Важным демографическим показателем, от которого зависит регенерация общины, является уровень рождаемости. По отношению к татарской общине его установить труднее из-за немалых пробелов в регистрации новорожденных, особенно девочек, родившихся в деревнях и застенках, а также умерших младенцев. Так, в метрических ведомостях об умерших сделаны записи о 16 мальчиках и 12 девочках, которых нет в ведомостях о рождении, хотя это были дети, родившиеся в семьях, которые зарегистрировали других детей¹³. Похоже, караимская община своих новорожденных считала намного точнее, поскольку все умершие дети записаны и в ведомостях о рождении.

Таблица 2. Состав татарской и караимской семьи по данным метрических ведомостей о рождениях

Община	Число отцов	Число матерей*	Дети		Число родившихся детей в семье**					
			сыновья	дочери	1–2	% от общего числа семей	3–4	% от общего числа семей	5 и более	% от общего числа семей
Татарская (1833–1905 гг.)	110	115	184	115	73	63,5	24	20,9	18	15,7
Караимская (1869–1895 гг.)	176	183	296	274	89	48,6	55	30,1	39	23,1

* число матерей и отцов не совпадает, так как учтены незаконорожденные дети и дети от повторных браков.

** не учтены дети, родившиеся у приезжих караимов, когда ни один член семьи не происходил из местной общины. Это семьи купцов из Таврической губернии Шпшмана Якова Иосифовича и Анны Бернардовны, урожденной Барус; Исаака Наумовича и Бенгт Дурунчи; Одесского потомственного почетного гражданина Исаковича Самуила Исаковича и Рахели Семеновны, урожденной Малнуби (БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 21, 25об, 29об, 42)

Источники: БЛАН ОР, ф. 301, л. 1–82; ф. 305, л. 252–259; ЛГИА, ф. 603, оп. 1, л. 7 (подсчитано автором)

Различия в уровне рождаемости в татарской и караимской общинах довольно незначительны. В караимской общине преобладали многодетные семьи, которые составляли 51,4 % от общего числа семей. В татарской общине этот показатель был меньше – 36,5 %, однако он может оказаться заниженным из-за пробелов в учете новорожденных. Равным образом на репрезентативность данных по отношению к обеим общинам могло повлиять то обстоятельство, что в некоторых семьях рождались дети в периоды, не охваченные метрическими ведомостями. Понятие многодетности семьи является

¹³ Подробнее см. *Bairišauskaitė T. Rodzina tatarska...*, s. 36–37.

относительным, так как в среднем в татарской семье рождалось 2,6 детей, а в караимской – 3,1 (средняя численность семей соответственно составляла 4,6 и 5,1 человек). В некоторых многодетных семьях татар и караимов рождалось по 7–10 детей¹⁴. За весь рассматриваемый период уровень рождаемости оставался практически стабильным, несмотря на его колебания за пятилетние периоды. Так, в 1869–1893 гг. (пять пятилетних периодов) в Сороктатарской общине каждые пять лет в среднем в год рождалось 4, 5, 3, 5, 3 детей, в караимской общине соответственно – 22, 21, 20, 19, 25 детей¹⁵.

Однако высокий уровень рождаемости сопровождался высокой смертностью в младенческом и детском возрасте, что существенно снижало фактическую численность семей. Так, в Сороктатарской общине в рассматриваемый период родилось 204 ребенка, а до пятилетнего возраста, наиболее подверженного детским болезням и инфекциям, умерло 39 детей, или 19,1 % от общего числа родившихся. В караимской общине родилось 570 детей, а до пятилетнего возраста умерло 168, или 29,5 %, причем почти половина умерла в младенческом возрасте.

Из-за отрицательных демографических показателей в караимской общине с трудом поддерживалась численность членов общины, несмотря на то что уровень рождаемости превышал уровень смертности (570 против 378 человек). В Сороктатарской общине людей умерло больше, чем родилось (соответственно 248 против 204 человек), что также должно было отрицательно влиять на численность населения общины.

Возможно, на поддержание численности членов общин оказывал влияние баланс поколений, который в Сороктатарской общине выравнивался за счет более высокой смертности людей старше 60 лет (37,5 % от общего числа умерших). В караимской общине смерть в основном уносила детей до пятилетнего возраста (44,4 % от общего числа умерших), а доля людей старше 60 лет составляла 25,4 %, однако высокая рождаемость все еще компенсировала утраты.

¹⁴ Например, 10 детей родилось в семье Александра и Меремы Сафаревичей, 9 детей было у Юзефа и Елены Полторакевичей, по 8 детей – у Александра и Айши Соболевских, Степана и Айши Соболевских, Амурата и Анны Сафаревичей, по 7 детей – у Салиха и Елены Богдановичей и Матвея и Меремы Милькамановичей (все семьи записаны дворянскими). В караимской общине многодетными были: мещане Иосиф и Рахеля Дубинские, Иосиф и Эмилия Лабанос (по 10 детей); Хайм и Асса Дубинские, псковский купец Михаил и Рахеля Шпаковские (по 9 детей), мещане Марк и Камилла Лавриновичи, Рувим и Зефира (вторая жена Эдида) Лопатто, Иосиф и Анна Поземские, динабургский купец Овадий и Сара Шпаковские (по 8 детей); Юлиан и Сусанна Кобецкие, Семен и Анна Новицкие, Авинадав и Рахеля Роецкие (по 7 детей).

¹⁵ Подсчитано на основании метрических ведомостей о рождении: БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 1–79; АГИА, ф. 603, оп. 1, л. 7, л. 33–114.

Таблица 3. Смертность среди татар и караимов

Возраст	Татары (околица Сорок Татар) 1833–1905 гг.		Караимы 1869–1895 гг.	
	Мужской пол	Женский пол	Мужской пол	Женский пол
До 1 года	4	2	34	24
1–5 лет	23	10	58	52
6–15 лет	14	5	12	15
16–20 лет	7	16	1	5
21–30 лет	10	14	3	8
31–40 лет	9	10	4	10
41–60 лет	11	30	28	28
60 и более лет	45	48	49	47
Всего	123	125	189	189

Источники: АГИА, ф. 603, оп. 1, л. 9; БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 212–264 (подсчитано автором)

Метрические ведомости являются источником информации о том, отчего умирали люди в XIX в. На примере татарской и караимской общин также можно отметить болезни, характерные для одной или другой общины. Однако причины этого явления требуют специального исследования. Определение причин смертности среди членов обеих общин лежало скорее на ответственности лиц, заполнявших метрические ведомости, чем опиралось на диагноз врачей. Содержание записей отражает уровень медицинских знаний населения, так как причины смерти фиксировались в повседневных терминах.

Таблица 4. Причины смертности среди татар и караимов

Причины смерти в терминах метрических ведомостей	Число указанных случаев	
	Татары (околица Сорок Татар) 1833–1905 гг.	Караимы 1869–1895 гг.
Внутренний веред (<i>гнойный нарыв</i>); внутренняя болезнь	48	121
Падучая болезнь (<i>эпилепсия</i>)	1	28
Конвульсии	6	0
Удушливая болезнь, одышка	1	33
Водяная опухоль	3	7
Горячка	17	6
Чохотка	54	6
Детская болезнь	11	7
Дифтерит	2	1
Скарлатина	3	3

Продолжение таблицы 4.

Причины смерти в терминах метрических ведомостей	Число указанных случаев	
	Татары (околица Сорок Татар) 1833–1905 гг.	Караимы 1869–1895 гг.
Оспа	5	30
Золотуха	0	7
Одра (<i>корь</i>)	3	3
Тиф	3	9
Холера	0	9
Воспаление легких, эмфизема легких, воспаление в груди	8	8
Воспаление желудка, заворот кишок	5	4
Порок сердца, разрыв сердца	0	7
Апоплексия	0	2
Рак	4	4
Роды	4	3
Другие болезни (единичные или неустановленные случаи)	28	27
Несчастные случаи	4	2
Старость	36	56
Всего	248	379

Источники: АГИА, ф. 603, оп. 1, л. 9; БЛАН ОР, ф. 301, л. 288, л. 212–264 (подсчитано автором)

Итак, основной причиной смерти, прежде всего детей, но иногда и взрослых, в караимской общине указывался «внутренний веред», что в прямом смысле означает «гнойный нарыв». Иногда использовался обобщающий термин «внутренняя болезнь». Трудно установить действительный смысл этих определений. Под «вередом» могла подразумеваться дизентерия, чрезвычайно распространенная болезнь XIX века, но никак не отраженная в метрических ведомостях. Подверженность инфекционным заболеваниям свидетельствует об отсутствии гигиенических навыков. Смертельные исходы наступали при трудноизлечимых заболеваниях скарлатиной, корью, дифтерией, крупом, оспой, тифом и холерой. Те же инфекционные заболевания могли скрываться за неопределенным термином «горячка», означавшим болезни, сопровождавшиеся жаром и лихорадкой. Часто встречающийся термин «удушливая болезнь» говорит о тяжелых заболеваниях легких и дыхательных путей. Пожилой возраст (около 60 лет) предполагал первопричиной смерти старость и дряхлость, поэтому она указывалась в метрических ведомостях, без попыток доискаться действительной причины смерти. Люди XIX в. распозна-

вали такую болезнь, как рак. Довольно интересен тот факт, что татарские и караимские женщины редко умирали при родах. В караимском источнике часто встречается «падучая болезнь», или эпилепсия, которой практически не знали в Сороктатарском приходе. Между тем жизнь татар часто уносила чахотка, редко встречающаяся у караимов.

В конечном итоге метрические ведомости татарской и караимской общин позволяют хотя бы в приближении выделить следующие тенденции демографического развития обеих общин:

1. Модель матримониального поведения татар и караимов опиралась на относительно раннее замужестве женщин и поздние браки мужчин, что специалистами по исторической демографии относится к европейскому типу брачности, во второй половине XIX в. характерному также для западного региона Российской империи, охватывающего среди прочих Виленскую и Ковенскую губернии¹⁶, где проживали татары и караимы. В маленьких общинах актуальны были повторные браки, наступавшие после овдовения и редко – после разводов. К сожалению, метрические ведомости не позволяют установить степени окончательного безбрачия, что позволило бы судить о том, какая доля членов общины не принимала участия в ее регенерации. Невысокая доля внебрачных рождений (в татарской общине – четверо детей, причем трое – у одной матери, в караимской – 7 детей, из них двое – у одной матери–вдовы) больше свидетельствует в пользу высокой степени брачности в общинах, чем наоборот.
2. По уровню рождаемости татарские и караимские семьи можно отнести к смешанному типу, который предполагает приблизительно равную долю малодетных и многодетных семей. Источники рассматриваемого периода и регионов практически не дают основания говорить о повышении или снижении уровня рождаемости в обеих общинах. Однако высокая смертность детей в караимской общине и преобладание смертности над рождаемостью в татарской общине могут указывать на тенденцию снижения численности членов общин.

¹⁶ Вишневецкий А. Г. Ранние этапы становления нового типа рождаемости в России. Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. Москва, 1977, с. 111–112.

KARAIMŲ ISTORIJOS
IR LITERATŪROS
MYLĖTOJŲ DRAUGIJOS
VEIKLA VILNIUJE

1932–1939 M. © *Halina Kobeckaitė*

ĮVADAS

Šiuo tyrimu siekiama išnagrinėti 1932–1939 m. Vilniuje veikusios Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos veiklą. Šis Lietuvių istoriografijos klausimas dar niekur nebuvo nagrinėtas. Draugijos veikla plačiausiai atsispindėjo tarpukariu Vilniuje lenkų kalba leistame žurnale „Myśl Karaimska“ (Karaimų mintis), todėl pagrindinis tyrimo objektas – pati Draugija ir jos veikla – nagrinėjama tiesiogiai siejant ją su šiame žurnale spausdinta Draugijos veiklos ataskaita ir protokolais. Kadangi įsikūrusi Draugija buvo ir šio žurnalo leidėja, neišvengiamai tyrimo objektu iš dalies tapo ir pats žurnalas. Be to, Draugijos veikla glaudžiai susijusi tiek su Vilniaus miesto visuomenės, tiek su karaimų bendruomenės bei jos vadovų gyvenimu. Tad istoriniai faktai, kaip Draugijos veiklos fonas bei sąlyga, irgi patenka į tyrimo akiratį. Autorė taikė aprašomąjį metodą, tikėdamasi, kad ateityje jos nagrinėjamas objektas sudomins ir kitus tyrinėtojus ir leis pritaikyti kitą tyrimo metodą.

TYRIMO APRAŠYMAS

Grįžusiems 1920 m. iš priverstinės evakuacijos Pirmojo pasaulinio karo metais ir atsidūrusiems dviejose valstybėse – Lietuvoje ir Lenkijoje – karaimams rūpėjo ne tik asmeninio gyvenimo reikalai, bet ir bendruomeninių institucijų atkūrimas. Pirmiausia buvo atkurtos Trakų, Vilniaus, Haličo bei Lucko religinės bendruomenės, dvasinės valdybos, Vilniaus ir Trakų karaimų draugijos, jaunimo švietimo sąjungos, religijos ir kalbos mokyklos, moterų organizacijos „Katyn odżahy“. 1924 m. Vilniaus karaimų draugija pradėjo leisti žurnalą lenkų kalba „Myśl Karaimska“. Jau pirmajame žurnalo numeryje buvo pažymėta, kad, norint išsaugoti tautos savastį, būtinas visų jos narių vieningumas ir nuoširdus darbas tautos labui. Susikūrusios organizacijos ėmė rūpintis ir teisiškų santykių su valstybe nustatymu. Buvusių dokumentų pagrindu buvo pradėtas ruošti naujas projektas. Nuo 1441 m. Lietuvoje naudodamiesi savivaldos teisėmis, savo dvasinius ir administracinius

vadovus karaimai rinkdavosi patys. 1863 m. Trakuose buvo įsteigta Karaimų dvasinė valdyba, kuri faktiškai ir buvo aukščiausias karaimų bendruomenės vidaus gyvenimo reguliavimo organas. 1918 m. atkūrus Lietuvos ir Lenkijos valstybes, reikėjo panašaus dokumento. Po ilgo ir kruopštaus darbo toks dokumentas pagaliau buvo priimtas 1936 m.

Kai vietinės bendruomenės buvo sudarytos, 1927 m. spalio 23 d. Trakuose įvyko visuotinis bendruomenių delegatų susirinkimas, kuriame vyriausiuoju dvasininku buvo išrinktas buvęs Krymo vyriausiasis dvasininkas Hadži Seraja Bej Šapšalas, gyvenęs tuo metu Stambule. 1928 m. jis atvyko į Vilnių, kur ir praleido visą savo likusį gyvenimą iki pat mirties 1961 m.

H. S. Šapšalo atvykimas turėjo reikšmės ne tik religiniam bendruomenės gyvenimui, bet ir pasaulietiniam. Mat H. S. Šapšalas buvo žinomas orientalistas, ir jo pasirodymas Vilniuje, be abejonės, sužadino domėjimąsi Orientu, pagyvino orientalistinius ir ypač tiurkologinius tyrinėjimus. Tai ryškiai atsispindėjo visų pirma žurnalo „Myśl Karaimska“ puslapiuose: jau 1929 m. numeryje spausdinamas prof. T. Kowalskio straipsnis apie Turkijoje išleistą H. S. Šapšalo monografiją „Krymo turkai karaimai“, o 1930 m. numeryje pasirodo ir pirmas Vilniuje parašytas paties H. S. Šapšalo straipsnis, papildantis ankstesnius jo karaimų tarnybos pas Krymo chanus tyrinėjimus. Vėliau jis rašė į kiekvieną „Myśl Karaimska“ žurnalo numerį, kol šis nustojo eiti 1940 m.

Būdamas plačios erudicijos, H. S. Šapšalas suprato ir būtinybę supažindinti su karaimų kultūros paveldu, su jo ypatybėmis ir vietos inteligentią. Todėl jis aktyviai rašė ne tik į karaimų spaudą, bet ir į kitus tuo metu Vilniuje leidžiamus mokslinius žurnalus.

Gera suvokdamas savo misiją ir atsižvelgdamas į vis aktyvėjantį Vilniaus visuomenės gyvenimą, patriotinį visų čia gyvenusių tautų judėjimą, H. S. Šapšalas ėmėsi iniciatyvos steigti Vilniuje Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugiją. Jam talkino Krokuvos universiteto profesorius tiurkologas Tadeusz Kowalskis, būsimas Varšuvos universiteto profesorius karaimas Ananjaszas Zajączkowski bei karaimų šviesuomenė. Steigėjų susirinkimas įvyko Vilniuje 1932 m. sausio 3 d. Jame buvo patvirtinti įstatai, draugijos pavadinimas ir išrinkta laikinoji valdyba, kuri turėjo įregistruoti draugiją. Kaip pažymėta ataskaitoje, energingos Laikinosios valdybos veiklos dėka jau kovo 24 d. Vilniaus vaivados įsakymu Nr. BN-2-g-21 Įstatai buvo įregistruoti ir Draugija buvo įrašyta į draugijų ir sąjungų registrą 1552 numeriu.

Numeris rodo, kad Vilniuje tuo metu veikė nemažai įvairiausių visuomeninių organizacijų. Apie Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos aktyvią veiklą liudija skaičiai: vien per parengiamąjį laikotarpį įvyko 12 susirinkimų – 1 visuoti-

nis, 1 inauguracinis, 5 valdybos posėdžiai, 4 mokslinės sesijos ir 1 vieša konferencija. Per vėlesnį laikotarpį, kol veikė draugija (iki 1939 m.), įvyko dar 11 Draugijos susirinkimų. Kiekviename jų paprastai buvo skaitomas vienas ar du moksliniai pranešimai. Visi susirinkimai buvo tvarkingai protokoluojami, o protokolai arba jų ištraukos skelbiami žurnale „Myśl Karaimska“, kuris nuo šiol tapo Draugijos organu. Žurnale taip pat atspausdinta ir daugelis skaitytų referatų. Paskutinis žurnalo numeris Vilniuje išėjo 1939 m. Jame aprašomas Draugijos susirinkimas, įvykęs 1938 m. balandžio 18 d. Du žurnalo „Myśl Karaimska“ numeriai po Antrojo pasaulinio karo didžiulių prof. A. Zajczkowskio pastangų dėka dar pasirodė Lenkijoje, bet juose apie Draugiją nebeužsiminama.

Draugijos veiklos pradžia galima laikyti pirmąjį steigėjų susirinkimą 1932 m. sausio 3 d., nors iškilminga inauguracija įvyko tą pačių metų gegužės 18 d. Draugijos valdybos pirmininku buvo išrinktas advokatas Izaokas Zajczkowski. Svečių dalyvavusių šiame susirinkime, sąrašas liudija, kad Draugijos įsteigimas tapo svarbiu Vilniaus miesto gyvenimo įvykiu. Susirinkime dalyvavo Vilniaus miesto vaivada Zigmuntas Beczkowski, Vilniaus ir Lydos arkivyskupas Teodozijus, senatorius Aleksandras Achmatowiczius, universiteto rektorius prof. Marjanas Zdziechowski, Aukščiausiojo teismo viceprokuroras Olgierdas Kryczyński, vaidijos skyrių viršininkai, archyvo direktorius, profesoriai Marjanas Morelowski, Józefas Wierzyński, kurie vėliau tapo aktyvūs Draugijos nariai, ir kiti oficialūs asmenys bei akademinės bendruomenės atstovai.

Draugijos svarbą tiurkologijai rodo tai, kad jos atidarymas sutapo su Vilniuje tuo metu vykusiu II Lenkijos orientalistų suvažiavimu, kurio dalyviai pagerbė ir inauguracinį Draugijos susirinkimą. Jame dalyvavo Lenkijos orientalistų draugijos viceprezidentas prof. Tadeuszas Kowalskis, už nuopelnus karaimų tautai išrinktas draugijos garbės nariu. (Prof. T. Kowalskis nuo 1925 m. kasmet lankydavosi Trakuose, kur studijavo karaimų kalbą, ir 1929 m. Krokuvoje vokiečių kalba išleido monografiją „Karaimų tekstai Trakų dialektu“). Vėliau Vilniuje vykusiuose Lenkijos orientalistų suvažiavimuose visuomet dalyvaudavo ir Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos nariai. Pavyzdžiui, 1937 m. Vilniuje vykusiam VI Lenkijos orientalistų suvažiavime pranešimus skaitė net trys draugijos nariai: H. S. Šapšalas, S. Firkovičius ir T. Kowalskis. Jų tyrinėjimo objektas buvo ne tik Trakų karaimai, bet ir diplomatiniai Turkijos bei Lenkijos santykiai XVIII a., ekspedicijos į Anatoliją rezultatų aptarimas. Tai liudija Draugiją sukaupus stiprų intelektualinį potencialą, turintį didelį tarptautinį svorį.

Draugijos atidarymas buvo labai draugiškai sutiktas ir kitų Vilniuje gyvenusių tiurkiškų tautų. Iškilmingą susirinkimą Totorių kultūros ir švietimo sąjungos vardu pasveikino Vilniaus apygardos teismo prokuroras Konstanty Achmatowiczius,

pabrėždamas panašų abiejų tautų, XIV amžiuje kartu apsigyvenusių Vilniaus krašte, likimą.

Vyriausiasis karaimų dvasininkas Hadži Seraja Bej Šapšalas tapo Draugijos garbės pirmininku. Inauguraciniame susirinkime jis skaitė pranešimą apie karaimų istoriją, pažymėdamas jų nuopelnus Lietuvos didžiajam kunigaikščiui Vytautui ir Lenkijos didikams, apie tautos didžiavyrius, vėliau ištikimai tarnavusius Abiejų Tautų Respublikai. Jis taip pat apgailestavo, kad Pirmojo pasaulinio karo metu dingo istoriniai karaimų archyvai, ir tik nedidelę jų dalį prof. M. Moreliowskio dėka pavyko susigražinti iš Rusijos. Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos tikslas, anot prelegento, ir yra „atnaujinti ir sustiprinti istorinio karaimų materialinio ir dvasinio palikimo tyrimus, sudominti karaimų kultūros, kalbos tyrimais jos narius“.

Tolesnė draugijos veikla rodo, kad šis uždavinys buvo nuosekliai vykdomas. Vilniaus, Varšuvos, Krokuvos universitetų profesoriai periodiškai vykstančiuose draugijos susirinkimuose skaitė pranešimus, kurie ne tik domino klausytojus nauja faktine medžiaga, bet ir skatino karaimų jaunimą domėtis savo tautos praeitimi. Tad pamažu šalia tokių garsių prelegentų kaip jau minėti prof. M. Moreliowskis, T. Kowalskis, A. Zajączkowski, J. Wierzyński skelbiami ir pradedančių mokslininkų Włodzimierzo Zajączkowskio (po karo Krokuvos universiteto docentas), Jano Reychmano (vėliau garsus Lenkijos orientalistas) ir kitų darbai¹.

Ankstesnės LDK teritorijoje buvusios karaimų bendruomenės po 1920 m. buvo sumažėjusios ir geografiškai nutolusios viena nuo kitos. Jeigu, tik apgyvendinus karaimus Lietuvoje, minimos 32 bendruomenės, tai XIX a. – perpus mažiau, o po Pirmojo pasaulinio karo jų buvo likę dar mažiau. Be to, kaip minėta, jos atsidūrė Lietuvos ir Lenkijos valstybėse, kur santykiai tarpukariu nebuvo palankūs net ir giminių bendravimui.

Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugija Vilniuje vienijo karaimų bendruomenes Lenkijos teritorijoje: Vilniuje, Trakuose, Lucke ir Haliče. Tačiau Trakų karaimų giminės gyveno ir Lietuvos pusėje – Panevėžyje, Biržuose, Pasvalyje, Naujamiestyje, Talačkonyse. Draugijos dėka pavyko užmegzti su jais ryšius. 1934, 1935 m. Panevėžyje lankėsi Trakų dvasinės valdybos pirmininkas ir vyresnysis dvasininkas Simonas Firkovičius, Draugijos narys Juzefas Kozyrovičius informavo apie tenykščių karaimų gyvenimą, jų visuomeninę kultūrinę ir švietėjišką veiklą. Taip draugija suvaidino svarbų vaidmenį vienydama visus nuo seno Lietuvos ir Lenkijos teritorijose gyvenančius karaimus, iškelddama ir nagrinėdama visiems svarbius klausimus, informuodama apie atskirų bendruomenių gyvenimą.

¹ Myśl Karaimska. Wilno, 1929–1939.

Draugijos narių dėka žinios apie labiausiai į Vakarus nutolusią tiurkišką karaimų bendruomenę Trakuose pasiekė ir kitus kraštus. Pavyzdžiui, 1934 m. balandžio 4 d. prof. M. Moreliowski skaitė paskaitą apie karaimų liaudies meno ornamentiką Briuselio universitete, Draugijos garbės pirmininkas H. S. Šapšalas ir prof. A. Zajączkowski 1934 m rugpjūčio 18–22 d. dalyvavo II Turkų kalbų kongrese Stambule ir skaitė ten pranešimus, 1937 m. H. S. Šapšalas ir S. Firkovičius lankėsi Paryžiuje ir Berlyne. Kartu augo užsienio mokslininkų susidomėjimas karaimais. Pavyzdžiui, 1936 m. italų antropologas prof. Corrado Gini atliko Trakų ir Vilniaus karaimų kraujo tyrimus, kurių rezultatus paskelbė Italijos spaudoje. Jis nustatė, kad karaimų kraujas pagal sudėtį identiškas Pavolgyje gyvenančios kitos tiurkų tautos – čiuvašų – kraujui.

Trakus tarpukariu lankė daug aukštų užsienio svečių. Visi jie visada susitikdavo su karaimais ir su vyresniuoju dvasininku, karaimų kalbos ir religijos mokytoju, poetu bei dramaturgu S. Firkovičiumi. Ypač ryškus buvo Turkijos Parlamento nario Rešit Safet Bejaus vizitas 1930 m., po kurio jis rašė Turkijos spaudoje, kad, pakalbėjęs su Trakų karaimais jų gimtąja kalba, pasijutęs kaip prie Aukso Rago Stambule.

Draugija taip pat skatino Vilniaus mokslininkų ekspedicijas į valstybes, kuriose gyveno kitos karaimų bendruomenės, ir taip padėjo užmegzti su jomis ryšius.

Kadangi H. S. Šapšalas seniai puoselėjo viltį įkurti karaimų muziejų, kur galima būtų saugoti ir eksponuoti tautos materialinės kultūros paveldą, dabar, įsi-steigus Draugijai, ši mintis galėjo būti realizuota. Jo dėka pavyko gauti leidimą bei lėšų Trakų karaimų muziejaus statybai. Tai savo ruožtu paskatino būtinybę rinkti muziejui eksponatus ne tik tarp vietos karaimų, bet ir kitose bendruomenėse. Tuo tikslu H. S. Šapšalas 1935 m. vasarą buvo išvykęs į Damaską, Rumuniją, Bulgariją, Turkiją, kur susitiko su tose šalyse gyvenančiais Krymo karaimais ir par-sivežė daug eksponatų, liudijančių buvus turtingą materialinę kultūrą. Draugijos nariams jis pateikė išsamią kelionės ataskaitą.

Nors muziejaus pastatas pačių karaimų pastangomis buvo baigtas statyti 1939 m., bet jo atidarymą sutrukdė prasidėjęs Antrasis pasaulinis karas. Tad surinkti ekspona-tai ilgą laiką glaudėsi paties H. S. Šapšalo bute Žvėryne Vilniuje, o 1951 m. na-cionalizuoti atsidūrė Vilniaus universiteto saugyklose ir tik 1967 m. dalis jų išvydo dienos šviesą Trakų karaimų etnografinėje ekspozicijoje. Didžioji dalis eksponatų šiuo metu yra Lietuvos nacionaliniame muziejuje, ir jo direktorės B. Kulnytės dėka 2003 m. buvo aprašyti gražiai išleistoje monografijoje². Kita dalis eksponuojama Trakų karaimų muziejuje, atnaujintame minint karaimų ir totorių persikėlimo į Lietuvą 600-ąsias metines.

² Serajos Šapšalo karaimikos rinkinys. Vilnius, 2003.

Neabejotinai vienas didžiausių draugijos veiklos nuopelnų – mokslinio, visuomeninio, literatūrinio žurnalo „Myśl Karaimska“ leidyba. Draugijai perėmus leidybą, jis tapo ir storesnis, ir akademiškesnis. Žurnalo puslapiuose buvo spausdinami ne tik visi moksliniai Draugijos susirinkimuose skaityti pranešimai, bet ir originali karaimų poetų kūryba, jos analizė, recenzijos, bendruomenių gyvenimo įvykių kronikos, karaimikos bibliografija, žymių bendruomenės veikėjų svarbių datų paminėjimai ir kt. Būtent iš žurnalo informacijos sužinome, pavyzdžiui, kad 1930 m. Vilniaus kenesoje buvo aukotos Mišios Lietuvos didžiojo kunigaikščio Vytauto 500-ųjų mirties metinių proga. Tai rodo, kad, nepaisant, jog žurnalas buvo spausdinamas lenkų kalba ir kad jame buvo atiduota neišvengiama pagarbos ir lojalumo duoklė valstybei, nenutolta ir nuo objektyviosios tiesos, istoriškai siejusios karaimus su Lietuvos valstybe.

IŠVADOS

Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugija Vilniuje suvaidino labai svarbų vaidmenį tiek skatindama karaimų istorijos ir kultūros tyrinėjimus, atliekamus pačių karaimų ir kitų tautų mokslininkų, tiek puoselėdama tautinį patriotizmą bei tapatumą. Ji atskleidė tautos intelektualinį potencialą ir, kita vertus, sudarė sąlygas ir stimulą jam reikštis. Ji tapo svarbi mokslinė kultūrinė institucija ne tik karaimų bendruomenėje, bet ir tarp orientalistų, dirbusių Vilniuje ir kituose Lenkijos miestuose. Draugija taip pat atliko didžiulę švietėjišką misiją – jos narių darbai skatino jaunosios kartos patriotizmą, konsolidaciją, pasišventimą visuomeniniam darbui, ugdė tautinę savimone, meilę gimtajai kalbai ir kultūrai. O žurnalas „Myśl Karaimska“, fiksuodamas svarbiausius bendruomenės gyvenimo įvykius, spausdinamas profesionalius mokslinius straipsnius, paliko mums neįkainojamą, platų autentiško ano meto karaimų bendruomenės gyvenimo ir Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugijos veiklos liudijimą. Kaip matyti iš Vilniaus visuomenės susidomėjimo Draugijos veikla, ji suvaidino ir svarbų vaidmenį ano meto Vilniaus kultūriniame gyvenime, praturtindama ir pajvairindama jį egzotišku, bet autentišku vietinio Oriente akcentu.

P. S. Kai šis tekstas jau buvo parašytas, autorei į rankas pateko Krokuvos universiteto bendradarbio Stefano Gašiorowskio straipsnis analogiška tema³. Jame autorius rašo, kad per aštuonerius savo veiklos metus Karaimų istorijos ir literatūros mylėtojų draugija negali pasigirti dideliais pasiekimais. Drįstu visiškai nesutikti su šiuo teiginiu, tai, tikiuosi, bent iš dalies įrodžiau savo straipsnyje.

³ Karaj kiunliari. Karaimų kultūros paveldas šiuolaikinėje Europoje. // Konferencijos medžiaga. Wrocław, 2004.

II. Rankraštiniis palikimas
Manuscripts
Spuścizna rękopiśmienna
Рукописное наследие

GLOSY, KOMENTARZE,
OBJAŚNIENIA ETC.,
CZYLI O POZAKORANICZNYCH
DOPISKACH W RĘKOPIŚMIENNYCH
TEFSIRACH MUZUŁMANÓW
WIELKIEGO KSIĘSTWA
LITEWSKIEGO ◉ *Czesław Łapicz*

Rękopisy muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej – WKL) zwane *tefsirami* (w wariantach fonetycznych: *tafsir*, *tapsir*, *tefsier*, *tepsir*,) należą do najrzadszych i najcenniejszych zabytków religijnych Tatarów litewsko-polskich (dalej – Tlp.). W tradycyjnych krajach islamu *tefsiry* zawierały komentarze wyjaśniające treść świętej Księgi, czyli po prostu objaśniały, wykladały oraz interpretowały Koran. Natomiast rękopiśmienne *tefsiry* funkcjonujące w tradycji i kulturze muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego zawierają – obok arabskiego oryginału - zróżnicowane w czasie i przestrzeni odpisy (kopie) pierwszego, zapewne już XVI - wiecznego, przekładu świętej Księgi islamu na język słowiański; można twierdzić, że był nim język polski w odmianie północnokresowej, a więc z licznymi białoruszczyznami.¹ Zawartemu w *tefsirach* arabskiemu oryginałowi Księgi oraz wiernemu jej przekładowi na język polski (i/lub białoruski) towarzyszyły liczne dopiski (głosy, komentarze, wyjaśnienia, dopełnienia, etc.), czynione w różnych celach i w różnych formach: od interpretacji strukturalno-formalnych, aż do objaśnień ukrytych w Koranie treści mistycznych, alegorycznych i symbolicznych; sama zresztą słowiańska warstwa treściowa *Koranu* w intencji autora przekładu i późniejszych kopistów była jedynie właściwym dla *tefsirów* ‘wyjaśnieniem’ lub ‘wytłumaczeniem’ arabskiego oryginału w zrozumiałym dla użytkowników języku; prawdziwy Koran mógł wszak istnieć wyłącznie w języku arabskim.

Wszelkie dopiski pozakoraniczne w *tefsirach* muzułmanów litewsko-polskich można najogólniej podzielić na dwa podstawowe typy:

1. **zewnątrztekstowe**
2. **wewnątrztekstowe**

¹ Tak sądzą m. in. *Jankowski, Łapicz* – autorzy pracy *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*. Warszawa, 2000, którzy piszą m. in.: Wielu badaczy stawia pytanie o pierwotny słowiański język przekładu tekstów orientalnych. Wydaje się, że w znacznej mierze zależało to od samych tekstów. Koran, najważniejsza święta księga islamu, została przełożona na język polski jako bardziej prestiżowy. Poza tym Tatarzy mieli znakomite wzory w postaci polskiej literatury przekładowej (s. 17); Inaczej sądził *Antonowicz A. K.*, który w publikacji *Белорусские тексты, писанные арабским письмом и их графико-орфографическая система*. Вильнюс, 1968, s. 22–25, skłaniał się ku tezie, że najpierw powstały przekłady na język białoruski, które następnie stopniowo polonizowano.

1. DOPISKI ZEWNĄTRZTEKSTOWE

– przede wszystkim porządkowały obszerne rękopisy od strony technicznej oraz uzupełniały je o pożądane przez użytkowników dodatki niezwiązane bezpośrednio z tekstem Koranu. Wśród nich można wyróżnić dopiski **porządkujące**, **uzupełniające** oraz **kronikarsko-rodzinne**, w tym także **autorskie**, **donacyjne** oraz **właścicielskie**.

1.1. Do **zapisków porządkujących** zaliczam przede wszystkim numerację *dżuz* (tzn. ‘części Koranu’), sur i ajatów, spis treści, foliację, datowanie kopii itp. Dopiski te mają charakter indywidualny i często wtórny, późniejszy, w stosunku do tekstu zasadniczego; ich ilość i jakość w różnych rękopisach jest zmienna. Występują one – co oczywiste – poza tekstem głównym *tefsiru*, a autorami przynajmniej części z nich są nie tylko kopiści, ale także późniejsi czytelnicy, a nawet badacze tych rękopisów. We wczesnych rękopisach *tefsirów* wyodrębniano wprawdzie graficznie konkretne sury, podając ich tytuły, jednak nie wskazywano numeru porządkowego i nie segmentowano ich zawartości na poszczególne – numerowane lub inaczej wyróżniane (np. poprzez odpowiednią punktację, zdobnictwo etc.) – ajaty; na początku sur wymieniano jedynie ogólną liczbę ajatów tworzących daną surę. Tak jest w rękopisach TL oraz TW, ale już w TMW kopista lub późniejszy użytkownik wprowadził na górnym marginesie stron numerację sur i przybliżoną numerację ajatów. Natomiast na bocznych marginesach *tefsirów* umieszczane są arabskie liczby wskazujące na kolejne *dżuzy*, czyli części Koranu.

1.2. **Dopiski uzupełniające** – stanowią je teksty modlitw, zwłaszcza tych, których odmawianie jest zalecane przed przystąpieniem do czytania Koranu oraz po zakończeniu tej czynności, instrukcje modlitewne, których celem jest wyjaśnienie, kiedy i jak należy odmawiać Koran, intencje modlitewne (czyli *nijety*), a także spisy proroków oraz osób, za które trzeba się modlić, kalendaria w postaci tablic, etc. Dopiski te nie mają bezpośredniego związku z zawartością Koranu i nie występują w oryginalnym Koranie arabskim; w *tefsirach* Tatarów litewsko-polskich są one jednak ważnym i pożądanym przez muzułmanów uzupełnieniem koranicznego tekstu, nadają świętej Księdze walor praktycznej użyteczności religijnej. Wydaje się, że tego typu uzupełniające dodatki są wynikiem inwencji oraz kompetencji kopisty konkretnego egzemplarza *tefsiru*; zwykle umieszczane są one na początku oraz na końcu tekstu zasadniczego.

Zapiski **porządkujące** oraz **uzupełniające** były sporządzane w językach arabskim, polskim oraz białoruskim, a nawet w rosyjskim, (wtedy pisano je alfabetem cyrylicy). Na przykład w *tefsirze* z 1890 r. dopiski takie dotyczą instrukcji modlitewnych: „to jest którego meşenca takogo maş pec kur’an [...]; oto jest rejestr do tego na dwaće jeden kur’an po požondkū [...]”. Na karcie 474b TW dopisek

arabski (bez znaków wokalizacyjnych) zawiera rok ukończenia kopii według kalendarza chrześcijańskiego (1788) oraz imię i nazwisko kopisty: Ali Buciotko, syn (ibn) Bohdana. Wszystkie te zapiski, które umownie nazywam *porządkującymi* oraz *uzupełniającymi*, mają charakter nie tyle merytoryczny, ile praktyczno-techniczny².

1.3. Zapiski kronikarsko-rodzinne, autorskie, donacyjne oraz właścicielskie. W tatarskich manuskryptach, w tym także w rękopiśmiennych Koranach, można również spotkać liczne zapiski i notatki sporządzane odręcznie zarówno alfabetem arabskim, jak i łacinką, a nawet grażdanką, które w żaden sposób nie są związane z zawartością merytoryczną ksiąg. Są wśród nich klasyczne kolofony, np. kopista tefsiru z 1890 r. (TMW) zamieścił na s. 1183 sporządzonego przez siebie egzemplarza zapis: „1890 года Ноября 4 дня окончилъ писать сей тафсиръ – которий писалем презъ 5ть месяцевъ въ Дуниловичахъ для Адама Мегметова Мейшпутовича по его желанію писалъ А. В. Йозефовъ 3го раббилъ ахира окончилъ совсем 3го дня – 1890 года“³. W *tefsirze* z Petersburga⁴ zapis sporządzony cyrylicą w języku rosyjskim głosi, że „сей тапсир принадлежит Буцутку Магмету Мацвею [...] писал тапсир Богдан Буцютко“ itp.

Wśród tego typu dopisków wyróżnia się zapis donacyjny zamieszczony we wstępie do *tefsiru* ze Słonimia, który przytoczył S. Kryczyński w swej monografii „Tatarzy polscy“⁵. Według tego autora znaczne koszty skopiowania takiej księgi pokrywała nawet cała gmina muzułmańska, a potwierdzenie takich transakcji znajdujemy czasami bezpośrednio na kartach rękopisów, razem z wykazem donatorów oraz imieniem i nazwiskiem kopisty.

W innej księdze (typu *chamaif*) znajduje się odręczna, polsko-rosyjska notatka o zamówieniu słońca: „1887 года Августа 6 д[ня] било зачмене рано мней как квадранц“. Zapis ten skonsultowałem od strony prawdopodobieństwa tego zjawiska astronomicznego we wskazanym w notatce miejscu i czasie, a tym samym i wiarygodności samej notatki, z prof. Andrzejem Woszczykiem, astronomem z Uniwersytetu Mikołaja Koper-

² Ciekawe, że podobne pozakoraniczne dodatki znalazły się także w pierwszym polskim drukowanym przekładzie Koranu z 1858 r., przypisywanym Janowi Murzie Tarak Buczackiemu. Wprowadza je tytuł: Nabożeństwo mahometańskie czyli islamskie, to jest zbiór modlitw codziennych i świątecznych. Dla użytku prawowiernych wyznawców wiary islamskiej obrządku sunnietkiego, przygotował Władysław Kościuszko (s. 581). Nie można wykluczyć, że w tym wypadku autor w jakimś sensie wzorował się na strukturze i zawartości treściowej rękopiśmiennych *tefsirów* muzułmanów litewsko-polskich. W późniejszych polskich przekładach *Koranu* tego typu dodatki już nie występują.

³ Сут. за: Мишквинене Г., Намавичюте С., Покровская Е. Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс, 2005, с. 32.

⁴ Antonowicz A. K. sygnuje ten tefsir sygnaturą ЛУ-867 (*Антонович А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом...*, с. 97–101).

⁵ *Kryczyński S. Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarski. T. III, Warszawa, 1938, s. 223.*

nika w Toruniu. Według dostarczonej mi informacji – „w Wilnie w roku 1887 było całkowite zaćmienie Słońca w dniu 19 sierpnia (piątek) w/g kalendarza gregoriańskiego [...]. Było to zaćmienie całkowite i jego „środek” przypaść na godz. 5.10 czasu środkowo-europejskiego. Najciekawsza faza całkowita zaćmienia trwa zaledwie parę do kilku minut (2–7 minut). Całość zjawiska trwała od 4h. 28m. do 6h. 07m.”

Potwierdzona przez astronoma data „wileńskiego zaćmienia” słońca: 19 sierpnia 1887 r. według kalendarza gregoriańskiego, odpowiada dacie „6 Августа” w kalendarzu juliańskim, a to przecież ten kalendarz obowiązywał w ówczesnym imperium rosyjskim, którego częścią w okresie zaborów było Wilno; zatem i data zaćmienia w notatce została utrwalona według kalendarza juliańskiego, a cały zapis precyzyjnie oddaje fakty.

Podobnych zapisków w manuskryptach muzułmanów jest wiele, niekiedy obejmują one wręcz całe życiorysy rodzinne. Wszystkie one są jednostkowe, niepowtarzalne i późniejsze w stosunku do czasu powstania samych rękopisów⁶.

2. DOPISKI WEWNĄTRZTEKSTOWE

Dotyczą bądź bezpośrednio, bądź tylko pośrednio, tekstu i treści koranicznych. Znajdują się one przede wszystkim na marginesach kart, ale są także wplatanie w tekst przekładu. Z porównania kilku rękopiśmiennych wariantów tekstowych wynika, że te same pozakoraniczne dodatki mogą być inaczej umiejscowione w różnych kopiach; oto np. w TL występuje wpleciona w tekst przekładu (sura IV, ajat 1.) fraza „*to jest adama*” w kontekście: „I luże, bujće še Boga vašego, kturij stvoril vas z duxa jednego, to jest Adama, i stvoril s tegož ćala i duxa žena jemu, Xave”. W tym rękopisie jest to oczywisty pozakoraniczny wtřet objaśniający, wprowadzony standardowym zwrotem *to jest*. Natomiast w TW niemal identyczny dopisek objaśniający został wyniesiony na margines rękopisu: „*xeva bo jest i dux i dūša i calo to jest Adama*”; analogiczny dopisek znajduje się również na marginesie tekstu zasadniczego w rękopisie TMW: „*bo dūša jest dūx i duša i calo jest Adama peršego človeka*”.

Dopiski te są trudne do identyfikacji, wymagają bowiem precyzyjnego odczytania i porównania najlepiej kilku rękopiśmiennych *tefsirów*, a także odniesienia ich do arabskiego oryginału oraz do późniejszych polskich lub innojęzycznych

⁶ Dodajmy, że zwyczaj czynienia okazjonalnych zapisków, bardziej i mniej ważnych notatek w modlitewnikach, książeczkach do nabożeństwa, śpiewnikach itp. praktykowali nie tylko muzułmanie litewsko-polscy, ale także chrześcijanie; wiązało się to zapewne głównie z tym, że w większości domów tylko takie „materiały piśmiennicze” były dostępne w każdej chwili i przede wszystkim takie właśnie „nośniki” treści głównie religijnych, ale także osobistych, przechowywano pieczołowicie, bez narażania ich na ryzyko zniszczenia lub utraty.

przekładów. Dopiski wplecione w tekst przekładu często są poprzedzane wyróżnikiem formalnym w postaci zwrotu *to jest*.

Wewnętrzną strukturę formalno-językową *tefsirów* Tatarów litewsko-polskich można przedstawić graficznie za pomocą następującego schematu:

A	Kanoniczny, wewnętrznie jednolity i czasowo niezmienny, oryginalny arabski tekst Koranu (poziomy układ wersów)
A	← ← ← ← ← ← ← ←
B	≡ ↙ ↙ ↙ ↙ ↙ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘
A	← ← ← ← ← ← ← ← ≡
B	↗ ↗ ↗ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ↘ ≡
B	Wewnętrznie zróżnicowana, zmienna w czasie i przestrzeni, warstwa słowiańskiego (język polski i białoruski) przekładu (interlinearne wersy ukośne)

||←=====< kierunek biegu (czytania) tekstu ←=====< ||

Na schemacie przedstawiono graficznie model wierszy (wersów, wersetów) typowych dla *tefsirów* Tlp. oraz ich strukturę; z jednej strony schemat odzwierciedla symbolicznie wzajemne relacje arabskiego oryginału oraz słowiańskiego przekładu, w tym również (ewentualnego) komentarza autora lub kopisty, z drugiej natomiast – ilustruje wewnętrzną dyferencjację słowiańskiej językowej warstwy przekładowej. Linie na prawym i lewym marginesie symbolizują *dopiski*, *glosy*, *komentarze* etc. pojawiające się właśnie poza zasadniczym tekstem koranicznym, lecz z tym tekstem w różnym stopniu związane.

Wśród najbardziej typowych dopisków wewnętrznok tekstowych można wyróżnić **interpretacyjne**, **objaśniające** oraz **nawiązujące**. Granica między tymi rodzajami dopisków nie zawsze jest ostra i jednoznaczna, często bowiem objaśniając lub interpretując jakieś fakty, zarazem nawiązują one zwłaszcza do wątków biblijnych, ale także do realiów życia muzułmanów w WKL. Ponadto część dopisków ma charakter **korygujący**; te dopiski dopełniają i korygują zauważone błędy kopistów, luki i ominięcia tekstowe itp.; dopiski korygujące dotyczą zarówno warstwy językowej oryginalnej, arabskiej, jak i przekładowej, słowiańskiej. Ze względów czasowych bliżej omówię tylko dwa typy dopisków: interpretacyjne oraz objaśniające.

2.1. Tekstowe dodatki **interpretacyjne** to najciekawsza i najważniejsza merytorycznie warstwa treściowa przekładu słowiańskiego; obejmuje ona luźne para-

frazy nazw i treści koranicznych, nie będące ani bezpośrednim, ani dosłownym przekładem oryginału; nie są one uchwytnie inaczej, jak tylko przez porównanie z arabskim oryginałem. Podobnie, jak dopiski **objaśniające**, dodatki **interpretacyjne** mogą być sygnalizowane wyróżnikiem formalnym *to jest* lub podobnym, ale nie jest to regułą. W tefsirach Tlp. takich właśnie pozakoranicznych wtretów jest niemało; oto jeden z nich, obecny we fragmencie: „postregajce časi na nemaže odložone i nemaz srednij **to jest ak'indi** tix časov stavajce služce bogu bojažlive ščire [...]“ (sura II, ajat 238 lub 239). W arabskim oryginale nie zostało wyjaśnione, jaką to modlitwę nazwano *nemazem średnim*; w polskich przekładach tłumaczy się ją bądź jako *średnia* (KB), bądź jako *środkowa* (KRA), bądź jako *modlitwa w południe* (KF oraz KTB). Wielu współczesnych komentatorów uważa, że chodzi tu o modlitwę *popołudniową*, ale dopuszcza się również możliwość, iż w Koranie jest mowa o modlitwie *południowej*. Tymczasem translator (lub późniejszy kopista) *tefsirów* (TW oraz TMW) żadnych wątpliwości nie miał i rozstrzygnął jednoznacznie w formie pozakoranicznego wtrącenia interpretującego, zapewne w oparciu o dostępny mu wówczas komentarz, że „namaz średnij **to jest ak'indi**“, czyli jednoznacznie zinterpretował ją jako modlitwę *popołudniową*, a pozakoraniczny dodatek interpretacyjny został zasygnalizowany charakterystycznym wykładnikiem formalnym: *to jest*.

Swoistym pozakoranicznym „dopiskiem” interpretacyjnym jest także jednoznaczna wykładnia obecnych w oryginale liter, których nie wyjaśnia i nie rozwiązuje oryginalny Koran arabski, czynią to natomiast – na różny zresztą sposób – liczni komentatorzy.

W Koranie arabskim, a także w różnych wariantach przekładowych Księgi, tekst dwudziestu dziewięciu sur rozpoczynają tajemnicze litery: **أ ل م**, czyli A.L.M. lub Alif. Lam. Mim. Nad znaczeniem tych liter aż do czasów współczesnych „biedzą się całe zastępy uczonych. Uważa się między innymi, że stanowią one tajemny szyfr między Bogiem a Mahometem”.⁷ Współcześni egzegeci Koranu najczęściej wyjaśniają ich znaczenie jako „Jam jest Allah, Wszechwiedzący” (KRA:12) lub przypisują im *sens mistyczny* oraz prawdy, których nie można ogarnąć ludzkim umysłem (por. KB:843). W innym przekładzie (KTB:4) uznano po prostu, że ich „znaczenie i ważność są tajemnicą”.

W tym kontekście niezwykle interesująco przedstawiają się rękopisy *tefsirów* Tatarów litewsko-polskich, w których litery te – choć stanowią przecież integralną część oryginalnego Koranu – w ogóle nie występują, a raczej występują w formie już rozwiniętej, jednoznacznie zinterpretowanej, zostały one bowiem zastąpione słowną wykładnią (czyli właśnie: interpretacją) ich znaczenia – i to dokładnie taką

⁷ Machut-Mendecka E. Świat tradycji arabskiej. Warszawa, 2005, s. 36.

samą, jaką proponują całkiem współczesne źródła i opracowania islamistyczne. Dlatego pierwsze słowa wielu sur w *tefsirach* Tatarów WKL brzmią: „jam bŭg vedomij vŝitko [...]“ (we współczesnym zapisie ortograficznym: „jam Bóg wiedomij wszytko [...]“). Ten właśnie fragment jest pełnym odpowiednikiem znaczenia tajemniczych liter podawanym w wielu opracowaniach; ich wyjaśnienie zawarte np. w odpowiednim przypisie KRA, brzmi: „Jam jest Allah Wszechwiedzący“. Właśnie współczesna forma *wszechwiedzący* jest ekwiwalentem formalnym i semantycznym archaicznej, staropolskiej frazy *vedomij vŝitko*. Imiesłów bierny czasu teraźniejszego: *wiadomy* (*wiedomy*) jest XVI-wiecznym archaizmem zarówno w języku polskim, jak i w białoruskim. Ponieważ imiesłów ten w tekstach Tlp stwierdzono tylko od leksemu *wiedzieć* i tylko w odniesieniu do Boga, dlatego uznać go można za archaiczny zwrot skostniały, wyrażający atrybut Boga⁸.

W nowszych polskich przekładach Koranu litery te występują nie jako grafemy (tzn. nie jako łacińskie litery A, L, M, z arab. oryginału م ل آ), lecz pod właściwymi sobie nazwami arabskimi: Alif. Lam. Mim. [KB, KRA]. Co więcej – litery te otrzymują własną porządkową numerację, stając się 1. (pierwszym) ajatem i przesuwając kolejne wersety o jedną pozycję w porządku numerycznym ajatów tworzących konkretną surę; takie rozwiązanie przyjął autor przekładu KB.

Czasami litery te występują w innym układzie, np. w surze X są to Alif. Lam. Ra., a w surze VII Alif. Lam. Mim. Sad. W tekstowej części słowiańskiej *tefsiry* konsekwentnie nie powtarzają tych liter, nawiązują jednak luźno do arabskiej wersji oryginalnej i wyjaśniają w formie omówienia, że „v tix čtirez literex zavera še calij kur’ān kšenga zeslana tobe [...]“ (TW, TMW). Jest to klasyczna parafraza, czyli omówienie faktu z arabskiego oryginału, który przecież odpowiednio w wersach poziomych towarzyszył słowiańskiemu przekładowi. Dzięki temu powstał zapis niemający odpowiednika w oryginale, a więc będący faktycznie wtrąceniem pozakoranicznym, interpretującym odpowiedni fragment oryginalnej Księgi. Podobnej interpretacji wplecionej w tekst przekładu nie ma w żadnej innej polskiej wersji przekładowej; wszystkie zachowują – zgodnie z oryginałem – tajemnicze litery, co najwyżej proponując ich interpretację w odpowiednich przypisach.

2.2. Dopiski objaśniające – jest ich bardzo wiele, wplątane są bądź bezpośrednio w tekst przekładowy (wtedy zwykle zapowiada je sygnał formalny: *to jest...*), bądź umieszcza się je na marginesach. Są bardzo ciekawe od strony merytorycznej. Oto kilka przykładów: na marginesie strony 184. TW znajduje się tekst: „jeśli renkon pravun to nogu levun jeśli renke levun to noge pravun“. Dopisek odnosi

⁸ Łapicz C. *Kitab Tatarów litewsko-polskich* (Paleografia. Grafia. Język). UMK. Toruń, 1986, s. 209–210.

się do tego fragmentu Koranu (sura V, ajat 35), w którym jest mowa o sposobach karania „nieprzyjaciół i przeciwników Boga”: „tedi žebi ix zabijali ābo vešali ābo ūcinali rence īx i nogi īx na pracivuk”; marginesowy dopisek jest właśnie objaśnieniem wyrażenia *na pracivuk*, czyli ‘na przeciwko, na przemian’.

W innym miejscu rękopisu, na prawym marginesie strony 529., dopisek jest charakterystycznym komentarzem objaśniającym treść 69. ajatu sury XVI: „tak też z ōvucov fig funik’i [błędnie zam. *finik’i*; por. ros. финик ‘daktyl’] vinograd i rožink’i činece i robice s tego napoj i s požitk’em vam dobrim”. Fragment ten w marginesowym dopisku skomentowano następująco: „požitk’i bože nam z ‘ovu-cov vino slodk’e ne skvašnale [...] i usušone jagodi rižka [...] āle kvašne vino xeram”. Podobnie w dopisku na marginesie s. 232. skonkretyzowano fragment sury XXXIX: „i spušil dla vas od bidlont ūšimi [chyba zamiast: ūšmi, czyli ‘ośmiu’] parami” w następujący sposób: „dvue ovec dvuje koz dvuje rogatego bidla dvuje ž verblondov”. Odpowiedni fragment w KTB (sura XXXIX, ajat 8.) brzmi: „On dał wam cztery pary różnych gatunków trzód”. Dopisek na marginesie rękopisu *tefsiru* Tatarów litewsko-polskich konkretyzuje właśnie te cztery pary zwierząt, które nie zostały bezpośrednio nazwane w tekście Koranu: para owiec, para kóz, para bydła rogatego (wg KRA chodzi tu o bawoły, a wg KB – o krowy) oraz para wielbłądów. Taka konkretyzacja zapisu koranicznego jest rezultatem interpretacji egzegetów muzułmańskich, które musiały być znane autorowi dopisku umieszczonego na marginesie zasadniczego tekstu koranicznego.

Z kolei inny dopisek na marginesie odnosi się do wymienionego w tekście zasadniczym *fieriĵa* (ducha): „gifrit starši is ferejov”; w dopisku wyjaśniono, „że gifrit bil smok čvurnogij is kridlami”⁹.

Nie ma wątpliwości, że w tych pozakoranicznych warstwach treściowych, obecnych w słowiańskim przekładzie Księgi, które *de facto* są dopełnieniami, wyjaśnieniami oraz interpretacjami Koranu, należy się spodziewać silnych wpływów islamskich komentarzy koranicznych, czyli oryginalnych, islamskich *tefsirów*¹⁰. Znaczyłoby to, że tłumacz (lub tłumacze) polskich *tefsirów* znał nie tylko język oryginalnego Koranu (czyli arabski), ale był też zorientowany i odczytany w islamistycznej literaturze komentarzowej. Muzułmańska literatura komentarzowa mogła istnieć niekoniecznie w języku arabskim; w kręgu kulturowo-językowym, z którego w większości pochodzili nasi Tatarzy, z pewnością istniała również w

⁹ Sura XXVI, 360 strona rękopisu TW.

¹⁰ Potwierdził to szwajcarski badacz *tefsiru*, który zauważył, że “на основании интерпретирующих дополнений и парафраз, делается ясным, что в подстрочные переводы Корана вошли понятия и представления исламских толкований Корана” (*Сутер П. Литовско-татарские тefsиры как объект интерференциального исследования // Kірčiakų tiurkų orientas Lietuvoje. Istorija ir tyrimų perspektyva. Vilnius, 1994, p. 148*).

innych językach popularnych w świecie islamu, zwłaszcza w turekijskich (tureckim i perskim). Można więc zaryzykować tezę, iż to właśnie znajomość – poza arabskim – języka tureckiego oraz znajomość istniejącej w tym języku bogatej koranicznej literatury komentarzowej decydowała o kompetencjach tłumacza i niewątpliwie była mu pomocna w pracy nad słowiańskim przekładem Księgi, a może nawet przesądziła o formie i treści *tefsiru* sporządzonego przez Tatarów WKL. Teza ta jest uprawniona choćby dlatego, że w posiadaniu muzułmanów WKL były *tefsiry* z interlinearnym przekładem Koranu na język turecki. Jestem przekonany, że poznanie relacji między *tefsirami* tureckimi i słowiańskimi wyświetliłoby również wiele zagadek z zakresu piśmiennictwa religijnego muzułmanów litewsko-polskich. Być może znalazłoby się tu np. wyjaśnienie źródłowe interpretacji liter Alif. Lam. Mim. jako „jam Bóg wiadomyj wszystko“, za taką wykładnią stoją bowiem autorytety pierwszych komentatorów Koranu, Ibn ‘Abbāsa oraz Ibn Mas’ūda.

Na tym etapie badań nie można orzec jednoznacznie, czy tak szerokie kompetencje językowe i merytoryczne należy przypisać już pierwszemu tłumaczowi Koranu na język słowiański, czy też dopiero późniejszym kopistom przekładu. Jednak, jak się wydaje, są wszelkie podstawy do tego, aby znane dzisiaj rękopiśmienne egzemplarze *tefsirów* można było sprowadzić do jednego, wyjściowego, przekładu bazowego, tzw. protografu, którym musiał być zaginiony przekład polski. I nie chodzi tu o bezpośrednie odniesienia wszystkich późniejszych kopii do jednej i tej samej podstawy źródłowej; niewątpliwie istniał przecież łańcuch odpisów zróżnicowanych w czasie (tzn. mających różną chronologię) i w przestrzeni (tzn. sporządzanych w różnych miejscach, a raczej – miejscowościach WKL), jednak odpisy te w planie treści różnią się bardzo niewiele, natomiast nieco więcej jest różnic w planie formy. Można z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że kolejni kopiści wystrzegali się ingerowania w treściową zawartość kopiowanej Księgi. Świadome lub nieświadome autorskie (a więc subiektywne) modyfikacje kolejnych kopii mogły w większym stopniu dotyczyć strony formalnej *tefsirów*, czyli ich warstwy zewnątrztekstowej, zwłaszcza **porządkującej** oraz **uzupełniającej**, ale i one nie sięgały chyba zbyt głęboko.

Na zakończenie warto zadać pytanie o chronologię dopisków, zwłaszcza w odniesieniu do czasu powstania głównego tekstu przekładowego. Można sądzić, że dopiski porządkujące (np. paginacja) i – być może – niektóre z uzupełniających (np. teksty modlitw) powstawały równocześnie z konkretną kopią lub później, jako efekt pracy czytelników lub – przynajmniej w kilku znanych mi wypadkach – późniejszych badaczy. Oczywiście jest też, że dopiski wewnątrztekstowe, wplecione w tekst zasadniczy, musiały powstać równocześnie z kopią; możliwe jednak, że przynajmniej część z nich jest odwzorowaniem wcześniejszego egzemplarza,

który stanowił podstawę konkretnej kopii. Być może zresztą takie rozumowanie można byłoby przesuwac w czasie aż do protografu, czyli do oryginału przekładu. Znaczyłoby to, że wtrącenia, glosy, dopiski, komentarze etc. przynajmniej w jakimś stopniu wyrażały i odzwierciedlały rozterki translacyjne bezpośredniego tłumacza, i że to właśnie już ten anonimowy tłumacz był autorem przynajmniej części dopisków, uzupełnień i glos pozakoranicznych. Wniosek taki można wysnuć choćby na tej podstawie, iż wiele wtrąceń w tekst przekładu jest obecnych w trzech bliżej mi znanych, zróżnicowanych w czasie, kopiach *tefsiru*, które wcale nie są sąsiednimi ogniwami w łańcuchu kopii. Najlepszym wskaźnikiem czasu powstania dopisków jest ich strona formalno-językowa. Wiele dopisków sprawia wrażenie czasowo zbieżnych z tekstem zasadniczym. Wskazuje na to charakter pisma, rodzaj grafii i ortografii identyczny jak w tekście głównym, ich powtarzalność w różnych, nawet odległych czasowo, kopiach, a także liczne archaizmy (leksykalne i semantyczne oraz fonetyczne i morfologiczne).

Jeśli idzie natomiast o liczbę różnego rodzaju *glos* obecnych w rękopiśmiennych *tefsirach* muzułmanów WKL trzeba stwierdzić, że bez żmudnych studiów porównawczych nie można zidentyfikować i policzyć wszystkich wtrąceń śródtekstowych. Łatwiej natomiast można ustalić liczbę dopisków na marginesach; otóż ich przybliżona liczba w TW znacznie przekracza dwieście, zaś ich objętość waha się od zaledwie jednego wyrazu, poprzez kilkuwyrazowe lub kilkudzaniowe, aż do dopisków całostronicowych, jak np. pozakoraniczny tekst komentarzowy luźno nawiązujący do starotestamentowego podania z Ksiąg Królewskich (Pierwszych), tzw. Samuelowych, o walce Dawida z Goliatem (I Sm XVII), albo biblijne podanie o proroku Danielu, wtrąconym do jaskini lwów, które nie uczyniły mu krzywdy (ST, Księga Daniela, VI). Większość dopisków jest obecna w różnych kopiach *tefsirów*, co pozwala twierdzić, że kopiowano nie tylko tekst Koranu, ale także pozakoraniczne glosy, dopiski i komentarze.

WYKAZ ŹRÓDEŁ I SKRÓTÓW:

- KF – Koran (brak innych danych na karcie tytułowej. W literaturze przedmiotu przekład ten jest nazywany *przekładem filomackim*; powstał około roku 1828; zachowało się tylko 11 pierwszych sur przekładu wydrukowanych prawdopodobnie ok. 1848 r. w drukarni Bernarda Potockiego w Poznaniu).
- KTB – Koran (Al-Koran) Z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak Buczackiego. Warszawa, 1858.
- KB – Koran. 1986. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski. Warszawa, 1986.

KRA – Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie polskie. Wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Islam International Publications LTD. Islamabad, 1990.

TW – Tefsir Buciutki z 1788 r. ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie.

TMW – Tefsir Józefowa z 1890 r. ze zbiorów Muzeum Narodowego w Wilnie.

TL – Tefsir Londyński z 1725 r. ze zbiorów British Museum w Londynie.

Tefsir – ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu w Petersburgu.

Tefsir – parafii muzułmańskiej w Słonimiu (na podst.: *Kryczyński S. Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarski. 1938. T. III.*

KMilk. – Kitab Milkamanowicza z 1772 r.

CZAS ŚWIĘTY
I CZAS ŚWIECKI
W CHAMAILE
ALEKSANDROWICZA:
GODZINY I DNI
NIECHSIOWE ⊙ *Marek M. Dziekan*

WPROWADZENIE

1. Wiara w *nahs* i *sad* w świecie islamu

Islam sakralizuje, jak wiadomo wszystkie aspekty życia człowieka, dostrzegając we wszystkich przejawach życia na Ziemi Boską interwencję i Boski zamysł. Tak jest z ludzkimi czynami, a także przestrzenią i czasem¹. Sacrum, rozumiane w tym przypadku zgodnie z koncepcją Mircei Eliadego, przenika cały świat. W niniejszym tekście chciałbym zaprezentować muzułmańskie wierzenia dotyczące jednego z aspektów czasu świętego w świetle tradycyjnej religijności Tatarów polsko-litewskich.

Punktem wyjścia będą wierzenia dotyczące dobrego i złego czasu, a zatem skoncentruję się na godzinach, dniach i miesiącach tzw. *niechsiowych*. Stosowany przez Tatarów termin *niechś* pochodzi od arabskiego terminu *nahs*, czyli „ciemna sprawa“ (al-amr al-muzlim), przeciwieństwo szczęścia (didd as-sad)². Najczęściej *nahs* jest rozumiany jako „zły omen“, znajdując się na pograniczu islamu oficjalnego i ludowego. W podobny sposób traktowane jest to wierzenie w krajach muzułmańskiego „heartlandu“. Interesującym źródłem dla jego poznania jest np. dzieło słynnego arabskiego „czarownika“, ale i uczonego muzułmańskiego, Ahmadada Ibn Alego al-Buniego (zm. 1225) „Szams al-ma’arif al-kubra“ [Wielkie słońce wiedzy], gdzie tym zagadnieniem autor zajmuje się już na samym początku pracy, być może ze względu na znaczenie tych przesądów dla zwykłych ludzi. Tytuł jednego z rozdziałów poświęconych „złym godzinom“ wyraźnie wskazuje na wspomnianą wyżej dychotomię: „Fasl fi zikr al-aukat as-sa’ida wa-an-nahisa wa-sa’atiha wa-ma-juwafik minha li-al-chajr wa-asz-szarr“ [Rozdział o szczęśliwych i

¹ Na temat sakralizacji czasu w kulturze islamu por. np. *Dziekan M. M. Czas // Dziekan M. M. Symbolika arabsko-muzułmańska*. Warszawa, 1997; *Gardet L. Poglądy muzułmanów na czas i historię // Zajęczkowski A. (red.) Czas w kulturze*. Warszawa, 1987, s. 151–204; *Machut-Mendecka E. Świat tradycji arabskiej*. Warszawa, 2005, rozdz. 5: Czas człowieka i kultury.

² *Al-Firuzabadi*. Al-Kamus al-muhit. Bejrut, 1999. T. 2, s. 394.

pechowych czasach, o godzinach i jakie dobro i jakie zło się z nimi wiążą]. Al-Buni w taki sposób zachwala pożytek płynący z tej wiedzy: „Wiedz, że kto zna czas dobry i zły dla rozmaitych czynności, ten osiągnie swój cel w każdej dziedzinie, to jest bowiem podstawa wiedzy i jej wrota, które należy przekroczyć. Tutaj ukazałem ci, co ludzie mówią na ten temat, aby oszczędzić ci pracy”³. Na konieczność zwracania uwagi na położenie Słońca i Księżyca w celu uniknięcia *nahsu* zwraca uwagę także (Pseudo-)Al-Madžriti (zm. 1007) w przypisywanej mu pracy „Ghajat al-hakim” [Cel mędrca], znanym jako *Picatrix*⁴. Tłem dla rozważań o pechowych i szczęśliwych dniach i godzinach są w związku z tym przede wszystkim wierzenia rozpowszechnione na Bliskim Wschodzie, być może będące adaptacją rozmaitych poglądów starożytnych Greków i Hindusów.

Oto początek fragmentu o poniedziałku z dzieła Al-Buniego, który ukaże charakter wierzenia: „Godzina pierwsza należy do Słońca – czyni w niej wszystko dla miłości i akceptacji; to dobry czas, aby udać się do królów i sułtanów, wtedy też warto założyć nowy strój. Godzina druga należy do Wenus i jest to godzina przeklęta – nie rób wtedy czegokolwiek. Godzina trzecia należy do Merkurego – jedź wtedy w podróż, pisz miłosne listy itp. Godzina czwarta należy do Księżyca – nie sprzedawaj wtedy ani nie kupuj niczego i do niczego się nie przygotowuj”⁵. Lektura tego tekstu wyraźnie wskazuje na astrologiczne korzenie przekonań o *nahsie*: Al-Buni charakteryzuje dwanaście godzin każdego dnia tygodnia, przypisuje im odpowiednią konstelację zależnie od położenia Księżyca i Słońca i to wiąże z charakterem każdej z godzin.

Przekonania Tatarów polsko-litewskich dotyczące *nahsu* – po tatarsku *niechsiu* – mają znacznie prostsza formę niż rozważania Al-Buniego i Al-Madžritiego, którzy przekazują czytelnikom także metody obliczania położenia planet w poszczególne godziny dnia i dni miesiąca. Obliczenia tego typu są jednak także obecne w samym *chamaile*, w części poświęconej tzw. „planetnym dualarom”⁶. Wierzenia o *niechsiu* pojawiają się w *chamaile* w formie już ostatecznej, a zatem samych wyników obliczeń.

³ *Al-Buni*. Szams al-ma’arif. Tunis, 1990, s. 23–24; szerzej na temat tego autora w języku polskim por. Dziekan M. M. Symbolika liter w kulturze islamu. Numerologia Al-Buniego // Przegląd Orientalistyczny. 2002, nr 1–2, s. 21–33.

⁴ *Al-Madžriti*, Ghajat al-hakim // Ritter H. (wyd.) Pseudo-Madžriti, Das Ziel des Weisen. Leipzig-Berlin, 1933, s. 66–67.

⁵ *Al-Buni*. Szams al-ma’arif, s. 26.

⁶ *Szachno-Romanowicz* S. Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w *chamaile* Aleksandrowicza) // Rocznik Tatarów Polskich. 1997. T. IV, s. 7–25.

2. *Chamaïł* Aleksandrowicza

Tekstem wyjściowym dla analizy tematu będzie *chamaïł* Aleksandrowicza, tekst niedostatecznie jeszcze opracowany przez badaczy, choć istnieje już kilka przyczynków na jego temat autorstwa Stanisława Szachno-Romanowicza⁷ i piszącego te słowa⁸. W Uniwersytecie Warszawskim powstała także praca magisterska Mariusza Nowotczyńskiego napisana pod moim kierownictwem na temat tego *chamaïtu*⁹. Jako materiał porównawczy potraktuję informacje z *chamaïtu* Szczuckiego przekazane przez S. Kryczyńskiego¹⁰.

Chamaïł Aleksandrowicza powstał pod koniec XIX w., a zebrany i zapisany został przez Aleksandra Aleksandrowicza z Osmołowa koło Nieświeża. Właścicielami *chamaïtu* byli prawdopodobnie kolejno: Dawid Jasiński i S. Szachno-Romanowicz. Po II wojnie światowej *chamaïł* przechowywała żona S. Szachny, która w 1957 r. przywiozła go do Anglii. Po śmierci właściciela w 1973 r. rękopis znajdował się u jego córki, Barbary Hirsch, zamieszkałej obecnie w Anglii. W 1997 r. pani Hirsch podarowała *chamaïł* Zakładowi Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie jest obecnie przechowywany.

DNI I GODZINY NIECHSIOWE W CHAMAILE ALEKSANDROWICZA

Chamaïł Aleksandrowicza jest źródłem wiedzy o najrozmaitszych aspektach wierzeń tatarsko-muzułmańskich. Część z nich związana jest z pojmowaniem czasu przez muzułmanów i jego wpływu na ludzkie życie. Wiele z nich ma bezpośredni związek z wierzeniami prognostycznymi – wróżbami i przepowiedniami. Nie chodzi tu bowiem o podstawowy podział dnia w islamie związany z pięcioma obowiązkowymi modlitwami, czy też znanymi w całym świecie muzułmańskim podziały na święte i „nieświęte“ miesiące, lecz o inne podziały, czasem szersze, czasem zaś węższe niż te znane powszechnie.

Interesujące nas informacje znaleźć można w różnych częściach rękopisu, zarówno tam, gdzie *in extenso* jest mowa o *niechsiu*, jak i w rozdziałach, z których

⁷ Szachno-Romanowicz S. Planetne dualary Tatarów polskich // Rocznik Tatarów Polskich. 1998. T. IV, s. 7–25.

⁸ Dziekan M. M. *Chamaïł* Aleksandrowicza // Rocznik Tatarów Polskich. 1998. T. IV, s. 27–43.

⁹ Nowotczyński M. Tatarzy polsko-litewscy. Wybrane zagadnienia kultury duchowej na podstawie *Chamaïtu* Aleksandrowicza. Warszawa, 2004.

¹⁰ Kryczyński S. Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarów Polskich. Gdańsk, 1999/2000. T. V, s. 247–248.

takie informacje można wywnioskować. *Niechsiowi* poświęcone są dwa fragmenty: „Niechsiowe (nieszczęśliwe) dni roku według miesięcy” (s. 37) i „Chcąc znać i wiedzieć godziny dnia w jakim mianowicie czasie wypadają godziny niechsiowe” (s. 44). W niniejszym artykule materiałem porównawczym będą wybrane teksty mające charakter prognostyczny: 1. „Opisanie dni miesięcznych” (s. 6-14 rękopisu); 2. „Chcąc znać i wiedzieć, jakiego dnia znajduje się dusza w człowieku” (s. 14-17); 3. „Dzwonienie w uchu” (s. 19); 4. „To jest sennik. Chcąc znać i wiedzieć, jeśli którego dnia jaki sen śnić będziesz i co on oznacza” (s. 27-29). Podkreślam jednak, że nie są to wszystkie teksty tego typu w omawianym zabytku. Stanowiąc będą one jednak przedmiot kolejnych analiz.

Rozdziały te w rozmaitym stopniu i w różnych kontekstach odnoszą się do świętości czasu – czasu chronionego, w którym nie może wydarzyć się nic złego i czasu nacechowanego negatywnie, którego należy się wystrzegać. W niniejszym tekście wyjściowe będą te odcinki czasu, które w *chamaile* wprost określone są jako *niechsiowe*.

1. Niechsiowe dni (s. 37-38)

„Pan Bóg powiedział Musi Proroku postrzegać niechsiowe dni jakowych w każdym roku są dwadzieścia cztery. Jeśli tego dnia dziecko narodzi się, to niedługowieczne. Kto w drogę wyjedzie, także zachoruje. Także do wojska iść i wszelką robotę poczynać niedobrze.

Muharrema miesiąca trzeci i siódmy dzień niechś;
safara miesiąca drugi i dwudziesty dzień niechś;
rebiul ewwiela czwarty i piętnasty dzień niechś;
rebiul achyra pierwszy i drugi dzień niechś;
dżumadziel ula pierwszy i piąty dzień niechś;
dżumadziel achyra pierwszy i czternasty dzień niechś;
redżeba dziewiąty i dwunasty dzień niechś;
szabana drugi i czwarty dzień niechś;
ramazana pierwszy i dziesiąty dzień niechś;
szewwiela czwarty i dwudziesty dzień niechś;
ziul kada trzeci i szósty dzień niechś;
ziul hidźdze dwudziesty i trzydziesty dzień niechś.

Muherrema, safara i rebuil ewwiela tych trzech miesięcy drugiego dnia nic nie napoczynaj a reszty każdego miesiąca trzeci, siódmy trzynasty, szesnasty dwudziesty czwarty i dwudziesty piąty tych dni wystrzegać się potrzeba. Na początku bardzo niedobrze”.

2. Niechsiowe godziny (s. 44)

„Chcąc znać i wiedzieć każdego dnia w jakim mianowicie czasie wypadają godziny niechsiowe
W piątek od poranka aż do auleju niechś;

w sobotę od sabahu do [wschodu] słońca niechś;
w niedzielę od poranka aż do południa niechś;
w poniedziałek od poranka i w samo południe niechś;
we wtorek w sabah, w południe i w achszam niechś;
we środę tylko w poranka niechś;
we czwartek jak słońce wschodzi i w akinde niechś“.

W *chamaile* Szczuckiego cytowanym przez Kryczyńskiego znajdujemy podobną opowieść o Proroku Musi, któremu Bóg także wskazuje 24 dni feralne w ciągu roku, ale są to nieco inne dni. Oto różnice: dżumadziel ula – pierwszy i piętnasty, szawwiel pierwszy i jedenasty, ziul kada – pierwszy i ósmy¹¹.

Warto zauważyć, że zacytowany powyżej tekst z *chamailu* Aleksandrowicza pośrednio wskazuje także na niechsiowe godziny – jest to, jeśli dobrze rozumiem tekst, początek trzeciego, siódmego, trzynastego, szesnastego, dwudziestego czwartego i dwudziestego piątego dnia dziewięciu miesięcy roku poza muherremem, safarem i rebiul ewwielem.

Ciekawostką jest, że czas modlitwy – wydawałoby się, że z założenia „święty” nie chroni przed *nahsem* – także te momenty w ciągu dnia niosą ze sobą potencjalne nieszczęście. Zauważmy, że w konsekwencji nie ma w tygodniu dnia, który byłby całkowicie wolny od *niechsiu*! Dodatkowe zróżnicowanie wprowadza wiara w prognostyczne „dzwonienie w uchu”¹², nie wprowadzające podziałów na rozmaite dni tygodnia i miesiąca, ale komplikujące i tak już niejednoznaczne przekazy. W tym przypadku (tekst uwzględnia 5 sytuacji temporalnych) nieszczęście przynosi tylko dzwonienie o świtaniu i o zmroku. Domniemany *nahs* tych godzin można „wykupić” poprzez jałmużnę. Poza tym jest mowa o tym, jak zadzwoni o wschodzie słońca, w samo południe i po zachodzie słońca to godziny *sadu*.

W *chamaile* znajdujemy również tekst sennika (s. 27-29)¹³, gdzie charakter dnia określany jest przez obecność marzeń sennych w noc go poprzedzającą. Zauważyć można przewagę dni szczęśliwych (20) nad nieszczęśliwymi (9). Marzenia senne źle zapowiadają następujące dni każdego miesiąca (tutaj nie wprowadza się rozróżnień co do dni tygodnia): 3, 7, 13, 16, 19, 20, 23, 24, 29. Jeden dzień, jedenasty, jest „ani dobry, ani zły”. W związku z tym wysnuć można tezę, że zasadniczo uważano sen połączony z marzeniami za lepszy od „twardego” snu. Pomimo swej ogólności, sennik stosuje jednak gradację, tak wśród złych, jak i dobrych dni. Najszczęśliwszy jest sen trzydziestego dnia miesiąca, zaś najgorszy – dwudziestego dziewiątego.

¹¹ Kryczyński S. Tatarzy litewscy..., s. 248.

¹² Edycja tekstu: *Dziekan M. M. Chamaïł Aleksandrowicza ...*, s. 33.

¹³ Tamże, s. 33–34.

Trudno dostrzec jakąś logikę w następstwie dni szczęśliwych i feralnych. Dotychczasowe moje próby numerologicznej interpretacji tego zjawiska nie wskazały na jakiegokolwiek regularności. Niczego nie wnosi także porównanie przepowiedni sennych na przykład z „wędrowką duszy“, bo na przykład zarówno 29., jak i 30. dnia miesiąca położenie duszy jest bardzo niepomyślne, zaś sennik klasyfikuje te dwa dni różnie.

Jeszcze inaczej naznaczone zostały dni miesięczne w świetle niezwykle oryginalnej teorii „wędrowki duszy“ po ciele człowieka¹⁴, której źródeł nie udało mi się znaleźć – być może sięgają one jakichś wierzeń szamanistycznych, gdzie mamy do czynienia z wędrowką dusz. Tutaj nie znajdujemy jasnych i jednoznacznych wskazówek i czasem trudno jednoznacznie wskazać na charakter dnia, wiąże się to bowiem najczęściej ze stanem zdrowia człowieka.

Można w tym kontekście przeprowadzić analizę poszczególnych dni miesiąca, łącząc te, które są *niechsiowe* wedle pierwszego tekstu i te, które są nieszczęśliwe według sennika oraz możliwościami wskazywanymi przez przekaz o „wędrowce duszy“.

Dla przykładu przeprowadzę taką analizę dni, w których trwa nasza konferencja, tj. 13–15 września 2007 r., co odpowiada dniom 1, 2 i 3 ramadana 1428 r. według kalendarza muzułmańskiego.

- 1 ramadana, czwartek – pierwszy dzień miesiąca, *niechś*. „Jeśli [...] sen śnić będziesz, to posłyszysz pomyslną dla ciebie nowinę, z której zadowolonym będziesz“. „We czwartek jak słońce wschodzi i w *akinde niechś*“.
- 2 ramadana, piątek – drugi dzień miesiąca, *sad*; „Jeśli [...] drugiego dnia /sen śnić będziesz/, to po trzech dniach ucieszysz się“. „W piątek od poranka aż do *auleju niechś*“.
- 3 ramadana, sobota – trzeci dzień miesiąca, *sad*; Z drugiej strony tego dnia „wystreżać się potrzeba. Na początku bardzo niedobrze“. „Jeśli [...] trzeciego dnia [sen śnić będziesz], to niedobrze rokuje – potrzeba wdowom i sierotom rozdać jałmużnę, to Pan Bóg ten sen niedobry przemieni“. „W sobotę od *sabahu* do [wschodu] słońca *niechś*“.

Jak widać z tego podsumowania, nie jest prosto, posługując się różnymi przekazami, jednoznacznie określić naturę poszczególnych dni – charakteryzują się one po prostu ambiwalencją. Uwzględnienie jeszcze innych fragmentów *chamailu* jeszcze bardziej zaciemniłoby obraz owej „mapy zła“. I tu jest pewnie miejsce na nasze, czyste ludzkie decyzje.

¹⁴ Tamże, s. 31–32.

ZAKOŃCZENIE

Wierzenia dotyczące czasu wykazują daleko posunięte wewnętrzne zróżnicowanie, odzwierciedlające wielokulturowe wpływy i w efekcie synkretyczny charakter kultury – także religijnej – Tatarów polsko-litewskich. Część z tych wierzeń ma pewne podstawy w wierzeniach bliskowschodnich muzułmanów, w innych natomiast dostrzegamy wyraźnie wpływy słowiańskie oraz prawdopodobnie starotureckie.

Zróżnicowana jest także natura samych wierzeń – są tu zarówno wierzenia dotyczące feralnych i szczęśliwych dni, części dni i miesięcy, jak i nieco odrębny sennik. Wiara w dni i miesiące *niechsiowe* ma swoje związki z wiarą w *nahs* rozpowszechnioną na Bliskim Wschodzie, podobnie jak specyficzny sennik w kształcie nieznanym kulturze zachodniej, ale rozpowszechnionym na tamtym obszarze; wiara we wróżby związane z „dzwonieniem w uchu” wiąże się z przesądami słowiańskimi (choć forma występująca u tatarskich muzułmanów nie jest mi znana z folkloru polskiego); z kolei wiara w naznaczenie czasu „wędrówką duszy” po częściach ciała ludzkiego może mieć związki np. z wierzeniami szamańskimi.

Czas zatem nie jest tylko fizyczną miarą życia – jego przemiany wpływają na jakość życia człowieka. Trzeba stale mieć na uwadze jego upływ i pamiętać o tych momentach, które Bóg dla człowieka uświęcił, oraz mieć się na baczności w dni i godziny, które mogą być dla nas niebezpieczne.

Można spróbować wstępnej analizy *niechsiu* w ramach skomplikowanej dialektyki *sacrum* i *profanum* w kulturze arabskiej.

Odpowiednikiem *sacrum* jest w islamie zasadniczo to, co określa się terminem *haram*, dokładnie odpowiadającym łacińskiemu *sacer*. *Sacrum* bowiem jest jednocześnie „święte” i „skalane”, może oznaczać zarówno „przeklęty”, jak i „święty”.¹⁵ Przeciwnością *haram* jest w prawie muzułmańskim *halal*, czyli „dozwolony”, ale nie odpowiada to łacińskiemu *profanum*, które oznacza „brak świętości”, „to, co powszednie, zwykłe, nieuświęcone”¹⁶, choć podobnie jak w przypadku terminów muzułmańskich, *profanum* ma swój sens jedynie w opozycji do *sacrum*¹⁷.

Być może właściwsze byłoby w tym przypadku odniesienie się do innej dychotomii, także wywodzącej się z szari’i, opozycji *tahir-nadżis*. Ale i tutaj nie chodzi o to, co święte i to, co świeckie, lecz to, co czyste i nieczyste. Choć jednak i tu

¹⁵ *Mircea Eliade*, Traktat o historii religii. Łódź, 1993, s. 20; *Staszczak Z.* (red.) Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Warszawa-Poznań, 1987, s. 325.

¹⁶ Słownik etnologiczny..., s. 323; dokładną analizę pojęć *halal* i *haram* por. Np. *Jusuf al-Karadawi*, Al-Halal wa-al-haram fi al-islam. Kair, 1964.

¹⁷ *König F.*, *Waldenfels H.* Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee. Warszawa, 1997, s. 424–425.

istnieje dychotomia, to jednak można terminy *tahir* i *nadžis* określić raczej jako odpowiadające dwóm aspektom *sacrum*. W islamie bowiem coś jest święte nie dlatego, że „wyświęcone”, ale dlatego, że nie zostało rytualnie zanieczyszczone. W tej płątaniu pojęć *nahs* obejmuje i świętość i to, co nieświęte, czy też groźne dla człowieka. Czas ten może bowiem wypadać w okresie modlitwy, kiedy każdy muzułmanin powinien być *tahir* – czysty rytualnie, co – logicznie – należałoby łączyć z *sad* – „przynoszący szczęście”. Jest to zatem kolejne określenie o charakterze ambiwalentnym, wykraczające poza prostą dychotomię *sacrum* i *profanum* w sensie, w jakim dotyczy ona kultury europejskiej.

PRAWO, PRZEPIS,
TORA – PRZEKŁAD
NAZW ŚWIĘTYCH KSIĄG
W POLSKICH TRANSLACJACH
BIBLIJNYCH I
KORANICZNYCH ☉

Joanna Kulwicka-Kamińska

1. Celem podjętych badań jest pokazanie translacji chrześcijańskiej i muzułmańskiej terminologii religijnej na przykładzie wybranych leksemów z pola semantycznego nazw świętych ksiąg takich, jak: *Prawo, Przepis, Tora* (inne nazwy z dziedziny prawa, to: *Dekret, Dowód, Napomnienie, Osąd, Przestroga, Rękojmia, Rozstrzygnięcie, Sędzia*).

Jest to więc poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: jak przekładano słownictwo religijne islamu i chrześcijaństwa, czyli, czy szukano odpowiedników semantycznych w polszczyźnie ogólnej (jej północnokresowej odmianie czy w gwarach białoruskich), czy też wykorzystywano inne sposoby oddawania specyficznego znaczenia terminologii muzułmańskiej i chrześcijańskiej w tekstach przekładowych (ze wskazaniem, czy dany termin jest utrwalony w języku – czy jest to neologizm bądź neosemantyzm)? Czy i w jakim zakresie w procesie przekładu świętej księgi islamu wzorowano się na wcześniej powstałych translacjach biblijnych (wskazanie, w jakim stopniu – obecny w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich i polskich przekładach Koranu – zasób leksykalny wybranych pól semantycznych jest wspólny bądź też odmienny od słownictwa wcześniej powstałych translacji biblijnych oraz ustalenie zakresu i charakteru zachodzących zależności między translacjami biblijnymi i koranicznymi)?

Zasadniczym problemem, występującym głównie w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich (dalej – Tlp), jest oddawanie w przekładzie słowiańskim (tzn. w języku polskim i/lub białoruskim, zwłaszcza na poziomie ich rozwoju funkcjonalnego oraz stylistycznego w wieku XVI) specyfiki religii islamskiej, powstałej w innym czasie i w innej kulturze, adresowanej do zupełnie odmiennej społeczności wyznawców i pierwotnie utrwalonej w całkiem różnym systemowo języku i alfabecie arabskim. Dlatego w pismach religijnych Tlp funkcjonuje bądź oryginalna, arabska lub turecka, terminologia religijna, sławizowana lub substytuowana w formie opisowej, bądź też terminologia chrześcijańska, adoptowana do potrzeb islamu (analogia translacyjna)¹.

¹ Łapicz Cz. Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitewnej na język polski i białoruski // *Kamper-Wąrejko J., Kulwicka-Kamińska J., Nowakowska K.* (red.) *Z przeszłości i*

Zagadnienie przekładu muzułmańskiej terminologii religijnej na języki słowiańskie ze wskazaniem na interferencję dwóch religii monoteistycznych – islamu i chrześcijaństwa podjęli w swoich pracach m.in. Cz. Łapicz², A. Drozd³, G. Miškinienė⁴, J. Kulwicka-Kamińska⁵.

W artykule posłużono się metodą filologiczną w tym znaczeniu, iż podstawę badań stanowią teksty religijne, z których ekscerpowano materiał leksykalny. Źródłem ekscerpji słownictwa są więc polskie przekłady Koranu oraz zabytki Tlp, pisane pismem arabskim, wymagające transkrypcji i transliteracji. Są to teksty religijne, muzułmańskie – przy ich doborze posłużono się więc kryterium tematycznym. Należą do nich pochodzące z XVII w. pierwsze zachowane kopie XVI-wiecznych zabytków tatarskich („Kitab z Kazania” /KzK/, „Chamaif lipski” /Chl/)⁶, teksty XVIII-wieczne („Tefsir” – 1725r. fragm. /T1/, „Tefsir” – 1788r. fragm. /T2/, „Kitab Łuckiewicza” fragm. /KŁ/, „Kitab Milkamanowicza” /KM/ fragm.)⁷,

teraźniejszości języka polskiego. Księga pamiątkowa dedykowana Teresie Friedelównie. Toruń, 2007, s. 100, 106.

- 2 *Łapicz Cz.* Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich // *Acta Baltica-Slavica*. Toruń, 1989. T. XX, s. 155–168; *Łapicz Cz.* Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia) // *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*. Białystok, 1992. T. 3, s. 297–318; *Łapicz Cz.* Z zagadnień przekładu muzułmańskiej terminologii modlitwowej na język polski i białoruski // *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego...*, s. 99–117.
- 3 *Drozd A.* Tatarska wersja pieśni–legendy o św. Hiobie // *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*. Poznań, 1995. T. II (XXII), s. 163–195; *Drozd A.* Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą // *Pamiętnik Literacki*. Wrocław, 1997, zes. 3, s. 3–34; *Drozd A.* Arabskie teksty liturgiczne w przekładzie na język polski XVII wieku. Zagadnienia gramatyczne na materiale chutb świątecznych. Warszawa, 1999.
- 4 *Мишкініенė Г.* Полеміка между мусульманамі і іудеямі (на матэрыяле арабскоалфавітных рукопісней літоўскіх татар сярэдзіны XVII стагоддзя) // *Krakowsko-Wileńskie Studia Sławistyczne*. Kraków, 1997. T. II, s. 234–250; *Miškinienė G.* Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys. Vilnius, 2001.
- 5 *Kulwicka-Kamińska J.* Semantyka i przekład leksemów księga, pismo, słowo w polskich translacjach biblijnych i koranicznych // *Pogranicza. Materiały z konferencji 8–9 maja 2006*. Łódź, 2007, s. 327–347; *Kulwicka-Kamińska J.* Bałwany i bogowie w Koranie i w Biblii – polski przekład i jego analiza leksykalno-semantyczna // *Studia nad słownictwem dawnym i współczesnym języków słowiańskich*. Toruń, 2007, s. 103–113; *Kulwicka-Kamińska J.* Nazwy bogów pogańskich w Koranie i w Biblii – polski przekład i jego analiza leksykalno-semantyczna // *Z przeszłości i teraźniejszości języka polskiego...*, s. 47–69; *Kulwicka-Kamińska J.* Ewangelia, Pięcioksiąg, Psalm, Tora w dawnych i współczesnych translacjach biblijnych i koranicznych // *Tradycja a nowoczesność. Materiały z konferencji 14–16 maja 2007*. Łódź, 2008, s. 101–114.
- 6 Teksty transliterowane i opracowane przez *Miškinienė G.* Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai..., 2001.
- 7 *za Meredith-Owens G. M., Nadson A.* The Byelorussian Tatars and their Writings // *The Journal of Byelorussian Studies*. London, 1970. T. 2. Vol. 2, p. 141–176: Tefsir, 1725 r.; *Stankievič J.* Pripěvky k dějinám běloruskeho jazyka na základě rukopisu 'Al-Kitab' // *Slavia*. 1933–1934. Rocznik 12, s. 357–390: Kitab Łuckiewicza; transliteracja rękopisów: Tefsir 1788 r., Kitab Milkamanowicza – *Łapicz Cz.*; *Jankowski H.*, *Łapicz Cz.* Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-

XIX-wieczne: materiał leksykalny wyekscerpowany z XIX-wiecznych kitabów w formie słowniczków opracowanych przez S. Akiner (A) i A. Woronowicza (W)⁸, J. Sobolewskiego „Wykład wiary machometañskiej czyli iŝlamskiej” – 1830 r. (Ww) oraz XIX i XX-wieczne przekłady Koranu: „Koran” przypisywany J. Buczackiemu⁹ – 1858 r. (KB1), „Wersety z Koranu”¹⁰ – 1935 r. (WzK), „Koran” w przekładzie J. Bielauskiego¹¹ – 1986 r. (KB2), „Koran londyñski”¹² – 1990 (K3). Należy przy tym zwrócić uwagę, iż zabytki piŝmiennictwa Tlp i drukowane przekłady Koranu stanowią dwie odrębne grupy źródeł, gdyż pierwsi tłumacze Koranu na język polski – filomaci ks. D. Chlewiñski i I. Domeyko – jak wynika z badañ (brak znajomości typologii piŝmiennictwa Tlp, co potwierdza m.in. w swoich pamieñnikach Franciszek Mickiewicz – brat Adama Mickiewicza), nie korzystali z ksiąg religijnych Tlp, chociaŝ przekład filomatów i oparty na nim przekład Jana Murzy Tarak-Buczackiego powstawały w ŝrodowisku Tatarów.

Podstawę materiałową stanowią równieŝ polskie przekłady Biblii: XVI i XVII-wieczne: „Biblia brzeska” – 1563 r. (BB), „Biblia nieŝwieska” – 1572 r. (BN), „Biblia w przekładzie J. Wujka” – 1599 r. (BW), „Biblia gdañska” – 1632 r. (BG) oraz współczesny przekład – „Biblia Tysiąclecia” (BT)¹³.

2. Przedmiotem analizy sã nazwy ŝwitych ksiąg takie, jak *Prawo*, *Przepis* oraz *Tora*.

Należy zwrócić przy tym uwagę na szczególnã pozycjã nazw własnych w Piŝmie Ŧw. oraz w Koranie, gdyż peñnią one tutaj nie tylko funkcjã identyfikacyjnã, ale równieŝ mogã charakteryzowaç denotatã. Nazwy te bowiem bardzo często nie tylko oznaczają, ale równieŝ znaczą, co w duŝym stopniu wpływa na specyfikã onomastyki biblijnej i koranicznej. W zwiãzku z tym translatorzy stają przed dylematem, czy pozostawiç obcã, w oryginale znaczącã nazwã (dotyczy to zwiãszcza nazw wywodzãcych siã z języków semickich, np. *koran* to w języku ar. ‘czytanie,

polskich z XVIII wieku. Warszawa, 2000; *Lapicz Cz.* Kitab Tatarów litewsko-polskich (Paleografia. Grafia. Język). Toruñ, 1986.

⁸ *Akiner S.* The Byelorussian Tatars and their Writings // The Journal of Byelorussian Studies. London, 1973. T. 3. Vol. 2, p. 55–84; *Woronowicz A.* Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość // Rocznik Tatarski. 1935. T. II, s. 376–394.

⁹ *Tarak-Buczacki J. M.* Koran. Warszawa, 1858 – oparty na wcześniejszym wydaniu (Poznañ, 1848) Koranie w przekładzie filomatów ks. D. Chlewiñskiego i I. Domeyki.

¹⁰ Wersety z Koranu. Sarajewo, 1935 – reprint z 1995 r.

¹¹ *Bielauski J.* Koran. Warszawa, 1986.

¹² Ŧwity Koran. Londyn, 1990 (pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad).

¹³ Biblia brzeska 1563. Clifton-Kraków, 2003; Biblia nieŝwieska. Nieŝwieŝ, 1572 (starodruk ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego); Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu “B” tekstu oryginalnego z XVI w. Warszawa, 2000; Nowy Testament w przekładzie ks. dr Jakuba Wujka z roku 1593. Kraków, 1966; Biblia gdañska. Gdañsk, 1632; Biblia Tysiąclecia. Poznañ, 1980.

wykład', a *tora* w języku hebr. to 'nauka, pouczenie, prawo'), na polskim gruncie asemantyczną, czy też posłużyć się rodzimym odpowiednikiem semantycznym. Jeśli tłumacze decydują się na użycie kalki semantycznej, zmuszeni są najczęściej wykorzystać rodzimy zasób leksemów apelatywnych. Mimo, iż uważa się, że nieprzetłumaczalność stanowi jedną z nadrzędnych cech nazwy własnej, to szczególnie na pozycja nazwy zarówno w Biblii jak i w Koranie, zmusza tłumaczy do szukania polskich odpowiedników leksykalnych.

PRAWO

„Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej” (dalej – SSTCh)¹⁴ podaje znaczenia leksemu *prawo*, używane w dobie staropolskiej, związane z religią chrześcijańską. Są to: 1. 'przykazania dane przez Boga Mojżeszowi, dekalog'; 2. 'zbiór stosowanych zasad: prawo boże, prawo oparte na autorytecie religijnym'; 3. 'sąd: prawo duchowne, sąd kościelny'; 4. 'prawo diabła, władza Szatana'; 5. 'sprawiedliwość (boska)'. Słowo to w staropolszczyźnie charakteryzowało się ponadto wieloma innymi znaczeniami: 1. 'system, zbiór obowiązujących norm stanowionych lub zwyczajowych, *leges vel iura, quae valent*'; 2. 'zasada, przepis, norma stanowiona lub zwyczajowa, wyjątkowo też regularność zjawisk zachodzących w przyrodzie, *lex vel ius, nonnumquam certus quidam ordo rerum naturae*'; 3. 'uprawnienie określone i chronione normą stanowioną lub zwyczajową, *quod lege vel iure conceditur*'; 4. 'sąd, roki sądowe, postępowanie sądowe, termin rozprawy sądowej, *iudicium, dies iudicii exercendi*'; 5. 'zakres rzeczowy, osobowy lub terytorialny sądu, *res, homines, qui et iudicio quodam iudicabantur*'; 6. 'wyrok, orzeczenie sądowe, pouczenie prawne, *sententia iudicium, praescriptum legis*'; 7. 'dokument stwierdzający jakieś uprawnienia, *litterae, quibus aliquid alicui conceditur*'; 8. 'powinność, obowiązek wynikający z przepisu prawnego, *officium legibus imperatum*'; 9. 'sprawiedliwość, słusność, *iustitia, aequitas*' (SStp VII, 33–44)¹⁵. Współcześnie *prawo* funkcjonu-

¹⁴ Karpluk M. Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej. Kraków, 2001, s. 172–173.

¹⁵ Dalsze losy leksemu *prawo* w polskiej leksykografii ze zwróceniem uwagi na religijny aspekt jego znaczenia. SPoLXVI (XXX, 147–203) do pierwszych trzech znaczeń dodaje m. in. kontekst religijny: 1. a) o prawie stanowionym przez Boga, Chrystusa, α. o prawie danym przez Boga Żydom w czasach biblijnych, b) o prawach ustanowionych przez prawodawców kościołów wczesnochrześcijańskich, Kościoła rzymskokatolickiego, papieża, także dotyczących Kościoła i duchownych, c. o prawach szatana, antychrysta; 2. a) przepis(y), przykazanie(a), fundament(y) wiary, ustanowiony(e) przez Boga, Chrystusa, α. prawa boże w ST, αα. o rozkazie danym Adamowi i Ewie w raju i grzechu pierworodnym jako skutku ich nieposłuszeństwa, b) o prawach religii pogańskiej, c. w Kościele rzymskokatolickim, też w okresie wczesnochrześcijańskim: prawa religijne tworzone przez Ojców Kościoła, papieża, prawa kościelne, także prawa świeckie dotyczące Kościoła; 3. a) w relacji Bóg Ojciec – Chrystus Syn [...] f. przyznane przez Boga α. Chrystusowi, β. Pannie Maryi, γ. Żydom w czasach biblijnych,

je w znanych już ze słowników historycznych znaczeniach, z zachowaniem na pierwszym miejscu eksplikacji 'ogół przepisów, norm prawnych, które normują stosunki między ludźmi, określają zasady ich postępowania lub zawierają zakazy, których naruszenie zagrożone jest karą; prawodawstwo', natomiast znaczenie 'proces sądowy, procesowanie się' opatrzone zostało kwalifikatorem dawne (SDor VI, 1432–1436).

W Biblii Prawo należy odróżnić od zwyczaju, obyczaju i etyki. Jest ono sformułowane w zasadach i dotyczy zewnętrznego działania, które może być wymuszone albo zakazane siłą. ST nie zna jednolicie sformułowanego prawa. W całym ST są to raczej zasady prawne w formie względnie zamkniętych zbiorów, jak np. Księga Przymierza, albo w formie pojedynczych zasad prawnych, często także impli-cie zawartych w opowiadaniach. Sformułowane zasady prawne dzieli się na trzy rodzaje: apodyktyczne (podają w krótkim, bezwarunkowym zdaniu jakiś zakaz lub nakaz, np. Wj 23, 7. Tak sformułowany jest Dekalog), kazuistyczne (opisują jakiś dokładnie określony przypadek, uwzględniając inne możliwe konkretyzacje i przewidziane kary, np. Wj 22, 24) i imiesłowowe (określają fakt przestępstwa za pomocą imiesłowu, np. Wj 21, 12)¹⁶.

Prawem w znaczeniu szerszym nazywa się niekiedy cały ST, chociaż zazwyczaj odnosi się ono tylko do pierwszych pięciu ksiąg Pisma Św., przypisywanych Mojżeszowi (Tora). Potwierdza to kontekst biblijny, bowiem Biblia podaje cały szereg nazw odnoszących się do Pięcioksięgu bądź całego ST, np.: *Księga Prawa* (Pwt 31,

g. o uprawnieniach, przywilejach kościołów i kleru α . Kościoła rzymskokatolickiego, β . o patriarchach Kościołów wschodniochrześcijańskich. Ponadto, oprócz przytoczonych przez SStp znaczeń, podaje inne: 1. 'pozycja, sytuacja prawna, procesowa'; 2. 'przypadek prawny, sprawa, która podlega osądzeniu, przedmiot procesu'; 3. 'sąd jako instytucja, urząd, instancja sądowa; władza sądownicza' a. o sądzie bożym, b. sąd, urząd (urzędy), instancje sądowe Kościoła rzymskokatolickiego, c. opłata za działania prawne, kosza sądowe; 4. 'sądzenie, wymierzanie sprawiedliwości przy użyciu prawa'; 5. 'praworządność, przestrzeganie prawa, posłuszeństwo wobec prawa; właściwe funkcjonowanie prawa'; 6. 'nauka, wiedza o prawie, znajomość prawa; zagadnienia, problematyka prawna'; 7. 'reguła(y), norma(y), prawidłowość(ci), zasada(y) odnoszące się do czegoś, kierujące czymś; warunek; istota, cecha, grunt, podstawa czegoś' a. o prawach natury (ustanowionych przez Boga) α . o nieuchronności śmierci; 8. 'zasada(y), norma(y) postępowania, zachowania'; 9. 'słuszność, racja w poglądach, postępowaniu; podstawa, przyczyna, powód czegoś'; 10. 'zwierzchność, władza; rozkaz, postanowienie, rozporządzenie' a. władza, zwierzchność polityczna; urząd, funkcja publiczna, b. o władzy papieża i duchownych chrześcijańskich, c. o władzy Boga, d. o szatanie. Podstawowe wymienione już znaczenia potwierdzają SL (IV, 462–464), SMick (VI, 605–612) oraz SWil (II, 1194–1195), jednakże ten ostatni na pierwszym miejscu podaje znaczenie 'należytość czyja, władza, którą kto ma nad czym lub nad kim, albo z przyrodzenia, jako Bóg nad stworzeniem, ojciec nad synem, albo z ustawy ludzkiej, zwyczaju, umowy, jak pan nad sługą, które we współczesnych słownikach schodzi na dalszy plan (por. SDor VI, 1432–1436). SWil (II, 1195) notuje także znaczenia metaforyczne: 1. 'prawnie, słusznie' oraz 2. 'wiernie, uczciwie, prawą drogą'.

¹⁶ *Grabner-Haider A.* Praktyczny słownik biblijny. Warszawa, 1994, s. 1038.

26), *Księga Prawa Mojżesza* (Joz 8, 31), *Księga Prawa Bożego* (Joz 24, 26), *Prawo Mojżesza* (1 Krl 2, 3), *Prawo Pańskie* (2 Krn 31, 3) – por. 1 Krl 2, 3 w *zakonie Mojżeszowym* (BB), w *Zakonie Mojżeszowym* (BW), w *zakonie Mojżeszowym* (BG), w *Prawie Mojżesza* (BT). Wyrazy *prawo* (BT i translacje staropolskie) lub *zakon* (tylko translacje staropolskie), najczęściej występujące na kartach Biblii to przekład hebr. תּוֹרָה *tôrâh*: ‘nauka, pouczenie, wskazówka, przepis, prawo, Prawo’¹⁷, np. Rdz 26, 5 *praw moich* (BB), *zakonow moich* (BN), *prawa moje* (BW), *praw moich* (BG), *praw i pouczeń* (BT), *przepisów moich i pouczeń moich* (Hebrajsko-polski ST). W tym kontekście oznacza zasady postępowania, czyli występuje w znaczeniu apelatywnym. Jednakże hebr. *tôrâh* jest wyrazem polisemicznym, więc charakteryzuje się w tekstach przekładowych wieloekwiwalentnością. Jeśli w określonym kontekście jest nazwą księgi, to tłumacze Biblii bądź używają zapożyczenia *Tora* (por. BT) bądź rodzimego odpowiednika *Prawo* (onomatyzacja), bądź wyrażen *Prawo Mojżesza*, *Prawo Pańskie* (amplifikacja). W znaczeniu apelatywnym w translacjach biblijnych używa się natomiast ekwiwalentów *nauka*, *wskazówka*, *przepis* czy wspomniane już *prawo* (dla porównania – w piśmiennictwie Tłp i w polskich przekładach Koranu nastąpił proces ich dezapelatywizacji i występują jako nazwy świętych ksiąg).

W niektórych kontekstach przekłady staropolskie podają także inne ekwiwalenty semantyczne wyrazu *prawo* (obecnego w tych samych kontekstach w BT, ale obecność synonimów translacyjnych jest zależna od różnych podstaw tłumaczenia), np. *ustawa* (BB, BN, BG)¹⁸ jako przekład hebr. חֻק הֶחָדָשׁ : ‘coś ustalonego/określonego, ustalenie, prawo, to, co się należy, przydział, miara, ograniczenie, cel, określony czas, zamierzenie, zwyczaj, przepis’¹⁹ (tłumaczone przeważnie jako *ustawa*, rzadziej *prawo*) czy *ceremonia* (BW *ceremonija*, *cerymonija*)²⁰ jako przekład hebr. חֻק הַמִּשְׁפָּט *mišׁpāt*: ‘wyrok, sąd, prawo, sprawiedliwość, to, co właściwe/prawne/należne, zwyczaj, obowiązek, prawa, sposób postępowania’²¹ (tłumaczone przeważnie jako *sąd*, *prawo*, wyjątkowo *ceremonia*) – por. Wj 12, 24; 13, 9; 18, 16; 24, 12; Pwt 1, 5; 5, 1; 2 Krl 10, 31; Jer 8, 7.

¹⁷ *Briks P.* Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu. Warszawa, 2000, s. 378.

¹⁸ Według SStp (IX, 461–462) *ustawa*, to ‘zarządzenie, przepis prawny, zasada prawna, statut, praecceptum, mandatum, lex, decretum, regula legis, statutum’. SL (VI, 180–181) potwierdza to znaczenie, bowiem *ustawa* to ‘część prawa, która zamyka w sobie karę wyznaczoną przeciwko tym, którzy by je gwałcili’.

¹⁹ *Briks P.* Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski...., s. 125.

²⁰ Jest to wyraz notowany dopiero w SPoLXVI (III, 155–158) w znaczeniach: 1. ‘uroczysty akt, obrzęd przebiegający według ustalonego tradycyjnie rytuału’; a. w życiu religijnym: α. obrzędy wyznań chrześcijańskich, β. obrzędy, przepisy, ustawy religijne wyznania możeszowego, γ. obrzędy i uroczystości religijne ludów pogańskich, b. w życiu świeckim; 2. ‘konwencjonalne okazywanie uszanowania, grzeczności’.

²¹ *Briks P.* Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski...., s. 215–216.

Hebr. słowo *Torāh* posiada znaczenie o wiele szersze, lecz mniej jurydyczne niż grecki rzeczownik *nomos*, za pomocą którego Septuaginta oddaje zwykle ów hebr. termin. Ten ostatni oznacza bowiem pouczenie udzielone przez Boga ludziom i mające być normą ich postępowania. Odnosi się w pierwszym rzędzie do całości kształtu praw, które tradycja starotestamentowa wiązała z osobą Mojżesza. Opierając się na tym klasycznym w judaizmie znaczeniu, NT określa mianem Prawa całą tę ekonomię zbawienia, której partię dominującą stanowiło ustawodawstwo w przeciwstawieniu do ekonomii łaski, zapoczątkowanej przez Jezusa Chrystusa (por. Rz 5, 15; J 1, 17). Tak więc w języku teologii chrześcijańskiej rozróżnia się dwa Testamenty, z których jeden nazywa się „Starym Prawem”, a drugi „Prawem Nowym”. Gdy zaś ma się na względzie całość historii zbawienia, mówi się, oprócz tego o istnieniu porządku „prawa naturalnego” (por. Rz 2, 14), które obowiązuje wszystkich ludzi żyjących kiedyś lub obecnie na marginesie dwóch wymienionych wyżej ekonomii²².

W NT semantycznymi odpowiednikami gr. νόμος *nomos*: prawo, zasada, norma – 1. og. o jakimkolwiek prawie, np. Rz 3, 27 a; 2. ‘prawidło, zasada, reguła’ rządząca jakimiś działaniami, np. Rz 7, 21; Hbr 7, 16; 3. o Prawie Mojżeszowym, ‘Prawo, Zakon, religia (Żydów)’, np. Mt 22, 36; J 1, 17; Dz 6, 13; 4. o zbiorach świętych ksiąg a. o Pięcioksięgu, np. Mt 5, 17; Łk 2, 23. 24; 16, 16; J 1, 45; Dz 13, 15; b. o całym Piśmie św., np. Mt 5, 18; Łk 10, 26; J 7, 49; 1 Kor 14, 21; 5. met. o objawieniu NT jako o nowym Prawie, np. Rz 3, 27 b; Ga 6, 2; Jk 1, 25 – są najczęściej leksemy *prawo* i *zakon* (znane z translacji staropolskich – tu z reguły gr. *nomos* jest konsekwentnie tak przekładane), np. Mt 22, 40 „Na tym dwojgu rozkazaniu wszytek zakon i prorocy zawisnęli” (BB); „Na tym dwojgu przykazaniu wszytek Zakon zawisł i Prorocy” (BW); „Na tych dwóch przykazaniach wszytek zakon i prorocy zawisnęli” (BG); „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (BT); „Na tych dwóch przykazaniach całe Prawo jest zawieszzone i Prorocy” (Grecko-polski NT) – por. Łk 2, 23 i 24; Ga 5, 14; 6,2 i inne. Źródłem przekładu mogą być także gr. ἔθος *ethos*: ‘zwyczaj’ 1. zwyczaj w sensie ‘przyzwyczajenie, nawyk, sposób postępowania’; 2. zwyczaj w sensie ‘prawo, obyczaj’, np. Łk 1, 9; 2, 42; Dz 6, 14; 15, 1; 16, 21²³; gr. ἐξουσία *ekskusia* (przede wszystkim przekładane jako *prawo* w BT): ‘możność, wolność wyboru, moc, władza’: 1. ‘wolność wyboru, prawo do jakiegoś czynu, możliwość’, np. J 10, 18 a; Dz 5, 4; Rz 9, 21; 2. ‘zdolność zrobienia czegoś, moc, władza’, np. Łk 12, 5; Dz 1, 7; Mt 7, 29; 3. ‘władza nad czymś, upoważnienie do czegoś, prawo robienia czegoś’, np. Mt 9, 6; Łk 5, 24; Mt 10, 1; 4. o władzy zwierzchniej, np.

²² Léon-Dufour X. Słownik teologii biblijnej. Poznań, 1990, s. 768–769.

²³ Popowski R. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Warszawa, 1994, s. 158–159.

Mt 8, 9; Łk 7,8; 23, 7²⁴ oraz gr. κρίσις krisis: ‘osądzenie, osąd’ 1. jako ‘sąd’, np. Mt 10, 15; Łk 10, 14; Hbr 9, 27; 2. o instytucji, np. Mt 5, 21. 22; 3. sąd w znaczeniu ‘prawo, sprawiedliwość’; ‘wyrok’, np. Mt 12, 18. 20; Łk 11, 42; Dz 8, 33²⁵. W przekładach staropolskich wyjątkowo jako *prawo* mogą być przekładane gr. wyrazy ἐξουσία ekskusia²⁶ (por. BB, BG Ap 22, 14 – w BN i BW jest to *władza*), δικαίωμα dikaiōma: ‘zasada prawna, rozrządzenie, dekret’; ‘sąd, wyrok; usprawiedliwienie’; ‘sprawiedliwy czyn’²⁷ (por. BB, BG Rz 1, 32 – w BW jest to *sprawiedliwość*, a w BN *sprawiedliwy sąd*), ἀγοραῖος agoraios: sesja sądowa na rynku²⁸ (BB, BG Dz 19, 38 – w BN i BW *sądy*).

W Biblii więc w interesujących nas kontekstach, a więc jako nazwa księgi – wyraz *prawo* (w translacjach staropolskich przeważnie *zakon*) odnosi się zarówno do Pięcioksięgu – por. Mt 5, 17 „Nie mniemajcie, abym przyszedł niszczyć zakonu, abo proroki” (BB); „Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać Zakon abo Proroki” (BW); „Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać zakon albo proroki” (BG); „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków” (BT); jak i do całego Pisma Św. – por. 1 Kor 14, 21 „W zakonie napisano jest” (BB); „W zakonie napisano” (BN), „W Zakonie napisano jest” (BW), „W zakonie napisano” (BG), „Napisane jest bowiem w Prawie” (BT).

W przekładach koranicznych tylko KB1 świętą księgę islamu nazywa *prawem*: „bez żadnej powagi księgi, która jest prawem” (XXXI, 19) – takiej nazwy nie spotyka się w innych translacjach koranicznych – por. „bez Księgi dającej światło” (KB2 XXXI, 20), „ani oświecającej Księgi” (K3 XXXI, 21). Tu synonimem *prawa* jest *światło*. Jednakże w oryginale podstawą tłumaczenia jest ar. nūr 1. ‘światło’; 2. ‘punkt świetlny, promień światła’; 3. ‘jasność, blask’. Tak więc współczesne przekłady wiernie oddają ów ar. źródłosłów.

PRZEPIS

W języku polskim wyraz *przepis* oznaczał przede wszystkim ‘wierny odpis, kopię, *aliquarum litterarum exemplum*’ (por. SStp VII, 164; SPoLXVI XXXII, 82; SL IV, 568-9; SWil II, 1252) lub ‘wzór, wedle którego pisać się uczą’ (por. SL IV, 568; SWil II, 1252). Współcześnie znaczenia te opatruje się kwalifikatorem dawne (por. SDor

²⁴ Tamże, s. 208–209.

²⁵ Tamże, s. 349.

²⁶ Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu wraz z Biblią Nowego Testamentu w systemie Stronga oraz Wykazem wyrazów i zwrotów polskich w NT Biblii Gdańskiej. Kraków, 1996, s. 541.

²⁷ Tamże, s. 498.

²⁸ Tamże, s. 387.

VII, 330), natomiast notowane w słownikach od doby średniopolskiej znaczenia dalsze (por. SPoLXVI XXXII, 82; SL IV, 568–569; SWil II, 1252) są umieszczone w źródłach leksykograficznych jako podstawowe – ‘wskazówka pisana, określająca sposób robienia, wykonywania czego (rzadziej: zbiór przepisów, regulamin)’; ‘rozporządzenie, reguła, zasada’ (por. SMick VII, 116–117; SDor VII, 329–330).

Słowo to jest często obecne na kartach Biblii w znaczeniu ‘rady, przykazania, prawa’. Nie jest to natomiast nazwa Pisma Świętego lub jego części. Źródło tłumaczenia to przede wszystkim hebr. תורה *tôrāh* : ‘nauka, pouczenie, wskazówka, przepis, prawo, Prawo’²⁹, stąd też różnorodność odpowiedników semantycznych, np.: Wj 18, 16 „oznajmuję im ustawy i prawa Boże” (BB), „ustawy Boże i zakony jego” (BN), „przykazanie Boże i prawa jego” (BW), „ustawy Boże i prawa jego” (BG), „prawa i przepisy Boże” (BT), „prawa Boga i nauki jego” (Hebrajsko-polski ST) – por. Wj 12, 28; Lb 15, 13; 29, 24; Ne 8, 14; 9, 14; Jr 32, 11 i inne. Z reguły w przekładach staropolskich są to: *prawo, zakon, rzadziej ustawa*, natomiast w BT występuje w analizowanych kontekstach leksem *przepis*. Podobnie rzecz się ma z translacjami NT, bowiem w tłumaczeniach staropolskich najczęściej używanymi odpowiednikami semantycznymi greckiego translanta są *prawo, zakon, rzadziej usprawiedliwienie, ustawa* – w BT jest to w tych samych kontekstach *przepis*, w interlinearnym przekładzie NT *prawo* lub *przepis*, np.: Ga 5, 3 „wszytek zakon zachowywać” (BB), „wszystek zakon czynić” (BN), „wszytek Zakon pełnić” (BW), „wszystek zakon pełnić” (BG), „zachować wszystkie przepisy Prawa” (BT), „całe Prawo uczynić” (Grecko-polski NT); Łk 1, 6 „we wszystkim rozkazaniu i ustawach Pańskich” (BB), „we wszystkich przykazaniach i usprawiedliwieniach Pańskich” (BW), „we wszystkich przykazaniach i usprawiedliwieniach Pańskich” (BG), „według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” (BT), „we wszystkich przykazaniach i przepisach Pana” (Grecko-polski NT) – por. Hbr 9, 19 i in. W Ga 5, 3 źródłem przekładu jest gr. νόμος *nomos*: ‘prawo, zasada, norma’³⁰, stąd odpowiedniki *przepisy Prawa* (BT), *Prawo* (Grecko-polski NT) lub *Zakon* (w przekładach staropolskich), natomiast w Łk 1, 6 jest to gr. δικαίωμα *dikaiōma* : 1. ‘rozporządzenie, przepis, wyrok’, np. Łk 1, 6; Rz 1, 32; 2, 26; Hbr 9, 1; 2. ‘sprawiedliwy czyn’, np. Rz 5, 18; Ap 15, 4; 3. ‘usprawiedliwienie’, np. Rz 5, 16³¹, stąd przekład *przepis* w BT i w Grecko-polskim NT lub *prawo, usprawiedliwienie, ustawa* w translacjach staropolskich. W grece biblijnej: ‘polecenie, rozkaz, nakaz, przykazanie, przepis’ to także ἐντολή *entole* 1. o nakazach Boga lub osób biblijnych, występujących w imieniu Boga a. o nakazach Prawa i Dekalogu, obowiązujących ludzi, ‘przykazanie’, np. Mt 5, 19; 15, 3; Mk 7, 8, 9; Łk 1, 6; Ap 12,

²⁹ *Briks P.* Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski ..., s. 378.

³⁰ por. hasło *Prawo*.

³¹ *Popowski R.* Wielki słownik grecko-polski..., s. 139.

17, b. o nakazach Boga Ojca dla Chrystusa, np. J 10, 18, c. o nakazach Chrystusa dla ludzi, np. J 13, 34; 1 Kor 14, 37, d. przykazanie w sensie całego Objawienia NT, np. 1 Tm 6, 14; 2 P 2, 21; 2. o nakazach ludzi, np. Łk 15, 29; J 11, 57; Dz 17, 15 i in.³²

W KB1 księga Mojżesza, czyli Tora jest *przepisem*, w KB2 odpowiednikiem lek-sykalnym tej nazwy jest *napomnienie*, natomiast w K3 *przypomnienie* – por. „ona jest światłem i przepisem dla pobożnych” (KB1 XXI, 49), „rozdzielenie i światłość, i napomnienie” (KB2 XXI, 48), „Wnikliwość, Światło i Przypomnienie” (K3 XXI, 49).

TORA

Po raz pierwszy słowo to notuje SWil (II, 1710) w znaczeniu: ‘księga na której Ży-dzi przysięgają, księga praw Mojżeszowych’. SDor (IX, 190) podaje dwa znaczenia: 1. ‘część Biblii, pięcioksiąg, którego treść związana jest z osobą Mojżesza; także zwój z tekstem pięcioksięgu przechowywany w synagodze i będący przedmiotem kultu’; 2. za SWil – ‘prawo mojżeszowe’. Do polszczyzny zostało zapożyczone z hebr. (por. SDor, IX, 190 – z hebr. Tōrā = ‘nauka, pouczenie, prawo’ i SWO, 428).

Nazwa ta jest obecna w BT, bowiem w tradycji hebrajskiej pierwsze księgi ST nazywane są *Prawem* (Tora) lub *Prawem Mojżesza*. W BT występuje więc, np. w Ha 1, 4 „Tak więc straciła Tora moc swoją” – w translacjach staropolskich ekwi-walentem hebrajskiego translanta jest apelatyw *zakon* (BB, BN, BG).

ST jest znany islamowi pod nazwą *Taurat* (Tora). Wywodząca się z tradycji hebr. nazwa pięciu pierwszych ksiąg ST występuje u muzułmanów w znaczeniu ‘księgi ze-słanej przez Boga Mojżeszowi’. W XIX-wiecznych przekładach Koranu używa się po-chodzącego z gr. zapożyczenia *Pentateuchum*: „Pentateuchum zesłane było Mojżeszowi Prorokowi” (Ww, 16), „Zesłałem Pentateuchum dla oświecenia ludzi” (KB1 V, 48), w tekstach XX-wiecznych zostaje zastąpione, pochodzącym z języka hebr. wyrazem *Tora/Torāh*: „My, zaprawdę, zesłaliśmy Torę, w której jest przewodnictwo i światło” (KB2 V, 44), „Zaprawdę, zesłaliśmy Torah, w którym zawarte było przewodnictwo i światło” (K3 V, 45) – por. KB1 III, 2; KB2 III, 3; K3 III, 4. W przekładach Koranu wystę-pują także deskrypcje, typu: „Księga dana Mojżeszowi; księgi zesłane przedtem” etc.

U Tlp spotyka się nazwy: *Pentateuchum* z gr. lub *T'evrit* (inne warianty *Taur*, *Tawrit*, *Tawry*, *Tewrat*) z ar. taurāt: ‘Tora, Pięcioksiąg; Stary Testament’, tur. tevrat, tevrit: ‘Pięcioksiąg, Tora; Stary Testament; Pismo Święte; Dekalog; Nakaz’³³ – por. *što u t'evrit'u ... to všo u kur'ane jest* (KL – A, 83; W, 365).

³² Tamże, s. 202.

³³ za *Stachowski S. Studien über die arabischen Lehnwörter im osmanisch-türkischen*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1975–1986. T. III, s. 144.

3. Stwierdzono, że w polskich przekładach Koranu i Biblii można zaobserwować cztery zasadnicze sposoby oddawania zarówno nazw własnych, jak i apela-tywnych: 1. translokacja (przenoszenie nazwy w postaci obcej na zasadzie cytatu), 2. slawizacja (zapożyczenie formy i znaczenia wyrazu oraz adaptacja do systemu gramatyczno-leksykalnego języków słowiańskich, w tym języka polskiego), 3. przekład (szukanie polskich ekwiwalentów semantycznych), 4. tworzenie neologizmów bądź neosemantyzmów.

Wyrazem translokowanym jest obecna na kartach K3 nazwa hebr. pochodzenia *Torāh*. W piśmiennictwie Tlp występują zeslawizowane formy ar. *taurāt* – *Taur*, *Tawrit*, *Tawry*, *Tewrat*, *T'evrit*'. W XIX-wiecznych przekładach Koranu i u Tlp używa się w odniesieniu do *Księgi Mojżesza* gr. nazwy *Pentateuchum*, a w późniejszych, XX-wiecznych translacjach zarówno biblijnych, jak i koranicznych nazwy hebr. pochodzenia *Tora*. Być może obecność w XX-wiecznych przekładach wyrazu *Tora* jest związana z jego upowszechnieniem w języku polskim?

Przykładem translacji leksemów obcego pochodzenia są obecne w Biblii i w Koranie wyrazy *prawo* oraz *przepis*. Źródłem ich tłumaczenia, w analizowanych kontekstach biblijnych, jest przede wszystkim hebr. תּוֹרָה *tōrāh* : 'nauka, pouczenie, wskazówka, przepis, prawo, Prawo', przekładane w ST najczęściej jako *prawo* (BT i translacje staropolskie) lub *zakon* (tylko translacje staropolskie) oraz gr. νόμος *nomos* : 'prawo, zasada, norma', odnoszące się do Prawa Mojżeszowego, 'Prawo, Zakon, religia (Żydów)', do zbiorów świętych ksiąg – Pięcioksięgu lub całego Pisma Św. oraz metonimicznie do objawienia NT jako nowego Prawa, przekładane również jako *prawo* i *zakon* (znane z translacji staropolskich). W dobie staropolskiej wyraz *prawo* w znaczeniu religijnym odnosił się przede wszystkim do 'przykazań danych przez Boga Mojżeszowi, czyli dekalogu' oraz 'zbioru stosowanych zasad': prawa bożego, czyli 'prawa opartego na autorytecie religijnym' jak też 'sprawiedliwości (boskiej)', stąd *prawem* nazywa się zwykle pierwsze pięć ksiąg ST, a w znaczeniu szerszym cały ST. Analogicznie do przekładów biblijnych leksem *prawo* został użyty jako nazwa świętej księgi – Koranu w przekładzie Jana Murzy Tarak-Buczackiego. Natomiast wobec Pięcioksięgu użył J. M. Buczacki nazwy *przepis*, obecnej tylko we współczesnym tłumaczeniu Biblii (BT) jako przekład hebr. תּוֹרָה *tōrāh* (ST) bądź gr. νόμος *nomos* (NT) i występującej w znaczeniu 'rady, przykazania, prawa', natomiast nie używanej jako nazwa Pisma Św. lub jego części. Jest to więc także przykład neosemantyzacji tego wyrazu.

SŁOWNIKI:

SDor – *Doroszewski W.* (red.) *Słownik języka polskiego*. Warszawa, 1958–1969. I–XI.

- SEBr – *Bruckner A.* (red.) Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970.
- SESt – *Stawski F.* (red.) Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1982. I–V.
- SL – *Linde S. B.* (red.) Słownik języka polskiego. Lwów, 1854–1860. I–VI.
- SMick – *Górski K.* (red.) Słownik języka A. Mickiewicza. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962–1983. I–XI.
- SPolXVI – *Mayenowa R.* (red.) Słownik polszczyzny XVI wieku. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1966–2004. I–XXXII.
- SStp – *Urbańczyk S.* (red.) Słownik staropolski. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1953–2000. I–XI.
- SWil – Słownik języka polskiego. Wilno, 1861. T. I–II.
- SWO – *Kopaliński W.* (red.) Słownik wyrazów obcych. Warszawa, 1983.
- SSTCh – *Karpiuk M.* (red.) Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej. Kraków, 2001.
- SLam – Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych. Warszawa, 1939.
- SMuchl – *Muchliński A.* (red.) Źródłosłownik wyrazów które przeszły, wprost czy pośrednio, do naszej mowy z języków wschodnich. Petersburg, 1858.
- ST – *Turek W. P.* (red.) Słownik zapożyczeń pochodzenia arabskiego w polszczyźnie. Kraków, 2001.
- SW – *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* (red.) Słownik języka polskiego. Warszawa, 1900–1927. T. I–VIII.

ТУРЕЦКО–ПОЛЬСКИЙ
СЛОВАРИК ИЗ
КИТАБА ЯКУБА
ХАСЕНЕВИЧА (1840)* ◉

Галина Мишкинене

* Статья написана в рамках реализации проекта «Литуаника: письменное наследие этноконфессионального меньшинства в ВКЛ», поддержанного Литовским государственным фондом по науке и образованию (№ NL-07026).

Среди известных жанров рукописного наследия литовских татар особое место занимают разговорники и двуязычные словари. Среди материалов, содержащихся в десятках китабов, хамаилов, тефсиров и сборников иного характера, только пояснительные словари, разговорники и двуязычные словари представляют собой практико-дидактическую литературу, значение которой, несомненно, велико. На сегодняшний день исследователям известен лишь один такой турецко-белорусский словарь-разговорник – «Турэцка-беларускі размоўнік 1836 году з збораў Нацыянальнага музэю Літоўскай Рэспублікі ў Вільні», описанию которого было посвящено несколько работ¹. Значение записанного в отдельной тетради и насчитывающего около 1000 лексических единиц словаря-разговорника тем более велико, что он был создан в то время, когда белорусский язык редко фиксировался письменными памятниками. Белорусские тексты, которые все-таки встречались в рукописях и печатных источниках, представляли собой по преимуществу фольклорные записи. Поэтому неудивительно, что данная рукопись, в которой белорусское слово выступает в иной функции, вызвала у исследователей немалую заинтересованность.

Попытки найти подобные словари-разговорники в рукописях литовских татар долго оставались безуспешными. В изданных каталогах татарских рукописей материалов этого жанра обнаружено не было². Благодаря швейцарскому исследователю рукописей литовских татар Паулю Сутеру, который посетил Минск в 1997 г. и сделал микрофильм одной рукописи, хранящей-

¹ *Александровіч-Мишкінене Г., Шуна С.* Турэцка-беларускі размоўнік 1836 году з збораў Нацыянальнага музэю Літоўскай Рэспублікі ў Вільні. New York, 1995; *Majda T.* Turkish–Byelorussian–Polish Handbook // *Rocznik Orientalistyczny*. Т. 49, zesz. 2. Warszawa, 1995, s. 139–158.

² *Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў.* Мінск, 1997; *Рукапісы беларускіх татараў канца XVII–пачатку XX стагоддзя з калекцыі Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі: Каталог / Уклад.: І.А. Ганчарова, А.І. Цітавец, М.У. Тархалка.* Мінск, 2003; *Мишкінене Г., Намавичюте С., Покровская Е.* Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс, 2005.

ся в частной коллекции (и любезно предоставил его копии в пользование ученым Литвы и Венгрии), был обнаружен еще один словарь-разговорник. На сей раз это оказался турецко-польский разговорник, который являлся совершенно самостоятельным произведением и не был списком вышеупомянутого турецко-белорусского разговорника. Следует отметить, что среди названных каталогов мы намеренно не остановились еще на одном каталоге татарских рукописей, изданном в Варшаве группой ученых³. В этом каталоге в описи рукописей под № 18 значится книга, переписанный неизвестным копиистом в 1866 г., с владельческой записью о том, что данный книга принадлежал Самуэлю Хасеневичу: "Prinadležit sija kniga Samjuelu Jakowlewu Chasieniewiczzu 1866 goda szewbana 25 dnja. Ja niże podpisawszysja Aleksandr Jakowlew Chasieniewicz"⁴. Именно в нем находится турецко-польский словарь. По утверждению составителей каталога, содержание китаба № 18 близко к содержанию китабов № 19 и № 20, а также китабов Якуба Хасеневича 1840 г. и Александра Хасеневича 1868 г. (этот китаб, хранившийся в Литовском национальном музее, сигнатура КМ 13, утрачен). Все четыре китаба написаны разными копиистами, но все четыре принадлежали одной семье, то есть семье Хасеневичей из поселка Смиловичи. Таким образом, можно предположить, что словарь из рукописи Якуба Хасеневича 1840 г. и словарь из рукописи Самуэля Хасеневича 1866 г. идентичны.

Сам жанр турецкого словаря-разговорника в XVII–XIX вв. не был чем-то необычным. Следует отметить, что в Речи Посполитой уже в 1615 г. вышла в свет книга "Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory"⁵, в которой находится раздел "Dictionarz Turecki o Bogu i ŚŚ. Jego, o niebie i o żywiołach, o dniach i czasiech wszelakich, o człowieku członkach jego, o sprawach i rzeczach potocznych etc.", представляющий собою первую попытку представить турецко-польскую лексикографию⁶. А в изданном Мечиславом и Анной Карасовыми словаре "Dykcjonarz słowiańsko-polski z r. 1641 Mariana z Jaślisk" имеется интересное приложение, первую часть которого составило "Wyrozumienie słów cudzoziemskich"⁷. Иноязычная лексика в данном «Пояснении иноземных слов» в основном представлена турецкими заимствованиями. Такая за-

³ Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. // Katalog zabytków tatarskich. T. 3, Warszawa, 2000.

⁴ Там же, с. 52.

⁵ Paszkowski M. Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory. Kraków, 1615, s. 387–396.

⁶ Впервые обзор сделан в работе: Zajączkowski A. Pierwsza próba opracowania języka tureckiego w literaturze staropolskiej. Warszawa, 1938, s. 5.

⁷ Mrozowska A., Majda T. Siedemnastowieczny słowniczek turcymów // Prace Filologiczne. T. 24. Warszawa, 1973, s. 219–232.

интересованность восточными языками в Речи Посполитой в XVI и XVII веках могла быть объяснена, по мнению Алины Мрозовской и Тадеуша Майды, «приготовлениями к миссионерской деятельности среди нехристиан»⁸, а также тем, что именно на период XVI и XVII вв. приходится наиболее оживленные торговые, политические и военные отношения Польши и Турции. Нечто подобное происходило и в России, где в конце XVIII – начале XIX вв. появились десятки рукописных и печатных глоссариев, словарей, разговорников и других языковых пособий для тех, кто испытывал необходимость ближе познакомиться с турецким языком⁹. Потребителями такой литературы чаще всего были участники военных кампаний России против Турции, что, в свою очередь, порождало определенную профессионально-терминологическую направленность подобных пособий. Поэтому неудивительно, что одним из лучших лексикографических изданий того времени стала книга Осипа Сенковского «Основные правила турецкого разговорного языка. Карманная книга для русских воинов в турецких походах»¹⁰.

Особое место заняли и два тома “Linguarum totius orbis vocabularia comparativa. Augustissimae cura collecta. Sectio prima, linguos Europae et Asiae complexa”¹¹, изданные по повелению Екатерины II в 1787–1789 гг. профессором Петербургской академии наук Петером Симоном Палласом. Словарь состоит из 273 (130+143) глав, в которых слова расположены не в алфавитном порядке, а сгруппированы тематически. Все названия глав переведены на 200 языков (из которых 51 – европейский и 149 – азиатские). Интересующий нас турецкий лексический материал описан в работе Станислава Стаховского¹². С. Стаховский все 336 лексических единиц турецкого языка, обнаруженные в словаре П. С. Палласа, приводит в своей статье в алфавитном порядке. В конце работы автор оговаривает и фонетические особенности отобранного лексического материала. Записанные латиницей турецкие слова в словаре П. С. Палласа сопровождаются переводом на русский и латинский языки.

⁸ Там же, с. 221.

⁹ Кононов А. История изучения тюркских языков в России: Дюктябрьский период. Ленинград, 1982, с. 87–98.

¹⁰ Сенковский О. Основные правила турецкого разговорного языка: Карманная книга для русских воинов в турецких походах. Ч. 1–2. СПб., 1828–1829.

¹¹ На русском языке название первого тома выглядело так: Сравнительные словари всѣхъ языковъ и нарѣчій, собранные десницею всевысочайшей особы. Отдѣленіе первое, содержащее въ себѣ европейскіе и азіатскіе языки. 1787. (На титульном листе на латинском языке дата издания – 1786.) Pallas P.S. Linguarum totius orbis vocabularia comparativa. Vol. I–II. Petropoli, 1786–1789.

¹² Stachowski S. Osmanisch-türkische Wörter im Wörterbuch von P. S. Pallas (1787–1789) // Folia Orientalia. T. IX. Warszawa, 1968, s. 53–68.

Описание вновь найденного в рукописях литовских татар турецко-польского разговорника на фоне вышеупомянутых словарей и является целью данной статьи. При написании работы автор пользуется описательным и сопоставительными методами. Квалификация обнаруженного труда как разговорника (словаря-разговорника), а не турецко-польского словаря, обоснована тем, что, хоть и не в значительном количестве, исследуемый материал содержит не только отдельные слова, но и выражения. Турецко-польский разговорник находится в китабе, переписанном Якубом Хасеневичем в 1840 г. Книга насчитывает 211 листов (422 страницы). На странице 202об находим следующую информацию о времени создания рукописи: „року тисонц осем сетним штирдзестего месонца йуна осемнастего дна по татарску месонца ребби ал-ахера двадзестего дзевонтего писал (йаку) йе'куб хасеневич тен свенти китаб“, то есть китаб писал Якуб Хасеневич 18 июня 1840 г. К сожалению, при работе приходилось пользоваться микрофильмом рукописи, поэтому не представляется возможным сообщить какие-либо сведения о ее водяных знаках. Сама рукопись хранится в семье А.С. Полтаржицкого в поселке Смиловичи Минской области (Беларусь). Впервые рукопись в научный оборот ввела Кристина Дуфала¹³. К сожалению, К. Дуфала, которая на протяжении многих лет занималась транслитерацией данной рукописи, других материалов о ней не опубликовала.

Турецко-польский разговорник находится на листах 125–135 (всего 11 страниц) упомянутой рукописи. Лексемы расположены столбцами, на каждой из страниц помещено по три колонки. Всего зафиксировано около 3000 лексем. Тематика разговорника довольно широка и разнообразна. Она является ценным информативным и грамматическим источником турецкого языка, а также предоставляет материал для исследований польского языка¹⁴. В разговорнике можно выделить следующие тематические группы: 1) Бог и природные явления; 2) человек и части его тела; 3) род занятий, профессии, социально-сословный уклад и семейное положение; 4) постройки и их части; 5) продукты питания и названия блюд; 6) рельеф и почва; 7) названия домашних и диких животных; 8) названия деревьев и кустарников, 9) металлы и минералы; 10) военное дело; 11) одежда; 12) календарь, 13) хозяйство и предметы обихода; 14) насекомые, пресмыкающиеся и земноводные; 15) характеристика человека и взаимоотношения людей; 16) разнообразная лексика; 17) граммати-

¹³ Дуфала К. Об одной белорусско-польской рукописи, написанной арабским письмом // *Studia Russica*. XVI. Budapest, 1997, с. 215–223.

¹⁴ О значении комплексных исследований в области заимствований в польском языке из восточных языков писал А. Зайончковски, См. Mrozowska A., Majda T., *Siedemnastowieczny...*, s. 219.

ческая часть: местоимения, глаголы и их формы, словосочетания и краткие повседневные выражения, наречия.

Выделенные автором и нами условно озаглавленные в работе 17 тематических групп внутри естественно подразделяются на более мелкие подгруппы. Эти подгруппы еще раз свидетельствуют о богатстве исследуемого лексического материала.

1. Бог и природные явления:

Akşam geldirler, Ateş – ogen, Ay – meşonc, Aydınlık – švatlość, Bu geçe kara düştü – dzišejšej noci primrožek, Buyün hava güzel – senna pogoda, Buyün hava sıcak – dzis ceplo, Buyün hava soğuk – žimno, Bulut – xmūra, Buyün büyük ayaz – dzis veli vatr, Cennet – raj, Deniz – mora, Elçi – posol, grišne anol, Geçe aydınlık – noc vidna, Geçe karanlık – noc cemno, Gök – nebo, Gökler – nebosa, Gölek güşleyir – grimic, Gün – dzen, Güneş – slonca, Güneş dovayir – slonca vehōdzi, Hava bulutlu – poxmūrna, Heçe – noc, Huri – paña rajaska, Huriler – pañi rajskije, Kar yayıyor – śnex idze, Karanlık – cemność, Mekler – anolī, Peygamber – prorok, Ruzgar asevir – vatr veje, Sabah geldirler, Senah açilir – švitaje, Su – vōdi, Tanrı – büg, Yumur yayıyor – dež idze, Yel patlayır – düže tresči, Yer – žem, Yıldırım – bliskavica, Yıldız – gvažda, Yıldızlar – gvaždi, Yıldızlar şurunuydı – gvazdi vidac.

2. Человек и части его тела:

Adam – človek, Añi – calo, Arka – pleči, Ayak – naha, Ayaklar – nohi, Baldırım – litka, Baldırımlar – litkī, Barsak – kiška, Barsaklar – kiškī, Baş – glova, Bel – dalon, Bel – şpina, Bibrek – nirka, Bibrekler – nirkī, Bo'as – garlo, Boyunu – kark, Boşyeri – paxvina, Burnu – nos, Buyık – vunsı, Buyıklar – vunsī, Can – düša, Cayır – vantroba, Deri – skūrā, Dil – jenzik, Dirsek – lokec, Diş – žomb, Dişler – žembi, Diz – kaleno, Dizler – kalenī, Dudak – gemba, Dudaklar – vargi, El – renca, Eller – renci, Göbek – püp, Göz – oka, Gözler – oči, Güs – peršci, Kaburga – žabri, Kaburgalar – žabrī, Kan – krov, Karış – bendze, Karnı – brūxa, Kaş – brovī, Kemik – kość, Kerpik – pavejka, Kerpikler – pavejkī, Keten – calo, Kol – lokcova koś, Koltuk – pax, Kulak – ūxa, Kulaklar – ūxī, Meme – cicka, Memeler – cickī, Omuz – ramo, Omuz – ramona, Ödü – žülc, Parmak – palec, Parmaklar – palci, Perçem – čüprina, Sakal – broda, Saklar – kosa, Sirtı – şpina, Sirtı – gribet, Taban – padešva, Tabanlar – padešvī, Tırnak – nohec, Tırnaklar – pažnohci, Topuk – ponta, Topuklar – pentī, Yanak – sřrona, Yanaklar – sřronī, Yumrak – kulak, Yürek – serce, Yüz – tvar, Žamar – žila, Žamarlar – žilī.

2.1. Качественные характеристики человека:

Aklı – rožūmnī, 'Arta – šerendī, Bekri – cibak, Bersem – troxe gļupi, Beyaz – balī, Cansıs – beždūšnī, Çırkın – britī, Deli – gļupī, Dermanlı – šilnī, Dilber – penknī,

Edepsis – rospūsni, Esmer – rūmevni, Genç – mlođi, Gurul – hardi, Haydud – rozbojnik, Hissis – žlodzi, İhtiyar – stari, İnce – to to tonki, Kalin – grubi, Kara – čarni, Karabit – ubohi, Kayparaçi – co robi bali xleb, Keskin – lepski, Kısa boylu – niske urodı, Kıyanıtlı – uradzivi, Kuvvetli – duži, Kuvvetsiz – neduži, Kuzus – varijať, Küçük – mali, Makul – pakorni, Merhemetli – miloserdni, Nekes – skompi, Okumuş – navčonij, Oraspu – pana poblične, Piç – benkart, Sarı – baloküravati, Semiz – tlüsti, Soysus – viredek, Uzun – dlügi, Zalim – bezbožni, Zebun – xüdi, Zengin – bahati.

3. Род занятий, профессии:

Akelçi – šiter, Almaçık – borda, Almaçıklar – böđri, Arabacey – stalmax, Arbaciaası – starši nad povôžnimi, Bacecey – kominar, Bakırçı – kotlar, Baruççı – praxôvnik, Belber – felčer, Boyacey – co sūkna garbūje, Camçı – šklar, Cebeci aası – co sukница žaveduje, Çağılcey – branovalok, Çelaz – mistr, Çoban – avčar, Çorbacı – major, başnacki rotmister, Çölmakçey – hančar, Demerci – koval, Dikiçi – ševce, Dubaş – podxoronži, Dülker – cešla, Gündelikçi – podzeňik, Hamarçı – lažebnik, Haseki – avditor, Hekim – doktor, Hergeleçi – co koni paše, Hestarçı – tkač, Kadey – sendze, Kalatçı – konviser, Kalburcey – rašotnik, Kapakçı – küšner, Karauççu – kuxar, Kasab – ražnik, Kilitçi – mečnik, Killiçey – šloser, Kosacı – košec, Kuyuncı – žlotnik, Kürkçi – kušner, Mumçu – švečnik, Pasmacey – co xüstki žartuje, Pullukçu – orati, Sa'atç – žagarmistr, Sabunçı – midlar, Sakacı – co voda voži, Saraç – rimar, Sırtmaç – pastux, Tayakçır – garbar, Tayıncı – co furaš dostarče, Tefdarey – podskarbi, Terzi – kravac, Topçu aası – starši nad puškarami, Turnacı – instifator, Tüfekçi – bismaxer, Uromaç – tokar, Usta – falfebir, Yançar aas – janeral, Zaççi – kemener.

3.1. Социально-сословный уклад и семейное положение:

Abla – šestra starša, Aga – brat starši, Baba amci – strij, Babay, velid – ocec, Baca-bak – žoni šostra, Besleme – vixovanak, Buyük ana – dzat, Biyük baba, Dayı – vuj, Enište – sostra, Ev sahabi – gospodar, Gazva – naložnici, Gölin – sinova, Görünci – žalvice, Güvey – ženc, Hala – strijenka, Halayka – nevlnica, Hizmeker – parobak, Hizmeker kızı – dzevka, Kadenge – bratova, Kayın – švager, Kaynana – tešce, Kaynata – tešc, Ked aası – pan šubaš pošterošci, vataman da paxlopi, Kız – cürka, Kız kerdaş – mlođši, Kitleyla – švagrine, Koca, adim – monž, Köle – nevolnik, Küçük kerdaş – starši brat, Nine – matka, Olan, doastum – xlopec, Oolu – sin, Orat ahli – žona, Paşa – vajavada, Tiza – vujenka, Tiza kucası – dzacka, Yengene – dzadzina.

4. Постройки и их части:

'Ahr – stajna, Aşevi – bakovka, Asma – žavesi, Aulu içi – podvorje, Ayakyolu – crad, Bace – komin, Bançe – sad, Baskılar – laťi, Çit – plot, Döşeme – podloge, Duvarlar –

ščena, Ev – xalūpa, Hambar – šbixler okol obora, Hatman – hūmno, Hayat – šeni, Kahza avlusu – parkan, Kapı – dzveri, Karşiki ev – pikarna, Kelit – žamok, Keremit – daxovka, Kiler – špižarna, Kirişler – balki, Kümen – kurnik, Makaslar – krokvi, Mandal – žasôvka, Mutvak – kûxne, Orte – straxe, Pancereleler – okno, Pedavra – gonti, Pencere kapa – akenice, Porta – brama, Porta – varoti, **Punar – stūdna, Saman – sloma, Samanlık – adrina, Seyvan – šūfa, Soba – peč, Soba azı – pečūra, Şaranpol – čistakol, Tehtalar – tarčici, Tevan – stol.**

4.1. УТВАРЬ:

Ayna – lūstra, Bakır – kacolak, Carşaf – praściradlo, Çenak – miša glinana, Çölmek – garnak, Çubur – cebar, Dolap – şafa, Döşek – poşcel, Döşeme – žaslañe, Finer – letarne, Fuçı – bočka, Furun – pec pekarnana, Hasır – rahoža, Ka’uş – načovki, Kaşık – loška, Kepçi – varanxal, Kufa – konva, Kürek – lapata, Lenger – pristavka, karavana važa, Maşa – kačerha, Maşraba – kûbak, Minder – mitaras, Mumşa – ščipci, Okla – ražok, Olug – kōrita do napovaña konej, Peşkir – sūrveta, Pıçak – nož, Raf – police, Sacayak – noški, Sahat – žagarek, Sandık – skrine, Seman – pūlmisak, Skemle – stolak, Sofra – stol, Suburga – venik, Süt kufası – dahnice, Şamdan – lixtar, Şiş – rožon, Şişe – flaša, Şişe barda – šklanka, Tava – rondal, Tekne – karita, Tencere – kacolak ž nakrivko, Tepsin – britkañe, Yastaaçı – stal kuxani, Yastık – paduška, Yastıklar – paduški, Yatak – kravac, Yorgan – koldra.

5. ПРОДУКТЫ ПИТАНИЯ И НАЗВАНИЯ БЛЮД:

Aşaf – frutta gotovana, Baklava – piroški z oraxami, Bal – mod, Börek – pirok ž mensēm lūb sirem, Çorba – baršč, Ekmek – xleb, Ekşı – kvasno, Engeç – rak, Erişte – makaron, Et – menso, Kadayıf – žmažona casto, Kaymak – śmetana, Kevab – pečene, Köfte – bigos ž šefatki, Kulak çorba – baršč ž krepxanami, Lokma – pompūški, Mantar – hribi, Omaç – žacirka, Paztırma – vendzonka, Peynir – sir, Pilava – kaša, Reçel – kōnfetti, Sucuk – kimī, Surma – zevijano menso v list, Süt – mleka, Tater börek – kōndumi, Tatlı – slotke, Tuz – sol, Yah – maslo, Yahni – štuka mensa, Yuvarlak çorsı – barč ž falkami.

5.1. Рыба:

Balık – riba, Kosata – naploc, Krabalık – lin, Platika – krasnaporka, Sazan – kerp, Smuduk – okon, Şterka – ščupak, Uskermu – śledzi.

5.2. Овощи и корнеплоды:

Biber – perac, Çart – čarnūška, Hahana – kaputsa, Haşaş – mak, Havuç – marev, Hiyar – ogürki, Hren – xren, Kabak – harbūs, Karpuç – kavun, Madunus – petruška, Prasa – porī, Selata – selata, Sermsak – casnok, Soan – cibūla, Spanak – jarmuž, Şelgan – rep, Turup – recka, Yerelması – kartoška.

5.3. Напитки и жидкая приправа:

Arpa suyu – piva, Bal suyu – mod, Baza – napoj, Kahve – kava, Rakı – goralka, Salep – olejn, Sirke – ocet, Su – voda, Şerab – vino, Şerbet – sita, Turşa – kvas.

5.4. Бобовые:

Böyürülce – fasola, Hrax – harox, Mercimek – sačevka, Nahut – grox tureci, Pakla – bob.

5.5. Злаковые культуры:

Arpa – jačmen, Buhday – pšanica, Çevdar – žita, Darı – prosa, Düyü – jaħla, Kara buhday – grika, Misbuhrey – kukuruža, Piring – riž, Yulaf – oves.

5.6. Другие растения:

Altın çiçiyi – nasturcij, Fetma gül – rüža, Gül – radosta, İşasitan – čertapalox, Kadife – gvaždziķi, Kamiş – triščina, Kenevir – konopi, Keranfil – gvaždziķi dobra, Keten – len, Kındıra – asaka, Kobak – gelas, Kuru ot – šano, Pamuk – bavelna, Sibirgan – krapiva, Sırgan – krapiva, Yeşil ot – trava, Zencefil – inber.

5.7. Масла и смазочные материалы:

Balmum – vòsk, Katran – cohec, Mumya'a – løj, Şırlan ya'a – olej, Zeytin ya'a – oliva, Zift – smola.

6. Рельеф и почва:

Balkan – pušč, Bayır – gūra, Camur – balota, Çayır – sekeranc, Çukur yer – doline, Orman – las, Ova – pola, Tarla – niva, Taş – kamen, Tepe – kūrhan, Yasitaş – plita.

7. Названия домашних и диких животных:

Anpeygir – ruski kon, Arsa – lašica, Aslan – lev, Aygır – oger, Ayıyı – medzvec, Beygir – kon, Boga – bühaj, Buza – kūč mlada, Cekleviz – vavurka, Dana – cela, Deve – verblond, Dişi – samiha, Domus – švine, Ekil – elen, Erkel – kažol, Eşek – oşel, İnik – krova, Kancık – suka, Kaplanla – hepart, Karaca – sarna, Katır – mūla, Keçi – kaza, Kedi – koť, Kısarak – klač, Kirpi – vòžik, Koyun – avca, Köpek – sabaka, Kunduz – vidra, Kurt – vilk, Kuzu – jehna, Malak – bajvelina, Manda – bñjvul, Maymun – malpa, Öküz – vól, Samsun – mirtan, Sansar – kuna, Sıçan – miş, Su-sugar – bñjvolice, Tavşan – žajonc, Tay – žreba, Tazı – xart, Tilki – lis, Tosun – bik, Yaban domuzu – dzika švine, Yargucan – papelica.

7.1. Птицы:

Balak – kos, Balçık – čapla, Bülbül – selavej, Çarga – kerka, Çil – kurapata, Çilis – log, Dovan – jastrab, Gugu – špūk, Gürçin – golomb, Haccicik – lastavka, Hañas karası – kruk, Horuz – peven, Karagöz – ptax mišlivı, Karga – varona, Kas – genş,

Leylek – bacan, Mısır tavuk – indik, Ördek – kačka, Piliç – kurče, Saksan – saroka, Serçe – verebej, Serçe – verebej, Sin – gorlice, Sığırçık – špak, Şahin – sokol, Ta'uk – kurica, Tuna – žūrav, Tuy – labendz, Yemurta – jajco

8. Названия деревьев и кустарников:

Ahlad – grūša, Alma aacı – jablikova dreva, Armut aacı – grūšova dreva, Baadem aacı – migdalova dreva, Çam – xvôina, Çart – çarnūška, Çilek – pažômki, Ceviz aacı – oraxova dreva, Ergivan – bež türeckī, Fundık – leščina, Gürgeken – hrabina, Güvem – ternina, Harıb – roškī, Hurma aacı – dekilova dreva, İncir aacı – figova dreva, İrak aacı – šlivkova dreva, İhlamur – lipa, Kara – berešhina, Karamık – ježinī, Kavak – topôl, Kestane – kaštanī, Kiren – çaromxa, Kırız – cerenşe, Kızılçık – dorekena, Kornşek – hardovina, Köknar – jedlina, Limon aacı – citrinova dreva, Meşi – dūbina, Moryür – bež prosti, Nar aacı, Portokal aacı, Söyüt – verba, Şemşir – bukšapan, Turunç – pamarançe, Üves – rabina, Üzüm aacı – vinagrava dreva, Vişne – vişne, Yemşen – klok, Zeytun aacı – olivkova dreva.

9. Металлы и минералы:

Altın – zlota, Bakır – pec, Bonçuk – pacôrki, Cevahir – dijament, Çelik – stal, Demir – želažo, Gümüş – srebra, İnci – perlo, Kalay – cina, Kurşun – olova, Mercan – kerālī, Prinç – müšenc, Teñeke – žešc, Tombak – tombak, Tuç – špiže.

10. Военное дело:

Barut – prox, Bayrak – xorungv, Çadır – namod, Fişek – ladunek, Güllekolu – harmatna, Hartuç – ladūnak da harmati, Hevan tuyu – maždžer, Kalkan – terč, Kem – muštūk, Kılıç – šabla, Kumbara – bōmba, Kurşun – kūla, Mahmuzler – ostrogi, Mezrak – dżida, Ok – strala, Pala – strelba, Palaska – ladavnica, Piştovlar – pistola-ti, Saçma – šrot, kartaç, Siş – špağa, Tomar – flejtūx, Top – harmata, Tüfik – guzija, Vezne – prohovnica, Yay – lūk.

10.1. Снаряжение воина и лошади:

Başlık – naglovak, Bugaa – žalazno pūta, Dizginler – cuglī, Eer – kulbaka, Göyüslük – naperšnik, Kaşlırma – ūzdečka, Kişen – trinog, Kolanlar – poprenga, Köstek – pūta, Kuskun – padagon, Selfi – vujlak, Tapkur – tork, Terki – trokī, Tuvur – onstra, Üzengik – strimo, Üzengikler – strimota, Yolar – ūzdzenica.

10.2 Средства передвижения:

Açık – prom, Boruzan – bat, Gemī – okrant, Kaliyon – flota, Kayık – bacik.

10.3. Масти лошадей:

Al – cisavī, Alaca – strakaťī, Gök – šivī, Doru – gnadī, Kara – varanī, Kır – balī,

Kostonedoru – kaštanavati, Kula – bulanī, Orve – siva-čoren, Siya – karī, Tincab – mišati.

11. Одежда:

Antare – kaftan, Çakşır – cvedne, Çekmen – küntüş, Çember – xüstka, Don – žatkī, Gölmeç – košūla, Kapama – župan, Kalpak – čapka, Kojuk – kažūx, Kuşak – pas, Kürk – fūtra, Şalvar – šaravari, Uruba – adžeñ, Yamurluk – plašč, Yelek – kaftanik.

11.1. Волокно, ткани:

Bez – plūtna, Çuha – sukna, Hartar – bavalnica, İpek – darti jedvap, İbrişim – jedvap, Mamuz – materije, Sadalın – rumbak.

11.2. Цвета:

Alaca – pestra, Beyaz – bela, Çiçekli – ū kvatī, Dumkama – nacongnu srebra, Kara – čarna, Kahve – kanovī, Kırmızı – čirvona, Sarı – žolta, Mavi – nebeske, Mor – tabačkovī, Turuncu – pamarōnčova, Vişine – nordar, Yeşil – želona, Ziba – žlota glava.

12. Календарь:

Ay – meşonc, Cum'a – pontak, Cum'a ertesi – sūbōta, Çarşamba – sroda, Geçe – noc, Gün – dzen, Güz – ešen, Hafta – tidzen, İlk yas – vesna, Kış – žima, Pazar – nedzela, Pazar ertesi – panedzelek, Perşamba – čvartek, Sa'at – godzina, Salı – vtorek, Yaz – lato, Yıl – rok.

12.1. Временные понятия:

Bugün – diš, Çirek – kvadranc, Dakika – minūta, Dün – včora, Geçende – onegdi, Obirgun – požajūtra, Otesi gün – pozevčora, Pazar – targ, Panayır – jermarek, Sa'at – godzina, Yarın – jūtra, Yarım sa'at – pul godzini.

12.2. Числительные:

Bir – eden, İki – dva, Üç – tri, Dort – četiri, Beş – penc, Altı – šeşç, Yedi – sedem, Sekiz – ošem, Dokuz – dzevec, On – dzeşenc, On bir – jedinaşce, On iki – dvanaşce, Yirmi – dvadzeşce, Otuz – tridzeşce, Kırk – čterdzeşce, Elli – pendzeşont, Altmış – şeşdzeşont, Yetmiş – sedimdzeşont, Seksen – oşimdzeşont, Doksan – dzevendzeşont, Yüz – sto, İki yüz – dveşce, Üç yüz – trista, Bin – tişonc, İki bin – dva tişenci, Yüz bin – sto tişencej, Rakam – lidžba.

13. Хозяйство и предметы обихода:

Açkış – ključ, Anaktar kelit – zamok, Balta – šekera, Bel – ridel, Bent – grebla, Birbiçuk – cep, Biz – šilō, Biçki – strux, Burgu – švider, Çarkı – mlino da kola, Çekiç – mlot,

Cuval – lundūz, Demerli – mara, Diren – vili, Divid – kalamar, Diyermen – mlin, Dübek – stūpa, Eldirmeni – žorna, Geçit – brot, Gol – stan, Ī’ne – igolka, Īplik – nitka, Ka’at – papera, Kalem – pora, Kazama – matika, Köprü – most, Mektub – list, Mürükkeb – atrament, Oluklar – žlob, Orak – šerp, Sar – satka, Temel – fundament, Terazi – vaga, Testere – pilka, Tırpan – kosa, Tutmak – tevkač do stūpi, Yeldirmeni – vatrak.

13.1. Упряжь:

Araba – vus, Boyunduruk – jarmo, Çatı – velaver, Dingil – vos, Hamut – xamūt, Kamçı – bizūn, Kenanler – drabina, Kızak – sanī, Kollar – ahlobli, Levkelar – lūš, Pulug – plūh, Sille – šleja, Tekerlekler – kola, Terbi – lejci, Yanlır – atosi, Yir aaç – dūma.

13.2. Пчеловодство:

‘Arı – pčolī, Kovan – vula, Kovañık – pčalnik, Ol – raj, Petek – lipec.

14. Насекомые, пресмыкающиеся и земноводные:

Bit – hnīda, Çakirgel – saranča, Kemel – vōš, Kertekele – jasčurka, Kurba – žaba, Kut – robak, Pire – blaxa, Sevrinek – kamarī, Sinek – mūxī, Solucan – žemni hlist, Sülük – pjavka, Yeşil baş – zelonaja jasčurka, Yılan – venže, hadzina.

15. Характеристика человека и взаимоотношения людей:

Burunsuz – bežnosī, Çalık – skalazūbi, Çolak – kaleka na renka, Dilinci – žabrak, Dilsiz – nemī, Dost – prijacel, Dul – ūdova, Duşman – neprijacel, Giçekli – trusilvī, Hımık – humnavī, Hısım – koligat, Kambur – harbatī, Kel – baršivī, Kör – šlepī, Marazlı – degežtovī, Öksüz – širote, Sahur – glūxi, Sakat – ūlomni, Topal – kulhavī.

16. Разнообразная лексика:

Ahçe – pinondzi, Balçık – hlina, Bilek taşı – brūs, Boynus – roh, Çarga – tačila, Çey – rosa, Çiçek – kvat, Çimen – mrava, Eyser – cvičok, Hayvan – bidlo, Kayış – remin, Kerpiç – cegla, Kibrit – šarka, Kiraç – vapna, Kıl – šeršc, Kor – žar, Kömür – vuhal, Köztaşın – šini kamen, Kum – pasok, Kuyruk – xvôst, Kül – popel, Lezek – sulh, Mahraba – rūšnik, Makas – nažnici, Manzil – puglovna, Mih – ūxnal, Nal – potkova, Nalçe – podkova, Öşür – dzešencina, Perde – poviloc, Şap – halūn, Şeker – cüer, Tahta – majstat, Tepe – čub, Tevarih – krojnika, Tırnak – kapita, Toprak – žemla, Toz – pil, Tüy – perjo, ‘Ustura – britva, Yapaa – velna, Yaprak – list.

17. Грамматическая часть:

17.1. Местоимения:

Ben – ja, Bana – mne, Bende – u mne, Bende – ū mne, Benden – ode mne, Benim – moj, Benim dil – ne moj, Benim için – dla mne, Benim yanımda – pōdla mne, Benimlen –

že mno, Bensiz – bež mne, Biz – mī, Bizde – ū nas, Bizden – od nas, Bize – nam, Bize – nas, Bize olur – dla nas, Bizim – naša, Bizim dil – ne naša, Bizim için – dla nas, Bizim yanında – podla nas, Bizimki – naše, Bizimle – bīl ž vami, Bizimlen – ž nami, Bizimleydi – bil ža nami, Bizsiz – bež nas, Bunlara olur – dla nix, Bunların – jix, Bunlarınla – ž nimi, O – on, O – on, biz –mī, Onda – ū nego, Ondan – od jegο, Onlar – jim, Onlarda – ū nix, Onlardan – od nix, Onların – ū nix, Onların dil – ne jix, Onların yanında – podla nix, Onlarla – bīl ž nami, Onlarlar – ž nimi, Onlarsiz – bež nix, Onsuz – bež jegο, Onun – jegο, Onun dil – ne jegο, Onun için – dla jegο, Onun yanında – podla jegο, Onunlen – ž jim, Sende – ū cebe, Senin için – dla cebe, Senden – od cebe, Seni – cebe, Senin – tvuj, Senin [dil] – ne tvuj, Senin yanında – podla cebe, Seninlen – s tobo, Sensiz – bež cebe, Siz – vī, Sizden – od vas, Size – vam, Size – vas, Size olur – dla vas, Sizinle – ž vami, Sizin dil – ne vaša, Sizin için – dla vas, Sizin yanınızda – podla vas, Sizin – vaša, Sizinke – vaše, Sizinler – ž vami, Sizsiz – bež vas.

17.2. Глаголы и их формы:

Alayırım – ja plačū, Ben uyumadım – ja nespāl, Bana dedi – mne mūvili, Bana demiler – mnie nemūvili, Bana soyledi – mne mūvili, Bana soylediler – mne mūvili, Bana yazdılar – do mne pisali, Bana yazmadılar – do mne napisali, Ben açmayırım – ja nežalūje, Ben açıyırım – ja žalūje, Ben afiyon yutayırım – ja afiyōn polikam, Ben akıl edrediyırım – ja rožūmu ūče, Ben aksırmayırım – ja nečxam, Ben aksıyırım – ja čxam, Ben alamayırım – ja neplače, Ben eldürdüm – ja žabil, Ben öldürmedim – nežabil, Ben eldürmem – ja nežabije, Ben eldürüm – ja žabije, Ben arabayilen gezdim – ja vūzem ježdzil, Ben asarım – ja poveše, Ben asmam – ja nepoveše, Ben atlı gezdim – ja koño ježdzil, Ben atmayırım – ja nestrelam, Ben ayısıyırım – ja konsam, Ben ezeyırım – ja tlokô, Ben ezmeyırım – ja netlūka, Ben bilirim – ja umem, Ben bilmem – neznam, Ben bo’arım – ja dūše, Ben çindeklemeyırım – ja neščipam, Ben çindikleyırım – ja ščipam, Ben darılıyırım – ja svarūše, Ben darılmayırım – ja nesvarūše, Ben dedim – ja mūve, Ben demim – ja nemūvilem, Ben dikeyırım – ja šije, Ben dikmeyırım – ja nešije, Ben döveyırım – ja bije, Ben dövmeeyırım – ja nebije, Ben durmayırım – ja nestojo, Ben duruyırım – ja stojo, Ben enfiçe çekmeyırım – ja tobaka zaživam, Ben enfiye çekmeyırım – ja tobaka nezaživam, Ben gezdim – ja xodzil, Ben gezmedim – nexodzil, Ben giniyırım – ja odzevamše, Ben giyinmiyırım – ja ne’odzevamše, Ben gördüm – ja vidzalem, Ben görmedim – ja nevidzalem, Ben görüyurum – ja vidze, Ben güzel söyleyırım – penkne mūve, Ben güleyırım – ja šmejenše, Ben gülmeyırım – ja nešmejenše, Ben işittim – ja sliše, Ben işitim – ja slišel, Ben işitmedim – ja neslišel, Ben içeyırım – ja ne piye, Ben içmeyırım – nepiye, Ben işleyırım – ja robe, Ben koşmadım – ja nebehev, Ben koştum – ja behev, Ben kuşanıyırım – ja neopasemše, Ben kuşanmayırım – ja ne’opasemše, Ben masal soylemedim – ja ne’obavelše, Ben masal söylerim – ja ‘obavelšā, Ben öksürmeleyırım – ja ne kašlam, Ben okudum –

ja čitam, Ben okumadım – nečitam, Ben okuyum – ja čitam, Ben öpüşmeyirim – ja necalüjemse, Ben öpüşyürum – ja celujense, Ben oturuyorum – ja şedze, Ben sarmaşyırım – ja obimüjenşe, Ben sarmaşmayırım – ja neobimüjenşe, Ben sevini-
rim – ja ceşüşe, Ben sevinmiyirim – ja neceşüşe, Ben sökeyirim – ja pora, Ben söy-
lemedim – nemüvil, Ben söylemim – ja ne müvilam, Ben söyleyemim – ja nemüvil,
Ben söyleyurum – ja müve, Ben soyunmayırım – ja nerozdzevamşe, Ben soyunu-
yurum – ja rozdzevamşe, Ben sövmeyirim – ja nelaje, Ben sövyirim – ja laje, Ben
şaka etmeyirim – ja nežartüje, Ben şaka edeyirim – ja žartüje, Ben titün içeyirim – ja
titün pale, Ben titün içmeyirim – ja titün nepale, Ben türkü yırladım – ja şpevam,
Ben tüfek atayırım – ja strzelam, Ben oturmayıdım – ja nesedze, Ben uyudum – ja
spal, Ben uyumayırım – ja neşpo, Ben uyuyorum – ja şpo, Ben yatyırım – ja leže,
Ben yatmayırım – ja neleže, Ben yazayırım – ja piša, Ben yazmayırım – ja nepiše,
Ben yemeyirim – ja nejem, Ben yasırmayırım – ja nekonsam, Ben yeşlemeyirim – ja
nerobe, Ben yeşleyirim – ja robe, Ben yeyirim – jam jem, Ben yıkanmadım – ja kũ-
pavşe, Ben yırlamadım – ja nespevam, Ben yovman (bovman) – ja nežadüşa, Ben
yüzdum – ja plivam, Ben yüzmedim – naplivam, Ben zevklemeyirim – ja nenaşme-
vam, Ben zevkleneyirim – ja naşmevamşe, Beni görler – mne vidzeli, Beni görme-
diler – mne nevidzeli, Beni işitmediler – mne neslišalī, Beni işitler – mne slišeli, Bizi
işidiyerler – nas slišō, Bunun işidiyerler – jeho slišō, Bunların işidiyerler – mne slišō,
Görmüyor – nevidzi, Komşudiyidim – ū sōnsada bilam, O işidiyer – on sliši, Orak
bistim – žol, Orak bistiler – žalī, Seni işidiyerler – cebe slišō, Sizi işiyerler – vas
slišō, Tırpan bistiler –koşili, Tırpan bistim – kōşil.

17.3. Наречия, словосочетания:

Abur kabur – toto, Acı – horko, Ağır – cenžko, Ahir – poślednī, As – malo, Aşaada –
niško, Bir igit evlenir – jeden mloedzenec ženense, Bir sa’atlık idiydim – za mīla bil,
Çiçekler – kvat, Çok – vele, Dar – vōnska, Davranışun – moj običaj, Dolu – nabita,
Dovdu – ūrodzini, Dovru – prosti, Düyün – vesela, Ekşi – kvasno, **En ahir – napo-**
tim, En evvel – najpervej, Evvel – berši, Eski – stara, Hasta – xorī, Heyrat – pasinkī,
İçki – bijatika, İçmek – pic, İyri – krivī, Kamı – mocno, Katı – tvaro, Kemeñçe –
müzika, Kırdı – pola, Kurunjay grūca, Masal – banśa, Napança – krociha, Nasıl –
jak, Neredeydin – **dze biv**, Orak – şerp, Oynayır – tanec, Oyun – hūlañe, Ömri kısa
– vek lūckī krōtkī, Öyle – tak, Rezna – ždaroña, Sag – prava, Sol – leva, Şupa – juška,
Tarla – niva, Tatlı – slotko, Tatsın– skoštūj, Tırpan – kosa, Türki yırlayır – şpavañe,
Türkü – peşne, Ufak – maleko, Uzak – daleko, Yerim sa’atlık idiydim – za pūlmīli
bilam, İki sa’atlık yer kadar – za dve milī bilam, Yakın – blisko, Yası – široka, Yeni –
nova, Yenil – letko, Yemek – jeśc, Yoltur – sam ždrovī, Yüksek – viska.

Всего в анализируемом источнике выделено 39 групп (включая подгруппы). Деление на группы и подгруппы условно. Автор (переписчик) словаря-разговорника тематические группы не озаглавливает. Только в трех местах автор помечает переход от одной лексической темы к другой. Так, например, на странице 126об рукописи перед темой «Род занятий, профессии» записано “Rozdział treci”. Соответственно перед тематической подгруппой «Упряжь» на странице 131об записано “Bab” (араб. ‘глава’), а на странице 132об перед группой «Грамматическая часть» находится запись “Koput słów najprotrabnejšix do mūveñā”. В тематических блоках лексика в основном отображена достаточно тщательно, хотя в нескольких случаях подмечены явные неточности. Так, например, в группу № 3 «Род занятий, профессии» попали слова *Almaçik – borda*, *Almaçiklar – bōdrī*, которые должны были бы входить в группу № 2 «Человек и части его тела». В подгруппу № 12.1 «Временные понятия» не вполне правомерно попали слова *Pazar – targ*, *Panaçır – jermarek*, хотя можно предположить, что автор имел в данном случае в виду «время торга, ярмарки». В группе «Разнообразная лексика», как, впрочем, и в других группах, можно было бы выделить и более мелкие подтемы. Однако изменений в текст словаря-разговорника мы не вносили и следовали авторскому делению на тематические блоки, лишь предпослав этим блокам условные названия.

Турецко-польский разговорник, как и вся рукопись, написан арабским алфавитом, который не всегда точно отражает фонетические особенности как турецкого, так и польского языков. Транслитерация текста латиницей произведена в соответствии с принципами транслитерации подобных текстов, разработанными Чеславом Лапичем и Галиной Мишкинене¹⁵. Графико-орфографическая система текста ничем не отличается от графико-орфографической системы прочих арабскоалфавитных славяноязычных рукописей литовских татар того времени. Правописание соблюдается довольно последовательно, за исключением передачи некоторых звуков.

Палатальные/непалатальные согласные последовательно передаются разными графемами:

т и *ц'* – ط و چ; *д* и *дз'* – د و ذ; *к* и *к'* – ك و ق; *с* и *с'* – ص و س/ث; *з* и *з'* – ظ و ذ; . Отклонения от этих принципов незначительны: *strakať ī* (pstrokaty), *namod* (namiot), *sroda* (środa), *britkī* (brzydki), *brot* (bród), *to tonkī* (cienki), *cohec* (dziegieć), *balkī* (belka), *mūšenc* (mosiądz), *kōnfeti* (konfitury), *tobe* (ciebie), *list* (liść);

¹⁵ *Łapicz Cz.* *Kitab Tatarów litewsko-polskich* (Paleografia. Grafia. Język). Toruń, 1986, s. 101–103; *Miškinienė G.* *Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai* (Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys). Vilnius, 2001, p. 94–95.

c' в большинстве случаев передается через رس و ث, при этом в возвратной частице -c'e употреблена графема ث. Отмечен всего один случай употребления графемы ہیں для обозначения c': *śenna pogoda* (dziś pogodnie).

При употреблении ض و ظ, переписчик отдает предпочтение графеме ظ. В четырех турецких словах этой же графемой записаны *đ* и *m*: *kuzus* (*kudus*, *psikopat*) – *varijat* (*wariat*), *zamar* (*damar*) – *žila* (*żyła*), *zamarlar* (*damarlar*) – *žilī* (*żyły*), *žaşci* (*taşci*) – *kemener* (*kominiarz*).

Буквами ح و ه обозначаются также и непалатальные *ç* и *đz* (последнее в польских словах).

Довольно часто на письме передается оглушение звонких согласных, особенно в конце слова: *cansis* (*cansız*), *domus* (*domuz*), *kas* (*kaz*), *boynus* (*boynuz*), *karpuç* (*karpuz*).

В турецких словах, а в польском тексте – под влиянием графических и фонетических особенностей турецкого языка, наблюдаются колебания в передаче звуков б/п и ч/дж: *pakla* (*bakla*), *mektub* (*mektup*), *maşraba* (*maşrapa*), *kasab* (*kasap*), *suburga* (*süpürge*), *barşivī* (*parszywy*), *çarga* (*cerge*), *cuval* (*çuval*), *giçekli* (*gicikli*), *heçe* (*gece*).

Среди особенностей обозначения гласных звуков следует отметить равнозначное употребление графем و و و و و و для обозначения *o* в польских словах, а также *o* и *ö* в турецких словах. Соответственно графемы و و и و используются для обозначения *u* и *ó* в польских словах и *u* и *ü* – в турецких словах.

Учитывая диалектный характер турецкого текста, при транслитерации было решено максимально сохранить все его фонетические особенности, избегая модернизации и унификации.

В XVIII–XIX вв. большинство словарей-разговорников составляются не в алфавитном порядке, лексика в них группируется тематически. Исследуемый нами текст не является исключением: материал в нем представлен по темам. Лексика словаря-разговорника богата и разнообразна, что позволяет предполагать наличие хорошего источника или говорить о неплохой языковой компетенции составителя разговорника. Приведем несколько примеров. Так, для слова *путь* представлены три синонима в турецком языке: *kışen*, *köstek*, *bukağı*. К тому же, слово *kışen* зафиксировано только в словаре Махмуда Кашгарского (XI в.)¹⁶ и в других, более поздних словарях, не приводится. Отдельно выделена подгруппа *масти лошадей*: *al* (светло-гнедая), *alasa* (пестрая), *dogu* (гнедой), *gök* (серая), *kara* (вороная), *kır* (белая), *kostonedoru* (каштановая), *kula* (буланая), *orve* (черно-серая), *siyah* (черная), *tıncab* (сме-

¹⁶ Kutadgu bilig. Metin, I. Ankara, 1991, s. 46 (строка 316).

шанная). В нашей статье это подгруппа № 10.3. В ранее упоминаемых словарях-разговорниках подобного разнообразия обнаружено не было. Интересен и тот факт, что в турецко-польском разговорнике, находящемся в рукописи религиозного характера, пласт лексики, связанной с исламом, незначителен и носит общерелигиозный характер (см. группу № 1).

Таким образом, приведенный обзор текста убеждает нас в том, что перед нами богатый материал для исследования турецкого и польского языков. В дальнейшем целесообразно было бы составить индекс словника исследуемого словаря-разговорника в алфавитном порядке с представлением соответствующих турецких и польских лексических единиц в их орфографически принятом написании.

РУКАПІС Р98
(ТАДЖВІД)
З ФОНДАЎ
ЦНБ НАН БЕЛАРУСІ
(ПРАБЛЕМА ДАТАВАННЯ
І ВЫЗНАЧЭННЯ
ЖАНРУ) © *Міхаіл Тарэлка*

Рукапіс П16-18/Нр3. Р98 (таджвід) з калекцыі татарскіх рукапісаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі ўпершыню быў апісаны А.К. Антановічам у манаграфіі 1968 г.¹, а пазней і ў шэрагу каталогаў². Аднак на самой справе пад шыфрам Р98 увесь гэты час захоўваліся два рукапісы. Нягледзячы на аднолькавы фармат аркушаў (167 x 102 мм), яны ніколі не былі адным рукапісам. І справа тут не ў тым, што гэтыя рукапісы розныя па мове, почырку, паперы і змесце, – сярод татарскіх рукапісаў сустракаюцца і канвалюты. Галоўнае, што яны ніколі не былі пераплецены разам, пра што, напрыклад, сведчаць несупадзенні ў месцах сшывання.

Гэта азначае, што шэраг пытанняў, у тым ліку вызначэнне жанру і даты перапіскі, для кожнага з адзначаных рукапісаў трэба вырашаць асобна, тым больш, што цяпер кожны з іх мае свой уласны шыфр.

1. Рукапіс П16-18/Нр3. Р98. Гэты рукапіс сапраўды з’яўляецца таджвідам, што вынікае ўжо з першых слоў *hazā tağwīd qur’ān būdūr* – “Гэта таджвід Карана”. Ён складаецца з 19 аркушаў (01, 1–18), што адпавядае першым 19 аркушам яго апісанню ў вышэйзгаданых каталогах і манаграфіі Антановіча. За рукапісам захаваўся ранейшы шыфр. Арыгінальны турэцкі тэкст у ім суправаджаецца падрадкавым польска-беларускім³ перакладам.

Што датычыцца датавання, то Антановіч прышоў да наступнай высновы: у рукапісах татар ВКЛ XVII–XVIII стст. галосныя [o] і [u] пазначаюцца аднолькава – дыякрытычным знакам *damma* (разам з літарай و або без яе), а зычны [z] пазначаецца або толькі літарай ض, або дзвюма літарамі: ظ i ض. У рукапісах жа XIX–XX стст. для галоснага [o] ужываецца спецыяльны знак – літара و

¹ Антонович А.К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968, с. 138–140.

² Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich // Katalog zabytków tatarskich. T. 3. Warszawa, 2000, s. 60; Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е. Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс, 2005, с. 10–11.

³ Тэрмін «польска-беларуская» або «беларуска-польская» даволі ўдала характарызуе мову перакладу ў рукапісе Р98. Напрыклад, там у якасці назвы аднаго з органаў артыкуляцыі 5 разоў ужытае беларускае слова *язык* і 6 разоў – польскае *język*.

з дыякрытычным знакам *fatha*, а зычны [z] пазначаецца толькі літарай **џ**⁴. У беларуска-польскіх фрагментах рукапісу Р98 галосны [o] паслядоўна пазначаецца літарай **џ** з дыякрытычным знакам *fatha*, а зычны [z] – толькі літарай **џ**, як у рукапісах XIX–XX стст. Звярнуўшы ўвагу на характар абазначэння галоснага [o] у гэтым рукапісе, Антановіч датаваў яго канцом XVIII ст. альбо XIX ст.⁵

Аднак у згаданых польскім і літоўскім каталогах⁶ ён датуецца, ужо на падставе кадэкалагічных, а не палеаграфічных дадзеных, 70–90-і гадамі XVIII ст. са спасылкай на № 2916–2917 у альбоме Лаўцявічуса⁷. На гэтых ілюстрацыях змешчаны варыянты філіграні *Pro Patria*, датаваныя 1779–1785 гг.

На першы погляд тут няма асаблівай супярэчнасці. Датаванне рукапісу 70–80-і гадамі XVIII ст. можа быць кампрамісам паміж палеаграфічнымі і кадэкалагічнымі дадзенымі, таму што і Антановіч не выключаў канца XVIII ст. як магчымай даты перапіскі рукапісу. Сапраўды, сустракаюцца такія татарскія рукапісы канца XVIII ст., у якіх галосны [o] ўжо пазначаецца спецыяльным знакам⁸. Аднак пазначэнне зычнага [z] толькі літарай **џ** усталявалася не раней сярэдзіны XIX ст.⁹ Таму ўзнікае пытанне, чаму Антановіч, насуперак вынікам уласных даследаванняў (?!), палічыў, што гэты татэвід мог быць напісаны ў канцы XVIII ст. Магчыма, у яго былі яшчэ нейкія аргументы, якія ён, аднак, не паведаміў у сваёй працы? Напрыклад, зычны [t] пазначаецца ў рукапісе Р98 як літарай **џ**, так і **џ**. А па назіраннях Антановіча літара **џ** рэдка выкарыстоўвалася для цвёрдага зычнага [t] у XVII–XVIII стст., а ў XIX–XX стст. – толькі ў адзінкавых выпадках¹⁰.

Датаванне рукапісу Р98 XVIII стагоддзем у польскім і літоўскім каталогах¹¹ абспіраецца на філігрань *Pro Patria*. Сапраўды, на аркушах 2, 3, 7, 8, 11, 12, 16, 17 рукапісу Р98 ёсць фрагменты гэтай філіграні, аднак яны не ідэнтычныя

4 Антонович А.К. Белорусские тексты ..., с. 221, 297–298, 307–308 і 374 (заўвага 39).

5 Там сама, с. 139, 141. Пра пазначэнне ў гэтым рукапісе зычнага [z] Антановіч нічога не сказаў.

6 Гл. заўвагу 2.

7 Laucevičius E. Popierius Lietuvoje XV–XVIII a., t. I–II. Vilnius, 1967.

8 Самы ранні вядомы нам рукапіс, у якім галосны [o] пазначаецца літарай **џ** + *fatha*, – гэта тафсір 1788 г. (№ 3 у апісанні Антановіча; гл. Антонович А.К. Белорусские тексты ... с. 298). Хаця паводле Каталога Г. Мишкенине, С. Намавичюте, Е. Покровской (с. 12) галосныя [u] і [i] ў гэтым рукапісе пазначаюцца аднолькава, аднак на прыведзенай Антановічам ілюстрацыі яны пазначаюцца па-рознаму (Антонович А.К. Белорусские тексты ..., с. 65).

9 Антонович А.К. Белорусские тексты ..., с. 374, заўв. 39. Самы ранні вядомы нам рукапіс, у якім зычны [z] паслядоўна пазначаецца літарай **џ**, датуецца 1842–1843 гг. (№ 2 у апісанні Антановіча).

10 Там сама, с. 251–253, 256. Самы позні вядомы нам рукапіс, у якім зычны [t] пазначаецца літарай **џ**, датуецца 1771 г. (№ 4 у апісанні Антановіча).

11 Гл. заўвагу 2.

згаданым варыянтам. Напрыклад, меч, які трымае леў, у рукапісе прамы, а на ілюстрацыях № 2916–1917 – выгнуты. Акрамя таго, знак *Pro Patria* ўжываўся і на паперы першай паловы XIX ст. Напрыклад, Лаўцявічус піша: “Папяровыя млыны Усходняй Еўропы гэты знак (*Pro Patria*) ужывалі да сярэдзіны XIX ст.”¹², а ў яго альбоме сярод філіграняў групы *Pro Patria* № 2908 датуецца 1829, а № 2909 – 1834 г.¹³ У літоўскім каталозе пры апісанні рукапісу № 40 згадваецца папера *Pro Patria* з датай 1820 г.

Трэба сказаць, што на аркушах 9–10 рукапісу P98 бачны фрагмент (ніжня палова) іншай філіграні – “Герб горада Амстэрдама”, якая не згадваецца ні ў польскім, ні ў літоўскім каталогах і якая, аднак, таксама пакуль што застаецца неідэнтыфікаванай¹⁴.

Таму мы вымушаны канстатаваць, што датаванне паводле філіграняў у дадзеным выпадку не можа лічыцца вырашальным да таго часу, пакуль варыянт знака *Pro Patria*, які маецца ў рукапісе, не будзе надзейна ідэнтыфікаваны¹⁵. Такім чынам, абавіраючыся на апісанні Антановіча і распрацаваную ім метадку датавання паводле арфаграфічных асаблівасцяў, а таксама на свой уласны дослед¹⁶, мы мусім прызнаць, што рукапіс P98 – гэта рукапіс сярэдзіны XIX ст.

2. Рукапіс П16-18/Нр4. P436 складаецца толькі з 4 аркушаў, якія адпавядаюць аркушам 20–23 рукапісу P98 у ранейшых апісаннях. Ён напісаны іншай рукой і на іншай паперы, чым рукапіс P98. Антановіч яго амаль што не згадвае, пазначыўшы толькі, што рукапіс P98 мае аб’ём 23 аркушы; што тэкст размешчаны на аркушах 2–18, а аркушы 1, 22 і 23 – пустыя. Што знаходзіцца на аркушах 19–21, аўтар не паведамляе¹⁷. У польскім і літоўскім каталогах¹⁸ тэкст на аркушах 19а–21а ахарактарызаваны як “турэцкі рыфмаваны тэкст”.

¹² *Лаўцявічюс Э.* Бумага в Литве в XV–XVIII веках. Вильнюс, 1979, с. 132.

¹³ *Laucevičius E. Poregus ...*, т. II, р. 406.

¹⁴ Мы не змаглі знайсці дадзены варыянт філіграні нават у спецыяльна прысвечанай гэтаму знаку працы – *Дианова Т.В.* Филіграні XVII–XVIII вв. «Герб города Амстердама». Москва, 1998.

¹⁵ Гэта датычыцца і знака “Герб горада Амстэрдама” на аркушах 9–10. Хяця мы і не знайшлі звестак пра ўжыванне гэтага знака пазней за 1808 г. (*Лаўцявічюс Э.* Бумага в Литве ..., с. 83), нам вядомы прыклады заляжаласці паперы, у тым ліку сярод рукапісаў татар былога ВКЛ, больш чым на 30 год (*Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е.* Каталог ..., с. 41–42). Вядомыя выпадкі, калі запісы рабіліся на паперы, зробленай больш за сто гадоў раней (*Лаўцявічюс Э.* Бумага в Литве ..., с. 50).

¹⁶ Аўтару гэтага артыкула давялося даследаваць каля 40 рукапісаў татар былога ВКЛ, з якіх толькі два (P97 і P98) ужо былі апісаныя Антановічам. Усе без выключэння даследаваныя рукапісы, у якіх зычны [z] паслядоўна пазначаецца літарай ʒ, належалі да XIX–XX стст.

¹⁷ На самой справе тэкст рукапісу P98 займаў аркушы 2а–19а на старой (Антановіча) нумарацыі, а ў двух апошніх аркушах (зараз аркушы 3 і 4 рукапісу P436) пустая толькі адна старонка – 4а.

¹⁸ Гл. заўвагу 2.

Што датычыцца яго жанравай прыналежнасці, то ў адрозненне ад рукапісу Р98 асноўны тэкст у гэтым рукапісе (аркушы 1а–3а паводле новай нумарацыі) напісаны выключна на турэцкай мове (без перакладу)¹⁹. Акрамя таго, на аркушы 3b знаходзіцца 1-я сура Карана, зразумела на арабскай мове, напісаная той жа рукой, што і асноўны тэкст, а на аркушы 4b – проба пяра і прыпіска на беларускай мове, напісаная іншым чарнілам і іншай рукой²⁰. На нашу думку, паводле зместу гэты рукапіс можна назваць хутчэй навучальным дапаможнікам па таджвіду (або тэрміналогіі таджвіда), чым уласна таджвідам. Тэкст пабудаваны ў ім па прынцыпе пытанне – адказ²¹. Часам адказ выглядае даволі прымітыўна, напрыклад, *Eğer sorsalar hurufi “mad” nedir? Ayetin üç dür.* – “Калі спытаюць: “Літары *мад*²² што такое?” Скажыце: “тры” (арк. 2b:8)²³. Адрозна трэба сказаць, што гэты рукапіс не можа быць выпіскай з Р98, таму што, напрыклад, тэрмін *калькаля*²⁴, якога датычыцца першае з дваццаці трох пытанняў, у Р98 наогул не згадваецца.

Адсутнасць перакладу на беларускую або польскую мову сведчыць, што рукапіс разлічаны на людзей, якія валодаюць турэцкай мовай. Таму прыналежнасць гэтага рукапісу да рукапіснай спадчыны татар ВКЛ, якія звычайна не валодалі ні арабскай, ні турэцкай мовай, патрабуе доказаў. Зразумела, што прыпіска на аркушы 4b, зробленая іншай рукой, такім доказам быць не можа. Амаль што адзінай падставай для ўключэння гэтага рукапісу ў каталогі рукапісаў татараў ВКЛ трэба лічыць спарадычную перадачу ў турэцкім тэксце галоснага [o] праз камбінацыю літары *و* з дыякрытычным знакам *fatha* ў лічэбніках: *دورة* [dort] “чатыры” (арк. 2a:5, 12; 2b:2; 3a:8); *دوقوص* [dokus] “дзе-

¹⁹ Выказваю шчырую падзяку за дапамогу ў інтэрпрэтацыі асобных цюркскіх слоў гэтага рукапісу Нарыману Абдульваапу (Крым).

²⁰ Гэта прыпіска ў 4 радкі можа быць прадметам асобнага даследавання. Прыводзім яе ў напісанні беларускімі літарамі з захаваннем фанетычных і граматычных асаблівасцей: “*Талкін* з якога кітабу вынеты аткажы мне // С кітабу Мухамад прарок *Сары аль-кулуб* // Першы раз над якім прарокам пелі аткажы мне // Над Ібрагімам”. Праблематычным з’яўляецца тлумачэнне абодвух ужытых тут арыенталізмаў: *талкін* (تالکین) = “настаўленне” і назвы кнігі *Сары аль-кулуб* (سریع القلوب) = “Хуткі (!) сэрцамі”. Па-першае, невядома, што называецца *талкінам* (тэкст рукапісу Р436?), а па-другое, усе спробы знайсці ў арабскай або турэцкай літаратуры кнігу з назвай *Сары аль-кулуб* засталіся безвыніковымі.

²¹ Усяго рукапіс змяшчае 23 пытанні і 23 адказы. Пры гэтым аркуш 1 з’яўляецца чарнавіком, таму што: 1) яго тэкст ідэнтычны тэксту на аркушах 2a:1–2b:5; 2) на ім ёсць шэраг памарак (у адрозненне ад тэксту на аркушах 1a–3a); 3) ён не прышыты да астатняга рукапісу. Акрамя таго, на ім 10 радкоў тэксту, а на аркушах 2a–3a на 12 радкоў. Усё гэта дае нам права лічыць яго па сутнасці фрагментам іншага рукапісу.

²² Літары *мад* – літаральна “*літары падаўжэння*” (тэрмін таджвіда, які абазначае літар *ي و ا*).

²³ У тым сэнсе, што такіх літар маецца тры. Гл. папярэдняю заўвагу.

²⁴ Арабскае *قلقل* – асаблівае вымаўленне літар *ق ط د ج ب*.

вцяць” (арк. 3а:9) і اَوْن [on] “дзесяць” (арк. 2а:8, 12; 2б:2)²⁵ і ўжыванне літары ظ у арабізмах замест ض ز . Параўн. لا اظم “неабходны” (арк. 3а:1) замест لازم ; عارظ ; لازم “абумоўлены” (арк. 3а:4, 5) замест عارض²⁶. Можна быць, перапісчык гэтага рукапісу быў навучэнцам крымскага або турэцкага медрэсэ, якому і маглі быць адрасаваныя такія пытанні?²⁷

Што датычыцца датавання гэтага рукапісу, то, як і таджвід P98, прамой даты ён не мае. Аднак пазначэнне галоснага [o] літарай و з дыякрытычным знакам *fatha* і асабліва ўжыванне літары ظ замест ض сведчаць пра ўплыў арфаграфіі польскіх і беларускіх тэкстаў сярэдзіны або другой паловы XIX ст. Выявіць магчымую дату перапіскі паводле філіграняў таксама не ўяўляецца магчымым. На аркушах 2–4 бачныя літары “J Honig”, а на арк. 3 – “onig et open”, што, відавочна з’яўляецца часткай літарнай групы [J H]onig et [Zo]open,²⁸ якая сустракаецца на паперы 1785–1840 гг.²⁹

Узаемаадносіны паміж рукапісамі P98 і P436. Пры наданні рукапісу P436 уласнага шыфра ўзніклі пэўныя складанасці. Як высветлілася, аркуш 0I рукапісу P98 (вокладка з ўладальніцкім надпісам І. Шагідзевіча) і аркуш 1 рукапісу P436 (чарнавік³⁰) з’яўляюцца часткамі (8°) аднаго аркуша або розных аркушаў з паперы аднолькавага гатунку. На аркушы 1 рукапісу P436 бачныя вадзяныя знакі ў выглядзе літар KIA, а на аркушы 0I рукапісу P98 – літар [U]TEN (першая з іх бачная фрагментарна)³¹. Тое, што аркуш 1 з рукапісу P436 належыць менавіта да гэтага рукапісу, пацвярджаецца аднолькавацю почырка на ім і на аркушах 2–3 і, як нам падаецца, аднолькавым характарам слядоў ад сшывання. У той жа час сляды ад сшывання на аркушы 0I больш нагадваюць сляды на рукапісе P98. Акрамя таго, аркуш 0I абгарэлы, як і першыя аркушы P98. Калі аркуш 0I з P98 і аркуш 1 з P436 – гэта часткі **розных** аркушаў з паперы аднолькавага гатунку, то перапісчык P436 мог быць і ўла-

²⁵ Напрыклад, у *sorsalar* (форма дзеяслова *sormak*) галосны [o] заўсёды пазначаецца знакам *damma*.

²⁶ Ужыванне літары ظ замест ض ز і ض ز, як і ўжыванне спецыяльнага знака для галоснага [o], мае ў рукапісе P436 спарадычны характар. Гл. سلفز “восем” (арк. 3а:12). Пры апісанні рукапісаў з беларускімі альбо польскімі тэкстамі такая спарадычнасць сведчыла б на карысць датавання XVIII ст., але рукапіс P436 напісаны выключна на турэцкай мове.

²⁷ Пра магчымасць навучання татарцаў былога ВКЛ у Крыме і Турцыі гл. *Tyszkiewicz J. Tatarzy na Litwie i w Polsce. Warszawa, 1989, s. 292.*

²⁸ Літары размешчаныя ў тры радкі: [J H]onig // et // [Zo]onen.

²⁹ *Клепиков С.А. Филіграні на бумаге фирмы Гониг (Honig) (1655–1869) // Советские архивы..., 1976. № 1, с. 59.*

³⁰ Гл. заўвагу 21.

³¹ У альбоме Лаўцявічуса (*Laucevičius E. Poporius..., т. II, р. 74–76, 92, 335, 408–409, 415, 462, 566*) назва гэтага прускага мястэчка (KIAUTEN) сустракаецца з рознымі філігранямі (№ 358–363, 409–410, 2446, 2917–2919, 2960, 3411, 4205–4206).

дальнікам Р98, які зробіў для яго вокладку з той самай паперы, што і аркуш 1 з Р436. Аднак мы не можам выключыць і магчымасці таго, што аркуш 01 з Р98 і аркуш 1 з Р436 – гэта часткі **аднаго** аркуша, таму што краі аркушаў абтрапаня, і адназначна вырашыць праблему супадзення або несупадзення слядоў ад сшывання немагчыма. У такім разе аркуш 01 павінен належаць Р436, і ўладальніцкі надпіс І. Шагідзевіча ў гэтым выпадку будзе датычыцца не Р98, а Р436. Гэта, аднак, таксама не выключае таго, што перапісчык рукапісу Р436 мог быць і ўладальнікам Р98, што магло б патлумачыць аднолькавы фармат абодвух рукапісаў (167 x 102 мм). Ён мог напісаць рукапіс Р436 на паперы такога самага фармату, што і рукапіс Р98, якім ён ужо валодаў, каб іх было спадручней захоўваць.

ХАМАИЛ ЛИТОВСКИХ
ТАТАР ИЗ ФОНДОВ
ЛЬВОВСКОЙ
НАЦИОНАЛЬНОЙ
НАУЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ
УКРАИНЫ © *Леся Дзендзелюк,
Элеонора Тимошенко*

В собрании рукописных книг Львовской национальной научной библиотеки Украины им. В. Стефаника хранится коллекция кодексов, выполненных в арабской графике. Цель нашего исследования – изучение конструкции рукописных книг восточного происхождения для проведения качественной профессиональной реставрации. Была поставлена задача изучения всех характерных особенностей кодексов конкретного типа с акцентированием внимания на конструктивных аспектах. Научный подход, соответственные предварительные исследования позволили определить характер и объем необходимых работ и выбрать адекватные методы консервации или неотложной реставрации старинных книг с минимальным вмешательством в их архитектуру. Параллельно с поставленной задачей проводилось изучение историко-кодикологических аспектов, которые обеспечивают необходимую комплексность при исследовании истории пребывания книги в определенной исторической среде и открывают новые исследовательские перспективы.

Одним из объектов изучения стал «Молитвенник польско-литовских татар» 1808 г. (фонд 4, опись 1, № 327). Изучением рукописи занимался востоковед Я. Полотнюк¹, целью его исследования было установление содержания книги. Наш анализ охватывает более широкий спектр проблем, затрагивая, помимо содержания, внешний облик книги, ее место в историческом контексте, что и составляет новизну исследования.

Рукопись создавалась для повседневного использования, о чем свидетельствует формат книги (8°, 8,6 x 10,5 см) и достаточно скромное оформление. В рукописи 72 листа, сфальцованных в 4 тетради. Оригинальная фолиация и пагинация отсутствуют, более поздняя пагинация выполнена простым карандашом. На страницах, содержащих начало 1-й и 36-й сур Корана, примитивный унван. Подобное оформление не случайно, так как мусульмане верят в особую святость этих сур Корана, их чтение обязательно и достойно поощрения. Правоверные мусульмане часто переписывали такие

¹ Полотнюк Я. Арабський рукопис “еміра” В. Жевуського чи гамайл литовських татар // Архіви України. Київ, 1969, № 1, с. 85–87.

«чудодейственные» тексты и носили их при себе как талисман. Талисман-молитвенник назывался *хамаил*, что в переводе с арабского означает «перевязь», «портупья», «то, что носят, перекинув через плечо». У крымских татар, турок словом *hamā'ili* обозначают амулет.

Рукописная книга достаточно интересна с исторической точки зрения. На форзаце владельческая запись на польском языке следующего содержания: «Эта книга для богослужения принадлежала эмиру Вацлаву Жевускому, была мне подарена на Вольни братом, которому она досталась от русского, принимавшего участие в битве под Дашевом в 1831 г.»

Вацлав Жевуский (1785–1831?, также – Ржевуский) – представитель ополченной украинской шляхты, внук великого гетмана польского Вацлава Жевуского, в свое время был послом Польши в Турции и офицером австрийской армии. Жевуский-младший, получив наследство, оставил все и отправился куда глаза глядят, а именно – к арабам. Там он открывает школы, больницы, занимается благотворительностью. За все его заслуги и добрые дела арабы признали его эмиром, «дети пустыни» дали ему новое имя – *Тадж-эль-Фарер* («Венок славы»), он же эмир *эз-Зекни-з-Зегеб*, то есть «Золотобородый эмир» и *Абд-эн-Нишан* – «Слуга знака». Он собирает восточные рукописи, является соиздателем одного из первых журналов на темы Востока. О Вацлаве Жевуском говорит вся Европа: у арабов, мол, появился человек, который начал культурную революцию (для начала XIX в. его поступки и в самом деле были революционными).

С Востока в 1820 г. он возвратился в родные Подгорцы. Его семье долгие годы принадлежал Подгорецкий замок, входящий в так называемую «Золотую подкову Украины» – известный туристический маршрут по замкам Львовской области. Со временем Вацлав Жевуский подался в Каменец-Подольский, присоединился к казакам, сменил свое имя и гулял по Подолью под именем атамана Венчислава Ревуха. Обстоятельства его смерти не известны. Есть три версии: погиб во время Ноябрьского восстания 1831 г. (в Дашеве); убит соперником-казакком из ревности к девушке; умер, вернувшись на Восток.

Вацлаву Жевускому посвящали стихи А. Мицкевич, Ю. Словацкий, В. Польш. Известный украинский композитор и певец Г. Видорт посвятил ему песни, написанные на слова Т. Падуры и Я. Комарницкого «Песнь Ревухи», «Путешествие Вацлава Ржевуского» и «Золотая борода».

Понятно, что рукопись, которая считалась арабским автографом В. Жевуского, не могла не заинтересовать исследователей. На первый взгляд, книга производит впечатление хамаила с необычной последовательностью текстов.

Согласно исследованиям профессора Я.Е. Полотнюка², вначале идет текст первой суры Корана, Суратул-Фатиха, или Фатихат-уль-китаб, т. е. *Открывающая книгу*; дальше – 36-я сура, Саратул Йа-Син, которой приписываются чудодейственные свойства и которую набожные мусульмане называют сердцем Корана. Затем опять первая сура, начало второй и три последние «чудодейственные» – *Единство Бога, Дневной рассвет и Люди*. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что последним сурам в рукописи даны нетрадиционные названия. Так, например, 112-я сура, которая называется *Единство Бога*, здесь – *Ас-Самад*, то есть *Вечный* – очевидно, по слову из второго стиха этого раздела. Последняя сура Корана, *Люди*, названа *Царь*, опять по слову из второго стиха. Молитвы и наставления написаны на татарском языке с большим количеством арабских и персидских оборотов. Однако некаллиграфический почерк писца не соответствует почерку В. Жевуского (образцы не раз приводились в польской научной и научно-популярной литературе), что свидетельствует о том, что рукопись не является автографом Жевуского. Против авторства Жевуского говорит и надпись, выполненная арабским письмом на белорусском языке с некоторой примесью польских слов, то есть на том языке, которым определенное время пользовались литовские (белорусские) татары: «Написан этот хамаил для пана Баляка в году 1808 дня второго октября в Кошолях». Время и место написания рукописи, а также отдельные буквы, которые влились в арабский алфавит, говорят о том, что перед нами один из памятников письменности литовских татар. Несомненно, данная рукопись может представлять интерес для славистов и специалистов по истории и культуре Литвы, Белоруссии и Польши. К сожалению, достоверно установить факт принадлежности этого хамаила эмиру Жевускому пока не представляется возможным.

Очевидно, хамаил служил и своеобразной записной книжкой, куда вносили необходимую информацию. Так, на последних восьми страницах представлен в виде таблиц мусульманский календарь.

Книжный блок сохранился в достаточно хорошем состоянии, но переплет книги серьезно поврежден, в том числе личинками насекомых. Для сшивки блока выполнено 4 прокола. Наличие двух свободных (незадействованных) проколов в каждой из тетрадей книжного блока свидетельствует о том, что книга была заново сшита при реставрации. Факт реставрации подтверждают и немногочисленные заклейки.

Как известно, различные конструкции переплета указывают на разные регионы создания или оформления книги. К чертам, характерным для от-

² Там же, с. 85.

дельных регионов, относятся: соотношение размеров переплета и блока; способ соединения блока и каптала; крепление форзацев; декор как переплета, так и текста, и т. п. В исследуемой рукописи размеры переплета и книжного блока не совпадают, имеются канты. Корешок глухой, его кожаное покрытие потерто, а нижняя часть частично утрачена вследствие сильного повреждения насекомыми. Каналы, оставленные личинками насекомых, достигают бумажного блока. В средней части покрытия корешка книги сохранились фрагменты черной лакированной кожи, видны горизонтальные полосы тиснения (лежащие восьмерки). Они, очевидно, разделяли площадь корешка на 4 части (в середине каждой части размещены украшения в виде восьмилепестковых цветков с круглой серединкой, исполненных золотым тиснением).

Крышки переплета (толщина крышек – 2 мм) выполнены из картона и покрыты цельнокроеной телячьей кожей вишнево-коричневого цвета. Декор переплета очень скромный: обе крышки украшают зеркала, обрамленные тонкой линией, проведенной дорожкой. Середину сторон украшает тиснение басмой цветочного типа.

Все говорит в пользу того, что рукопись была написана и переплетена в Европе. Тем не менее соблюдена часть традиций, характерных для восточной книжности: текст, написанный в арабской графике, закомпонован в рамку, кустоды расположены в левом углу каждой правой страницы, текст написан красными и коричневыми чернилами. На двух страницах рамка представляет собой широкую неровную полосу цвета жухлой зелени. В верхней части рамки – открытом прямоугольнике – помещена *бисмилла* (традиционная мусульманская формула «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного»). Мы предполагаем, что эти листы в оригинале были расположены в начале книги, сегодня два первых листа находятся не на своем месте. Возможно, листы были перепутаны во время реставрации. Это предположение подтверждает наличие на первом листе конусообразной концовки – *хотимы*, а также неправильное (перевернутое) расположение листа. На последнем листе рукописи также имеется конусообразная концовка (колофон). Содержание текста колофона традиционно для восточной литературы – обычно книгу завершают разного рода добрые пожелания. Нехарактерны для восточной книги применение нешлихтованной нелощеной бумаги и способ крепления форзацев. Форзацы клееные – сделаны из серой тряпичной бумаги (верже, 1 мм, и понтюзо, 30 мм). Капталы в книге отсутствуют. Таким образом, четко прослеживается смешение традиций европейской и восточной книжной культуры.

На форзацах имеются оттиски двух штампов. Первый – латинские литеры INB в черном восьмиграннике, второй – красный овальный штамп с почти стертым изображением семейного герба и легендой BIBLIOTH. BAVOROVIANA. LEOPOLIEN. Последний свидетельствует о принадлежности книги коллекционеру Виктору Баворовскому³, родившемуся в Колтове под Золочевом в 1826 г. В. Баворовский переводил на польский язык поэзию Шиллера, Гете, Бюргера, Байрона, Гюго и других. Он собирал рукописи, старопечатные книги, грамоты, картины, гравюры, покупал целые библиотеки. Пик собирательской деятельности коллекционера относится к 1855–1860 гг. В 1900 г. его библиотека, Баворовионеум, была открыта для общего пользования. Библиотека насчитывала 40000 томов старопечатных книг, 38 инкунабул, 1283 рукописи, 500 грамот, 288 картин, акварелей и миниатюр, 10000 гравюр, 113 музыкальных сборников⁴. Очевидно, что рассматриваемый нами хамаил входил в богатую коллекцию В. Баворовского.

Как и почему молитвенник оказался в Украине, достоверно сказать трудно, однако старые рукописные книги попадали сюда благодаря путешественникам, купцам, паломникам, вследствие миграции населения во время войн и стихийных бедствий.

Поскольку изучение подобной литературы может открывать всё новые и новые факты истории, литературы и культуры, сохранение и всестороннее исследование рукописных книг является важным и необходимым для общества делом.

³ *Jaworski F.* Lwowskie znaki biblioteczne we Lwowie // *Kurjer Lwowski.* Lwów, 1907, s. 16.

⁴ *Kotula R.* Biblioteka Wiktora Baworowskiego we Lwowie. Lwów, 1926.

RĘKOPISY
TATARSKIE
NA PODLASIU © *Iwona Radziszewska*

Tatarskie rękopisy religijne to namacalny dowód istnienia kultury muzułmańskiej na ziemiach polskich. Są one źródłem wiedzy o rzadkiej na ziemiach bałtosłowiańskich tradycji. Pośrednio i bezpośrednio przekazują w formie pisanej, a więc trwalszej niż ustna, wiedzę o Tatarach litewsko-polskich. Ich oryginalna forma, odbijająca równie oryginalny charakter grupy, interesuje badaczy wielu dziedzin.

Badania nad rękopisami religijnymi Tatarów prowadzone są od około połowy XIX w. Dotyczą one zarówno ich treści, jak i formy. Dokonano ich podziału, opisano i skatalogowano część prywatnych oraz zgromadzonych w bibliotekach rękopisów, dlatego w swoim artykule chciałabym skupić się na tych rękopisach, które nadal czekają na omówienie, a pominąć dotychczasowe analizy, opracowania i podziały, choć oczywistym jest, że stanowią one bazę niniejszego artykułu.

Chcąc uzupełnić istniejące opracowania o nowe fakty, które potwierdziłyby istnienie i funkcjonowanie rękopisów religijnych w rodzinach tatarskich, prowadziłam badania wśród społeczności tatarskiej zamieszkującej Podlasie. Celem przeprowadzonych wywiadów było również wykluczenie możliwości pominięcia jakiegokolwiek cennego zabytku rękopiśmiennego, mogącego znajdować się jeszcze w posiadaniu osób prywatnych.

Miejscowości, w których prowadziłam wspomniane poszukiwania to: Bohoniki, Białystok, Sokółka oraz Suchowola, czyli teren obecnego województwa podlaskiego, gdzie do dziś mieszka duża grupa osób pochodzenia tatarskiego. Wywiady przeprowadzane były w okresie: od grudnia 2005 do lipca 2006 r. oraz w kwietniu i lipcu 2007 r., z rodzinami: Jakubowskich, Szczęsnowiczów, Radlińskich (Sokółka), Radkiewiczów (Bohoniki), Iljasiewiczów, Miśkiewiczów (Suchowola) i Jasińskich (Białystok), które to rodziny zgodziły się na rozmowę i zechciały udostępnić mi posiadane rękopisy.

Na podstawie podziału ksiąg tatarskich funkcjonującego w literaturze przedmiotu, zarysuję obecną sytuację na terenie Białostoczczyzny. Wzmianki o piśmiennictwie tatarskim oraz mniej lub bardziej szczegółowe podziały na typy ksiąg można odnaleźć w wielu opracowaniach. Przywołam tu opracowanie katalogo-

we z 2000 r. autorstwa Andrzeja Drozda, Marka M. Dziekana i Tadeusza Majdy¹, w którym zostały zebrane i krótko scharakteryzowane rękopisy zgromadzone w zbiorach muzealnych i bibliotecznych Polski oraz innych krajów Europy. Piśmiennictwo tatarskie obejmuje również formy z pogranicza piśmiennictwa i sztuki, ale ograniczę się tu do przywołania ksiąg wymienionych we wspomnianym katalogu zabytków tatarskich jako podstawowe. A są to²:

- Koran
- tefsir
- kitab
- chamaif

Podkreślam, że pomijam księgi określane przez autorów jako pomocnicze (typu: tedźwid), amulety (typu: hramotka, daławar) oraz tablice.

Rozmowy i wywiady w środowisku Tatarów podlaskich pokazały, że nie wszyscy mają świadomość tego, co posiadają i co odziedziczyli po przodkach, jak również nie zawsze są świadomi wartości rękopiśmiennych ksiąg przechowywanych w ich domach. Nie wszyscy znali też znaczenie terminów określających nazwy ksiąg religijnych, jak: *kitab*, czy *chamaif*.

Wśród rękopiśmiennych ksiąg będących w posiadaniu tatarskich rodów zamieszkujących na Podlasiu zdecydowanie dominują *chamaify*, które posiada większość rodzin. Rękopisy te pełnią funkcję modlitewników, brewiarzy i jako takie, stanowią zbiór modlitw na różne okazje i święta wraz z objaśnieniami i wskazówkami do rytuałów z nimi związanych. Często w posiadaniu jednej rodziny znajduje się kilka modlitewników. Nie stwierdziłam natomiast obecności *kitabów*, uważanych za najbardziej wartościowe, najbardziej zróżnicowane w treści, ale jednocześnie najrzadziej występujące rękopisy. Rzadkość stanowią również rękopisy Koranu oraz jego przekłady-komentarze, czyli *tefsiry*. Koran występuje częściej w postaci drukowanej, a księgi takie są wtedy darem lub pamiątką przywiezioną z krajów arabskich.

Prywatne rękopisy, które udostępniono mi do ogólnego wglądu oraz sfotografowania, były przepisywane ręcznie często przez przodków danej rodziny lub zostały darowane rodzinie, a ich pochodzenie nie jest znane. Bywało także, że przywożono je (ściślej przemycano) z terenów dzisiejszej Białorusi.

Modlitewniki, znajdujące się obecnie w rękach prywatnych w polskim środowisku tatarskim można zaliczyć do najpóźniej powstałych rękopisów, gdyż liczą one od siedemdziesięciu do stu pięćdziesięciu lat.

¹ Drozd A., Dziekan M. M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Warszawa, 2000.

² Tamże, s. 12.

Z przeprowadzonych rozmów wynika również, że nie zanikła do końca tradycja przepisywania ksiąg religijnych. Współczesnymi kopistami są m.in. imamowie (Konstanty Szczęsnowicz z Sokółki, Stefan Jasiński z Białegostoku), którzy przepisują modlitewniki na użytek własny, bo służą im one później w wypełnianiu obowiązków imama podczas świąt i nabożeństw w meczecie, jak również tworzą je z myślą o wiernych gminy.

Każdy z modlitewników, na które się natknęłam i wstępnie opisałam w sporządzonym poniżej spisie, choć pochodzi z ostatniego okresu piśmiennictwa tatarskiego, stanowi dużą wartość, zarówno dla rodzin, które są ich właścicielami, jak i wartość naukowo-badawczą, podobnie zresztą jak znane już z dotychczasowych opracowań rękopisy.

Rękopiśmienne kopie ksiąg religijnych przedstawiam w kolejności uwzględniającej ich obecnych właścicieli wymienionych w kolejności alfabetycznej, a następnie, tam gdzie to możliwe, czas powstania *chamaïtu*. Rękopisy, do których udało mi się dotrzeć to:

- *chamaït Heleny Jakubowskiej* (ChHJ – skrót przyjęty dla ułatwienia identyfikacji przy analizie fragmentów rękopisu) – mały format, typ modlitewnika: podręczny, brązowa skórzana okładka z tłoczonymi w literami E. K., papier ze znakiem wodnym (Добрушская фабрика), rękopis pochodzi z początku XX w., pisany (kopiowany) w 1910 r. przez Tamerlana Krynickiego w Bereznem (informacja w kolofonie), obecnie przechowywany w Sokółce, właścicielka Helena Jakubowska;
- *chamaït* podręczny, małego formatu, brązowa, skórzana okładka, na papierze znak wodny fabryki Sergijewskiej (Сергиевской фабрики, Д С), datowanie: koniec XIX w. (data na końcu w dopiskach cyrylicą: 1874 r.), od 1989 r. w posiadaniu imama Mustafy Stefana Jasińskiego z Białegostoku, otrzymany od siostry Fatimy Jasińskiej, córki Macieja Jasińskiego (pierwszego właściciela *chamaïtu*), urodzonej w Słonimie, obecnie zamieszkałej w Grodnie. Rękopis ten umownie nazywam *chamaïtem Jasińskiego* – przyjęta nazwa skrótowa ChJ;
- dwutomowy *chamaït molliński* z 1877 r., nowo oprawiony, kopista Abraham Aleksandrowicz (informacja z kolofonu), modlitewnik dużego formatu, z kalendarzem, papier ze znakiem „Фабрики Демидова”, łącznie 804 strony numerowane oraz rejestr wykonany przez Stefana Jasińskiego. Poprzedni właściciel Zofia Bajraszewska, obecny właściciel – Stefan Jasiński z Białegostoku;
- *chamaït* dużego formatu, zniszczona i wytarta, podklejona oprawa, jak i karty wewnątrz, pochodzenie: okolice Nowogródka, należący niegdyś do rodziny Bajraszewskich (na podstawie zapisków rodzinnych z ostatnich

kart modlitewnika), obecnie w posiadaniu imama Jasińskiego, datowanie: 1868-80 r. – daty z końcowych kart *chamaitu*, ostatnie karty księgi zapisane niedbałym pismem, wyraźnie ręką niedoświadczonego kopisty – według S. Jasińskiego są to zapiski znachora/*fałdžeja*;

- mały, codzienny *chamait*, ciemna, skórzana okładka, napisany w 1899 r. przez Ibrahima Adamowa Bajraszewskiego w Horodyszczy (informacje z kolofonu), należący do Zachariasza Mustafowicza Gembickiego – 1903 r., potem do Zofii Koryckiej, obecnie znajdujący się w posiadaniu S. Jasińskiego, Białystok;
- *chamait* małego formatu, jasnobrązowa, skórzana okładka z półksiężycem, jeden z nowszych rękopisów – 1937 r. (dane z kolofonu), zawiera wybrane modlitwy, pochodzenie: Wałbrzych, obecny właściciel S. Jasiński, Białystok;
- *chamait* większego formatu, objętościowo jednak niewielki, brązowa okładka – nowszy typ (materiał), nowszy papier (XX w.), w środku wkładka – osobne karty ze spisem intencji do konkretnych modlitw, właściciel S. Jasiński;
- *chamait molliński* dużego formatu, brązowa skórzana oprawa, kopista i datowanie – nieustalone, obecnie w posiadaniu S. Jasińskiego;
- *chamait* dużego formatu, okładka: brązowa skóra, odklejająca się, wewnątrz: różne rodzaje papieru oraz różne charaktery pisma, pochodzenie: Kruszyńniany, rodzina Bogdanowiczów, obecny właściciel S. Jasiński, Białystok;
- *chamait* większego formatu, подарowany S. Jasińskiemu, obecnemu właścicielowi, przez Radkiewicza ze Słonima, miejsce przechowywania Białystok;
- *chamait* większego formatu, brązowa okładka skórzana, dodatkowo etui na modlitewnik, wewnątrz dwa rodzaje pisma i papieru – nowszy został doklejony na początku i na końcu księgi, starszy, czerpany stanowi jej część środkową, pomiędzy karty włożono luźne kartki z modlitwami, modlitewnik jest darem z Grodna, od 1990 r. jego właścicielem jest S. Jasiński, Białystok;
- *chamait Sabiry Miśkiewicz* – duży format, *chamait* typu: *molliński*, ciemna, skórzana okładka z półksiężycem, papier bez znaków wodnych, lecz z tłoczonymi pieczęciami, na początku doklejono trzy nowe, zniszczone już karty, zapisane w odróżnieniu od całości rękopisu, długopisem, cały rękopis liczy ok. 570 stron, napisany w Wasiliszkach przez Aleksandra Aleksandrowicza w 1865 r. (data z kolofonu), poniżej, innym atramentem dopisano datę 1935 r. wraz z nazwiskiem Mustafa Szabanowicz, odnoszącą się do zmiany właściciela, według informacji obecnej właścicielki, na imama z Białorusi, z Iwja, rękopis został mu przekazany przez jego młodszą siostrę, a babkę obecnej właścicielki: Hadidżę Radecką, rękopis należał następnie do jej matki Felicji Aleksandrowicz, obecnie znajduje się w posiadaniu Sabiry Miśkiewicz, miejsce przechowywania Suchowola;

- *chamaif Farydy Radlińskiej* – mały format, podręczny, niewielki objętościowo, granatowa okładka z materiału, papier nowego typu – w kratkę, według informacji autorki, modlitewnik należał do jej babki, obecnie przechowywany w Sokółce;

Wszystkie z wymienionych *chamaifów* uwieczniłam na fotografiach cyfrowych fragmentarycznie lub w całości.

Uzupełnieniem moich poszukiwań rękopisów ksiąg religijnych, które mogą znajdować się w rękach prywatnych, są badania, które przeprowadzono w latach 60. XX w., m.in. z udziałem Macieja Musy Konopackiego, do dziś aktywnego propagatora kultury tatarskiej. Podczas ówczesnych poszukiwań wśród prywatnych właścicieli, oprócz innych typów ksiąg religijnych, namierzone zostały następujące *chamaify*³ (kolejność według miejsca przechowywania):

- modlitewnik małego formatu (8,5x10), niedatowany, niekompletny, autor nieznany, właściciel Maciej Muchła, miejsce przechowywania Suchowola;
- *chamaif* z 1903 r. nieznanego autorstwa, pochodzący z Iwja, format 10x18, właściciel Sulejman Safarewicz, miejsce przechowywania Suchowola;
- *chamaif* z 1940 r. autorstwa Assanowicza z miejscowości Niekraszuńce (Brus.), format 13x19, właściciel Sulejman Safarewicz, miejsce przechowywania Suchowola;
- modlitewnik z 1934 r. autorstwa Jakuba Zdanowicza, format 10x16, niekompletny (brak początkowych i końcowych kart), właściciel Aleksander Bajraszewski, miejsce przechowywania Kuszczyniany;
- *chamaif* z początku XIX w., autor Sołtan z Ordy k. Osmołowa (Brus.), format 11x20, właściciel Aleksander Bajraszewski, miejsce przechowywania Kuszczyniany;
- *chamaif* z końca XIX w. autorstwa Aleksandrowicza (Nowogródek, Brus.), format 10x17, niekompletny (luźne karty, brak początku i końca), właściciel Emilia Józefowicz, miejsce przechowywania Białystok;
- modlitewnik z końca XIX w., autor Jakub Aleksandrowicz, (Nowogródek, Brus.), (czyli zapewne autor również ww. modlitewnika – I.R.), format 10x16,5, właściciel Józef Bajraszewski, miejsce przechowywania Białystok;
- *chamaif* z 1947 r., autor Lut Muchła z Białegostoku, format 12x19, właściciel Stefan Jasiński, miejsce przechowywania Białystok;

³ Informacje te podaję na podstawie maszynopisu udostępnionego mi przez prof. Cz. Łapicza, krótka wzmianka o tychże rękopisach zawarta jest też w artykule: *Łapicz Cz. Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich // Studia językowe z Białostoczczyzny. Onomastyka i historia języka. Warszawa, 1989. Cz. I, s. 165.*

- modlitewnik nieznanego pochodzenia, niedatowany, brak informacji o autorze, format 9x10,5, właściciel Michalina Szumska, miejsce przechowywania Białystok;
- *chamait* niedatowany i nieznanego pochodzenia, pisany przez wielu autorów, format 11x17,5, właściciel Lut Muchła, miejsce przechowywania Białystok.

Przytoczone dane, z racji upływu czasu, mogą być nieaktualne, aczkolwiek ze względu na trudności związane z ich weryfikacją, nadal pozostają niesprawdzone, a księgi nieskatalogowane.

Wymienione wyżej rękopisy nie zostały jeszcze opracowane, a niniejszy artykuł sygnalizuje jedynie ich istnienie. Są one niewątpliwie ciekawym materiałem do badań językoznawczych, na podstawie których można opisać typ najpopularniejszej, jak się okazuje, księgi wciąż funkcjonującej w środowisku muzułmanów polskich, czyli *chamaitu*. Na podstawie analizy języka ww. rękopisów można stwierdzić zmiany zachodzące w języku, proces jego rozwoju, a poprzez język, pośrednio zaobserwować również przemiany w społeczności polskich muzułmanów.

Zmiany takie widać już na podstawie formy ksiąg religijnych, które pojawiły się w XX w. Nowe modlitewniki przybrały zupełnie inny kształt i wygląd. Nie były już w całości przepisywane ręcznie, ale pisane na maszynie i drukowane (początkowo oprócz fragmentów zapisanych alfabetem arabskim, które nadal przepisywano ręcznie, w dużej mierze ze względu na ograniczenia techniczne), a także kopiowane metodą kserograficzną. Tychże ksiąg, choć nierzadko pojawiały się one w domach Tatarów podlaskich, nie uwzględniam jednak w moim zestawieniu obejmującym jedynie rękopisy.

Powyższe fakty wskazują na obecność rękopisów tatarskich w rękach prywatnych oraz na rolę, jaką pełnią w społeczności muzułmańskiej. Księgi te łączą kulturę materialną i duchową społeczności tatarskiej, a stanowią ogromną wartość nie tylko dla współczesnych i przyszłych pokoleń Tatarów litewsko-polskich, ale i dla środowiska, w którym funkcjonują.

Materiał do badań nad kulturą piśmienniczą Tatarów litewsko-polskich tworzy tu zarówno tekst podstawowy, na który składają się modlitwy arabskie oraz objaśnienia do nich, wykonane w językach słowiańskich, jak i dopiski umieszczane na marginesach oraz ostatnich stronach rękopisów, wykonywane przez kolejnych właścicieli ksiąg.

Cechy ujawniające się podczas analizy najmłodszych i nieznanych rękopisów mogą potwierdzać, albo przeczyć postawionym już tezom oraz przeprowadzonym dotąd analizom, tak więc przedstawione rękopisy mają szansę wzbogacić i uzupełnić dotychczasowe badania, a niewykluczone, że również przyczynić się do wysnucia nowych wniosków i teorii.

III. Kalba, religija, papročiai
Language, Religion, Customs
Język, religia, obyczaje
Язык, религия, обычаи

THE TATAR NAME
OF SOROK TATARY /
KETURIASDEŠIMT
TOTORIŲ
DISCOVERED © *Henryk Jankowski*

1. INTRODUCTORY REMARKS

Stanisław Kryczyński supposed that the Tatar name of one of the earliest Tatar settlements in Lithuania, first recorded in 1528¹ in the adjectival form *kirklańskich*, should be amended to *kirkłarskich*, more exactly *kyrklarskich*.² Kryczyński remarks that no “Kirkłany” is present in the 1631 register³. He argues that the original name of this village was *Kyrklar* or *Kyrklary*, before it had become known under the Belarusian name *Sorok Tatory*. The name of this village occurs in the form *Kyrk-tatar* in the Turkish treatise *Risāle-i Tatar-ı Leh* of 1558, which in endnote 12 is explained by the editor as a name translated from the Belarusian name *Sorok Tatory* into Turkish⁴.

Kryczyński explains the meaning of the name *Kyrklar* as ‘forty’ and says that the names like this are frequent in Turkic areas where they designate both ‘forty’ and ‘many’⁵. Then he quotes several Tatar village names from the Crimea and

¹ Литовская Метрика. Отдел первый. Ч. 3. Книги публичных дел. Переписи войска Литовского // Русская историческая библиотека. Т. 33, Петроград, с. 112.

² *Kryczyński S. Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarski. Warszawa, 1938. Т. III, s. 3, 96–97; see also Jankowski H. The Names of Habitation Places of Polish-Lithuanian Tatars // Marcinkiewicz Józef, Ostrowski Norbert (eds.). Munera Linguistica et Philologica Michaeli Hasiuk Dedicata. Poznań, 2001, p. 192–193.*

³ In fact, Muchliński, who first edited excerpts from this register, shows only the locality *Sorok-Tatory* in Oszmiana district of Troki province (see *Muchliński A. Zdanie sprawy o Tatarach litewskich // Teka Wileńska. 1858, nr 5, s. 128*); this village is mentioned as *Sorok Tatory* and *Soroktatarska wieś* in the edition by Borawski, Sienkiewicz and Wasilewski (*Borawski P., Sienkiewicz W., Wasilewski T. Rewizja dóbr tatarskich 1631 r. – sumariusz i wypisy // Acta Baltico-Slavica. 1991. Т. 89, s. 124*). For other documentation see e.g. 1594 з села Сорок-Татар (Акты, издаваемые Виленскою Коммиссією для разбора древних актов. Акты о литовских татарах. (АВАК). Вильна, 1906. Т. XXXI, с. 183) and 1645 Sorok Tatory in Troki province (województwie Trockim), see АВАК, p. 324.

⁴ Unfortunately, since this treatise is not available in a critical edition, we are obliged to quote from Muchliński’s translation, see *Muchliński A. Zdanie sprawy...*, s. 256.

⁵ See *Kryczyński S. Tatarzy litewscy...*, s. 98. The same explanation was also provided by Muchliński, who however did not examine the history of this settlement and did not link it to **Kirkłany*.

Turkey⁶. The intuition has not deceived Kryczyński and his erudition enabled him to identify properly *Kirkłany* with *Sorok Tatory*.

2. SOROK TATARY AND *Qırq*

The idea of establishing the original Tatar name of the present-day *Sorok Tatory* as *Qırq* was conceived from the analysis of a document dated 1692 and signed, among others, by Hüsejn ibn 'Aysa, the Imam of *Qırq*⁷. Although we have no historical information on spiritual leaders of *Sorok Tatory* ~ *Qırq* from that time, the identification of *Qırq* with *Sorok Tatory* seems to be certain⁸.

The document in question is a confirmation of loan secured against land (*list zastawny*) issued on 23 April 1692 in Mereszłany, Wilna province, on behalf of Hasia Małachowska (Hasia Aziulanka Muratowa Małachowska) and her two daughters, Gulia / Gulshaha and Chadzia / Khadiche, residents of Wilna and Troki provinces, to their creditors Mustafa Fursicz and Abaz Rudziewicz, both being mentioned as landowners from Sorok Tatory in Troki province (województwo trockie).⁹ Hasia Małachowska and her daughters pledged their meadow at Koyszolaki on the river Waka in exchange for 600 Polish Zlotys for three years.

The document is among the holdings of the Lithuanian Academy of Sciences, call number F 21-1622.¹⁰ In the catalogue it is described as composed of 6 leaves of size 320 x 200. In fact, the file F 21-1622 contains two documents. One is the aforementioned confirmation of loan dated 1692. It contains three leaves with signatures on the third leaf and one separate leaf issued at the same time, which is the

⁶ For additional comparative material and the discussion of Turkic place names with *qırq*, see *Jankowski H. A Historical-Etymological Dictionary of Pre-Russian Habitation Names of the Crimea*. Brill, Leiden, Boston, 2006, p. 932–936.

⁷ My thanks go to Prof. Andrzej Zakrzewski for making his unpublished notes on this document available to me. Having his notes at my disposal, I could easily localise the relevant documents in the Library of Lithuanian Academy of Sciences in Vilnius. I also owe thanks to Dr. Andrzej Drozd with whom I discussed some readings and related problems.

⁸ Unfortunately, no mullah is mentioned on the list of Tatar inhabitants of Sorok Tatory of a contemporary document, the tax register of 1690, (*Lulewicz H. Metryka litewska. Rejstry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Trockie 1690 r.* Warszawa, 2000, s. 84–85), see the comments below.

⁹ It was registered with the following text: “R. 1692 Apr 23. dawny list za przyznanie prawa zastawnego na łąkę w Mereszłanach za sumę 600 złotych od Hazi matki, Guli i Hadzi córek, Małachowskich, panom Mustafie Fursiczowi y Abazowi Rudziewiczowi Tatarom dany.” i.e. ‘Document issued on 23 April 1692 confirming the entitlement to the right to a meadow lent on security against 600 Zlotys by Hazia, the mother, and Gulia and Hadzia daughters to Mustafa Fursicz and Abaz Rudziewicz, the Tatars’.

¹⁰ As we can see from a stamp, this document was once in the possession of Ivan Lutskevich Belarussian Museum in Vilna.

confirmation of the receipt of 600 Zlotys by the debtors. As it appears from a microfilm, this part of the text was signed overleaf. The other document refers to the same deal and the same debtors. It is dated 15 September 1693. The document was also issued in Mereszlany. It was written by another scribe and is difficult to read. It contains two leaves and signatures overleaf. On the left margin of the first leaf there is a note of a later registration of this document dated 1755. Since the debtors were illiterate, they asked witnesses to sign both documents on their behalf. This paper presents and discusses only the signatures and the relevant Turkish formulae. We do not edit the whole documents written in Polish.

2.1. Document dated 1692

PART 1

Among the signatures of the witnesses, there is one in Latin script by Samuel Sobolewski and three in Arabic script written with typical juridical formulae in Turkish.¹¹ One witness signed the document at the right-hand part as İsmā'īl ibn, which probably imitates the Turkish İsmail oğlu, to be searched among such Slavified Tatar names as Smolski. He added the formula *kendi elim yazdım* '[with] my own hand', which is the translation of the Polish *ręka swą*, Latin *manu propria* and Chancellery Ruthenian *власною рукою*.

The second witness placed his signature at the middle part beneath the text of the deal. He is called Süleymān ibn Murtaza. He added a longer formula of proxy for all three women.

The third, and from our standpoint the most important, is the signature seen at the left-hand part beneath the document, just below the Polish juridical formula of proxy finished with the signature of aforementioned Samuel Sobolewski. This signature was put by Hüseyn ibn 'Aysa, the Imam of *Kırık*, also with the formula *kendi elim yazdım*.

Text of the document

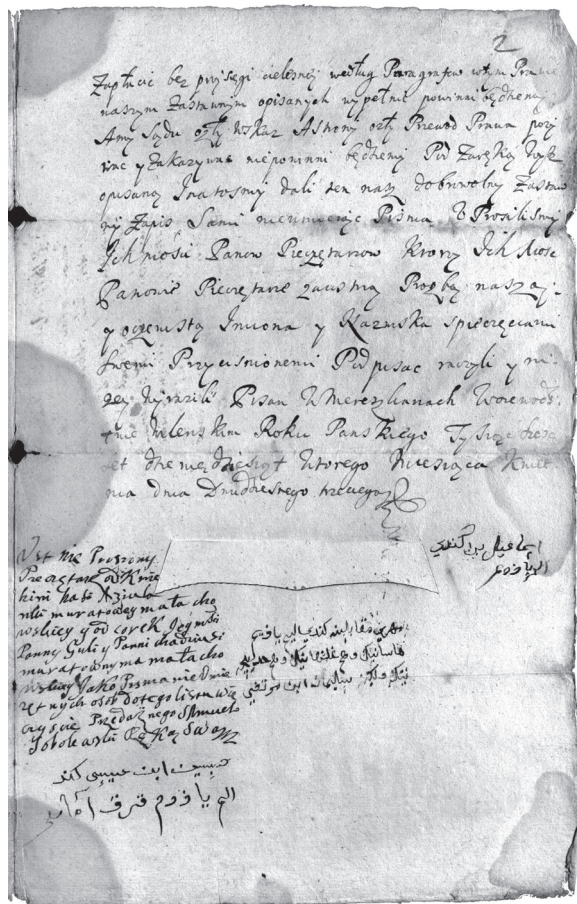
Right-hand column

- [1] اسماعيل ابن كندي
[2] الم ياذديم

Middle column

- [6] مهريم مقابلينه كندي اليم ياذ[د]م
[7] حد يچه هاسائيك و هم غلشها نيك و هم
[8] نيك و كلنه سليمان ابن مرطضي

¹¹ For more on these formulae, see *Jankowski H. Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents // Materialia Turcica. 2003, p. 24, 128–129.*



DOCUMENT 1692 PART 1

Left-hand column

- [1] Ustnie proszony
- [2] pieczętarz od knia
- [3] hini Hasi Aziula-
- [4] nki Muratowey Małacho
- [5] wskiey y od corek jeymości
- [6] panny Guli y panni Chadziusi
- [7] Muratowny {ma} Małacho
- [8] wskiey jako pisma nie umie
- [9] iętnych osób do tego listu wie
- [10] czyscie przedażnego Samuel
- [11] Sobolewski ręką swą
- [12] حسین ابن عیسی کند [ی]
- [13] الم یاذدم قرق امامی

Transcription of the Turkish text

Right-hand column

- [1] İsmā'il ibn¹² kendi
- [2] elim yazdım

Middle column

- [6] mührüm mukâbiline kendi elim yaz[d]ım
- [7] Hasia'niñ¹³ ve hem Gulşaha'niñ ve hem Hādîçe
- [8] niñ vekil[liğ]ine¹⁴ Süleymān ibn Murtaẓa

¹² The letter *alif* is written as a small vertical stroke above the letter *nūn*.

¹³ The letter *sin* is read by the Polish-Lithuanian Tatars in a palatalised way.

¹⁴ Written *wlknb*, the correct form of which should be **وکیلکته**, a more common form of proxy being **وکالتته**.

Left-hand column[12] Hüseyn ibn 'Aysà¹⁵ kend[i]

[13] elim yazdım Kırk imāmi

Translation

Right-hand column

[1-2] I, Isma'il's son, have signed [with] my own hand

Middle column

[6] According to my seal, I have signed [with] my own hand

[7] On behalf of Hasia, and Gulshaha, and Khadiche

[8] Süleyman, Murtaza's son¹⁶*Left-hand column*

[1] Orally requested

[2] sealer by Lady

[3] Hasia Aziula-

[4] nka Muratowa Małacho

[5] wska, and by her daughters

[6] Gulia and Chadziusia

[7] Muratowna Małacho

[8] wska, who as illite-

[9] rate, have authorised [me to sign] this

[10] letter of sale¹⁷. Samuel

[11] Sobolewski with his own hand

[12-13] I, Hüseyn, 'Aysa's son¹⁸, have signed [with] my own hand.

The Imam of Kırk

PART 2

Text of the document

Right-hand column

[1] حسنو او غلي مصطفى ابن

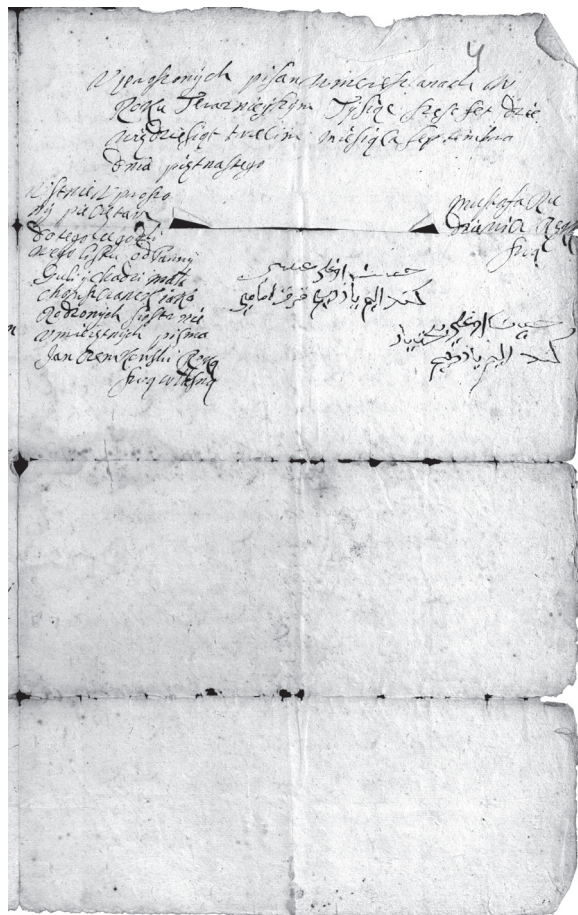
[2] كندو اليم دخي يادديم

¹⁵ This is the Tatar pronunciation of the Arabic m.n. 'Īsā, it is evidenced in historical Crimean Tatar (see *Jankowski H. A Historical-Etymological Dictionary...*, p. 139–140), Kazakh (see *Januzaqov T., Esbayeva K. Qazaq esimderi. Anıqtama sözdik. Almatı, 1988, p. 41*), and Kirghiz (see *Caparov Š. Qırğız adam attarı. Frunze, 1989, p. 99*).

¹⁶ Or, less likely, Murtaza, Süleyman's son, see the discussion below.

¹⁷ Quite interestingly, despite the pledge character of document, Sobolewski, who represents the women, uses the term "letter of sale".

¹⁸ Or, less likely, 'Aysa, Hüseyn's son, see the discussion below.



DOCUMENT 1692 PART 2.

- [3] حسین ابن عیسی
- [4] کند [ي] الم یازدم
- [5] قرق امامی

Middle column

- [1] مهريم مقابلينه
- [2] کندي اليم یازديم
- [3] عيش و هم غولا نيك و هم
- [3] نيك وكننه مصطفى
- [4] ابن حاضو[س]
- [4] ابو بكر

Left-hand column

- [1] Ustnie oczewisto
- [2] proszony pieczętarz
- [3] do tego listu od Jeymo
- [4] ści paniey Małachow
- [5] skiey i corek JMości
- [6] jako nie umiejętnych
- [7] pisma Jan Czen
- [8] pkowski ręką
- [9] swą pod<pisał się>

Transcription of the Turkish text

Right-hand column

- [1] Hasanov¹⁹ ođlı Muştafa ibn
- [2] kendü elim dađı yazdım
- [3] Hüseyin²⁰ ibn 'Aysà²¹
- [4] kend[i] elim yazdım
- [5] Kırk imāı

¹⁹ The reading is tentative; probably *hsnwu*, written with a small vertical stroke above the second *vav* as in the word *kendü* below; although the first letter looks like *h*, the dot above it may be taken as the dot of the defectively written *nün*.

²⁰ The letter *yā* is written without under-dots.

²¹ The letter *yā* is written without under-dots.

Middle column

- [6] mührüm muḳābiline kendi elim yazdım
 [7] 'Aysa'niñ²² ve hem Ğula'niñ ve hem
 [8] Hadziu[sia]²³ niñ <vekilliğine>²⁴ Muştafa' ibn
 [9] Abū Bekir²⁵

Translation

Right-hand column

- [1] I, Mustaficz Hasanov²⁶
 [2] have also signed [with] my hand
 [3] I, Hüseyin, 'Aysa's son,
 [4] have signed [with] my own hand
 [5] The Imam of Kırk

Middle column

- [1] According to my seal, I have signed [with] my own hand
 [2] On behalf of Hasia, and Gulia, and
 [3-4] <Hadziusia>, Mustafa, Abu Bekir' son²⁷

Left-hand column

- [1] Orally and factually
 [2] requested sealer
 [3] to this letter by Lady
 [4] Małachow
 [5] ska and her daughters,
 [6] who are illiterate,
 [7] Jan Czen

- ²² The reading of this word is difficult, but most probably the letters should be read *ğyṣ*, which in later Polish-Lithuanian gravestone inscriptions may stand for the Arabic *Ā'īṣa*, the well-known Islamic name (see Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. Москва, 1984, с. 553); in Turkish this name has the form *Ayşe* (see *Aysan Advıye, Tuncay Selma. Türkiye'de Kadın Erkek-Adları Sözlüğü*. Ankara, 1993, p. 20), in other Turkic languages, e.g. Kazakh, *Ayşa* (see *Januzaqov T., Esbayeva K. Qazaq esimderi...*, p. 438).
- ²³ Spelt *h'zūw nyñ*, although the first letter of the suffix *+niñ* may also be read *z*, since there is another dot for the *nūn* left to it; this word should probably reflect the diminutive form *Hadziusia* of *Hadiçe*.
- ²⁴ The reading is tentative, see the note on the same word in the part 1, above.
- ²⁵ A frequent local writing of the Ar. name **ابو بكر**.
- ²⁶ The first name of this sealer is not provided and *Muştafa' ibn* probably reflects what in Polish is *Mustaficz*, a patronymic form derived from this name. His surname, if our reading is correct, is provided in the Slavicised form with the Slavic suffix *+ov*.
- ²⁷ Or, less likely, Abu Bekir, Mustafa' son, see the discussion below.

- [8] pkowski, has signed
 [9] with his own hand.

2.2. Document dated 1693

As said above, this document was issued in Mereszlany and signed by two men in Latin script, Mustafa Rudziewicz and Jan Czemkowski (another variant of his name being Czenpkowski) as well as two other witnesses in Arabic script. One of them is the already known Imam of Kırk, Hüseyin, 'Aysa's son, the other being Hasan or Hüseyin, Bahtiyar's son. In both signatures the Arabic word *ibn* 'son' was replaced with the Turkish *oğlı* 'son's'.

The text of the document

Right-hand column

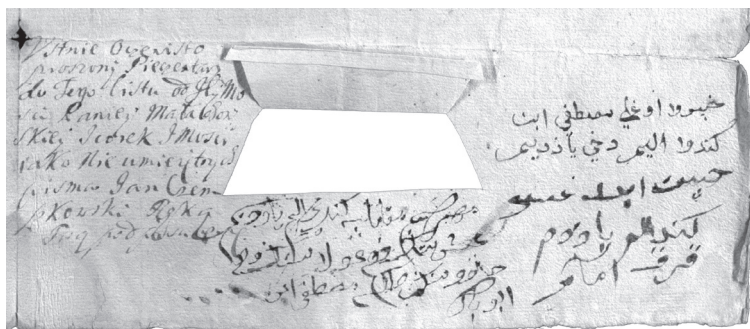
- [1] Mustafa Ru
 [2] dziewicz ręka
 [3] swą
 [4] بختيار حسن اوغلی
 [5] الم یاددم کند [ي]

Middle column

- [1] حسین اوغلی عیسی
 [13] کند [ي] الیم یاددم قرق امامی

Left-hand column

- [1] Ustnie proszo
 [2] ny pieczętarz
 [3] do tego ◊



DOCUMENT 1693

- [4] od paniey
 [5] Guli i Chadzi Mała
 [6] chowczanek iako
 [7] <> nie
 [8] umiejętnych pisma
 [9] Jan Czemkowski ręką
 [10] swą własną

Transcription of the Turkish text

Right-hand column

- [4] Hāsan ođlı Bahtiyār
 [5] kend[i] elim yazdım

Middle column

- [4] Hüseyin ođlı 'Aysà
 [5] kend[i] elim yazdım. Kırk imāmı

Translation

Right-hand column

- [4] I, Hasan, Bahtiyār's son²⁸
 [5] have signed [with] my own hand

Middle column

- [1] I, Hüseyin, 'Aysa's son
 [2] have signed [with] my own hand. The Imam of Kırk

Left-hand column

- [1] Orally request
 [2] ed sealer
 [3] to this <>
 [4] by Lady
 [5] Gulia and Chadzia Mała
 [6] chowska as
 [7] <> il
 [8] literate
 [9-10] Jan Czemkowski with his own hand.

²⁸ Or, less likely, Bahtiyār, Hasan's, see the discussion below.

3. COMMENTS

Two creditors whose names appear in these documents may be identified in historical sources. Mustafa Fursicz is mentioned in a tax register (*rejestr podymnego*) of 1690 as a Tatar man.²⁹ According to Dziadulewicz, Abbas Rudziewicz with his wife Rasia Taborówna was mentioned in a legal document dated 1683.³⁰ The aforesaid tax register of 1690 also lists Rudziewicz's wife as Obazowa Rudziewiczowa, adding that her husband was on military duty.³¹

The debtor, Hasia Małachowska, is also known.³² She is mentioned in the Lithuanian Registers (*Metryka Litewska*) as Chasia Muratowa in Mereszlany, Wilna province.³³ As we can see from her name, she was married to Murat Małachowski, her maiden name being Aziulanka, i.e. Aziulewicz's daughter. One of her two daughters, Chadzia, had the Tatar name *Ḥadiċe*³⁴, whereas Gula's Tatar name in the document of 1692, part 1, is *Gülşaha*³⁵, in part 2 and Polish texts *Gulia* ~ *Gula*, which is a Slavicised diminutive form of the Persian name *Gul*, in the Turkish version *Gül*, or any other composite name whose one component is *Gul*- ~ *Gül*-.³⁶

Of the witnesses who signed the documents in Latin script, we may identify Mustafa Rudziewicz. He is mentioned in the tax register of 1690 as a Tatar man from Sorok Tatary.³⁷

Unfortunately, we cannot identify with certainty anybody of six witnesses who signed the document with their names in Arabic script, notably *İsmā'il ibn*,

²⁹ *Lulewicz H. Metryka litewska...*, s. 84.

³⁰ *Dziadulewicz S. Herbarz rodzin tatarskich w Polsce. Wilno, 1929, s. 277–278.*

³¹ *Lulewicz H. Metryka litewska...*, s. 84.

³² The name *Hasia* ~ *Chasia* was well-known among Polish-Lithuanian Tatars, e.g. *Chasia Daymowa Eliaszewiczowa* in 1690 (see *Lulewicz H. Metryka litewska...*, p. 79). It is probably derived from an Arabic name beginning on *Has-* or *Ḥas-*, as *Ḥasana*, although it was rarely employed, cf. Tatar *Xäsänä* (*Sattarov G. Isemeŋ matur, kemnä r kuygan? Kazan, 1989, p. 248*), a female name equivalent to *Ḥasan*. However, as we can see from part two of the 1692 document, it may also be a local variant of *Ayşa*.

³³ See *Rachuba Aj. Metryka litewska. Rejestr podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo Wileńskie 1690 r. Warszawa, 1989, s. 105.*

³⁴ From the Arabic *Ḥadiċa* (see *Баранов X. K. Арабско-русский словарь...*, с. 212), Turkish *Hatice* (see *Aysan Advıye, Tuncay Selma. Türkiye'de Kadın Erkek-Adları Sözlüğü*, p. 55).

³⁵ In Turkish *Gülşah* (see *Aysan Advıye, Tuncay Selma. Türkiye'de Kadın Erkek-Adları Sözlüğü*, p. 50).

³⁶ As a diminutive form, *Gulia* ~ *Gülia* is commonly used by the Turkic peoples affected by Russian culture who employ personal names of Arabic and Iranian origin with Russian endings. Since those names are perceived as Russian, they are normally absent from dictionaries of names, though see Kirghiz *Güla* (*Caparov Ş. Qırğız adam attarı*, p. 88) and Tatar *Göliya* (*Sattarov G. Isemeŋ matur...*, p. 160) which suggests an Arabic suffix.

³⁷ *Lulewicz H. Metryka litewska...*, s. 84.

Süleymān ibn Murtaẓā, Ḥasanov oğlu Muṣṭafā ibn, Muṣṭafā ibn Abū Bekir, Ḥasan oğlu Baḥtiyār and the most important *Hüseyin ibn 'Aysà* (the 1692 document, part 1 and part 2) ~ *Hüseyin oğlu 'Aysà* (the 1693 document), the Imam of Kırk. Moreover, there is a problem with establishing what is a first name, what is a patronym, and what is a surname in most of their compound names. Tentatively, we may identify *İsmā'il ibn* with *Chasien Smolski* mentioned in 1690 in Sorok Tatarı in Troki province³⁸ and in Mereszlany in Wilna province.³⁹ He may also be identical with *Chusieyn Smolskiewicz* (identical with the preceding *Chasien*?) from another document.⁴⁰ An additional support for this identification may be delivered by a court verdict of 1688 in which we see the name *Smolskiewicz*, a patronymic form of the name Smolski, hence the translation of *İsmā'il ibn*. He could have been a good acquaintance of Hasia Muratowna Małachowska who had lands in the same villages.

As is known, in the Islamic names modeled on Arabic, the word *ibn* stands after the name of a man and before the name of his father, i.e. it is a patronym. Consequently, *Hüseyin ibn 'Aysà* must be translated 'Hüseyin, 'Aysa's son'.⁴¹ However, the case of Turkic names is different by that the Turkish *oğlu* follows the name of a man's father, and the name of the man that it designates normally precedes it, though sometimes may follow it, e.g. '*Ali Hasan oğlu* or *Hasan oğlu 'Ali 'Ali*, the son of Hasan'. Therefore, the name *Hüseyin oğlu 'Aysà* in the document of 1693, who certainly designates the same personality as *Hüseyin ibn 'Aysà* of 1692, should be translated 'Aysa, Hüseyin's son'. If the Arabic word *ibn* was employed as the Turkish word *oğlu*, the Slavic name of this imam should be Asanovich Aisa, if it was used in an Arabic way, the name should have the Slavic form *Asan/Khasien Aisich*. We may suppose a similar use of the Turkish word *oğlu*, i.e. either a correct Turkish use or its substitution for the Arabic *ibn*. Naturally, the final interpretation may only be possible if we can identify a given person. At this stage of research, we may not determine the principle of the substitution of *oğlu* for *ibn* or conversely. There is no problem like this in those documents in which the first name precedes the patronym, e.g. *Aḥmed Taraş oğlu* for Achmieć Tarasowicz,⁴² but *Hurremşā oğlu*

³⁸ *Lulewicz H.* Metryka litewska..., s. 85.

³⁹ *Rachuba A.* Metryka litewska..., s. 105.

⁴⁰ AVAK, p. 490–492.

⁴¹ A similar name and surname of a Tatar inhabitant *Asan Ejsicz* of Pikteniszki is listed in 1690 (see *Lulewicz H.* Metryka litewska..., p. 81), but the identification of these two men is doubtful for several reasons. Firstly, the name of that one is *Asan* which comes from *Ḥasan*, not *Hüseyin*. Secondly, *Asan Ejsicz* is not shown as a mullah. Thirdly, Pikteniszki is in another district. Despite these doubts this identification cannot be completely excluded.

⁴² See *Jankowski H.* Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents, p. 120. Also unambiguous is the name of *İsmā'il Muṣṭafā oğlu* in a document of 1689 and *Abdurrahmān Murād oğlu* in a document of 1595 (see *Jankowski H.* Polish-Lithuanian-Belarusian Tatar Documents,

'*Alī* in the same document may be ambiguous, though the interpretation 'Ali, Hurremsha's son' is more likely since *Mortazà kızı 'Ayşà* who is mentioned just after his name is certainly 'Aysha, Mortaza's daughter'. It is also possible that there was not a unified principle. However, judging upon the latter document, the case of *İsmā'il ibn* and the alternation *Hüseyn oğlu 'Aysà ~ Hüseyn ibn 'Aysà* it is more likely that *ibn* was used as the Turkish *oğlu*. Unusual word order may be explained by the Slavic influence.

These documents clearly demonstrate that at least some Polish-Lithuanian Tatars had command of Turkish in both writing and understanding at the end of the 17th century, although their Turkish was not up to the standards of Turkey. Those who were literate often acted as so-called sealers, Polish *pieczętarze* 'those who authenticate'. They authenticated acts for ordinary people who were illiterate. The authenticating formulae that they employed were a blend of Turkish official style and translation of local juridical style, e.g. ...*niñ vekilliğine* (in Turkish rather *vekāletine*) and *kendi elim yazdım* (the correct Turkish form being *kendi elim ile yazdım*). Also some graphic features show the local Tatar tradition of writing in Arabic script, e.g. the use of the letter *ẓ* instead of the normal *z* for Turkish /z/.

Despite the fact that the Imam of Kırk who used to write his name *Hüseyn ibn 'Aysà* or *Hüseyn oğlu 'Aysà* remains unknown, the identification of the village *Qırk* with Sorok Tatar is almost certain since all other toponyms⁴³ lie close to this village and there is no other village called *Qırk* in this region. The documents were issued in Mereszlany, for Mrs Małachowska and her daughters resided there. It is for this reason that Mrs Małachowska declared that she had possessions in two provinces, Troki and Wilna.

EDITORIAL SYMBOLS

[] – lacking letters

◊ – reconstructed or amended letters

{ } – unnecessary letters

p. 122, 125). It should be noted that it is striking that two similar Islamic names, Hasan and Hūsayn, were confused not only in Latin script, but, as we can see from the documents discussed, also in Arabic script. In Kazakh, the name Hūsayn occurs in the following variants: *Xūsayın, Qūsayın, Qūsan, Qūsen, Ūsen, Ūseyin* and *Xūseyin* (see *Januzaqov T., Esbayeva K. Qazaq esimderi...*, p. 457).

⁴³ For example, the meadow at Koyszolaki is described as adjacent to the river Vaka (e.g. document 1, part 1, line 11–12). In addition, the creditors Mustafa Fursicz and Abaz Rudziewicz were residents of Sorok Tatar (ibid, line 15–17).

THE QUESTION
OF THE EXISTENCE
OF THE CRIMEAN KARAIM
AND ITS RELATION
TO WESTERN
KARAIM © *Henryk Jankowski*

1. TURKIC LANGUAGES OF THE CRIMEAN KARAIMS

If we accept the view that the Crimean Karaims adopted a Turkic language, we can accept the existence of a few varieties of Karaim:

1. Kipchak or Kuman Karaim, the predecessor of Western Karaim, the first extant documents being from the 18th century.
2. Turkish Karaim in two variants:
 - a) Turkish Karaim in Turkey, first documented in 1528/1529;
 - b) Turkish Karaim in the Crimea, evidenced from the 16th century.
3. Tatar Karaim¹.

¹ The question of Khazar Karaim may not be settled because of the lack of evidence. As is known, the scholars of Karaim descent claimed that the Karaims originated from the Khazars (*Zajączkowski A. O kulturze chazarskiej i jej spadkobiercach // Myśl Karaimska, Seria Nowa. 1946. T. 1, s. 26–33; Zajączkowski A. Karaims in Poland. History, Language, Folklore, Science. La Haye, Warszawa, Mouton, p. 13, 20–23; Szyszman S. Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire. Lausanne, 1980, p. 73; Szyszman S. Les Karaites d'Europe // Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia. Vol. 7, 1989, p. 17–26. See also the discussion by Pritsak (*Pritsak O. Das Karaimische // Deny Jean, Grønbech Kaare, Scheel Helmut, Togan Zeki Velidi* (eds.). *Philologiae Turcicae Fundamenta. Vol. 1, Wiesbaden, 1959, p. 318*). This claim is difficult to prove (*Golden P. B. Khazars // Tütüncü Mehmet* (ed.) *Turkish-Jewish Encounters. Türk-Yahudi Buluşmaları. Studies on Turkish-Jewish Relations through the Ages. Tarihte Türk-Yahudi İlişkileri Araştırmaları. Stichting SOTA, Haarlem, 2001, p. 48*). Kowalski was more careful, and he only admitted a mixed anthropological type with Jewish and Pontian-Turkic components (*Kowalski T. Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Kraków, 1929, s. ix–x*). The question of a Khazar substratum in Karaim is even more difficult, for we do not have Khazar language material (*Pritsak O. Das Karaimische...*, p. 318) other than glosses, and the evidence provided by Moskovich and Tukan (*Moskovich W., Tukan B. Caraimica. The Problems of the Origin and History of East European Karaites in the Light of Linguistic Evidence // Slavica Hierosolymitana. 1985, p. 91–93*) is not convincing. Pritsak also remarked that we do not know whether the Jewish religion of the leaders of the Khazar state was of Karaite or Rabbinical doctrine. According to Ankori, the first authentic record of Karaism in the Crimea dates back to the last quarter of the 13th century (*Ankori Z. Karaites in Byzantium. The Formative Years, p. 970–1100. Columbia University Press, The Weizmann Science Press of Israel, New York, Jerusalem, 1959, p. 60*). Some scholars predate the evidence of Karaism in the Crimea to Petahya's of Regensburg record in the year 1175 (e.g. *Moskovich W., Tukan B. Caraimica...*, p. 88).*

Kipchak Karaim must have been adopted, if ever, at least four or five generations, i.e. 100–120 years, before the migration of some Karaims to the Grand Duchy of Lithuania in the 14th century². Unfortunately, the documentation available of the early stage of this language is very scarce and does not go earlier than the 18th century (lexical material of the Bible translation in Gordlevskij³, fragments of another translation of the Bible, probably the 18th century, in Jankowski⁴, the prayer printed in 1734, published by Sulimowicz⁵).

The documentation of Turkish Karaim of Turkey is also very scarce. This language may be examined on the basis of two documents. One of them is a Greek poem with the Turkish refrain, published in a prayer book printed in 1528/1529 in Venice. The Turkish refrain is the following:

İbadetlen baş urarım, şu 'alem[i] yaradana;
 bir münazi' padişahdır, karar olmaz aklına;
 evvel ahır ol gendidir, kimse ermez sırina;
 ancak ki az şefa'atın eyler ese kuluna

'I am praying to the Creator of this world knocking the head;
 The disputant is a king, there is no judgment but His'
 He is always himself, nobody knows His secret;
 Unless He gives some of His mercy to His servant'⁶.

² *Jankowski H.* Position of Karaim among the Turkic Languages // *Studia Orientalia*. Vol. 95, 2003, p. 131.

³ *Гордлевский В.А.* Лексика караимского перевода Библии // Доклады Академии наук СССР. 1928. Т. V, с. 87–91.

⁴ *Jankowski H.* A Bible Translation into the Northern Crimean Dialect of Karaim // *Studia Orientalia*, Vol. 28, 1997, p. 1–84.

⁵ *Sulimowicz J.* Materiał leksykalny krymskokaraïmskiego zabytku językowego (druk z 1734 r.). I // *Rocznik Orientalistyczny*. 1972. T. 35, zes. 1, s. 37–76; *Sulimowicz J.* Materiał leksykalny krymskokaraïmskiego zabytku językowego (druk z 1734 r.) II // *Rocznik Orientalistyczny*. 1973. T. 36, zes. 1, s. 47–107.

⁶ There is much misunderstanding with this refrain. It was quoted by Poznański (*Poznański S.* Karäisch-tatarische Literatur // *Keleti Szemle*. Vol. 13, 1912–1913, p. 40) as a sample from a 1742 publication in Qale and named “tatarisch”. In the second supplement to this bibliographical article, Poznański added that “[...] von mir p. 40 zitierte Hymne [...] sich nebst Übersetzung bereits in der sehr seltenen (und mir unzugänglichen) ed. pr. des karäischen Gebetbuches (Venedig 1528–9) Bd. IV, p. 212, findet. Dann dass in der Übersetzung nur der Refrain [...] usw. tatarisch, die Übersetzung selbst aber neugriechisch ist.” (*Poznański S.* Zweiter Nachtrag zur «Karäisch-tatarischen Literatur» // *Keleti Szemle*. Vol. 14, 1913–1914, p. 224). Unfortunately, Ananiasz Zajączkowski (Karaims in Poland..., p. 89), who did not check the original publication of 1528/1529, observed on the basis of Poznański's paper that “[...] there developed almost in a parallel way native literature in the Kipchak-Karaim language. Thus both the Bible translations and the numerous religious hymns were widely known among the Karaims, and the oldest editions of the prayer-books already had noted the publishing of these works, for instance in Venice, 1528”. This statement of such an authority as Zajączkowski, although inexact, was repeatedly delivered as an argument for a “Kipchak-Karaim” literature printed in the 16th century. It was until Shapira first corrected Zajączkowski's mistake (*Shapira D.* The Turkic Languages and Literatures of the East European Karaites // *Polliack M.* (ed.) *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden, Boston, 2003, p. 691–692).

In this short sample, we see some features that differ from Standard Turkish, but all may be found in Turkish dialects or Turkish historical documents, e.g. the instrumental / comitative +*lAn* vs. Standard Turkish +*lA*, *ur-* 'to hit; to strike' vs. *ur-*, *gendi* '-self' vs. *kendi*. All these features are also encountered in Turkish Karaim of the Crimea. The form *ese* stands alone, since normally it should have the Standard Turkish form *ise*. The form *ese* is a typical Kipchak form attested in Sulimowicz⁷. The case of the predominance of Greek in this poem is indicative. We know that the Karaimms in Turkey use rather Greek than Karaim⁸.

Another document is the text of a Bible translation published in Ortaköy (at present, district of Istanbul) in 1832–1835. Despite the general opinion that the language of this translation is standard Turkish, analysis shows that it shares some lexical, and to some extent also grammatical, features with Kipchak Karaim. These features are the following:

1. Lexical, e.g. *yarıq* (Gen 1:3) 'light', *keñeş* (Deu 32:28) 'counsel'.

The word *yarıq* is a well-known word for 'light' in many Kipchak languages, in contrast to Turkish in which the equivalent word is *ışık*. The word *keñeş* 'advice, counsel' is evidenced in the Turkish historical dictionary, but two of four occurrences stem from Evliya Çelebi's Crimean material and must be attributed to Crimean Tatar, and there are only two similar words *keñeç*, one from a 1394 Divan of Kadı Burhaneddin and the other from a 1436 history of the Seljukids.⁹

2. Phonetic, e.g. *suv* (Gen 1:2) 'water'; *evle* (Deu 32:28) 'such; so'.

The writing of the first word *suv* is clearly indicated by the final *beth* in a few occurrences. This form is absolutely impossible in Turkish and must be attributed to a Kipchak influence. The Turkish dialect dictionary gives evidence of the word *évole*, but in the meaning 'midday; noon'. However, this evidence is uncertain, for it was recorded from two villages the inhabitants of which may be Turks from outside Turkey¹⁰.

3. Semantic, e.g. *yeli Tañrımñ* (Gen 1 : 2) 'Spirit of God'.

Such an expression of the idea of 'spirit' and 'Spirit of God' is absolutely alien in Turkish, but shared by many, if not all, other old Karaim translations of the Bible

⁷ Sulimowicz J. Materiał leksykalny krymskokaraimskiego zabytku językowego (druk z 1734 r.). 1972, s. 57.

⁸ See Wexler P. Is Karaite a Jewish Language? // Mediterranean Language Review. Vol. 1, 1983, p. 27; Tukan and Moskovich call it Karaite-Greek od Karaite-Yevanic (*Moskovich W., Tukan B. Caraimica ...*, p. 94). Wexler assumes that the Karaims in the Crimea might have used Greek before they had shifted to Turkic. However, no Greek substratum has been evidenced in Karaim Turkic (*Wexler P. Is Karaite a Jewish Language?* p. 29–30).

⁹ Tarama Sözlüğü. Vol. I–VI. Türk Dil Kurumu. Ankara, 1963–1972, p. 2437.

¹⁰ Derleme Sözlüğü I–XI. Türk Dil Kurumu. Ankara, 1963–1979, p. 1810.

(e.g. the Manchester manuscript¹¹, the 1841 edition, the 1889 publication¹²). Therefore, it is obvious that all these translations reflect a common tradition.

Tatar Karaim must be as diversified as the Crimean Tatar. As is known, the Crimean Tatar falls into three dialects. The southern dialect is very similar to Turkish, the northern is a Kipchak dialect most similar to the other languages of the North-Western group, whereas the central dialect has both southern and northern features and is adopted as a standard. Most of the available Crimean Karaim texts demonstrate the southern and the central features. Therefore, it may be interesting to show some typical northern features from a song published by Jankowski:¹³

1. Phonetical, e.g. *y-* → *c-*, *cigirmi* ‘twenty’, *cilda* ‘in the year’, *cayavman* ‘with infantry’; *yığla-* → *cıla-* ‘to weep’; lenition of word-medial strong stops in verbs, e.g. *çığar* ‘it gets out’; deletion of [r] before [t], *qutar-* ‘to save; to rescue’.
2. Morphological, *ay man yildız* ‘star and crescent’; *man* is a typically Northern Crimean Tatar clitic expressing instrumental and comitative; *qatesin* ‘what do you do’ ← *qa(y) etesiñ*;
3. Lexical, e.g. *nek* ‘why’, *tuvar* ‘cattle’.

It must be noted that this song, as most of the Crimean material, is linguistically mixed and also contains central and southern features.

2. ARGUMENTS FOR THE CRIMEAN KARAIM

Prior to Shapira’s thesis, hardly any specialist had questioned the existence of Crimean Karaim. The best argument for it is the existence of Western Karaim. Even if some doubts arise about the origin of Halicz Karaim, the emergence of Troki community from the Karaims migrated from the Crimea was largely accepted. Not only all Turkologists agree that the forefathers of Troki and most probably Halicz Karaims migrated westwards from the Crimea, but also some investigators of Jewish languages share this opinion¹⁴. An additional support for this supposi-

¹¹ *Jankowski H.* A Bible Translation..., p. 29.

¹² *Kowalski T.* Karaimische Texte..., p. 46–51.

¹³ *Jankowski H.* Reading Loose Sheets of Paper found among the Pages of Karaim *Mejumas* // Mediterranean Language Review. Vol. 16, 2005, p. 153–155. Note that another version of this song with central Tatar features, found in a manuscript of 1903–1910, was discussed by Akhtayeva (*Akhtayeva Gulaikhan. Eliyahu b. Yosef Qilci’s Mejuma*. Critical Edition of the Crimean Karaim Manuscript with Introduction, Notes, Comments and Indexes. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań [unpublished doctoral dissertation], 2007).

¹⁴ See e.g. “From the Crimea, a variant of Kipčak was transplanted to Eastern Europe” (*Wexler P.* Is Karaita a Jewish Language? p. 29–30).

tion is the case of Armeno-Kipchak, which is also believed to have emerged from the Crimea.

Shapira argues that “the Crimean dialect of Karaim” has never existed, and he calls it “a ghost dialect in the Crimea”¹⁵, referring to Musaev’s grammar and Pritsak. In his opinion, the Karaims in the Crimea “spoke the language of their Muslim and Christian neighbours”¹⁶. In fact, Musaev did not deny the existence of the Karaim dialect of the Crimea. He only claimed that the language of the Karaims in the Crimea in the course of time had completely assimilated to the Crimean Tatar, but at the same time he stressed that once the Karaims of “Lithuania, Ukraine and the Crimean peninsula” probably spoke a common language and there are no reasons to deny it.¹⁷ Moreover, in his short grammar of Karaim, published in 1977, initially designed for the Karaim-Russian-Polish dictionary¹⁸ but not included in it, Musaev distinguishes three dialects, Crimean, Troki and Halicz¹⁹, although he only describes the two latter ones. As for Shapira’s reference to Pritsak, it is also inexact. In fact, the referred paragraph in Pritsak sounds: „Die Karaimen teilen sich jetzt sprachlich in zwei Gruppen: die Ost- and die Westkaraimen. Die Ostkaraimen hatten in den letzten Jahrhunderten ihr Hauptsiedlungsgebiet auf der Halbinsel Krim; deswegen werden sie gewöhnlich Krimkaraimen genannt.“

Shapira tries to demonstrate that all Karaim Turkic texts known from the Crimea were composed in the West and were only copied, edited and printed at Crimean publishers, including *Meqabbeş Niddehei Yisra’el*, published in Qale in 1734, in Turkic studies better known as the *Meqabbeş*. In his view, the same holds true of a Bible translation edited in portions by the author of these lines (Jankowski 1997), see Shapira (2003)²⁰. One of his crucial arguments is based on the occurrence of a Slavic word in this Bible translation “which is hardly possible in a Turkic Crimean text from the early 18th century, and there are many forms and words characteristic of Halicz-Luck Karaim”²¹. This argument is easy to invalidate. Slavic loanwords are well evidenced in Middle Turkic languages as far as Central Asia, see e.g. *samala* ‘pitch’ and *tögüt* ‘birch tar’, attested in the 13th century Khwarezmian Turkic in

¹⁵ Shapira D. *The Turkic Languages and Literatures...*, p. 662.

¹⁶ Shapira D. *The Turkic Languages and Literatures...*, p. 662, 690. This point of view is quite old, see e.g. Radloff (*Radloff V. V. Proben der Volksliteratur der Nördlichen Türkischen Stämme. Theil VII. Die Mundarten der Krym*, St. Petersburg, 1896, xvi); it was rejected by Samojlovič.

¹⁷ Musaev K. M. *Грамматика караймского языка. Фонетика и морфология*. Москва, 1964, с. 36.

¹⁸ Баскаков Н. А., Зайончковский А., Шанишал С.М. *Караимско-русско-польский словарь*. Москва, 1974.

¹⁹ Musaev K. M. *Краткий грамматический очерк караймского языка*. Москва, 1977, с. 5.

²⁰ Shapira D. *The Turkic Languages and Literatures...*, p. 692–693, 696–698.

²¹ Shapira D. *The Turkic Languages and Literatures...*, p. 693.

Zamakhshari's dictionary²², see also a similar qualification of Slavic loanwords in Karaim by Moskovich and Tukan²³. Besides, Slavic loanwords are also evidenced in *Codex Cumanicus* whose language is very closely related to the Old Crimean Karaim, spoken before the Karaim communities in Troki and Halicz had come into existence²⁴.

This is the case with the old and Middle Crimean Karaim. As for the present, it is true that the Crimean Karaim, before it was fully replaced with Russian, was strongly affected by the Turkic languages of the Muslim Turkic majority in the Crimea, i.e. Turkish and Tatar. In fact, the influence of these languages is evident quite early, including the first examined documents of the 18th century. It is evident that religious texts, such as *Meqabbeç* and Bible manuscripts retained more archaic features than other texts. Features distinguishing the Crimean Karaim from the Crimean Tatar have been presented in Jankowski²⁵, but the further study is needed to elucidate this problem; more generally, we need more documentation.

At this point, we have to call attention to the question of the so-called Chaghatai language in the Crimea. The evidence of the designation the Chaltai dialect (чалтайский диалект) was delivered by Šapšal²⁶ who had argued that the Crimean Karaims called so their Turkic tongue, which Šapšal identified with Chaghatai. According to Rebi, Ačkinazi and Ačkinazi²⁷ as well as Rebi²⁸, the term "Chaghatai" was also used by the Krymchaks to designate their Turkic language. As is known, Chaghatai was a literary language used in Central Asia between the 15th – 20th centuries, although it existed much earlier in the Gengisid dominion of Chaghatai in Transoxania and Eastern Turkistan. In the time of the Golden Horde to which the Crimea belonged in the 13th – early 14th centuries, the official language was Khwarezmian Turkic, the successor of which was Chaghatai. This official Eastern Turkic language was substituted for Turkish after the Turkish conquest of Kaffa in 1475 and imposing control over the whole territory of the Crimea and the Black Sea. The Karaim and Krymchak denomination "Chaghatai" probably recalls that old language.

²² *Yüce N.* Mukaddimetü'l-Edeb. *Hvarizm Türkçesi ile Tercümelî Şuşter Nüşhası. Türk Dil Kurumu*, Ankara, 1993, p. 25.

²³ *Moskovich W., Tukan B.* Caraimica ..., p. 101.

²⁴ E.g. *Grønbech K.* Komanisches Wörterbuch. Einar Munksgaard, København, 1942, p. 212, 213.

²⁵ *Jankowski H.* On the language varieties of Karaims in the Crimea // *Studia Orientalia*. Vol. 95, 2003, p. 120–123.

²⁶ *Шаншал С.* Краткий очерк тюркско-караимской литературы // *Известия Караимского духовного правления*. 1918. Т. 1, с. 6.

²⁷ *Реби Д. П., Ачкинази В. М., Ачкинази П. В.* Крымчакский язык // *Тенишев Э. Р* (ред.) *Языки мира. Тюркские языки*. Бишкек, 1997, с. 309.

²⁸ *Реби Д.* Крымчакский язык. Крымчакско-русский словарь. Симферополь, 2004, с. 4.

3. THE QUESTION OF JUDEO-TURKIC

Jewish scholars term Karaite (Turkic Karaite, Karaim) and Krymchak Judeo-Turkic. Wexler also admits the possibility of Kareo-languages, i.e. Kareo-Greek, Kareo-Arabic and Kareo-Turkic; the latter will encompass Karaite, Krymchak and probably Khazar²⁹. However, in the final conclusion to his article, Wexler³⁰ says that only future studies may explore if “Karaite should be classified as a member of the “Jewish” group of languages, and if so, in which subtype”. Moskovich and Tukan are more decisive when they proclaim an opinion that “the East European Karaites are an ethnically Jewish group that acquired a Turkic language”.³¹

The final answer may be delivered after a detailed examination of the Hebrew stratum in Karaim. This examination should explore which words and structures pertain to the Hebrew substratum transmitted through a few language shifts, and which should be assigned to an adstratum acquired by the Karaite receptivity to Hebrew through religion.

Whatever the origin of the language of the Crimean Karaites, the existence of the Crimean Karaim is, in my view, unquestionable.

²⁹ *Wexler P.* Is Karaite a Jewish Language? p. 29.

³⁰ *Wexler P.* Is Karaite a Jewish Language? p. 48.

³¹ *Moskovich W., Tukan B.* Caraimica..., p. 104.

KARAİMSKA ANTROPONIMIA
W XIX–XX W. W ŚWIETLE
KSIĄG METRYKALNYCH
KARAİMSKIEGO ZARZĄDU
DUCHOWNEGO
W TROKACH* © *Mariola Abkowitz*

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2006/2007 jako projekt badawczy nr N104 002 31/0043.

Ostatnie dziesięciolecia przyniosły szybki postęp w rozwoju polskiej onomastyki, opracowano wielkie dzieła materiałowe, takie jak siedmiotomowy „Słownik staropolskich nazw osobowych” pod red. W. Taszyckiego¹, czy też „Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych” K. Rymuta² obejmujące swym zakresem również dane z Kresów Polski (dzisiejsza Litwa i Ukraina). Na podstawie tego słownika powstało wiele prac szczegółowych oraz syntez obejmujących poszczególne kategorie nazw osobowych. Podjęto prace nad opracowaniem antroponimii Polski od XVI do XVIII w. Podejmowana jest tematyka dotycząca historycznych i współczesnych procesów kształtowania imion i nazwisk. Pod kierownictwem A. Cieślakowej została opracowana baza danych: Fleksja współczesnych nazw własnych. Opracowywana jest również systematycznie tematyka związana z antroponimią regionalną³. Stan badań, zarys problematyki oraz potrzeby w zakresie studiów nad antroponimią polską i Kresów południowo-wschodnich są przedmiotem badań oraz kolejnych opracowań⁴.

Karaimi, jako grupa odrębna od otaczającej ją ludności zamieszkującej Kresy Rzeczypospolitej, przez wieki poprzez przestrzeganie własnej tożsamości języko-

¹ *Taszycki W.* (red.) Słownik staropolskich nazw osobowych. Wrocław, 1965–1987. T. I–VII.

² *Rymut K.* Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych. Kraków, 1992–1994. T. I–X.

³ *Abramowicz Z.* Słownik etymologiczny nazwisk Żydów białostockich. Białystok, 2003; *Borek H., Szumska M.* Nazwiska mieszkańców Bytomia od końca XVI w. do roku 1740. Studium społeczno-narodowościowe. Warszawa–Wrocław, 1976; *Rospond S.* Nazwiska Ślązaków. Opole, 1960; *Rospond S.* Słownik nazwisk śląskich: A–F. Wrocław, 1967–1972; *Rudnicka-Fira E.* Antroponimia Krakowa od XVI do XVIII wieku. Proces kształtowania się nazwiska. Katowice, 2004; *Wolnicz-Pawłowska E.* Antroponimia łemkowska na tle polskim i słowackim XVI–XIX wiek. Warszawa, 1993; *Wolnicz-Pawłowska E., Szumowska W.* Antroponimia polska na Kresach południowo-wschodnich. Warszawa, 1998.

⁴ *Bubak J.* Proces kształtowania się polskiego nazwiska mieszczańskiego i chłopskiego. Kraków, 1986; *Cieślakowa M.* (red.) Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych, *Malec M.* Kraków 1995–2000; *Rospond S.* Struktura i klasyfikacja nazwiska słowiańskiego na podstawie „Słownika nazwisk śląskich” // *Rozprawy Komisji Językowej WTN*, 1965. T. V, s. 29–63; *Rymut K.* Nazwiska Polaków. Słownik etymologiczno-motywacyjny. Kraków, 1999–2001. T. 1–2; *Rymut K.* Nazwiska Polaków. Słownik historyczno-etymologiczny. Kraków, 1999; *Wolnicz-Pawłowska E., Duma J.* Antroponimia Słowiańska // *Materiały z IX ogólnopolskiej konferencji onomastycznej.* Warszawa, 1996.

wej, religijnej, kulturowej, chroniła się przed asymilacją. Jednym z przejawów odrębności kulturowo-językowej były nazwy własne. Antroponimia karańska stanowi wypadkową wpływów języka karańskiego, hebrajskiego, polskiego, rosyjskiego, ukraińskiego i litewskiego. Do badań nad antroponimią karańską istnieje bogata baza materiałowa w postaci dokumentów życia społecznego Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Halickiego, Cesarstwa Rosyjskiego oraz dokumentów Karańskiego Archiwum Duchownego zdeponowanych w zbiorach prywatnych, bibliotekach i archiwach Litwy oraz Rosji. Niestety duży procent najstarszych dokumentów zaginął w czasie pożarów kienes (świątyń) – XVIII–XX w. podczas ewakuacji archiwum w głąb Rosji podczas I wojny światowej oraz konfiskaty ksiąg metrykalnych przez władze sowieckie w 1940 r.

Kompleksowe badania nad antroponimią karańską z terenów polskich Kresów nie były dotychczas prowadzone. Jednakże wstępne rozpoznanie problemu było podstawą prac Tadeusza Kowalskiego⁵, Włodzimierza Zajączkowskiego, Aleksandra Dubińskiego⁶, Szymona Szyszmana⁷ oraz Anny Sulimowicz⁸. Niniejsza praca jest prezentacją wyników wstępnych badań nad karańskim systemem antroponimicznym.

Używany w XVIII w. jednoelementowy system identyfikacyjny stosowany w deskrypcji jednostkowej typu 'Josef ben Boaz' = 'Józef syn Bogusława', 'Izaak z Trok' lub forma patronimiczna protonazwisk 'Aron Szymonowicz' zostały w wieku XIX zastąpione formą stałą identyfikującą poszczególne osoby w rodzinie. Podstawową informacją charakteryzującą – określeniem dodatkowym – stało się dodane do imienia nazwisko, podlegające jednak w XIX w. i na początku XX w. przekształceniom. W grupie określeń dodatkowych zarejestrowano nazwy patronimiczne, odmiejscowe, odzawodowe, odapelatywne i in. oraz podane powyżej konstrukcje opisowe stanowiące podstawę w procesie kształtowania się nazwisk w dzisiejszej postaci.

Materiał badawczy, ekscerpowany z ksiąg metrykalnych kienes podlegających pod Karański Zarząd Duchowny w Trokach oraz wykazów mieszkańców tychże gmin został podzielony na imiona oraz stojące przy imionach określenia dodatkowe. Zaświadczone imiona (nazwiska) i ich warianty poddane zostały analizie

⁵ *Kowalski T.* Karaimische Texte im Dialekt von Troki = Teksty karańskie w narzeczu trockim. Kraków, 1929.

⁶ *Дубиньку А.* Караимские имена в Крыму и их семантико-этимологический анализ // *Caraimica*. Warszawa, 1994, s. 189–200.

⁷ *Szyszman S.* Les Karaïte d'Europe. Uppsala, 1989.

⁸ *Sulimowicz A.* Imiona Karaimów z Halicza // *Wśród jarłyków i fermanów. Materiały z sesji naukowej poświęconej pamięci dra Zygmunta Abrahamowicza*. Kraków, 20 kwietnia 2004. Kraków, 2004, s. 143–149.

językoznawczej, mającej na celu określenie procesów słowotwórczych i morfologicznych, jakim podlegała antroponomia karaimska w rozważanym okresie.

Zarządzeniem z dnia 13 listopada 1850 r.⁹ o urządzeniu duchownej części u Karaimów guberni Zachodnich wszyscy Karaimi Zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego zostali przyłączeni do Taurydzkiego Karaimskiego Zarządu Duchownego w Eupatorii na Krymie, w którym na mocy przepisów z 3 marca 1837 r. wprowadzono jednolite standardy administracji duchownej: głową religijnej społeczności karaimskiej był hacham rezydujący w Eupatorii, przy każdej kienesie karaimskiej urzędowali dwaj duchowni – starszy hazzan i młodszy hazzan oraz szammasz. Przepisy powyższe ustalały zasady prowadzenia karaimskiej dokumentacji metrykalnej, które z niewielkimi zmianami obowiązywały na terenach polskich do roku 1945. Na mocy tych przepisów hacham na początku roku zaopatrywał podległych mu hazzanów w zeszyty z ponumerowanymi i przesznurowanymi kartami, zaopatrzone w pieczęć lakową, służące do prowadzenia rejestracji urodzin, ślubów i zgonów. Obowiązek prowadzenia zeszytów należał do starszego hazzana danej kienesy. W końcu roku zeszyty te przekazywane były z powrotem do hachama, który na ich podstawie przedstawiał łączne sprawozdanie roczne do Departamentu ds. Duchownych wyznań obcych oraz gubernatorowi Taurydzkiemu, a po roku 1863 gubernatorowi właściwemu terytorialnie. 8 kwietnia 1863 r. powołany został oddzielny Trocki Karaimski Zarząd Duchowny¹⁰, na którego czele stanął drugi hacham. Siedzibą hachamatu trockiego były Troki na Litwie. Proces reorganizacji systemu administracji duchownej trwał 6 lat, dopiero 4 lipca 1869 r. hacham taurydzki i odesski Sima Bobowicz przekazał do Trok, na ręce hachama trockiego Izaaka Bogusława Kapłanowskiego, dokumentację kienes trockiej, łuckiej i poniewieskiej za lata 1856–1868¹¹. Zawierały one 430 kart w 99 zeszytach.

Hachamatowi trockiemu podlegały w latach 1863–1914 dżymaty zachodniej Ukrainy (Łuck) i Litwy (Troki, Poniewież) wraz z kienesami i cmentarzami. Po I wojnie światowej w granicach odrodzonego państwa polskiego znalazły się gminy karaimskie – dżymaty: w Łucku i Trokach (wcześniej w Rosji) oraz w Hali czu (wcześniej w Austrii). Poza granicami Polski pozostała gmina w Poniewieżu (wcześniej w Rosji, wówczas na Litwie). W 1928 r. natomiast ustanowiona została, z prawem prowadzenia osobnych ksiąg metrykalnych, nowa gmina w Wilnie, dotychczas podlegająca pod okręg metrykalny w Trokach.

⁹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (dalej – ПСЗ-2). С.-Петербург, 1825–1881. Т. XXV, № 24 634.

¹⁰ ПСЗ-2. Т. XXXVIII, № 39 460.

¹¹ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, Dział Rękopisów (dalej – BLAN DR), f. 301, b. 283.

Przepisy przejściowe z 1924 r.¹² ustalały zadania duchownych karaïmskich dotyczące pełnienia przez nich obowiązków urzędników stanu cywilnego:

1. Hazzani byli upoważnieni do prowadzenia ksiąg metrykalnych wyznania karaïmskiego. Po skończonym roku przedkładali oni swe księgi hachamowi, który po sporządzeniu z nich ogólnych wyciągów przesyłał je do odpowiednich zarządów miejskich, księgi zaś zwracał hazzanowi, który składał je w kienesie.
2. Zapisy w wymienionych księgach powinny być prowadzone w języku polskim. Dopuszczalny był również dosłowny równoległy przekład na język używany przez większość członków społeczności.

Ostateczny kształt uprawnień i obowiązków duchowieństwa karaïmskiego ustalała Ustawa o stosunku państwa do Karaïmskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej¹³ z dnia 21 kwietnia 1936 r., na mocy której językiem urzędowym ksiąg stanu cywilnego był język polski. Wszelkie zapisy w tych księgach dokonywane były w tym języku, tak samo jak odpisy, wyciągi, zaświadczenia, wykazy i inne pisma, wystawiane na podstawie ksiąg stanu cywilnego.

Przepisy dotyczące zasad prowadzenia ksiąg stanu cywilnego uchylono w Polsce po II wojnie światowej dekretemi z dnia 25 września 1945 r. wprowadzającymi przepisy o prawie małżeńskim¹⁴ i o aktach stanu cywilnego¹⁵.

Księgi metryczne z Trok i Wilna, które prowadzone były do roku 1914 w języku rosyjskim w formie narracyjnej, a od roku 1919 w języku polskim, od 1923 r. miały formę tabelaryczną. Księgi łuckie natomiast, również zapisywane po polsku, nie zmieniły formy narracyjnej.

Księgi stanu cywilnego prowadzone przez hazzanów kienes karaïmskich podległych Trockiemu Karaïmskiemu Zarządowi Duchownemu niestety nie zachowały się w kompletnych oryginałach. Część najstarszych nie powróciła z ewakuacji w głąb Rosji archiwum Trockiego Zarządu Karaïmskiego, która miała miejsce w 1915 r. ze względu na zbliżający się podczas I wojny światowej front. Kolejna strata nastąpiła w 1941 r., kiedy to hazzani trocki, wileński i halicki zmuszeni zostali do przekazania posiadanych ksiąg metrykalnych oficerom NKWD. Cudem ocalały jedynie księgi łuckie. W rękach karaïmskich zachowały się pośpiesznie i niezbyt kompletnie robione odpisy ksiąg oryginalnych. Niestety, nie wiadomo do dnia dzisiejszego, jaki jest los większości tych dokumentów, będących nieocenionym źródłem do historii społeczności karaïmskiej.

¹² BLAN DR, f. 301, b. 375.

¹³ Dziennik Ustaw (dalej – Dz. U.). 1936, nr 30, poz. 241.

¹⁴ Dz. U. 1945, nr 48, poz. 271.

¹⁵ Dz. U. 1945, nr 48, poz. 273.

Z okresu zorganizowanej administracyjnej działalności w Trokach zachowała się jedynie część ksiąg metrykalnych: z Trok za lata 1869–1895¹⁶, 1912¹⁷, 1917–1940¹⁸, 1947–1964¹⁹ (zgony do 1973 r.), z Poniewieża – 1859–1905²⁰ (tylko śluby), z Łucka 1869²¹, 1871–1947²², z Wilna 1929–1939²³, z Halicza 1923–1932²⁴ (odpis hazzana Izaaka Abrahamowicza). Stanowi to zarejestrowanych aktów 2319.

W niniejszej pracy przedstawiony został karaimski materiał antroponimiczny, którego źródłem są zachowane księgi metrykalne kienes karaimskich podlegające Trockiemu Zarządowi Duchownemu. Składają się nań imiona oraz nazwiska, dwa podstawowe elementy identyfikacji osób, informacje na temat częstości występowania oraz pochodzenia nazwisk, a także dane dotyczące językowych procesów kształtowania się form nazw osobowych.

Karaimi używali przynajmniej dwóch imion w życiu codziennym: imienia religijnego (*szem ha-kodesz* – imię święte) i świeckiego (*kinnui*)²⁵. Religijne imiona karaimskie wywodzą się w większości z Biblii hebrajskiej (najpopularniejsze męskie: Józef, Michał, Szymon, Abraam, Jaakow, Gabriel, Isaak, Mojsiej, Eljasz, Mordechaj, Nisan; najpopularniejsze żeńskie: Anna, Rachil, Dewora, Ester, Miłka, Niechama, Sara, Szełomit, Batszewa). Często imiona świeckie były odpowiednikami rosyjskimi lub polskich imion religijnych (Mosze – Mojżesz, Mojsiej; Szełomo – Szełumiel, Szulim, Samuił, Samuel; Mordechaj – Marek, Marcin). Czasem były to imiona nadawane na podstawie podobieństwa do używanych zdrobnień (Batszewa – Basia, Barbara, Beata; Miłka – Małka, Emilia; Szoszana – Zuzanna, Susana; Esfir – Estera, Stella, Tatiana; Rachela – Raisa, Rebeka – Rewiekka, Wiera). Nierzadko w doborze imienia świeckiego kierowano się głównie walorami estetycznymi (Natalia, Wioleta, Wirszawija, Żaneta, Aleksander, Artur, Hamlet). Rejestrowano również imiona pochodzenia turkijskiego, jednakże jedynie w przypadku rodzin pochodzących z półwyspu krymskiego (Arzu, Achbike, Ałtyn, Babakaj, Bekienesz, Bicze, Bijana, Gulusz, Mamuch, Nazły, Sułtan, Teteke). Tradycja nadawania imion zmarłych

¹⁶ BLAN DR, f. 301, b. 288.

¹⁷ Archiwum Karaimskiego Zarządu Duchownego w Trokach; w rękach prywatnych; brak sygnatur (dalej – AKZDwT).

¹⁸ AKZDwT.

¹⁹ AKZDwT.

²⁰ BLAN DR, f. 301, b. 278.

²¹ BLAN DR, f. 301, b. 290.

²² Akta Gminy Karaimskiej w Łucku; w rękach prywatnych; brak sygnatur (dalej – AGKŁ).

²³ AGKŁ.

²⁴ W rękach prywatnych.

²⁵ *Sulimowicz A. Imiona Karaimów z Halicza...*, s. 143–149.

krewnych spowodowała znaczące ograniczenie liczby imion będących w użyciu w latach 1860 - 1970 (męskich 94 i żeńskich 130):

Imiona męskie					
Zarejestrowane urodziny	Nadano imion	Imiona	Formy imion	Imiona podwójne	Imiona turkijskie
Troki (1969–1962)	402	91	144	72	1
Łuck (1869–1950)	90	37	55		
Wilno (1929–1939)	11	5	5	1	
Halicz (1920–1931)	14	12		3	

Imiona żeńskie					
Zarejestrowane urodziny	Nadano imion	Imiona	Formy imion	Imiona podwójne	Imiona turkijskie
Troki (1969–1962)	350	74	117	41	3
Łuck (1869–1950)	70	24	37	2	
Wilno (1929–1939)	7	7	7		
Halicz (1920–1931)	19	9	11		

W imionach zapisywanych w rejestrach urodzin w okresie XIX i XX w. zaobserwować można istnienie form obocznych, w których występują następujące alternacje głoskowe:

a) samogłoskowe:

	Żeńskie	Męskie
e:a		1
e:i		1
e:o	1	1
i:a	1	
i:e	2	1
o:a	1	
u:o		1

w tym zero fonetyczne – spółgłoska:

	Żeńskie	Męskie
-:a		1
-:h		2
-:ch	1	1

b) spółgłoskowe:

	Żeńskie	Męskie
c:cz	1	
c:z	1	
ch:g	1	
f:t	2	
k:kk	1	
r:rr	1	
s:sz	1	
w:b	3	1

Niektóre imiona pojawiają się z sufiksami:

Sufiks	Żeńskie	Męskie
-:a	3	
-:sz		7

Nazwisko, nazwa osobowa obowiązkowa, dziedziczna i niezmienna w formie słowotwórczej, fonetycznej i graficznej²⁶ jako kategoria antroponimiczna pojawiła się w społecznościach karaïmskich stosunkowo późno, bowiem dopiero na przełomie XVIII i XIX ww. na skutek administracyjnych decyzji władz państwowych. Wcześniej w powszechnym użyciu była forma imię + patronimicum. Jednakże już w XVIII w. można mówić o istnieniu nazwisk, które w formie niezmięnionej występowały w wiekach XIX i XX (Kobecki, Ławrecki, Malinowski, Szpakowski). Pojawiały się również nazwiska, które później podlegały przekształceniom (Łobanosowicz, Roiecki, Kapłonowski).

W analizowanych XIX i XX w. trockich księgach metrykalnych zarejestrowano 135 nazwisk w 198 formach:

<i>Pochodzenie</i>	<i>Nazwiska</i>	<i>Formy nazwisk</i>
Troki	27	38
Łuck	25	50
Nowe Miasto / Poniewież	23	43
Halicz	9	16
Krym	46	46
Inne	5	5
	135	198

Budowa nazwisk karaïmskich odpowiada zasadom budowy nazwisk polskich²⁷. Wywodzą się one z trzech zasadniczych źródeł: wyrazów pospolitych, imion oraz nazw geograficznych. Przyjmują one sufiksy -ski / -cki, rzadziej, -in / -an / -yn, dla nazwisk wskazujących na relacje przestrzenne lub własnościowe, lub -wicz, -enko dla nazwisk wskazujących relacje rodzinne. Osobną grupę stanowią nazwiska charakteryzujące, odpowiadające nazwom pospolitym.

	-ski / -cki	-in / -an / -yn / -ek / -ik	-enko	-wicz	-ow	Wyrazy pospolite	Inne
Troki	13		1	11			1
Łuck	5	3		8	3	10	
Nowe Miasto	6			14		2	1
Halicz				9			
	24	3	1	42	2	12	2

Zdecydowaną przewagę w tej grupie miały nazwiska o niezmięnionej formie (63%) nad nazwiskami podlegającymi przekształceniom (37%).

²⁶ Wolnicz-Pawłowska W., Szulowska W. Antroponimia Polska..., 1998.

²⁷ Rymut K. Nazwiska Polaków..., 1999.

	<i>Nazwiska niezmiennie</i>	<i>Nazwiska podlegające przekształceniom</i>
Troki	20	7
Łuck	13	12
Nowe Miasto	15	8
Halicz	5	4
Krym	46	
Inne	5	
	104	31

W nazwiskach rejestrowanych w księgach w okresie XIX i XX w. zaobserwować można następujące alternacje

a) *samogłoskowe:*

<i>Samogłoski</i>	<i>Troki</i>	<i>Nowe Miasto</i>	<i>Łuck</i>	<i>Halicz</i>
a:o	4	2	1	
a:u	1		1	
e:i		1	1	
e:y	1			
i:e		1		
i:ju			1	
i:j		1		
i:y			1	
o:a	2	2		2
o:e			1	
o:ó		1		
o:u	1	1	3	
o:y		1		
u:a				1
u:o			1	
y:i		3		

b) *spółgłoskowe:*

<i>Spółgłoski</i>	<i>Troki</i>	<i>Nowe Miasto</i>	<i>Łuck</i>	<i>Halicz</i>
d:t		1	1	1
h:g				1
r:rz	1			

w tym *spółgłoska – zero fonetyczne, zero fonetyczne - spółgłoska:*

<i>Oboczność</i>	<i>Troki</i>	<i>Nowe Miasto</i>	<i>Łuck</i>	<i>Halicz</i>
-:d			1	
H:-				1
z:-				1

oraz następujące alternacje sufiksów:

<i>Sufiks</i>	<i>Łuck</i>	<i>Troki</i>
-:-ow	3	
-ow:-owicz	1	
-owicz:-		1
-:-ski	1	
-:-yn	1	
-in : -ek : -ik	1	

Analiza wskazanych ksiąg i dokumenty metrykalnych pokazuje, jak bardzo odzwierciedlają one życie społeczności. Chociaż w suchy i lakoniczny sposób to jednak wiernie opisują ludzkie dzieje, z ich radościami i nieszczęściami. Niewątpliwie są wielką skarbnicą danych genealogicznych, nazw osobowych, imion i nazwisk, i świadectwem życia narodu, jego obyczajowości, zdrowotności, migracji, przemian następujących na przestrzeni jego historii oraz związków ze społecznościami sąsiadującymi. Na przełomie wieków XIX i XX, a szczególnie w okresie międzywojennym, można było zaobserwować wiele wyjątkowych, ciekawych zjawisk społecznych zachodzących wśród Karaimów, otwierających się wówczas na świat zewnętrzny, a jednocześnie zachowujących tradycję, kulturę i odrębność narodową. Znaleźć można odbicie tych zjawisk również w brzmieniu nazwisk i imion członków społeczności karaimskiej.

THE KATIKHIZIS
BY JACOB DUVAN (1890) –
A DOCUMENT
OF THE KARAIM
CREED* ◉ *Tapani Harviainen*

* A German version of this article “Jakob Duvans *Katichizis* (1890) – Dokument eines karaimischen Glaubensbekenntnisses“ (Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Schreiner, Tübingen) was published in *Judaica* (Beiträge zum Verstehen des Judentums. 63. Jahrgang, Heft 4) in December 2007, p. 293–305.

It is an evident fact that the reforming and nationalistic movement of the Eastern European Turkic-speaking Karaims in the 19th and 20th centuries finally resulted – among other things – in the rise of an independent religion, often called Karaism¹. However, descriptions of this Karaim creed are not easily obtainable; this is true of Western European languages in particular. One of the principal factors behind this state of affairs derives from the Communist regimes which during the greater part of the 20th century prevented the discussion and publication of religious themes.

A number of years ago my friend Professor Henryk Jankowski (Poznań) directed my attention to a small textbook in Russian, by Jacob Benjaminovich Duvan; the book was entitled “Катехизис, основы караимского закона” (‘A Catechism, the Fundamental Principles of the Karaim Law’)². “Катехизис”, consisting of 107+12 pages, was published in St. Petersburg in 1890³.

JACOB DUVAN AND HIS КАТЕХИЗИС

Jacob (Jakov) Benjaminovich Duvan lived in the years 1842–1901. According to the biographical handbook by B. S. Elyashevich, Duvan spent most of his life in Eupatoria in the Crimea. In his youth he served for six years as a teacher (*melammed*) in Odessa, and in his mature years he was a teacher of the Karaim religion in St. Pe-

¹ Cf. *Harviainen T.* The Karaites in Contemporary Lithuania and the Former USSR // *Polliack M.* (gen. ed.) *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources.* (Handbook of Oriental Studies—Handbuch der Orientalistik. Section One: The Near and Middle East. Vol. 73). Leiden–Boston, 2003, p. 838–842 with notes; *Kobeckaitė H., Pilecki Sz.* *Religia // Adamczuk L., Kobeckaitė H., Pilecki Sz.* *Karaimi na Litwie i w Polsce.* Warszawa–Wilno, 2003, p. 7–8.

² The Hebrew title page designates the book *Seper Yesode dat haq-qara'im* – le-lammed le-na'are u-le-na'arot bene miqra' darke had-dat we-ha'emuna.

³ This kind of educational literature was published by Eastern European Karaims rather extensively in the 19th century and the first two decades of the 20th century, see the bibliography *Walfish B.D.* *Karaite Press and Printing // Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* (see above note 1), p. 939–940, 943.

tersburg⁴. On the front page of the catechism it is stated that Duvan had obtained the approval of the Karaim religious leadership for his book (*Одобрен Караимским Гаханом*)⁵; on this basis it was recommended as a textbook in the educational institutes of the Karaims as well as for home use. By virtue of these qualities we may consider the catechism by Duvan as representative of the views appreciated at the end of the 20th century by the leaders of Karaism in Karaim congregations. As for Karaim emancipation in Eastern Europe, we must bear it in mind that the establishment of the Karaim Spiritual Consistory (*Караимское духовное правление*) in 1837 implied the recognition of the independent religious (and ethnic) status of the Karaims in the Russian Empire, and civil rights giving them legal equality with Christian subjects in Russia were granted them not later than 1863⁶.

The catechism by Duvan comprises ten chapters. The first chapter deals with introductory statements concerning man, his status (*назначение*) and his religion, the rise of religion, knowledge of God and the prophets. Then a long chapter (II) is dedicated to the Ten Commandments. The Holy Scriptures and the importance of the Torah and its original languages occupy chapters III and IV, followed by a description of divine rewards and punishments, and the Messiah (chapter V). The Ten Articles of Faith are presented in chapter VI. The following chapter (VII) concentrates on the biblical prohibitions and commandments, while the topics of the final part of the book are prayers (VIII), the Karaim calendar (IX) and the annual festive days (X); the most common prayers appear in an appendix in Hebrew and Russian. The statements in the chapters are supported by numerous biblical quotations in Hebrew and Russian.

Frequently the Ten Commandments are mentioned by the Karaims of today as constituting the very heart of their religion; the Ten Articles of Faith enjoy a similar status⁷. For this reason, I should like in my presentation of Duvan's catechism

⁴ The Hebrew counterpart of this statement reads: *has-seper haz-ze huggash lipne rosh ha-hakamim li-bne miqra' we-nimša' tob we-nakon*.

⁵ Ельяшевич Б. С. Караимы. Кн. 2. Ч. 2. Матерьялы к серии „Народы и культуры“. Вып. XIV). Москва, 1993, с. 49.

⁶ *Harviainen T.* The Karaites in Eastern..., p. 649–650.

⁷ E.g. *Abkowicz M.* Główne zasady doktrynalne religii karaimekiej // *Karaimi. Materiały z sesji naukowej, III Pieniężnińskie spotkania z religiami (Materiały i Studia Księży Werbistów Nr 32)*. Pieniężno, 1987, s. 9–15; *Dubiński A.* Caraimica – Prace karaimoznawcze. Warszawa, 1994, s. 51–52; *Kobeckaitė H.* Lietuvos karaimai. Vilnius, 1997, p. 17–18. For the rather high figures indicating the status of religion among the Karaims, see *Adamczuk L.* Współczesne życie Karaimów na Litwie i w Polsce – raport z badań etnosocjologicznych // *Adamczuk L., Kobeckaitė H., Pilecki Sz.* Karaimi na Litwie i w Polsce, s. 59–61; (in brief, *Adamczuk L.* Rodzina, kultura i religia w życiu współczesnych Karaimów na Litwie i w Polsce: Problemy rozwoju turystyki wiejskiej na Wileńszczyźnie, Mazowszu i Podlasiu // *Roczniki Katedry Nauk Humanistycznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego*. Warszawa–Biała Waka, 2005. T. VII, p. 43–45).

to concentrate on his commentaries on the Commandments and his version of the Ten Articles of Faith. I hope that this review may serve as a rediscovery of his former achievements – in English, in particular, on the one hand, – and as a stimulus for further reconsideration with regard to their implications for the Karaim creed, on the other. As I mentioned earlier, Duvan’s views represent, because of the prolonged political stagnation, quite fresh and at least semi-official trends in Karaim theology.

THE EXPOSITION OF THE TEN COMMANDMENTS

Duvan’s exposition of the Ten Commandments (chapter II) includes a commentary on each of them. He states that the first commandment (Ex. 20:2) implies that there exists a supreme being known as God, that is, a highly exalted spiritual being who has created everything that exists, who possesses the most perfect qualities and who rules the destinies of all creatures; further, the commandment implies that He is the one God, eternal, incorporeal, unchanging, omnipresent, omnipotent, omniscient, wise, just (*правосудный*), holy and completely good (*всеблагой*); these fourteen qualities can be deduced from a number of biblical verses (taken from all parts of the Bible) which are quoted in the same paragraph (see below, note 8). Consequently, “if we want to please him, we need to imitate his qualities and, in particular, we need to respect and love him because of all his goodness and grace towards us – to love one another like the creatures and the children of one father” (cf. Mal. 2:10). Since God is gracious, merciful, long-suffering and abounding in steadfast love and faithfulness, “we are obliged to be just, gracious and righteous in judgement as well as to seek all that is good and to eschew evil.”⁸

The second commandment (Ex. 20:3–6)⁹ exhorts us to believe that God alone is the Creator and Founder of all creation, and that it is only to him that we should

⁸ What is said about God in this presentation can be learned from numerous biblical verses which Duvan enumerates at the end of the paragraph: Gen. 1:1, Isa. 45:12; Deut. 6:4, Deut. 4:39; Ex. 15:11, 1 Chron. 17:20; Deut. 32:39, Isa. 45:7; Deut. 32:40, Isa. 44:6; Deut. 4:15, Isa. 46:5; Mal. 3:6; 1 Sam. 2:3, Ps. 33:15, Prov. 16:9; Jer. 23:23–24, Ps. 139:7–12; Gen. 17:1, Ps. 33:6, 9; Ps. 104:24, Jer. 10:12; Deut. 32:4, Ps. 9:9, Job 34:11, 12; Lev. 19:2, Isa. 6:3; Ex. 34:6–7 and Ps. 145: 9.

⁹ A note refers to the well-known passage “for I the Lord your God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children to the third and the fourth generation ...” (Ex. 20:5); Hebrew *poqed* (‘visiting’ in the Revised Standard Version) is rendered into Russian by the word *вспоминающие* ‘remembering’, ‘keeping in mind’. According to the note, “if the children were to be punished because of the sins of the fathers, it would be unjust. The prophet Ezekiel speaks clearly: Ezek. 18:20.” The postponement of punishment offers the children an opportunity to repent.

direct our prayers, pouring out our feelings (*чувства*) to him. It forbids us to show divine honour to any creature, to make any picture of our God or to attach any corporal qualities to him, and it forbids every kind of superstition, e.g. the belief in secret powers or in varied methods to predict the future or destiny of human beings. Further, this commandment informs us that all evil will incur divine retribution and that all good will be rewarded¹⁰.

In Duvan's Russian translation, the third commandment (Ex. 20:7) forbids mentioning (*не произноси*) the name of God in vain; in the commentary, this aspect of "useless and idle talk" appears in the first place. Curses invoking the name of God, blasphemy and false oaths sworn in his name are also included in the scope of this commandment. The name of God must be mentioned with the highest respect and only insofar as it is necessary in prayer, petition or blessing. Moreover, the third commandment obliges us to fulfil strictly all promises pronounced in God's name and similarly to fulfil any oaths and vows made to him; concentration and reverence during prayer are also required by this commandment¹¹.

The fourth commandment concerns the sanctity of the Sabbath (Ex. 20:8–11). The Sabbath day must be remembered and no work is allowed on that day; in contrast, it must be treated as holy and dedicated to God. Its name means 'day of rest', derived from the Hebrew root *shabot* 'to finish' (*перестать*), 'to rest' (*отдыхать*), since God created everything in six days, but on the seventh day rested (*почил*) and finished doing any work (*и перестал от всякой работы*). The Sabbath reminds us of the creation of the world and the Creator, the One God, and they must be remembered during the Sabbath. The Sabbath day must be dedicated to physical rest, rational meditation, study of the (religious) Law and prayer. All work, without exception, is forbidden. However, in the event of imminent danger work is permitted; e.g. just as war was allowed in the days of the Kingdom of Israel, similarly it is permissible to wage a patriotic war (*вести войну отечественную*) in our time. Correspondingly, all work is permitted when faced with other dangers, e.g. in the event of flood or fire or to provide aid in times of great peril. "Our teachers of faith spoke: 'Danger of life puts away the Sabbath.'" At the same time the teachers of faith have stressed the observance of the Sabbath. "The commandment of Sabbath outweighs all other commandments," they say. The Sabbath is intended to be celebrated by reciting longer prayers than customarily and especially those composed for the Sabbath. It is an obligation to read a portion from the Law (*parasha*) and a chapter from the Prophets (*haftara*). Food should be of a better quality

¹⁰ This explanation is corroborated by Deut. 4: 15–16 and Deut. 18:10–11.

¹¹ The biblical testimonies are Lev. 24:16, Lev. 19:12, and Deut. 23:24.

than usual, and one is required to wear festive dress. The celebration of all other feasts described in the Bible derives its origin from this commandment¹².

The fifth commandment (Ex. 20:12) requires that children love, honour and respect their parents and that they perform for them all services derived from these three duties. These duties include: treating parents with respect, obeying them, feeding them, taking care of their well-being, carrying out their will both during their lifetime and after their death, executing their last will and testament, praying daily for their health, and after their death praying for the peace of their souls (*утокоение их души / zeker*). Children must always strive to be worthy of their parents, bringing them joy while they are alive and, after their death, “yielding a good memory for them” (*служить им хорошей памятью*). In this commandment, the word ‘father’ also refers to rulers, superiors and teachers; hence it is (1) a duty to love and respect the Ruler, to submit to his will and law, to carry them out strictly, to be subservient and loyal to him in body and soul, and (2) it is a duty in general to adopt a respectful and obedient attitude towards one’s superiors, the guardians of law and order; thus we need to respect, honour and obey our superiors, teachers and seniors in general¹³.

The sixth commandment “You shall not kill” (Ex. 20:13) forbids killing, i.e. taking one’s own or another person’s life in any way. However, if a person’s life is taken by obligation, he is not killed illegally, e.g. this is the case of the death sentence pronounced on a criminal by a decree of a court or the killing of an enemy in an international war. Thus the commandment cannot be understood in its literal sense but must be taken in a broader sense: it involves not only killing but also every insult, offence, humiliation in word or deed as well as causing harm to one’s fellow in a material or moral respect. The help and support of one’s fellow in his or her need is derived from this commandment, and we are further obliged to offer aid to the dying and poor, to take care of widows and orphans without means, to support them and to nurse the sick; similarly a sympathetic attitude towards one’s fellow, humane treatment of animals, and forgiving and making peace with the enemy are included in this realm. Moreover, the duty to get married in due time is deduced from the sixth commandment, since a person who does not do so, kills his or her descendants, maintains Duvan¹⁴.

In the explanations of the seventh commandment, “You shall not commit adultery” (Ex. 29:14), the topics are divided into three categories: fornication (*блуд /*

¹² Isa. 58:13–14 is the only verse quoted as a testimony in this commentary.

¹³ These explanations are based on Lev. 19:3, Deut. 27:16, Prov. 1:8, Prov. 24:21, Prov. 16:13, and Lev. 19:32.

¹⁴ The biblical verses quoted as testimonies of these interpretations are Lev. 19:17, Lev. 19:33, 34, Deut. 15:7–10, Deut. 24:21, Ex. 23:5, Deut. 25:4, and Prov. 25:21. However, none of these quotations deal with marriage!

zenut), adultery (*прелюбодейство / ne'uf*) and incest (*кровосмешение / 'arayot*). Fornication is concerned with carnal relations between the sexes except within marriage, adultery refers to married persons who illegally misdirect conjugal love towards outsiders, and incest takes place when close relatives are joined in a union of a marital type. How is one to avoid erring and committing these sins? According to Duvan, one must shun everything which may introduce to the heart impure thoughts, e.g. lascivious songs, dance, evil talk, immodest plays and jokes, indecent performances and reading books which describe impure love. Similarly one must avoid drinking, bad company, idle solitude and the exposure of such parts of the body which as a matter of decency should be covered¹⁵.

“You shall not steal”, the eighth commandment (Ex. 20:15), forbids stealing in general; however, stealing must be understood in its widest sense. Seven main prohibitions may be derived from it: (1) robbery (*грабеж / gezela*), i.e. openly seizing another person’s property by force; (2) theft (*воровство / geneba*), i.e. seizing another person’s property in secret; (3) fraud (*обман / 'awel*), i.e. usurping something that is not one’s own by stealth, e.g. giving fake money instead of the real currency or bad goods instead of proper ones, using false weights or measures, concealing one’s own name in order to avoid paying debts, leaving conditions or wills unimplemented, or concealing a theft that deprives the victim of compensation; (4) blasphemy, i.e. usurping that which belongs to God or appertains to his sanctuary; (5) bribery (*мздоимство*) takes place when one accepts a bribe from a subordinate or the accused or when for selfish reasons one supports an unmerited promotion or reward, declares the guilty not guilty or oppresses the innocent; (6) it is a case of idling (*тунеядство*) when a person receives a salary for an office or wages for a job, although the office or task has not been completed; thus he steals the salary or wages paid to him; further, the case when one is able to make a living by working, but nevertheless lives at the expense of communal charity; (7) extortion (*лихоимство*) takes place when on the grounds of a certain legal right one diverts someone else’s property or work to one’s own use, thus violating justice and humanity, i.e., for example, when moneylenders burden creditors with excessive interest or when proprietors exhaust their dependants with immoderate taxes or labour. The following virtues are absolute: (1) hatred of cupidity (*бескорыстие*), (2) fidelity, (3) righteous judgement, and (4) conscientious fulfilment of duties and diligence; all acts against them are forbidden on the basis of the eighth commandment¹⁶.

¹⁵ Biblical testimonies are Lev. 20:10, Deut. 23:18, Lev. 18:6, and Prov. 6:28, 29.

¹⁶ The presentation is corroborated by quotations of Lev. 19:11, 13, Lev. 19:35, 36, Deut. 16:19, and Deut. 23:20.

The ninth commandment forbids false witness against one's fellow (Ex. 20:16) and also forbids every lie. The notion of false witness prohibits perjury, be it false testimony, a lawsuit or complaint. Similarly, false witness outside the court (*ложное свидетельство кроме суда / malshin*) is forbidden; this case concerns slander of another person in his / her absence or accusing another person to his / her face without cause. A "white" lie which is not intended to hurt one's fellow is prohibited for two reasons: (1) it is inconsistent with love and respect for one's fellow and is unworthy of a human being, (2) if a man allows himself lies in such cases where there is no harm to his fellow but profit for himself, he becomes accustomed to lying and such lies become a habit¹⁷.

The tenth commandment (Ex. 20,17) prohibits (1) the desire and lust for that which pertains to one's fellow, (2) speculation on everything which pertains to one's fellow, because speculation draws a person into bad acts and vice, and (3) it prohibits the envy of one's fellow for his good luck. The best method of repelling these impure desires is being content with one's own lot, being diligent and hard-working in order to achieve more, and placing one's hope and trust in God. In order to strengthen this hope and to purify the heart, it is useful (*почаице*) to read the Holy Scriptures and other ethical books. Moreover this commandment demands purity of thought and contentment with one's portion¹⁸.

In conclusion Duvan divides the commandments into two categories, viz. 1–4 which concern the relation of man to God, while commandments 5–10 define the relation of man to mankind and to himself as well.

The Ten Commandments were given by God in written form on two stone tablets, five commandments on each; they were inscribed on both sides. The tablets are called "the tablets of testimony" because they served as a testimony to the covenant concluded between God and his people. According to Duvan, an important final conclusion derives its origin from this covenant: „Religion is a covenant between God and man“¹⁹.

THE ARTICLES OF FAITH OF THE KARAIMS

In chapter VI (paragraph 24) Duvan offers the Ten Articles of Faith of the Karaims in Hebrew and Russian. While similar lists were defined from the 12th cen-

¹⁷ Biblical testimonies are as follows: Ex. 23:7, Lev. 19:16, Lev. 19:14, Zech. 8:19, Zech. 8:16, 17, Ps. 101:5, and Ps. 101:7.

¹⁸ The biblical testimonies quoted are Mic. 2:1–2, Prov. 16:8, and Prov. 26:22.

¹⁹ What is said here is corroborated by the following verses of Holy Scripture: Ex. 34:28, Ex. 32:15, Ex. 24:7,8, and Deut. 29:3–14.

ture on²⁰, it is worth describing them in the form in which “every Karaim shall know them accurately and believe in them completely” (p. 62). The articles (*‘ašara ‘iqere ha-’emuna*) are as follows – the preamble of each article “I believe with full faith” (*‘ani ma’amin be-’emuna shelema*) is identical with that of Maimonides’ 13 articles of faith recited in the Rabbanite liturgy:

I believe with full faith

1. that the Creator – may his name be blessed – has created out of nothing (*из ничего / me-’ayin*) the heavens and the earth and all that is in them.
2. that the Creator has no beginning nor end, he is the first and last, has been, is and will be.
3. that the Creator has no similarity (*нет подобия / ‘en kol-demut*), he is absolutely one in every respect and there is no oneness like his oneness, he is not a body and the qualities of a body do not apply to him.
4. that the Creator sent our teacher Moses – peace be upon him – and that he is the father and head of all the prophets.
5. that by the hands of Moses the Creator has given his complete Teaching (*Tora*) which is now in our hands.
6. that every son of Israel who believes in God and in his teaching (*Tora*) is obliged to know the language of the Torah and its explanation (*и ей объяснение / perushah*).
7. that God poured out the spirit of prophecy also on the prophets who were to come after our teacher Moses and that he sent them to tell the future and to exhort (*увещевать / le-ha’id*) his people Israel.
8. that God will resurrect (*воскресит / uešauue*) dead human beings (*мертвых [людей] / mete bene ‘adam*) on the day of his Great Judgement.
9. that God carries out a righteous judgement on human beings (*людям / bene ‘adam*) and gives to everyone according to his ways and his deserts (*по его заслугам / we-ki-pri ma’alalaw*).
10. that God has not disparaged us who live in the diaspora (*людей плена / ‘an-she ha-galut*), although at this moment we are under his punishments. Every son of Israel who believes in God is always obliged to wish and wait for His salvation, which is to take place by the hands of his Messiah from the House of David, and the restoration of His Temple.

²⁰ For the role of Judah Hadassi (12th century), Elijah Bashyachi (15th century) and Caleb Afendopolo (early 16th century) in the development of the Ten Articles (Principles), see *Lasker D. J. Byzantine Karaite Thought // Karaite Judaism, A Guide to Its History and Literary Sources* (see above, note 1), p. 506–508, 521–528.

After the presentation of the articles Duvan concludes (pp. 65–66): “The Ten Articles of Faith, in which our religion is contained, demand full faith in them and conduct accordingly. Only this kind of rational belief (*осмысленное верование*) can be considered to be true faith (*верую истинною*). Just as a man directs his life only according to the truths of which he is convinced, similarly our teachers of the Law obligated us that every believer shall know these Ten Articles of Faith and solemnly (*свято*) believe in them, not only as a tradition but everyone shall endeavour to perceive their truth by his own intelligence (*своим умом постигнут*). For this purpose there are explanations through which they, submitted to rational analysis (*подвергая умственному анализу*), are demonstrated to be true.”

However, due to the lack of space in his book, the demonstrations may constitute topics for future studies by students, Duvan concludes the chapter.

KARAY (KARAIM) SYNTAX
IN THE WORKS
OF THE LATE
HAZZAN MYKOLAS
FIRKOVIČIUS
(1924–2000) ⊙ *Timur Kocaoğlu*

This study aims to draw the attention of the scholars to the special case of the Karay (Karaim) syntax in the works of late Hazzan Mykolas Firkovičius (1924–2000). The syntax model used in the works of Firkovičius differs largely from that of the other Karay works in both religious and secular contents. The paper compares the syntax of the Firkovičius' works with other Karay publications, especially the ones in the journal *Karaj Awazy* of the 1930s. This paper, however, does not claim a final conclusion on the subject, but expresses a need to a more thorough research and analysis of the works of Firkovičius in regard to their syntax structure.

The works of late Hazzan Mykolas Firkovičius (1924–2000), published in the 1990s, take a significant place within the modern history of the Karay language publications in the twentieth century. He is not only the most productive author of several books in both religious and secular contents, but also the one who has made a very important contribution regarding the syntax of the modern Karay literary language.

In various grammatical works, the sentence structure of Trakai Karay (Karaim) is usually highlighted as not in line with that of general Turkic languages in regard to the position of the predicate in a sentence.¹ This assumption is partially correct when one examines mostly the religious texts written in Karay. The Karay religious texts do exhibit a non-Turkic syntax structure when the predicate (or verb) is moved to the middle or the beginning of a sentence. In his grammar of Karay, Firkovičius stressed that this feature is entirely dependent on the translation of the Old Testament from the Hebrew language:

¹ Chiefly Мусаев К. М., Кенесбей М. Краткий грамматический очерк караимского языка. Москва, 1977; Мусаев К. М., Кенесбей М. Синтаксис караимского языка. Казань, 2002 (Москва, 2004); *Özlem Kazan*, Litvanya Karaylarına Ait Dini Metinler. I–IV. İstanbul: Marmara Üniversitesi [unpublished PhD dissertation], 2002; Csató Éva A., Syntactic Code-copying in Karaim // Ö. Dahl and M. Koptjevskaja-Tamm (eds.) *The Circum Baltic Languages: Their Typology and Contacts*. Amsterdam, 2000, p. 265–277; Csató Éva A. Karai.i A High-copying Language // M. C. Jones and E. Esch (eds.) *Languages Change. The Interplay of Internal, External and Extra-Linguistic Factors*. New York & Berlin, 2000, p. 315–327; Csató Éva A. On Word Order Differences Between Turkish and Karaim // *Dilbilim Araştırmaları*. Ankara, 1994, p. 54–61.

„In the course of many centuries, Karaim was deformed in its religious and secular literature, since the language of these writings was mostly based not on its spoken form, but on the literal translations of the Bible from the totally unrelated Hebrew“.²

During one of our conversations in 1999, Firkovičius asserted that the former Karay Ullu Hazzans (Religious Leaders) used to preach in the Karay language while reading the Old Testament in Hebrew at the religious ceremonies. This kind of simultaneous translations on the scene from Hebrew into Karay, obviously, led to changes in the Karay sentences by adapting the Hebrew structure. We can illustrate this with the following phrase from a religious text: *Maxtav béremin Ténrige har vaxt* (I praise God always). This sentence in the correct Turkic syntax structure should be one of the following: *Ténrige har vaxt maxtav béremin* or *Har vaxt Ténrige maxtav béremin* (as the predicate “maxtav béremin” being moved from the beginning of the sentence to the end).

The Kazakh-born famous Turkolog Kenesbay Musaev indicates three different types of syntax in the Karay language: one in the daily spoken language, the second in the language of the religious books, and the third in the contemporary written language. According to Musaev, the language of the religious books demonstrates a strong inclination toward the old Hebrew syntax forms which are contrary to the general Turkic syntax.³ In his latest work on a detailed analysis of the Karay Syntax, Musaev shows various examples of a strong foreign language influence on the Karay syntax, namely Old Hebrew and Slavic languages, chiefly Russian, Polish, and Ukrainian.⁴ Among the various examples in his book, Musaev explains that the correct form of the Karay sentence *Aytat ol maya bügün* (He talks to me today), displaying mostly the Indo-European SVO (Subject–Verb–Object) syntax structure, should have been as follows: *Ol maya bügün aytat* in order to conform to the general Turkic syntax SOV (Subject–Object–Verb).

In the first half of the twentieth century, we see a growth of the Karay language publications (poetry collections, stories, plays) and periodicals. The most significant Karay-language periodical was, of course, the journal *Karay Awazy* (Karay Voice) in Lutsk between 1931–1939, which had 12 issues. Many famous Karay intellectuals, writers, poets, and scholars written for this outstanding journal. Thus, an examination of the syntax types used in various articles in this journal, gives us the state of the Karay literary language in the 1930s. The forward *Uchuwcularymyzga* (To Our Readers) in its first issue starts with the following paragraph:

² *Firkovičius M.* Mien karajče ürianiam. Vilnius, 1996, p. 32.

³ *Мусаев К. М., Кенесбай М.* Краткий грамматический очерк..., с. 69.

⁴ *Мусаев К. М., Кенесбай М.* Синтаксис..., с. 77–97.

„Bigin k'erdi jaryhyn kinnin burunhu kitaby karaj-wachtlyknyn. Biginden kraj-dzany kičlirek urunma baslady. Jazyłsyn bu kin sižnin sahysynyžda!“⁵

In the above three sentences, we find two types of syntax: one which conforms with the Turkic syntax order (the second sentence) and two which don't conform (the first and the last sentences). The predicate (*urunma baslady*) is correctly placed at the end of the sentence in the second sentence, while the verb *k'erdi* in the first sentence and the verb *jazyłsyn* in the third sentence are placed at the first part of the sentences. Especially, the very first sentence *Bigin k'erdi jaryhyn kinnin burunhu kitaby karaj-wachtlyknyn* (The first book of the Karay periodical has just appeared today) is very problematic concerning the general Turkic syntax order. Not only the verb is at the top of the sentence (the second word), but all other components of the sentence are in disorder according to the general Turkic syntax structure. If we arrange this sentence in the following two different ways, the main differences between both types can be seen better (the first line is the original form in the *Karaj Awazy* and the second one is the reconstructed version of it that conforms with the type of the general Turkic word order in a sentence:

- „1) Bigin k'erdi jaryhyn kinnin burunhu kitaby karaj-wachtlyknyn.
2) Bigin karaj-wachtlyknyn burunhu kitaby kinnin jaryhyn k'erdi.“

In the second reconstructed version, the subject *karaj-wachtlyknyn burunhu kitaby* (the first issue of the Karay periodical) is placed at the beginning of the sentence after the word *bigin* (today) which can be moved anywhere in a sentence without disordering the general Turkic syntax structure. In the original sentence, even the words of the compound subject are in disorder: *burunhu kitaby karaj-wachtlyknyn* instead of *karaj-wachtlyknyn burunhu kitaby*, as well as the compound object *jaryhyn kinnin* (the light of the day) instead of *kinnin jaryhyn* in the general Turkic word order. Many more examples selected from the twelve issues of the journal *Karaj Awazy* can demonstrate that two different types of sentence structures were used side by side in the Karay literary language of the 1930s.

Keeping in mind the impact of the Old Hebrew and the Slavic languages on the syntax and lexicon of the Karay language, Firkovičius pointed out the significance of the earlier Karay written heritage and folklore:

„As for myself, I learned Karaim as a child in my family, in the prewar school in Trakai, and I also heard it in the kenesa. In the attempts to improve my knowledge and to revive rarely or no longer used forms, I studied extant 18th and 19th century manuscripts. In my opinion, the comparison of these manuscripts shows that the older they are, the purer and more idiomatic

⁵ Uchuwcułarymyzga // Karaj Awazy. 1931, No 1, p. 1.

their language is and the fewer the loanwords in them. The specimens of folklore that have been preserved up to our days demonstrate their old roots and affinity with other Turkic languages.”⁶

Therefore, Firkovičius, especially in his grammar book of Karay, gave various examples of the spoken Karay sentences which exhibit a truly Turkic syntax structure. Even in the prefaces that he wrote for various religious publications, Firkovičius always attempted to observe the Turkic sentence structure of SOV (Subject–Object–Verb). In the following Karay sentence and its English translation, the single underline shows the *subject*, dotted underline the *object*, and the double underline the *verb* (predicate):

„İnamlı atalarımız, biyik da aqılı üvretkenlerimiz öz tuvmuş Qaray tilinde Ténrige yalbarır édiler, maxtavlar çozar édiler dahi bizge-de éski Qaray qol yazışların qaldırdılar.”⁷

„(Our faithful fathers, great and wise teachers were praying to God and were chanting eulogies in their own native Karay language; moreover, they left us the old Karay handwriting manuscripts).”⁸

Thus, the Karay sentences in the non-religious works of Mykolas Firkovičius, including his prefaces to the religious works, correspond to the general Turkic SOV syntax structure. When I asked Mykolas Firkovičius to prepare me ca. 700 phrases for the Karay daily conversations in 1999, he constructed the Karay daily phrases in a way to conform with the general Turkic syntax order. I have published those phrases compiled by Firkovičius in my book, *Karay: The Trakai Dialect*⁹ along with other phrases and texts that Firkovičius published in his various books before his death.

The following few selected examples are from the self-teaching Karay grammar book by Mykolas Firkovičius which are also cited in my Karay book:¹⁰

„Kim anda kaçat? Anda maçi kaçat.”
 (What is running there? There a cat is running)

„Nie bunda jatat? Bunda alma jatat.”
 (What is laying here? Here an apple is laying)

„Ol kimniñ atasy? Ol mienim atam.”
 (Whose father is he? He is my father)

„Sieñ mienim üštiunia bahynmys. Kiožliarijni janha kajyras.”
 (You are not looking at me. You are turning your eyes away)

„Dima kajikni alsyn, bierie any kiel'tirsiñ da kazychka kip any bajlasyn.”
 (Dima should take the boat, bring it here, and tie it to a pole tightly)

⁶ Firkovičius M. Mien karajče ürianiam ... , p. 32.

⁷ Firkovičius M. Karaj diñlilarniñ jalbarmach jergialiari. Vol. 1. Vilnius, 1998, p. 5–6.

⁸ Kocaoğlu T. Karay: The Trakai Dialect. Munich, 2006, p. 124.

⁹ Ibid, p. 42–120.

¹⁰ Firkovičius M. Mien karajče ürianiam; Kocaoğlu T. Karay: The Trakai Dialect, p. 42–120.

„Atalarymyz karaj dinimižni bižgia üvriatadirliar.“

(Our fathers teach us our Karay religion)

„Kiokliarniñ bir Kiučliu Tieñrisi bart.“

(There is a single Powerful God of the Skies)

„Ušpu kiči tiuziuvium, karaj tiliniñ bunjaty, siuviar Bijčiamniñ Anamnyn, abajly da kierti karaj katyn kišiniñ, syjly adın sahyndyrsyn!“

(My this small work should exalt the respectful name of my beloved Lady my Mother, the caring and true Karay woman who is the foundation of the Karay language!)

„Tieñriniñ bolušluhuba ušpu kiči tiuziuviumniu “Mieñ karajče ürianiam”, karaj tiliniñ bunjatyñ, kipliatmiak üčiuñ Trochtahy karajlarnyn tuvmuš sioziuñ, kiučiumia kioria jazdym.“

(With the help of God, I wrote this small work “I Learn Karay,” the basis of the Karay language, for reinforcing the mother-tongue of the Trakai Karays, as much as I can)

„Karaj tili adietliarimiž byla birdiañ alty juž jyl tiekli bunda Lietuva Bijligiñdia bižni tuttu, kioñdiardi, bavlaštyrды.“

(The Karay language together with our traditions have held, lead, and bound us here in the Lithuanian state for about six hundred years).

In conclusion, it is very clear that the esteemed scholar Hazzan Mykolas Firkovičius made a very significant contribution into the Karay literary language in the 1990s by bringing the Karay syntax structure in line with that of the general Turkic languages. This extraordinary effort of Mykolas Firkovičius in his published works to revive and promote both the Karay spoken and literary languages in a new way, unfortunately, has not yet been noticed or evaluated by other scholars. A more thorough analysis of his published works in this respect is needed without delay.

COMPARISON
OF THE RITUALS
FROM CHILD'S BIRTH
TO BEGINNING SCHOOL
IN THE KARAIMS AND
ANATOLIAN TURKS ⊙ *Fikret Türkmen*
Ferah Türker

There are three significant transitional rituals in human life: birth, marriage and death. Within these three steps, which are subdivided, there are organized some other rituals, too. These rituals vary in every society. The Aim of these rituals, which conform with the expectations of society, is to determine the new status of people in a transition period, to celebrate, as well as to save him / her from dangerous and harmful influences¹.

This paper deals with various practices and rituals from the birth of a child, perhaps the most important phase of transition, to the age when he / she starts school education; a comparison between Karaims and Anatolian Turks is made. In addition, this paper also deals with their beliefs, which are preserved from very ancient times on, and the influences of their new life-styles.

Birth is of very great importance among the Turks, as it means continuation of the generation, and thus continuation of the society. Childlessness is regarded in a sense as a punishment or damn given by God. The tale "*Boğaç Han, son of Dirse Han*" in the Book of Dede Korkut, which has traces of the oldest times of the Turks and which is considered to be one of the magnificent pieces of Turkish literature, frankly shows that childless people were reproached among them. In a banquet for Oghuz magnates, Bayındır Han orders those having a son to sit in the white tent, those having a daughter in the red tent, and those having no child in the black tent. Bayındır Han sums up this belief by saying: "God cursed them, and we also curse"².

As can be deduced from the Book of Dede Korkut, which reflects various layers of Turkish culture, having a child, especially a son, was very important and brought a high status to fathers in the society. They believed that those having no child, e.g., those not contributing to the continuation of the society, were cursed by God. A male child was more important in patriarchal societies, as he would continue the lineage³.

¹ *Sedat Veyis Örnek*. Türk Halkbilimi. Ankara, 2000, s. 131.

² *Muharrem Ergin*. Dede Korkut Kitabı. C. I, s. 77–79.

³ *Naciye Yıldız*. Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller. Ankara, 1995, s. 281–283.

As stated in the Book of Dede Korkut, having children is important both among the Karaims and Anatolian Turks. Men and women with children get respect and prestige in the society. In Karaim nuptials, male and female children gather around the marrying couples so that they have many children⁴. The consideration behind this behaviour is that every child helps rise the number of family, kinship, and lineage⁵. A similar attitude is crucial in the Anatolian Turks: A male child is given to the bride. The proverb “*The state is son, commodity is grain, property is mill*” is the best indicator of that having a son is a reason for privilege in Anatolia. If the first child is male, then the father and grandfathers of the child feel pride in the society. The same is true for the Karaims, too. The father and grandfather of the child become heroes in the society and enjoy a special respect⁶. Thus, this means that in both communities male children are more preferable than female.

The birth of a child is a significant and gladsome event among both the Karaims and Anatolian Turks. Among the Karaims, like in Anatolia, the birth happens at home, with women around. A midwife or an experienced woman is called for and there are always enough people to help her. Having birth in hospitals, under the control of male doctors, was not much acceptable at the end of the 19th century and early in the 20th century. After birth, women used to help the young mother in doing what was necessary⁷.

After the birth of the child, people visit the confined mother and see the baby. These visits aim at congratulating both the mother who brought a new individual to the society, and the child who newly joined the society. These visits continue from the third day of the birth up to the fortieth days, and visitors bring gifts in accordance with their relationships and economic conditions⁸. Common gifts in Anatolia are foods like milk, patties, rice, candies, a candy tied with a red ribbon, and other things such as a headgear, a towel, clothes, baby dress, toys, gold, and amulets⁹. Karaims, who have this custom of visit, also bring gifts regardless of their prices¹⁰.

The first practice after the birth concerns the umbilical cord of the baby. People believe that the umbilical cord, which is cut, determines the baby’s fate. For instance, according to an Anatolian belief, if the cord is just thrown away, then the

⁴ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman Perdesinde Kırım Karaylar*. Haarlem, 2006, s. 77.

⁵ *Örnek S. V. Türk Halkbilimi*, s. 131.

⁶ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 79.

⁷ *Ibid*, s. 79.

⁸ *Örnek S. V. Türk Halkbilimi*, s. 160–161.

⁹ *Orhan Acıpayamlı. Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Erüdü*. Erzurum, 1961, s. 71.

¹⁰ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 79.

child will leave home; if it is buried in the garden of a mosque, the child will be religious, if buried in the garden of a school, the child will attend school. Families carry out practices regarding the cord in accordance with their expectations. As they want the basic particularity of the practice to pass into the baby, one can see a sympathetic magic behind these practices¹¹. Among the Karaims, mother used to carry with her the dried umbilical cord of her baby and a bunch of hair cut in the first haircut in a skin or fabric purse. Thus, they believed, the child was saved from the evil¹². This practice can be observed among the Altai Turks and in some places in Dobrogea and Anatolia. There is a belief among the Dobrogean Turks that the umbilical cord saved until the child grows up is his / her fortune¹³.

Another practice carried out after birth is "salting". The newly born child is salted either by directly applying salt on its skin, or by washing with salty water. This is done in some places immediately after the birth and in others after cutting the umbilical cord or after washing. Salting is done so that the child does not badly smell, sweat, become healthy, and his / her injuries recover rapidly¹⁴. Salting is known among the Lithuanian Karaims, too. According to the book "Karay Dinlilärnin Yalbarmax Yergäläri -II-" (Lithuania 1999, p. 33) of Mykolas Firkovičius, the umbilical cords of babies are washed after cutting and then salted¹⁵. It is possible that salting has a "magical" function, as well as helps in healing and saving, because it is known that salt, which has magical features, is also used to protect people from the evil eye¹⁶.

The Karaims washed the heads of babies by putting yolk into salty water¹⁷. A similar practice exists among the Dobrogean Turks, too: "*Baby is washed in the first day with an egg, and in some places with water containing yolk and sugar. The yolk is for might and cleanliness, and sugar is its being sweet.*" We know that a baby is being washed with egg for a long time. Washing with egg is considered as the first measure "*to improve the skin*"¹⁸. Besides, while giving their gifts, the Karaims wish the

¹¹ *Mustafa Aça* Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalar. İstanbul, 2005, s. 43–44; *Ali Çelik* Trabzon-Şal pazarı Çepni Kültürü. Trabzon, 1999, s. 300, 315.

¹² *Altınkaynak E.* Tozlu Zaman..., s. 79.

¹³ *Mehmet Naci Önal* Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri. Ankara, 1998, s. 41–42.

¹⁴ *Acıpayamlı O.* Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların..., s. 56; *Mehmet Aça* Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama, Tuz Kitabı. İstanbul, 2004, s. 103–104.

¹⁵ *Özlem Kazan* Karay Kültüründe Tuz. Tuz Kitabı. İstanbul, 2004, s. 130–131.

¹⁶ *Yüksel Kıvrımlı* İnanç, Nazar ve Nazara Karşı Tuz. Tuz Kitabı. İstanbul, 2004, s. 68–72; *Aça M.* Türk Halk Geleneğindeki..., s. 104.

¹⁷ *Altınkaynak E.* Tozlu Zaman..., s. 79.

¹⁸ *Önal M. N.* Romanya Dobruca Türkleri..., s. 43–45.

babies a life which is clean, conglobated, white and sound like an egg. According to an old tradition, a newly born baby drinks an uncooked egg as a life-granting potion. In Anatolia, raw egg is given mixed with grape molasses¹⁹.

Another practice done after the birth is the cradle ritual. This ritual is observed among both the Anatolian and non-Anatolian Turks (Kazakhs, Uzbeks, Karachay-Malkars, etc.). Though there are some regional differences in these rituals which are done when the baby is to put on its bed, the basic assumption is the same. In Balıkesir, individuals of the family gather during this ritual, they say prayers and eat meals²⁰. In Erzurum, a baby lies with its mother seven days and then is put into its own bed, after being washed by the midwife who had assisted in the birth²¹. In Karaims, too, the baby spends the first months in its cradle within swaddle. To swing an empty cradle is not accepted, as they believe this will disturb the baby. The cradle can be transferred from generation to generation. It is believed that growing in a cradle in which the baby's father or even grandfather grew brings fortune to the baby²².

In Karaims, a newly born baby and its mother do not travel for, do not go for family visiting, and strangers do not see them for the first forty days. Isolating mother and baby (especially a male one) is nearly a religious rule²³. In Anatolia, also, mother and her baby do not go out, so that "forty" does not come upon them. The reason is that mother, who is very weak in those days, and the little baby are open to all kinds of danger. The practice of "fortying" is performed to save the mother and the baby from the possible threats. These practices, done within the first forty days after the birth, are carried out by washing with water in some places and by passing the baby under the cradle in other places, and people believe that mother and baby are cleaned from the dirt of the confined situation. Thanks to these practices, mother and baby are both saved from the evil and join the society as cleaned²⁴. In Anatolia, women who do not complete the forty days cannot pray, have sexual relations with her husband and touch blessed things, as they are not yet cleaned from the dirt of confining. For example, people believe that a confined woman gives harm to her baby, if she cuts a branch of blessed trees. A similar belief exists among the Gagauz Turks. Among them, a woman before completing her

¹⁹ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 79.

²⁰ *Aça M. Türk Halk Geleneğindeki...*, s. 46.

²¹ *Hülya Taş Erzurum'da Doğum ve Çocukla İlgili Eski Âdet ve İnançlar, Türk Halk Kültüründen Derlemeler* 1994, Ankara, 1996, s. 205.

²² *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 79–80.

²³ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 79.

²⁴ *Acıpayamlı O. Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet...*, s. 94, 122, 130.

forty days should not take water from a fountain or a well²⁵. In both areas, confined women are prohibited to touch holy things. A confined woman and her baby can join the society only after “fortying”. Among the Karay Turks, the duration of cleaning from the dirt of confining varies depending on whether a child is male or female, and the rules of the Old Testament determine it. If the child is male, the woman is regarded as dirty for seven days, and she is cleaned with her own blood for 33 days. If the child is female, the woman is dirty for two weeks, and the duration for cleaning from her blood is 66 days. Within those days, it is forbidden to her to touch holy things and to go to synagogue (*kenasa*) and cemetery²⁶.

Another practice done after birth is circumcision, which is observed among both the Muslim Anatolian Turks and Mosaic Karay Turks. Though Islam does not make circumcision obligatory, the verse “Follow the canon of the Prophet Abraham in this matter” in the Koran led it to be a general rule, and especially in Turkey it became an obligatory tradition. In the Torah, the holy book of the Jewry, it takes place as a religious rule. Circumcision is accepted as a sign of unity of the Yehova and God, since God ordered Prophet Abraham and his kinship to be circumcised²⁷. Among the Karaims, circumcision is done on the eighth day after birth in accordance with the verdict “Cut the tip of your body. This becomes a sign among us. Your sons or children that are born have to be circumcised within eight days” (Old Testament, Genesis, XVII, 11–12); and if the child is sick, then the recovery is waited for. The feast of circumcision in the Karaims is done in the following way: “The feast used to be at the home of the parents. Their kinships, friends, neighbours, the *gazzan* (Karaim clerk), chief of the community, and the circumcision-maker used to come to the feast. Those who would be “mother and father” of the child during the baptism, with whom they previously agreed, also used to be invited. The latter were called “dear man – dear lady”. There was a banquet for guests like in weddings. The baptism mother would take the baby from the room where he slept to the one where he would be circumcised on a bolster, and delivered him to the baptism father. The latter, after taking the baby, used to sit on a seat and listen to the prayer of the *gazzan*. Then he would say: “Oğlum doğdu, biyañ bizge” (my son was born; gladness to us), and the baby would be circumcised. After that, the baptism father used to take the crying baby out of the room and deliver to the baptism mother. And she gave the baby to his mother. The proper mother used to go to another room to suckle the baby.

With the invitation of the father, the guests sit around the table. The *gazzan* says a prayer and gives the baby his name and then takes his place at the head of the

²⁵ *Aça M. Türk Halk Geleneğindeki...*, s. 39–40.

²⁶ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 80–81.

²⁷ *Örnek S. V. Türk Halkbilimi*, s. 173.

table. Then, the father accepts congratulations. This banquet used to last several hours. Firstly men and then women used to sit round the table. The hosts used to offer national meals, *akalva* (Karay meal), various meat meals, wine and *çeburaksı* to the guests. The baby was given gifts. Girls did not participate in this ritual.

Sometimes, the gazzan and the circumcision-maker could not go to distant villages. In this case, religious men of the Crimean Tatars would also be invited for this job. It was possible to see these kinds of things late in the 19th and early in the 20th century. Today, people do not perform these rituals, except some rare instances, and those are without a banquet.”²⁸

Circumcision, which frankly is not obligatory in Islam, is the most rigid and commonly performed tradition among religious or ritual practices in Anatolia. All boys are circumcised in Anatolia, and those not circumcised are insulted by the society. There is no general regulation about age: Children are circumcised from four-five to fifteen years. In recent times, city habitants make this immediately after their baby is born, so that he does not feel pain in bigger ages and his upcoming fears are prevented. Circumcision feasts in Anatolia are rituals organized in the day when the child is circumcised. Almost all acquaintances are invited to these rituals; the child puts on special dresses; a banquet is organized in accordance with the financial situation of the family; some plays are organized to entertain the boy; and those participating in the ritual give their gifts²⁹. Some families do not make feasts, but only have “*mevli*” (a kind of religious ceremony particular to Anatolia and the Balkans) recited, and some others organize a feast together with the *mevli*.

Another practice after the birth of baby is denomination. This is of institutional character among the Turks. The name, representing a social personality, represents also a might in the magic sense. As people think that there is a connection between the name of a man and his personality and fate, the names of children are not selected haphazardly, and some practices are performed during the denomination. Especially among conservative people, denomination is made by blessing and congratulating. A *hodja* (religious leader) or an elder of the family, invited to give the child the determined name, recites “*ezan*” (Muslim religious calling to pray) to the ear of the baby and repeats its name three times. After that, meals are eaten, and in some places the *mevli* is recited. Some factors play role in naming children. The events occurring during the birth, the time when the birth occurs, the death of previous children, family elders, cultural changes and the influence of Islam (religious people, words from the Koran, etc.) are among those factors³⁰. Like

²⁸ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 80.

²⁹ *Örnek S. V. Türk Halkbilimi*, s. 170–181.

³⁰ *Ibid*, s. 148–149.

in Anatolian Turks, the influence of both their new religions and old traditions and belief systems are observed in naming children among the Karaims. They continued using the names that came from their far ancestors, such as Babakay, Tohtamuş, Altın, Aytoli, besides the names coming from the Old Testament like Musa, Azarya, Ezra, Sima, etc. Among the Karaims, the selected name is told to the gazzan, and the latter only announces this name to the community. Families usually prefer names of their grandfathers and grandmothers; the name given by the gazzan is attested only in official documents, or both names are written together. To sum it up, the Karaims preserved old Turkish traditions, while they confess the Old Testament³¹.

There is no general precept in Anatolia regarding the time of naming babies. The name can be given in the birthday, within the first three days, after one week, 10 days or 40 days. In the Islamic understanding, a baby should have a name within a short time (on the birth day, third day, or within seven days)³². The Old Turkish belief system contains a dogma that evil spirits would take possession of the baby, if it was not given a name within a short time. As a reflection of this belief, the Altai and Gagauz Turks have national names, besides their official names. As it is accepted as ominous among the Karaims not to give a name for a long time, before the official naming the baby was given a national name or a nickname which was then used at home. This name sometimes could be written in official documents together with the name given by the gazzan³³. The ritual of naming varies in males and females in the Karaims. They used to organize a ritual for she-babies after two weeks, on Saturday, after the father went to kenasa. The gazzan having named the baby, people used to eat meals. He-babies used to receive their names from the gazzan during the circumcision feast, and then people ate meals. Since the end of the 19th century, the religious and national customs of the Karaims have faced changes, and now also they themselves denominate their children³⁴.

As traces of ancient belief systems in naming still continue both in the Karaims and Anatolian Turks, there are several common points. For instance, Anatolian families whose children died, call their last born child with names such as “Dursun”, “Durmuş”, “Yaşar” (respectively “let he / she remain”, he / she remained”, “he / she lives”) so that it would live, and with insulting names like “İtbarak”,

³¹ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 81.

³² *Acıpayamlı O. Türk Kültüründe ‘Ad Koyma Folkloru’nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi // IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. C. IV, Ankara, 1992, s. 4–5.*

³³ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 81; *Altınkaynak E. Karay Ad ve Soyadları // Karadeniz Araştırmaları, III / 9 (Spring 2006), s. 132.*

³⁴ *Altınkaynak E. Tozlu Zaman...*, s. 80–82.

“İtbey” (“hairy dog”, “dog-lord”) to save it from evil spirits, evil eyes and Azrael. Another practice to let the last born child live is to sell the baby for a symbolical fee in order to beguile evil spirits. Babies facing this practice are called “Satılmış” (“Sold out”). Similar practices exist among the Karaims, too. Erdoğan Altınkaynak says in his book “Kırım Karayları”: “If children often fell sick in a family, or if death was often, children were used to be named with protecting names, for example, Kargal-ata, Sopsonuk, etc. to save from the Satan. If children died and the parents did not want a baby any more, then they gave the names Toktamış and Tohtar. If a child fell sick, and if there was no much possibility to recover, one of the close relations used to buy the child for a little price and give it another name. If the child healed, he / she used to return to his family with a new name. The buying people were to be his / her second parents, and the latter had a right over the child, based on respect.”³⁵ Thus, they used to deceive evil sprits with a special grudge towards the family by showing that the baby did not belong to that family, and people used to think that there would be no more evil.

This short study shows how the Anatolian and Karaim Turks, who have been separated from each other for a long time and who are of different confessions, have common values. We are of the opinion that the dimensions of these associations would rise in accordance with the rise in studies and relations.

³⁵ Ibid, s. 81–82.

IV. Savas ar svetimas
The One's Own and the Other
Swoj czy obcy
Свой или чужой

WIZERUNEK TATARA
W DAWNYM
POLSKIM
PIŚMIENICTWIE ◉

Ewa Siemieniec-Gołaś

W wyniku osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej w XIV w., Polacy a także inni zetknęli się po raz pierwszy i na dłużej z tym muzułmańskim narodem. To bezpośrednie sąsiedztwo, a z tym związane wzajemne złe i dobre stosunki stworzyły jednocześnie okazję i wywołały potrzebę bliższego poznania tak innego kulturowo narodu jaki stanowili Tatarzy.

Poczynając od XVI w. w literaturze staropolskiej pojawiają się różne utwory będące opisami spraw tatarskich stanowiące częstokroć pierwsze źródła wiedzy o Tatarach, ich kulturze czy religii. Na tych utworach literatury staropolskiej często w wiekach późniejszych wzorowała się zachodnia Europa publikując kompendia wiedzy o wschodnich narodach i ich kulturach.

Przypomnijmy więc pierwsze polskie utwory, w których pojawiają się różne informacje o wschodnich narodach, a w tym również o Tatarach.

Jako pierwsze dzieło należy wymienić „Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis” Macieja Miechowity, które ukazało się drukiem w Krakowie w 1517 r.¹. Dzięki swej popularności już kilka lat później dzieło to doczekało się licznych wydań i przekładów na wiele języków m.in. na języki niemiecki, włoski, czy polski.

Z połowy XVI w. pochodzi „Kronika świata wszytkiego” (Kraków 1554) Marcina Bielskiego, w której też można odnaleźć informacje odnoszące się do spraw tatarskich. Nie przedstawiają one jednak sobą większej wartości. Pełno w tym dziele fantastycznych informacji powtarzających błędne i fałszywe sądy pochodzące z czasów średniowiecza².

Również z połowy XVI w. pochodzi napisany po łacinie opis Michała Litwina. Sam autor był prawdopodobnie jakimś dostojnikiem litewskim, bardzo dobrze znającym tematykę tatarską. Niestety traktat Michała Litwina nie zachował się w całości. Jedyne fragment tego dzieła został wydany w Bazylei w 1615 r. pt. „Michalonis Litvani de moribus Thartarorum, Litvanorum et Moschorum”³.

¹ Baranowski B. Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku. Łódź, 1950, s. 25.

² Tamże, s. 27.

³ Tamże, s. 27.

Wśród tych pierwszych prac zawierających informacje o Tatarszczyźnie za bardziej wartościowe dzieło uznać należy niewątpliwie „Sarmatiae Europae descriptio [...]” Aleksandra Gwagnina wydane po raz pierwszy w Krakowie w 1578 r. Autorstwo tej pracy budziło zresztą pewne kontrowersje, gdyż podejrzewano, iż to nie Gwagnin – Włoch w służbie litewskiej był autorem tego dzieła, a raczej znawca spraw wschodnich będący podwładnym Gwagnina – Maciej Strykowski⁴. Ze względu na swą dużą popularność dzieło to doczekało się kolejnych trzech wydań jeszcze w XVI w. oraz kilku w wiekach późniejszych. W 1611 r. w Krakowie ukazał się przekład tej pracy dokonany przez Marcina Paszkowskiego zatytułowany „Kronika Sarmacyey Europejskiej [...]”⁵.

W porównaniu z wiekiem XVI wiek XVII przyniósł spadek liczby prac omawiających sprawy tatarskie. Choć ogólna wiedza w tym wieku wśród Polaków o Tatarach była coraz większa, to nie przekładało się to na jej zmiany jakościowe.

Z siedemnastowiecznych prac, w których pojawiają się informacje o Tatarach warto wspomnieć „Dzieie Tureckie i utarczki Kozackie z Tatary [...]” Marcina Paszkowskiego opublikowane w Krakowie w 1615 r.⁶

Dwa lata później, w 1617 r. wychodzi w Wilnie dzieło Piotra Czyżewskiego zatytułowane „Alfurkan tatarski [...]”⁷.

Dzieło to jest przykładem specyficznej literatury, wpisującej się w nurt tzw. literatury antyislamskiej⁸ przesyconej ksenofobią, strachem i pogardą wobec islamu oraz jego wyznawców.

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Pełny tytuł polskiego przekładu: Kronika Sarmacyey Europejskiej w ktorey się zamyka królestwo Polskie ze wszystkimi Państw, Xięstw, y Prowincjami swemi: tudzież też Wielkie Xięstwo Lithew: Ruskie, Pruskie, Zmudzkie, Inflantskie, Moskiewskie, y część Tatarow przez Alexandra Gwagnina z Werony, Hrabie Pałacu Laterańskiego, Rycerza pasowanego, y Rotmistrza Iego K. M. Pierwej Roku 1578. po łacinie wydana. A teraz zaś z przyczynieniem tych Królów, których w łacińskiej niemasz: Tudzież królestw, Państw, Inful, ziem, y Prowincy ku tey Sarmacyey przyległych: iako Gracyey, ziem Słowiańskich, Wołoszey, Panonicy, Bohemicy, Germanicy, Danicy, Szwecyey, Gotyey, &c. Przez tegoż Autora z wielką pilnością Rozdziałami na X. ksiąg króciuchno zebrana: A przez Marcina Paszkowskiego za staraniem Authorowym z Łacińskiego na Polskie przełożona w Krakowie w Drukarnie Mikołaja Loba, Roku Pańskiego 1611.

⁶ Pełny tytuł dzieła Paszkowskiego: Dzieie Tureckie, y utarczki Kozackie z Tatary, tudzież o narodzie, obrzędziech, nabożeństwie, gospodarstwie y rycerstwie tych pogan; przydany jest do tego Dikjonarz języka tureckiego i Disputacia o wierze Chrześcijanskiej y zabobonach Bisurmańskich. Przez Marcina Paszkowskiego Na czworo xiąg rozdzielone opisane y wydane w Krakowie Roku P. 1615.

⁷ Jest to fragment obszernego, zajmującego całą stronę tytułu, będącego równocześnie streszczeniem omawianych przez autora zagadnień.

⁸ Zagadnienie to omawiają m. in.: *Baranowski B.* Znajomość Wschodu ..., s. 176 oraz *Walaszek A.* Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku. Kraków, 1980, s. 6–8.

Generalnie rzecz ujmując utwory literatury staropolskiej, podobnie, jak utwory europejskie z tamtego okresu poświęcone sprawom orientalnym są doskonałym odbiciem mieszaniny uczuć jakimi Europejczycy darzyli nieznaną im Orient. Z jednej strony widoczne zainteresowanie i ciekawość rzeczy i spraw egzotycznych, z drugiej zaś strony ksenofobiczne i tendencyjnie ośmieszające stereotypowe przedstawienie wyznawców islamu, ich kultury, obyczajów, religii, w którym pełno inwektyw i często fantastycznych, a zarazem fałszywych informacji. Dla jasności obrazu trzeba jednak dodać, że przyczyną, dla której literatura ta zawierała bardzo często liczne błędy, przekłamania, czy też zgoła fantastyczne dane o muzułmańskim Wschodzie i jego mieszkańcach była nie tylko tendencyjność i zorientowana negatywnie intencja autorów, ale najczęściej ich mała wiedza, a raczej niewiedza oraz brak krytycyzmu i naiwność w kreowaniu lub też powtarzaniu obiegowych i najczęściej nieprawdziwych opinii.

Abstrahując od tej charakterystyki spróbujmy ustalić, czy literatura owego czasu pozwala na stworzenie wizerunku Tatara, zarówno w aspekcie opisu jego cech zewnętrznych, wyglądu, jak i tych, które mówią o obyczajach, sposobie życia, wojowania itp.

Jaki więc obraz Tatara stworzyła literatura staropolska?

Ze względu na znikomą przydatność i wyjątkową tendencyjność informacji zawartych w takich utworach jak Marcina Bielskiego czy Piotra Czyżewskiego nie bierzemy ich pod uwagę przy próbie stworzenia obrazu ówczesnego Tatara.

Najbardziej informacyjną pod tym względem wśród analizowanych dzieł okazała się praca Gwagnina (pomiędzy sprawę autorstwa), który choć w pewnych kwestiach też w sposób fałszywy i naiwny opisuje Tatarów, np. ich etnogenezę⁹, ale w innych z kolei, celnie i w detalach przedstawia informacje pozwalające nam na stworzenie pewnego obrazu tej nacji. Dla potrzeb naszej pracy wykorzystujemy polski przekład dzieła Gwagnina dokonany przez M. Paszkowskiego.

Również przydatna do tych celów jest praca samego Paszkowskiego „Dzieie Tureckie y utarczki Kozackie z Tatory [...]” podająca nieraz pewne szczegóły nie notowane w innych, wcześniejszych źródłach.

Zacznijmy więc od opisu zewnętrznego. W Księdze VIII, części I na str. 7–8 Gwagnin tak przedstawia Tatarów: „[...] Wzrostu przedniego, są twarży śniadey a szerokiey: oczu czarnych, a straszliwie wypukłych. Brody rzadki a długiey ni kozieł, ktorey nigdy nie gołą. Łeb wszytek gołą, wyiawszy młodzieńce i zacniey-

⁹ Etnogenezę Tatarów Gwagnin przedstawia następująco: ...”Początek Scythrow od Scythy, od którego nazwiska wszyscy Tatarowie idą. [...] Scythia dwoiaka Azyyska y Europejska [...] Scithya rzeczona iest od Scytha syna Herkulesowego i iest dwoiaka iedna Europea: w ktorey my Sarmate siedzimy, iako Litwa, Ruś, Moskwa, Wołoszy y Tatarowie Europejscy [...] A druga Asiatica, w ktorey iest wszytek narod Scytiyski [...]” (G. VIII/I, 1).

sze osoby, którzy są abo Carzykowie abo Murzowie co sobie czuby na wierzchu zostawiając koło uszu zakręcaią. Szyie mają mięzsze: w ciele są mocni, mężni i śmiali [...]” (G.¹⁰ VIII/I, 7-8). Co do cech charakteru Gwagnin buduje obraz bardzo krytyczny, a zarazem dość powierzchowny „[...] Do żądze cielesney przeciw przyrodzeniu barzo są skłonni [...]” (G. VIII/I, 7-8); „[...] Sprawiedliwości u nich niemasz zadney, abowiem kiedy kto iakiey rzeczy będzie potrzebował, może ią u drugiego przez gwałt wydrzec [...]” (G. VIII/I, 11); „[...] Ludzie są drapieżni, na cudze dobra barzo chciwi, bydło y ludzie Chrześcianańskie często do hordy zabieraią, rozbojem a łupem żyią [...]” (G. VIII/I, 11).

Przeczy jednak temu informacja zawarta w tej samej Księdze o Tatarzech Mongajłach [= Mongołach - dop. E.S.-G.]: „[...] Ci nic własnego krom żony a szablę nie mają, nic nie poczyniaią coby stracić mieli, pieniędzy żadnych złota ani srebra nie znaią, tylko frymarkami potrzeby swe odprawiają” (G. VIII/I, 2). Obok przedstawienia negatywnych cech charakteru Gwagnin podaje też pewne pozytywne, pisząc: „[...] sami nie kradną, złodzieiow też nie cierpią [...]”, albo: „[...] Na głód y niespanie barzo są trwali” (G. VIII/I, 7-8).

Również zawarte u Paszkowskiego dość tendencyjne stereotypy uzupełniają nakreślony przez Gwagnina obraz tatarskiej osobowości: „[...] Narod to zbyt okrotny, żywota sprośnego. Wiary i cnoty niema, ni prawa żadnego. Jednego spoyśzrod siebie starszym obieraią, którego Kazlimurzą wszyscy nazywaią. Ale przedsię nie zawsze słuchaia y tego. Bo skoro tylko ieden skrzywdzi w czym drugiego. Naydzie tam sprawiedliwość prętka y na rynku Mars sprawę wnet odprawi w krwawym pojedynku [...]” (P. 256).

Opisy ubioru czy sposobu żywienia na pewno są bardziej obiektywne i nie nacehowane negatywnie. Jak ubierali się zarówno Tatarzy jak i Tatarki według informacji Gwagnina: „[...] Odzienie przydłuższe aż do kostek noszą y w sztykach tak mężowie iako y niewiasty iednako chodzą: y w ubierze zwierzchnym namniey nie są od siebie rozni, iedno iż głowę płachtą lnianą zawiiaią. ubior spodni (ktore pospolicie szarawarami zowią) lniany noszą: drudzy którzy w polach ustawnie leżą, kozuch na się włożywszy tak go długo z grzbieta nie zdeymuią aż się zedrze: y na flaki obróci. Panie abo Carowny Tatarskie kiedy gdzie in publicum wychodzą twarży swe płachtami lnianymi iako Wołoszki zakrywaią” (G. VIII/I, 11).

Zwyczaje żywieniowe Tatarów opisał Gwagnin dość szczegółowo podając nawet oryginalne nazwy pewnych potraw i napojów. „[...] Żywność ich z każdego bydła iakażkolwiek zabitego lub zdechłego. Końskie mięso barzo radzi iedzą: ale wieprzowem, iako nagorszą trucizną się brzydzą y według zakonu swego naplu-

¹⁰ Cytując materiał źródłowy stosuję odpowiednio skróty dla dzieła Gwagnina – G., a dla Paszkowskiego – P.

gawszą to rzeczą zową. Zagony swe prosem osiewaią, z ktorego sobie placki czynią ktore zowią Bayry. Żadnego inszego zboża ani iarzyny nie maią. Z bydła wszelakiego, wielkiego y drobnego zwłaszcza z zrzebcow y świrzopek krew puszczaiać żrą iako psi, miasto najlepszego pokarmu y napoiu. Mleko też kobyle surowo piia, lekarstwo to u nich najosobliwsze po wszelakiej pracy: bo od niego tyią iak wieprze y częstokroć gorzałką przyprawuiąc upiiaią się nim. [...] Zioł rozmaitych a zwłaszcza tych które nad rzekami Donem y Wołhą rosną barzo radzi używaią; z solą nie radzi iedzą, przeto się stąd wzrokiem ostrzeyszym szczyą [...]”; „[...] Wodę swym ięzykiem zową suha. Podpłomyki iaglne Bairy. Piwo Buza, mleko komiz [...]” (G. VIII/I, 7-8).

Paszkowski, z kolei częściowo powtarzając za Gwagninem, a częściowo uzupełniając tak pisze o zwyczajach żywieniowych Tatarów: „[...] Żywność kobylina, wilk, lis w polu zabity to u nich zwierzyna. Komis, kobyle mleko iako oni zowią. Tym sobie zalewaią zwierzynę surową. A co zdechnie to w nich najlepsze przysmaki. Żrą iako psi, z popiołu otrząsaiąc flaki; [...] o chleb, o wino, y sol niestoią [...]” (P. 257). Również u Paszkowskiego znajdujemy opisy przyrządzania pewnych potraw: „[...] Mleko leią; y tam ie aż do czasu kwaszą. Aże się zsiądzie: a po tym od niego serwatkę odcedziwszy, z worow wylewaią w opończą, y na słońcu to zaś zasuszaia. Mięso też szkap y zdechły skraia w cienkie paski, a na słońcu zasusza, iako placek płaski. Potym to letnim słońcem mięso uwędzone zimie iedzą; także też mleko zasuszone [...]” (P. 257).

Zarówno Gwagnin jak i za nim powtarzający pewne informacje Paszkowski opisują obyczaje, strukturę plemienną Tatarów, podział na ordy, ich rozmieszczenie, a także tatarskie szlaki komunikacyjne. Obydwaj autorzy zgodnie wskazują na koczowniczy tryb życia tatarskich plemion. Gwagnin pisze: „[...] Wszyscy Tatarowie na hordy się rozdzielaiąc y rozne nazwiska swe maiąc szerokim y dalekim rościągim w dzikich polach się rozsádzaia: granic żadnych między sobą nie znaią [...]” (G. VIII/I, 7). Natomiast Paszkowski tak opisuje koczownicze zwyczaje Tatarów: „[...] Mieszkania żadnego nie maią w polach swoich nigdzie obecnego. Tylko kotarhy swoje z piłśni wielbłądowej poczyniwszy pasą się gdzie przy wodzie zdrowey [...] Tu dziś trawę wypasły iutro indziej skoczy, kotarhę swą ze wszystkim na ieden woz wtłoczy [...]”; „[...] w bydle się kochają. Bydła, stada, krow, owiec, szkap, klacz y innego dobytku wiele maią. Wielbłądow do tego po kilkunastu naydzie, w tych co z takimi towarami po stronach iedzą kupieckiem. A dobytki swe wszelkie y zimie y lecie na polach trawą żywią choć w śnieg przygniecie. Gospodarstwa żadnego nie maią na pieczy [...]” (P. 257); „[...] Do Tatar, którzy zawsze świezego obłowu szukaia z obcych kraiow, zimie uciekają aż nad morze Kaspijskie; a gdy się zbieraią gdzie na wojnę tedy więc dzieci swe y żony do głównych odsyłaia miast w bezpieczne strony.

Zarówno u Gwagnina, jak i Paszkowskiego znajdujemy nazwy ponad dwudziestu ord tatarskich. Obydwaj autorzy tylko przy niektórych z nich dodają informacje o ich lokalizacji geograficznej, trybie życia, obyczajach, historii. U Paszkowskiego czytamy: „[...] Są tych sprośnych Pohancow hordy rozmaite, hordy iako bestye srogie jadowite. Są hordy: Abhazyjskie [za morzem Kaspijskim mieszkają], Zawolskie, Kazanskie, Koszackie, Szamachiyskie, Krymskie, Astrachańskie, Szybańskie, Kałmuckie, Nahajskie, Kyrgieskie, Mołgomuckie, Jurgienskie, Baydayskie, Bazchyrdzkie, Kiesielitskie, Tumenskie, Mankopskie, Turkomanskie, Cyrkasie, Kierkielskie, Przekopskie [...]” (P. 260). Gwagnin wymienia też trzy szlaki komunikacyjne (Szlak Kuczmieński¹¹, Szlak Czarny¹², Szlak Wołoski¹³), którymi jak pisze „[Tatarzy – dop. E.S.-G.] zwykli wpadać do ziem Ruskich, y do Wołoch” (G. VIII/I, 31).

W pracach obu autorów, a zwłaszcza u Gwagnina odnajdujemy też dość szczegółowe informacje o technikach i sposobie walki, broni, koniach, a także o szyku, w jakim porusza się tatarskie wojsko wyprawiające się na wojnę, lub na podbój nowych terenów. Należy też dodać, iż w pracy Gwagnina znajdujemy cenne informacje o wierze i świętach muzułmańskich: „[...] Wszyscy niemal Tatarowie wyiąwszy tylko Petyhorcow y Cyrkasow wiarę Machometską od Saracenow przyiętą sposobem Tureckim zdawna trzymają [...] Imien a Chrystusa Pana nie znieważają iako inszy Poganie ale tak z Tatarska mówią: Lissa Roholla: Jezus iest Duch Boży. Troie świąt uroczystych mają iako y Saraceni [...]. Pierwsze [...]. Święto ofiary Wielkanocney [...]. Drugie święto iest u nich zaduszne [...]. Trzecie święto święcą dla swego zdrowia zachowania [...]. Sami między sobą wiarę chowają pilno. Acz w obyczajach nieco są od siebie różni” (G. VIII/I, 7).

Warto też wspomnieć i zacytować w całości materiał onomastyczny, który odnajdujemy w dziełach obydwóch autorów. Są to bodaj najwcześniejsze źródła zawierające tatarski materiał antropimiczny. Zarówno Gwagnin jak i Paszkowski podają pewne terminy będące nazwami urzędów i godności, a także imiona

¹¹ „Szlak Kuczmieński. Naprzod z Oczkowa 8. mil do Czapraki, od Czapraki do Szafranu mil 10. od Szafranu do Kodiny 4. mile, od Kodiny do rzeki brodu Kuczmenu 10 mil. od ktorey rzeki ten też szlak zowią Kuczmeńskim, od Kuczmeny do Szarawki 20 mil. od Szarawki do Lwowa droga wiadoma, temi też szlakami y naszymy do nich chodzą” (G. VIII/I, 31).

¹² „Szlak Czarny. Ze Lwowa do Sokala mil 12. Z Sokala do Lucka nad Styr mil 12. Z Łucka do rzeki Horenia mil 11. od Horenia do brodu rzeki Słuczey przez Zasław y Połonna mil 10. od Połony do Kiiowa mil 40. od Kiiowa do Kaniewa mil 16. od Kaniewa do Cyrkas mil 15. od Cyrkas do Porohow mil 12. od Porohow do Tomakowki mil 11. Stamtąd do Torhowiska 6 mil: tu iuż na Czaykach do Oczkowa y gdzie chce zaiachać może” (G. VIII/I, 31).

¹³ Szlak Wołoski. Przez Buczac, Skagę, Zynkow, y przez rzeki Mszycy, Dzwan, Russaka, a potem ztamtąd przez Wołochy brzegami Tyru ktory pospolicie Dniestrem nazywają aż do samych obozow ich” (G. VIII/I, 31).

osobowe. Analiza obydwu źródeł pokazuje, iż często Paszkowski przytacza za Gwagninem materiał przykładowy. Tym razem jednak tylko fragment materiału onomastycznego podanego przez Paszkowskiego pokrywa się z tym cytowanym przez Gwagnina.

Oto materiał onomastyczny zebrany w obu źródłach:

U Gwagnina (G. VIII/I, 32):

„[...] Imiona Dygnitarskie u Tatar którymi się raczą te są. Cham Krola znaczy. Sułtan syna krolewskiego. Bij, Hetman. Murza syn Hetmański. Olbout Pan Radny. Olboadu. Szlachcic zacny. Olboadulu syn szlachecki. A najwyższego swego Kapłana zowią Seid [...] Człowieka tam który na sobie żadnego urzędu nie ma zowią Xy, a urzędnika abo Kniazia Ulanem, [...] Abowiem Carowie Tatarscy czterech tylko mężów w kole swym senatorskim mają których rady gdy tylko potrzeba używają: z tych najpierwszego Schirynem, wtorego Barinem, trzeciego Garginem, czwartego Tryptanem zową. A wszyscy pod tym generalnym tytułem Ułan zamykają się [...]”.

Paszkowski, natomiast oprócz powtórzonych za Gwagninem tytułów: („[...] U Tatar zaś imiona Dygnitarskie te są: Cham; Krol, Sultan Syn Krolewski, Bij Hetman, Murza Syn hetmański, Olboud Pan Radny, Olboadu Szlachcic zacny, Olboadulu Syn Szlachecki, Ułan Książ) wprowadza też imiona osobowe męskie objaśniając niektóre z nich. Oto one:

„Te zaś imiona ich są pospolite. Szeremet Dowcipny; Bektemir Twarde Żelazo; Tariuerdy Dar Boży; Baiczura Grzeczny Chłop; Koszy; Dziambasza, Czaban Asson; Dziambet Kieldibal; Basakał; Maltasz; Dzigieldy; Bachmet; Sunduk; Tołay; Tuel; Smail; Ayty; Aszamgielidi; Keidał; Eszemet; Taiłak; Kulmamet etc” (P. 337).

Podsumowując, należy stwierdzić, iż poczynając od XVI w. literatura staropolska, niezależnie od jej dość tendencyjnego charakteru w przedstawianiu problematyki orientalnej stanowiła cenne źródło poznania różnych wschodnich nacji, a w tym również Tatarów. Zawarte w utworach literatury staropolskiej dane dawały podstawę do stworzenia obrazu tego nieznanego, a równocześnie egzotycznego sąsiada. Wizerunek ten choć operujący dużym uproszczeniem spowodowanym ksenofobicznym strachem, pozwalał na przedstawienie zarówno informacji o wyglądzie zewnętrznym, cechach charakteru, trybie życia, zwyczajach żywieniowych, strukturze plemiennej czy też organizacji państwowej i wojskowej.

W późniejszych wiekach wraz z rozwojem różnorodnych kontaktów z Orientem i jego mieszkańcami oraz wraz z pojawieniem się tzw. „mody na Orient”, obraz Tataru, *sensu largo*¹⁴, w literaturze polskiej ulegał zmianom. Stawał się pełniejszy i bardziej wiarygodny, a pełne ksenofobicznych uprzedzeń komentarze ustąpiły miejsca treściwym oraz realistycznym opisom i informacjom, w których pojawiły się zarówno akceptacja, jak i sympatia do tego narodu.

¹⁴ Mamy tu na uwadze nie tylko Tatarów zamieszkujących Litwę, Rzeczpospolitą, czy Ruś, ale również Krym.

„KURIS IŠ JŲ GERESNIS:
ŽYDAS, TOTORIUS
AR ČIGONAS?“
PETRO ČIŽEVSKIO
ŽVILGSNIS Į LIETUVOS
DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTIJOS
TOTORIŲ KASDIENYBĘ ©

Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė

Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos (toliau – LDK) istorijos kontekste Petro Čiževskio (Piotr Czyżewski) vardu pasirašytas „Alfurkan Tatarski prawdziwy na czterdziestu cześci rozdzielony“, „Tikrasis totorių Alfurkanas, padalytas į keturiasdešimt dalių“¹ (istoriografijoje dažniausiai minimas kaip „Totorių Alfurkanas“) yra unikalus dėl kelių priežasčių. Šis leidinys yra vienintelis Lenkijoje ir Lietuvoje žinomas antitotoriškas pamfletas, kurio pasirodymas ir populiarumas nepaliko abejingų ir pačių totorių. Jų atsakas į P. Čiževskio svarstymus buvo, kaip manoma, dingęs lenkų kalba rašytas totoriaus Azulevičiaus darbas „Totorių apologija“.

„Alfurkan Tatarski“ buvo skaitomas ir aktualus, pamfletas išleistas mažiausiai keturis kartus. Šis straipsnis paremtas antrojo, kaip tituliniam lape nurodyta, papildyto leidimo egzemplioriumi, išleistu 1617 m. Vilniuje, Józefo Karcana spaustuvėje. Pirmasis pamfletų leidimas dienos šviesą išvydo metais anksčiau. Marija Topolska, aptardama renesanso ir baroko laikotarpių LDK skaitytojų ratą ir jų turimų bibliotekų struktūrą, pateikė žinių apie Lenkijos bibliotekose saugomus du – 1640 ir 1643 m. leidimo „Alfurkano“ egzempliorius¹. Antrojo „Alfurkano“ leidimo knyga yra 80 puslapių, suskirstyta į 33 probleminius nevienodo ilgio skyrius, kurių temos skirtos įvairiems totorių įsigyvenimo visuomenėje aspektams: nuo totorių įsikūrimo, svarstymų apie jų bajorystę², krikščiones žmonas, karybos savitumus, Pranašą Muchamedą³ iki asmeninių autoriaus palinkėjimų LDK musulmonams. Nėra iki šiol rastas atsakymas į klausimą dėl „Alfurkano“ autorystės, nors antitotoriškas pamfletas pasirašytas „Petro Čiževskio, kurio tėvą nužudė totorius iš Vokės Assanas Aleiewicz/ gal Alejevič (Aleiewicz)“ vardu, is-

1 Alfurkan Tatarski prawdziwy na czterdziestu cześci rozdzielony [...] przez Piotra Czyżewskiego [...], w Wilne: u Jozefa Karcana, roku 1617 (toliau – Alfurkan Tatarski). Esu dėkinga prof. Davidui Frickui už suteiktą galimybę naudotis šiuo retu Varšuvos universiteto bibliotekoje saugomu leidiniu.

2 *Topolska M. B.* Czytelnik i Książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku. Wrocław: Ossolineum, 1984, s. 122.

3 Šiai temai pamflete skirti keli skyriai: „Kodėl totoriams skirtas dvigubas atlygis“, „Totoriai nėra nei žiemionys, nei šlėkta“, „Kodėl totoriai vadinasi kunigaikščiais“, „Kad [būdami] pagoniškos kilmės totoriai neturėtų dvigubo atlygio“.

toriografijoje bandyta svarstyti, ar tai nėra slapyvardis ir kokia tikroji socialinė autoriaus kilmė⁴. Autoriaus priklausomybės žinojimas (svarstoma tarp bajoro ir dvasininko) leistų tiksliau interpretuoti jo požiūrį ir vertinimus. Iš tekste pasitaikančių lituanizmų galima daryti prielaidą, kad „Alfurkano“ autorius, matyt, bus kilęs iš lietuviškai šnekėjusios LDK dalies – iš dabartinės Lietuvos teritorijos. Čiževskio ieškomi būdai, kaip atversti totorius į katalikybę ir tai, kad minint krikščionybę labiau pabrėžiama būtent katalikiškoji jos atšaka, leidžia daryti prielaidą, kad „Alfurkano“ autorius buvo šios konfesijos atstovas.

Šiame straipsnyje remiantis „Alfurkan tatarski“ siekiama aptarti subjektyvų jo autoriaus – kaip vieno asmens, nebūtinai reprezentuojančio bendrąją opinią – požiūrį į totorių kasdienybę ir jos vertinimus krikščioniškuoju požiūriu. Pastaroji paradigma leistų nors ir siauru rakursu pažvelgti į faktiškai netyrinėtą totorių istorijos LDK problemą – totoriaus musulmono įvaizdį visuomenėje. Net ir prieš kurį laiką išpopuliarėjus stereotipų ir tarpusavio santykių tyrimams, būtent ši tema tebelieka išsamiau netirta. Ši aplinkybė kol kas neleidžia matyti sociokultūrinės aplinkos visumos (išskyrus krikščioniškoje visuomenėje religinių prieštarų nulemtą vienareikšmiškai negatyvų požiūrį į visus nekrikščionis), kurioje buvo skaitomas „Alfurkanas“, galėjo kaip stereotipai funkcionuoti kai kurie P. Čiževskio plunksna užrašyti teiginiai. Esant tokiai istoriografijos būklei jo teiginių ir svarstymų reprezentatyvumo klausimą kelti yra per anksti. Analizuojant P. Čiževskio požiūrį į totorių kasdienybę dėmesio verta yra savita jo prieiga – komparatyvinis požiūris, lyginamų bendruomenių pasirinkimo motyvai, kurie įgalina atkurti kai kurių veikale vartojamų antitotoriškų stereotipų ir konstruojamų tarpusavio santykių ištakas. Nors autoriaus iškeltas klausimas, kuris iš jų geresnis: totorius, žydas ar romas, „Alfurkane“ taip ir liko neatsakytas. P. Čiževskio pasirinktas komparatyvinis požiūris į nekrikščioniškąsias Lenkijos ir Lietuvos bendruomenes yra santykiškai retas XVI–XVIII a. LDK šaltiniuose, o šiuolaikiniuose akademinuose tyrimuose, įžvelgus jo naudą ir tokio požiūrio perspektyvumą, jis taip pat pradėtas taikyti santykiškai neseniai. Kultūros istorikas Janusz Tazbiras vienas pirmųjų stereotipų tyrimuose pasiūlė kompleksiskai žvelgti į visuomenės išskirtas „svetimųjų“ grupes, bandyti nustatyti joms priskiriamų požymių skirtumus ir panašumus. Šiame kontekste buvo suformuluota ir prielaida, kad visuomenės, neatsižvelgiant į konfesinę, profesinę, socialinę ar kitą priklausomybę,

⁴ Šaržuoti siužetai islamo tema buvo sudėti į pamfletų pabaigą, pavyzdžiui, „Kaip Muchamedas Abdulavičius ant kumelės jojo Korano ir Alkorano iš dangaus [pasiiinti]; „Kaip Muchamedas Abdulavičius liepė Alkoraną muloms, kitaip savo ministrams mokyti“; „Dėl kokios priežasties Pranašas Muchamedas Abdulavičius uždraudė totoriams gerti vyną“.

„svetimuosius“ galėjo identifikuoti pagal jiems priskirtus panašius požymius⁵. Straipsnyje pristatomas tyrimas, istoriografijoje esamos išvados dėl antižydiškų stereotipų funkcionavimo, įgalina pagrįsti šią prielaidą.

Pastebėtina, kad „Alfurkano“ autorius neužčiuopė realybėje egzistavusios vidinės totorių socialinės diferenciacijos, tačiau iš P. Čiževskio kritikos matyti, kad jo taikiny s dažniau buvo karo tarnybą atliekantys totoriai, vadinamieji totoriai žiemionys, nei miestuose ar jų priemiesčiuose susitelkę totoriai. Straipsnio nuošalėje palikta P. Čiževskio išsamiai aptarta totorių socialinės padėties problema, „Alfurkane“ svarstyti totorių karinės tarnybos, dvigubo atlygio, priklausymo ar ne bajorų luomui, kunigaikščio titulo vartojimo ir prabangos dalykų dėvėjimo klausimai. Dvylika P. Čiževskio pateiktų nešlėktiškos totorių padėties argumentų⁶ dėl savo istoriškumo, gyvenimo realijų pojūčio ir motyvuotumo yra verti dėmesio įrodymai totorių istorijos LDK tyrinėtojams, kurie palaiko karo tarnybą einančių totorių nebajoriškumo poziciją.⁷

Su „Alfurkanu“ ir, kaip manoma, atsakymų į jį – „Totorių apologija“ – per spausdintą žodį įvyko vieša musulmonų – krikščionių polemika, kurioje kur kas stipriau nei žydų – krikščionių⁸ ar per Izaoko Trakiečio „Tikėjimo sutvirtinimą“ (hebr. k. – *Chizuk Emunah*)⁹ – krikščionių – karaimų buvo pabrėžtas ne religijų konfliktas ir jų tekstų interpretacinės skirtybės, bet būtent kasdienybės santykiai ir požiūris į totorių gyvenimą. Susipažinus su Lenkijoje ir Lietuvoje parašytais polemikos tekstais (daugelis jų sietini su XVI a. pabaiga), būtent šis „Alfurkano“ savi-tumas yra itin matomas – P. Čiževskis labiausiai kritikavo būtent totorių socialines galimybes, galimą islamo išpažinėjo įtaką krikščioniškai aplinkai, svarstydamas apie tai, kokia turėtų būti ideali ar pageidautina totoriaus padėtis visuomenėje, kaip pasiekti visų totorių krikšto, ieškodamas socialinės ir buitinės naudos, bandė

⁵ *Borawski P.* Tolerancja religijna wobec ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim (XVII–XVIII w.) // *Przegląd Humanistyczny*. 1981, nr 3, s. 51–66.

⁶ *Tazbir J.* Żydzi w opinii staropolskiej // *Świat panów Pasków*. Łódź, 1986, s. 217.

⁷ *Alfurkan Tatarski*, s. 5–11.

⁸ Prieš kelis dešimtmečius po Jaceko Sobczako monografijos (*Sobczak J.* Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Warszawa–Poznań, 1984) pasirodymas išprovokavo akademinę diskusiją dėl totorių žiemionių socialinio statuso. Išsamiau žr. *Duminas S.* Rec.: *Sobczak J.* Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Warszawa–Poznań, 1984 // *Lietuvos istorijos metraštis*. 1985. Vilnius, 1986, p. 132–138; *Sobczak J.* Czy tatarska ludność należała do stanu szlacheckiego? // *Przegląd Historyczny*. 1986. T. 77, zes. 3, s. 467–480; *Zakrzewski A.* Czy Tatarzy litewcy rzeczywiście nie byli szlachtą? // *Przegląd Historyczny*. 1988. T. 79, zes. 3, s. 573–580.

⁹ Tokio pobūdžio abipusės polemikos pavyzdžiu galėtų būti Marcino Czechowico ir Jokūbo iš Belžycų Lenkijoje disputas: *Czechowic M.* Odpis Jakoba z Belżyc na Dialogi Martina Czechowica na ktorey zaś odpowiada Jakobowi żydowi ten ze Marcin s Czechowic. W Rakowie, 1581; *Czechowic M.* Rozmowy chrystyjańskie. Warszawa–Łódź, 1979.

pagrįsti Vytauto pasirinkimą įkurdinti totorius netoli nuo sostinės nutolusiose vietovėse (pavyzdžiui, „kad daržovėmis, tai yra svogūnais ir agurkais, ir kitais daržo dalykais valdovo virtuvę aprūpintų“)¹⁰. Neabejotina, kad šiuose P. Čiževskio svarstymų kontekstuose krikščioniškoji religija kaip vertinimų ir mąstymo atspirtis buvo tas veiksnys, kuris formavo išankstines „Alfurkano“ autoriaus nuostatas ir negatyvų požiūrį į totorius ir islamą, ar apskritai į visus LDK nekrikščionis. Regis, neatsitiktinai pamfletas buvo pavadintas „Alfurkanu“ – tikėtasi sukurti jo ryšio su Šventąja musulmonų knyga aliuziją, priskirti veikalui pagal šią analogiją socialinės veiklos ar idealių / siektinų santykių su krikščioniškąja visuomenės dalimi, savotiško vadovo totoriams, pavidalą. „Alfurkane“ dažnai postuluoama, kad vienoks ar kitoks totoriaus elgesys, ypač su krikščionimis, yra jų gyvenimo norma arba siektinas idealas.

P. Čiževskio pasirinkta rašymo maniera, veikalo struktūra (teiginys ir jo įrodymas), įtaigus („ne tik skaitymui, bet ir įsiminimui“), užgaulus, o kartu skaitytojui patrauklus ir asociatyvus dėstymas leidžia manyti, kad „Alfurkano“ autorius buvo neblogai susipažinęs su savo gyvenamo laikotarpio įvairių pakraipų anti-literatūra (anti-žydiška, anti-krikščioniška, anti-katalikiška, anti-reformatoriška). Jis, kaip ir kiekvienas to laikotarpio LDK gyventojas, turėjo vienareikšmiškai negatyvų požiūrį į žydus, buvo persismelkęs visuomenėje sklindančiais antižydiškais mitais ir stereotipais. Būtent šie savaime kaip mentaliteto ir pasaulio refleksijos dalis esantys supančio pasaulio vertinimai ir įgalino P. Čiževskį imtis totorių ir žydų lyginimo; požiūrio į romus segmentas yra santykiškai retas ir konceptualiai nepapildantis autoriaus požiūrio, romai veikia kaip dar viena, greta žydų, blogį įkūnijanti grupė. Totorių ir žydų lyginimas vertintinas kaip įtaigus ir vaizdus autoriaus teiginių įrodymo būdas. Lyginimo ar lyginimosi su žydais pavyzdžių, taip įrodinėjant savo religijos, gyvensenos ar socialinių galimybių pranašumą, Lietuvoje turime ne vieną: šį būdą taikė totoriai jų rankraščiuose išsiskleidusioje religinėje polemikoje su judėjais¹¹; karaimai, kreipdamiesi į Ketverių metų seimą, o ir XIX a. publicistai per palyginimus su žydais mėgo kalbėti apie teigiamus ir visuomenei žalos nedarančius karaimus¹². Tai buvo asociatyvu ir suprantama skirtingoms visuomenės grupėms.

¹⁰ Žr. vieną iš šiuolaikinių šio po pasaulį rankraščiais ir spaudiniais plačiai pasklidusio poleminio teksto leidimų: *Troki Isaac*. Faith Strengthened. The Jewish Response to Christian Missionaries. Jerusalem, 1999.

¹¹ *Alfurkan Tatarski*, s. 52.

¹² *Мишкинене Г.* Полемика между мусульманами и иудеями (на материале арабскоалфавитных рукописей литовских татар середины XVII века) // *Krakowsko–Wileńskie Studia Slawistyczne*. Kraków, 1997. T. 2, s. 234–250.

Savitai nei kiti, mėgę lygintis su žydais, „Alfurkano“ autorius išskyrė tris, jo manymu, kraštutinį blogį įkūnijančias etnokonfesines grupes, bandydamas įvertinti jų žalingumo visuomenei mastą. Pats P. Čiževskis neabejotinai matė ir parbrėžė skirtį tarp žydų ir romų. Jis apdairiai pastebi, kad romą ir totorių jis lygina dorumo, papročių ir elgesio, bet ne religijos požiūriu; tuo tarpu totorius ir žydas, kurie, autoriaus teigimu, daugelyje dalykų yra vienodi ir daugelyje dalykų skiriasi, lyginami kaip „dideli ir svarbiausi nedraugai ne tik krikščionių religijai, bet ir visoms krikščionių tautoms ir jų turtui“¹³.

P. Čiževskio pasirinkimas sutampa ir su LDK socialine sankloda, kurioje musulmonai totoriai ir judėjai žydai nebuvo įtraukti į krikščioniškosios visuomenės luomines struktūras, bet buvo išskirti kaip nekrikščionių, Antrojo Lietuvos Statuto terminais kalbant – „besurmėnų“ (*бясурмянин*)¹⁴, socialinis darinys. Jam priklausančių bendruomenių teisinė, socialinė padėtis ir jų galimybės visuomenėje buvo faktiškai identiškos. Šią aplinkybę P. Čiževskis panaudojo vertindamas totorių kasdienybę ir ypač jų galimybes socialiniu požiūriu. Kitaip yra su krikščionimis romais, kurių religija, kaip pastebi ir pats „Alfurkano“ autorius, neatitinka jo taikomo krikščionių ir nekrikščionių supriešinimo idėjos. Trečiajame Lietuvos Statute buvo reikalaujama, kad nepaklusę reikalavimui kurtis sėsliai, romai privalės palikti LDK¹⁵. Dėl labai riboto romų istorijos LDK ištirtumo nežinoma, ar ši nuostata buvo realizuojama praktikoje, tačiau ji perteikia požiūrį į romus kaip visuomenės marginalinę grupę – jie – valstybėje nepageidaujami krikščionys. Matyt, romų krikščioniškumas lėmė, kad, nors jie „Alfurkane“ figūruoja kaip lyginimo subjektas, tačiau šis santykis yra pasyvus, o romo įvaizdis fragmentiškas: apgavystės, vagystės ir burtai.

Komparatyvinis diskursas „Alfurkane“ nėra taikomas nuosekliai, bet priklausomai nuo to, kiek toks dėstymo būdas kiekvienu konkrečiu atveju tarnauja autoriaus sumanymui – atskleisti totorių žalingumą. Greta požiūrio į totorius saviatumų, nulemtų istorinių ir sociokultūrinių totorių įsigyvenimo LDK aplinkybių, kai kuriais atvejais nė nemint žydų, buvo recipuojama iki XVII a. pradžios visuomenėje spėjusi įsitvirtinti antižydiška retorika, ją pritaikant požiūriui į totorius reikšti, arba per totorių ir žydų palyginimus perimti išimtinai antižydiški siužetai. Pastarąjį teiginį itin gerai iliustruoja ritualinės krikščionio žmogžudystės priskyri-

¹³ *Šiaučiūnaitė-Verbickienė J.* Jie / svetimi apie mus / savus. Sugyvenimo Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenėje realijos // Kultūrologija, 2003, t. 10, p. 64.

¹⁴ *Alfurkan Tatarski*, s. 70.

¹⁵ *Статут Великого Князьства Литовского 1566 года // Временник императорского Московского общества истории и древностей Российских.* Кн. 23. Москва, 1855. (XII sk. 5 str.)

mas totoriams „Alfurkane“, eliminuojant vieną pagrindinių šio plačiai pasklidusio antižydiško mito komponentų – tariamą krikščionio kraujo vartojimą religinėse apeigose, tačiau „totorišką“, pabrėžiant taip pat ir žydams LDK visuomenės priskirtą siekį – fizinį krikščionių išnaikinimą, esą totoriai turi „Muchamedo leidimą tuos, kurie nenori pereiti į jų bjaurią sektą, nužudyti“¹⁶. Tos pačios rūšies pavyzdžiu būtų ir svarstymai apie įgimtą totorių ir žydų dvoką, Vakarų Europoje žinomuose analogiškuose pastebėjimuose žydų dvokas buvo siejamas su velniu, tuo tarpu P. Čiževskis užuodė ožkų prakaito ir išmatų kvapą¹⁷. Pastebėtina tai, kad šiame kontekste prigimtinu vadinamas dvokas nebuvo siejamas su odų išdirbimo amatu.

Kaip jau minėta, P. Čiževskio neigiamų vertinimų atspirtis buvo totorių nekrikščioniškumas; autorius apgailestavo dėl naivumo Vytauto Didžiojo, kuris tikėjęsis, kad LDK totoriai kaip ir Lenkijoje krikštysis ir susilies su tauta (čia ir kitur P. Čiževskis palaikė Jono Dlugošo versiją dėl totorių, kaip karo belaisvių, atvykimo į Lietuvą) ir todėl suteikė jiems dvigubą atlygį ir žemės nuosavybę¹⁸. Toliau autorius tikino skaitytoją: „neturėk jokios vilties, kad kada nors savo valia [totoriai] priimtų krikščionišką tikėjimą“¹⁹. P. Čiževskio kūrinyje, priešingai nei kontrreformatų tekstuose, kuriuose buvo teigiama, kad islamas ir judaizmas yra ne tokie žalingi Katalikų Bažnyčiai, nes jos neskaldo ir tikinčiųjų nepervilioja, bandė įrodinėti, kad visuomenėje vykstantys procesai yra priešingi – daug krikščionių priima islamą, tačiau tariamai per du šimtus metų nuo totorių „atvaramo“ („to totoriškojo gaivalo atvaramo į Lietuvos Didžiąją Kunigaikštiją“²⁰) į Lietuvą krikštijosi vos vienas totorius²¹. Šiuose P. Čiževskio teiginiuose, kaip ir nuogaustavimuose dėl „sielos žudikų“, totorių įtakos savo pavaldiniams krikščionims²² juntama stipriai LDK visuomenę nuo XVI a. pirmosios pusės audrinusi nekrikščioniškųjų religijų sklaidos baimė, kuri vienodai pasireiškė ir islamo, ir judaizmo atžvilgiu. Savita tai, kad LDK nebuvo įprasta žydų vadinti pagonimis, tuo tarpu „Alfurkane“ totorių atžvilgiu šis aiškiai neigiamą – bedievystės, tikro Dievo nepažinimo konotaciją turintis apibūdinimas vartojamas nuolat kaip ir totorių „parvaramo“ ar buvimo nelaisvėje teiginiai – totoriai ir žydai moka pagalvės mokesť nes yra valstybės belaisviai²³.

¹⁶ Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588: Тэксты. Даведнік. Каментарыі. Мінск, 1989.

¹⁷ *Alfurkan Tatarski*, s. 70.

¹⁸ Ten pat, p. 68.

¹⁹ Ten pat, p. 4–5.

²⁰ Ten pat, p. 5.

²¹ Ten pat, p. 4.

²² Ten pat, p. 33.

²³ Ten pat, p. 46.

Šie pavyzdžiai, taip pat palyginti dažnas Reformacijos ir kontrreformacijos laikotarpio tekstuose totorių ir žydų minėjimas greta (rašymas per kablelį), nekrikščionims skirti straipsniai, ypač Antrajame ir Trečiajame Lietuvos Statutuose, rodo, kad laipsniškai klostėsi bendras visų nekrikščionių įvaizdis ar pavieniai bendri stereotipai, vienodai asociatyvūs kalbant ir apie totorius, ir apie žydus. Buvo imta taikyti ta pati retorika, tos pačios įvaizdį stiprinančios detalės. Pavyzdžiui, abiejų bendruomenių narių, nors ir savo pobūdžiu dažnai besiskirianti ūkinė veikla, vertinta kaip žalinga, o jos vykdytojai kaip turintys tikslą „krikščionį užmušti, sumušti, apgauti ir jo turtą išvilioti“²⁴. Krikščioniškosios visuomenės santykių su žydais modeliai, pavyzdžiui, išvaymas iš valstybės tam, kad būtų paskatintas krikštas, ir socialinės raiškos, ūkinės veiklos apribojimai „Alfurkane“ pateikti kaip efektyvūs ir taikytini santykiuose su totoriais. Savita tai, kad P. Čiževskis operavo antižydiškais pavyzdžiais ne tik iš LDK (ir net rečiau iš jos), bet ir iš Vakarų Europos valstybių. Iš šių autoriaus sąsajų galima spręsti, kad recepcijos būdu buvo bandoma imituoti žinomus antižydiškos veiklos būdus antitotoriškiems apribojimams kurti. Pavyzdžiui, kaip vieną iš dešimties totorių atvertimą į krikščionybę potencialiai skatinančiu būdu, jis siūlė privalomą totoriams sekmadienio pamokslų klausymąsi Katalikų Bažnyčiose²⁵, taip pritaikant Vakaruose rengtas antižydiškas akcijas reikalaujant per Šabą klausytis katalikiškų pamokslų; ar siūlant visuotinai deklaruojamą draudimą žydams turėti savo pavaldumo krikščionių, griežčiau taikyti ir totoriams²⁶.

„Alfurkano“ atsiradimas rodo, kad XVII a. pradžios LDK visuomenėje ar bent jos dalyje buvo žinoma apie kai kuriuos islamo savitumus (pavyzdžiui, penktadienio šventimą, apie tai, kad totoriai negeria vyno, žinomi Muchamedo vardas, Koranas, žodžiai mečetė ar mula), kita vertus – šios knygos populiarumas ir jos pakartotiniai leidimai sudarė sąlygas šių žinių, o ypač negatyvių interpretacijų sklaidai.

²⁴ Alfurkan Tatarski, p. 6.

²⁵ Ten pat, p. 70.

²⁶ Ten pat, p. 33. Kaip pavyzdys pateikiama Italijoje susiklosčiusi tvarka.

ОТРАЖЕНИЕ
АНТИТРИНИТАРНОЙ
ПОЛЕМИКИ
В ЛИТЕРАТУРЕ
ТАТАР ВЕЛИКОГО
КНЯЖЕСТВА
ЛИТОВСКОГО © *Ирина Сыикова*

В рукописном наследии татар Великого княжества Литовского (ВКЛ) сохранились произведения как восточного, так и местного происхождения. Последние являются важным источником по истории духовной культуры литовско-татарского сообщества и свидетельством разнообразных взаимоотношений с окружающим обществом.

В этом плане огромный научный интерес представляют религиозно-полемические тексты из рукописи, хранящейся в фондах Центральной научной библиотеки НАН Беларуси под шифром Р97. Впервые эта рукопись была упомянута у А. К. Антоновича, который дал ее палеографическое описание, но практически не касался содержания¹. Состав этой рукописи в целом был описан в статье М. Тарелко, З. Эль Фадея, Е. Титовец². Рукопись эта представляет собой конволют XVIII в., в первой части которого (полукитабе) можно найти литургические, ритуальные, астрономо-календарные и дидактические произведения.

Среди таких традиционных для китаба текстов особенно выделяются своим характером и содержанием несколько религиозно-полемических сочинений. Написанные на польском языке³, они объединены тематически и имеют общее заглавие «Откуда пошли идолы» (*Skąd poszli bołwany*). Этот сборник возник, вероятно, в период с конца XVI до середины XVII в.⁴ В научной литературе уже поднимался вопрос о конфессиональной принадлежности автора (или авторов) данных произведений⁵. Но до сих пор этот вопрос остается

¹ Антонович А.К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968, с. 136–138.

² Тарелка М., Эль Фадей З., Цитавец А. Татарскі рукапіс XVIII ст. з фондаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі НАН Беларусі // *Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі. Матэрыялы VII міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі*. Мінск, 2002, с.74–79.

³ Точнее, на «польщизне кресовой».

⁴ О датировании этих текстов см.: Тарелка М. У. Структура арабаграфічнага тэксту на польскай мове: Аўтарэф. дыс. [...] канд. філал. навук. Мінск, 2004, с. 12.

⁵ Не рассматривая данный сборник детально, А. Дрозд в одной из своих статей упоминает эти тексты как «фрагменты неидентифицированной арианской полемик» (*Drozdz A. Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej // Pamiętniki Litera-*

открытым в силу гетерогенности текстов, и, на самом деле, в них можно проследить разноконфессиональные влияния⁶. При первом беглом знакомстве тексты воспринимаются как антитринитарный полемический трактат. Отсюда – высказанные ранее предположения об их антитринитарном (или арианском) происхождении. Но при детальном исследовании вырисовывается более сложная картина.

Сборник «Откуда пошли идолы» тесно связан с важными культурными процессами XVI–XVII вв. (распространение гуманизма, Реформация, Контрреформация) и несет на себе отпечаток острой идейной борьбы, характерной для той эпохи. Чтобы лучше понять эти тексты, их необходимо рассматривать в контексте различных культурных и религиозных течений. Здесь же мы попытаемся оценить только роль антитринитарного фактора в их формировании.

В Польше и ВКЛ антитринитаризм формировался на протяжении 60-х годов XVI столетия внутри кальвинистской церкви, от которой, в конце концов, отделился. Отрицание догмата Троицы, как самая заметная особенность этого реформационного направления, дало название для его последователей – антитринитарики, или унитарии. Кроме того, радикальные представители этого течения предлагали кардинальный пересмотр и догмата о Боге-Сыне, что включало отрицание божественной природы Христа, и учения о его предвечном существовании. Это вызвало со стороны апологетов ортодоксального учения обвинение последователей нового религиозного течения в арианстве, которое стало еще одним обозначением для этого движения. Антитринитарии разрабатывали новую экзегетику, критикуя традиционные, канонизи-

skie. Rocznik 88, zes. 3. Wrocław, 1997, s. 28.), а в другой работе столь же кратко отмечает, что при арианском происхождении их «атарское авторство не оставляет сомнения» (*Drozd A. Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.): Zarys problematyki // Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiy Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich. Warszawa, 2000. T. 3, s. 31*). Проблема происхождения этих текстов поднималась также в диссертационной работе М. Тарелко (см. прим. 4).

- 6 Четвертый текст, имеющий явно мусульманское происхождение, уже освещался в научной литературе (*Тарелка М. Пра нараджэнне Ізмаіла // Мечети і мизары татар Беларусі, Літвы і Польшы. Матэрыялы VIII міжнароднай навучна-практычнай канферэнцыі. Новогрудок, 2003, с. 153–155; Koźmowa A., Tarełko M. Teksty Polskie mużmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego z końca XVIII – początku XIX wieku jako źródło do badań nad polszczyzną kresową // Studia nad polszczyzną kresową. T. XI. Warszawa, 2004, s. 279–296*). Рассматривалось отдельно и влияние иудаизма (*Тарелко М. Невзвестныя мусульманскія камэнтарыі на Ис. 7:14, 9:6, 11:1-3 і Пс. 110 (109) // Матэрыялы двенадцатай ежэгоднай міжнароднай междисциплінарнай канферэнцыі по нуданке. Москва, 2005. Ч.1, с. 101–104; Тарелка М. Да пытання аб пытатах з Бібліі С. Буднага і Брэсцкай Бібліі ў рукапісе Р97 з калекцыі Цэнтральнай навуковай бібліятэкі НАН Беларусі // Гісторыя выдавецкай дзейнасці ў Польшчы і Беларусі ў XVI–XX стагоддзях. Мінск, 2003, с. 13–17*).

рованные ортодоксальной церковью толкования отдельных мест Ветхого и Нового Заветов.

Так как объект нашего исследования – сборник, состоящий из четырех текстов, то необходимо прежде всего выяснить, относительно каких текстов и в какой мере можно говорить об антитринитарном влиянии. В каждом из четырех текстов можно отметить разнообразные влияния, которые образуют пласты различного конфессионального происхождения.

Во вступлении, которое относится ко всему комплексу из четырех текстов, обозначены основные темы сборника. Ссылаясь на книгу Мудрости Соломоновой, автор цитирует: «После того пришло проклятие от Соломона и суд Господа Бога на люд идолопоклоннический. И обращается покарание Божие [...] на изображения (образы)»⁷. И чуть далее он пишет: «[...] ибо именно такого царя нужно бы им, чтобы очистил этот мир от такого великого богохульства, [...] чтобы христиане узнали истинного Бога и [чтобы] он [т. е. царь] выбил этих участников и богов, присвоенных из сынов человеческих»⁸. Эти три темы: идолопоклонство, неизбежность Божественной кары за него и спасение (= очищение от идолопоклонства) мира благочестивым царем, который выступает как орудие Бога, – сложно переплетаясь, образуют основной идейный стержень трех первых текстов.⁹ Кроме того, автор сразу недвусмысленно заявляет, что под идолопоклонством он понимает не только языческие культы (о чем речь пойдет в третьем тексте), но и христианское учение о Троице и обожествление Иисуса, и весь первый текст по сути представляет собой обоснование этой позиции. Преамбула, видимо, была написана редактором-составителем, собравшим воедино несколько текстов и выстроившего их в необходимой последовательности.

Антитринитарный характер наиболее ярко проявляется в первом тексте. Хотя в нем после преамбулы мы уже не встречаем слова «идолопоклонство».

Общая схема рассуждений первого текста следующая:

1. В Библии ничего не говорится о Троице. Там, где христиане видят указание на множественность ипостасей Божественной личности («...когда Он сказал: *Создадим человека...*»¹⁰), речь идет только о неправильном понимании Писания.
2. Нет в Ветхом Завете свидетельств о Святом Духе как части Троицы. В приведенных примерах внимание акцентируется на значении «ветер»

⁷ Центральная научная библиотека НАН Беларуси (далее – ЦНБ), Р97, 5а.

⁸ Там же.

⁹ Что касается четвертого текста, то, хотя он тематически стоит несколько особняком от остальных текстов, в преамбуле можно найти ссылку и на него.

¹⁰ ЦНБ, Р97, 5б.

для древнееврейского слова «руах». Тем самым уничтожается сама основа для представлений о некоей мистической сущности – Духе Божьем, речь скорее идет о стихии, действующей в мире по воле Бога.

3. Писание (на множестве примеров, приводимых автором) ясно свидетельствует о единстве Бога.
4. Иисус в Евангелии сам называет себя человеком и признается в отсутствии у него божественных качеств (всеведения, доброты, всемогущества). Несколько раз он обнаруживает присущую любому человеку слабость. Божественность ему приписывают последователи, которые неверно перетолковывают Писание. Деяния Иисуса не уникальны, подобное уже происходило у других пророков. Первые христиане, которые были свидетелями его чудес, тем не менее не приписывали Иисусу божественности и надежды возлагали только на Господа Бога. (При этом автор обходит молчанием такие эпизоды евангельской истории, как воскресение Иисуса и его вознесение на небо.)
5. В Ветхом Завете нет пророчеств, которые указывали бы на Иисуса. В пророчестве Исаяи (7:14) речь идет о жене Ахаза, а не о Деве Марии. Фраза из псалма (110:1) относится к Аврааму, а не Иисусу. Стих из книги пророка Исаяи (9:6-7) «Дитя народилось нам [...]» говорит о некоем сыне Божиим, жившем задолго до Иисуса (может, о Давиде или Моисее). Но даже если Бог называет кого-то сыном, то это не означает божественной природы этого сына, а лишь указывает на его избранность в глазах Бога. Многих Писание называет сынами Божьими, людей и ангелов. Не все являются на самом деле богами, кого Писание богами («элогимами») называет.

Таким образом, в первом тексте отстаивается идея чистого монотеизма и отвергаются какие бы то ни было основания для догматов о Троице и божественной природе Иисуса в Священном Писании. Автор приводит разнообразные аргументы, а также использует чисто риторические приемы для защиты своей позиции. Он апеллирует к логике и здравому смыслу читателей, иногда не без юмора проводит параллели между библейской историей и земными ситуациями. Но основные доказательства, приводимые в первом тексте, все же опираются на Библию. В некоторых случаях автор просто засыпает читателя потоком цитат, которые перемежаются его краткими замечаниями или выводами.

Высказываемые в первом тексте идеи были близки и мусульманам, и иудеям (в том числе и караимам), и арианам. В толковании отдельных мест Ветхого Завета можно усмотреть прямые параллели с иудейскими коммента-

ями. Но тем не менее по ряду пунктов иудейское авторство для всего текста представляется сомнительным. Например, последователь иудаизма вряд ли опирался бы на Новый Завет, как это делает автор первого текста. Кроме того, в этом тексте имеются некоторые толкования, идущие вразрез с традиционными иудейскими комментариями (относительно сына Божьего).

Сопоставление первого текста с известными арианскими произведениями показывает их большое сходство не только по духу, но и в использовании одинаковых цитат из Библии для доказательства идей автора. Помимо всего сказанного, на связь с антиринитаризмом указывает также использование Библии Симона Будного. Рассматриваемый текст, таким образом, и по содержанию, и по стилю как будто вполне укладывается в рамки арианской полемики. Но пока не удалось найти такого антиринитарного произведения, которое хотя бы не полностью, но в значительной степени совпадало бы с нашим текстом. Кроме того, радикализм позиции автора первого текста превосходит самые крайние воззрения литовских и польских реформаторов.

Второй и третий тексты представляют собой разного рода комментарии к Ветхому Завету. В них в большой степени ощущается влияние иудейской экзегезы.

Во втором тексте, который выступает как своеобразное приложение к первому, рассматриваются различные случаи употребления древнееврейского слова *элогим* в Ветхом Завете. Эти примеры будто продолжают рассуждения автора первого текста над стихом из книги пророка Исаии (Is. 9:6). Завершающая второй текст фраза еще более подчеркивает связь между первым и вторым текстами: «Таким образом, христианство никакого основания для божественности Иисуса не указывает»¹¹. Хотя в целом этот мини-трактат о слове *элогим* не имеет характерных для антиринитарной литературы идей и выглядит как обычный иудейский комментарий, тем не менее подобные комментарии можно найти и в арианской литературе. Кроме того, внимательного читателя не может не насторожить и острополемичный тон всего повествования, и категорично звучащий финал, и употребление выражения «Иегова Бог», не присущее иудейской литературе. Исходя из этого, можно допустить, что автор второго текста был скорее из круга иудаизантов или антиринитариев.

Третий текст развивает тему идолопоклонства, заявленную еще в преамбуле. Автор повествует о широком распространении языческих культов среди израильского народа и о Божьем наказании за это. Интересно то, что здесь

¹¹ ЦНБ, Р97, 34а.

говорится не о первоначальном язычестве, а об отступлении от монотеизма (во время правления Соломона и Иеровоама). Рассказывая про отдаленные события, автор постоянно проводит параллели с современной ему католической церковью. Опираясь на текст Писания, автор критикует католическое учение («ваши доводы, которые вы прячете в тень, [...] пришли в противоречие Священному Писанию»¹²).

С темой идолопоклонства в третьем тексте тесно переплетается другой сюжет – пророчества из книги пророка Исаии. В третьем тексте вновь критикуется традиционное христианское толкование ветхозаветного пророчества (Is. 9:6). Автор считает, что в нем речь идет о благочестивом царе Иосии, который уничтожил языческие культы и празднества и восстановил празднование Пасхи. Наследниками этих древних идолопоклонников автор считает христиан за обожествление человека: «Пан Езус называл себя сыном человеческим, настоящим человеком, а человек богом быть не может»¹³. А любое поклонение кому-то кроме единого Бога является идолопоклонством. Эта позиция сближает автора с арианами (нонадорантами).

Однако критика в третьем тексте адресована христианам в целом. Антитринитарий в данном случае обратился бы к противнику со словом «папежник», которое обычно употреблялось в отношении представителей римско-католической церкви. Обращает на себя внимание и подчеркнуто почтительное отношение к царю Иосии, и то, что его называют святым. Зная отношение авторитетных иудейских комментаторов к этому библейскому персонажу, можно было бы предположить еврейский источник происхождения текста. Нельзя исключить и того, что автором мог быть иудаизант; это представляется даже более вероятным, принимая во внимание необычный для традиционной иудейской экзегетики вариант толкования Is. 9:6.

Четвертый текст «Про рождение Исмаила» позволяет почувствовать сильное напряжение межконфессионального противостояния. Несмотря на то, что в мусульманском происхождении первой части этого текста нет никаких сомнений, примечательно, что его автор не использует каких-либо специфически мусульманских источников. Он опирается только на библейский текст. Во второй части четвертого текста автором, возможно, были использованы также иудейские комментарии. В целом четвертый текст вряд ли можно отнести к произведениям антитринитарного характера. Но нельзя также сказать, что он стоит совершенно особняком от остальных трех текстов. Это видно уже из преамбулы, которая находится перед первым текстом, но от-

¹² Там же, 39а.

¹³ Там же, 25b.

носится ко всему сборнику («Тогда они с презрением говорят против верующих в Бога»¹⁴). Именно четвертый текст позволяет правильно оценить роль в сборнике остальных трех текстов.

Но прежде всего оценим степень антитринитарного влияния на рассматриваемые тексты. Наиболее явно оно присутствует только в первом тексте. Для второго и третьего можно лишь в качестве допущения предположить арианскую переработку некоего (возможно, иудейского) первоисточника. В четвертом тексте нет ничего специфически антитринитарного. Закономерно возникает вопрос: что же объединяет эти произведения? Ответ на этот вопрос неразрывно связан, на наш взгляд, с выяснением другого вопроса – о степени мусульманского участия в создании текстов.

Отвечая на этот второй вопрос, можно легко допустить несколько уровней ответственности: авторство (для четвертого текста), редактор отдельного текста (для первого – третьего), составитель-редактор всего сборника текстов и он же автор преамбулы, объединяющей идейно все тексты. Но можно предположить и другую точку зрения – о мусульманском авторстве всех текстов, исходя из того, что перед нами не просто компиляция из текстов различного происхождения, а основательная переработка первоначальных источников. Попробуем посмотреть на все тексты с этой позиции.

Составитель-редактор (и, возможно, автор некоторых текстов) демонстрирует хорошее знание Библии, христианского богословия и иудейской экзегетики. Не всегда аргументы безупречны с точки зрения логики, иногда сложные места замалчиваются, но в целом видна достаточная гибкость в использовании материала, а порой и чувство юмора. Из огромной массы полемической литературы реформационной эпохи искусно отбирается только необходимый для поставленных целей материал и совершенно игнорируются вопросы социально-политические и ритуально-обрядовые, хотя реформационная (и антитринитарная в частности) литература уделяла им довольно много внимания. Видимо, для составителя-редактора это было не актуально. Он не был *реформатором*. Следовательно, в его задачи не входила разработка вопросов, связанных с религиозной деятельностью и повседневной жизнью верующего. Ему важно было только показать несостоятельность ортодоксальной христианской доктрины. И, судя по четвертому тексту, это делалось с целью защиты ислама в полемике с христианами. Для этого автор мог привлечь идеи и материалы, которые уже были достоянием общественной мысли реформационной эпохи. В этом деле его союзниками могли быть иудеи,

¹⁴ Там же, 5а.

караимы, иудаизанты, антитринитарии и даже радикальные представители гуситского движения.

Что послужило толчком для появления анализируемого сборника полемических текстов? Преамбула и четвертый текст однозначно говорят об определенном давлении на мусульманское сообщество со стороны христиан. Было ли это проявлением Контрреформации, когда значительно активизировалась борьба католической церкви со всеми другими конфессиями? Или речь идет о «бытовой» ксенофобии? И то и другое, безусловно, могло послужить непосредственным поводом для создания сборника. Но существовала и более глубокая причина – это постоянно существующая опасность ассимиляции татарского населения с инонациональным окружением и полного растворения в нем. Защитным барьером на этом пути вставала религия. Таким образом, этот сборник мог быть продиктован и чувством самосохранения, стремлением предотвратить исчезновение своего особого жизненного уклада под влиянием иной культуры.

Однако весьма удивляет то, что ни в одном из текстов (даже в четвертом, мусульманское происхождение которого несомненно) не упоминается и напрямую не цитируется Коран, все рассуждения лежат вне традиционного исламского богословия. Скорее всего автор/редактор не имел специального духовного (мусульманского) образования. Все говорит за то, что он получил примерно такое же образование (светское, гуманистическое), какое мог получить любой шляхтич Речи Посполитой в эпоху Ренессанса. Каким образом – это, видимо, уже является предметом специального исследования¹⁵. Кроме того, наш автор/редактор имел реальную возможность присутствовать на диспутах, где спорили представители различных конфессий,¹⁶ и таким образом расширять свои познания и пополнять арсенал полемического оружия.

Возможно, рассматриваемый литературный памятник является первым письменным свидетельством *формирования татарско-мусульманской интеллигенции* по типу западноевропейской. Ведь он говорит не только о высоком уровне образования автора/редактора. Написанный на польском языке арабской графикой сборник был доступен, а значит и адресован, прежде всего

¹⁵ Не исключено, что именно арианские школы могли быть более доступны для выходцев из среды татар-мусульман ВКЛ. О такой школе в Ивье см.: *Szczucki L. Jan Licinius Namysłowski. Studium z dziejów antytrynitaryzmu litewskiego na przełomie XVI i XVII wieku // Studia nad arianizmem. Warszawa, 1959, p. 131–167.*

¹⁶ Такая возможность существовала, так как часто диспуты были публичные, а иногда даже проходили на открытом воздухе при большом стечении народа. См. *Kormanowa Z. Bracia polscy (1560–1570) // Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. T. 7, zes. 3. Warszawa, 1929, s. 20–21.*

мусульманам Речи Посполитой. Значит, среди них уже существовал целый круг лиц, интересующихся подобными темами. Ведь в полной мере рассуждения автора могли оценить только те, кто обладал познаниями примерно того же уровня.

И еще одно замечание. В силу того что арабографичные тексты не были доступны христианским читателям (и возможным оппонентам!), это были *псевдополемические* тексты. Рассматриваемый комплекс из четырех произведений является скорее специфической апологетикой – стремлением через критику противоречий христианского учения поднять статус своей религии как лишенной подобных противоречий. В условиях, когда переход в христианство мог принести некоторые социальные преимущества, эти произведения были призваны поддерживать в мусульманских читателях стойкость в вере.

Таким образом, данный литературный памятник является источником для изучения как межконфессиональных взаимоотношений в Речи Посполитой XVI–XVII вв., так и истории культуры татар (мусульман) ВКЛ. Он свидетельствует о высоком уровне образования в среде татарской шляхты (по крайней мере, отдельных ее представителей) и вовлеченности ее в духовную жизнь страны. Кроме того, он актуализирует ряд проблем, связанных с историей татар ВКЛ, в частности вопросы образовательных возможностей для татарской молодежи как в самой Речи Посполитой, так и за ее пределами.

Ⅴ. Personalijos
Personalities
Personalia
Персоналии

НЕИЗВЕСТНЫЕ
СТРАНИЦЫ
СУДЬБЫ
ОЛЬГЕРДА
КРИЧИНСКОГО © *Адас Якубаускас*

В своей статье я коснусь до сих пор неизвестных подробностей ареста и дальнейшей судьбы одного из самых выдающихся представителей польско-литовской татарской интеллигенции – Ольгерда Наймана Мирзы Кричинского¹. После перевода из Варшавы в Вильно на должность товарища председа-

¹ Ольгерд Найман Мирза Кричинский родился 22 октября 1884 г. в городе Вильне в семье будущего генерала царской армии Константина Кричинского и Марии Кричинской (Ахматович). В 1895 г. он поступил в 1-ю Виленскую гимназию, где проучился до 1900 г. – в этом году его отец был переведен в Смоленск на должность командира полка. Туда же переехала вся семья Кричинских. Учебу Ольгерд продолжил в Смоленске, где в 1903 г. закончил местную гимназию. После ее окончания поступил на юридический факультет Петербургского университета, который окончил в 1908 г. По окончании университета был зачислен в Виленский окружной суд на должность кандидата по судебной должности, где проработал до мая 1910 г., а потом был назначен на должность секретаря при прокуроре Ташкентской судебной палаты. В конце 1911 г. его назначают на должность товарища прокурора Самаркандского окружного суда, на этой должности он пробыл до 1913 г. и в этом же году был переведен обратно в Ташкент на должность товарища прокурора Ташкентского окружного суда. В конце 1913 г. О. Кричинский был переведен в г. Винницу на должность товарища прокурора винницкого окружного суда, где проработал до конца 1918 г.

После революции, происшедшей в России в 1917 г., крымские татары, как и все покоренные империей народы, стремились возродить свою государственность. В это время Ольгерд Кричинский получил приглашение от министра юстиции правительства Крымской Демократической Республики, польского татарина Александра Ахматовича, выехать в Симферополь на должность окружного прокурора Симферопольского окружного суда. На этой должности он находился до весны 1919 г., когда Крым был захвачен Красной Армией. Тогда он с соратниками, в том числе братом Леоном Кричинским, генералом Мацеєм Сулькевичем и другими, переехал в Баку, желая помочь единоверцам в деле становления независимого Азербайджана, где получил должность прокурора Бакинской судебной палаты. Спустя два месяца он был назначен товарищем министра юстиции Азербайджанской Демократической Республики. На этой должности он находился до весны 1920 г.

В 1920 г. правительство Азербайджана назначило Ольгерда Кричинского делегатом на конференцию Азербайджана, Грузии и Армении, которая проходила в г. Тифлисе. На ней рассматривались следующие вопросы: 1. Урегулирование спорных вопросов между Азербайджаном и Грузией и между Грузией и Арменией; 2. Создание Кавказской конфедерации.

Являясь делегатом от Азербайджана, он составил проект соглашения о создании конфедерации Азербайджана, Грузии и Армении, но решений по всем пунктам проекта делегаты не успели принять ввиду вторжения в Азербайджан Красной Армии.

теля судебной палаты по гражданским делам он проживал в доме, который принадлежал его семье, по улице Университетская, 2. Двумя годами позже он разделил судьбу своего младшего брата Леона Кричинского, расстрелянного немцами в Пясницком лесу в 1939 г., только погиб от рук НКВД.

Год спустя после переселения Ольгерда Кричинского из Варшавы в Вильно, события менялись, как в калейдоскопе: 1 сентября 1939 г. разразилась Вторая мировая война, 17 сентября 1939 г. СССР напал на Польшу, через два месяца Виленский край по договору был передан Литве, в конце июля 1940 г. Литва была провозглашена социалистической республикой и 3 августа 1940 г. – инкорпорирована в состав СССР.

Факт, что Вильнюс отошел к Литве, Ольгерд Кричинский, видимо, воспринял спокойно. Об этом свидетельствует хотя бы то, что он принял литовское гражданство, а его сын поступил на учебу в Каунасский университет им. Витаутаса Великого. Совсем другая ситуация возникла, когда Литва была присоединена к Советскому Союзу. Ему, татарскому князю, сыну генерала царской армии, интеллигенту до мозга костей, прокурору, скорее всего, было ясно, чем могла обернуться для него смена строя и в какую драму превратиться. Но покинуть Вильнюс он не мог: Польши больше не существовало, пробраться в Европу из-за разразившейся войны не было никакой возможности. Оставалось ждать развязки. И она вскоре наступила.

Он был арестован 15 февраля 1941 г. Постановление на арест выдано 12 февраля 1941 г., его подписал следователь, ст. оперуполномоченный 3 отделения УГБ УНКВД лейтенант госбезопасности Шустер². 13 февраля 1941 г. был выдан ордер на арест Кричинского и обыск за номером 1361³.

Весной 1920 г. из Тифлиса через Стамбул и Румынию он вернулся в Вильно, где проживала его семья. По приезде в Польшу, через несколько месяцев он получил должность мирового судьи в г. Ошмяны, где проработал до 1926 г., а оттуда был переведен на должность мирового судьи в г. Гольшаны, где свои обязанности исполнял до 1928 г. В этом же году он был назначен товарищем прокурора Виленского окружного суда, а через некоторое время – товарищем прокурора Виленской судебной палаты.

С 1932 г. до 1 августа 1938 г. он проработал товарищем прокурора Кассационного суда в Варшаве, а потом был переведен в г. Вильно на должность товарища председателя судебной палаты по гражданским делам и работал в этой должности до начала Второй мировой войны.

С 1929 по 1939 гг. Ольгерд Кричинский был председателем Центральной Рады (Совета) Культурно-просветительского Союза польских татар. С 1937 по 1939 гг. являлся членом правления Высшей мусульманской коллегии (муфтията).

² Народный Комиссариат Внутренних дел СССР, д. № 696/1428 по обвинению Кричинского Ольгерда, л. 3. Дело хранится в Литовском особом архиве, Вильнюс, пр. Гедимино, 40/1.

³ Там же, л. 5.

Ему вменялось в вину то, что он с 1918 г. по 1920 г. занимал должность прокурора апелляционного суда, затем пост министра (sic!) юстиции белогвардейско–меньшевистского правительства Азербайджана. Также ставилась в вину его профессиональная и общественная деятельность в независимом Польском государстве. В постановлении на арест читаем: «После разгрома советскими войсками белогвардейско-меньшевистского правительства в Азербайджане, Кричинский бежал в Турцию, а оттуда в б[ывшую] Польшу, где до 1930 г., в гор. Вильно, занимал должность прокурора окружного суда, а затем с 1936 до 1938 г. являлся прокурором Верховного суда в Варшаве (прокуратор сонду найвысшего). С 1938 г. до последнего времени Кричинский занимал должность второго вице-председателя Виленского апелляционного суда. Являясь одним из крупных татарских националистов, он был связан с лидером «Крымской независимости» Джафером Сейдаметом и проводил контрреволюционную работу, направленную против Советского Союза. Так, в 1935 г., при непосредственном руководстве Кричинского в гор. Вильно была создана контрреволюционная организация «Кружок татарской молодежи», ставившая своей задачей отторжение Крыма и Казани от Советского Союза. В 1938 г. Кричинский выступил от имени виленских татар за присоединение к блоку «озоновцев»⁴, о чем была помещена статья в издаваемой в гор. Вильно газете «Виленский курьер».

К делу присоединена анкета арестованного, заполненная 15 февраля, где уточнены все данные, касающиеся его личности: фамилия, имя, отчество, место жительства, профессия, последнее место службы, должность и род занятий, национальность, гражданство, образование, принадлежность к социальной группе, происхождение по линии родителей, имущественное положение и род занятий до 1917 и 1929 г.⁵, служба в царской и белой армии⁶, принадлежность к антисоветским партиям и организациям (меньшевики, эсеры, анархисты, троцкисты, правые националисты и т. д.)⁷. Наряду с други-

⁴ OZN (Obóz Zjednoczenia Narodowego), в разговорной речи OZON, – политическая организация, созданная в 1936 г., которая стремилась к увеличению обороноспособности Польского государства и введению в жизнь норм «Апрельской конституции», подписанной президентом Игнацием Мосьцицким 23 апреля 1935 г. Конституция утверждала в государстве авторитарный строй правления, основанный на авторитете президента. Организация обвинялась в антисемитской настроенности. В декабре 1937 г. организация насчитывала 40-50 тыс. членов, а в феврале 1938 г. их число увеличилось до 100 тыс.

⁵ На вопрос «имущественное положение до 1929 г.» дан ответ – «имение около 100 гектаров земли».

⁶ Дан ответ «не служил».

⁷ Дан ответ «не примыкал».

ми анкетными данными, в вопросе о составе семьи указано, что отец Ольгерда Кричинского, Кричинский Константин Ильич, скончался в 1925 г., мать, Кричинская Мария Матвеевна, умерла в 1931 г., его жена, Кричинская Аделаида Викенътьевна, 46 лет, учительница французского и русского языков, проживает в г. Вильно, по адресу ул. Университетская, 2, кв. 1, сын, Кричинский Игорь, 23 лет, – студент Ковенского университета, сын, Кричинский Селим, – 3 лет. В сведениях о братьях (сестрах) значится, что брат, Кричинский Леон (в анкете Лев), 1887 г. р., находится неизвестно где, брат, Кричинский Анатолий, 1896 г. р., в 1939 г. пропал без вести⁸. К делу приобщена фотокарточка Ольгерда Кричинского в профиль и анфас⁹, дактилографическая карта отпечатков пальцев обеих рук¹⁰. В постановлении об избрании меры пресечения арест Кричинского мотивируется тем, что, будучи на свободе, он может уклоняться от следствия и суда. Ему предъявлены обвинения в преступлениях, предусмотренных статьями 58(4), 58(11) и 58(13) Уголовного кодекса РСФСР¹¹.

⁸ Там же, л. 6–7.

⁹ Там же. Пакет № 8.

¹⁰ Там же, л. 9.

¹¹ Обвинения в указанных преступлениях помещены в особенную часть Уголовного кодекса РСФСР от 1927 г. и причислены к государственным преступлениям. Статья 58-4 гласит: «Оказание каким бы то ни было способом помощи той части международной буржуазии, которая, не признавая равноправия коммунистической системы, приходящей на смену капиталистической системе, стремится к ее свержению, а равно находящимся под влиянием или непосредственно организованным этой буржуазией общественным группам и организациям в осуществлении враждебной против Союза ССР деятельности, влечет за собой лишение свободы на срок не ниже трех лет с конфискацией всего или части имущества, с повышением, при особо отягчающих обстоятельствах, вплоть до высшей меры социальной защиты – расстрела или объявления врагом трудящихся, с лишением гражданства союзной республики и, тем самым, гражданства Союза ССР и изгнанием из пределов Союза ССР навсегда с конфискацией имущества». [6 июня 1927 г.]

Статья 58-11 УК РСФСР гласит: «Всякого рода организационная деятельность, направленная к подготовке или совершению в предусмотренных в настоящей главе преступлений (контрреволюционная деятельность, пропаганда или агитация, контрреволюционный саботаж и проч. – А. Я.), а равно участие в организации, образованной для подготовки или совершения одного из преступлений, предусмотренных настоящей главой, влекут за собой меры социальной защиты, указанные в соответствующих статьях настоящей главы». [6 июня 1927 г.]

Статья 58-13 УК РСФСР гласит: «Активные действия или активная борьба против рабочего класса и революционного движения, проявленные на ответственной или секретной (агентура) должности при царском строе или у контрреволюционных правительств в период гражданской войны, влекут за собой меры социальной защиты, указанные в ст. 58-2 настоящего Кодекса». [6 июня 1927 г.] (Статья 58-2 Уголовного кодекса РСФСР гласит: «Вооруженное восстание или вторжение в контрреволюционных целях на советскую территорию вооруженных банд, захват власти в центре или на местах в тех же целях и, в частности, с целью насильственно отторгнуть от Союза ССР и отдельной союзной республики какую – либо часть ее территории или расторгнуть заключенные

С юридической точки зрения нонсенсом и полным попранием международных норм является то, что Ольгерду Кричинскому, гражданину Литовской Республики, ранее гражданину Польши, инкриминировались преступления, предусмотренные в Уголовном кодексе РСФСР, – страны, вторгшейся в другое соевременное государство и захватившей его территорию.

После ареста 15 февраля 1941 г. в квартире О. Кричинского был произведен обыск¹². 17 февраля 1941 г., после ознакомления с изъятыми из квартиры О. Кричинского документами, часть материалов было решено оставить для оперативного использования: „Rocznik Tatarski“ («Татарский ежегодник») – 3 тома (один комплект), Журналы „Życie Tatarskie“ («Татарская жизнь») – 3 тома, 1934–1939 гг., журналы «Восток» – 2 книги и 6 отдельных номеров, брошюру «Идель–Урал», Польско-Украинский бюллетень – 3 тома (в деле ошибочно назван «Польско-Уральский бюллетень»), 2 журнала под ред. А. Исхаки.

Как следует из протокола, О. Кричинский был арестован по агентурному делу «Восток»¹³. После ареста он был помещен в Лукишкскую тюрьму. В других документах она значится как тюрьма № 2.

К делу приложен акт, из которого следует, что 12 мая 1941 г. уничтожены (сожжены) ставшие ненужными после изъятия документы: газета «Слово», 6 писем, записная книжка и личная анкета Кричинского¹⁴.

Союзом ССР с иностранными государствами договоры, влекут за собой высшую меру социальной защиты – расстрел или объявление врагом трудящихся с конфискацией имущества и с лишением гражданства союзной республики и, тем самым, гражданства Союза ССР навсегда, с допущением, при смягчающих обстоятельствах, понижения до лишения свободы на срок не ниже трех лет, с конфискацией всего или части имущества). [6 июня 1927 г.]

12 При обыске были изъяты следующие вещи, в основном литература: 1) „Rocznik Tatarski“ («Татарский ежегодник»), I, II, III тома – два комплекта; 2) журналы „Życie Tatarskie“ («Татарская жизнь»), 3 тома за годы 1934–1939; 3) «Восток», 2 книги и 6 отдельных номеров; 4) книга «Крым», автор – Джафер Сейдамет, 1 экз.; 5) книга «Россия в концентрационном лагере», 1 экз.; 6) 4 брошюры «Фашистские фаланги»; 7) брошюра «Идель–Урал», 1 экз.; 8) краткий очерк деятельности Министерства юстиции, 1 экз.; 9) различных других книг – 4 экз.; 10. Польско-Украинский бюллетень, 3 тома; 11) журнал «Молодой Прометей», 1 книга; 12) 2 журнала под ред. А. Исхаки; 13) газета «Слово» № 247 от 4 октября 1932 г.; 14) фотокарточек – 28 штук; 15) 6 писем; 16) записная книжка – 1 экз.; 17) личная анкета и диплом (копия); 18) военная книжка за № 1884; 19) литовский паспорт на имя Кричинского за № 27663/263, выданный 17 II 1940 г. (Язык протокола не правлен. – А. Я.) Обыск производил сотрудник НКВД ст. оперуполномоченный Шустер. После производства обыска опечатано 2 шкафа и комод, в чем ст. оперуполномоченный Шустер дал расписку: опечатанные два книжных шкафа стояли в комнате жены, а комод – в антресолях у жены приемного сына.

13 Там же, л. 12.

14 Из расписки, приложенной к делу 12 мая 1941 г., следует, что сотрудник СМО УНКГБ г. Вильнюс Гулов получил из следственного отдела материалы, изъятые при обыске в квартире Кричинского, для оперативного использования: «Татарский ежегодник», три тома, 4 брошюры «Фашистские фаланги», разные книги – 4 шт., 26 фотокарточек.

Из меморандума под грифом «Совершенно секретно» явствует, что за Ольгердом Кричинским велась слежка еще с 1940 г. Источники «СЭО», 25 сентября 1940 г., «Макс», 25 октября 1940 г., и «Бабай», 31 декабря 1940 г., в своих донесениях прослеживают жизненный и профессиональный путь Ольгерда Кричинского, обвиняя его в разных преступлениях, жестокости в бытность прокурором судебной палаты, а затем товарищем министра юстиции Азербайджана в 1918–1920 гг. Также ему ставится в вину его профессиональная и общественная деятельность в Польском государстве.

Агент «Макс» 25 XI 1940 г. доносит: «Кричинский / татарин/, был долгое время товарищем прокурора апелляционного суда. У него были большие связи. Выступал в делах редко, но только в более важных. Он на суде всегда выражал миссии правительства. Несколько лет тому назад его перевели в Варшаву в Найвысший суд (Верховный суд. – А. Я.) прокурором. Только в 1939 г. его положение пошатнулось и его перевели в Вильно, но уже в качестве судьи апелляционного суда /по гражданским делам/»¹⁵.

Источник «Бабай»¹⁶ прослеживает весь жизненный путь О. Кричинского, со времен его учебы на юридическом факультете Петербургского университета, участия в кружке студентов-татар, который действовал в 1907–1910 гг., до событий, имевших место перед началом Второй мировой войны. Этот источник подробно информирован о событиях, происходивших в Центральной Раде (Совете) Культурно-просветительского союза татар Речи Посполитой (Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP), и его донесение, в основном, концентрируется вокруг этой темы. Кроме приведенных биографических фактов из жизни О. Кричинского, информатор обращает внимание на такие события, как участие Кричинского в международной географической конференции в Каире в 1925 г, его путешествие по Сирии и Палестине, награждение его египетским орденом Нила. О том, что проездом в Стамбуле он встречался со всеми знакомыми из Азербайджана. Словосочетание «со всеми знакомыми из Азербайджана» подчеркнуто. Далее «Бабай» упоминает, что 30 апреля 1930 г. в зале Варшавского университета в честь приезда в Польшу афганского короля Амануллаха Кричинский от имени польских татар сказал приветственную речь по-французски. Его речь транслировалась по радио. 2 февраля 1932 г. в качестве председателя Центральной Рады Культурно-просветительского союза Кричинский организовал прием

¹⁵ Меморандум по агентурному делу КРО Виленского гор. УНКГБ, № 45 «Востоку» по состоянию на 23/IV 1941 г.

¹⁶ *Бабай* по-татарски – «старец», «дедушка», поэтому можно предположить, что источник был завербован из среды мусульман.

(раут) в честь прибытия г-на А. Бонами, губернатора французских колоний, который прибыл в Вильно с целью познакомиться с местными мусульманами. В донесении упоминается, что на приеме, кроме приглашенных гостей-поляков, была так называемая «татарская аристократия», а именно: Ольгерд Найман Мирза Кричинский, Леон Найман Мирза Кричинский, Константин Ахматович, Осман Ахматович, Александр Ахматович, генерал Александр Романович, Стефан Романович, Стефан Базаревский и пр.

В декабре 1929 г. Ольгерд Кричинский встречался с лидером крымских татар, борющихся за независимость полуострова, Джафером Сейдаметом. В 1933 г. в день десятой годовщины провозглашения Турецкой Республики он произнес речь, которая транслировалась по радио. Далее сообщается, что он неоднократно читал лекции культурно-просветительского и политического содержания, писал статьи о «героическом прошлом» польских татар, привлекая к себе значительное внимание, за что получал ордена и похвалы. Он обвинялся в том, что якобы выступил от имени всех татар с призывом присоединиться к блоку «озоновцев». Далее доносчик сообщает, что Кричинский 2 февраля 1938 г. вмешался в выборы «Верховного духовного совета». По его мнению, эти выборы были фиктивными¹⁷.

Сразу после ареста, 15 февраля 1941 г. был составлен протокол допроса О. Кричинского. Его опрашивал старший оперуполномоченный 3-го городского отделения лейтенант госбезопасности Шустер.

Следствие интересовало, чем обвиняемый занимался в Варшаве, с какого времени и почему он переселился из Варшавы в Вильно. Далее задавались вопросы биографического характера: принадлежал ли Ольгерд Кричинский к политическим партиям и организациям Польши? Какие книги, газеты и журналы издавала Центральная Рада Культурно-просветительского союза татар Польши, кто был издателем «Татарских ежегодников»? Какие еще издавались татарские газеты и журналы в Польше? Следовательно интересовался деятельностью татарских организаций, особенно «Союзом татарской молодежи». Далее он задал вопрос, с какого времени О. Кричинский поддерживал связь с Джафером Сейдаметом, сколько раз с ним встречался, велась ли переписка с ним.

В постановлении о предъявлении обвинения, датированном 28 февраля 1941 г., Кричинского обвиняют в том, что он являлся вдохновителем и организатором всей контрреволюционной работы среди татарского населения, направленной против Советского Союза, за отторжение от СССР восточных республик. Якобы им были созданы контрреволюционные организации на

¹⁷ Меморандум..., донесение источника «Бабай», 31 XII 1940 г., л. 69.

территории бывшей Польши: «Идель–Урал», «Союз татарской молодежи», «Крымская независимость»¹⁸.

На допросе, начатом в тот же день в 21.00 час., следователь спрашивает Кричинского, признает ли тот себя виновным в предъявленных обвинениях по статьям 58-4, 58-11, 58-13 УК РСФСР. Кричинский согласился с фактами своей биографии, но отверг обвинение в контрреволюционной деятельности, направленной против Советского Союза и объявил, что ею он не занимался¹⁹.

Как высококвалифицированный юрист, понимая, что его показания могут повредить другим людям, О. Кричинский на допросах старался давать простые, лаконические ответы, не называя много фамилий²⁰.

На допросе 25 марта 1941 г. задавались вопросы относительно деятельности «контрреволюционного» «Союза татарской молодежи» и личности Эдиге Шинкевича. На поставленные вопросы О. Кричинский отвечал, что «Союз татарской молодежи» был организован Эдиге Шинкевичем и носил исключительно культурно-просветительский характер. Следователь потребовал, чтобы арестованный подробно рассказал о своем участии в татарских контрреволюционных организациях и деятельности, направленной против Советского Союза. О. Кричинский повторил, что к татарским контрреволюционным организациям не принадлежал и контрреволюционной деятельностью, направленной против Советского Союза, не занимался и что вообще ему не известно о существовании в Польском государстве контрреволюционных татарских организаций.

Вопрос следователя: «У вас при обыске изъята контрреволюционная литература: „Rocznik Tatarski“ («Татарский ежегодник»), «Прометей» и др., через которые велась контрреволюционная работа против СССР, и вы являлись издателем этой литературы. Почему же вы уклоняетесь от дачи правдивых показаний о своей контрреволюционной деятельности против СССР?»

Кричинский ответил, что „Rocznik Tatarski“ издавала руководимая им Центральная Рада Культурно-просветительского союза татар Польши, но „Rocznik“ был не контрреволюционным изданием, а научным²¹.

Журнал «Прометей», по словам Кричинского, он получал из Варшавского института восточных языков, журнал издавался его студентами. Он, как председатель Варшавской религиозной общины, часто посещал публичные

¹⁸ Дело № 696/1428 по обвинению Кричинского Ольгерда, л. 43.

¹⁹ Там же, л. 43–45.

²⁰ Там же, л. 17–23.

²¹ Там же, л. 25.

доклады, проводимые этим институтом. Кроме того, он получал книги и журналы из Берлина, Львова и других городов, которые были изъяты при обыске²².

Во время обыска среди вещей Кричинского было найдено 26 фотографий, две из которых особенно заинтересовали следствие: на них запечатлен момент принесения присяги татарскими религиозными и светскими деятелями – муфтием Якубом Шинкевичем, имамом Али Вороновичем, Ольгердом Кричинским и др. Следователь задал вопрос: с какой целью была принесена присяга бывшему польскому правительству?²³ Ольгерд Кричинский ответил, что, будучи избран на мусульманском съезде членом Высшего духовного управления, он давал присягу на верность законам этой страны²⁴.

Во время допроса 4 апреля 1941 г. следователя интересовал вопрос, кем и с какой целью был создан Татарский эскадрон при бывшей польской армии. На что Ольгерд Кричинский ответил, что, по совету Вали Едигарова, он обратился в Военное министерство с просьбой создать эскадрон исключительно из татар.

Татарский эскадрон был создан с целью восстановить традицию несения воинской службы татарами в национальных частях и показать патриотизм татарского населения. Следователь спросил, какую работу проводил Ольгерд Кричинский в Татарском эскадроне как представитель татарской ответственности. На что обвиняемый ответил, что никакой работы не проводил, а только оказывал материальную помощь для устройства клуба эскадрона и проведения национальных праздников²⁵.

7 апреля 1941 г. старший следователь Киянченко пишет постановление о продлении срока ведения следствия и содержания под стражей Ольгерда Кричинского, которое утверждается начальником Виленского госуправления НКГБ 11 апреля 1941 г. Продление срока содержания под стражей следователь мотивирует тем, что материалами следствия установлено, что О. Кричинский являлся активным членом контрреволюционной татарской организации в бывшей Польше и проводил работу против СССР. Учитывая, что срок ведения следствия по делу Кричинского истекает 15 апреля 1941 г., а еще необходимо провести ряд следственных мероприятий, в частности опросить ряд свидетелей и привести в порядок документацию по делу, он постанов-

²² Следователь всю найденную у Ольгерда Кричинского литературу упорно называет контрреволюционной. Этот термин в своих ответах заставляет употреблять Кричинского.

²³ Следователь постоянно оперирует словосочетаниями «бывшая Польша», «бывшее польское правительство» и пр.

²⁴ Дело № 696/1428.

²⁵ Там же, л. 26.

ляет: возбудить ходатайство перед прокурором Литовской ССР о продлении срока ведения следствия и содержания под стражей О. К. Кричинского на один месяц, т. е. с 15 апреля до 15 мая 1941 г.²⁶

Во время допроса 21 IV 1941 г. О. Кричинскому задавались вопросы, получал ли он задания от Джафера Сейдамета по проведению контрреволюционной работы среди татар Польши, направленной против СССР, на что тот отвечал отрицательно.

Следствие также интересовало, какие награды получал Кричинский от польского правительства и за что²⁷.

Далее задавался вопрос, с какими докладами он выступал по радио, обращаясь к польскому и татарскому населению. На этот вопрос Кричинский отвечал, что в 1930 г. по случаю приезда в Варшаву афганского короля Амануллаха, в Варшавском университете был устроен торжественный вечер, на котором он выступил с речью об истории литовских татар и с приветствием к афганскому королю как последователь мусульманской религии. Эта речь транслировалась по радио.

На допросе 13 мая 1941 г. следователь уточняет правильность написания его фамилии. О. Кричинский отвечает, что правильная его фамилия Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд и что своей фамилии он никогда не менял.²⁸ Следователь возвратился к вопросу о его деятельности в бытность прокурором судебной палаты г. Баку в 1919 г. Кричинский ответил, что в Баку при судебной палате организовал прокурорский надзор и руководил подготовкой прокурорских работников.

Далее следствие интересовало, сколько Кричинским было рассмотрено дел на коммунистов и революционных рабочих за время работы в Баку. Ольгерд Кричинский ответил, что дел по коммунистам он никогда не рассматривал и на политических процессах никогда не присутствовал.

К делу Кричинского присоединены протоколы допроса другого татарского деятеля – Якуба Романовича (в деле – Романовича Якова Ромуальдовича),

²⁶ Там же, л. 46.

²⁷ Кричинский ответил, что в 1938 г. он был награжден «Золотым крестом за заслуги» за усердную судебно-прокурорскую службу. В 1934 г. он получил медаль за пятнадцатилетнюю службу в судебных органах. Кроме того, в 1925 г. был делегирован польским правительством на международный географический конгресс в Каире, где получила офицерский орден Нила из рук короля Египта.

²⁸ По этому поводу даже имеется постановление от 12 мая 1941 г.: следователь Киянченко, рассмотрев дело, нашел, что, по некоторым материалам следствия, обвиняемый значится как Кричинский Ольгерд Константинович, а по документам, основанным на материалах следствия и опроса, – Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд Константинович, и поэтому постановил: правильной фамилией обвиняемого считать Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд Константинович. Дело..., л. 49.

заместителя муфтия, датированные 14–26 ноября 1940 г. В них содержатся вопросы о деятельности Центральной Рады татарского культурно-просветительского общества, организаций «Идель–Урал», «Союза татарской молодежи (в протоколе он назван «Товариществом молодежи татарской»). Много вопросов задается о деятельности муфтията и муфтия Якуба Шинкевича. В допросах затрагивалась личность Эдиге Шинкевича, племянника муфтия. Его обвиняли в создании группы, ставящей своей целью отделение Крыма и Казани от Советского Союза. Допросы проводил старший следователь УГБ, мл. лейтенант госбезопасности Киянченко²⁹. Он же впоследствии допрашивал и Ольгерда Кричинского³⁰.

13 мая 1941 г. был составлен протокол об окончании следствия по обвинению Ольгерда Кричинского, предварительное следствие по делу признавалось законченным, а полученные данные – достаточными для передачи суду³¹. К делу прилагается справка об отсутствии у обвиняемого судимости³².

27 мая 1941 г. старший следователь УГБ Киянченко пишет постановление, о том, что, рассмотрев следственное дело № 696 по обвинению Ольгерда Кричинского, нашел, что личные вещи /домашняя обстановка/ нажиты чужим трудом, так как он являлся помещиком и крупным домовладельцем. На все вещи составлена опись и они опечатаны на основании ст. 121а УПК РСФСР. Далее в постановлении говорится, что будет возбуждено ходатайство перед судебными органами о конфискации всего имущества принадлежавшего обвиняемому, согласно прилагаемой описи к следственному делу № 696³³.

5 июня 1941 г. заместитель начальника Виленского горуправления НКГБ ст. лейтенант госбезопасности Анохин утвердил обвинительное заключение по делу Кричинского.

Ввиду важности, приведем документ полностью:

«Обвинительное заключение, следственное дело № 696 по обвинению Найман-Мирза-Кричинский Ольгерда Константиновича, в преступлениях, предусмотренных ст.ст. 58 (4), 58 (11), 58 (13) УК РСФСР.

Виленским Городским Управлением НКГБ ЛССР, 15 февраля 1941 года был арестован бывший заместитель министра юстиции белогвардейского правительства в Азербайджане – прокурор Верховного суда бывш. Польского государства – Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд Константинович.

²⁹ Допросы Романовича в деле Кричинского пронумерованы с 29 по 41 лист. В основном в них речь идет о деятельности муфтията и «Союза татарской молодежи». Поскольку автору данной статьи в Литовском особом архиве (Lietuvos ypatingasis archyvas) удалось обнаружить дело Я. Романовича, то этой теме будет посвящена отдельная статья.

³⁰ Дело № 696/1428, л. 44–45.

³¹ Там же, л. 51.

³² Там же, л. 53.

³³ Там же, л. 54.

Следствием установлено:

что Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд Константинович, с 1908 года до 1918 года работал в должностях судьи и прокурора при царском правительстве, с 1918 года по 1919 год был прокурором окружного суда г. Симферополя, с 1919 г. по 1920 год был заместителем министра юстиции при белогвардейском-меньшевистском правительстве в Азербайджане, а при разгроме этого правительства в 1920 г. бежал в бывшую Польшу.

С 1920 г. и до распада бывшего Польского государства работал в карательных органах, как-то: с 1920 г. по 1926 год работал судьей в г. Опшьяны, с 1928 г. до 1932 года – заместителем прокурора Виленской судебной палаты, с 1932 года до 1938 года – заместителем прокурора Верховного суда бывш. Польского государства. С 1938 г. и до распада бывшего Польского государства был заместителем председателя судебной палаты г. Вильно. С 1929 г. до 1939 г. Найман-Мирза-Кричинский О. К. был председателем Центральной рады культурно-просветительного общества татар в бывш. Польше, которая издавала «Татарский ежегодник» на польском языке с контрреволюционными статьями, направленными против СССР. Кроме того, с 1935 г. по 1937 год он был председателем Варшавской мусульманской общины, а с 1937 года до 1939 года был членом правления по мусульманским религиозным делам «найвысшая коллегия мусульманска в Польше».

На основании изложенного обвиняется:

Найман-Мирза-Кричинский Ольгерд Константинович, 1884 г. рождения, уроженец г. Вильно, по национальности – татарин, отец был генералом царской армии, по профессии – юрист, не судим, образование высшее, б/п, женат. До ареста работал заместителем председателя судебной палаты г. Вильно, проживал: г. Вильно, ул. Университетская № 2, кв.1. В том, что: он с 1908 г. до 1918 г. работал на судебных и прокурорских должностях царской России, с 1918 года до 1920 г. работал в белогвардейском меньшевистском правительстве Азербайджана, сначала окружным прокурором, а потом заместителем министра юстиции. С 1920 года до 1939 г. работал на судебных и прокурорских должностях в бывш. Польском государстве. С 1929 г. до 1939 г. был председателем центральной рады Культурно-просветительного общества татар бывшей Польши, т. е. в преступлениях, предусмотренных статьями 58 (4), 58 (11), 58 (13) УК РСФСР.

Обвиняемый Найман-Мирза-Кричинский О.К. признал, что в 1918–1920 г.г. занимал должность прокурора апелляционного суда, а затем пост заместителя министра юстиции при белогвардейско–меньшевистском правительстве Азербайджана. С 1920 г. до 1939 г. служил в судебных и прокурорских органах б. Польши. С 1929 г. по 1939 год – был председателем Центральной Рады культурно просветительского общества татар в бывшей Польше.

Руководствуясь ст. 208 УПК РСФСР, следственное дело № 696 по обвинению Найман-Мирза-Кричинского Ольгерда Константиновича направить Зам Прокурора ЛССР по Спецделам для направления дела по подсудности.

Обвинительное заключение составил «15» мая 1941 г. ст. следователь следственной части Вильнюсского городского УНКГБ мл. лейтенант госбезопасности /Киянченко/»³⁴.

Далее к делу приложена очень, на наш взгляд, важная справка от 13 мая 1941 г., что «скомпрометированных по показаниям обвиняемого Найман-Мирза-

³⁴ Обвинительное заключение по следственному делу 696 по обвинению Найман-Мирза-Кричинский Ольгерда Константиновича, в преступлениях, предусмотренных ст. ст. 58-4.58-11.58-13 УК РСФСР, л. 55, 56, 57.

Кричинского О. К. не имеется»,³⁵ и Меморандум от 8 июня 1941 г., 12-й пункт которого содержит вопрос: «Можно ли вербовать осужденного и для какой работы?», на который следователь ответил: «Не целесообразно, так как о своей контрреволюционной деятельности показаний не дал»³⁶.

Следственное производство по делу закончено 16 мая 1941 г. с направлением на рассмотрение Особого Совещания при НКВД СССР. В связи с начавшейся войной между Германией и СССР, Ольгерд Кричинский был этапирован из Виленской тюрьмы № 2 в тюрьму № 1 города Горький³⁷.

О судьбе, постигшей Ольгерда Кричинского, узнаем из выписки протокола № 29 Особого Совещания при народном комиссаре Внутренних дел СССР от 2 мая 1942 года:

«Найман-Мирза-Кричинского Ольгерда Константиновича, за активную борьбу против революционного движения – расстрелять. Лично принадлежащее имущество – конфисковать³⁸. Решением Особого Совещания при НКВД СССР от 2 мая 1942 г. в отношении Ольгерда Кричинского приговор приведен в исполнение 2 июня 1942 года.»

Перед концом перестройки, 6 июля 1989 г., Комитет государственной безопасности Литовской ССР направил запросы начальнику Республиканского адресно-справочного бюро г. Вильнюса относительно сбора сведений о родственниках Ольгерда Кричинского – брата Кричинского Анатолия, 1896 г. рождения,³⁹ жены Кричинской Аделаиды Викенътьевны, 1895 г. рождения⁴⁰, сына Кричинского Селима, 1938 г. рождения⁴¹, сына Кричинского Игоря, 1923 г. рождения⁴², но, по данным Республиканского адресно-справочного бюро, таковых лиц, прописанных на территории Литвы, не значилось. В заключении от 20 июля 1989 г., выданном ответственным сотрудником КГБ Литовской ССР и прокурором следственного отдела прокуратуры г. Вильнюса, Ольгерд Кричинский подпал под действие ст. 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30–40-х и начала 50-х годов». Прокуратурой Литовской ССР 24 декабря 1989 г. была выдана справка о реабилитации Ольгерда Кричинского за номером 13-10/89.

³⁵ Дело № 696/1428, л. 60.

³⁶ Дело № 696/1428. Конверт № 196.

³⁷ Справка по след. делу № 696, 8-го ноября 1941 г., гор. Горький. Дело..., л. 61.

³⁸ Выписка из протокола. Там же, л. 62.

³⁹ Там же, л. 63 (62).

⁴⁰ Там же, л. 64 (63).

⁴¹ Там же, л. 65 (64).

⁴² Там же, л. 66 (65).

Заключение

Начавшееся в первой половине XX в. возрождение общины литовско-польских татар невозможно представить без упоминания имен братьев Ольгерда и Леона Кричинских. Идеи, которые они пропагандировали в межвоенное время, остаются актуальными и в наши дни. Трагическая судьба Леона Кричинского исследователям и членам общины польских татар была известна с 90-х годов прошлого века. Судьба же Ольгерда Кричинского долго оставалась неизвестной широкой общественности, поэтому найденное в архиве бывшего КГБ дело о его аресте и другие сопутствующие делу документы пролили свет на его дальнейшую судьбу и гибель в Горьком 2 июня 1942 г.

ВАЙСОВЦЫ

В ЛИТВЕ * © *Диляра М. Усманова*

* Исследование осуществлено в рамках исследовательского проекта „Die Entwicklung der Vaisov-Bewegung im 20. Jahrhundert: Von dem «Gottesheer der Altgläubigen Muslime» zum «Islamischen Sozialismus» und «Neobulgarismus»“ и было поддержано фондом Герды Хенкель (Германия).

В статье речь пойдет о пребывании представителей рода Ваисовых и адептов ваисовского движения в Литве. Этот сюжет представляет собой одну из малоизвестных страниц в истории религиозного движения, известного в историографии как ваисовское.

* * *

Ваисовское движение (Ваисовский Божий полк староверов-мусульман) – религиозное, социальное и политическое движение, имевшее распространение среди мусульманского населения Поволжья во второй половине XIX – первой трети XX столетия. Основателем Божьего полка староверов-мусульман был *дарвиш* Багаутдин Хамзин Ваисов (12.09.1810/1819 – 17.09.1893), последователь учения суфийского братства *Накшбандийя*. После смерти своего учителя *шайха* Джагфара аль-Кулатки аль-Булгари Салихова (1790 – 16.12.1862) Багаутдин Ваисов объявил себя его преемником, собрал вокруг себя учеников и единомышленников. Поселившись в начале 1860-х годов в Казани, он основал собственную общину и открыл в Ново-Татарской слободе молитвенный дом. С середины 1860-х годов Б. Ваисов неоднократно обращался к властям с просьбой оказать материальную поддержку своей общине, подвергал резкой критике официальное мусульманское духовенство, обвиняя их в многочисленных пороках, коррупции, разврате и отходе от «истинного ислама». Одновременно Б. Ваисов выступал с проповедями среди своих последователей. В сочинении «Тарик-и х[в]аджаган» (1874) он выражал готовность молиться за здоровье царя, содействовать умиротворению мусульманского населения и укреплению среди непокорных мусульманских общин власти императора. Ряд сочинений Б. Ваисова, как содержащие критические выпады против муфтия, не были допущены цензурой к печати. Вероятнее всего, неопубликованные сочинения Б. Ваисова были уже после смерти автора изданы его сыном Гайнаном в немного переработанном виде под названием «Джавахири-хикмат-и дарвишан» (1907). В этом сочинении автор (Б. Ваисов) размышляет о Судном дне, наступление которого ожидалось в 1300 году по хиджре (1882).

При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего в плане датировки), религиозное мышление основателя общины можно рассматривать в контексте других эсхатологических движений (типа махдизма) в разных мусульманских странах при наступлении четырнадцатого столетия по хиджре¹.

Ваисовцы отвергали не только господствующий ислам, но и авторитет Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), обвиняя его руководство в коррупции. Действия властей расценивались ваисовцами как происки *даджжала* (антихриста, сатаны), а пороки окружающего мира связывались с идеей конца света и Судного дня. Знамение скорого прихода *даджжала* виделось также в русификаторских действиях местных и центральных властей по отношению к мусульманскому населению, в многочисленных пороках и разврате, поразивших казанских татар под руководством муфтия и кадиев. Б. Ваисов объявлял себя предвестником конца света, именовался «полководцем» (*сардаром*), а своих последователей считал членами т. н. «спасающейся группы» (*фирка-и наджийа*). Залогом спасения являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша. Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев, сформулированная в трудах Багаутдина Ваисова, оставалась основным языком описания социальной и политической реальности в 1870–1890-х годах. Позднее эсхатологический язык отходит на второй план и восприятие политической ситуации в ваисовских текстах рационализируется.

Центральной идеей в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев была идея болгарского наследия, а себя ваисовцы называли булгарами (аль-Булгари) и мусульманами-староверами, отказываясь признавать такие сословные и этнические наименования, как «татарин», «крестьянин», «потомственный почетный гражданин» и др. Ваисовцы полагали, что в качестве потомков болгар они являются более древними мусульманами, не-

¹ Литература о Б. Ваисове и ваисовцах довольно обширна. Из числа наиболее значимых работ следует назвать: *Катанов Н. Ф.* Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909; *Молоствовова Е. П.* Ваисов Божий полк // Мир ислама. 1912. Т. I, № 2; *Сагидуллин М.* К истории ваисовского движения // Очерки по изучению местного края. Казань, 1930; *Климович А.* Ислам в царской России: Очерки. Москва, 1936; *Валеев Р. К.* Болак арты республикасы. Казань, 1999; *Усманова А. М.* Духовное завещание Б. Ваисова // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2002, № 3–4; *Quelquejey Chantal* Le “Vaisime” a Kazan: contribution a l’etude des confrereries musulmanes chez les tatars de la Volga // Die Welt des Islams. N. S. VI (1–2), 1959. О религиозных воззрениях Б. Ваисова подробнее см.: *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889 // Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998, s. 393–429; *Кемпер М., Усманова А. М.* Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001, № 3–4, с. 86–122.

жели татары, поскольку их вера идет «аль-мисактан-бирле», т. е. со времен завета, заключенного ветхозаветным Авраамом и самим Богом. Термин *старовер* использовался ваисовцами для самопрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному не мусульманам феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они – староверы-мусульмане, и осознавали свое отличие от русских староверов. Каких-либо документальных свидетельств о наличии контактов ваисовцев с православными староверами Казанской губернии нет, однако полностью исключать этого не следует.

В 1870–90-х годах ваисовское движение выражало религиозный протест поволжских мусульман против проводимой правительством политики русификации и христианизации инородцев края. Отголоски этого протеста наблюдались и в период Всеобщей переписи 1897 г. Одновременно, движение приобретает черты социального протеста в условиях обострения социальных противоречий, явившихся следствием капиталистической модернизации российского общества. Активизация деятельности ваисовцев, распространение учения Б. Ваисова и увеличение числа его последователей наблюдались среди татарских крестьян Поволжья, страдавших от мало- или безземелья, связывавших ухудшение своего положения с христианизаторскими усилиями миссионеров и властей. Странники Б. Ваисова отказывались подчиняться гражданским властям, признавая над собой лишь власть императора. Совершение пятикратной молитвы во здравие государя ваисовцы считали своим прямым долгом, полагая, что молитвой они защищают верховную власть лучше, нежели с оружием в руках. Движение, помимо Казани, распространялось в населенных пунктах ряда уездов Казанской и Симбирской губерний, в меньшей степени – в Нижнем Поволжье, Сибири и Средней Азии. Наибольшее распространение идеи Ваисова получили среди социальных низов – татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев. Общее число последователей движения доходило от двух до пятнадцати тысяч человек.

После ареста и смерти основателя движения в психиатрической клинике, дело его продолжили ученики и последователи – Шигабутдин Сайфутдинов, Назмутдин Ижбаев, Габдуллатиф Халитов, Юсуф Файзуллин и др. (1880–1910-е годы). В начале XX столетия во главе движения встали сыновья Гайнан (1905–1918 гг.) и Газизян (1918 – начало 1920-х годов.).

В начале XX столетия движение приобретает ярко выраженный политический характер. Эта эволюция произошла под руководством одного из сыновей Багаутдина, Гинанутдина (Гайнана) Ваисова (8.11.1878 – 28.2.1918). В молодости он занимался розничной торговлей, жил в Казани, Симбирске и

Средней Азии (г. Мерв). За сопротивление полиции в 1903 г. был приговорен к годичному тюремному заключению, которое отбыл в ашхабадской тюрьме. В начале 1905 г. Гайнан вернулся в Казань, на волне революционного подъема возродил общину и провозгласил себя «сардаром». Примечательно, что ни Гайнан Ваисов, ни другие ученики и последователи Багаутдина не могли претендовать на полную титулатуру основателя ваисовской общины, особенно в отношении суфийских титулов (*шайх, дервиш*).

Пик активности ваисовцев пришелся на 1905–1909 гг., когда под руководством Гайнана они восстановили собственный молитвенный дом в Ново-Татарской слободе, учредили автономную от ОМДС религиозную общину и канцелярию с собственными метрическими книгами и казной. Г. Ваисов принял титул «сардар» и в 1908 г. предпринял поездку в Санкт-Петербург в надежде получить аудиенцию у императора. Одновременно лидер ваисовцев устанавливает контакты с А. Толстым, входит с ним в переписку. С целью официально легализовать свое движение в 1908–1909 гг. руководители общины разрабатывают «Устав относительно военных молитвенников», обсуждают возможность проведения в 1910 г. съезда мусульман-староверов, для пропаганды своих идей намереваются издавать собственный журнал. В 1909 г. в отношении ваисовцев начались расследования, завершившиеся судебным процессом 1910 г. Из четырнадцати подсудимых одиннадцать были признаны виновными в создании и принадлежности к преступному сообществу, «поставившему себе целью неподчинение распоряжениям правительства», осуждены на различные сроки, от двух до четырех лет. Руководитель движения после отбытия тюремного заключения был сослан на поселение.

После Февральской революции начинается новый этап в развитии движения, связанный с идеей «исламского социализма», проповедуемого Гайнаном и Газизяном Ваисовыми, Шигабутдином Сайфутдиновым. В апреле 1917 г. в Казани состоялся съезд болгарских «Божьих воинов», приветствовавший Петроградский Совет рабочих и крестьянских депутатов. Не найдя общего языка с лидерами либерального крыла национального татарского движения, осенью 1917 г. руководители ваисовского движения вступают в альянс с казанскими большевиками. Осенью 1917 г. лидеры движения заявили о поддержке Советской власти. После того как Гайнан Ваисов был убит при загадочных обстоятельствах во время событий, связанных с т. н. Забулачной республикой (март 1918 г.), движение возглавил младший из сыновей Багаутдина – Газизян. В январе 1919 г. состоялся второй съезд ваисовцев, на котором было принято новое название – «Партия ваисовцев революционеров-коммунистов».

Так движение прошло путь от эсхатологической религиозной «секты» до политической партии, что выглядит вполне логично в условиях стремительной политизации российского общества в начале XX в. Впоследствии ваисовская община еще больше маргинализуется и фактически распадается, а в 1930-е годы практически все руководители и активисты движения были репрессированы.

* * *

Пребывание представителей ваисовского движения на северо-западной окраине бывшей Российской империи связано в первую очередь с одним из сыновей Багаутдина Ваисова – Гаяном и приходится на вторую четверть XX в.

Ходжа-Мухаммед Гаян Багаутдинович Ваисов родился в с. Татарская Беденьга (ныне Тетюшского р-на Республики Татарстан) 17 февраля 1882 г. от брака Багаутдина с Гайни-Джамал Ваисовой-Халитовой. По материнской линии он был внуком Габдуллатыфа Халитова, единомышленника и соратника Багаутдин-ишана. Вплоть до ареста и суда в 1910 г. проживал в родной деревне, занимаясь хлебопашеством и состоя муллою в деревенской староверческой общине, имевшей свой отдельный молитвенный дом². Примечательно, что староверческая община д. Беденьги в начале XX в. насчитывала около 135 человек, что составляло примерно четвертую-пятую часть жителей села. Члены общины имели отдельный молитвенный дом, который располагался именно в доме Гаяна. Сын основателя секты считался главой сельской общины, исполнял обязанности имама, вел собственные метрические книги, куда вносились все сведения о родившихся и умерших членах общины староверов-мусульман. Гаян никогда не скрывал, что являлся весьма активным участником движения. Состоя одним из двенадцати «поверенных сардара», он подписывал составленный сардаром «Устав относительно военных молитвенников» и другие документы, в том числе многочисленные ходатайства и прошения³. В 1909 г., когда Гайнан был арестован, а по делу общины начато следствие, Гаян посылает на имя императора заявление с просьбой прекратить преследования ваисовцев. В 1910 г. Гаян Ваисов тоже был арестован, в числе других осужден на двухлетний срок заключения, который отбывал в Вятской тюрьме и был досрочно освобожден 23 апреля 1912 г. После освобождения вернулся в родную деревню Татарская Беденьга,

² Национальный архив Республики Татарстан (далее – НАРТ), ф. 390, оп. 1, л. 3185, л. 52–52об.; ф. 51, оп. 4, л. 13475, л. 40–40об., 43.

³ НАРТ, ф. 41, оп. 4, л. 1983, л. 25–26. Из протокола допроса обвиняемого.

где в его отсутствие обязанности «имама» и главы общины выполнял младший брат Газизян.

Вскоре между местными имамами, представлявшими «законную власть», и руководителем ваисовской общины Гаяном отношения обостряются. Уже осенью 1912 г. указные имамы Джагфаровы (Джагфаровы и Гаян Ваисов приходились друг другу троюродными братьями. – Д. У.) написали на братьев Ваисовых донос, обвиняя их в подстрекательстве односельчан к беспорядкам и игнорировании указных мулл и законной мечети. Однако власти не стали раздувать тлеющий конфликт, предпочли не возбуждать нового политического дела и не дали доносу ход.

Период Первой мировой войны, двух революций и гражданской войны (1914–1918) – самые туманные в биографии Гаяна Ваисова. Нет никаких документальных свидетельств о деятельности его в это время. Сложно установить, когда он покинул родную деревню. По косвенным сообщениям – Л. Кричинский называет его «политическим эмигрантом из Поволжья с довоенного времени»⁴ – можно предположить, что это произошло накануне или в ходе Первой мировой войны или же непосредственно в революционные годы. Судя по тому, что его дочь Рауза родилась в д. Беденьга в 1916 г., он покинул родную деревню не ранее 1915 г. Так или иначе, уже в самом начале 1920-х годов Гаян оказывается на западе бывшей империи и оседает в Вильно, который в то время находился в составе Польского государства.

Вероятнее всего, его первая семья остается в родной деревне, так как в Вильнюсе он женится вторым браком на еврейской женщине по имени Рахиль, которая, перейдя в ислам, принимает новое имя – Райхана. Общих детей у них не было. По-видимому, именно на ее деньги была приобретена недвижимость и осуществлялась предпринимательская деятельность, поскольку собственного значительного капитала у Гаяна не было: все имущество Гаяна – дом и небогатое хозяйство в д. Беденьга – в 1909 г. оценивалось всего в 200 рублей. А уже в первой половине 1920-х годов Ваисов являлся владельцем большой пекарни и кондитерской в центре Вильнюса (пекарня площадью 129 кв. м. располагалась по ул. Гедимино, д. № 42/26), имел также кондитерский магазин и склады на окраине города, а за пределами Вильнюса – дом и мельницу. В 1922 г. им был приобретен очередной дом по ул. Викинто (в районе Виль-

⁴ Небольшая цитата из сочинения Леона Кричинского буквально звучит следующим образом: «Политический эмигрант из довоенной России – Ходзя Мухаммад Гаян Ваисов из Идель-Урала – приехал в гостеприимный Вильнюс, где осел и смешался с нашими мусульманами, рассказал в Рочнике о движении Ваисова и ваисовцев, которые имели сторонников также и в среде литовских татар». См.: *Kryczyński Leon Najman Mirza. Tatarzy polscy a Wschód muzułmański // Rocznik Tatarski. 1935. T. II, s. 116.*

нюса под названием Зверинец), который использовался в качестве загородной дачи.

В 1920–1930-е годы Гаян Ваисов играл достаточно активную роль в жизни и самоуправлении мусульманской общины (гмины) Вильнюса. В частности, 28–29 декабря 1925 г. в Вильнюсе состоялся 1-й Всепольский съезд делегатов мусульманских общин (гмин). На съезд прибыло 58 делегатов, представлявших 18 гмин. Среди делегатов оказался и Гаян Ваисов, который был избран членом комиссии, образованной для разработки и представления в Центральную Раду (Совет) культурно-просветительских организаций польско-литовских татар проекта Устава мусульманской религиозной организации в Польше. Примечательно, что в состав этой комиссии были избраны Александр Ахматович (старший), Адам Мирза-Мурзич, Али Полторжицкий. На этом же съезде была объявлена автономия (автокефалия/самостоятельность) польско-литовских мусульман (которые до революции 1917 г. в Российской империи находились в организационном плане в ведении Таврического магометанского духовного правления), а также избраны муфтий Яков (Якуб) Шинкевич и заместитель муфтия полковник Яков Романович⁵.

В 1932 г. (14 февраля) имя Г. Ваисова встречается в числе членов правления мусульманских религиозных общин (гмин) в Польше. В правление входили также Леон Кричинский (президент), Богдан Ахматович (секретарь), Александр Эльяшевич и Ян Лебедзь (казначей)⁶. Гаян Ваисов вышел из состава правления (вероятно, по личным причинам, как и Ян Лебедзь) в августе 1936 г.⁷

Г. Ваисов принимал участие и в издании первого тома «Рочник татарски», который был подготовлен братьями Ольгердом и Леоном Кричинскими и издан в 1932 г. в Вильно. Для этого тома им была написана статья о контактах ваисовцев с Львом Толстым⁸. Также в 1932 г. Гаян Ваисов во время поездки по Турции с целью отдыха и лечения встречался с представителями ряда стамбульских изданий, дав подробное интервью о жизни польских мусульман⁹.

В 1930-х годах Гаян Ваисов не стоял в стороне от общественных дел. Кроме того, что он входил в руководство религиозных организаций польско-литовских мусульман, он также занимался благотворительностью, оказывал

⁵ Rocznik Tatarski. 1932. T. I, s. 321–322.

⁶ *Kryczyński Leon Najman Mirza*. Tatarzy polscy ... , s. 330.

⁷ *Życie Tatarskie*. 1937, nr 2, s. 21.

⁸ *Wajsow Chodzja Muchammed Gajan*. Wajsow, wajsowcy i stosunek do nich Lwa Tolstoja // Rocznik Tatarski. 1932. T. I, s. 215–222.

⁹ Rocznik Tatarski. 1935. T. 2, s. 123–124.

отдельным людям финансовую помощь. В газете «Татарская жизнь» были озвучены благодарности за финансовую помощь, оказанную им конкретным молодым людям. Судя по этим сообщениям, в 1934 г. он профинансировал жившим в Варшаве Абдул-Деяну и Омару Эксановым поездку в Сараево с целью обучения в медресе г. Сараево; в том же году оплатил вильнюсскому имаму Али Вороновичу расходы на дорогу в Каир для обучения в знаменитом медресе Ал-Азхар¹⁰. В 1939 г. пожертвовал 10 злотых на воссоздаваемый в составе польской армии татарский полк уланов¹¹. Это лишь те немногие случаи, которые были освещены прессой.

К сожалению, у нас нет никаких прямых свидетельств о взглядах, убеждениях и действиях Гаяна Ваисова в Польше в плане развития «ваисовского движения». Судя по косвенным данным, Гаян принципиально не участвовал в работе культурно-просветительских организаций и союзов польско-литовских татар, сотрудничая лишь с религиозными объединениями. Можно предположить, что он по-прежнему не принимал наименования «татары», по возможности дистанцируясь от любых союзов и объединений под подобным лозунгом. В то же время, активное участие его в религиозной жизни местных мусульман создало ему довольно широкую известность в крае.

После оккупации Прибалтики советскими войсками, по сведениям внучатых племянников, в 1940 г. Гаян Ваисов был репрессирован, а все его немалое имущество национализировано. Однако если факт конфискации и национализации имущества в 1940 и 1951 гг. подтверждается документально, то факт ареста и расстрела Гаяна Ваисова не совсем прояснен. Согласно спискам арестованных, хранящимся в Литовском особом архиве (Lietuvos ypatingasis archyvas), 13 июля 1940 г. действительно был арестован некий Ваисов Ходзя-Мухаммед Асов Гаянович, родившийся 15 сентября 1908 г. в г. Сулино (Туркестан), накануне ареста проживавший в Вильно (проспект Гедимино, 42/2), владелец пекарни¹². Однако ни протоколов допросов, ни личного дела, ни иных свидетельств о последующей судьбе этого человека в архиве обнаружить не удалось. Более того, уже в сводном списке арестованных на октябрь 1940 г. фамилия Ваисова не встречается. Исходя из этих скудных сведений,

¹⁰ *Życie Tatarskie*. 1934, nr 3. Кроме того, в 1933 г. он посетил Сараево, когда им были получены гарантии, что представители польских мусульман будут охотно приняты в медресе им. Хусрева Бегова. См.: *Гришин Я. Я.* Польско-литовские татары (наследники Золотой Орды). Казань, 1995, с. 113. Эти сведения были почерпнуты, вероятнее всего, из исследований Али Мишкевича. См.: *Miskiewicz A.* *Tatarzy polscy. 1918–1939.* Warszawa, 1991.

¹¹ *Życie Tatarskie*. 1939, nr 3, s. 24.

¹² *Lietuvos ypatingasis archyvas*, f. K-1, ap. 8, b. 3, l. 8, 28.

сложно однозначно утверждать, что речь идет о Гаяне Ваисове или же, возможно, о его сыне. Если был арестован сын (судя по персональным данным), возникает вопрос о судьбе самого Гаяна. Таким образом, эти вопросы пока остаются без ответа, и обстоятельства смерти Гаяна Ваисова в 1940 г. нуждаются в дальнейшем изучении: было ли это самоубийство (а такие сведения имеются) или же его (или же его сына?) расстреляли представители новой советской власти? Что стало с сыном, если таковой действительно существовал?

По словам его внучатых племянников, у Гаяна Ваисова была только одна дочь Рауза (Роза). В то же время им ничего не известно о других детях Гаяна. Согласно сведениям «Книги памяти», Рауза Гаяновна Ваисова родилась в с. Беденьга в 1916 г., накануне ареста жила в г. Свердловске и состояла студенткой Свердловского горного института. Она была арестована 29 июня 1941 г., осуждена 16 декабря 1941 г. и приговорена к 10 годам исправительно-трудовых лагерей¹³.

Таким образом, после вероятной гибели Гаяна его супруга Райхана Ваисова остается одна, а поскольку у них не было общих детей, эта ветвь рода Ваисовых пресекается. Вскоре после войны к ней в Вильнюс из Средней Азии переезжает семья брата ее мужа: вдова Гайнана Биби-Сайран Ваисова с детьми (Хаджар, Мидхат и Махмуд). В настоящее время в Вильнюсе проживают многочисленные потомки Гайнана Ваисова, преимущественно дети и внуки Махмуда и Хаджар Ваисовых, которые, сохраняя память о Гайнана, имеют довольно смутное представление о ранней истории движения.

¹³ См.: www.memo.ru/memry/kazan/kaza11.htm

VI. Istorinės atminties formos
Historical Memory
Formy pamięci historycznej
Формы исторической памяти

ФАКТОРЫ
СОХРАНЕНИЯ
ЭТНИЧЕСКОГО
ИДЕНТИТЕТА
ЛИТОВСКИМИ
КАРАИМАМИ © *Галина Кобеукайте*

В современном мире вопрос сохранения самобытности становится все более актуальным. Поэтому важно выяснить, в чем конкретная самобытность заключается. В данной статье автор ставит перед собой задачу установить совокупность главных составных довольно сложного социального и исторического явления – идентитета небольшого народа, никогда не имевшего своего государства, – литовских караимов.

По генеалогической классификации языков караимский вместе с другими наиболее ему близкими языками западно-кыпчакской группы (карачаево-балкарским, кумыкским, крымско-татарским) относится к семье тюркских языков, которая в свою очередь входит в более крупную семью алтайских языков. Среди древних тюркских языков самым близким к караимскому является половецкий.

На протяжении нескольких столетий караимский язык употреблялся и донныне употребляется в среде чужих – чаще всего не тюркских – языков на небольших, далеко друг от друга расположенных территориях. В силу этого обстоятельства он не мог сформироваться в общенациональную форму и существует в трех исторически сложившихся диалектах – тракайский, крымский и галицко-луцкий.

Современный караимский язык, несмотря на малочисленность его носителей и влияние чужих языков, хорошо сохранил специфические особенности своей грамматической структуры и многие слова, являющиеся исконно тюркскими, но утраченные другими тюркскими языками. Архаичность и относительную чистоту словарного состава во многом определило его существование в чужой языковой среде. Безусловно, это не благоприятствовало развитию самого языка, но зато он стал особенно ценным для сравнительных лингвистических исследований¹. Польский тюрколог проф. Т. Ковальский, исследовавший язык в двадцатые годы прошлого столетия, сравнил его с мушкой, застывшей в янтаре², а директор Института турецкого языка в Ан-

¹ *Венцкуте Р.* Несколько заметок о караимском языке и его употреблении / Предисл. к кн. // *Firkovičius M.* Mien karajče ūrianiam. Vilnius, 1996, j. 21–27.

² *Kowalski T.* Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Krakow, 1929.

каре проф. А. Эрджиласун, впервые услышав живой караимский несколько лет назад, сказал, что ему показалось, будто он очутился в XI в. в древней Турции. Это сравнение было весьма удачным, т. к., по мнению большинства ученых, караимский язык сформировался около IX-X вв. на основе языков тюркских племен, населявших Хазарский каганат (хазары, кыпчаки-куманы, или половцы) и принявших караимскую веру, что в совокупности на основании этих общностей и объединило их в народ, превратив название религии в этноним. Именно потомками этих племен являются этнические тюрки-караимы, некогда в основном проживавшие в причерноморских степях и Крыму. В их самосознании хазарское происхождение как элемент тождества занимает очень важное место³.

С момента переселения части караимов из Крыма в Литву их история становится неотъемлемой частью истории Великого княжества Литовского, а их юридический статус зафиксирован и упорядочен многочисленными привилегиями, выданными им правителями государства. Объединение Великого княжества Литовского с Польским Королевством юридического положения караимов не изменило.

В 1441 г. привилеем короля Казимира тракайская караимская община получает Магдебургское право наравне с городами Вильнюс, Каунас и Тракай. Этим документом караимская община (*džymat* – джымат), проживавшая в то время в отдельной части города, была удостоена права на самоуправление. Ею стал управлять избранный из своей среды войт, имевший всю исполнительскую и судебную власть и подчинявшийся только королю. В письмах в Константинополь в 1483–1486 гг. караимы писали, что их в Тракай не притесняют и они свободны исповедовать свою религию. Последующие короли подтверждали это положение специальными грамотами и привилегиями. Караимам было разрешено построить свой храм, а специальной грамотой короля Александра в 1495 г. им было разрешено нанимать для подсобных работ христианское население.

Число караимов в Литве никогда не превышало нескольких тысяч. С местным населением на протяжении веков они жили дружно, не забывая, однако, своего родного языка, исповедуя свою религию и не ставя под угрозу свою самобытность. Этот факт объясняется толерантностью государства и общества к различным религиям и культурам, которых на территории тогдашнего Литовского государства было довольно много.

Поскольку караимам всегда приходилось жить совместно с людьми другого вероисповедания и других этносов, время от времени, в зависимости от

³ *Zajączkowski A. Karaims in Poland. Warszawa, 1961; Zajączkowski A. Khazarian Culture and its Inheritors // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1961. T. XII/1–3.*

изменяющихся исторических обстоятельств, возникал вопрос об их статусе по отношению к государству. Пока Крым был самостоятельной территориальной и административной единицей, принадлежавшей династии Гирейского хана, перед проживающими в Крыму караимами такой вопрос не вставал.

Такое же не вызывающее тревоги положение продолжалось до конца XVIII в. также в Литве и Польше. В 1795 г. во время третьего раздела Речи Посполитой Литва и часть Польши оказались в составе Российской империи. В этой изменившейся ситуации караимы начали заботиться о своем правовом положении.

После долгих стараний представителей общин в 1837 г. российскими властями было утверждено «Положение о Таврическом караимском духовенстве», права которого были уравнены с мусульманским духовенством. На основании этого документа было создано Таврическое и Одесское караимское духовное правление. Следует отметить, что за отсутствием церковного сословия все духовные и общественные должности в караимских общинах являются выборными.

Литовские караимы с 1850 г. подчинялись вышеупомянутому Таврическому духовному правлению. Ту же участь разделили и литовские татары, которые стали подчиняться Таврическому магометанскому духовному правлению. В 1863 г. царским указом на основании ранее имевшихся прав караимы были приравнены по сословиям к местным жителям. В этом же указе отмечалось, что предполагается создать второе духовное правление для западных губерний России с отдельным верховным духовным и административным главой. Такое духовное правление было создано и начало действовать в Тракай в 1869 г. Этим документом была подтверждена и продлена иерархическая независимость караимской конфессии, которой она пользовалась в Великом княжестве Литовском.

Избираемый глава духовного правления караимов становился одновременно и духовным, и светским предводителем общины. Такая структура духовного самоуправления караимской общины сохранялась в Литве и Польше до 1940 г.

Появление в Европе национальных государств выдвигает на повестку дня вопрос о национальном, его характеристике и особенностях. Собирая и записывая народные песни, немецкий философ и историк J.G. Herder (И. Гердер, 1744–1803) еще в XVIII в. закладывал философскую основу для этого понятия в пределах одной и той же религии. В литовско-польском ареале, находящемся в центре Европы, движение за сохранение национального са-

мосознания, за реставрацию нации сопровождалось борьбой за национальную независимость, за восстановление государственности. В конце XIX – начале XX вв. это движение было овеяно не только революционным, но и романтическим духом национального патриотизма.

В Вильнюсе с начала XX столетия царил особая атмосфера: все национальные группы одновременно начинают ратовать за идеи национального самосознания и необходимость его сохранения. Эти духовные веяния не могли не оказать влияния и на караимов. Характерным примером такого патриотического восприятия своей национальной принадлежности и необходимости воспитания национального самосознания может быть колыбельная “*Jukla, uolum*” (Спи, сынок), написанная основателем караимской светской поэзии С. Кобецким (1865–1933)⁴. Убаюкивая сына, наставляя его быть честным, любить людей, мать выражает твердую уверенность в том, что так непременно будет и должно быть, ведь ее сын – караим:

Mien inanam, siuviar uvlum,
Ki bijanči siendian bolum.
Bolus kiučliu, ösiup ullu,
Muft tiuviul sien karaj uvlū.

(Подстрочный перевод автора статьи:

Я верю, мой любимый сынок,
Что буду гордиться тобой.
Ты станешь сильным, когда вырастешь, –
Недаром ты сын караима.)

(В межвоенные годы это стихотворение было положено на ноты и стало очень популярной колыбельной, с которой выросло не одно поколение караимов и которая исполняется и сегодня.)

Несомненно под влиянием общего патриотического настроения, особенно ощущаемого в просвещенных кругах местной интеллигенции, в Вильнюсе в 1913–1914 гг. начинает печататься первое караимское периодическое издание «Караимское слово» (на русском языке). Уже в первом номере издатели заявили, что журнал появился в целях развития и укрепления национального самосознания.

Оценивая «Караимское слово» с исторической перспективы, надо отметить, что авторы четко сформулировали проблему, которая впоследствии будет занимать просвещенные умы караимской общественности не раз, – это забота о сохранении своего народа, его отличительных особенностей, в пер-

⁴ Кобецкий С. Ирлар. Киев, 1904.

вую очередь языка и религии. Из этих побуждений в 1911 г. в Вильнюсе начинается строительство нового храма на Зверинце, где проживало наибольшее число караимов города. К сожалению, как издание журнала, так и строительство храма было прервано началом Первой мировой войны.

Вернувшись из эвакуации, караимская интеллигенция считала своим долгом продолжить начатый перед войной труд. Благоприятствовала этому и общая идеологическая атмосфера заново восстановленных государств – Литовской и Польской республик, в которых патриотическо-национальному воспитанию придавалось большое значение. Именно в этом русле началось восстановление и общественной жизни караимов.

Жизнь караимской общины может быть разделена на религиозную и светскую лишь теоретически. В действительности же они всегда были неразрывно связаны, переплетались и существовали как одно целое. Жизнедеятельность религиозной общины воспринималась как свидетельство наличия народа, как гарант ее национальной культуры в целом.

В межвоенное время при наличии как объективных, так и субъективных условий существовали и функционировали все элементы национальной духовной культуры – религия, язык, национальное самосознание, соблюдение традиций и обычаев предков. Существовая в такой среде, личность не раздваивалась и не терзалась. Отождествление себя со своим народом было явлением естественным, социально не опасным, и потому все караимы, независимо от их профессионального, общественного статуса и карьеры, активно участвовали во всех общественных мероприятиях и делах – будь то богослужение, любительский спектакль, выборы духовной власти или благотворительный бал.

Через религию люди чувствовали причастность к своему народу, она как бы дополняла личность, усиливала ее достоинство. Религия была стержневой частью национального самосознания. Но под влиянием выше упомянутых национально-патриотических движений, характерных для Европы начала XX в., национальное самосознание перестало замыкаться лишь на религии, и караимская община чувствовала себя не только носителем определенной религии, но и носителем национальной, тюркской по своим корням, культуры. А наиболее просвещенная часть этой общины, в первую очередь верховные священники, чувствовали особую ответственность за ее сохранение.

Религия несомненно являлась тем стержнем, вокруг которого все сплачивалось, но главным, особенно в XX столетии, становилось не только сакральное ее содержание, но факт, что церковь, как особая институция, становится своеобразным инструментом в самом положительном смысле, тем

более что караизм зиждется на принципе совершенно самостоятельной интерпретации каждым верующим текста Библии, что, как замечает проф. А. Зайончковский (1903–1970), крупнейший польский востоковед, караим по национальности, соответствует такому же принципу, существующему в протестантизме⁵.

Интересное замечание по оригинальности караизма делает литовский историк религий Г. Береснявичюс. Он пишет, что «караизм – единственная монотеистическая религия, чья теология является столь терпимой – ведь каждому изучающему Библию дозволено прийти к самостоятельному умозаключению, не обращая внимания на мнение другого по этому же поводу, т. к. главный принцип караизма заключается в самостоятельном кропотливом изучении текста и в том, чтобы слепо не следовать чужому мнению»⁶.

Важно отметить, что богослужение у караимов велось на родном языке и, как пишет составитель первого печатного молитвенника на караимском языке старший священник литовских караимов М. Фирковичюс (1924–2000), «объем употребления в литургии караимского языка никогда не устанавливался и не ограничивался, и язык всегда звучал в самые торжественные моменты службы»⁷. Из поколения в поколение передавалась традиция чтения литургических текстов на караимском языке по оригиналу и в связи с этим разрабатывалась специальная техника чтения: имея перед глазами текст Св. Писания на языке оригинала, громко прочитывать его на родном караимском языке. Эта непростая процедура требовала специального обучения, к тому же сам текст оригинала не всегда понимался читающим – отдельные отрывки в переводе на караимский просто заучивались наизусть.

В жизни современного общества религия повсеместно стала занимать иное место, чем это было в прошлые века. Говоря о роли религии в духовном мире современного человека, часто упоминается сложный язык литургии, для понимания которого необходимо как общее, так и теологическое образование, постоянная практика литургического песнопения и понимание его духа и образа. Это применимо и к караизму, тем более что основным его требованием является понимание читаемого текста. Это было возможным, когда люди обучались основам религии. Когда же уроки были прекращены, возвышенный слог языка Библии даже на родном языке, порядок богослужения большинству стал почти недоступным.

⁵ *Zajączkowski A. Zarys religii karaimskiej. Warszawa, 2003, s. 4.*

⁶ *Beresnevičius G. Religijotyra. Vilnius, 2003, p. 167.*

⁷ *Karaj Dinliljarnin Jalbarmach Jergialiari, 1 bitik. Vilnius, 1998, j. 211.*

Однако это не должно означать, что незнание литургических канонов, неполное понимание текста молитв не позволяет верующему полноценно участвовать в богослужении. На помощь приходит и принцип караизма, заключающийся в том, что важно не количество слов, а усердие молящегося. Значит, намного важнее тот факт, что верующий чувствует и осознает само действие, происходящее на его глазах и в его присутствии. Он участвует в богослужении интуитивно, ибо религиозная интуиция, как бессознательное стремление к возвышенному, не чужда любому человеку⁸. При таком состоянии вещей, как пишет в своей книге «Божественный Восток» литовский историк религии Б. Улявичюс, важна невербальная коммуникация, которую литургия выполняет через ритуалы⁹. «Через святые слова, жесты, звуки, краски, в конце концов через таинственность и архаичность ритуального действия к ним (людям. – Г. К.) обращается сам Бог»¹⁰.

На протяжении веков посещение храма, торжественная атмосфера и сосредоточенность во время молитв, соблюдение религиозных праздников и обрядов, звучание во время богослужения молитв и хвалебных гимнов на родном языке для большинства караимов кроме сугубо сакрального содержания – или, вернее, вопреки ему – имело и своеобразный символично-ритуальный смысл. Пасхальные или, например, свадебные обряды становились неотъемлемой частью традиций и обычаев, которые, будучи караимом, каждый считал своим долгом соблюдать. Более того, соблюдение ритуальных обычаев, как особой национальной ценности, стало неоспоримым условием причастности к своему народу и его культуре. Недаром и пословица караимская гласит, что обычай – половина веры (*adet – jarymy dinnin*).

В этом контексте тяжесть ответственности за сохранение этнического идентитета и его особенностей, прежде всего языка, перенеслась в основном на семью, старшее поколение которой хранило память о прошлом. Большинство сегодня здравствующих и знающих язык караимов благодарны за это своим родителям, говорившим по-караимски дома и соблюдавшим традиции.

Обычаи соблюдаются в семьях повсеместно, и они сплачивают народ. Безусловно, наличие старшего священника, который был символом и как бы основным их гарантом, играет огромную роль. После 1951 г., когда в Тракайской кенесе последний раз была открыто обвенчана пара караимских моло-

⁸ *Eliade M. Patterns in Comparative Religion.* London and New York: Sheed & Ward, 1958, p. 454.

⁹ *Ulevičius B. Dieviškėji Rytai.* Vilnius, 2002, p. 170.

¹⁰ Там же, с. 8.

доженов, эта торжественная церемония, начальная часть которой *Kieliašmiak* (Келяшмяк – обручение) носит не религиозный, а семейно-обрядовый характер, перенеслась в подполье. Но не было ни одной караимской пары, которая не была бы обручена и обвенчана по всем правилам старшим священником С. Фирковичем (1897–1982). Не было ни одного караимского ребенка, по случаю рождения которого не была бы прочитана молитва, не было ни одних похорон, на которых не звучал бы голос старшего священника, молитвой и традиционной песнью – плачем *Syjyt jyry* (Сыйит йыры) – провожавшего покойного в последний путь.

Таким образом, несмотря на то, что в советское время деятельность духовного правления была остановлена, религиозная традиция, хотя и в весьма модифицированном виде, не прерывалась. Она была гарантом и основным инструментом национального самосознания караимов, которое сохранилось, несмотря на то что многое было потеряно, как бы растворилось, расплылось во времени и пространстве. И в этом несомненно огромнейшая заслуга как караимских семей, так и священников, особенно С. Фирковича, а позже тех, кто замещал его, хотя вначале и неофициально, на данной должности. (Когда С. Фиркович был уже не в состоянии выполнять свои обязанности, его замещали Р. Лавринович, С. Кобецкас или М. Фирковичюс.)

Роль и авторитет священника в караимском обществе всегда чтились очень высоко. Их старания и старания самих караимов, в какой-то мере как форма ненасильственного сопротивления, в сложнейших неблагоприятных условиях соблюдать обычаи и традиции своих предков явились причиной того, что сегодня, хотя и с огромными потерями, как человеческими (ассимиляция, малая рождаемость), материальными, так и духовными, все же существует в Литве (273 человека) и Польше (45) караимский народ с сильно выраженным национальным самосознанием. Именно это позволило ему возродиться, когда в результате восстановления независимости национальная самобытность и принадлежность к своему народу перестали быть чертой нарицательной.

Таким образом, в данной статье установлено, что этнический идентитет литовских караимов определяется в основном их национальным самосознанием, родным языком, историческим прошлым, религией, а также общим духовным и материальным наследием.

Ярким свидетельством возрождения стал 600-летний юбилей, в организации которого активно участвовала караимская молодежь. Это был настоящий праздник души – души свободной, возрождающейся и открытой. Особенно отрадно, что сегодня, 10 лет спустя, мы опять отмечаем эту дату, и караимская молодежь, как в Литве, так и Польше, переняла эстафету своих

прадедов и отцов. Есть надежда, что жизнь общины будет не только вокруг религии, но и вместе с ней, и она сможет занять свое прежнее сакральное место в сознании человека. Догмы караимской религии о самостоятельном и индивидуальном прочтении и интерпретации Библии, соблюдение десяти Заповедей Божьих благоприятствуют современному положению вещей и не противоречат свободному развитию личности, ответственной за свои поступки и соблюдающей этические и моральные нормы общества, в котором современные караимы живут и полноправными гражданами которого являются.

А может быть именно бытие караимом для всех нас на протяжении веков и было самой святостью, самой сакральностью, в которую мы верили и которую чтим? Святостью, которая является главной духовной потребностью, возвратившейся после долгих лет.

KENESA KARAIMSKA
W ŁUCKU W ŚWIETLE
DOKUMENTÓW
Z ARCHIWUM GMINY ☉

Anna Sulimowicz

Gmina w Łucku była jedną z pięciu gmin karaimskich, jakie przetrwały do XX wieku. Choć odegrała znaczącą rolę w dziejach społeczności karaimskiej, wydając wielu wybitnych uczonych, takich jak Mordechaj Sułtański, Józef Salomon Łucki czy wreszcie słynny badacz przeszłości Karaimów Abraham Firkowicz, a w okresie międzywojennym dzięki działalności pisarza i wydawcy Aleksandra Markowicza stała się prężnym ośrodkiem kulturotwórczym, nie doczekała się monograficznego opracowania. Na jej dzieje w ostatnim okresie jej istnienia światło rzucić mogą dokumenty znajdujące się w archiwum gminnym, które szczęśliwym trafem zachowało się w stanie niemal kompletnym.

W przededniu II wojny światowej w Łucku i okolicach mieszkało około 60 Karaimów. Z tej liczby czterech zginęło podczas działań wojennych, ośmiu wyemigrowało z Łucka (m.in. do Halicza i Wilna), dwaj zostali wcieleni do Ludowego Wojska Polskiego, kilka osób zmarło (m.in. wspomniany wyżej działacz społeczny Aleksander Markowicz). Po zakończeniu działań wojennych szesnaście osób zdecydowało się repatriować do Polski, osiedlając się głównie na Dolnym Śląsku¹.

Repatriujący się do Polski Karaimi łucy zabrali ze sobą znaczną część ruchomego dorobku materialnego gminy: wyposażenie kenesy, książki i modlitewniki, a także archiwum gminne. Składają się na nie m.in. księgi metrykalne (urodzin, zgonów i ślubów), księgi finansowe, księga pamiątkowa oraz siedem tekturowych teczek „Akt Gminy Karaimskiej w Łucku”² z podzielonymi tematycznie dokumentami. Zatytułowane są one następująco: Statuty; Uchwały gminne; Wybory Hachana; Kenesa; Sprawy różne; Cmentarz; Rachunki.

Zawartość archiwum pozwala głęboko wejrzeć w życie społeczności karaimskiej w Łucku w okresie międzywojennym. Szczególnie cenna jest zawartość teczki numer 4 dotyczącej kenesy – sześćdziesiąt różnego rodzaju dokumentów

¹ *Dubińska A.* Garść danych o Karaimach z Łucka // *Awazymyz.* 1999, nr 2(3), s. 9–11.

² Zawartość archiwum znajduje się w trakcie katalogowania. Cytowane dokumenty z teczek Akt Gminy Karaimskiej w Łucku zostały opatrzone tymczasowymi sygnaturami: AGKŁ – numer teczki – numer dokumentu.

stanowi świadectwo istnienia tego obiektu, który odgrywał ogromną rolę w życiu duchowym i społecznym łuckich Karaimów. Większość z nich to urzędowa korespondencja w sprawach związanych z renowacją kenesy i budową domu gminnego, które to przedsięwzięcia są przedmiotem niniejszego artykułu.

Osadnictwo Karaimów w Łucku występowało ongiś w zwartej formie w części Łucka położonej nad rzeką Styr, o czym świadczy nazwa ulicy Karaimskiej. Jednakże co najmniej od połowy XIX w. część Karaimów zamieszkiwała w okolicznych miejscowościach, takich jak Jarosławicze, Czekno czy Krasne. Karaimska świątynia znajdowała się jednak jedynie w Łucku. Tu też był cmentarz.

Pierwszym dokumentem zaświadcującym istnienie w Łucku karaimskiej kenesy jest list z 22 grudnia 1506 r. króla Zygmunta I do starosty łuckiego i marszałka ziemi wołyńskiej Fedora Janusza³. Król przychylił się w nim do prośby skierowanej wspólnie przez łuckich Żydów i Karaimów o zniesienie nałożonego przez dawnych starostów rocznego podatku wynoszącego dwanaście kop groszy litewskich od domów modlitwy żydowskiego i karaimskiego. Następną wzmianka o łuckiej kenesie pochodzi z pierwszej połowy XVII w., gdy miejscowi Karaimi i Żydzi starali się uzyskać zgodę króla Zygmunta III na wzniesienie w miejsce drewnianych dwóch murowanych domów modlitwy. Król tej prośbie odmówił i dopiero w 1633 r. jego następca Władysław IV wydał przywilej, który potwierdzał prawo Karaimów do posiadania drewnianej kenesy⁴.

Jakie były losy tamtej XVIII-wiecznej kenesy, nie wiadomo. Ta, która przetrwała do XX w. pochodziła z XVIII w. Dokładna data jej wzniesienia pozostaje nieznana. Jej istnienie odnotowuje lustracja Łucka z 1789 r. Był to budynek na planie czworokąta, z gankiem i mansardowym dachem. Z przedsionka wejście prowadziło do głównej sali i schodami na piętro nad przedsionkiem, do pomieszczenia dla kobiet, czyli tzw. „babińca”. Ściany pokrywały napisy hebrajskie i polichromie z motywami architektonicznymi i roślinnymi, późniejsze niż sam budynek – J. Smoliński ocenia ich pochodzenie na około 1840 r.⁵

W czasie I wojny światowej kenesa została ograbiona i poważnie uszkodzona. „Austriacy, podczas swego pobytu w Łucku, zabrali z kenasy wszystko, co miało jakąkolwiek wartość. Zabrano starożytne świeczniki i pająki gdańskiej roboty, a przytem i nowoczesne żyrandole z brązu i kryształu. Zginęły cenne tkaniny złotoktane, które wywieszano dawniej w dni świąteczne na ścianach obok ołta-

³ Акты, относящиеся к России, собранные и изданные Археографического комиссиею: 1506–1544. Т. 2. Санкт-Петербург, 1848, с. 4.

⁴ Gąsiorowski S. Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII w. Kraków, 2008, s. 110–111, 392–393.

⁵ Smoliński J. Karaimi i ich bóżnica w Łucku. Warszawa, 1912, s. 12–13.

rza. Powytrącano nawet filary rzeźbione, zdobiące ołtarz. Obrabowano świątynię doszczętnie. Czego zaś zła wola człowieka nie zdołała uczynić, dokończyła niszczycielska ręka czasu. Przez zgniły, świecący dziurami dach i wybite szyby w oknach strumienie wody zalewały wnętrze gmachu, niszcząc całe urządzenie świątyni” – tak opisywał zniszczenia Aleksander Markowicz⁶.

W tej sytuacji odbudowa kenesy stała się pierwszym zadaniem organizującej się na nowo gminy. Jesienią 1921 r. dokonano oględzin, sporządzając stosowny protokół⁷: „Dnia trzeciego października 1921 roku została obejrzana bożnica karaimska a również i cmentarz karaimski, okazało się co następuje: 1) Dach bożnicy znacznie uszkodzony na przestrzeni 300 kw.mt.; 2) Podłoga uszkodzona powierzchnią 55 kw.mt; 3) Sufit zniszczony powierzchnią 15 kw.mt. [...]; 4) Oszalowanie z desek powierzchnią 10 kw. mt.; 5) Drzwi szt. 2; 6) Ram okiennych szt. 5; 7) Szyb okiennych powybijane mt. kw. 16; 8) Ławek zniszczono 6 szt.; 9) Zniszczone szalowanie zewnętrzne mt. kw. 45; 10) Parkan sztachetowy zniszczony na przestrzeni 152 mt. długości i 1.25 mt wysokości. Według zeznania świadków powyżej wskazane uszkodzenia wyrządzone w roku 1915-1917 przez różne wojska co stwierdzają własnoręcznymi podpisami. [...] Józef Firkowicz [...] Emanuel Nowicki”.

Kolejnym krokiem stało się przygotowanie planu odbudowy. Autorem datowanego 14 sierpnia 1922 r. „Planu projektowanego na reparacje świątyni karaickiej w Łucku”⁸ był halicki Karaim Leon Eszwowicz, „majster ciesielski i rzeczoznawca z ramienia miasta Halicz”. Widać na nim rozrysowaną drewnianą konstrukcję budynku z dodaną wieżyczką nakrytą kopulastym dachem – można domniemywać, że przy okazji odbudowy planowano kenesę nieco upiększyć, tego detalu nie ma bowiem na zachowanych zdjęciach kenesy.

Jakakolwiek przebudowa zabytkowej kenesy nie była jednak możliwa. Stało się to jasne, gdy Oddział Sztuki i Kultury Województwa Wołyńskiego pismem z 22 czerwca 1922 r.⁹ zawiadomił o zamiarze wpisania „drewnianej bożnicy (kenesy) wraz z całym zabytkowym urządzeniem” do inwentarza. Ówczesny prezes Zarządu Gminy Sergiusz Rudkowski 8 lipca 1922 r. skierował do Ministerstwa Kultury i Sztuki protest¹⁰, zwracając w nim uwagę, że „kienasa jest jedyną bożnicą Karaimów z całego Wołynia i jako takowa nie może podlegać żadnym ścieśnieniom, połączonym ze wpisaniem jej do inwentarza, w użytkowaniu jej jako doma

⁶ A.M. [Aleksander Markowicz]. Odbudowa kenesy w Łucku // *Życie Wołynia*, nr 23 (121), s. 6–7, rok nieustalony (1927 r. ?), AGKŁ 4/18.

⁷ AGKŁ 4/28.

⁸ AGKŁ 4/56.

⁹ AGKŁ 4/27.

¹⁰ AGKŁ 4/26.

modlitwy”. Rudkowski postulował niewpisywanie kenesy do inwentarza, lecz udzielenie wsparcia finansowego w jej odbudowie.

Protesty jednak na niewiele się zdały i w tej sytuacji Karaimi musieli zrezygnować z planów przebudowy świątyni. Ale za to na jej odbudowę w pierwotnym kształcie otrzymali wsparcie ze strony Powiatowego Biura Odbudowy. Dotacja w wysokości 1,6 mln marek została wydana mniej więcej po połowie w gotówce i w materiałach budowlanych¹¹. Okazała się jednak niewystarczająca i 12 sierpnia 1925 r. Stowarzyszenie Wyznaniowe Karaimów skierowało do Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego prośbę o zapomogę¹² w wysokości 4000 zł na dokończenie odbudowy, motywując to tym, że „nieliczna i zbiedniała gmina karaimska w Łucku (licząca zaledwie 12 rodzin) nie może sprostać temu zadaniu”. Adnotacja „przesłano przez p. Jutkiewicza” dowodzi, że łuccy Karaimi mogli liczyć na pomoc współbraci z innych gmin – wspomniany „p. Jutkiewicz” to Izajasz Jutkiewicz, Karaim trocki, mieszkający w Warszawie. W rezultacie tych starań uzyskano pięćset złotych zapomogi – wydaje się, że zgodnie ze stosowaną i dziś przy pozyskiwaniu funduszy praktyką we wniosku podano znaczniejszą kwotę, by otrzymać możliwie dużą jej część.

W rozliczeniu tej dotacji z 9 marca 1926 r.¹³ wymieniono rachunki na materiały i prace, które zostały nabyte za uzyskane z niej środki: budulec nabyty ze składu leśnego, tapety, „balasy” od tokarza, papier, materiał budulcowy, zapłata dla stolarza za „wykonaną stolarkę i gwoździe”.

Prowadzone prace remontowo-budowlane budziły jednakowoż niepokój władz, czy aby nie naruszają one zabytkowej substancji obiektu. Stąd przypomnienia o nadanym kenesie statusie zabytku – Magistrat miasta Łucka w piśmie z 16 grudnia 1925 r.¹⁴ przypomina, że na mocy wykazu budowli zabytkowych nie można prowadzić żadnych prac bez zezwolenia Urzędu Konserwatorskiego, a Starostwo Łuckie pismem z dnia 26 listopada 1925 r. upomina gminę wyznaniową, że kenesa „jako istniejący od wyżej lat 50-ciu zabytek sztuki podlega opiece prawa i jako taki nie może być niszczony, usunięty, sprzedany, zamieniony, przerobiony, odnowiony lub zrekonstruowany bez uprzedniego pozwolenia Urzędu Wojewódzkiego”¹⁵. Zarząd Gminy zmuszony został do wystąpienia o uzyskanie osobnej zgody na wykonanie poszczególnych prac. W odpowiedzi na podanie

¹¹ Pismo Powiatowego Biura Odbudowy z 27 listopada 1922 r., AGKŁ 4/30.

¹² AGKŁ 4/35.

¹³ AGKŁ 4/39.

¹⁴ AGKŁ 4/37.

¹⁵ AGKŁ 4/xx.

z dnia 23 maja 1923 r. Okręgowa Dyrekcja Robót Publicznych pismem z dnia 18 czerwca 1923 r.¹⁶ wyraziła zgodę na „dokonanie następujących robót remontowych świątyni /kenosy/ Karaimskiej w Łucku: a) pokrycie nowym dachem gontowym; b) podmurowanie cegłą podwaliny; c) usunięcie zgniłego i groźącego zawaleniem się przedsiönka drewnianego. Powyższe roboty powinny być wykonane w ten sposób, by pozostała bez zmian uprzednia forma i wygląd świątyni, zaliczonej do zabytków architektury”. Z kolei pismem z dnia 26 stycznia 1926 r.¹⁷ ta sama Dyrekcja wydała zezwolenie na „usunięcie zniszczonego papierowego obicia ścian wewnętrznych i obicia ich nowymi tapetami według wzoru przedstawionego Dyrekcji”.

Prace były kontynuowane etapami i gdy 16 czerwca 1929 r. do Łucka przyjechał prezydent RP Ignacy Mościcki¹⁸, mógł zwiedzić kenesę niemal kompletnie już odnowioną. Nadal jednak nie wszystkie zamierzenia zostały wykonane i wciąż potrzebne były pieniądze. Pozyskiwano je nie tylko ze źródeł państwowych. Ułtu Hazzan Szymon Firkowicz w liście z dnia 12 lipca 1930 r.¹⁹ pisał: „Podczas pobytu w Trokach członek tamtejszego Zarządu Gminy p. Emanuel Nowicki złożył jego Ekscelecji Hachamowi [Seraji Szapszałowi] nadzwyczaj treściwe i szczegółowe sprawozdanie o życiu i potrzebach parafii karaimskiej w Łucku. Jego Ekscelecja, stale dbający o potrzebach religijnych wiernych – wyasygnował z sum znajdujących się w jego dyspozycji pięćset (500) złotych na remont względnie konserwację Kenesy w Łucku. (...) Zarząd Duchowny dowiedział się o żywej akcji przygotowawczej celem budowy midraszu i mieszkania dla hazzana, co dowodzi niezłomnej woli tamtejszego społeczeństwa karaimskiego i napawa Zarząd Duchowny pewnością, iż zamiar ten będzie skuteczniony”.

Brak hazzana był dla gminy łuckiej poważnym problemem. Wśród członków gminy nie było nikogo o stosownych kwalifikacjach, trzeba było więc sprowadzić duchownego z innej gminy, zapewniając mu utrzymanie i mieszkanie. Plebania, która niegdyś istniała przy kenesie, została całkowicie zniszczona. Wraz z odbudową świątyni podjęto więc starania o wzniesienie nowej. Na zlecenie gminy przygotowano plan²⁰ sygnowany „J. Solak [Kolak?] budowniczy”. Miał to być położony za kenesą w stronę brzegu rzeki Styr budynek drewniany na planie litery L, z czterospadowym dachem i gankiem wspartym na czterech filarach, mieszczący izbę szkolną, kancelarię i szatnię oraz mieszkanie dla hazzana, z osob-

¹⁶ AGKŁ 4/34.

¹⁷ AGKŁ 4/36.

¹⁸ *Myśl Karaimska*. 1929. T. II, zesz. II, s. 41.

¹⁹ AGKŁ 4/44.

²⁰ AGKŁ 4/58; Drugi egzemplarz planu opatrzony pieczęciami Okręgowej Dyrekcji Robót Publicznych w Łucku nosi sygnaturę 4/59.

nym wejściem, trzypokojowe z dwiema sionkami, kuchnią i ubikacją. Zamiar jego wzniesienia napotkał jednak na nieoczekiwane i poważne trudności. Wobec wpisania kenesy do rejestru zabytków nowy drewniany budynek nie mógł stać zbyt blisko świątyni ze względu na niebezpieczeństwo pożaru. W opinii konserwatora z dnia 23 marca 1923 r.²¹ czytamy: „Zwraca się w załączeniu projekt plebanji karaimskiej w Łucku i zawiadamia się, że zasadniczo może on być wykonany. Jednakże ze względu na bliższe sąsiedztwo kenassy Karaimskiej, należałoby plebanię w tym samym kształcie wymurować z cegły. Gdyby było to ze względu na koszt niemożliwe, w takim razie należy budynek drewniany przesunąć na 20-30 m, w głąb ogrodu i bezwarunkowo pokryć go materiałem ogniotrwałym, t.j. dachówką. Blacha jest ze względów estetycznych wykluczona”. Oba sugerowane rozwiązania okazały się niemożliwe do zrealizowania – budynku przesunąć się nie dało ze względu na bliskość rzeki, a koszt wzniesienia murowanej plebanii przekraczał możliwości finansowe gminy.

Do sprawy wrócono kilka lat później, gdy do Łucka został oddelegowany do pełnienia obowiązków hazzana Rafał Abkowicz i potrzeba zapewnienia mu mieszkania stawała się coraz bardziej paląca. Pierwotnie planowano wzniesienie w tym samym miejscu za kenesą budynku murowanego na planie prostokąta. Kosztorys z 3 lipca [192]9 r.²² opiewa na sumę 29.700 zł, w tym „budynek plebanji murowany, zawierający 430 metr.³, wykończenie średnie, po zł 60 za I metr.³ – zł 25.800, szopa murowana i piwnica przy plebanji zł 3.900”.

Zatwierdzony przez Magistrat Miasta Łucka dnia 28 kwietnia 1934 r. plan²³ pokazuje jednak, że w koncepcji nastąpiły daleko idące zmiany. Tym razem plebania miała być wybudowana na części działki położonej nie za, a przed kenesą, po lewej stronie, tuż przy ulicy, granicząc bezpośrednio z posesją należącą do A. Krytiuka. Ze względu na kształt działki piętrowy, podpiwniczony budynek został zaprojektowany w modnym w latach 30. funkcjonalistycznym stylu na planie trapezu prostokątnego.

Zanim jednak plan budynku zatwierdzono, przyszło łuckim Karaimom pokonać liczne trudności. Przede wszystkim okazało się, że gmina karaimska nie posiada tytułu prawnego do gruntu, na którym znajdowała się kenesa. W tej sytuacji wniesiono sprawę do sądu o zasiedzenie i w związku z tym 31 stycznia 1933 r. dokonano „wizji lokalnej” działki, sporządzając w jej wyniku „Plan realności położonej w mieście Łucku przy ulicy Karaimskiej nr 30 [...] pomierzonej podczas oględzin sądowych dn. 31.I.1933 r. celem przyznania prawa własności na

²¹ AGKŁ 4/20.

²² AGKŁ 4/49a.

²³ AGKŁ 4/4.

podstawie przedawnienia dla karaïmskiej kenesy w Łucku²⁴. Tymczasem przeciwko przyznaniu Karaïmom prawa własności wystąpili okoliczni mieszkańcy nie-Karaïmi. W archiwum znajduje się odpis skierowanego przez nich do magistratu pisma z dnia 24 lutego 1933 r.²⁵, w którym domagają się od władz miejskich, by nie dopuściły do przekazania Zarządowi Gminy Karaïmskiej terenu należącego do miasta, twierdząc, że teren przy ulicy Karaïmskiej 32 wraz z biegnącą obok do Styru uliczką należą do miasta, a działka znajdowała się jedynie w dzierżawie u niejakiego Firkowicza, który zmarł bezpotomnie i nigdy nie była w wyłącznym posiadaniu gminy karaïmskiej. Co ciekawe, autorzy pisma powołują na świadka tego stanu rzeczy Karaïma Aleksandra Firkowicza (*nota bene* właściciela parceli położonej z drugiej strony spornej działki). Powołują się przy tym na fakt, że „z uliczki [...] korzystał i korzysta obecnie ogół mieszkańców ulicy Karaïmskiej i ulic przyległych, mając dostęp do rzeki Styr, co ma szczególne znaczenie na wypadek pożaru”. Zwracają też uwagę, że sprawa jest pilna, gdyż „27 lutego bież. roku w Sądzie Okręgowym [...] ma być definitywnie rozpatrzona”. Poniżej figurują nazwiska 19 sygnatariuszy petycji. Magistrat przesłał ją do sądu, opatrując komentarzem „prośba [...] całkowicie pokrywa się z oświadczeniem magistratu złożonym do sądu w odezwie z dnia 30/I rb.” Zarząd Gminy Karaïmskiej, zapewne w celu udowodnienia, że sygnatariusze petycji nie są stroną w tej sprawie, wystąpił do Wydziału Statystycznego Magistratu o sporządzenie i przesłanie sądowi listy właścicieli sąsiadujących z kenesą nieruchomości. Z odpisu znajdującego się w archiwum²⁶ wynika, że tylko jedna z osób, które protest podpisały, Antoni Krytiuk, jest właścicielem nieruchomości w tej okolicy. Trudno powiedzieć, czy właśnie ten argument zaważył, w każdym razie w „Wypisie z księgi hipotecznej Nr. 14874”²⁷ dotyczącym nieruchomości nr 335 w Łucku przy ul. Karaïmskiej, wydanym Kenesie Karaïmskiej w Łucku 21 lipca 1934 r., w rubryce „Dział II. Wymienienie właściciela. Ustalenie własności” wpisano: „Kenesa Karaïmska w Łucku. Posiada prawem własności z mocy przedawnienia na podstawie postanowienia Sądu Okręgowego w Łucku z dnia 27 lutego 1933 r. za N. 77/33”.

W 1934 r. przystąpiono wreszcie do budowy plebanii. Fundusz umożliwiający rozpoczęcie prac powstał z wpłat członków gminy²⁸. Planowano również zwrócić się do rodaków za granicą o materialne wsparcie tego zamierzenia, czego dowodem jest odezwa, sporządzona w języku rosyjskim (AGKŁ 4/55). Trudno jednak

²⁴ AGKŁ 4/14.

²⁵ AGKŁ 4/11.

²⁶ AGKŁ 4/10.

²⁷ AGKŁ 4/7.

²⁸ Brudnopis listy darczyńców, AGKŁ 6/24 i 6/25.

powiedzieć, czy była ona skierowana do Karaimów z Krymu (ze względu na ich sytuację wydaje się to wątpliwe) czy raczej do tych z nich, którzy po rewolucji wyemigrowali do Francji i czy w ogóle trafiła do adresatów.

Poważnym źródłem finansowania prac zarówno przy renowacji kenesy, jak i budowie domu gminnego, były dochody uzyskiwane przez gminę z wynajmu należących do niej nieruchomości położonych przy cmentarzu karaimskim. Dotyczące tego dokumenty stanowią gros zawartości teczki numer 6, zatytułowanej „Cmentarz”. Wynika z nich, że w 1925 r. na części działki położonej w Alei Bolesława Chrobrego (zwanej wcześniej „Drogą Rówieńską”) zbudowano parterowy dom „długości 10 arsz. i szerokości 8 arsz., z trzech pokoi i kuchni” (AGKŁ, 6/65), mieszczący dwa mieszkania: dwu- i jednopokojowe, które przeznaczone były pod wynajem. Inną, niezabudowaną część przycmentarnej działki oddano w dzierżawę pod skład drewna i materiałów budowlanych²⁹. Dochody z wynajmu i dzierżawy, uzyskiwane nie bez problemów³⁰, mimo wszystko, w miarę regularnie zasilają konto gminy, zarówno służąc pokrywaniu bieżących wydatków, jak i dostarczając środków dla budowy plebanii.

Prace budowlane prowadzone były w tempie odpowiadającym aktualnemu stanowi finansów gminnych i trwały aż do roku 1939 – jak podano w „Kronice” w ostatnim przedwojennym numerze „Myśli Karaimskiej”, w notatce pt. „Budowa domu karaimskiego”³¹: „Gmina (...) zamierza z końcem lata oddać budynek do użytku. W domu tym mieścić się będą: mieszkanie dla hazzana, biuro urzędnika stanu cywilnego, oraz lokal do użytku gminy”. Czy zamiar oddania domu gminnego do użytku w tym terminie miał szanse powodzenia, trudno powiedzieć. W archiwum znajduje się wydana przez Zarząd Miejski w Łucku zgoda na przedłużenie terminu ważności pozwolenia na budowę plebanii do dnia 28 kwietnia 1940 r., co może wskazywać na to, że prace wykończeniowe się przeciągały. Wybuch II wojny światowej pokrzyżował wszelkie plany. Budynek plebanii przetrwał jednak wojenną zawieruchę i powojenne rządy sowieckie. Został wykupiony i obecnie znajduje się w rękach prywatnych, co pozwala żywić nadzieję, że ten w zasadzie jedyny w Łucku materialny ślad bytności Karaimów zostanie w takiej czy innej formie zachowany. Po kenesie bowiem nie pozostał już żaden ślad. Przejęta przez państwo, nie została objęta ochroną odpowiednią dla XVIII-wiecznego zabytku drewnianej architektury i spłonęła doszczętnie w 1972 r.

²⁹ Dzierżawa rzeczonyj działki stała się obiektem zacieklej rywalizacji żydowskich handlarzy. AGKŁ 6/34, 6/35, 6/82.

³⁰ Niektórzy lokatorzy zalegali z czynszem i gmina musiała zwracać się do sądu o wyrok w sprawie egzekucji należności i nakaz eksmisji niesolidnego lokatora. AGKŁ 6/8, 6/9, 6/50, 6/51 i inne.

³¹ Myśl Karaimska. 1937–1938, zes. 12, 1939, s. 147.

ЗАПИСКА
АНОНИМНОГО
АВТОРА
О ЛИТОВСКИХ
ТАТАРАХ ◉ *Дина Мустафина*

В средневековой истории Евразии служилое сословие занимает особое место. Без исследования природы данного сословия, особенностей сложения и формирования поместного землевладения, эволюции социального статуса, экономического и правового положения служилой корпорации невозможно воссоздать целостную картину формирования и развития социальной опоры власти – дворянства в Золотой Орде, Литовском государстве и Речи Посполитой, Московском государстве и Российской империи. Служилое сословие во всех названных государственных организациях было неоднородным как по своему составу, так и по этноконфессиональному признаку. Неотъемлемой частью данной категории населения были служилые татары, своеобразнейшую часть которых составляли литовские, или польско-литовские, татары.

Заметное возрастание интереса к национальной истории, в том числе к истории татарского народа и к проблеме сложения и развития татарских диаспор за пределами Российской Федерации в частности, обуславливает и придает исследованию истории польско-литовских татар очевидную актуальность и значимость.

Тем более что известные нам сочинения по проблемам истории польско-литовских татар или давно уже перестали отвечать требованиям современной науки¹, или определены как научно-популярные, ибо нацелены на ознакомление широкого круга читателей с историей данной этносоциальной группы и посему, к сожалению, не имеют научно-справочного аппарата², или посвящены изучению отдельных «узких» вопросов³, или же затрагивают данную

¹ Мужлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. Санкт-Петербург, 1857, с. 1–40.

² См.: Гришин Я.Я. Польско-литовские татары: Наследники Золотой Орды. Казань, 1995, с. 195; Он же. Польско-литовские татары. Взгляд через века: исторические очерки. Казань, 2000, с. 159; Он же. Татарский след в истории Литвы и Польши (XIV–XIX вв.). Казань, 2005, с. 155. Следует особо подчеркнуть, что сочинения Я.Я.Гришина основаны на широком архивном материале, выявленном в древлехранилищах Польши и Белоруссии, наиболее полно освещают жизнедеятельность литовских татар с момента их расселения, осадничества и существования в Литовском государстве.

³ См.: Кашапов Р. Польша-Литва татарлары һәм Татарстан // Казан утлары. Казан, 1997,

группу населения в контексте изучения истории Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Речи Посполитой⁴. Между тем исследование проблем, связанных с историей польско-литовских татар, способствовало бы более глубокому пониманию логики социально-политического развития не только Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, но и Российского государства.

Вышеуказанные обстоятельства определяют назревшую в исторической науке необходимость изучения вопросов истории литовских татар, ставших объектом исследовательского интереса и в данном случае.

Бесспорно, прошлое Литовского государства (позднее Речи Посполитой) в XIV–XIX вв. невозможно представить без так называемых литовских, или польско-литовских, или липковских (липан, липкан, лупка), татар. Проникновение тюркоязычных этносов в пределы земель литовских князей произошло еще в XIII в. в ходе наступления монголов на Запад, вследствие вынужденного оттока населения в связи с неблагоприятным разрешением вспыхивавшей между ханами и темниками борьбы за власть. Литовские князья (Гедимин, Ольгерд и особенно Витовт) по достоинству оценили военную организацию и стратегический дар тюркоязычных соседей, при удобном случае их представителей принимали на военную службу, наделяя при этом землями и привилегиями. Постепенно к середине XVI в. произошло сложение социально-этнической группы польско-литовских татар⁵. Утрата Речью Посполитой политической самостоятельности в 1795 г. сопровождалась необходимостью включения, интегрирования населявших ее этносов в орбиту функционирования российского государственного организма. При этом за литовско-татарским дво-

№ 2, б. 170–172; *Мишкинене Г.* Древнейшие рукописи литовских татар: (графика, транслитерация, перевод, структура и содержание текстов): Учебн.-метод. пособие. Вильнюс, 2001, с. 262; *Мишкинене Г., Намавичюте С., Покровская Е.* Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар. Вильнюс, 2005, с. 138.

⁴ См.: *Довнар-Запольский М.В.* Государственное хозяйство Великого княжества Литовского при Ягеллонах. Киев, 1901. Т. 1, с. 807; *Ланно III.* Великое княжество Литовское за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586) // Опыт исследования политического и общественного строя. Санкт-Петербург, 1901. Т. 1, с. 780; Он же. Великое княжество Литовское во второй половине XVI столетия // Литовско-Русский повет и его сеймик, Юрьев, 1911, с. 191; *Леонтович Ф.П.* Бояре и служилые люди в Литовско-Русском государстве // Журнал Министерства юстиции. Санкт-Петербург, 1907, № 5, с. 221–292; № 6, с. 192–264 и др.

⁵ См.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 2, Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург, 1843, с. 223–225, 352; Т. 5, Псковские летописи. Софийская первая летопись. Санкт-Петербург, 1851, с. 251; Т. 8, Продолжение летописи по Воскресенскому списку. Санкт-Петербург, 1859, с. 72–73; Т. 11, Летописный сборник, именуемый патриаршего или Никоновского летописью. Санкт-Петербург, 1897, с. 124, 127, 153–154, 167, 177; Т. 17, Западнорусские летописи. Супрасльский список. Санкт-Петербург, 1907, с. 47–48.

рянством были сохранены сословные права и привилегии, полученные им от литовских великих князей и польских королей⁶.

Социально-правовой статус данной социальной категории населения находит отражение в статутах Великого княжества Литовского 1529, 1566, 1588 гг., в конституциях 1639, 1658, 1670, 1673, 1674, 1678, 1736, 1768, 1775, 1786 гг., в многочисленных привилегиях и жалованных грамотах литовских князей и польских королей, а затем и в указах российских императоров, постановлениях и положениях Правительствующего Сената, предписаниях военных и гражданских губернаторов, определениях дворянских депутатских собраний и многочисленных опубликованных актовых материалах. Наряду с этим в древлехранилищах ряда центров (Москвы, Санкт-Петербурга, Вильнюса, Гродно, Варшавы, Белостока и др.) дожидаются своего часа неизвестные широкому кругу исследователей исторические источники. Включение их в научный оборот – одна из неотложных задач специалистов.

Именно эту цель – сделать достоянием научной общественности один из источниковых материалов о рассматриваемой категории населения, а именно документ, озаглавленный «Краткое изъяснение о обитающих в Литовских губерниях татарах», сохранившийся в фондах Национального исторического архива города Гродно⁷, – мы и преследуем в данной публикации.

В ходе реализации задуманного была предпринята попытка решения двух взаимосвязанных и взаимообусловленных задач. Во-первых, осуществления научно-археографической обработки и подготовки текста к публикации. Во-вторых, определения информационных возможностей источника.

Ксерокопия публикуемой рукописи в числе ряда копий других документов любезно была передана в мае 1998 г. Государственным комитетом по архивам и делопроизводству Республики Беларусь Главному архивному управлению при Кабинете Министров Республики Татарстан и хранится в Национальном архиве Республики Татарстан (далее – НА РТ)⁸. По имеющейся

⁶ Подтверждение этому можно найти, проследивая как законодательный материал, так и служебный путь отдельных представителей этой этноконфессиональной группы населения. См., напр.: *Гришин Я.Я.* Отчизны верные сыны: О военачальниках – выходцах из древних татарских родов. Казань, 2001, с. 159; *Гришин Я.Я., Шарафутдинов Д.Р.* Генерал-майор Т.И. Малюшицкий-Улан // Эхо веков=Гасырлар авазы. Казань, 2004, № 1, с. 72–74; Они же. Генерал-майор Владимир Казимирович Фурс-Жиркевич // Эхо веков=Гасырлар авазы. Казань, 2004, № 2, с. 171–173; Они же. Маршал Якубовский Иван Игнатьевич // Эхо веков=Гасырлар авазы. Казань, 2005, № 1, с. 16–17; *Канапацкий П.* Подполковника Гасана Канапацкого назначено командиром Белорусской армией // Эхо веков=Гасырлар авазы. Казань, 2004, № 2, с. 226–229 и др.

⁷ Национальный исторический архив города Гродно (далее – НИАГ), ф. 1, оп. 27, л. 202, л. 87–92.

⁸ НА РТ, ф. 169, оп. 1, л. 22, л. 1–11. К сожалению, мы не располагаем оригиналом и по-

в нашем распоряжении копии осуществить полный анализ внешних признаков, за исключением графики, невозможно, но полагаем, что научно-критический анализ текста от этого не пострадает.

Документ не датирован и имя составителя не указано. В сопроводительном письме к ксерокопиям данная рукопись включена в перечень под № 6 и отнесена к числу записок о литовских татарах за 1832 г.

Содержание данной рукописи, завершающейся изложением фактов, имевших место в конце XVIII в. (формирование Литовско-Татарского полка, награждение Улана I староством), позволяет датировать ее рубежом XVIII–XIX столетий. Доказательством этого служит отсутствие упоминаний об Александре I, о ревизии, проведенной в 1811 г. и вызвавшей шквал жалоб от татар, обложенных подушной податью и рекрутской повинностью. Отсутствует также ссылка и на распоряжение Правительствующего Сената от 6 марта 1819 года о произведении (учинении) разбора литовским татарам. Нет упоминания об указе от 19 октября 1831 г. о разборе шляхты в Западных губерниях, по которому не доказавшие дворянства лица были разделены на два разряда: сельских и городских обывателей, первых надлежало именовать «однородцами», вторых – «гражданами»⁹. Более того, в нем нет упоминаний и об указах от 9 апреля 1800 г. и от 19 августа 1802 г. о необходимости представления документальных свидетельств, подтверждающих дворянское происхождение, в Герольдию¹⁰. Стало быть, относить документ к 1832 г. не правомерно. Отсюда логично заключить, что рукопись была составлена или была подана в Гродненское депутатское собрание до воцарения Александра I в 1801 г.

Вместе с тем нельзя исключать ее создание в связи с активной деятельностью «молодых друзей» данного императора, собиравших сведения по самым различным сюжетам. В этом случае хронология написания рукописи может быть ограничена временем существования Негласного комитета, сложившегося в 1801 г. и распущенного в 1803 г. Да и к появлению этого «Изъяснения» мог иметь если не прямое, то косвенное отношение А.А. Чарторыйский, называвший себя бескорыстным членом комитета и являвшийся ярым за-

тому лишены возможности судить о палеографических особенностях рукописи. Один из документов, представляющий собой извлечения из текстов конституций на русском и польском языках, был опубликован. См.: *Садретдинова Г.С.* «Все права и Конституции, татарскому народу служащие, утверждаем» // Эхо веков=Гасырлар авазы. Казань, 1999, № 1/2, с. 305–308.

⁹ Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ), Собрание второе. Москва, 1832. Т. 6. Отд. II, № 4869, с. 134–138.

¹⁰ См.: ПСЗ. Санкт-Петербург, 1830. Т. 26, № 19375, с. 128–130.

цитником Польши. Весьма возможно, что составитель происходил из числа литовских татар. Свидетельство тому – доброжелательная тональность записки-объяснения, стремление отразить лучшие качества этой группы населения, явное огорчение изменением характера политики в их отношении после смерти короля Стефана Батория. Характерно, что автор «Изъяснения» сфокусировал свое внимание на эволюции социально-правового положения несших военную службу татар, завершившейся стиранием различий между шляхтой и служилыми татарами.

По видовой принадлежности документ может быть отнесен к делопроизводственным актам, он носит характер служебной записки. Хотя нам неизвестен инициативный документ, обусловивший появление этой рукописи, допустимо предположить, что это «Изъяснения» являлось звеном, необходимым для принятия, оформления и внедрения законодательных норм или решений правового и фискально-управленческого характера.

Источниковая ценность публикуемого текста определяется, прежде всего, его ретроспективной спецификой, предоставляемой возможностью проследить изменения социально-правового положения литовских татар на протяжении XVI–XVIII столетий, а также возможностью составить представление о позиции автора по излагаемому им вопросу и его перспективу.

Примечательно, что, упомянув о времени появления в Великом княжестве Литовском татар, составитель называет причины, обусловившие их расселение и пожалование им земель¹¹. Использование военной помощи татар князем Витольдом (Витовт, Витаутас), княжившим с 1392 по 1430 г.¹², было вызвано, по мнению автора, необходимостью противостояния Тевтонскому и Ливонскому орденам. Заволжские татары, под которыми в ВКЛ понимали татар Большой Орды¹³, зарекомендовавшие себя хорошими воинами, как нельзя лучше подходили для решения задач по охране границ и отражению нападения неприятелей.

Примечательно также, что составитель записки свое сообщение строит, основываясь на татарском предании и на сообщениях польских писателей,

¹¹ В литературе осадничество татар связывают, как правило, с попавшими в плен во время похода князя Витольда в ордынские владения в 1397 г. См., напр.: *Ляскофонский В.* К вопросу о битве князя Витовта с татарами на р. Ворскле в 1399 г. // Журнал Министерства народного просвещения. 1908. Ч. 17, с. 77; *Александрович Д.* Литовские татары. Краткий историко-этнографический очерк // Известия общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1926, № 2; *Ланно IIII.* Великое княжество Литовское за время заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586). Т. 1. Санкт-Петербург, 1901, с. 780.

¹² ПСРА. Т. 11, Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Санкт-Петербург, 1897, с. 124.

¹³ *Герберштейн С.* Записки о Московии. Москва, 1988, с. 338 (прим. 599).

нашедших подтверждение и у прусского автора. Данное обстоятельство свидетельствует не только о его знакомстве с исторической литературой, но и о неравнодушии к свидетельствам об историческом прошлом народа, о котором он взялся писать. Доказательный ряд его аргументации легко может быть проверен и оценен на основании известных законодательных актов, в отношении которых предлагаемая вниманию читателей записка выступает в качестве своеобразного дублетного свода. Осуществление подобной работы по сравнению данной записки с различными актами не оставляет места сомнениям в достоверности приведенных автором записки сведений.

Лицо, написавшее данную объяснительную записку, ставило перед собой ряд взаимосвязанных между собой задач:

- показать самоотверженную преданность татар интересам Литвы (затем и Польши), полное единение их с литовским народом, которое не смогло нарушить даже различие вероисповеданий;
- проследить эволюцию социального статуса татар, уравненного благодаря их воинской доблести и заслугам посредством многочисленных пожалований имений, деревень, чинов, податных и прочих привилегий с положением шляхты;
- подчеркнуть востребованность татар как на военной, так и на гражданской службе и после ликвидации политической самостоятельности Речи Посполитой; а также тот факт, что о верноподданнической службе татар правителям (Литвы и Польши) оказались осведомлены и оценили ее по достоинству и российские императоры (Екатерина II и Павел).

Проследивая изменение курса социально-экономической политики литовских князей и польских королей по отношению к служилым татарам, составитель, конечно, не выделяет в нем этапы, однако исходя из содержания документа, можно судить о существовании четырех условных периодов. Первый этап, начавшись в 90-е годы XIV в., завершается со смертью польского короля Стефана Батория, скончавшегося в декабре 1586 г. К этому времени татары были «возведены на степень вольности и преимуществ, какowymi дворянское сословие пользовалось», «подтверждены [...] подаренныя в вотчинное владение поместьи». Между тем исследованиями доказано, что «признавая наследственные права татар на пожалованные земли, король, однако, сохранял верховную власть над ними (приблизив их к также сохранившимся в ВКЛ и после 1569 г. ленным имениям)»¹⁴.

¹⁴ Думин С.В. Ревизия Яна Кердея 1631 года (Книга 12 переписей) как источник по истории литовских татар // Исследования по истории Литовской метрики: Сборник научных трудов. Москва, 1989, с. 231.

К тому же вспомним, что с 1529 г. татары не могли выступать свидетелями на суде против христиан (за исключением ряда лет при Сигизмунде Августе и в 1568–1588 гг.), не допускались к участию в работе поветовых сеймиков. Лишь незначительная привилегированная их прослойка могла претендовать на административные должности. Различались меры наказаний за уголовные преступления против личности татар и шляхтичей. Этих обстоятельств составитель рукописи не затронул.

Период между 1587–1647 гг. охарактеризован автором записки как время появления конституций, «безвинно притесняющих татар». По мнению Я.Я. Гришина, изучившего документы периода правления Сигизмунда (Зигмунта) III, за рассматриваемое время преследований татар не было, но ограничения в правах, действительно, имели место. Произошло также несколько случаев, оскорбивших религиозные чувства татар. 2 июля 1609 г. религиозными фанатиками была разрушена мечеть в Троках. В 1616 г. один из членов виленской капитулы под псевдонимом Чижевский написал пасквиль на мусульман Речи Посполитой, требуя лишить их шляхетских привилегий. Правительство эти подстрекательства проигнорировало, вместе с тем в сеймовых конституциях появились запреты на строительство новых мечетей. Приведенные факты, несомненно, вызвали недовольство и ответную реакцию мусульманского населения¹⁵.

Третий период, включавший, по логике сочинителя записки, период с 1648 по 1794 г., был отмечен подтверждением дарованных прежде прав и привилегий, завершившимся ликвидацией всех социально-правовых различий между литовскими татарами и шляхтой. Манифест от 20 декабря 1794 г. открыл новую страницу в истории этой этнической группы. Российское правительство взяло курс на выделение литовских татар из общей массы населения бывшей Речи Посполитой. Отметим, к слову, что в конституции 1658 г. речь идет о двух группах татар: тех, кто нес военную службу, и тех, кто занимался ремеслами и извозом. Если своими заслугами перед престолом первые добились предоставления им всех прав дворянского сословия, то последние обязаны были платить «погловное» – за себя, жену и детей по одному золотому. Исключение составляли хорунжие и уланы.

В заключение следует подчеркнуть, что пояснительная записка написана не с целью запечатления для истории сведений об этой группе населения, а для того, чтобы обратить внимание на традиционно привилегированное положение польско-литовских татар. Автор не бесстрастен, но им движет не

¹⁵ Гришин Я.Я. Польско-литовские татары..., с. 26.

чувство ущербности, а желание подчеркнуть весомый вклад, причастность татар к политическим событиям, происходившим в Польско-Литовском государстве, их готовность и стремление быть полезными отечеству.

Надеемся, что данный документ, отражающий основные вехи социально-правовой интеграции своеобразной группы населения – литовских служилых татар – в состав шляхты Речи Посполитой, а затем и в российское дворянство, окажется полезным при исследовании проблем, связанных с социально-экономическими и политико-правовыми сюжетами истории на евразийском пространстве.

Публикации данного документа нам неизвестны. Археографическая обработка текста источника осуществлена нами в соответствии с научно-критическими приемами передачи подобных текстов документов. Основные принципы, которых мы придерживались при подготовке этой публикации, сводятся к следующему. Текст рукописи передан с точным сохранением стилистических и фонетических особенностей (т. е. отдельных оборотов речи, слов, характерных для времени и места составления рукописи). Встречающиеся в тексте исключенные из современного алфавита буквы («и десятеричное», «ять») заменены символами, которыми ныне обозначаются аналогичные звуки. Прописные и строчные буквы употреблены в соответствии с современными правилами орфографии. Сохранены знаки «ъ» и «ь» там, где они присутствуют в оригинале. Заголовок источника воспроизведен как часть текста в начале рукописи в соответствии с его формулировкой в оригинале. Знаки препинания расставлены в соответствии с современными нормами пунктуации. Сохранено имеющееся в оригинале деление на абзацы. В текстуальных примечаниях оговорены исправления в отдельных словах, пропуски букв, описки, более поздние вставки в текст. Погрешности, не подлежащие устранению (стилистические, искажение слов), отмечены в примечаниях словами: «Так в рукописи». Явные погрешности исправлены и указаны в подстрочных примечаниях. Двумя косыми чертами обозначены границы листов, и затем в круглых скобках приведена нумерация листов.

Текст источника

*Не ранее 1801 – не позднее 1811 года. – Записка анонима
о литовских татарах*

(л. 87) Краткое изъяснение о обитающих въ Литовскихъ губернияхъ татарахъ

Первобытное обитание въ Литве татарскаго народа возымело свое начало со временъ великаго князя Витольда. Могущество кавалеровъ Меча и возрастъ силы кавалеровъ Креста, угрожали опасностью его государство и заставляли употребить противу симъ последнимъ заволгскихъ татаръ, по всегдашнимъ войнамъ навывшихъ къ военнымъ подвигамъ. Побуждаемъ сими обстоятельствами, Витольдъ въведенныхъ въ Литовские области упомянутыхъ татаръ поселилъ близъ города Вильна и по прочихъ местахъ¹⁶, сравнилъ ихъ с литовскими подданными – снабдилъ землями, предоставилъ имъ вольность Махометову исповедовать веру и твердо обеспечилъ покровительство законовъ и правления. Кроме предания, сохранившагося и поныне между татарами, свидетельствуютъ о семъ польские летописатели Кромеръ¹⁷, Меховитъ¹⁸, Стрыйковский¹⁹ и Бантке²⁰, что самое подтверждаетъ // (л. 87об.) въ пруской истории и Иоанъ Лео²¹.

Съ того времени²² татары, держа въ рукахъ оружие и неоставляя ни на минуту военной службы, во всехъ кампанияхъ и во всехъ сраженияхъ, какъ противу крестовымъ кавалерамъ, такъ и прочимъ неприятелямъ были неотступными литовскому народу сотоварищами и верными помощниками тогда даже, когда имъ съ своими одновверцами сражались следовало, Литву приняли за собственное отечество и зделались собратьями общаго народа: не требовали особыхъ гражданскихъ договоровъ, одинъ законъ, одно правительство, одинаковое намерение защиты или войны были имъ соучастны с литовскимъ народомъ, охотно для него въ нужныхъ случаяхъ проливали

¹⁶ В слове «местахъ» буква «х» исправлена по ранее написанному.

¹⁷ Мартин Кромер (1512–1589) – польский писатель, убежденный католик, ярый противник протестантизма. Писал на латыни, труды переведены на польский и немецкий языки. См.: *Kromer M. Kronika. Warszawa, 1867.*

¹⁸ Видимо, это Матвей Меховский, польский хронист. См.: *Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / Вступит. ст., пер. и коммент. С.А. Аннинского. Москва–Ленинград, 1936.*

¹⁹ Матвей Стрыйковский – польский историк. См.: *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Zmódzka u wszystkiej Rusi Kijwskiej, Moskiewskiej [...] Warszawa, 1846.*

²⁰ Георгий Самуил Бантке (1769–1835), историк и библиограф. Интересовался проблемами государственного строя и внутренним развитием Польши.

²¹ По-видимому, это Генрих фон Лео (1799–1878) известный немецкий историк.

²² В слове «времени» буква «я» исправлена по ранее написанному.

кровь свою, жертвовали именьями и собственною жизнью. Внемля такому заслугамъ и верности, князья литовские, а после короли и народ польский, наравне съ своимъ дворянствомъ награждали ихъ щедро: жаловали земскими именьями, деревнями, военными чинами и возвели на степень вольностей и преимуществъ, каковыми дворянское сословие // (л. 88) пользовалось. Доказательствомъ сего могутъ послужить многие конституции и грамоты королей польскихъ; но здесь довольно упомянуть только, что Зыгмонтъ Августъ²³ и Стефанъ Баторый²⁴, удостоверившись о благодетели и храбрости татарскихъ воиновъ, награждалъ ихъ доблесть, а конституция, во время соединения Литвы съ Польшею²⁵ въ 1569-мъ году состоявшаяся, удостоверяетъ, что оною не новымъ татарамъ жалованы привилегии, но подтверждены прежде уже подаренныя имъ въ вотчинное владение поместия.

Правда, что после смерти вечно достойной памяти короля Стефана прекратились были действия благополучия татаръ. Предразсудки, заблуждение и суеверие тогдашнихъ временъ, а наипаче несогласие, замешательство и распри, обыкновенно по смерти и при выборахъ королей случавшиеся, где смиренный характеръ татаръ не позволялъ имъ вникать въ ихъ политическія обстоятельства, навлекали презренье техъ, коимъ татары, повинувшись приказамъ главныхъ вождей и военно начальниковъ, должны были сопротивляться. Следствиемъ того были // (л. 88об.) созданы некоторые конституции, притесняющія безъ винно татаръ. Но любовь къ той Земле, которая многимъ кровопролитиемъ сделалась ихъ отечествомъ и приверженность къ народу, который прежде награждалъ ихъ своимъ благодеяниемъ, преодолели гонения злополучнаго рока, а бодрость, твердость духа, безпрестанные военные заслуги и отличные дела обратили въ послѣдствіи на нихъ вниманіе королей Ивана Казимира²⁶ и Иоана III-го²⁷, которые, бывъ личными свидетелями отменной храбрости и ревности татаръ, удостоили ихъ монаршаго благоволенія и признательности. Въ особенності же изъ нихъ послѣдній привилегіею 1677 года марта 24, изъявляя татарамъ во всемъ пространстве благодарности, утвердилъ ихъ въ достоинствѣ на равнѣ съ дворянами, позволилъ отыскивать именія дворянствомъ рас-

²³ Сигизмунд II Август – великий князь литовский в 1529–1569 гг., с 1548 г. – король польский. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России в лицах (IX–XVIII вв.). Биографический словарь. Казань, 1999, с. 181.

²⁴ Стефан Баторий – польский король с 1576 г. Умер в 1586 г. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 23.

²⁵ В слове «Польшею» буквы «ше» написаны по чищеному.

²⁶ Это Ян Казимир, польский король в 1648–1668 гг. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 240.

²⁷ Это Ян Собеский, король Речи Посполитой с 1674 г. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 184.

купленные и приобретать²⁸ всякимъ правомъ другие таковыя жъ, и иметь во услужении хрестьянъ, и не платить въ казну выше дворянъ никакихъ податей. Августъ II²⁹, Августъ III³⁰ и Станиславъ Августъ³¹, смотря на заслуги татаръ, со всею снисходительностью // (л. 89) апробовали упомянутую грамоту³² Иоганна III-го равномерно штаты республики Польской, возвративъ татарамъ благосклонность свою, следующие насчетъ ихъ постановили конституции, а именно. 1659 года все³³ привилегии королями польскими и князьями литовскими, князьямъ, уланамъ, мурзамъ, хорунжимъ, маршаламъ и всемъ татарамъ, военную службу отправляющимъ, въ Коронной Польше, Литве и на Вальне обитающимъ, дарованные во все утвердила съ темъ, дабы онымъ производилось изъ казны жалованье. 1662 съ уважения на заслуги татаръ въ коронномъ и литовскомъ войске находившихся производить на уряды земскихъ хорунжихъ дозволено. Конституциею 1668 года татаръ, въ коронномъ и литовскомъ войске служившихъ, отъ налагаемыхъ пеней освобождено, а ихъ самыхъ при вольностяхъ по привилегиямъ³⁴, правамъ и Статуту Литовскому не нарушимо оставлено. 1670 года техъ же татаръ отъ подушнаго оклада изъято. 1673 года ихъ древние права и свободы, князьями литовскими и королями польскими дарованные, утверждены и оныхъ отъ всехъ налоговъ, дворянскому сословию не свойственныхъ, // (л. 89об.) по гродскимъ и земскимъ судамъ изключено и чтобы сборщики³⁵ при снабжении ихъ квитанциямиъ никакихъ не делали³⁶ выматательствъ, подъ опасениемъ взыскания, наприцесняющихъ дворянское сословие возложеннаго, строго подтверждено. 1677 года татаръ, Великаго княжества Литовскаго на службе бывшихъ, утверждено въ правахъ, вольности и вере по старымъ грамотамъ, и чтобы оне по присудственнымъ местамъ никакимъ отягощениямъ и налогамъ подвергаемы не были. А такъ же, чтобы по деламъ уголовнымъ согласно Литовскому Статуту правосудие чинимо имъ было постановлено. 1679 года литовскихъ татаръ имении такъ, какъ и земские, отъ тягостей освобождено, а ихъ самыхъ въ преимуществахъ,

²⁸ В рукописи: «приобретать».

²⁹ Август II Фридрих, король польский в 1697–1706 и 1709–1733 гг., курфюрст саксонский с 1694 г. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 7.

³⁰ Сын польского короля Августа II, утвердился на престоле после войны 1733–1735 гг. за «польское наследство», курфюрст саксонский с 1733 г. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 8.

³¹ Это Станислав Август Понятовский, последний польский король (1764–1795 гг.), после отречения от престола жил в России. См.: *Ермолаев И.П.* Прошлое России..., с. 165.

³² В слове «грамоту» буква «о» исправлена по ранее написанному.

³³ В слове «все» буква «е» исправлена по ранее написанному.

³⁴ В слове «привилегиямъ» буква «г» исправлена по ранее написанному.

³⁵ В рукописи: «сборщика».

³⁶ В рукописи: «далали».

вольностями въ уголовныхъ делахъ сравнено съ дворянствомъ. И, утверждая данные от королей на сие привилегии, дозволено, чтобы кажды изъ татаръ отыскивалъ свои имения у помещиковъ Великаго княжества Литовскаго и чтобы подушная³⁷ и протчаго рода казенная подать наравне съ дворянами въ казну была вносима, и чтобы по всемъ присудственнымъ // (л. 90) местамъ по деламъ ихъ отягощения не претерпевали. 1717 года татарские имения и ихъ права въ полной силе утверждены. 1726 года что татары, въ военной службѣ бывшие и на земскихъ именияхъ живущие, наравне съ дворянами сугубыхъ платежей по трибуналамъ и протчимъ присудствиямъ платить не должны, а равно, что все ихъ свободы не нарушимо сохраняться должны, узаконенно³⁸. 1736-го года созданные для татаръ конституции на земские и экономические имения апробованы и чтобы тежъ татары никакимъ отягощениямъ съвыше дворянъ подвержены не были предположено. 1768, что татарамъ жалованные въ дожизненное владение въ разныхъ экономияхъ имения определены въ вечность имъ и потомству ихъ – два староства, одно въ короной Польше, а другое въ княжестве Литовскомъ³⁹. 1775, что жалованные татарамъ, военную службу отправляющимъ, заверные ихъ услуги, мужество и храбрость права и привилегии утверждаются во всей силе и ненарушимости, с дозволениемъ имъ приобретать и продовать всякимъ правомъ разные имения, такъже держать // (л. 90об.) для услугъ обоюго пола людей и протчее, и что упомянутые татары никакимъ отягощениямъ, кроме податей дворянскому сословию свойственныхъ, подвергнутся недолжны. 1786, что жалованные татарамъ отъ королей польскихъ леннымъ емфитентическимъ и дожизненнымъ правомъ имения заменяются въ вечное владение и подвергаются земскому праву. Напоследокъ въ Статуте Литовскомъ⁴⁰, главы 12 § 10-мъ предначертано: штрафовъ и навязку за обиды, причиненные татарамъ, взыскивать тоже само, какъ за обиду дворянъ.

Такимъ образомъ короли и народъ польский, возвышая достоинство татаръ соразмерно возвышению и ихъ заслугъ, посредствомъ коихъ стремились они увеличить знатность своихъ фамилии и честь общаго народа, сравнили **ихъ** съ почотнымъ своимъ дворянствомъ въ свободахъ, въ почестяхъ – въ офицерскихъ чинахъ, въ тяжбахъ всякаго рода, въ наказаніяхъ за преступленіи, въ платеже казне податей, въ отправлении военной службы, во владении недвижимыми // (л. 91) имениями и крестьянами христіанскаго исповеда-

37 В слове «подушная» буква «я» исправлена по ранее написанному.

38 Так в рукописи.

39 В рукописи: «Литовскамъ», буква «а» исправлена по ранее написанному.

40 В рукописи: «Литовскимъ».

ния, въ вольности приобретения и продажи вотчинныхъ имении – словом, въ полномъ преимуществе дворянскаго сословия такъ, что вообще во всехъ гражданскихъ отношеніяхъ между литовскими татарами и природнымъ дворянствомъ польскимъ небыло никакого различія и почти⁴¹ одинъ уже составлялся народ.

Пользуясь сими выгодами, татары умели соблюдать довлеемую⁴² польско-му престолу верность и верноподданническую службу до послѣднихъ временъ существованія Польши, продолжали военную обязанность и, неутомимы въ затрудненіяхъ сего рода, достигали оберъ и штабъ-офицерскихъ чиновъ, а некоторые изъ нихъ въ достоинствѣ генераловъ командовали литовскими войсками. Когда же Польское государство потеряло политическое свое существованіе, въ ту пору въ бозепочивающая Великая государиня императрица Екатерина II-я, известна несомнительно о верности татаръ къ бывшимъ королямъ польскимъ, всемилостивейше // (л. 91об.) заняла место ихъ въ попеченіи надъ татарами. И, въскорѣ, изданнымъ 1794 года декабря 20 дня Высочайшимъ Манифестомъ, бывшимъ тогда литовскимъ генераль-губернаторомъ княземъ Репнинымъ обнародованнымъ, соизволила обнадѣжить ихъ священнымъ своимъ словомъ, что не только предоставляетъ вольность отправленія своего богослуженія⁴³ и при всемъ, что они въ Литвѣ имеютъ, но даже обеспечивая состояніе ихъ, желаетъ оное паче усчапливить. Исполнилось сие Высокомонаршее обещаніе въ непродолжительномъ времени. Вступя на престолъ, государь императоръ Павелъ I-й всемилостивейше соблаговолилъ пригласить ихъ къ военной службѣ. Навыкшіе к ней татары охотно оставили тишину своихъ жилищъ, поспешили под знамена сильнаго Россійскаго скипетра. Въ 1797 году сформированъ съ нихъ Литовско-Татарскій полкъ, посланъ на поле брани подъ командою изъ своего народа генераль-лейтнанта⁴⁴ Барановскаго, с одинакою решимостью сражался на берегахъ Рейна, какъ предки сего народа защищали на польской землѣ прежнее Отечество.

Милость Государя удостоила ихъ чинами, // (л. 92) а бывший въ томъ полку генераль-майор Улан I-й пожалованъ староствомъ Меершики называемымъ въ Виленской губерніи положеніемъ имеющимъ въ 50-летнее владеніе, въ последовавшихъ кампаніяхъ помянутый полкъ доказалъ, что столь для него лестно посвящать жизнь въ защитѣ отечества, какъ и прежде, и когда

41 Слово «почти» вставлено позднее над строкой тем же почерком и чернилами.

42 В слове «довлеемую» буква «у» исправлена по ранее написанному.

43 В слове «богослуженія» вторая буква «о» исправлена по ранее написанной букве «у».

44 Так в рукописи.

продолжающие до сего военную службу производят знатными чинами и сияют орденами и знаками отличия. Между темъ оставшиеся по разнымъ препятствиямъ въ домахъ, пользуясь предоставленными имъ настоящимъ благодетельнымъ правительствомъ дворянскими преимуществами, жалая равно мерно быть полезными отечеству, обратились въ гражданскую службу, которую многие изъ нихъ въ разныхъ должностяхъ отъ Короны и по дворянскимъ выборамъ по ныне отправляютъ.⁴⁵

45 Далее ¼ часть листа без записи.

DZIAŁALNOŚĆ ZAWODOWA
I SPOŁECZNA KARAIMÓW
TROCKICH W WARSZAWIE
W XX WIEKU ☉

*Maria Emilia
Zajączkowska-Łopatto*

Temat, który tu próbuję przedstawić w formie osobistych wspomnień podbudowanych oficjalnymi życiorysami Karaimów mieszkających w Warszawie i jej okolicach traktuję jako mój wkład do zachowania ich w pamięci zbiorowej, która przecież jest jedną z czterech głównych cech określających narodowość – obok języka, religii i wspólnych zwyczajów.

Pragnę podziękować jak najserdeczniej tym wszystkim, którzy odpowiedzieli pozytywnie na moją prośbę i podali mi dane o swoich bliskich, a także użyczyli fotografii.

W ostatnim dwudziestoleciu XIX w., powstawały dość duże skupiska karaimskie w wielu miastach imperium rosyjskiego. W Warszawie wg „Kuriera Warszawskiego” nr 85 w 1901 r. doliczono się już 25 Karaimów. Byli to przede wszystkim przedstawiciele branży tytoniowej, producenci i kupcy rodem z Krymu poszukujący nowych rynków zbytu. Wśród nich Borys i Irena Szyszmanowie, którzy zamieszkali we własnej kamienicy przy Krakowskim Przedmieściu nr 89. W tejsze kamienicy od ul. Senatorskiej znajdował się ich sklep tytoniowy. Salon państwa Szyszmanów otwarty był zarówno dla współziomków przyjeżdżających do Warszawy w celach handlowych, jak również dla karaimskiej młodzieży odbywającej studia techniczne w nowopowstałym w 1907 r. Towarzystwie Kursów Naukowych przekształconym następnie w Politechnikę. Państwo Szyszmanowie jeszcze przed wybuchem I Wojny Światowej sprzedają kamienicę w Warszawie i przenoszą się do Wilna. Kupują tam kamienicę przy ul. Wszystkich Świętych 19 oraz inwestują w fabrykę wyrobów tytoniowych „Szyszman i Duruncza” przejętą po latach przez monopol państwowy. Do Warszawy, a właściwie do Podkowy Leśnej na ul. Wiewiórek wrócą dopiero w 1945 r. Ich dom znowu stanie otworem dla potrzebujących pomocy, lub szukających porady.

Karaimscy przedsiębiorcy i kupcy chcąc mieć zaufanych pracowników, a także pragnąc nieraz dać życiową szansę młodym Karaimom poszukującym godziwego zajęcia, przyjmowali ich „do terminu” celem nauki zawodu. Jednym z takich chłopców był Szymon Chorczenko (27.04.1868–25.11.1923), syn Józefa i Marii, który osiadł w Warszawie na stałe jeszcze w XIX w. Z chłopca sklepowego, awanso-

wał na subiekta, a następnie dorobił się własnego sklepu tytoniowego przy ul. Wierzbowej 5. Mieszkał zaś przy ul. Marszałkowskiej 62. Ożenił się dość późno, z osiemnastoletnią Dorotą Firkowicz, siostrą ułtu hazzana Szymona Firkowicza, a w 1913 r. urodziła się ich jedyna córka Irena Taira Aldona. O cioci Dorocie napisała Helena Pilecka: „dbała o elegancję, lubiła wygodę, lubiła być podziwiana. Nęcił ją szeroki świat, lepsze życie”¹. Owdowiawszy, wyszła ponownie za mąż za Eugeniusza Nowickiego (20.04.1894 Łuck–22.02.1966 Zielonka), który w ten sposób stał się właścicielem sklepu na Wierzbowej. W czasie II wojny mieszkali w Zielonce prowadząc, jak to było w wymuszonym okolicznościami okupacyjnymi powszechnym zwyczaju, małe gospodarstwo. Przyjeżdżali do nas na ul. Brzozową, na wspólnie obchodzone święta i my jeździliśmy do Zielonki. Zapamiętałam ich miło uśmiechniętych i eleganckich, pomimo trudnego czasu. Ich dom stał się prawdziwą przystanią dla wielu Karaimów, którzy w 1943 i 1944 r. zmuszeni byli do porzucenia swoich domostw w Łucku i Haliczu.

Szymon Chorczenko sprowadził do Warszawy swoją przyrodną siostrę Raisę Bezekowicz, którą posłał na kurs kroju i szycia u warszawskiej mistrzyni L. Skwareckiej.

Z dyplomem Cechu Krawców nr 269, zaopatrzona w maszynę do szycia marki Singer, Raisa Bezekowicz wraca w 1896 r. do Trok, aby zacząć samodzielne życie wedle wzorców literatury pozytywistycznej. Niedługo jednak piękna, choć niezamożna panna czekała na zamążpójście. Do Trok przyjechał bowiem, po skończonej służbie wojskowej, starszy podoficer z Poniewieża Rafał Naum Jutkiewicz (29.09.1872–11.01.1953). Młodzi małżonkowie już z córeczką Nadzieją – moją mamą – (16.08.1901 Troki–24.04.1983 Warszawa), przenoszą się do Warszawy, gdzie Rafał Jutkiewicz pracuje u szwagra jako kasjer. W 1914 r., w obliczu nadchodzącej wojny, opuszczają Warszawę, aby do niej wrócić po dziewięciu latach. Mamusia studiuje historię na UW, a Dziadek pracuje w sklepie tytoniowym. Mieszkają przy ul. Elbląskiej 5. Do Trok, do domu odziedziczonego przez Ananiasza Zajączkowskiego przy ul. Szkolnej, Raisa i Rafał Jutkiewiczowie wyjeżdżają w 1932 r. Ostatecznie powrócili do Warszawy na początku 1950 roku.

W 1921 r. przyjeżdża do Warszawy Emil Kobecki (19.11.1868 Szadowo–08.1943 Warszawa), syn hachana Romualda i Zuzanny z Ławrzeckich, ożeniony z Marią Ławrynowicz, córką Joachima i Anny z Kobeckich. Gimnazjum ukończył w Wilnie, a studia w Petersburgu na wydziale matematycznym. Od stycznia 1895 r. przez 26 lat pracował w służbie państwowej w Petersburskiej Izbie Ob Rachunkowej. W Warszawie zostaje zaangażowany do Syndykatu Przekazowego Banków Polskich na stanowisku wicedyrektora i szefa biura, a po 2 latach miano-

¹ Pilecka H. *Moje Ciocie* // *Awazymyz*. 2001, nr 1 (5), s. 6.



RAISA, RAFAŁ I NADZIEJA
JUTKIEWICZOWIE, WARSZAWA 1912

uchwalonej przez sejm w 1936 r. Cieszył się wysokim autorytetem wśród warszawskich Karaimów i Tatarów.

Drugą wybitną postacią karaimskiej Warszawy już w latach trzydziestych jest Aniasz Zajączkowski (12.11.1903 Troki–6.04.1970 Rzym). W 1932 r. zostaje starszym asystentem i lektorem języka tureckiego w nowo powstającym Instytucie Orientalistycznym UW. Jest już żonaty z Nadzieją Jutkiewicz i ma syna Aleksandra (24.06.1930 Warszawa–20.01.1988 Warszawa). Mieszkają przy ul. Kozińskiego 8 na warszawskim Żoliborzu. Habilituje się w 1933 r. na Wydziale Humanistycznym UW uzyskując *veniam legendi* w zakresie filologii ludów tureckich, filologii arabskiej i nowoperskiej. W 1935 r. otrzymuje nominację profesorską⁴. Tworzy warszawską turkologię. W latach 60. doprowadza do usamodzielnienia się arabistyki i islamistyki, a także iranistyki. Uważany jest za jednego z najwybitniejszych turkologów europejskich⁵, prekursora edycji zabytków kipczackich. Był

wany dyrektorem. Na wniosek Premiera Wincentego Witosa uzyskuje stanowisko naczelnika wydziału w Najwyższej Izbie Kontroli Państwowej jako – wg opinii prezesa Banku Polskiego Stanisława Karpińskiego – „człowiek wysoce etycznie rozwinięty, dobry Polak i bardzo zdolny pracownik”². W 1934 r. zostaje zastępcą dyrektora II-go Departamentu Najwyższej Izby Kontroli. W 1935 r. odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Polonia Restituta, a w 1938 r. Medalem Brązowym za długoletnią służbę. Emil Kobecki był jednym z członków założycieli Instytutu Wschodniego w Warszawie³, honorowym prezesem karaimskiej gminy wyznawców w Trokach, brał udział w przygotowaniu Ustawy o Stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w RP,

² Archiwum Akt Nowych (dalej – AAN) w Warszawie, Akta personalne Najwyższej Izby Kontroli Państwowej.

³ Por. *Maj I. P. Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie. 1926–1939*. Warszawa, 2007, s. 35, 260.

⁴ AAN w Warszawie. Teczka osobowa Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, nr 6758.

⁵ Por. *Jarocki R. Rozmowy z Lorentzem*. Warszawa, 1981, s. 85–87.

redaktorem „Myśli karaimskiej“ w latach 1930–39. Wiosną 1947 r. zorganizował w Podkowie Leśnej zjazd delegatów nowopowstałych karaimskich dżymatów. Pełnił obowiązki prezesa Karaimskiego Związku Religijnego. Kilkanaście prac poświęcił zagadnieniom karaimskim, współredagował „Słownik karaimsko-rosyjsko-polski“⁶. Był członkiem Polskiej Akademii Nauk i wielu towarzystw naukowych w Polsce i za granicą. Dorobek naukowy A. Zajączkowskiego został omówiony m.in. w Wilnie w 1993 roku na konferencji „Kipciaku tiurku orientas Lietuvoje“⁷, a także w Ankarze na konferencji zorganizowanej przez Towarzystwo Języka Tureckiego oraz ambasady Litwy i Polski⁸. Jest jedynym Karaimem, którego życiorys podaje „Słownik Biograficzny Historii Polski“⁹. Materiały archiwalne i liczna korespondencja znajdują się w zasobach Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, w Archiwum Nauki Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, Archiwum Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, a także Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie i St. Petersburgu.

W dwudziestoleciu międzywojennym warszawska grupa Karaimów liczyła ok. 12–15 osób. Pojawiają się zarówno studenci, jak np. Józef Sulimowicz (1913–1973)¹⁰ z Halicza, student turkologii u prof. A. Zajączkowskiego, jak i przyszli przedsiębiorcy. W 1928 r. przyjeżdża do Warszawy – zachęcony przez warszawskich inżynierów występujących na targach przemysłowych w Wilnie – Izajasz Jutkiewicz, „Waligóra” (10.09.1897 Troki–16.08.1973 Pruszków), syn Ludwika z Poniewieża i Aurelii z Pileckich z Trok. Podejmuje on pracę w dziale uruchomień prototypowych Państwowych Zakładów Lotniczych na Okęciu, jednocześnie w 1929 r. rozpoczyna naukę w Szkole Wawelberga i Rotwanda. W grudniu 1929 r. żeni się w Wilnie z Nadzieją Dubińską (12.11.1906 Troki–25.01.1990 Pruszków) – córką Józeusza i Kamili z Dubińskich. Nadzieja pracuje kolejno w urzędach pocztowych w Żyrardowie, Pruszkowie i Warszawie. Izajasz na początku 1941 r. odkupił nieczynną wytwórnię gilz, sam wyremontował maszyny i na nowo uruchomił produkcję pod nazwą „Ben-Ha-Kar”. Podczas Powstania Warszawskiego wytwórnia na ul. Miedzianej została zbombardowana. Izajasz mógł ponownie uruchomić produkcję dopiero po wojnie w nowym zakładzie w Pruszkowie.

Po Powstaniu Warszawskim niemieccy okupanci zorganizowali w Pruszkowie obóz dla wypędzonych mieszkańców stolicy. Izajasz – współpracując z Armią

⁶ Баскаков Н. А., Зайончковский А., Шапшал С. Караймско-русско-польский словарь. Москва, 1974.

⁷ Kipčiakų tiurkų orientas Lietuvoje. Istorija ir tyrimų perspektyva. Vilnius, 1994, p. 11–103.

⁸ Materiały z tej konferencji zostały ogłoszone w „Türk Dili”. Ankara VI 2003.

⁹ Słownik Biograficzny Historii Polski. Wrocław–Warszawa–Kraków, 2005, s. 1696.

¹⁰ Pułkownik Wojska Polskiego, wieloletni dyrektor Centralnej Biblioteki Wojskowej. Por. *Dubiński A. Józef Sulimowicz 1913–1973 // Przegląd Orientalistyczny*. 1973, nr 88, s. 365–366.

Krajową – organizuje pomoc wielu rodakom, m.in. naszej rodzinie. Udaje mu się też uwolnić z obozu Michała Kobeckiego. Izajasz Jutkiewicz, który nigdy nie żałował nakładów i trudu na sprawy społeczne w pierwszych powojennych latach czynnie uczestniczył w wykonaniu ogrodzenia cmentarza karaimskiego.

Dom państwa Jutkiewiczów był zawsze bardzo gościnny i wspomagał wszystkich, zwłaszcza współziomków przyjeżdżających do Polski w ramach powojennego przenoszenia się z ZSRR. Organizowano w nim obchody większych dorocznych świąt. Wówczas jeszcze prawie wszyscy dorośli mężczyźni umieli się modlić po karaimsku. Kiedy po nabożeństwie zasiadano do stołów, Pani Nadzieja wraz z siostrą Zofią potrafiła w jednym pokoju umieścić 40 osób, przy stoliku dziecięcym bywało nas dziesięcioro. Na urodziny córek, Grażyny i Kamili przygotowywano specjalne kostiumy i mini spektakle. Pani Nadzieja obdarzona bardzo dźwięcznym i melodyjnym głosem uczyła nas śpiewać karaimskie piosenki.

Drugim przedsiębiorcą warszawsko-pruszkowskim był Michał Kobecki (30.10.1905 Troki–30.06.1988 Pruszków), syn Aleksandra i Barbary z Ławrynowiczów, z zawodu introligator. Przyjechał do Warszawy w 1928 r., pracował w wytwórni galanterii papierniczej. Był mężem Anny Jutkiewicz (1903–1945), siostry Izajasza. W 1935 r. urodził im się syn Ludwik. Anna wraz z synem przetrwała wojnę w Trokach i tam zmarła.

Michał Kobecki otworzył swoją fabrykę gilz do papierosów „Tempo”, a potem zakład galanterii papierniczej. Osiadł na stałe w Pruszkowie, przy ul. Kraszewskiego. Ożenił się ponownie 8 lutego 1950 r. z Elwirą Kapłanowską (1913 Melitopol–1998 Pruszków), córką Maurycego i Doroty z Pileckich. Przyjechała ona z Wilna do Łodzi wraz z siostrą Zofią (1917–1996). Obie były harcerkami, a w czasie wojny brały udział w ruchu oporu na Wileńszczyźnie. Elwira wychowana w tradycyjnej rodzinie była bardzo oddana sprawom karaimskim, starała się na miarę możliwości sponsorować i uczestniczyć w rozmaitych inicjatywach kulturalnych i charytatywnych. Wielokrotnie przyjeżdżała do Trok wraz z dziećmi: Aleksandrem (7.08.1952) i Anią (6.11.1953–16.06.1999).

Bohaterką postacią okresu II Wojny Światowej był inżynier-radiowiec Jan (Isaj) Pilecki (27.01.1913–01.07.1992). Pracował w dziale nagrań Polskiego Radia, w czasie oblężenia Warszawy we wrześniu 1939 r. nagrywał wystąpienia Prezydenta Warszawy Stefana Stażyńskiego, wskutek czego musiał się ukrywać przed Niemcami. Wstąpił do konspiracyjnej organizacji Służba Zwycięstwu Polski. W czasie próby przedostania się przez Węgry do Francji został aresztowany i osadzony w obozie w Auschwitz, gdzie prowadził potajemne nasłuchy radiowe¹¹. Po wojnie

¹¹ Por. *Przybora J.* Przymknięte oko opatrności. Memuarów część II. Warszawa, 2004, s. 12–16.

uważany za zaginionego, powrócił w listopadzie 1946 r. do Warszawy, gdzie podjął pracę w zawodzie i służbie handlowej.

W 1941 r. przyjechał z Wilna do Warszawy inżynier budowlany Michał Maszkiewicz (8.08.1897 Troki–31.07.1980 Warszawa), syn Antoniego i Zofii z Maleckich, wraz z żoną Zofią Romanowicz pochodzącą ze starego rodu tatarskiego. Prowadził własne przedsiębiorstwo robót budowlanych, a w 1945 r. zgłosił się do pracy w Biurze Odbudowy Stolicy¹². Przez szereg lat pełnił wiele kierowniczych funkcji w nadzorze budowlanym. Miał dwoje dzieci: Marynę i Michała.

Wilnianami, którzy rozpoczęli swoją pracę naukową na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, a kontynuowali ją w powojennej Polsce, było rodzeństwo Ananiasz i Nadzieja Rojeczy. Ananiasz Rojecki (pseud. Kometa, Jacek Agawa), urodzony w 1896 r. w Wilnie, zmarł w 1978 r. w Warszawie. Był członkiem Zarządu Wileńskiego Stowarzyszenia Karaimów, redaktorem „Myśli Karaimskiej” (1924–1929). Od 1929 r. uczestniczył w organizacji sportu lotniczego, był prezesem Aeroklubu Wileńskiego. W czasie wojny uczył matematyki na tajnych kompletach¹³. Był autorem wielu prac z dziedziny meteorologii, klimatologii, geofizyki¹⁴. Wykładał na Uniwersytecie i na Politechnice Warszawskiej, do dziś jak najserdeczniej pamiętany i wspominany przez swoich uczniów, obecnie już profesorów.

Siostra jego Nadzieja Rojecka (1898–1986) była botanikiem i fitopatologiem, autorką pracy „Flora starego cmentarza karaimskiego w Trokach”. W Wilnie od 1932 do 1939 pracowała w uniwersyteckiej Katedrze Systematyki Roślin. Po wojnie, w 1948 r., rozpoczęła pracę w Stacji Ochrony Roślin w Toruniu, a następnie w Instytucie Gospodarstwa Wiejskiego w Puławach. Spuścizna naukowa i materiały biograficzne obojga przechowywane są w Archiwum PAN w Warszawie¹⁵.

Losy wojenne sprawiły, że kilku karaimskich młodych i uzdolnionych mężczyzn wstąpiło do wojska polskiego. Szymon Firkowicz¹⁶ (16.02.1920 Melitopol – 24.06.1976 Warszawa), jako fizylier walczył o Kołobrzeg, został ciężko ranny. Po demobilizacji wstąpił na Wydział Elektromechaniczny Politechniki Wrocławskiej, który ukończył jako magister inżynier elektryk. Rozpoczął pracę w Szkole Łączności w Zegrzu, a następnie był kierownikiem Katedry Radioelektroniki

¹² Por. *Czapski M.* Wspomnienia o odbudowie Warszawy (maszynopis). 2003, s. 61–66.

¹³ *Rojecki A.* Okruchy wspomnień. Materiały do dziejów polskiego szkolnictwa średniego w Wilnie w latach II Wojny Światowej // Wilno jako ognisko oświaty w latach próby (1939–1945). Białystok, 1991, s. 59–118. Por. także *Frąckowiak D.* Komplety – tajne nauczanie, tamże, s. 197.

¹⁴ Por. *Dziewulska-Łosiowa A.* Ananiasz Rojecki (1896–1978) // *Acta Geophysica Polonica*. 1979. T. 27, nr 4, s. 413–417. *Encyklopedia Ziemi Wileńskiej*. T. I, Wileński Słownik Biograficzny. Bydgoszcz, 2002, s. 331.

¹⁵ Przewodnik po zasobie Archiwum PAN. Warszawa, 1999, s. 225, 226, sygn. III-230.

¹⁶ Por. Prof. dr inż. Szymon Firkowicz 1920–1976 // *Elektronika*. 1976. T. 11 (XVII)

w Wyższej Szkole Wojsk Łączności w stopniu kapitana. Pełnił funkcję głównego technologa w warszawskiej fabryce im. Róży Luksemburg, po czym przeszedł do pracy naukowej. Sprawuje szereg funkcji kierowniczych w Instytucie Cybernetyki Stosowanej PAN oraz Instytucie Organizacji i Kierowania. W 1971 r. otrzymuje profesurę w PAN, jako prof. dr hab. nauk technicznych. Napisał szereg artykułów i dwie książki, z czego „Statystyczne badanie jakości“ do dzisiaj jest obowiązkową lekturą dla studentów także w Czechach i na Słowacji. Ożenił się z troczanką Zofią Firkowicz (10.10.1929–13.09.1982), córką Józefa i Anny z Mickiewiczów. Zofia, która studiowała rusycystykę w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Wilnie, była jedną z pierwszych panien, poślubianych przez młodych Karaimów, których losy rzuciły z dala od Trok, Wilna czy Łucka. Ślub odbył się w Trokach 4 lipca 1956 r. Przyjechała Zofia do Warszawy w marcu 1959 r. tuż przed urodzeniem syna Marka. Córka Anna urodziła się 6 grudnia 1961 r. W 1963 r. Zofia podjęła pracę w liceum na Bielanach, ucząc języka rosyjskiego. Była bardzo lubiana i szanowana, obdarzona pięknym głosem, śpiewała karaimskie piosenki, opowiadała o dawnych zwyczajach.

Innym Karaimem, wielce później zasłużonym dla ogółu, który przyjechał, aby się kształcić, był Aleksander Dubiński (22.05.1924 Troki–23.09.2002 Warszawa), wywodzący się po kądzieli z ogólnie poważanego rodu Łobanosów. W 1953 r. otrzymał magisterium na Uniwersytecie Warszawskim z filologii tureckiej, doktorat zaś obronił w roku 1965. O Aleksandrze Dubińskim, jako o turkologu i karaimoznawcy, pisali już prof. dr hab. T. Majda i prof. dr hab. St. Kałużyński w zbiorze „Caraimica“¹⁷ ofiarowanym Autorowi na 70-lecie urodzin. Pisał też prof. dr hab. Sz. Pilecki¹⁸ – trocki kompan wspólnego dorastania. Aleksander Dubiński był autorem szeregu prac karaimoznawczych i o tematyce tatarskiej. Jego doskonałe przygotowanie filologiczne i wielojęzyczność pomagała mu w pracy redakcyjnej nad „Słownikiem karaimsko-rosyjsko-polskim“. Jako wykładowca był zawsze miły i uśmiechnięty, lubiany nie tylko przez kolegów, ale i przez studentów. Pamiętam jak podczas zajęć, gdy byłam jego studentką, chwalił tych, którzy uczyli się pilnie, ale nie pastwił się nad tymi, którzy nie zdążyli się przygotować. Przez pół wieku był aktywnym działaczem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i Karaimskiego Związku Religijnego, przez wiele lat pełnił obowiązki hazzana. Jego zasługi dla Karaimów w Polsce są ogromne.

Ożenił się Aleksander Dubiński ze śliczną panną Anną Nowicką z Łucka, która wydała nam się od razu rzeczywistą połówką swego męża. Ich dom, jakby trocki,

¹⁷ Caraimica. Prace karaimoznawcze. Warszawa, 1994.

¹⁸ Por. Pilecki S. Aleksander Dubiński. Wspomnienie // Gazeta Wyborcza Stołeczna. 23.05.2003, s. 13.

stał się punktem orientacyjnym dla wszystkich Karaimów. To tu pani Anna, przy herbatce i specjałach łuckiej kuchni, zawsze doskonale zorientowana w nowościach wydawniczych, pracowała przecież jako bibliotekarka, opowiadała o nowych publikacjach na tematy karaimskie i kresowe, czytała listy od ukochanych synów: Romualda – bibliotekarza i Adama – arabisty. Dobroć i szlachetność obojga małżonków jest powszechnie znana. Tradycja karaimskiego domu na Jelonkach trwa nadal.

Milusia, czyli Aurelia Kamila z Jutkiewiczów Traczyk (13.10.1945 Pruszków –17.05.2004 Warszawa), córka Izajasza i Nadzieji, w 1968 r. uzyskała magisterium z pedagogiki na UW. Pracowała m.in. w Centralnym Instytucie Ochrony Pracy w Warszawie. Była radosna i uśmiechnięta, wierzyła w ludzi i ludziom, zawsze życzliwa, pełna entuzjazmu. Okrutny los nie pozwolił jej poświęcić się pracy naukowej, dokończyć doktoratu. Osierociła córkę Beatę i nas wszystkich. Jej pasją była praca na rzecz naszej społeczności, organizowała m.in. zjazdy karaimskie począwszy od pierwszego w latach siedemdziesiątych.

Zjazdy Karaimów kontynuowane były w następnych latach m.in. w nowym karaimskim domu Olka Kobeckiego, a ich zwieńczeniem były Dni Karaimskie *Karaj Kiunliary* zorganizowane w 2003 roku przez Irenę Jaroszyńską i Mariolę Abkowicz, które zgromadziły ok. 300 osób z 4 kontynentów.

Inne przedwczesne pożegnanie to Bogusław Firkowicz (23.03.1949 Wrocław –19.03.2004 Warszawa), syn Michała i Tamary Szpakowskiej, wnuk uflu hazzana Bogusława Firkowicza. Po ukończeniu studiów na Wydziale Fizyki UW dostał przydział do pracy jako nauczyciel w Liceum im. S. Batorego w Warszawie. Choć bardzo ceniony przez swoich podopiecznych, rzucił tę pracę, aby całkowicie poświęcić się książkom. Był bowiem bibliofilem z zamiłowania i przekonania¹⁹.

Obraz warszawskiego dżymatu nie byłby pełen bez naszych seniorów. Pani Tamara Szpakowska, córka Borysa i Ireny Szyszmanów, urodzona w Wilnie w 1913 r., ale od 1945 r. mieszkająca w Podkowie Leśnej, a następnie od półwiecza w Warszawie jest naszą pamięcią wileńską. Opowiada o młodzieży karaimskiej i życiu studentów Uniwersytetu Wileńskiego, o Bibliotece Wróblewskich, w której pracowała jeszcze jako studentka. Pani Tamara jest też autorytetem w sprawach kulinarnych i to niezwykle uzdolnionym, zwłaszcza, jeśli chodzi o smakołyki kuchni krymskiej. Z pogodą ducha, niezwykle wręcz skromnością, a także tolerancją i poczuciem humoru przyjmuje otaczającą nas rzeczywistość.

Druga nasza seniorka, a także nestorka warszawskich turkologów, najstarsza studentka prof. dr Ananiasza Zajączkowskiego to Pani mgr Zofia Dubińska²⁰ (ur.

¹⁹ Por. *Pilecki S.* Bogusław Firkowicz // *Awazymyz*. 2005, nr 1 (10), s. 14.

²⁰ *Dubińska Z.* Garść wspomnień o mistrzu // *Kipčiakų tiurkų...*, p. 96–101.

15 I 1915 r. w Kijowie). Ukończyła w Wilnie Gimnazjum im. E. Orzeszkowej, od 1938 r. była sekretarzem Towarzystwa Miłośników Historii i Literatury Karaimskiej. Po ukończeniu studiów turkologicznych na UW podjęła pracę w Zakładzie Orientalistyki PAN, gdzie m.in. brała udział w pracach redakcyjnych nad „Słownikiem karaimsko-rosyjsko-polskim“, a następnie przeszła do Instytutu Socjologii PAN. Świetna dokumentalistka i kronikarka, m.in. swojego gimnazjum²¹, autorka kilku wspomnień o życiu kulturalnym Karaimów przed wojną, dobry duch naszej warszawskiej gromadki. Zawsze gotowa do niesienia pomocy bliźniemu. Dla mnie była i pozostaje niedoścignionym przykładem tego, że wiedzę naukową można pogodzić z wysokimi kwalifikacjami kulinarnymi. Obecnie Pani Zosia mieszka w Domu Rencisty PAN w Konstancinie²² otoczona powszechnym szacunkiem i sympatią. Jest, tak jak i Pani Tamara naszą pamięcią, obie własnym przykładem pokazują nam jak żyć solidarnie i tolerancyjnie. Oby *Tieñri Jaratuvczu* miał je w swojej opiece i pozwolił nam czerpać z ich doświadczeń i wiedzy jak najdłużej!

Prezesem Zarządu Karaimskiego Związku Religijnego od 1974 r. jest prof. dr hab. Szymon Pilecki (ur. 16.07.1925 r. w Trokach), syn Aleksandra i Elżbiety z Firkowiczów, absolwent Politechniki Wrocławskiej²³, emerytowany profesor zwyczajny w Instytucie Podstawowych Problemów Techniki PAN. Szczegółowy życiorys naukowy prof. dr S. Pileckiego znajdziemy w „Złoty Księgach Nauki Polskiej“²⁴ i innych wydawnictwach biograficznych²⁵. Jest autorem 180 publikacji, w tym 12 książkowych, m.in. „Lotnictwo. Mała encyklopedia“, 1960 r., „Lotnictwo i kosmonautyka. Zarys encyklopedyczny“ (1975, 1978, 1984). W 1991 r. otrzymał nominację na pułkownika. Odznaczony Brązowym i Srebrnym Medalem Sił Zbrojnych w Służbie Ojczyźnie, Złotym Krzyżem Zasługi.

Niestrudzony działacz społeczny na rzecz naszych dżymatów, który wiele lat poświęcił m.in. uregulowaniu spraw związanych ze Statutem KZR²⁶ i poszerzeniem cmentarza karaimskiego w Warszawie. Spotkania w gościnnym domu Pań-

²¹ Była taka szkoła. Londyn, 1987, s. 272.

²² Zofia Dubińska zmarła w dn. 6.02.2008 r. w Konstancinie i została pochowana na Cmentarzu Karaimskim w Warszawie. Por. *Jutkiewicz G., Pilecki S.* Wspomnienie: Zofia Dubińska, 15.01.1915–6.02.2008 // *Awazymyz*. 2008, nr. 1 (18), s.14–15.

²³ Por. *Pilecki S.* Moja droga do Politechniki Wrocławskiej // Politechnika Wroclawska we wspomnieniach pierwszych absolwentów. Wrocław, 1991, s. 155–166; *Pilecki S.* Z kresów wschodnich ku Politechnice Wrocławskiej // *Awazymyz*. 2006, nr 1 (12), s. 3–7.

²⁴ *Złota Księga Nauki Polskiej 2000. Naukowcy przełomu wieku.* Gliwice, 2001, s. 400. *Złota Księga Nauki Polskiej. Naukowcy Zjednoczonej Europy.* Wrocław, 2006, s. 631.

²⁵ *Kto jest kim w fizyce.* Poznań, 1993, s. 225–226. *Who is who in physics. Poland.* Wrocław, 1997, s. 380. *Kto jest kim w Polsce.* Wyd. IV. Warszawa, 2001, s. 741.

²⁶ Por. *Pilecki S.* 70-lecie ustawy sejmowej dotyczącej Karaimów // *Awazymyz*. 2006, nr 1 (12), s. 17.

stwa Pileckich na Bemowie są zawsze niezapomnianymi wydarzeniami, mobilizującymi do wspólnych działań.

Przez cały miniony wiek Karaimi będąc innymi, ale „nie osobnymi”, nie zapominali, że „żyć trzeba z narodem” potrafili utrzymać więź z ziemią swoich przodków. Nie tylko formalnie, ale prawdziwie i głęboko odczuwali swoje uczestnictwo we wspólnocie religijnej Trok. Uflu Hazzan trocki był naszym hazzanem. Asymilacja, czy wręcz polonizacja kolejnych pokoleń oczywiście postępuje, to nieuniknione, ale chęć przekazania tradycji religijnej i kulturalnej młodemu pokoleniu poprzez działalność Karaimskiego Związku Religijnego jak i Związku Karaimów Polskich nie maleje, a wręcz krzepnie. To, co Marek Firkowicz zapoczątkował drukując na powielaczu „Coś”, obecnie urosło do regularnie wydawanego, z pomocą MSWiA, pisma historyczno-społeczno-kulturalnego „Awazymyz”. Niedawno powstał też zespół artystyczny pieśni i tańca „Dostlar”, kierowany przez Wioletę Firkowicz. Karaimskie dzieci i dorośli z Warszawy i innych dżymatów z entuzjazmem biorą udział w odbywających się w Trokach od kilku już lat, dorocznych warsztatach języka karaimskiego prowadzonych przez prof. Ewę Csato-Johanson, plenerach artystycznych Nadeždy Zajankovskiej, spektaklach teatralnych.

Widząc tak aktywne działania młodzieży, jesteśmy optymistami.

DAINA APIE

BIRUTĘ LENKIŠKAI © *Jūratė Petrikaitė*

Ant krašto marės, Palangos miestelėj,
Kurį išplėšė mūsų neprieteliai,
Yr didis kalnas, Biruta vadintas,
Žalioms pušelėms viršuj apsvadintas.

Ten, kur laiminga žemė buvo mūsų,
Kol buvom ponais ir gudų, ir prūsų,
Viežlyva, skaisti kaip rožė ir rūta
Kunigaikštienė gyveno Biruta.

S. VALIŪNAS. „BIRUTĖ“.

Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos Rankraščių skyriuje yra saugomas rankraštis, kuriame yra užrašyta daina „Birutė“, žodžiai Silvestro Valiūno¹. Šis rankraštis jau ne kartą buvo pastebėtas lietuvių literatūros ir lietuvių muzikinės kultūros tyrinėtojų, jo faksimilės yra skelbtos spaudoje.

Lietuvių literatūros tyrinėtojus rankraštis sudomino dviem aspektais. Vienu atveju jis svarbus poeto Silvestro Valiūno (1789–1831) biografijos ir kūrybinio palikimo tyrinėtojams, nes „Birutė“ – tai S. Valiūno poezijos kūrinys². Kitu atveju rankraštis reikšmingas ir įdomus literato, lietuviškų kalendorių leidėjo Lauryno Ivinskio (1810–1881) gyvenimo ir švietėjiškos veiklos tyrinėtojams, nes jis yra priskiriamas L. Ivinskiui³. Lietuvių muzikologų darbuose nuorodą į šį rankraštį galime rasti vėl per L. Ivinskį, kuris yra jame nurodęs dviejų dainos „Birutė“ melodijų autorystę⁴.

Pakartotinai nagrinėjant rankraštį, iškilo keli klausimai. Kas galėtų būti dainos „Birutė“ muzikos autorius? Ar ne toks ryškus to meto kompozitorius, ar atlikėjas (vargonininkas, pianistas), ar šiaip muzikos mėgėjas, grojęs koku nors instrumentu? Juk rankraštyje daina „Birutė“ pateikta kaip liaudies dainos išdaila, skirta dai-

¹ „Birutės“ tekstas (lenkų kalba) ir natos. Lauryno Ivinskio nuorašas. 1851.XI.10, Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos Rankraščių skyrius, f. 9, b. 1918.

² *Mikšytė R.* Silvestras Valiūnas. Vilnius, 1978, p. 177–200.

³ *Ivinskis L.* Raštai. Sudarė R. Mikšytė. Vilnius, 1995, p. 422, 423, 560; *Petkevičiūtė D.* Laurynas Ivinskis. Vilnius, 1988, p. 171–173.

⁴ *Landsbergis V.* Senieji dainiai // Pergalė. 1977, nr. 5, p. 150.

nuoti ir pritarti fortepijonu. O gal kartais pavyktų rasti šio kūrinio autografa, nes turime L. Ivinskio ranka nurašytą nuorašą? Domino dar ir tai, kad dainos „Birutė“ poetinis tekstas po natomis parašytas ir lietuviškai, ir lenkiškai. Vadinas, „Birutė“ galėjo būti dainuojama šiom abiem kalbom.

Medžiagos, galėsiančios papildyti jau turimus duomenis apie šį rankraštį, buvo ieškota archyvuose ir bibliotekų rankraščių fonduose, kreiptasi į muziejus. Paieška būtų buvusi nesėkminga, jei ne pokalbis su Rietavo Oginskių kultūros istorijos muziejaus direktoriumi Vytautu Rutkausku, kuris patarė pasikalbėti su Vilniuje gyvenančiu pianistu Andrzej Pilecki. Pokalbio metu A. Pilecki papasakojo apie Janiną Jutkevič, kurią girdėjo dainuojančią dainą „Birutė“ ir pasiūlė kreiptis į muzikologę Kariną Firkavičiūtę ir ambasadorę Haliną Kobeckaitę.

H. Kobeckaitės atmintyje yra išlikusių daug įvairių dainų. Tarp jų ir „Birutė“, kurią prisimena dainuojamą iš įvairių šaltinių. Pirmieji prisiminimai apie „Birutė“ siekia vaikystės laikus. Ją dainuodavo mama, o ji mėgdavo dainuoti dirbdama įvairius darbus: ir lygindama, ir skusdama bulves, ir vaiką sūpuodama.

„Birutė“ dainuodavo ir teta Janina, tėvo Simono Kobecko jauniausia sesuo J. Jutkevič-Kobeckaitė⁵.

„Birutė“ buvo dainuojama ir H. Kobeckaitės anytos Anos Firkovič-Mickevič namuose. A. Firkovič-Mickevič tikrai sugebėdavo suburti savo namuose jaunimą, kuriam vakarais tuo metu, kai nebuvo nei televizijos, nei kino, nei kitokių užsiėmimų, pagrindinis pasilinksminimo būdas buvo būtent vakarėliai. Vakarelius rengdavo namie. Jaunimas visada susirinkdavo namo, kuris yra Trakuose, verandoje. Ir visi žinojo, kad šeštadienį ir sekmadienį jaunimas susirenka ir dainuoja. A. Firkovič-Mickevič vaikai, du broliai Mykolas ir Romualdas, grojo bandža arba gitara, arba mandolina ir akompanuodami visada dainuodavo įvairias dainas: ir karaimiškas, ir lenkiškas, ir rusiškas. Kaip prisimena H. Kobeckaitė,

⁵ „Pakalbėti apie „Birutę“ paskatinusi J. Jutkevič turėjo didelį potraukį menams ir buvo labai artistiška asmenybė. Ir jos polinkis į meną atsiskleidavo labai įvairiai. Gyvendama Vilniuje, ji dalyvavo pensininkų ansamblyje, kuris dainuodavo ir koncertuodavo buvusiuose Respublikiniuose profesinių sąjungų kultūros rūmuose. Prieš gyvenimo pabaigą, gyvendama Gerontologijos centre, J. Jutkevič dalyvaudavo ten gyvenančių žmonių įvairių švenčių proga rengiamuose vakarėliuose. Ji sau megdavo kepuraites, darydavo įvairiausias kaukes, stengdavosi labai pasipuošti ir pasirodyti. Centro gydytojai ir gyventojai ją iš tikrųjų labai mylėjo ir visada tuose vakarėliuose prašydavo, kad ji dainuotų. Ir kai tik tokia proga pasitaikydavo, tai ji atlikdavo visą savo repertuarą, visas dainas, kurias mokėjo. Kai jos sveikata sušlubavo ir ji nebegalėjo dalyvauti vakarėliuose, tuomet, kai tiktai kas nors ateidavo ją aplankyti, jos pasisveikinimas visados būdavo daina. Ir ji tuojuo pradėdavo dainuoti kokią nors, jos supratimu, labiausiai tam žmogui pritaikytą arba tinkančią dainą. Kai mes ateidavome su dukra, tai ji iš karto prisiminėdavo lopšines, kurias dainuodavo, kai dukra buvo maža ir kai mes gyvenome viename name. Ir tai reiškė tokį ženklą, savotišką to žmogaus atpažinimą. Kad ji tikrai žino, kas pas ją atėjo ir kaip ji su tuo žmogumi yra susijusi“ (iš pokalbio su H. Kobeckaitė, 2007-02-06).

nors pati tuose vakarėliuose nedalyvaudavo, nes buvo jaunesnės kartos atstovė, bet šitas dainas girdėdavo aplinkui vaikščiodama ir, be to, žino apie jas ir iš pasakojimų. „Birutė“ irgi buvo tame repertuare. Pasak H. Kobeckaitės, „Birutė“ visada girdėjusi dainuojamą tik lenkiškai. Ir buvo žinoma, kad tai yra lietuviška daina, išversta į lenkų kalbą. Karaimiškai šita daina nebuvo dainuojama, nors kai kurios kitų tautų liaudies dainos buvo išverčiamos į karaimų kalbą ir dainuojamos karaimiškai⁶.

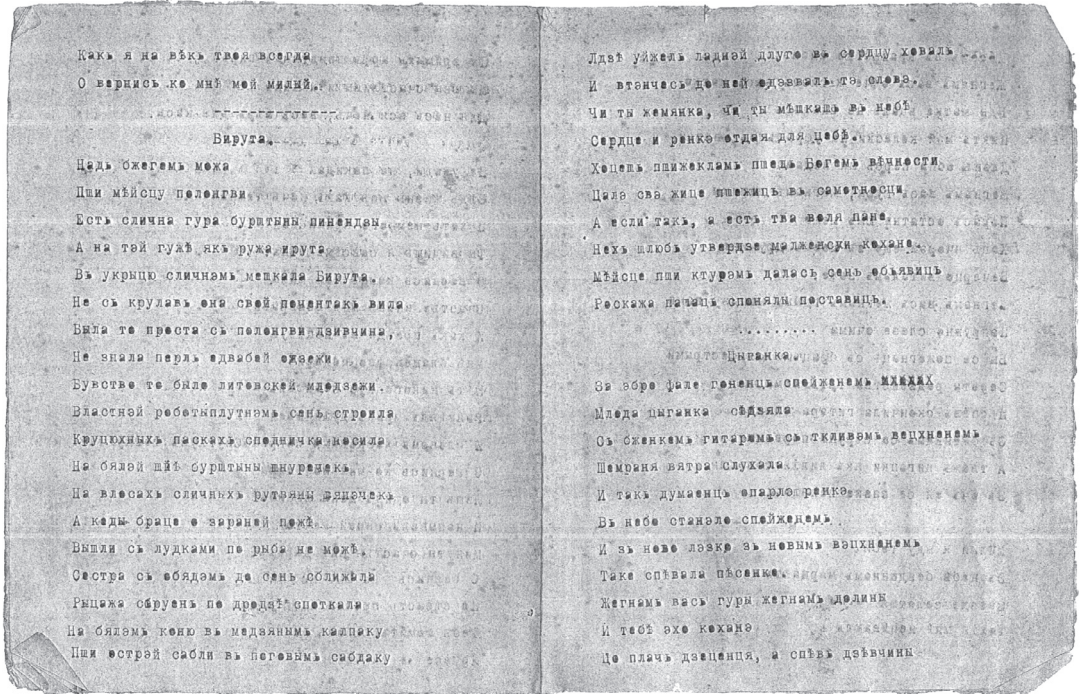
„Birutė“ dainuodavo ir H. Kobeckaitės vyro sesuo Lidija Maškevič-Firkovič, kuri ir dabar gyvena Trakuose ir puikiai prisimena tą dainą⁷.

Kai nuvykau į Trakus, L. Maškevič-Firkovič pasakojo, kad yra gimusi karaimų šeimoje ir visą laiką su tėvais gyvenusi Trakuose. Pradžioje mokėsi lenkiškoje mokykloje Trakuose, vėliau – gimnazijoje Vilniuje. Firkovičių šeimos, iš kurios kilusi L. Maškevič-Firkovič, namuose dažnai skambėjo muzika: tėvas grojo mandolina, mama – balalaika. Visada buvo dainuojama: labai gražiai dainavo mama, ir vaikai buvo pripratę prie dainos. Namas, kuriame ir dabar gyvena L. Maškevič-Firkovič, visada buvo vadinamas dainų namu, nes visada skambėjo muzika ir dainos. Daug dainų dainuodavo karaimiškai, ypač švenčių metu, kai ateidavo ir atvažiuodavo giminės iš Vilniaus ir Varšuvos. Be karaimiškų dainų, buvo dainuojama ir lenkiškai, ir lietuviškai. Dainą „Birutė“ L. Maškevič-Firkovič girdėdavo dainuojamą savo mamos, iš kurios ją ir išmoko. „Birutė“ dainuodavo ir močiutė iš mamos pusės, nes ją, matyt, buvo išmokusi iš lenkų, kurie gyveno Trakuose. L. Maškevič-Firkovič išsaugojo dainų sąsiuvinį, kuriame yra ir „Birutės“ lenkiškas tekstas jos mamos spausdintas rašomąja mašinėle dar senąja rusų ortografija. Tekstas spausdintas apie 1918 m. Rusijoje, nes mama, prasidėjęs Pirmajam pasauliniam karui, 1914 m., išvažiavo į Rusiją, o 1920 m. grįžo į Lietuvą. Papasakojusi apie šeimą ir parodžiusi dainų sąsiuvinį, L. Maškevič-Firkovič padainavo „Birutė“ lenkiškai ir kelias karaimiškas dainas, kurias ir įrašiau⁸.

⁶ „Rusų liaudies daina „Я ВИДЕЛ березку, СКЛОНИЛАСЬ ОНА“ buvo labai populiarai. Ir šita daina buvo išversta į karaimų kalbą. Visada girdėjau ir mamą, ir anytą ją dainuojančias karaimiškai“ (iš pokalbio su H. Kobeckaitė, 2007-02-06).

⁷ „Firkovičių šeima buvo labai muzikali. Tai šeima, kurios namuose nuolat skambėdavo įvairi muzika ir įvairios dainos. Ir mama (mano anyta A. Firkovič-Mickevič), ir vaikai – du broliai ir dvi seserys – labai gražiai dainavo. Beje, mano anytos sesuo gyveno Varšuvoje ir jos duktė Halina Mickevič buvo garsi Varšuvos operos dainininkė (sopranas). Kai atėjau į šitą šeimą, tai H. Mickevič jau nebedainavo Varšuvos operoje, bet ji buvo žinoma Varšuvoje kaip vokalo pedagogė. Taigi, matyt, visas mano anytos Anos Firkovič-Mickevič šeimos muzikalumas bus atėjęs iš Mickevičių šeimos“ (iš pokalbio su H. Kobeckaitė, 2007-02-06).

⁸ „Birutės“ variantas lenkų kalba publikacijos autorės užrašytas 2007 m. Trakuose, garso įrašas perduotas saugoti Lietuvos muzikos ir teatro akademijos Muzikologijos instituto Etnomuzikologijos skyriaus Muzikinio folkloro archyvui [MFA A 202 (2, 2a)].



DAINA „BIRUTĖ“. TEKSTO FAKSIMILĖ IŠ A. FIRKOVIČ-MICKEVIČ DAINŲ SA-
 SIUVINIO.

„Birutė“ – literatūrinės kilmės daina, kurioje aptasakojamas kunigaikščio Kęstučio ir Palangoje gyvenusios vaidilutės Birutės susitikimas, minimas jų sūnus Vytautas, Lietuvos didysis kunigaikštis, kuriam valdant karaimai atvyko ir įsikūrė Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje. Trakuose užrašyto „Birutės“ varianto tekstas – Liudviko Jucevičiaus (1813–1846) išversto ir 1839 m. išspausdinto „Birutės“ vertimo į lenkų kalbą sutautosakėjęs variantas, kuris palyginti su L. Jucevičiaus vertimu, yra trumpesnis, tik 28 eilučių. Modifikacijos – eilėraščio poetinio teksto kupiūravimas, žodžių pakeitimai – būdingos literatūrinės kilmės dainoms.

Šio „Birutės“ varianto melodija, jaučiama, buvusi paveikta lenkų giesmės „Boże, coś Polskę“ įtakos. Tai nesunkiai paaiškinama, nes ši lenkų tautinė giesmė buvo paplitusi Lietuvoje 1861–1863 m. Jos melodija taip pat buvo pritaikoma giesmėms ir kitoms lietuvių dainoms⁹.

Lietuviškai dainuojama S. Valiūno „Birutė“ yra mėgstama ir paplitusi visoje Lietuvoje. L. Maškevič-Firkovič pateiktas „Birutės“ variantas lenkų kalba nors ir yra retas, tačiau patvirtina prielaidą, kad „Birutė“ dainuojama ir lenkiškai, tuo taip pat liudijamos lietuvių, lenkų ir karaimų kultūrų sąsajos.

⁹ M. B-ka. (Biržiška M.) Boże, coś Polskę // Lietuviškoji enciklopedija, t. 4. Kaunas, 1936, p. 450–452.

TRAKŲ KARAIMŲ BENDRUOMENĖS NARIAI, MINIMI PUBLIKACIJOJE

Ana Firkovič-Mickevič, g. 1902 m. Trakuose ir ten mirusi 1990 m.

Mykolas Firkovičius, g. 1924 m. Trakuose, miręs 2000 m. Vilniuje.

Romualdas Firkovičius, g. 1933 m. Trakuose.

Janina Jutkevič-Kobeckaitė, g. 1916 m. Trakuose, mirusi 2006 m. Vilniuje.

Halina Kobeckaitė, g. 1939 m. Trakuose.

Simonas Kobeckas, g. 1911 m. Trakuose, miręs 1985 m. Vilniuje.

Eugenija Kobeckienė-Dubinska, g. 1911 m. Trakuose, mirusi 1987 m. Vilniuje.

Lidija Maškevič-Firkovič, g. 1922 m. Trakuose.

WIRTUALNA ORDA.
WIRTUALNY DŻYMAT.
KARAIMI I TATARZY
JAKO SPOŁECZNOŚĆ
SIECI ◉ *Longin Graczyk*

Właściwie każdy ze sposobów opisywania kulturowej rzeczywistości jest poruszeniem się pomiędzy powierzchownością generalizacji a nieadekwatnością szczegółu. Charakteryzując poszczególne kulturowe spektakle, role, niekonsekwencje w ich reżyserii i zróżnicowanie aktorów, łatwo narazić się na zarzut nieuprawnionych uogólnień albo zabrnęcia w swoisty spis inwentarzowy. Antropologia kulturowa, tworzona i konstruowana od ponad stu lat przez jej „wyznawców” i „krzewicieli”, znajduje się raz po raz w podobnych tarapatkach, szczególnie w momentach kulturowego przesilenia, wielkich zmian i przystosowania nowych paradygmatów. Zjawisko nie jest niczym nadzwyczajnym, cała trudność leży raczej w podążaniu za zmieniającą się „rzeczywistością” społeczną i kulturową. Istnienie i funkcjonowanie – zarówno grup jak i ludzi identyfikujących się i utożsamiających z byciem/bywaniem Tatarem polskim czy Karaimem polskim, związane jest z bardzo płynnym przejściem – pomiędzy tożsamością pojmowaną terytorialnie, a tożsamością powstającą/stwarzaną między innymi w Sieci internetowej i tam się realizującą. Jest nieostrym rozgraniczaniem bywania „tu” w „realności” i tam w „wirtualności” lub odwrotnie, co brzmi jak słynna refleksja nad zmaganiem metodologicznymi etnografów – „być tam, pisać tutaj”. Artykuł będzie próbą opowiedzenia o tym, co dzieje się „tam”, czyli w rzeczywistości wirtualnej, choćby dlatego, że „tam”, w sieci internetowej, odnajdują się ludzie i tworzą swoiste wspólnoty. Jeśli te wspólnoty powołują się na swoje etniczne pochodzenie i budują tożsamość w oparciu o przeżywanie jakis wspólnych odniesień kulturowych, można zaryzykować stwierdzenie, że oto istnieją etniczne wspólnoty w świecie zapośredniczonym poprzez komputer, czyli w rzeczywistości wirtualnej.

Od kilkunastu lat powstaje w Polsce (i na świecie, co odzwierciedla z jednej strony naukową „modę”, z drugiej jest próbą diagnozowania i analizy niebywałej popularności zjawiska, określanego jest jako etniczność), coraz więcej prac poświęconych zagadnieniom etniczności i tożsamości etnicznej¹. Zdecydowaną

¹ Np. prace antropologów kulturowych: W. Burszty, W. Kuligowskiego, A. Poserna-Zielińskiego; socjologów: A. Kłoskowskiej, K. Kwaśniewskiego, G. Babińskiego, Z. Bokszańskiego, W. Żelaznego, T. Palecznego, L. Nijakowskiego, T. Marciniaka.

większość stanowią opracowania historyków i socjologów, a osobną, choć ilościowo poważną, są opracowania przygotowywane przed członków etnicznych wspólnot. Pojawiły się także interesujące i ważne prace etnograficzne, przedstawiające badania poszczególnych grup narodowych i etnicznych². Jednak niewiele z nich poświęconych było bardziej przyziemnym, codziennym i potocznym aspektom tożsamości etnicznej i w żadnej nie podejmowano dotychczas problematyki etniczności w sieci internetowej w Polsce. Dominujące ujęcia mniejszości etnicznych zajmują się przede wszystkim historią, a elementy kultury etnicznej do której się odnoszą, zazwyczaj prezentują „wynalezione tradycje” i obrzędy pochodzące sprzed wielu lat. Bez ujmowania wartości poznawczych i popularyzatorskich, poza kilkoma wyjątkami prace badawcze nie przedstawiają dynamicznych, procesualnych zjawisk, często trudnych do nazwania, a mocno osadzonych w kulturze popularnej. Literatura anglojęzyczna dostarcza licznych opracowań teoretycznych i metodologicznych, opisujących rozmaite aspekty cyberprzestrzeni, choć za kanoniczne opracowania w interesującym nas zakresie, nadal uznać możemy prace „pionierów” badań Internetu – Sherry Turkle i Manuela Castellsa³. Szczególnie wartościową dla uchwycenia opisywanego tutaj kontekstu, jest analiza wirtualnej etniczności, dokonana przez Lindę Leung, w książce pt. „Virtual Ethnicity. Race, resistance and the World Wide Web”. Australijska badaczka naświetla problematykę metodologiczną i pojęciową, związaną z etnicznością w sieci, wyraźnie wskazuje na znaczenie rozmaicie stosowanego narzędzia, jakim jest dla mniejszości etnicznych Sieć internetowa. Podkreśla istotne zjawiska związane z tytułową problematyką, opisywane jako: rekonfigurowanie etniczności poprzez technologiczne zabiegi, społeczności etniczne jako zbiorowości medialne, podtrzymywanie tradycji, wpływ technologii na zachowania kobiet z grup

² Bibliografia liczy ponad tysiąc wydawnictw i publikacji, w zajmującym nas tatarskim i karaimskim kontekście, do najczęściej cytowanych należą prace współczesnych historyków: A. Miśkiewicza, S. Chazbijewicza, M. Konopackiego, J. Tyszkiewicza, A. Konopackiego, J. Sobczaka, P. Borawskiego, A. Dubińskiego, A. Zakrzewskiego, A. Drozda (zaznaczając zarazem „kanoniczne” opracowania sprzed II wojny światowej, tatarskie: J. Talko-Hryniewicza, S. Kryczyńskiego, L. Kryczyńskiego i karaimskie: S. Szapszała, A. Zajączkowskiego, S. Firkowicza, T. Czackiego), a jeszcze językoznawcy: C. Łapicza i H. Jankowskiego oraz opracowania socjologiczne i antropologiczne, przede wszystkim: Z. Jasiakiewicza, G. Pełczyńskiego, K. Warmińskiej, M. Abkowicz, R. Volbricha, K. Kulikowskiej.

³ Turkle S. Tożsamość w epoce Internetu. Warszawa, 2001; Turkle S., Life on the screen. Identity in the Age of the Internet. 1997; Castells M. Galaktyka Internetu: Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem. Poznań, 2003; Reighnold H. Virtual Reality. 1996; Rheingold H. The Virtual Community // Homesteading on the Electronic Frontier. 1993; Negroponte N. Cyfrowe życie. Jak się odnaleźć w świecie komputerów. Warszawa, 1995; Postman N. Technopol. Warszawa, 1995; Ryan M.-L. Narrative As Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media. 2000.

etnicznych, osobno zajmując się problemem metodologii badań prowadzonych w Sieci internetowej (nie tylko sieci jako takiej, jako zjawiska)⁴.

Pojawia się więc pojęcie sieci, która posiadać ma szczególne właściwości, pozwalające koncepcyjnie wyodrębnić, laboratoryjnie spreparować, by też określić – czym jest cyberprzestrzeń. Michael Heim, badacz Internetu, przedstawia siedem właściwości, które mają charakteryzować tę przestrzeń: „symulacja, interaktywność, sztuczność, zanurzenie, teleobecność, całkowite zanurzenie, komunikacja sieciowa”. Jednak każda z wymienionych opisywać może albo maszyny albo przeżycia użytkownika – „tam-bywającego”⁵. W rozumieniu samego pojęcia rzeczywistość wirtualna (*virtual reality*) – określenia spopularyzowanego przez Jarona Laniera, występuje ogromna rozpiętość. W dużym uogólnieniu pojęcie to może oznaczać: sztuczną rzeczywistość (*artificial reality*); sztuczne środowiska (*artificial environments*), określenie używane przez naukowców z MIT i NASA; wirtualne światy (*virtual worlds*); cyberprzestrzeń (*cyberspace*), pojęcie wprowadzone przez Williama Gibsona w książce pt. „Neuromancer” i oznaczającego obszar tworzony mentalnie i wyobrazeniowo, ale zapośredniczony w komunikujących się za pomocą łączy i aplikacji programowych, maszynach komputerowych⁶. Tytułowe Wirtualna Orda i Wirtualny Dżymat, pojawiają się tutaj w kontekście najbliższym pojęciu cyberprzestrzeni, które choć wskazuje na technologiczne odniesienie, podjęta będzie w jak najbardziej antropologicznym ujęciu, zakładającym – że jednak to człowiek urządza świat i nadaje znaczenia. Wybitny socjolog i badacz Internetu Manuel Castells, tak sytuje zjawisko Internetu: „Technologie są wytworem społecznym, a wytwory społeczne są uwarunkowane kulturowo. Internet nie jest wyjątkiem od tej reguły”⁷. Gilles Deleuze wskazywał na postępującą pod wpływem technologii deterytorializację, która jest dla człowieka drogą bez powrotu, bez możliwości ponownej reterytorializacji⁸. Mniej pesymistycznie konstatuje Zygmunt Bauman, opisując nie mające wcześniej precedensu skurczenie przestrzeni i czasu, zasadniczo wpływające na kształt tradycyjnych społeczności lokalnych i regionalnych⁹. Choć oznacza według niego to zachwianie jednego z filarów tożsamości kulturowej całych grup i poszczególnych jednostek, dla których zdefiniowany obszar był, obok związków krwi, źródłem identyfikacji. We współczesnych społeczeństwach „związki społeczne stają się refleksywne, to znaczy, że muszą być ciągle ustana-

⁴ Leung L. *Virtual Ethnicity. Race, resistance and the World Wide Web*. Burlington, 2005.

⁵ <http://breathing.pl/?m=200401>, 06. 07. 2006.

⁶ <http://zbc.uz.zgora.pl/Content/7567/doktorat.pdf>, 23.05.2006.

⁷ Castells M. *Galaktyka Internetu*. Warszawa, 2004, s. 23.

⁸ Deleuze G. *Różnica i powtórzenie*. Warszawa, 1997, s. 370.

⁹ Bauman Z. *Płynna nowoczesność*. Warszawa, 2006, s. 9–28.

wiane, podtrzymywane i odnawiane przez jednostki". I jak wskazuje Bauman znacząca część tych związków ma właśnie pozaterytorialny i wirtualny charakter, sytuowany w cyberprzestrzeni, której synonimem bardzo często jest internetowa sieć. Sieć internetowa według Marka Postera, teoretyka Internetu stała się nowym paradygmatem ontologicznym człowieka¹⁰. W takim ujęciu wyłania się nowa przestrzeń – „nieprzestrzeń”, zdematerializowana, choć nie pozbawiona granic. Przestrzeń wyobraźni, relacji mentalnych, interakcji zachodzących pomiędzy ludźmi za pomocą narzędzi tworzonych przez cyfrową technologię. Choć to już dialog „nieobecnych” z „nieobecnymi”, nie linearna komunikacja nazywana hipertekstową, multimedialne praktyki komunikacyjne, pozbawione centrum, ulotne, nietrwałe, w których czas został pozbawiony chronologii i realnie zniwelowany, choć jeszcze nie całkowicie zniesiony. Nowe środowisko w zasadniczy sposób wpływa na tożsamość jej uczestników, kreatorów i dysponentów. Zarówno w wymiarze grupowym, jak i jednostkowym. Internetowa sieć jest zjawiskiem autoreferencyjnym, to znaczy jest najlepszym źródłem wiedzy o „sobie”, podobnie autoreferencyjne stają się społeczności w sieci i ludzie coraz częściej szukający tożsamości, ustalający ją w procesie poszukiwania, zmieniający, a nawet jak zauważył Michael Herzfeld, potrafiący jedną tożsamość zastąpić inną¹¹. Tożsamość staje się płynna, nieweryfikowalna, fikcyjna – staje się grą w tożsamość, zakorzenioną w ludyczności i teleobecności¹². Tożsamość etniczną, podobnie jak narodową, „tworzą przyziemne, banalne formy i działania” - jak charakteryzował Tom Edensor, „często nawykowe i rutynowe, pozbawione refleksji, ani spektakularne, ani niezwykle”¹³. Podobnie traktowane jest zjawisko swoistej remediacji, czyli „przedstawień” etniczności dokonywanych w sieci internetowej. A jednak okazuje się, że „zwykłe” prowadzenie witryny, „banalne” informacje zamieszczone w portalach, „normalne” rozmowy prowadzone na forum – ukazują zupełnie nowe wcielenie wspólnoty identyfikujące się z etnicznym odróżnieniem. Analogicznie, omawiane wirtualne społeczności Tatarów i Karaimów, choć zapośredniczone, symulacyjne, sztuczne, realizujące się tele-medialnie, pozostają tworem konkretnych ludzi, odwołujących się do konkretnych uwarunkowań kulturowych. Pojęcia sztuczności, w tych kontekstach wirtualności, w myśleniu potocznym prowadzi do dyskredytowania tak objawiających się kulturowych, społecznych przestrzeni. Jednak znaczenie jakie wirtualnym wspólnotom nadają

¹⁰ <http://www.fil.us.edu.pl/film-i-media/aptacy/cyberdemo.htm>, 27.08.2007.

¹¹ Herzfeld M. Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie. Kraków, 2004.

¹² Chyła W. Tożsamość medialna, tożsamość wirtualna, tożsamość merkantylizująca popędy // Kalaga W. (red.) Dylematy wielokulturowości. Kraków, 2004, s. 307–328.

¹³ Edensor T. Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne. Kraków, 2005.

Karaimi i Tatarzy polscy współcześnie, nie odbiega zbyt daleko od wartości, które stanowią o funkcjonowaniu realnej wspólnoty na realnym terytorium. Swoista re-terytorializacja stała się zabiegiem tech-medialnym, nadając nowe znaczenia karaimskim i tatarskim tożsamościom, budowanym poprzez powstające społeczności sieciowe. „W internetowych, cyberprzestrzennych społecznościach jesteśmy zawieszeni między tym co rzeczywiste i tym co wirtualne; posuwamy się naprzód, niepewni naszych kroków, a po drodze wymyślamy samych siebie”¹⁴ – stwierdziła Sherry Turkle, pionierka badań nad siecią internetową. Nieodległa jest ta diagnoza od sytuacji, w której znalazły się między innymi społeczności Karaimów polskich i polskich Tatarów, grupy nieliczne (ok. 130 Karaimów i ok. 4-5tys. Tatarów w Polsce), mocno zasymilowane z polską kulturą, które współegzystują ze sobą od kilkuset lat, a których historia przeplata się i uzupełnia wzajemnie¹⁵. Historycy potwierdzają swoistą symbiozę karaimskiego i tatarskiego świata na Krymie, w Wielkim Księstwie Litewskim, czy w II Rzeczypospolitej. Sytuacja ta znajduje swoje odbicie również we współczesnych czasach, gdy obie grupy funkcjonują jako mniejszości etniczne na terenie Polski. Całkowicie odmienne w odniesieniach do swojego pochodzenia i tradycji religijnych, mają bardzo wiele podobieństw w obyczajowości przenikniętej orientalnymi – perskimi czy tureckimi wpływami, językach etnicznych, choć dziś całkowicie zarzuconych i oczywiście wymienionych wcześniej terytoriach. Obie społeczności w dalszym ciągu podtrzymują swoje tożsamościowe odróżnienie, wyznaczają granice etniczne, rozumiane za Friderikiem Barthem, jako „tworzenie i utrzymywanie granic, a nie jakiejś rzekomo trwałej „zawartości kulturowej”, istniejącej w obrębie tych granic, co do których domniemywa się, że są sztywno ustalone, zarazem powód dlaczego antropolicy zaczęli coraz bardziej niechętnie mówić o „grupach etnicznych” jako takich”¹⁶. Natomiast coraz częściej o tożsamości, które jak zauważył Z. Bauman, pojawiają się w miejsce zanikających wspólnot. W tak określonej sytuacji kulturowej znaleźliśmy się jako indywidua, grupy i całe społeczeństwa, raczej nie niespodziewanie, różnice pojawiają się w skrajnych reakcjach na zjawiska – jakie niesie ze sobą płynna nowoczesność. Integracja i rozdrobnienie, globalizacja i podział terytorialny – charakteryzuje Z. Bauman, to procesy komplementarne stanowiące w jego opinii dwie strony tego samego zjawiska, polegającego na nowym podziale władzy, suwerenności i wolności działania, które zapoczątkował zdecydowany

¹⁴ http://www.wiwi.pl/biblioteka/blaustein_rosinska/01.asp, 05.04.2006.

¹⁵ Podawane liczby są szacunkowe, według wypowiedzi liderów i badaczy poszczególnych grup; spis powszechny GUS z 2002 r. wskazywał tatarskie identyfikacje u prawie 500 osób, a karaimskie u ponad 50.

¹⁶ *Herzfeld M.* Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie. Kraków, 2004, s. 193.

„skok technologiczny”. Globalizacja rynków i informacji dialektycznie zmusza i zarazem sprzyja „quasi-państwowym, podziałom terytorialnym i segregacji tożsamości”, będąc dla jednych ludzi wolnym wyborem, na innych „spadając” na mocy bezlitosnych wyroków losu¹⁷.

Pojawienie się, między innymi, Karaimów i Tatarów, jako wspólnot w Sieci internetowej jest swoistym wyzwaniem, rzuconym powszechnemu myśleniu, o nierozzerwalności związku kultury, miejsca i tożsamości. Okazuje się, że tożsamość ma większy wpływ na ludzkie życie, niż samo miejsce zamieszkania. Jak opisywał Z. Bauman w swojej rozprawie „Ponowoczesność jako źródło cierpień”, tożsamość jest zadaniem do zrobienia, jest konstruowaniem, które można wykonać na różne sposoby i przed którym nie można się uchylić. Píše dalej o wolności wyboru, ale i jego nieuchronności, wyrastających z odczuwania chybotliwości istnienia, jego „manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrała¹⁸.

„Jest też takie pytanie. Co to znaczy być Tatarem. Dla mnie to było zawsze pojęcie historyczne. Czy mieć tatarskich przodków na Białorusi to już oznacza być Tatarem? *Tamten świat już przecież nie istnieje. Nie ma małych, przedwojennych miasteczek na Kresach, w których kwitła tamta meczetowa kultura. Co jest teraz? Tatarstan w ramach Republiki Rosyjskiej, ja wobec tego państwa nic nie czuję, czuję nostalgię za przeszłością i światem moich przodków. Nie patrzę na ludzi stereotypowo i wszystkich traktuję tak samo. To jest dziwny rodzaj tożsamości, który pojawił się u mnie stosunkowo niedawno – oparty na historii i dawnej kulturze, a nie na solidarności z jakimś obcym mi regionem daleko skąd i religią, której nigdy nie znałem*”¹⁹(...) „po pierwsze i najważniejsze – przyjazd do Trok przynajmniej raz w roku – przy tej okazji wypicia trochę piwa trochę wódki zjedzenia paru szszlykow sprawdzenia kto z kim chodzi kto na ile wyroz i przeszedł w następną kategorie wiekowa i oczywiście kto się urodził, nie wspominając o tym kto się będzie zenil... uf jak dawno nie było w Trokach wesela”²⁰. Wypowiedzi uczestników Tatarskiego Forum oraz Forum Karaimskiego, na które spojrzeć można, w jednej z możliwych interpretacji, jak na tatarską Orde, „dziejącą się” jednak nie w realnych przestrzeniach, czyli doznawanych wszystkimi ludzkimi zmysłami, ale w świe-

¹⁷ Bauman Z. Globalizacja. Warszawa, 2000.

¹⁸ Bauman Z. Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa, 2000.

¹⁹ Wpis na FT, użytkownik: Wilk, Wysłany: 2006-12-17, 22:56, <http://www.tatarzy.tkb.pl/forum/viewtopic.php?t=416&postdays=0&postorder=asc&highlight=tatarskich+przodk%F3w++bia%B3orusi++ju%BF+oznacza+by%E6+tatarem&start=30>, zapis oryginalny.

²⁰ Wpis na FK, użytkownik: NN, Wysłany: 08 Gru 2004 11:23, <http://www.karaimi.org/forum/viewtopic.php?t=13&postdays=0&postorder=asc&highlight=jestem+karaimka&start=60>, zapis oryginalny.

cie wirtualnym. Podobnie, na zasadzie swobodnego skojarzenia, zobaczyć można Wirtualny Dżymat, czyli karaimską społeczność budującą swoje relacje, poprzez techmedialne narzędzia. Metafory jednak nie są przypadkowe, ponieważ w swoistym „spoglądaniu przez ramię” tym społecznościom, jak trafnie ujął to Clifford Geertz²¹, mają oddać różnice jakie pojawiają się pomiędzy społecznościami sieci tworzonymi przez Karaimów i Tatarów.

Niemożliwym jest wskazanie dokładnej daty pojawienia się tych społeczności. Proces ich wyłania się z „niebytu”, a raczej z realnych, rozproszonych wspólnot, przebiegał analogicznie do rozwoju sieci i technologii komputerowych. Do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, użytkownicy właściwie poznawali możliwości i zastosowanie komputerowych sieci, zakładali skrzynki e-mailowe, podłączali się do komunikatorów i wchodzili na kanały IRC. Natomiast dokładnie w 2003 r. prawie jednocześnie pojawiają się szczegółowo dopracowane internetowe strony tatarska i karaimska. Swoistym fenomenem stała się witryna Michała Adamowicza, polskiego Tataru, która w błyskawicznym tempie stała się bardzo pojemnym i wielowątkowym obrazem etniczności, a dzięki włączeniu programu – forum – miejscem różnorodnych dyskusji. Strona www.tatarzypolscy.tbk.pl przerodziła się w zjawisko, które wprowadziło Tatarów polskich w inną przestrzeń, w której etniczność stała się zabiegiem hipertekstualnym, poruszanie w nim – nawigacją, a obszar nowym terytorium wirtualnym, czy cyberprzestrzenią, czyli immersyjnie i interaktywnie doświadczanym światem wygenerowanym przez komputer.

Podobnie oficjalny portal Związku Karaimów Polskich – www.karaimi.home.pl z zaznaczającymi się wyraźnie kulturowymi odmiennosciami, odniesieniami do historii i obyczajowości, z także podłączonym Forum Karaimskim. Już w tym elemencie zaznaczają się dwa sposoby konstruowania społeczności Sieci, które w przypadku „najważniejszej” strony tatarskiej miały charakter spontaniczny i żywiołowy. Powstanie oficjalnego i jedyne go portalu Karaimów polskich było zabiegiem sformalizowanym i precyzyjnie zaplanowanym. Sposób tworzenia tych społeczności przypomina słynne rozróżnienie jakiego dokonał Victor Turner, wskazując antynomiczne formy / stany, w jakich istnieją wspólnoty – *societas* i *communitas*, połączone swoistą dialektyką. W ciągu kilku lat strony przeszły wiele przemian od graficznych po organizacyjne, wskazując pośrednio – że są także swoistymi strukturami władzy, czyli organizowania poszczególnych tożsamości etnicznych. Strony podlegają ciągłym modyfikacjom, rozrastają się poprzez dodawanie kolejnych „podstron” i odnośników tematycznych, rozwijane są teksty, dodawane leksje, czyli pojedyncze partie tekstu. Tatarska strona (www.tatry.tbk.pl)

²¹ Geertz C. *Zastane światło*. Kraków, 2005.

to konstruowanie struktury niehierarchicznej, stanowiącej zbiór odniesień do tatarskich tradycji wojskowych, kulinarnych i obyczajowych oraz muzułmańskiej religii. „Nieoficjalna”, bo nie podparta żadną oficjalną strukturą, szybko stała najważniejszym symbolem i narzędziem komunikacyjnym młodego, tatarskiego pokolenia. Zastosowana ikonografia pozostaje odniesieniem do „wynajdowanej” tatarskiej historii i zwyczajów, pojawiają się stylizowane dywany, układane tradycyjnie w meczetach, wkomponowany jest buńczuk ze skrzyżowanymi włóczniami – symbol tatarskiego wojska i powitanie, fragment przedstawienia prezentowanego przez tatarską grupę Buńczuk z Białegostoku. Strona Karaimów (www.karaimi.org) tworzy przemyślany i precyzyjnie zestawiony obraz struktury stowarzyszenia, postulowanych odniesień tożsamościowych, uzupełniony reprezentacjami etnicznymi – czyli stronami wydawnictwa Bitik i zespołu Dostlar. Graficznie złożona została z wizerunku herbu karaimów z Trok, zdjęcia kenesy trockiej, fotografii społeczności Karaimów polskich i tła – grafiki z wystylizowanych, orientalnych dywanów. Poszczególne portale podzielone są na działy, zawierające kolejne, interaktywne i hipertekstualne odniesienia, pod którymi znaleźć można zarówno prezentacje literalne, jak i multimedialne. Wirtualna Orda i Wirtualny Dżymat stają się tym samym podróżą, konstruowaniem, odtwarzaniem, przyglądaniem się tożsamości etnicznej i jej składnikom, których powiązania, jak chce ponowoczesna interpretacja, są ulotne, podlegają dekonstrukcji i służą coraz to nowemu odczytywaniu, przykładowo:

- Rozdziały i odnośniki: *insame*, historia, tradycje, mowa, kalendarz, organizacje, forum, sami o sobie, fotografie, księga gości, inne strony.
- Tradycje: Buńczuk, sztuka, kulinaria, święta, w rodzinie, inne, w meczecie, świętowanie, legendy, pismo, język, sztuka, kolekcjonerstwo, wojsko.
- Święta: Aszura Bajram, Miewlud Bajram, Ramazan Bajram, Kurban Bajram.
- Kulinaria: Placek, Bułeczki, Dżajma, Halwa, Bankuch, Fiftusz, Bielusz, Czybureki, Kułduny.

Strona karaimska zupełnie podobnie, z oczywistymi odniesieniami do własnej symboliki i obyczajowości, przedstawia obszary określone jako: „Informacje, O nas, Wydarzenia, Galeria, Linki, Galeria Bitik, Awazymyz, Dostlar, Forum”.

Po uruchomieniu strony tatarskiej, zaczęło się wokół niej skupiać wielu młodych Tatarów z różnych części kraju, często spokrewnionych i spowinowaconych. Księga gości, ilość korespondencji, jaka zaczęła napływać z pytaniami, gratulacjami i prośbami o kontynuację, przyczyniły się do uruchomienia internetowego forum tatarskiego, które stało się właściwym terytorium wirtualnej tatarskości. Strona zapoczątkowała żywiołowe tworzenia społeczności, co metaforycznie i

autorefleksyjnie ujął jeden z uczestników tej wspólnoty – jako internetową Ordę. Symboliczne odwołanie się do koczowniczych przodków, jest zarazem precyzyjnym opisaniem sposobu, w jaki formułowala się i nadal podlega zmianie tatarska społeczność sieciowa.

Portal karaimski szybko stał się podstawą integrowania Karaimów zarówno w Polsce jak i tych żyjących na Litwie, czyli także ludzi spokrewnionych i powinowatych. Kluczowym elementem obydwu społeczności pozostają internetowe rozmowy równoległe, czyli forum. Forum przypomina gromadzenie się grupy, której wyprawa we wspólnotę, zdaje się być symbolicznym zdobywaniem kolejnych obszarów własnej tożsamości. Znaczenie ulega semiotycznemu przesunięciu, ale funkcje jakie pełni określony typ organizowania, w przypadku forum tatarskiego - samoorganizowanie, najpełniej oddaje właśnie metafora Ordy. Forum karaimskie bardziej przypomina stabilną strukturę, zracjonalizowaną i ze ściśle przestrzegаныmi zasadami uczestniczenia, na podobieństwo zorganizowanej gminy wyznaniowej – karaimskiego Dżymatu.

Funkcjonowanie forum, pojęcia wywodzącego się z greckiej kultury, symbolu kultury europejskiej, jako hybryda kulturowa znalazło swoje odbicie w płynnych strukturach budujących się wirtualnych społeczności. W przeciwieństwie do historycznych pierwowzorów, przedmiotem dyskusji, emocjonalnej aneksji i umysłowego wrzenia jest proces odtwarzania wspólnoty, która zapewniając bezpieczeństwo jej członkom, buduje poczucie tożsamości – tu zorientowanej etnicznie. Czy jest to mentalne połączenie, rodzaj *superego* wiążącego tatarskość i karaimskość w wielowiekowym procesie etnicznego odróżnienia? Czy wyłącznie spojrzenie badawcze, w którym odrzucenie linearności, utrwalania zmian kulturowych pojęciem rozwój, jest tylko kolejną opowieścią i narzucaniem mniej lub bardziej arbitralnych pojęć-porównań?

Bycie forumowiczem oznacza uczestniczenie w grze, która od kilku lat rozwija się, determinując w coraz większym stopniu poczucie tożsamości jego uczestników, skupionych mniej lub bardziej świadomie wokół zagadnień własnej tożsamości. Wielość wątków i odniesień, różnorodność dyskusji jest poruszaniem się po labiryncie zainteresowań, pasji, etnicznych wyznaczników, religijnych dyskusji. Kłęczowa budowa strony przypomina konkretną strukturę, jednak mimo zakreślonych ram – od narzuconych reguł uczestnikom, po wygląd i zasady działania – jedno i drugie forum rozrasta się wielowątkowo i polifonicznie.

Funkcjonowanie społeczności etnicznych w Sieci, znakomicie ukazuje jak nieustanne przenikanie i synkretyzm, pozwalają przechowywać wzorce, formy i kulturowe treści, objawiające się w coraz to innych konfiguracjach. Hipertekstualność zjawiska otwiera kolejne możliwości, jak wskazują odwołania do poststruktural-

nych teorii filozoficznych spod znaku Barthesa, Deleuze'a, Derridy, Foucaulta, Lyotarda, Baudrillarda – możliwości otwartego tekstu kultury, zaburzenie linearności, a proponowanie przestrzeni, ulotności, gry, rozbieżności, wielogłosowości i dialogowości, analogii, paraleli, heterogeniczności, chaosu i powierzchowności wreszcie. Karaimskie i tatarskie fora zawierają dyskretne elementy, piktoqramy, które zawiązują do pochodzenia jej twórców. Wizerunki tatarskich wojowników, z wkomponowanym elementem herbu - półksiężycem i gwiazdą. Grafika przedstawiająca Karaimów sprzed kilkuset lat. Obok funkcjonują nazwy oznaczające aktywność uczestników: janczar, dziesiętnik, setnik, mirza, generał u Tatarów, a na karaimskim – *Jołczu, Tanysz, Dost, Jubij, Oczar*. Uczestniczyć w dyskusjach mogą także użytkownicy innego pochodzenia etnicznego, niż przypisane społeczności karaimskiej czy tatarskiej. Przebieg rozmów pośrednio potwierdza obserwacje Friderica Bartha, że istotą etnicznej tożsamości wspólnot jest stawianie granic, a nie konkretna zawartość kulturowa²². Użytkownicy legitymujący się innym pochodzeniem poddawani są weryfikacji, swoistej identyfikacji i oznaczeniu (jak w przypadku Tatarów, którzy wprowadzili symbole flag dla każdego z uczestników), pośrednio odślaniając charakter kulturowego kontaktu: swój – obcy. Forum zorganizowane jest w działy tematyczne, którymi opiekują się poszczególni moderatorzy – etniczni „prawodawcy”, z uprawnieniami do dawania ostrzeżeń, ingerowania, gdy rozmowa oddala się od ustalonych ram i przekracza kanon poprawnych zachowań. Na jednym i drugim forum miały miejsce wykluczenia użytkowników, którzy naruszali ustalone granice – rozmowy i dyskusji. Przestrzeń społeczności podzielona jest na tematy, które zarazem charakteryzują „zawartość kulturową” i czytelnie wprowadzają w społeczne zagadnienia:

- Forum Tatarskie – Wiadomości, Tłumaczenia, Polityka, Imprezki, Religia, Historia, Pytania, Na wesoło, Ciekawostki, Questes, Archiwum.
- Forum karaimskie – Karaimi, Dzieje się, Gadułki na różne tematy, Język karaimski, Religia, Portal, Sondy.

Każdy z tematów to dodawanie kolejnych wątków niekończącego się dialogu: rozpatrywanie problemów bieżących, prowadzenie sporów interpretacyjnych, religijnych, zamieszczanie ogłoszeń, co istotne prowadzenia swoistej działalności edukacyjnej dla „swoich” i „obcych” oraz integracyjne laboratorium. Tak opisywane forum stanowi odbicie wielowymiarowości i wielogłosowości kultury, w znaczeniu uniwersalnego i partykularnego zastosowania przez poszczególne społeczności. W aspekcie społeczności komunikacyjnych, jak opisywał Zygmunt

²² *Barth F.* Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych // *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje.* Wybór M. Kempny, E. Nowicka. Warszawa, 2004; także: <http://www.centraleuropeanreview.pl/numer46/2.htm>, 22.07.2007.

Bauman, fora stały głównym narzędziem powołania do życia i funkcjonowania społeczności karaimskiej i tatarskiej. Stanowią równoległe przejaw andersonowskiego pojęcia – „wynajdowania wspólnoty”. Bywanie, uczestniczenie w wirtualnym życiu Dżymatu i Ordy to doświadczenie wertykalne i horyzontalne, zarazem chaotycznego, szybkiego przerzucania z wątków, tematów, wypowiedzi, z możliwością wpisania swoich przemyśleń, zareagowania e-motikonem, daniem odpowiedzi lub biernym uczestnictwem. Wnikanie w dalszą strukturę stron i społeczności, to poruszanie jak po kłączowatych rozgałęzieniach, po których uczestnik / użytkownik przemieszcza się za pomocą przycisków, linków i punktów nawigacyjnych.

Dzięki technologicznym rozwiązaniom, można śledzić statystykę forum, opisywać socjologicznie, językoznawczo, demograficznie czy antropologicznie – zjawiska i zdarzenia. Samoregulująca się przestrzeń kulturowa, odczytywana poprzez metaforę Dżymatu i Ordy – zyskuje jednak wymiar ponadczasowej narracji.

Ponowoczesna rzeczywistość etniczności staje się procesem nawigacji, przeskakiwaniem, budowaniem własnej opowieści – choć z rozrzuconych elementów. Przemiana społeczna i technologiczna ujawniła/zaktywizowała formę, która stała się miejscem dialogu, wymiany poglądów, ustalania hierarchii wewnątrzgrupowych wartości, budowania i zachowywania etnicznej tożsamości – czyli wyznaczenia granic. Witryna jako symbol kultury, współtworzy – stając się jej objawem. Z jednej strony jest prezentacją i wizytówką społeczności z zamieszczonymi dziejami, głównymi (wyeksponowanymi) składnikami odrębności kulturowej, z drugiej pełni funkcje komunikacyjne, wymiany informacji i rozwiązywania aktualnych problemów grupy. Na strony www można spojrzeć jak na obraz złożony według świadomych i nieświadomych reguł. Obraz, który jest modelem społeczności – złożonym ze składników, wynikających z poczucia tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu. Jest także postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy, która powinna składać się na poczucie przynależności do konkretnej grupy. Witryny stanowią zarazem składnik budowy wspólnoty, swoistej próby rekonstrukcji tożsamości i przedstawianiem, poszukiwaniem (komunikowaniem) elementów świadomości etnicznej. Cytując jeden z wpisów na Tatarskim Forum, „właściwie to nie ma „żelaznego” almanachu [...] każdy wybiera co mu bardziej pasuje”. Obok opisanych stron i forum Tatarów oraz Karaimów, od 2006 r. pojawiły się liczne witrynowe rozgałęzienia i wirtualne terytoria w Sieci. Siłę komunikacyjnej mocy internetowego medium dostrzegł Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, który uruchomił aktywną i stale rozbudowywaną stronę, która określić można jako

sformalizowana, konstruowana według wyżej opisanych „zawartości kulturowych”, z naciskiem na prezentację i koordynację działań stowarzyszenia mniejszości etnicznej (www.ztpr.com.pl). Podobnie funkcjonuje oficjalna, sformalizowana strona Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce, poświęcona polskim Tatarom i finansowana przez władze województwa podlaskiego (www.tatarzy.info), choć w jej zaistnieniu ujawnia się fragment dyskusji i sporów, toczonych przez Tatarów polskich o kwestii swojej tożsamości muzułmańskiej. Stowarzyszenie MZR, które skupia muzułmanów w Polsce, w tym prawie wszystkich Tatarów polskich, posiada własną, według wcześniej wprowadzonego podziału także - sformalizowaną stronę (www.mzr.pl). Witryna stanowi ważne odniesienie informacyjne i integracyjne, choćby z uwagi na prowadzenie „reprezentacji” Muftiego Tomasza Miśkiewicza. Jego powołanie w 2005 r., stało się wydarzeniem identyfikacyjnym i integracyjnym całej wspólnoty tatarskiej – tej „off” i „on line”. Tak różnicujące się tatarskie terytoria, ujawniają również ideowe antagonizmy grupowe, pojawiające się także w dyskusjach tatarskiej społeczności w Sieci, szczególnie na „nieoficjalnym” Forum Tatarskim. Doświadczenia Tatarów w budowaniu społeczności w internecie miały także wpływ na stworzenie kilku „blogów” tatarskich, a nawet zaistnienia przez chwilę w sieci – alternatywnego forum tatarskiego. Na tym tle społeczność karańska wypada nadzwyczaj spokojnie, prezentując i esencjonalizując swoje tożsamości w sposób mniej żywiołowy, metodycznie i skutecznie tworząc społeczność w sieci.

Nie myli się Michael Herzfeld, że współcześnie coraz częściej to referencyjność i medialne przedstawienia zastępują wspólnotę. Jako truizm przedstawia stwierdzenie, że „tożsamości są negocjowane i odzwierciedlają rzeczywistość polityczną, [...] a zmiany modelu utrzymania mogą prowadzić do redefinicji tożsamości etnicznej jednostki w stosunkowo w krótkim czasie”, a nawet – do zmiany tożsamości. Wirtualna Orda i Wirtualny Dżymat podejmują walkę o przetrwanie i próby ożywienia kulturowego bytu w świecie, który może im zaproponować jedynie poczucie wyobcowanie – przestrzeń umożliwiającą twórczą reorganizację tożsamości społecznej”. Media elektroniczne, czyli cyberprzestrzeń mogą „wywołać swoiste poczucie uwolnienia od poniżających nierówności, które dokumentują, a także, być może, są w stanie przynieść bodaj odrobinę nadziei na naprawę tej sytuacji, stając się trybuną, na której będą mogli przemówić ci, których głosy zbyt długo już nie miały szans na wysłuchanie”²³. Wirtualny „dramat” wirtualnych

²³ Herzfeld M. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków, 2004, s. 422–423.

„aktorów” w wirtualnej przestrzeni, jest postulowanym wzorcem, wyobrażeniem panoramy społeczności – złożonym ze składników, wynikających z poczucia tożsamości, chęci podtrzymywania więzi grupowej, pamięci o pochodzeniu. Faktem pozostaje, że od kilku lat Karaimi i Tatarzy redefiniują swoje etniczne odróżnienie przy pomocy interaktywnych mediów, budując – mniej lub bardziej świadomie – społeczności w Sieci Internetowej.

STRONY W INTERNECIE:

„tatarskie” i „muzułmańskie”:

<http://www.kruszyniany.pl/>

www.tatarzypolscy.tbk.pl

<http://www.mzr.pl/pl/>

<http://rojtatar.blog.onet.pl/>

<http://www.szlachta.org/tatarzy.htm>

www.ztrp.com.pl

<http://www.tatarzy.info/>

<http://www.planetaislam.com/historia/tatarzy/#>

http://zahid.fm.interia.pl/pliki/varia_antologia/wiara_sobolewski.html

<http://www.islam-in-poland.org/>

„karaimskie”:

www.karaimi.home.pl

<http://firkowscy.of.pl/>

SUMMARIES
SANTRAUKOS

LITHUANIAN TATARS IN RELATION TO STATE AUTHORITIES
FROM THE EARLY MODERN PERIOD TO THE END OF THE 20TH CENTURY

Andrzej Zakrzewski

Tatars came to the Grand Duchy of Lithuania in the 14th century and have survived there until the beginning of the 21st century, i.e. over 500 years. They have tried to adapt to the principles governing the area of historic Lithuania. These principles were set by Christian neighbourhood and then remained constant, or by different state authorities, and in that case they were altered with every change of the national status of the area.

Muslims in Lithuania in practice were not polygamists, and the Islam they professed was merged with some elements of other beliefs existing in their environment. This fact could have been influential in abating conflicts with their Christian neighbours. Although Tatars were breaking some of the legal bans put upon them (they married Christians, employed Christian servants, sold their premises burdened with a military service duty, purchased nobility's premises, enlisted companies (*chorągiew*), etc.) – it happened with a consent of or even in a cooperation with the Christian environment. The restrictive legal rules were lessening its rigours this way.

Tatars also stressed their loyalty to the authorities both of the Grand Duchy of Lithuania and of the Polish–Lithuanian Commonwealth. They served not only as translators and recorders – people linking with the Islamic world, but also, to a great extent, as soldiers. After the fall of the Polish–Lithuanian state they also preserved loyalty towards the new authorities. Most of them stayed passive during the November Uprising of 1830 and the January Uprising of 1863. A small part of them backed Russian authorities and an even smaller part joined the uprisings. However, this situation was not awkward: similar proportions were among Christian habitants of Lithuanian provinces (*gubernia*) under the Russian rule.

In the 20th century, after Poland gained independence, Polish authorities wanted to demonstrate tolerance towards national minorities, which was by no means troublesome, and took a kind attitude to Tatars postulates. Tatars took advantage of the situation and were intensively creating structures of social, cultural and religious movements. In the Republic of Lithuania, the background was similar and Tatars acted likewise, although due to a three times smaller population than in Poland, on a lesser scale. The situation of Muslims was much worse in the USSR where a strict policy in national and religious matters adopted by Soviet authorities took its toe not only on Belarusians and – after World War II – on Lithuanians, but also on Muslims.

After the fall of the iron curtain and disintegration of the USSR, all ideological and administrative limitations put upon Muslims were abandoned. In the 80s of the 20th century, conditions for rebuilding the social, cultural and religious life of the Tatars were created in Poland and soon also in Lithuania and Belarus. Muslim newspapers have been published, schools of religion have been founded, mosques have been reopened (like in Kaunas in 1991) and reconstructed. In the course of the process Muslims have gained some support from state authorities. It resulted from the constitutionally equal rights for all prophesies as well as from political reasons. An example of small minorities – just like before World War II – was ideal for showing that the state carries out a policy of equal rights for minorities. Small minorities did not create – contrary to large ones – much problems. Their postulates and demands were relatively easy to fulfil and did not have a political nature.

Tatars in the past times obeyed the rules set by the majority, their honesty and decency (as also of Karaims) was even set as a positive example for Christians. They remained loyal to the state. The positive attitude towards the state and their neighbours Christians has secured Tatars a relatively calm existence for over five centuries. Therefore they could preserve their religion, some of their customs and, to a some extent, their ethnic type.

LIETUVOS TOTORIŲ POZICIJA VALSTYBĖS VALDŽIOS ATŽVILGIU (NUO ANKSTYVŲJŲ NAUJŲJŲ LAIKŲ IKI XX A. PABAIGOS)

Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos (toliau – LDK) teritorijoje totoriai atsirado XIV a. ir čia išliko iki XXI a. – taigi, ilgiau nei 500 metų. Kas lėmė, kad jie išlaikė savo religiją, dalį papročių ir iš dalies etninį tipą?

Totoriai stengėsi prisitaikyti prie principų, viešpatavusių istorinės Lietuvos žemėse. Tai buvo taisyklės, kurias diktavo krikščioniška aplinka (jos liko beveik nepakitusios), taip pat administracinės valdžios reglamentai (jie keitėsi kelis kartus sulig šios teritorijos valstybinės priklausomybės kaita). Taigi musulmonai praktiškai nepraktikavo daugpatystės, jų išpažįstamas islamas perėmė aplinkos tikėjimų elementus, o tai švelnino konfliktus su krikščioniška aplinka. Tiesa, totoriai pažeidinėjo valdžios draudimus: vedė krikščiones, samdė krikščionis tarnus, pardavinėjo savo žemes, apdėtas privalomos karo tarnybos prievole, įsigydavo bajorų valdas, verbavo vėliavas, taip pat nuomojo prekybos muitą. Tačiau visam tam kartais labai aktyviai pritarė patys krikščionys: kandidatės į žmonas, samdomi tarnai, totorių žemes pirkę bajorai, etmonai, totorių rotmistrams suteikę leidimus verbuoti vėliavas. Taigi kaimynų krikščionių buvo palaikomi, todėl pamažu švelnėjo totorius diskriminuojančios teisės normos.

Totoriai taip pat pabrėždavo savo lojalumą tiek LDK, tiek Abiejų Tautų Respublikos valdžios atžvilgiu: tarnavo jai ne tik kaip vertėjai ir raštininkai palaikydami ryšius su islamo pasauliu, bet taip pat kaip kareiviai, tai buvo beveik masinis reiškinys. Žlugus Lenkijos ir Lietuvos valstybei daugelis jų taip pat liko lojalūs naujajai valdžiai. 1830–1831 m. ir 1863–1864 m. sukilimų metu dauguma jų liko pasyvūs, nedidelė dalis rėmė Rusijos valdžią, dar mažiau – prisijungė prie sukilėlių. Tai neturėtų stebinti, panašios proporcijos būdingos Lietuvos gubernijų gyventojams krikščionims.

XX a., kai Lenkija atgavo nepriklausomybę, jos valdžia, tolerantiškai nusiteikusi religinės ir etninės mažumos atžvilgiu, nekėlusios jai jokių problemų, palankiai vertino jos reikalavimus. Taigi totoriai intensyviai kūrė visuomeninio, kultūrinio ir religinio sąjūdžio struktūras. Panašiai, nors mažiau aktyvi dėl tris kartus mažesnio totorių skaičiaus, atrodo jų padėtis ir veikla tarpukario Lietuvos Respublikoje. Visai kitokia musulmonų situacija buvo SSRS – jos griežta tautinė ir religinė politika palietė ne tik baltarusius, po karo jos rezultatus pajuto lietuviai ir musulmonai. Subyrėjus SSRS išnyko ideologiniai ir administraciniai apribojimai, taikyti islamo išpažinėjams. Taigi XX a. devintajame dešimtmetyje Lenkijoje, o kiek vėliau Lietuvoje ir Baltarusijoje, susidarė sąlygos atkurti totorių visuomeninį ir religinį gyvenimą. Imta steigti jų leidinius, religines mokyklėles, pradėjo veikti uždarytos mečetės (pvz., 1991 m. Kaune), buvo suremontuotos sunykusios mečetės. Valdžia rėmė musulmonus ne tik dėl piliečių konstitucinės lygybės principo, bet ir dėl politinių priežasčių: panašiai kaip prieš Antrąjį pasaulinį karą tautinių mažumų pavyzdys turėjo rodyti, kad valstybė užtikrina visų jų lygybę. Tautinių mažumų reikalavimai niekada nebuvo politinio pobūdžio. Priešingai negu „didžiosios mažumos“, „mažosios mažumos“ nesudarė jokių problemų. Jų reikalavimai paprastai buvo nesunkiai patenkinami, todėl valdžia jiems pritarė. Taigi praeityje totoriai prisitaikė prie daugumos diktuojamų taisyklių, jų garbingas elgesys (kaip ir karaimų) ne kartą buvo pavyzdys krikščionims. Be to, totoriai visada liko lojalūs valdžiai ir dažnai tai pabrėždavo. Teigiami santykiai su valdžia ir kaimynais krikščionimis lėmė daugiau kaip 500 metų palyginti ramią egzistenciją, išskyrus istorinių katalizmų laikotarpius.

TOTORIŲ INTEGRACIJA/ASIMILIACIJA
LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAİKŠTIJOS VISUOMENĖJE

Milda Jakulytė-Vasil

Lietuvos totorių bendruomenė susiformavo XIV a. pab.–XVI a. LDK apgyvendinti tiurkai, išpažinę musulmonų tikėjimą, gavo žemės, už kurią atliko karo tarnybą. Taigi jie buvo integruoti į LDK feodaliųjų santykių sistemą. Tačiau jų integralumo lygis vis dar neištirtas. Lietuvos tautinių mažumų tyrėjai dažnai laikosi požiūrio, kad totoriai yra asimiliuota bendruomenė, nes jie prarado kalbą. Skirtumas tarp integracijos ir asimiliacijos iš esmės susijęs su grupės atsiradimu ir gyvenimu naujajame kultūriniame kontekste. Straipsnyje įrodoma, kad integracijos terminas labiau tinka Lietuvos totoriams apibūdinti.

Straipsnyje, remiantis sociologinėmis teorijomis, aiškinamasi, koks yra Lietuvos totorių bendruomenės asimiliacijos bei integracijos procesas ir pobūdis LDK visuomenėje. Sudarant asimiliacijos/integracijos modelį pasirinktos autoritetingų tyrėjų Miltono Gordono ir Jose Alberto Diazo teorijos. Šiame darbe kuriamas totorių asimiliacijos/integracijos LDK visuomenėje modelis grindžiamas šių teoretikų kriterijais, kuriuos sujungus į vieną modelį galima skirti septynis pagrindinius veiksnius, lemiančius imigrantų prisitaikymą visuomenėje. Tyrimo metu paaiškėjo, kad trys veiksniai rodo visišką integraciją (jie yra lemiami nustatant, ar tai integracija, ar asimiliacija), o kiti – dalinę integraciją/asimiliaciją.

THE PERIPHERAL KARAIM COMMUNITIES. DIVISION OF INFLUENCE
BETWEEN CENTRE AND PERIPHERY DURING THE 17TH–18TH CENTURIES

Dovilė Troskovaite

The main subject of this paper is to reconstruct those aspects of social history of the peripheral Karaim communities that show their influence on Lithuanian Karaims on the whole. Our aim is to discuss the spread of the Karaim community from their religious and spiritual centre in Trakai (Troki) to the periphery of Lithuania, the formation of their living space in Panevėžys (Poniewież) and Naujamiestis (Nowe Miasto), and to reconstruct their relations with the spiritual centre in Trakai.

The research of the social aspects of the Karaim history is based on published and unpublished sources (mainly manuscripts kept at the Manuscript Section of the Library of the Lithuanian Academy of Sciences). This research has led to the following conclusions:

The main reason for Karaims' migration from the spiritual centre in Trakai to the periphery of Lithuania was the economic decline of this town as a result of Lithuania's wars with Russia and Sweden.

Communal documents of the Karaims of Naujamiestis clearly show that the community of the latter appeared not earlier than in the middle of the 17th century. (The same is to be said about the Panevėžys community, despite many variations in historiography). Moreover, the Naujamiestis community became the most influential Karaim community in Lithuania in the 17th and 18th centuries mainly because of its economic prosperity and the decline of the Trakai community.

There was a competition between Karaims of Naujamiestis and Trakai because both communities tried to gain influence on the other communities of Lithuania. In fact, the Naujamiestis community succeeded in enlisting the nearby communities of Biržai (Birže), Panevėžys, Pasvalys (Poswol), Pumpėnai (Pompiany), Upytė (Upita) and were even trying to deal with the authorities separately from the leaders in Trakai. The peripheral communities were unsatisfied with the policy of authorities in Trakai (who had the moral superiority in the Council of Lithuanian Karaims over those in the periphery), especially on the matter of taxes that were paid together with Jews.

The reconstruction of the history of Karaim settlements in Naujamiestis and Panevėžys allows us to draw a conclusion that despite their existence in the periphery of Lithuania, the influence of these two communities was of great importance to all Lithuanian Karaims.

TATAR AND KARAIM COMMUNITIES IN THE 19TH CENTURY: DEMOGRAPHY*Tamara Bairišauskaitė*

This paper is based on the analysis of registers of births, marriages, divorces, and deaths. Records of the Forty Tatars (Keturiasdešimt Totorių, Vilnius province, Trakai district) and Nemėžis (Vilnius district) Tatar communities in Lithuania go back to 1833–1905 (although record books were conducted to 1940); records of the Trakai and Naujamiestis (Kaunas province, Panevėžys district) Karaim communities were compiled in 1859–1904. The demographic behaviour was typical of Tatar and Karaim families (age 25–30 for men, 21–25 for women, but many brides were 25–30). The reason for late marriages could have been the military service of Tatars. Good conjugal circumstances played an important role as well: in both the Tatar and the Karaim communities, the husband had to grant a pay to his wife in the case of divorce; also, in a the Karaim community, gifts to a bride and a woman's dowry were obligatory. Matrimony usually occurred between members of the same community. There are known very few marriages with the Kazan Tatars and the Crimean Karaims. In both the Tatar and the Karaim communities, the practice of remarriage was spread because of the high mortality. It allowed keeping the structure of a whole family. Divorce was an exceptionally rare phenomenon. The birth rate was higher in the Karaim community. During the period under discussion, their families would give birth to 3.1 children, versus 2.6 in the Tatars families. However, in both communities there were a lot of large families. True, children's mortality was very high. The percentage of children who died before the age of 5 comprised 19.1 in the Tatar families and 29.5 in the Karaim families. The reproductive conditions of both communities were poor. In the Karaim community, the number of births only slightly exceeded the number deaths, and, for example, in the Forty Tatars community this ratio was negative. Although both Tatars and Karaims died from similar diseases, tuberculosis was more typical among the Tatars, and the Karaim children often died from epilepsy.

TOTORIŲ IR KARAIMŲ BENDRUOMENĒS XIX a.: DEMOGRAFINIS ASPEKTAS

Straipsnis parengtas remiantis gimimo, santuokos, skyrybų ir mirties registracijos aktais (metrikomis). Lietuvos totorių Keturiasdešimties Totorių (Vilniaus gubernija, Trakų apskritis) ir Nemėžio (Vilniaus apskritis) bendruomenių metrikos surašytos 1833–1905 m. (buvo tvarkomos iki 1940 m.), Trakų ir Naujamiestio (Kauno gubernija, Panevėžio apskritis) karaimų bendruomenių metrikos surašytos 1859–1904 m. Analizuojama tipiškos totorių ir karaimų šeimos demografinė elgsena. Pirmosios santuokos sudarymo amžius rodo, kad anksti (iki 20 m.) tekėjo moterys, o vyrai vedė iki 35 m. amžiaus. Karaimų šeimoms būdingas vėlyvosios santuokos modelis (vyrai 25–30 m., moterys 21–25 m., bet daug nuotakų buvo 25–30 m. amžiaus). Vėlyvų santuokų priežastis galėjo būti totorių karo tarnyba. Taip pat turėjo reikšmės sutuoktinių materialinė padėtis: abiejose bendruomenėse jis privalėjo garantuoti išmoką žmonai skyrybų atveju, be to, karaimų bendruomenėje buvo privalomos dovanos nuotakai ir moters pasoga. Santuokos paprastai buvo sudaromos tarp tos pačios bendruomenės narių. Užfiksuota tik kelios santuokos su Kazanės totoriais ir Krymo karaimais. Dėl didelio mirtingumo abiejose bendruomenėse plačiai praktikuotos antrosios santuokos, kurios leido atkurti pilnos šeimos struktūrą. Skyrybos buvo itin retas reiškinys. Vaikų gimstamumo lygis buvo aukštesnis karaimų bendruomenėje. Aptariamųjų laikotarpiu jų šeimoje vidutiniškai gimdavo po 3,1 vaikus, totorių šeimoje – po 2,6 vaikus. Tačiau abi bendruomenės turėjo nemažai daugiavaikių šeimų. Tiesa, vaikų mirtingumo lygis buvo labai aukštas. Totorių šeimose mirusieji vaikai iki 5 metų amžiaus sudarė 19,1%, karaimų šeimose – 29,5%. Bendruomenių reprodukcijos sąlygos buvo gana menkos. Karaimų bendruomenėje gimusiųjų skaičius nedaug viršijo mirusiųjų skaičių, o, pavyzdžiui, Keturiasdešimt Totorių bendruomenėje šis santykis buvo neigiamas. Nors totoriai ir karaimai mirdavo nuo panašių ligų, vis dėlto totoriams labiau nei karaimams būdinga liga buvo tuberkuliozė, o karaimų vaikai dažnai mirdavo nuo epilepsijos.

KARAIM HISTORY AND LITERATURE LOVERS' SOCIETY IN VILNIUS: ITS ACTIVITIES IN 1932–1939

Halina Kobeckaitė

In 1920, after the World War I emergency evacuation was over, the Karaims returned home and then settled in Lithuania and Poland. They gradually restored activities of different community organisations. In 1924, the Vilnius Karaim society started publishing the magazine in Polish “*Myśl Karaimska*” (A Karaim Thought). In the first issue, there was already a note about the Karaim national identity to be retained. And for that, as the authors pointed out, the unanimity and sincere efforts of the whole community for the good of the nation were needed.

Soon, on 23 October 1927, in Trakai during the assembly of the representatives of local Karaim religious communities Hadji Seraya Bey Shapshal was elected the highest priest. At that time he lived in Istanbul, which he left in 1928 and moved to Vilnius for the rest of his life till 1961.

H. S. Shapshal fully realised his mission and took into consideration the vibrant activities of Vilnius' society as well as the patriotic movements of different nations in this city. He took the initiative to found a Karaim history and literature lovers' society there. Tadeusz Kowalski, the turcologist at Cracow university, and Ananiasz Zajączkowski, a Karaim himself and the future professor of turcology at Warsaw University, together with Karaim inteligentsia helped H. S. Shapshal substantially. The constituent assembly of the Society took place in Vilnius on 3 January 1932. Since then, the magazine “*Myśl Karaimska*” was overtaken by this Society, and H. S. Shapshal was announced a honorary chairperson of the Society.

The Karaim history and literature lovers' society in its activities united the Karaim communities of Vilnius, Trakai, Luckas (Lutsk) and Haličas (Halich), at that time Polish territories. It also maintained a close collaboration with those from Lithuania – in Biržai, Naujamiestis, Panevėžys, Pasvalys, Talačkonys. Due to the efforts of the members of this Society, the information about the most western Turkic minority reached other countries. Moreover, as the Society promoted visits of Vilnius scientists to the countries where other Karaim communities lived, it also facilitated contacts among the communities.

The Karaim history and literature lovers' society in Vilnius played a very important role both in stimulating investigations on Karaim history and culture, carried out by Karaims themselves and scientists of other nationalities, and in fostering Karaim national identity. Furthermore, the Society turned to be a culturally and scientifically very important institution appreciated not only by Karaim communities, but also by Polish orientalists of that time.

The Society fulfilled also a huge educative mission by promoting young people's patriotic feelings.

GLOSSES, COMMENTARIES, EXPLANATORY NOTES, ETC.:
ABOUT THE EXTRA-QURANIC NOTES IN TAFSIR MANUSCRIPTS
OF THE MUSLIMS OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA

Czesław Łapicz

A typical feature of the Tafsir manuscripts of the Polish and Lithuanian Muslims is the numerous glosses, explanatory notes and commentaries, either written on the margins of the basic text or directly interwoven with the Slavic (Polish and / or Belarusian) translation of the Quran. The article provides an initial classification of these notes, with particular emphasis on their quality and quantity. Moreover, the article proposes a thesis about possible substantive and formal connections between the notes and the Islamic commentaries in Turkish. An emphasis was also put on the chronology of the notes in regard to the main translated text: their archaic form at the linguistic and the graphic level lead to a conclusion that many of them were written at the same time as the first Slavic translation of the Quran was done (i.e. in the second half of the 16th century) and then copied by the authors of later copies.

ĮRAŠAI, KOMENTARAI, PAAIŠKINIMAI IR KITA, ARBA APIE NEKANONINES PASTABAS
LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTIJOS MUSULMONŲ RANKRAŠTINIUIOSE TEFSYRUOSE

Lietuvos ir Lenkijos musulmonų rankraščiniams tefsyrams yra būdingi įrašai, pastabos ir komentarai pagrindinio teksto paraštėse arba tiesioginiai intarpai tekste Korano, išversto į slavų kalbą (lenkų arba baltarusių). Straipsnyje pateikiama šių pastabų pirminė klasifikacija, atkreipiamas dėmesys į jų kokybę ir kiekybę. Taip pat formuluojamas teiginys apie galimas šių įrašų esmines ir formalias sąsajas su islamą komentuojančia literatūra turkų kalba. Taip pat kreipiamas dėmesys į įrašų chronologiją, lyginant juos su pagrindiniu vertimo tekstu. Įrašų archaiškumas, kurį matome kalbiniame sluoksnyje ir grafiniame atvaizdavime, leidžia daryti išvadą, kad daug įrašų atsirado kartu su pirmuoju Korano vertimu į slavų kalbą (t. y. XVI a. antrojoje pusėje), o vėliau juos kopijavo kiti tefsyrų rankraščių perrašinėtojai.

SACRED AND PROFANE TIME IN THE *KHAMAIL* OF ALEKSANDROWICZ:
HOURS AND DAYS OF *NAHS*

Marek M. Dziekan

The article analyses the aspect of the Polish–Lithuanian Tatars’ beliefs: a belief in wrong (Arabic *nahs*) and good (Arabic *sad*) parts of days and months. This belief comes back to the Islamic manners and customs of the Middle East. Islam is both a religion and the way of life; for this reason, every thing in Islamic culture is connected with *sacrum* – there exists no *profanum*. The belief in *nahs* and *sad* is one of the aspects of this phenomenon. We found many proofs for this in the books of Medieval Arabic “sorcerers”, for example, in “Shams al-Ma’arif al-Kubra” (The Great Sun of Knowledge) by Al-Buni and “Ghayat al-Hakim” (The Goal of the Sage) by Al-Madjrīti. The belief in good and wrong hours and days has its roots in detailed astrological calculations. As for the Polish–Tatar evidences, I examined the *khamail* of Aleksandrowicz, a handwritten “prayer book” from the 19th century. This *khamail* was found and partially described by the Polish orientalist Stanisław Szachno-Romanowicz and from 1997 is deposited at the library of the Faculty of Oriental Studies of Warsaw University. *Nahs* time (days, hours) in this *khamail* (and also in other Tatar sources) is known as *niechś* [nieksh]. The sources for the analysis of the *nahs/sad* diversification are not only the texts directly connected with *niechś* and the revelation about it sent to the Prophet Musa, but also a small Tatar dream-book and a story about the “wandering of the soul” in the men’s body and also the beliefs connected with the “ringing in the ears”. There are, for example, the *nahs*-days from the story about Musa: in muharram: 3rd and 7th days; in safar: 2nd and 20th days; in rabi al-awwal: 4th and 25th days; in rabi al-akhira: 1st and 2nd days; in jumada al-ula: 1st and 5th days; in jumada al-ahira: 1st and 14th days; in rajab: 9th and 12th days; in shaban: 2nd and 4th days; in ramadan: 1st and 10th days; in shawwal: 4th and 20th days; in dhu al-qada: 3rd and 6th day; in dhu al-hijja: 20th and 30th days. Despite their Middle Eastern roots and Islamic dress, in the context of Polish–Tatar culture those beliefs show probably the influence of Slavonic and Old Turkic areas.

SAKRALINIS LAIKAS IR PASAULIETINIS LAIKAS ALEKSANDROVIČIAUS *CHAMAILE*:
NAHS VALANDOS IR DIENOS

Straipsnyje analizuojamas vienas iš Lenkijos ir Lietuvos totorių tikėjimo aspektų: tikėjimas blogomis (*nahs*, arabų k.) ir geromis (*sad*, arabų k.) dienomis ir mėnesio dalimis. Šio tikėjimo šaltinių yra islame. Islamas yra ne vien religija, bet ir gyvenimo būdas. Dėl šios priežasties musulmono gyvenime viskas yra susiję su *sacrum*, nes *profanum* apskritai neegzistuoja. Šio svarbaus religinio ir kultūrinio reiškimo vienas iš aspektų yra tikėjimas *nahs* ir *sad*. Įrodymų, kad tikėjimą geromis ir blogomis dienomis bei valandomis nuo seno pažinojo musulmonų Artimieji Rytai, galima rasti vadinamųjų arabų „burtininkų“ veikaluose, pavyzdžiui, Al-Buni darbe „Szams al-ma’ arif al-kubra“ (Didžioji žinojimo saulė) arba Al-Madjrīti darbe „Ghajāt al-hakim“ (Išminčiaus tikslas). Tikėjimas blogomis ir geromis dienomis bei valandomis susijęs su išsamiais astronominiais apskaičiavimais, kurių elementų randame minėtuose veikaluose. Ieškodamas įrodymų, kad tuo tikėjo totoriai, išnagrinėjau Aleksandrowičiaus *chamailą* – XIX a. rankraštinę maldaknygę. Šį *chamailą* rado ir iš dalies aprašė lenkų orientalistas Stanisławas Szachno-Romanowiczius, o nuo 1997 m. rankraštis saugomas Varšuvos universiteto Orientalistikos fakulteto bibliotekos rinkiniuose. Dienos ir valandos, apibūdinamos terminu *nahs*, *chamaile* perteikiamos Lenkijos totorių tarpe kaip *niechś*. Mus dominančią informaciją galima rasti įvairiose rankraščio dalyse. Pačiam *niechś* skirti

du fragmentai: Metų *niechš* dienos pagal mėnesius (pasakojimas apie apreiškimą pranašui Musai) ir „Norint atpažinti ir žinoti dienos valandas, kada būtent ateina nechsio laikas“. Štai *nahs* dienos pagal apreiškimą Musai: muharremo mėn. 3 ir 7 d.; safara mėn. 2 ir 20 d.; rebiul evviel mėn. 4 ir 15 d.; rebiul achyro mėn. 1 ir 2 d.; džumadziel ulia mėn. 1 ir 5 d. ; džumadziel achyro mėn. 1 ir 14 d.; redžebo mėn. 9 ir 12 d.; šabano mėn. 2 ir 4 d.; ramazano mėn. 1 ir 10 d.; ševvielio mėn. 4 ir 20 d.; ziul kada mėn. 3 ir 6 d.; ziul hidždže mėn. 20 ir 30 d. Šie tikėjimai ne tik kilo iš Artimųjų Rytų ir turi musulmonišką pavidalą, juos taip pat akivaizdžiai veikė senosios tiurkų religijos bei slaviška aplinka.

LAW, RULE, TORAH – THE TRANSLATION OF THE TITLES OF THE SACRED BOOKS
IN POLISH BIBLICAL AND KORANIC TRANSLATIONS*Joanna Kulwicka-Kamińska*

The aim of this article is to show Biblical and Koranic translations of the names of the sacred books such as Law, Rule, Torah. They are selected lexemes from the semantic field of the names of Christian and Muslim books present on the Koran and Bible pages. Other names from the law area are: Decree, Proof, Admonition, Judgment, Warning, Safeguard, Settlement and Judge. Also, the author searches for the answers of the questions: was the process of translation of the sacred book of Islam patterned on the Biblical translations or were semantic equivalents searched for in general Polish (from this it follows that an indication of the history of these lexemes could be found in the Polish language)? Were there also other manners of rendering the specific meaning of Muslim terminology in the translated texts?

It was stated that in the Polish translations of the Koran and the Bible one can distinguish four main methods of rendering the proper names as well as the appealing ones: 1. Translocation (transferring the name in the foreign form as a quotation). 2. Transforming into Slavonic (borrowing the form and the meaning of the word and the adaptation into the grammar and lexical system of Slavonic languages, including Polish language). 3. Translation (searching for Polish semantic equivalents). 4. Creating neologisms or neosemantisms.

An example of translocated word is *Torāh*, the Hebrew original name present on the K3 pages. In the writing Tlp Slavonic forms of the trameian taurāt – *Taur*, *Tawrīt*, *Tawry*, *Tevrat*, *T'evrit'* appears. In the 19th century, translations of the Koran and at Tlp are used with references to the Moses' Book's Greek name *Pentateuchum*, and later, in the 20th century translations of the Hebrew original name *Torah* are used.

Examples of the translation of a lexeme of a foreign origin are the words *law* and *regulation* appearing in the Bible and the Koran. The source of the translation is, first of all, the Hebrew תורה *tōrah* preaching, caution, tip, regulation, law, Law, translated in the analysed context of the OT most frequently as *law* ("Biblia Tysiąclecia" (BT) and old Polish translations) or *order* (known from Old Polish translations) and Greek νόμος translated as *law* or *order*, too. Analogically to the biblical translations, the lexeme *law* was used as the name of the sacred book – the Koran in the Jan Murza Tarak-Buczacki's translation, whereas, in the case of the Pentateuch, J. M. Buczacki used the name *regulation*, present only in the contemporary translation of the Bible (BT) as the translation of the Hebrew תורה *tōrah* (OT) or Greek νόμος (NT) and appearing in the meaning of advice, commandment, law, but not used as the name of the Holy Scripture or its part. That is why it is also an example of the neosemantisation of this word.

TEISĖ, TAISYKLĖ, TORĀ – ŠVENTŪJŲ KNYGŲ PAVADINIMAI LENKIŠKUOSE BIBLIJOS
IR KORANO VERTIMUOSE

Straipsnio tikslas – išnagrinti, kaip verčiami pavadinimai šventųjų knygų, tokių kaip Teisė, Taisyklė, Tora (tai pasirinktinės leksemos iš krikščionių ir musulmonų Šventųjų Raštų pavadinimų semantinio lauko, kuriuos galima rasti Korane arba Biblijoje. Kiti pavadinimai, kurie apima teisės sritį – tai Dekretas, Įrodymas, Priminimas, Įvertinimas, Įspėjimas, Užstatas, Sprendimas, Teisėjas). Taip pat ieškoma atsakymo į klausimus, kokia reikšmė šiems žodžiams suteikiama krikščionių ir musulmonų religiniuose tekstuose, kaip jie buvo išversti, ar verčiant islamo Šventąjį Raštą remtasi Biblijos pavyzdžiu, ar ieškota jų atitikmenų bendrinėje lenkų kalboje (dėl to

aptariama šių leksemų istorija lenkų kalboje), ar vertėjai ieškojo kitų būdų, kaip perteikti musulmonų terminų specifiką?

Nustatyta, kad Korano ir Biblijos lenkiškuose vertimuose galima išskirti keturis skirtingus būdus perteikti asmenvardžiams (*nazwa własna* ir *nazwa apelatywna*): 1) translokacija (tiesioginis vardo [pavardės] perkėlimas citavimo principu); 2) slavizacija (svetimos kalbos žodžio formos ir reikšmės skolinimasis ir jo adaptavimas slavų kalbų, taip pat ir lenkų kalbos, gramatinėje leksinėje sistemoje); 3) vertimas (lenkų kalbos semantinių ekvivalentų paieška); 4) neologizmų arba neosemantizmų sudarymas.

Translokacijos pavyzdys, K3 vartojamas hebrajų kilmės žodis *Torāh*. Lietuvos ir Lenkijos totorių raštijoje vartojamos aramėjų *taurāt* suslavintos formos – *Taur*, *Tawrūt*, *Tawry*, *Tewrat*, *T'evrit*?. XIX a. Korano vertimuose, taip pat totorių rankraščiuose „Mozės Knygai“ vartojamas graikiškas pavadinimas *Pentateuchum*, o XX a. Biblijos ir Korano vertimuose vartojamas hebraiškas terminas *Tora*. Gal tai yra susiję su tuo, kad ši pavadinimą XX a. perėmė lenkų kalba?

Svetimos kalbos leksemų vertimo pavyzdys Biblijoje ir Korane yra žodžiai *teisė* (*prawo*) ir *taisyklė* (*przepis*). Jų vertimo šaltinis analizuojamame Biblijos kontekste pirmiausiai yra hebr. תּוֹרָה *tōrāh*: mokymas, pamokymas, nurodymas, taisyklė, teisė, Teisė, Senajame Testamente paprastai verčiama kaip *teisė* („Biblia Tysiąclecia“ ir senosios lenkų literatūros vertimai) arba *įstatymas* (tik senosios lenkų literatūros vertimai), taip pat graikų νόμος *nomos*: teisė, principas, norma, kai kalbama apie Mozės teisę, arba Teisė, Įstatymas, religija (žydų), kai verčiamas šventųjų knygų rinkinys Penkiaknygė arba visas Šventasis Raštas, taip pat metonimijos principu iki Naujojo Testamento kaip naujosios Teisės paskelbimo versta kaip *teisė* ir *įstatymas* (žinoma iš senosios lenkų literatūros vertimų). Senovės lenkų laikais žodis *teisė* religine prasme pirmiausiai buvo taikomas apibūdinti Dievo įsakymus Mozei, arba Dekalogą, taip pat naudotų taisyklių sąvadą: Dievo teisę arba teisę, pagrįstą religijos autoritetu, taip pat teisingumas (Dievo), dėl to *teise* paprastai vadinamos Senojo Testamento pirmosios penkios knygos, o platesne prasme – visas Senasis Testamentas. Panašiai kaip Biblijos vertimuose leksema *teisė* (*prawo*) buvo pavartota kaip šventosios knygos pavadinimas: taip pavadintas Koranas, kurį išvertė Janas Murza Tarak-Buczackis. Tuo tarpu Penkiaknygę J. Buczackis pavadino *taisykle* (*przepis*), šis žodis vartojamas tik šiuolaikiniam Biblijos vertime (BT) kaip hebr. תּוֹרָה *tōrāh* vertimas (ST) arba gr. νόμος *nomos* (NT) vertimas, vartojamas patarimo, įsakymo, teisės reikšme, tačiau šis žodis nevertojamas apibūdinant Šventąjį Raštą arba jo dalį. Tai taip pat yra šio žodžio neosemantizacijos pavyzdys.

THE TURKISH–POLISH VOCABULARY FROM JACOB CHASIENEVICH KITAB (1840)

Galina Miškinienė

The finding of another (three are known overall) Turkish–Polish vocabulary indicates a certain tradition of vocabulary writing by Lithuanian Tatars in the 19th century. The original transliteration of a vocabulary was prepared by the VU Philology Faculty graduate Sigita Namavičiūtė. The genre of the vocabulary – conversation – was not anything exceptional or special in our or our neighbours' territories. It must be noted that in the common Lithuanian and Polish nation in 1615, a book in which the lexicography of Turkish–Polish languages was presented for the first time – “Dictionarz Turecki o Bogu i ŚŚ. Jego, o niebie i o żywiołach, o dniach i czasiech wszelakich, o człowieku, członkach jego, o sprawach i rzeczach potocznych etc. przez Marcina Paszkowskiego”. Something similar can be seen in our Eastern neighbours Russians. Late in the 18th and early in the 19th century, dozens of handwritten and printed vocabularies, as well as phrasebooks and other kinds of educational language books were published, which were all intended to those interested in the Turkish language. The users of such literature most often were members of war campaigns against Turkey.

It is hard to determine something particular concerning the source which could have been used by the author. The Turkish–Polish vocabulary occupies pages 125–135 of the manuscript. It consists of 2858 lexemes. The vocabulary is quite broad and varied theme-wise. It can be considered quite a good and informative source of Turkish grammar, as well as an excellent material for Polish language research. There are 15 thematic groups in the vocabulary: 1. Phenomenon of God and nature; 2. Man and his bodyparts; 3. Crafts; 4. Social and family order; 5. Food and grain; 6. The names of domestic and wild animals; 7. Plant names; 8. Metals and minerals; 9. Soldiership; 10. Days of the week and figures; 11. Clothing; 12. Various appliances for every day; 13. Pronouns; 14. Verbs and their forms; 15. Phrases and daily speech.

TURKŲ–LENKŲ ŽODYNĖLIS IŠ JAKUBO CHASIENEVIČIAUS KITABO (1840)

Rastas vienas (o iš viso žinomi trys) turkų–lenkų žodynėlis leidžia kalbėti apie tam tikrą Lietuvos totorių rašytinę žodynėlių tradiciją XIX a. Pirminę žodynėlio transliteraciją atliko Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto absolventė Sigita Namavičiūtė. Tuo metu žodynėlių–pasikalbėjimų žanras nebuvo niekuo išskirtinis ar ypatingas. Reikia pažymėti, kad Abiejų Tautų Respublikoje jau 1615 m. buvo išleista knygutė, kurioje pirmą kartą supažindinama su turkų–lenkų leksikografija – „Dictionarz Turecki o Bogu i ŚŚ. Jego, o niebie i o żywiołach, o dniach i czasiech wszelakich, o człowieku, członkach jego, o sprawach i rzeczach potocznych etc. przez Marcina Paszkowskiego”. Panašių tekstų aptinkama Rusijoje. XVIII a. pabaigoje ir XIX a. pradžioje leidžiama dešimtys rašytinių ir spausdintinių žodynėlių, pasikalbėjimo knygečių ir kitų mokomųjų kalbos knygų, skirtų besidomintiems turkų kalba. Panašios literatūros vartotojai paprastai buvo karo žygių su Turkija dalyviai.

Vis dar nežinomas šaltinis, kuriuo naudojosi nagrinėjamo žodynėlio sudarytojas. Turkų–lenkų žodynėlio rankraštis surašytas 125–135 p. Jį sudaro iš viso apie 2858 leksemų. Žodynėlis taip pat yra neblogas turkų kalbos gramatikos šaltinis ir puiki medžiaga lenkų kalbos tyrinėtojams. Žodynėlyje galima išskirti iš viso 15 pagrindinių tematinėlių grupių, kurios savo ruožtu dalijasi į smulkesnius pogrupius: 1. Dievas ir gamtos reiškiniai; 2. Žmogus ir jo kūno dalys; 3. Amatai; 4. Socialinė padėtis ir šeimos sudėtis; 5. Maistas ir grūdai; 6. Naminių ir laukinių gyvūnų pavadinimai; 7. Augalų pavadinimai; 8. Metalai ir mineralai; 9. Karyba; 10. Savaitės dienos ir skaičiai; 11. Apranga; 12. Įvairūs buities reikmenys; 13. Įvardžiai; 14. Veiksmažodžiai ir jų formos; 15. Žodžių junginiai ir trumpi kasdieniai pasakymai.

THE MANUSCRIPT P98 (Tajwid) FROM THE CENTRAL SCIENTIFIC LIBRARY
OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF BELARUS

Michail Tarelka

The article is devoted to the manuscripts P98 (Tajwid) and P436 (Handbook for the tajwid terminology) from the Central Library of the National Scientific Academy of the Republic of Belarus. They were united under one code (P98) in the past and described in several catalogues as one manuscript. But, in fact, only the content of the first manuscript was shown. The content of the second manuscript (P436) was not taken into account.

Dating the manuscript P98 to the 70–80 years of the 18th century, proposed in the previous works according to the watermarks, seems to be extremely unconvincing. It is being argued here on the base of the orthography that the manuscripts P98 and P436 were copied in the middle of the 19th century.

Besides, the research of the contents of the manuscript P436 allows defining it as “a handbook for the tajwid terminology”.

RANKRAŠTIS P98 (TADŽVIDAS) IŠ BALTARUSIJOS RESPUBLIKOS NACIONALINĒS
MOKSLŲ AKADEMIJOS CENTRINĒS MOKSLO BIBLIOTEKOS (DATAVIMO IR ŽANRO
APIBŪDINIMO PROBLEMA)

Straipsnyje nagrinėjami rankraščiai P98 (tadžvidas) ir P436 (tadžvido terminų mokymo priemonė), saugomi Baltarusijos Respublikos Nacionalinės mokslų akademijos Centrinėje mokslo bibliotekoje. Anksčiau abiem rankraščiams buvo suteikta bendra signatūra P98 ir kataloguose jie buvo aprašyti kaip vienas rankraštis. Be to, faktiškai buvo aprašytas tik pirmojo rankraščio turinys, o į antrąjį rankraštį (P436) nebuvo kreipiama dėmesio.

Rankraščių tyrimas rodo, kad istoriografijoje siūlomas rankraščio P98 datavimas XVIII a. 8–9 dešimtmečiais, remiantis vandens ženklais, nėra pagrįstas. Rankraščių ortografijos ypatybės rodo, kad abu jie buvo perrašyti XIX a. viduryje. Be to, rankraščio P436 turinio tyrimas leidžia jį apibūdinti kaip „tadžvido terminų mokymo priemonę“.

LITHUANIAN TATARS' HAMAIL IN THE FUNDS OF THE LVOV
OF THE NATIONAL SCIENTIFIC LIBRARY OF UKRAINE*Lesia Dziendzieliuk, Eleonora Timoshenko*

The prayer book of Polish–Lithuanian Tatars was written in 1808 in the Tatar language in the Arabic graphic with an admixture of Arabic and Persian turns. The keeping of the book is exposed, the architectonics of the text and the structural features of the code – a correlation of the size of binding and the book's block, the form of binding counterfoil, the method of sewing the block, the methods of fastening the end-paper and decorating the skin – were analysed. A mixture of European and Eastern traditions of creating a book was exposed. Coming from marginal inscriptions and stamps, the historical aspects of the ownership of the Hamail were revealed to emir Waclaw Rzewuski; to a certain pan Belyak; to a participant of the Daszewo battle in 1831; to the collector W. Baworowski, and also to two unknown persons.

LIETUVOS TOTORIŲ CHAMAILAS UKRAINOS NACIONALINĒS MOKSLO
BIBLIOTEKOS LVOVE FONDUOSE

Autorės ištyrė Lenkijos ir Lietuvos totorių maldaknygę, kuri buvo parašyta 1808 m. arabiškais rašmenimis totorių kalba su arabų ir persų pasakymų intarpais. Buvo išnagrinėtas rankraščio turinys, teksto architektonika ir knygos konstrukcinė specifika: knygos bloko ir jos įrišimo dydžių santykis, įrišimo nugarėlės forma, knygos bloko susiuvimo, priešlapių tvirtinimo būdai, įrišimo odos dekoras. Išsiaiškinta, kad kuriant knygą buvo pnaudotos europinės ir rytietiškos tradicijos. Ištyrus įrašus rankraščio paraštėse ir spaudus, paaiškėjo, kad rankraštis priklausė žymiai istorinei asmenybei – emirui Vaclovui Ževuskiui; nežinomo vardo Beliakui: anonimiam 1831 m. Daševo kautynių dalyviui; kolekcionieriui V. Bavorovskiui ir dar dviem nežinomiems asmenims.

THE TATARS' MANUSCRIPTS IN PODLACHIA

Iwona Radziszewska

The Tatars' religious manuscripts have been researched more or less since the half of the 19th century. A lot of manuscripts have been described since this time, a lot of them still wait for being described.

In order to complete existing studies with new facts, I have conducted field work researches in the society of Tatars in Podlachia. The aim was to record the presence and the character of manuscripts owned by private people. The researches were conducted in the places of Bohoniki, Sokółka, Białystok and Suchowola.

Among the manuscripts owned by the Tatar families of Podlachia, *chamaitly* have the dominating role. They are 70 to 150 years old. These manuscripts were copied manually by particular family ancestors or were given to a family.

The tradition of copying religious manuscripts has not vanished completely here. At present, it is still kept by the imams, Konstanty Szczęsnowicz from Sokółka and Stefan Jasiński from Białystok, for example. They copy the prayerbooks for their own use (to perform the imam's duties) and for believers' use.

Although each of the discovered prayerbooks, described in the register made by me, comes from the last period of the Tatars' literature, it is of a great value both for the families who own them and for researchers. The features of the new, uncatalogued manuscripts can make it possible to complete the previous researches on the literature of Polish–Lithuanian Tatars, and maybe also to draw new conclusions and theories.

TOTORIŲ RANKRAŠČIAI PALENKĖJE

Totorių religiniai rankraščiai tyrinėjami maždaug nuo XIX a. vidurio. Nuo to laiko daug rankraščių buvo išsamiai išnagrinėti, tačiau dalis knygų vis dar laukia savo eilės.

Siekiant rasti naujų faktų, kurie papildytų žinomus darbus, atlikau tyrimus Palenkės totorių bendruomenėje. Apklauskos tikslas – užfiksuoti rankraščius, priklausančius privatiems asmenims, ir juos apibūdinti. Rankraščių ieškota Balstogėje, Bohonikuose, Sokulkoje ir Suchovolėje.

Tarp rankraščių, kurie priklauso Šiaurės Rytų Lenkijoje gyvenančioms totorių giminėms, vyrauja *chamailai*. Šios knygos yra nuo 70 iki 150 metų senumo. Jas ranka perrašė giminių protėviai (arba giminė gavo rankraščius dovanų), kurie perrašinėja maldaknyges savo poreikiams, nes jas naudoja atlikdami imamo pareigas.

Religinių knygų perrašinėjimo tradicija neišnyko. Jų dabartiniai kopijuotojai yra, pavyzdžiui, imamai (Balstogėje – Stefanas Jasiński, Sokulkoje – Konstanty Szczęsnowiczius).

Visos rastos maldaknygės, preliminariai aprašytos šiame straipsnyje pateiktame sąrašė, priklauso totorių raštijos naujausiam laikotarpiui, tačiau jas labai vertina giminės, kurioms priklauso maldaknygės, taip pat aplinka, kurioje jos funkcionuoja.

Nauji, dar nekatalogizuoti rankraščiai turi bruožų, kurie gali praturtinti ir papildyti totorių raštijos tyrimus, taip pat tikėtina, kad jie šioje srityje padės padaryti naujų išvadų.

ATRASTAS KETURIASDEŠIMT TOTORIŲ KAIMO TOTORIŠKAS PAVADINIMAS

Henryk Jankowski

Stanislovas Kričinskis darė prielaidą, kad vienos seniausių totorių gyvenviečių Lietuvoje pavadinimas *Keturiasdešimt Totorių / Sorok Tatary* turi būti siejamas su pavadinimu *Kyrklany*, kurį mini istorijos šaltiniai. Jo manymu, tai reiškia iškraipyto totorių kalbos žodžio *Qırqlar* „keturiasdešimt DAUGISKAITA“. Dauguma mokslininkų pritarė S. Kričinskio prielaidai, kuri grindžiama istoriškai ir kalbiniu požiūriu. S. Kričinskio kalbinę prielaidą sudaro vietovės dabartinio pavadinimo forma *Sorok Tatary* (lenk.), taigi jis teigia, kad senasis totoriškas pavadinimas *Qırqlar* buvo išverstas į rusinų, o vėliau ir į lietuvių kalbą: *Keturiasdešimt Totorių*.

Tačiau šio straipsnio autoriui pavyko Lietuvos archyvuose rasti 1692 m. dokumentą, pasirašytą turkiškai arabų rašmenimis. Pasirašęs asmuo vadina save *Qırq imamı* „Imamas Kyrk“. Taigi dabartinio kaimo pavadinimo *Sorok Tatary / Keturiasdešimt Totorių* pirminė forma buvo *Qırq*.

KRYMO KARAIMŲ KALBOS EGZISTAVIMAS IR JOS SANTYKIS SU VAKARŲ KARAIMŲ KALBA

Dauguma tiurkologų Krymo karaimų kalbą laiko kipčiakų kalba, kuri istoriškai besivystydama supanašėjo su Krymo totorių ir Krymo tiurkų kalba. Prieš išnykdama ji prarado daugumą kipčiakiškų bruožų, kurie išliko Vakarų karaimų kalboje. Dan Shapira daro visai kitokią prielaidą, būtent tai, kad Krymo karaimų kalba apskritai neegzistavo. Šiame straipsnyje pateikiami argumentai, kuriais siekiama paneigti Shapiros teiginius.

KARAIMS' ANTHROPNOMY IN THE RECORD BOOKS OF SPIRITUAL BOARD
OF THE TRAKAI KARAIMS (THE 19TH AND 20TH CENTURIES)

Mariola Abkowicz

The books and certificate documents reflect the life of society, summarizing in a very brief way the vicissitudes of human existence. They are a source of genealogic and personal data, like first names and family names, and they testify to the nation's life, traditions, health, migrations, changes in the society and relationships with its neighbours. Between the 19th and the 20th century, and especially in the period between wars, it is possible to observe a very interesting phenomenon in the Karaim society which on the one hand started to be open to the outside world, and on the other was still bound to traditions, culture and national autonomy.

In this work, we show Karaims' anthroponimical materials. Our focus was on first names and family names, which identify people. We included their origin, alterations in their orthography, vocalization and pronunciation.

KARAIMŲ ANTROPONIMAI XIX IR XX A. TRAKŲ KARAIMŲ DVASINĖS VALDYBOS
METRIKŲ KNYGOSE

Trakų Karaimų dvasinės valdybos metrikų knygų analizė rodo, koks tai puikus šaltinis, atspindintis bendruomenės gyvenimą. Lakoniškai, bet tiksliai jis aprašo žmonių gyvenimus, kupinus džiaugsmo ir nelaimių. Be abejo, tai tikras lobynas informacijos apie genealogiją, asmenvardžius, bendruomenės papročius, migraciją, sveikatos būklę, istorines permainas, sąsajas su kaimyninėmis bendruomenėmis. XIX ir XX a. sandūroje, o ypač tarpukario laikotarpiu, karaimų bendruomenėje buvo galima pastebėti daug įdomių socialinių reiškinių, kai ji pradėjo atsiverti išoriniam pasauliui, bet kartu išlaikė tradicijas, savitą kultūrą ir etninį atskirumą. Šie reiškiniai atsispindėjo karaimų bendruomenės narių varduose ir pavardėse.

Straipsnyje pateikti karaimų antroponimai, įrašyti bendruomenės kenesių metrikos knygose. Nagrinėjami du pagrindiniai asmens identifikacijos elementai – vardai ir pavardės, nustatomas jų vartojimo dažnumas, tiriami duomenys, kurie atspindi asmenvardžių formavimosi kalbinius procesus.

JAKOBO DUVANO „KATEKIZMAS“ (1890) – KARAIMŲ TIKĖJIMO DOKUMENTAS

Tapani Harviainen

Nelengva apibūdinti karaimų tikėjimą, ypač Vakarų Europos kalbomis. Viena pagrindinių priežasčių yra komunistinis režimas, kuris XX a. trukdė diskutuoti, leisti publikacijas religine tematika.

Jakobo Duvano veikalas „Катехизис, основы караимского закона“ (Katekizmas, karaimų įstatymo pagrindai) buvo išspausdintas Sankt Peterburge 1890 m. Šios knygos pradžioje rašoma, kad Duvano knygos leidybai pritarė karaimų religiniai vadovai. Dėl to knygą buvo rekomenduota naudoti kaip vadovėlį karaimų mokymo įstaigose ir namuose. Kadangi Duvano „Katekizmas“ sulaukė autoritetų pritarimo, galima teigti, kad jis reprezentuoja pažiūras, kurių laikėsi karaimų bendruomenių religijos lyderiai XIX a. pabaigoje.

Dabartiniai karaimai savo religijos pagrindu laiko Dešimt Dievo įsakymų. Panašus statusas suteikiamas Dešimčiai tikėjimo tiesų. Šiame straipsnyje analizuojami Duvano „Katekizmo“ komentarai, kuriuose aptariami Dešimt Dievo įsakymų, taip pat Dešimties tikėjimo tiesų versija. Duvano pažiūros ir šiandien yra aktualios, nes iki šiol atstovauja pusiau oficialią karaimų teologijos kryptį.

KARAIMŲ SINTAKSĖ VELIONIO
HAZANO MYKOLO FIRKOVIČIAUS (1924–2000) DARBUOSE

Timur Kocaoğlu

XX a. devintajame dešimtmetyje Mykolas Firkovičius reikšmingai patobulino dabartinės karaimų kalbos sintaksę. Jis teigė, kad per daugelį šimtmečių karaimų kalbos sintaksė tiek religinėje, tiek pasaulietinėje literatūroje buvo labai deformuota, nes karaimų kūrinių kalba rėmėsi ne šnekamąja jos forma, bet literatūriniais Biblijos vertimais iš hebrajų kalbos, kuri su karaimų kalba neturi nieko bendra. Todėl savo knygose, parašytose karaimų kalba, M. Firkovičius bandė konstruoti šnekamosios ir literatūrinės kalbos sintaksę taip, kad ji atitiktų tiurkų kalbų sintaksės bendrąją tvarką. Mokslininkai dar turės įvertinti M. Firkovičiaus pastangas šioje srityje.

KARAIMŲ IR ANATOLIJOS TURKŲ APEIGŲ Palyginimas: nuo vaiko gimimo iki mokyklos

Fikret Türkmen, Ferah Türker

Žmogaus gyvenime yra trys tarpsniai: gimimas, vedybos ir mirtis. Turkams ypač svarbus yra vaiko gimimas, reiškiantis giminės pratęsimą. Laikoma, kad bevaikė šeima susilaukė Dievo bausmės. Šio požiūrio vaizdingų pavyzdžių esama Dede Korkuto knygos apsakymuose „Bamsi [...]“ ir „Bogač [...]“.

Dede Korkuto knygoje rašoma, kad karaimams ir Anatolijos turkams svarbu turėti vaikų. Visuomenė gerbia ir vertina tuos vyrus ir moteris, kurie turi vaikų.

Karaimų ir Anatolijos turkų apeigos, atliekamos vaikui gimus ir ikimokykliniame amžiuje, labai panašios. Nors turkai plačiai pasklido po pasaulį, susidūrė su skirtingomis kultūromis ir atsivertė į įvairius tikėjimus, šiandien, žvelgdami į turkų pasaulį, tokių panašumų galima rasti Rytuose ir Vakaruose.

THE TATAR LIKENESS IN POLISH HISTORICAL WRITINGS

Ewa Siemienieć-Gołaś

The Tatar–Polish mutual contacts have more than a six-hundred-year-long history. The contacts began in the 14th century when the first Tatar tribes began to settle on the territories of the Grand Duchy of Lithuania and Polish Kingdom.

The developing Tatar–Polish contacts, although various and sometimes difficult in their character, caused an increase of Polish interests in Tatar issues.

Consequently, the increasing interest contributed to the appearance of numerous and differentiated in their subjects Polish writings discussing also the Tatar matters.

Beginning from the 16th century, several Polish excellent descriptions of Tatar issues appeared. They cannot be compared to those written in other European countries where the knowledge on the Tatar matters was minimal at that time.

Let us mention several examples of Polish works in which the subject of Tatars appeared.

In 1517, in Cracow “*Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis*” by Maciej Miechowita was published for the first time.

Another 16th – century work worth mentioning was that written in Latin by Michał Litwin. It included a very comprehensive description of Tatar customs, however, only a small part of this treatise was published at the beginning of the 17th century under the title “*Michalonis Litvani moribus Thartarorum, Litvanorum et Moschorum*” (Basel, 1615).

Nevertheless, the most popular at that time was “*Sarmatiae Europae descriptio [...]*” written by Alexander Gwagnin (or Maciej Strykowski) and published in Craców in 1578.

In comparison with the 16th century, the 17th century brought an apparent decrease of Polish literature concerning the Tatar matters.

However, among the 17th century works we can find some publications worth mentioning, for example, the one written by Marcin Paszkowski “*Dzieie Tureckie y utarczki Kozackie z Tatary [...]*” (Craców 1615).

Another one that should be mention of here was the treatise “*Alfurkan tatarski [...]*” by Piotr Czyżewski (Wilno, 1617).

All the above-mentioned works describe the picture of Tatars in various aspects. They give not only information concerning the history of Tatars’ origin (in some sources rather fantastic) and the settlement in the Grand Duchy of Lithuania, but also present different examples of Tatars’ customs, habits, religion, faith, etc.

Some information included in those sources are objective and reliable, some others being fantastic and even insulting (cf. “*Alfurkan tatarski*” by Piotr Czyżewski). Besides, in Gwagnin’s and Paszkowski’s works we can even find some information concerning Tatar names and official titles for the first time.

In conclusion, it should be emphasized that, no matter what the character of those works was, they constitute a very rich source of various information about the Tatar nation.

TOTORIAUS PAVEIKSLAS SENOJOJE LENKŲ RAŠTĪJOJE

Totorių ir lenkų ryšiai trunka daugiau kaip 600 metų. Jie prasidėjo XIV a., kai totoriai apsigyveno LDK ir Lenkijos teritorijoje. Artima totorių kaimynystė, pasireiškusi ne tik gerais kaimyniškais santykiais, bet ir daugybe konfliktų, sąlygojo augantį domėjimąsi totoriais, jų kultūra, religija ir kalba.

Nuo XVI a. atsirado totorių aprašymai, kurių autoriai, be kitų, buvo ir lenkai. Jie sudaro vertingą šaltinį žinių apie totorius ne tik Abiejų Tautų Respublikoje, bet ir Europoje, kuri tais laikais apie šią rytietišką tautą žinojo labai mažai.

Pirmasis minėtinas darbas – tai Maciejaus Miechowitos veikalas „Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis“, išspausdintas Krokuvoje 1517 m. Šis veikalas susilaukė didelio atgarsio, išėjo keletas jo leidimų bei vertimų į vokiečių, italų, lenkų ir kitas kalbas. 1554 m. Krokuvoje buvo išspausdintas kitas veikalas, kuriame galima rasti informacijos apie totorius. Tai Marcino Bielskio „Kronika świata wszystkiego“ (Viso pasaulio kronika). Tiesa, ji nėra itin vertinga dėl daugybės klaidų ir nepatikimos, kartais išgalvotos informacijos.

Dar vienas XVI a. traktatas, pateikiantis patikimą informaciją apie totorius, tai Mykolo Lietuvosio veikalas. Pats autorius, matyt, buvo koks nors Lietuvos pareigūnas, labai gerai išmanė totorių problemas. Deja, XVII a. buvo išspausdintas tik šio veikalo fragmentas, pavadintas „Michalonis Litvani moribus Thartarorum, Litvanorum et Moschorum“ (Basel, 1615). Vienu vertingiausių veikalų, kuriame yra informacijos apie totorius, laikytinas Aleksandro Gvagninio veikalas „Sarmatiae Europae descriptio [...]“, pirmą kartą išleistas Krokuvoje 1578 m. Taip pat Krokuvoje 1611 m. Marcinas Paszkowski išleido jo vertimą į lenkų kalbą pavadinimu „Kronika Sarmacyey Europskiej [...]“.

XVII a. sumažėjo veikalų, lietusių totorius. Deja, jų autoriai nepateikė naujos informacijos, bet kartojo senus stereotipinius ir nepagrįstus teiginius. Informacijos apie totorius pateikė Marcinas Paszkowski veikale „Dzieje tureckie y utarczki Kozackie z Tatary [...]“ (Kraców, 1615), taip pat Piotro Czyżewskio „Alfurkan tatarski [...]“ (Wilno, 1617).

Nors šie veikalai yra skirtingo lygio, pateikia ne vienodai patikimą informaciją, jie piešia totoriaus paveikslą plačiame kultūriniame ir papročių kontekste. Nepaisant emocinio ir kartais kupino ksenofobijos požiūrio į totorius, šie veikalai, be jokios abejonės, turi didelę vertę. Jie leidžia pažinti totorių kasdienį gyvenimą, jų papročius, kultūrą, mitybos įgūdžius, taip pat leksiką, kuri liečia genčių, karinę struktūras, terminus, susijusius su religija, pateikia onomastinių duomenų.

“WHO IS BETTER: A JEW, A TATAR OR A GIPSY?” PIOTR CZYŻEWSKI’S VIEW
ON DAY-TO-DAY LIFE OF TATARS IN THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA

Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė

The aim of the article is to discuss a subjective view on the day-to-day life of Tatars in the Grand Duchy of Lithuania (hereinafter GDL) by referring to the only anti-Tatar work written in the GDL “Alfurkan Tatarski prawdziwy na czterdziestu cześci rozdzielony” (“The Real Tatars’ Alfurkan Divided into Forty Parts”) by Piotr Czyżewski (second edition, Wilno, 1617). The comparative method used in discussion by the author is very important, because when Czyżewski assesses Tatars he compares them with Jews and Rom. This research is bipartite: 1) determination or motives that lead the author to choose to compare Tatars’ everyday life with that of Jews and Rom; 2) an attempt to restore the roots of some of the author’s anti-Tatar ideas. The conclusion of the research is that since the beginning of the 17th century stereotypes or common images of the non-Christians, which were equally associative having in mind Tatars and Jews, gradually formed in the society of the GDL, and there was an attempt to imitate well known anti-Jewish approaches for creating anti-Tatar imitations by interception.

REFLECTION OF THE ANTITRINITAR POLEMICS IN THE LITERATURE
OF THE TATARS OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA*Irina Synkova*

The article is devoted to the religious-polemical texts from the Tatar manuscript P97 from the Central Scientific Library of the National Academy of Sciences of the Republic of Belarus. These texts are four original works united into collection with the common title "From where the idols have come". The texts are strongly connected with the important cultural processes of the 16th–17th centuries and reflect a typical religious polemic of that time. The peculiarities of every of these four works reveal their multi-layer character from the point of view of religious origin. The anti-Trinitarian influence is the most noticeable among the different ones that can be found in these texts, especially in the first of them. Only the anti-Trinitarian mediation between the origin and the Muslim editor can be supposed in the second and third texts. The fourth text has not any specific anti-Trinitarian features. The Muslim authorship is suggested for all four works which are not a mere compilation of the different texts but a fundamental re-make of the original sources. This collection of the texts is an important source for the history of relations between different confessions in the Polish-Lithuanian Commonwealth and for the history of the spiritual culture of the Lithuanian Tatars.

ANTITRINITORIŠKOS POLEMIKOS ATSPINDŽIAI
LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAİKŠTIJOS TOTORIŲ LITERATŪROJE

Straipsnyje nagrinėjami religiniai polemniai tekstai, esantys rankraštyje P97, kuris saugomas Baltarusijos Respublikos Nacionalinės mokslų akademijos Centrinės mokslo bibliotekos fonduose. Šie tekstai – tai keturi atskiri kūriniai lenkų kalba, iš kurių buvo sudarytas rinkinys bendru pavadinimu „Iš kur atsirado stabai?“. Jie neatsiejami nuo reikšmingų kultūrinių procesų, kurie vyko XVI–XVII a. ir atspindi šiam laikotarpiui būdingas religines diskusijas. Visų keturių kūrinių teksto ypatumai liudija jų daugiasluoksnę kilmę konfesiniu požiūriu. Tarp visų įtakų, kurias galima išskirti tekstuose, labiausiai pastebima antitrinitorių įtaka. Tačiau ji ryškiausia tik pirmame tekste, kalbant apie antrąjį ir trečiąjį tekstą, galima tik daryti prielaidą apie arijonų tarpininkavimą tarp pirminio šaltinio ir musulmono redaktoriaus. Ketvirtajame tekste nėra jokios antitrinitoriškos specifikos.

Straipsnyje keliama hipotezė, kad visų keturių tekstų autorius yra musulmonas, o tekstai nėra paprasta skirtingos kilmės tekstų kompiliacija, bet atsirado iš esmės perdirbus pirminius šaltinius. Aptariamas rinkinys – tai reikšmingas šaltinis, kuris leidžia tyrinėti Abiejų Tautų Respublikos tarpkonfesinių santykių istoriją, taip pat Lietuvos totorių dvasinę kultūrą.

UNKNOWN FACTS OF OLGIERD KRYCZYŃSKI'S FATE

Adas Jakubauskas

The article sheds light on the circumstances of the arrest and subsequent death of Olgierd Najman Mirza Kryczyński, one of the outstanding Polish–Lithuanian public figures of Tatar origin. His fate and the fate of his brother Leon, killed by the Nazis in the Piaśnica forest in 1939, have very much in common.

The introductory part deals with Olgierd Kryczyński's biographical data. He was born in Vilnius on 22 October 1884 in the family of the future General of the Russian Tsarist army Konstantyn Kryczyński and Maria Achmatowicz. He graduated from Saint-Petersburg University, Faculty of Law. In 1908 Olgierd and his brother Leon, together with other Tatar students, set up a Tatar student society with the aim to find out more about the past of the Tatar nation. Other important episodes of Olgierd Kryczyński's life are also found in the article.

The main source of the article was the documents kept in the Lithuanian Special Archives. Olgierd Kryczyński was arrested by the NKVD on 15 February 1941. He was charged under Articles 58(4), 58(11), 58(13) of the Criminal Code of the Soviet Federal Republic of Russia with counter-revolutionary activities, with sabotage, an attempt to overthrow the socialist order of the USSR, and other crimes. The file contains the interrogation documents gathered from the day he was detained to the day he was shot in prison, in Gorky, on 2 June 1942. He was indicted with what he did through his lifetime: till 1919 – Prosecutor in the Simferopol County, where the Crimean Democratic Republic was emerging; after it failed, till 1920 – Vice-Minister of Justice in Azerbaijan; Chairman of the Culture and Education Union of Polish Tatars in Poland; and the job of Prosecutor for many years.

The documents tell that he was under surveillance for a year before his arrest. There were three informers who reported on Olgierd Kryczyński, claiming that he was an enemy of the USSR and contributed to the foundation of the organization that aspired at the Crimea's and Azerbaijan's independence from the USSR.

Olgierd Kryczyński rejected the charges, retained his dignity during the investigation, and tried to protect the other members of the community from possible arrests.

NEŽINOMI OLGIERDO KRIČINSKIO LIKIMO FAKTAI

Straipsnyje aptariamos vieno žymiausių Lenkijos ir Lietuvos totorių visuomenės veikėjų Olgierdo Mirza Kričinskio nežinomos arešto ir žūties aplinkybės. Jo ir brolio Leono, kurį 1939 m. vokiečiai nužudė Piaśnicos miške, likimai buvo panašūs.

Straipsnio įvade pateikiama Olgierdo Kričinskio biografija. Jis gimė 1884 m. spalio 22 d. Vilniuje, būsimo caro armijos generolo Konstantino Kričinskio ir Marijos Achmatovič šeimoje. 1908 m. jis baigė Sankt Peterburgo universiteto Teisės fakultetą. Kartu su broliu Leonu bei aukštųjų mokyklų studentais totoriais jis įkūrė totorių studentų ratelį, kurio nariai domėjosi totorių praeitimi. Tarpukario laikotarpiu jis svariai prisidėjo prie totorių kultūrinės ir švietėjiškos veiklos.

Straipsnis parašytas remiantis byla, saugoma Lietuvos ypatingajame archyve. NKVD areštavo Olgierdą Kričinskį 1941 m. vasario 15 d. Jam buvo pateikti kaltinimai pagal RTFSR baudžiamojo kodekso 58(4), 58(11), 58(13) straipsnius dėl kontrevoliucinės veiklos, sabotažo, bandymo nuversti sovietinę valdžią ir kt. Bylą sudaro tardymo medžiaga, apimanti laikotarpį nuo jo sulaikymo iki sušaudymo 1942 m. birželio 2 d. Gorkio kalėjime. Olgierdui Kričinskiui

buvo inkriminuojama visa jo veikla: Simferopolio apygardos prokuroro pareigos Krymo Demokratinėje Respublikoje iki 1919 m. pavasario, Teisingumo viceministro pareigos Azerbaidžane iki 1920 m., Lenkijos totorių Kultūros ir švietimo sąjungos pirmininko pareigos Vilniuje, ilgametės prokuroro pareigos.

Bylos medžiaga rodo, kad iki arešto NKVD jį sekė ištisus metus. Trijų informatorių pranešimuose Olgierdas Kričinskis vaizduojamas kaip SSRS priešas, dalyvavęs organizacijoje, kuri siekė atplėšti Krymą ir Azerbaidžaną nuo Sovietų Sąjungos.

Olgierdas Kričinskis nepripažino jam pateiktų kaltinimų, oriai laikėsi tardymo metu ir bandė apsaugoti bendruomenės narius nuo galimų areštų.

THE VAISI IN LITHUANIA

Diliara M. Usmanova

The article is devoted to one of the less known pages in the history of the Vaisi Movement (The Vaisi Godly Regiment of Muslim Old Believers) which revealed itself as a complex religious, social and political movement among the Muslims of the Volga region in the second half of the 19th and first third of the 20th century. Over the course of a half century (1860–1920s) the movement followed the path from an eschatological religious “sect” to a political party.

In the late 19th century, the Vaisovs came into being as a Sufi-inspired, messianistic movement which built up a “parallel” set of Islamic institutions in Kazan as well as in various rural areas of the Volga-Urals. After a long series of conflicts with the official Islamic clergy and with state authorities, the head of the sect, Shaykh Bahautdin Vaisov, was finally arrested and put into a lunatic asylum. Other leading members were exiled or imprisoned. After Bahautdin’s death, several of his followers claimed leadership. Under Vaisov’s son Ginanutdin, the group turned into a still religious but more politically oriented movement. Standing in opposition to the Muslim bourgeoisie of Kazan, Ginanutdin chose to side with the Bolsheviks and was killed in the struggles of 1917. While this story is interesting in itself, it shows how a religious sect is transforming into a political party-like group. At the turn of the 1920s and 30s the Vaisi community essentially collapsed, and practically all of the movement leaders and activists living in the USSR were repressed. In Soviet times, the Vaisov movement was a taboo for its religious character as well as for its nationalist tendencies.

The presence of members of the Vaisi movement in the northwestern borderlands of the former Russian Empire is linked to one of the sons of Bahautdin Vaisov, Gaian. Having settled at the beginning of the 1920s in Wilna, Khodzha-Mukhammed Gaian Vaisov (1882–1940?) was engaged in entrepreneurship and took an active part in the life of Muslim communities in the Polish state. In the 1930s, he was one of the prominent leaders of the Muslim community (gmina) of Wilna; he participated in the work of Muslim congresses and distinguished himself by his broad charitable activity. The occupation of the Wilna region by Soviet forces and the repressions that followed evidently played a tragic role in G. Vaisov’s fate.

VAISOVO SAJŪDŽIO PASEKĖJAI LIETUVOJE

Straipsnyje nagrinėjamas mažai žinomas puslapis iš „Vaisovo sąjūdžio“ („Vaisovo sentikių musulmonų Dievo pulkas“) istorijos. Tai buvo religinis, socialinis ir politinis sąjūdis, paplitęs tarp Pavolgio musulmonų XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pirmajame ketvirtyje. Per pusę amžiaus (1860 m. – XX a. trečiajame dešimtmetyje) šis sąjūdis iš eschatologinės religinės „sektos“ transformavosi į politinę partiją. Apie ketvirtąjį dešimtmetį Vaisovo bendruomenė faktiškai subyrėjo, o jos vadai ir aktyvistai, kurie gyveno SSRS, buvo represuoti.

Vaisovo sąjūdžio atstovų atsiradimas buvusios Rusijos imperijos Šiaurės Vakarų krašte susijęs su vienu iš Bagautdino Vaisovo sūnumi Gajanu. Chodzha-Muchamedas Gajanas Vaisovas (1882–1940?) apsigyveno Vilniuje XX a. trečiojo dešimtmečio pradžioje. Jis čia turėjo verslą, aktyviai dalyvavo Lenkijos musulmonų bendruomenių veikloje. Ketvirtajame dešimtmetyje jis buvo vienas iškiliausių Vilniaus musulmonų religinės bendruomenės vadovų, dalyvavo musulmonų suvažiavimų darbe, plėtojo filantropinę veiklą. Vilniaus krašto sovietinė okupacija ir represijos, matyt, G. Vaisovo likime suvaidino tragišką vaidmenį.

THE FACTORS OF PRESERVING THE ETHNIC IDENTITY OF THE LITHUANIAN KARAIMS

Halina Kobeckaitė

Lithuanian Karaims ethnically belong to the Turkic nations. Their ethnic identity has essentially been determined by ethnic self-consciousness, perception of historic past, language, which belongs to the Kipschak's (Kuman's) family of the Turkic languages, religion, and the spiritual and material cultural heritage.

They have been settled in Lithuania by the Grand Duke of Lithuania Vytautas in 1397 mostly in Trakai, the old capital of the state. In 1441 the Karaims were given the same rights as the residents of other cities by the Magdeburg Law. When after the third division of the state the Karaims found themselves in the Russian Empire, they took care of their legal status under the changed conditions. First they became subject to the religious board of the Crimean Karaims, and only in 1863, on the basis of their earlier rights and the Tsar's order, they got permission to found the Karaim religious board with separate senior priest for the Western provinces. Such system of Karaim religious hierarchy was functioning until 1940 and again reestablished in 1992.

The joint efforts of priests and Karaim community to continue traditions of their ancestors were instrumental in preserving the national consciousness of Karaims, despite many losses (assimilation, low birth-rate, the decline of those who speak their mother tongue). The main role in this process during the 20th century was played by the highest senior priest, famous turkologist Hadgi Seraya Khan Shapshal (1873–1961), senior priests Simonas Firkovičius (1897–1982) and Mykolas Firkovičius (1924–2000). A strong sense of national belonging was preserved and national patriotic feelings were ceased to be treated as something negative.

LIETUVOS KARAIMŲ TAUTINIO TAPATUMO IŠSAUGOJIMO VEIKSNIAI

Straipsnyje nagrinėjami veiksniai, formuojantys tautinę Lietuvos karaimų savimonę: gimtoji kalba, priklausanti tūrų kalbų Vakarų kipčiakų šeimai, istorinė atmintis, religija, bendras dvasinis ir materialusis paveldas. Kadangi Lietuvos karaimai yra etnokonfesinė bendruomenė, buvo svarbu parodyti ryšį tarp tikėjimo ir tautiškumo. Šis aspektas nagrinėjamas pirmą kartą.

Karaimų bendruomenės gyvenimą galima skirstyti į religinį ir pasaulietinį tik su tam tikromis išlygomis. Kadangi karaimų bendruomenė Lietuvoje visada buvo maža, jos religinė veikla buvo tautos ir jos tautinės kultūros egzistavimo savitas liudijimas bei garantija.

Tarpukario laikotarpiu objektyvios ir subjektyvios gyvenimo aplinkybės klostėsi taip, kad visi tautinės kultūros elementai: tikėjimas, kalba, tautinė savimonė, meninė kūryba, tradicijos ir papročiai, funkcionavo gana darniai. Tai darė didelę įtaką asmenybės formavimuisi. Gyvendama tokioje aplinkoje, ji buvo vientisa, nesusidvejinusi. Žmogui nereikėjo blaškytis ir baimintis, kad priklausydama mažai religinei bendruomenei, saugodamas savo tautinį tapatumą ir jį aktyviai reikšdamas, jis neteks pareigų, socialinių garantijų arba sulauks oficialių visuomenės institucijų pasmerkimo. Kitaip tariant, priklausyti karaimų bendruomenei, būti karaimu nebuvo pavojinga, todėl visi karaimai, nepriklausomai nuo profesinės arba visuomeninės padėties bei karjeros, nesišalino bendruomenės reikalų ir aktyviai dalyvavo renginiuose: pamaldose, mėgėjiškuose vaidinimuose, susirinkimuose, vakarėliuose, dvasinės valdybos rinkimuose ar labdaringame balijuje.

Religija buvo tarsi tautiškumo instrumentas, laidas, per kurį žmonės jautėsi priklausantys savo tautai. Ji buvo ryški tautinės savimonės dalis, tačiau jų tautinė savimonė, veikiama XX a. pradžios Vakarų ir ypač Vidurio Europos tautinių patriotinių sąjūdžių, ilgainiui peržengė reli-

gijos ribas. Karaimų bendruomenė vis labiau jautė, kad ji yra saugotoja ir reiškėja ne tik savitos religijos, bet ir savitos tautinės kultūros, glaudžiai susijusios su etnine tiurkų kultūra. Labiausiai apsišvietusi bendruomenės dalis, pirmiausiai aukštieji dvasininkijos hierarchai, jautė ypatingą atsakomybę už tautinės kultūros išlaikymą.

Dvasininkų ir karaimų bendros pastangos laikytis protėvių tradicijų lėmė tai, kad šiandien, nors ir patyrę didelių nuostolių (asimiliacija; mažas gimstamumas; mažėjantis skaičius žmonių, mokančių gimtąją kalbą), karaimai tebegyvuoja Lietuvoje nepraradę tautinės savimonės. Stiprus tautiškumo jausmas leido jiems vėl pasijusti bendruomene, kai po Atgimimo liautasi smerkti tautinį savitumą ir patriotizmą.

LUTSK KENESA IN KARAIM RELIGION COMMUNITY'S ARCHIVE DOCUMENTS

Anna Sulimowicz

The Karaim community in Lutsk ceased to exist after World War II when part of its members who chose in 1945 the so-called "repatriation" to Poland left their hometown for ever and settled down mainly in the Dolny Śląsk region. Moving to Poland, they took with themselves the main part of the property of the community, including the equipment of the *kenesa* and archives. Its files contain a large number of various documents which prove to be a rich source of information on activities of the Lutsk community in the last years of its existence. Especially valuable are documents referring to the *kenesa* and efforts made by the community to renovate it and to build a community house in Lutsk in the interwar period. These records give us information not only about the building itself, but on some financial matters and relations among the Karaim community, local authorities and co-habitants of Lutsk. As the Karaim *kenesa* burnt down completely in 1972, these documents at present are almost the only material evidence of its existence in Lutsk. The aim of the article is to present works on the renovation of the wooden building of the 18th century after the damages it suffered during World War I, basing on the documents from the archive.

LUCKO KENESĖ KARAIMŲ RELIGINĖS BENDRUOMENĖS ARCHYVO DOKUMENTUOSE

Lucko karaimų religinė bendruomenė praktiškai liovėsi egzistavusi po Antrojo pasaulinio karo. Dalis jos narių 1945 m. nutarė repatriuoti į Lenkiją ir daugelis jų apsigyveno Žemutiniame Šlionske. Išvykdami jie išsivežė dalį bendruomenės kilnojamojo turto, taip pat jos archyvą, kurį sudarė turtingas dokumentų rinkinys. Bendruomenės archyvo dokumentai atspindi įvairius bendruomenės veiklos aspektus per paskutinį jos gyvavimo laikotarpį. Itin vertingi yra dokumentai, susiję su kenesės renovacija tarpukario laikotarpiu ir bendruomenės namų statyba. Jie suteikia informacijos ne tik apie objektą, kurio pėdsakų neliko (kenesė visiškai sudegė 1972 m.), bet taip pat apie bendruomenės veiklos finansavimo būdus, jos santykius su valdžia ir miesto gyventojais. Šiame straipsnyje analizuojami dokumentai, susiję su renovacijos darbais, atliktais XX a. trečiajame – ketvirtajame dešimtmetyje po to, kai šis medinis kultūros paminklas, pastatytas XVIII a., buvo nuniokotas Pirmojo pasaulinio karo metais.

ANONYMOUS AUTHOR'S MANUSCRIPT ABOUT THE LITHUANIAN TATARS

Dina Mustafina

This article is devoted to the publication of the manuscript "Notes about Lithuanian Tatars" stored in the funds of the National Historical Archive of Grodno, Belarus (Nat. Hist. Archive of Grodno. F. 1. – Op. 27. – D. 202. – L. 87–92).

The time and place of manuscript creation, as well as the name of its author are not specified, and the scientists working in the archive referred it to 1832. From the Note's content it is possible to assume that it appeared among Tatar noblemen and was submitted to the Grodno Deputy Assembly not earlier than Alexander I accession in 1801.

The author of the document strived to show Tatars' self-sacrificing faithfulness to interests of Lithuania (and later Poland as well), their full solidarity with the Lithuanian nation, without distinction as of religion; to detrace the evolution of Tatars' social status equalized with the status of Polish gentry; to underline that Tatars were in demand on both military and civil services even after liquidation of the Polish–Lithuanian Commonwealth's political independence. Thereby the source reflects the time when Tatars appeared in Lithuania, the reasons for their settlement, occupying them the lands and, finally, – the general milestones of the social-legal integration to the category of Polish gentry and then to the Russian nobility of a peculiar population group – Lithuanian Tatar noblemen.

We hope that this source will prove to be helpful while studying the problems referring to the socioeconomic, political-legal plots of history on the Eurasian scale.

ANONIMINIO AUTORIAUS RAŠTAS APIE LIETUVOS TOTORIUS

Šiame straipsnyje aptariama publikacija rankraščio „Raštas apie Lietuvos totorius“, kuris saugomas Baltarusijos Respublikos Nacionalinio istorijos archyvo Gardine fonduose (F. 1, ap. 27, b. 202, l. 87–92).

Tekste nėra nurodyti rankraščio surašymo laikas, vieta, jo autoriaus vardas. Archyvo darbuotojai jį datuoja 1832 m. Rašto turinio analizė leidžia daryti prielaidą, kad jo autoriaus reikia ieškoti tarp tarnybinių totorių, kurie jį įteikė Gardino bajorų deputacijai XIX a. pradžioje.

Dokumento autorius siekė parodyti totorių pasiaukojimą ir ištikimybę Lietuvos (vėliau Lenkijos ir Rusijos) interesams, jų visišką vienybę su lietuviais nepaisant tikybos skirtumų; jis rašo apie totorius, kurie buvo sulyginti su bajorais, socialinio statuso raidą; pabrėžia, kad totoriai buvo reikalingi karo ir civilinėje tarnyboje ir tada, kai Abiejų Tautų Respublika neteko politinio savarankiškumo. Šaltinyje minimas laikas, kai totoriai atsirado Lietuvoje, jų apgyvendinimo priežastys, žemės dovanojimai, galiausiai pateikiamos tarnybą atliekančių totorių socialinės teisinės integracijos pagrindinės gairės: pirma – į Abiejų Tautų Respublikos bajorų, vėliau – į Rusijos imperijos bajorų sudėtį.

PROFESSIONAL AND SOCIAL ACTIVITIES OF KARAIMS COMING
FROM LITHUANIA TO THE 20TH CENTURY WARSAW

Maria Emilia Zajczkowska-Łopatto

Karaims coming from Trakai, Panevėžys, Vilnius or Kaunas started settling in Warsaw in the last decades of the 19th century. Most likely the very first Karaims to settle there were producers and merchants of tobacco industry who had come from the Crimea. They liked to employ their compatriots from Lithuania.

I would like to present several businessmen, tradespeople, civil servants, university professors and students who willingly led their life in Warsaw and, still keeping in touch with their native soil, became reliable and faithful citizens of Poland. As it is impossible for me to mention all of them, I chose those really close to my heart and memory, mainly my relatives and some other people I can remember. Among them Szymon Chorczenko (1868–1923) and his wife, Rafał N. Jutkiewicz (1872–1953) and his wife Raisa née Bezekowicz, Emil Kobecki (1868–1943) and his wife Maria Ławrynowicz, Ananiasz Zajczkowski (1903–1970) and his wife Nadzieja née Jutkiewicz, Izajasz Jutkiewicz and his wife Nadzieja née Dubińska, Michał Kobecki and his wife Elwira née Kapłanowska, Aleksander Dubiński and his wife Anna née Nowicka, Michał Maszkiewicz, Ananiasz Rojecki, Szymon and Zofia Firkowicz. Their activities and participation in the life of Karaim society in Warsaw earned them gratitude and respect of younger generations.

Chronologically, the history of Karaims settling in Warsaw and the area can be divided into several periods: before the outbreak of the First World War, between the two World Wars, years of the Nazi occupation, and finally the People's Republic of Poland when the group of Karaim newcomers from Lithuania was the largest as a result of territorial changes.

During each of those periods, members of the Karaim community in Warsaw had to face various challenges. Between the Wars, they made efforts to validate the Status of the Karaim Religious Association, during the war they helped people in need, for instance, offering refuge. The Organisation Committee of Karaim Religious Association exerted themselves to validate the Status again, to obtain a special place for religious and social purposes. A rule, widely recognised among Karaim people actively engaged in the work, said that the higher position you have in society, the more helpful you should be and the more your compatriots can expect of you.

The most important feature of all those periods was a special bond with the land of our ancestors, a tie which was not only formal, but deeply felt, a bond of belonging to the religious community of Trakai, of participating in religious, spiritual and cultural life over there. Thanks to this special bond we have survived as a group, and nowadays we can take part in new cultural initiatives.

TRAKŲ KARAIMŲ PROFESINĖ IR VISUOMENINĖ VEIKLA VARŠUVOJE XX A.

Kaune, Trakuose, Panevėžyje ir Vilniuje gyvenę karaimai pradėjo keltis į Varšuvą XIX a. paskutiniais dešimtmečiais. Net pokario metais jų skaičius neviršijo 40 žmonių. Šio straipsnio tikslas – pateikti žymių žmonių portretus: aukštų valdininkų, verslininkų ir mokslininkų. Visi jie išlaikė dvasinį ir religinį ryšį su kraštiečiais, gyvenusiais Trakuose, stengėsi gyventi pagal karaimų etnosu principus, laikytis religinių nuostatų. Iki Antrojo pasaulinio karo jie priklausė Trakų karaimų bendruomenei. Straipsnyje remiamasi šių asmenų šeimos narių apklausa, jų oficialiomis biografijomis, išspausdintomis biografiniuose žodynuose, enciklopedijose, taip pat atsiminimais. Be to, panaudoti dokumentai, saugomi Varšuvos naujųjų aktų archyve, Lenkijos

MA archyve, Lenkijos MA archyve Krokuvoje, taip pat H. S. Šapšalo ir S. Firkovičiaus fonduose Lietuvos MA bibliotekos Retų spaudinių skyriuje. Straipsnyje rašoma apie Szymoną Chorczenką ir jo žmoną Dorotą, dr. Aleksandrą ir Aną Dubińskių, Zofiją Dubińską, Bogusławą Firkowiczų, prof. Szymoną ir Zofiją Firkowiczius, Izajaszą Jutkiewiczų, Emilį Kobeckį, Michailą Kobeckį, Michałą Maszkiewiczų, Karaimų religinės sąjungos pirmininką prof. habil. dr. Szymoną Pileckį, Tamarą Szpakowską ir prof. dr. Ananiaszą Zajączkowską. Varšuvos karaimų bendruomenės nariai atstovavo įvairioms mokslo sritims, tiek humanitarinėms, tiek techninėms. Po karo daugelis karaimų jaunimo baigė aukštąsias mokyklas. Šiandien karaimų bendruomenę sieja Karaimų religinė sąjunga ir Lenkijos karaimų sąjunga, kurios aktyviai puoselėja protėvių tradicijas. Leidžiamas istorinis-visuomeninis-kultūrinis žurnalas „Avazymyz“, veikia jaunimo meno kolektyvas „Dostlar“, visa tai leidžia tikėtis, kad maža bendruomenė išlaikys tautinį savitumą.

SONG ABOUT BIRUTĖ IN POLISH

Jūratė Petrikaitė

Silvestras Valiūnas' "Birutė" (Ant krašto marės, Palangos miestelėj) is a song of literary origin, popular and sung all over Lithuania.

In 2007, in Trakai, the Polish variant of the song about Birutė was written, which was provided by the Karaim Lidia Mashkevich-Firkovich (Lidija Maškevič-Firkovič). "Birutė" used to be sung by the grandmother and mother of Lidia Mashkevich-Firkovich, and exactly from the latter the song was learnt. This song would be sung in Polish also by the other Karaim community members in Trakai.

Sung in Polish, "Birutė" is a rare variant of this song written in Lithuania.

VIRTUAL ORDA. VIRTUAL DZHEMIAT. KARAIMS AND TATARS AS A NET COMMUNITY

Longin Graczyk

Existence, functioning, being – both groups and people identifying themselves as polish Tatars or Karaims – are tied to a very fluid diffusion between the territorially conceptualized identity and the identity arising / constructed and realized in the Internet, being “here” in “reality” and there in “virtual reality”, or conversely. The report is an analysis of the phenomenon of defining the identity of Polish Karaims and Polish Tatars who in changing contexts returned to creating a community, redefining their identity and re-territorialising the space of their communal functioning. The postmodern reality of ethnicity becomes a process of navigation, leaping and building one’s own story – although from scattered elements. Social and technological transformation revealed / activated a form which became a place of dialogue and exchange of opinions; setting the hierarchy of values within a group, building and perceiving ethnic identity. A website as a symbol of culture co-creates it, becoming simultaneously its indication – a territory. On the one hand, it is a presentation and a showpiece of a community with its history, the main (exposed) components of cultural distinction placed on it, and, on the other hand, it performs the communicative functions of information exchange and of solving the current problems of a group. The virtual “drama” of virtual “actors” in a virtual space is a postulate model, a representation of the social panorama composed of parts resulting from feelings of identity, a desire to maintain group ties, and the memory of descent. It remains a fact that for some years now Karaims and Tatars have been redefining and recontextualizing their ethnic distinction with the help of interactive media, building – consciously or not – societies in the Internet.

VIRTUALI ORDA. VIRTUALUS DŽEMIATAS.

KARAIMAI IR TOTORIAI – TINKLO BENDRUOMENĖ

Jau keleri metai karaimai ir totoriai iš naujo apibūdina savo etninį atgimimą pasitelkdami interaktyvias terpes, mažiau ar daugiau sąmoningai kuria bendruomenę interneto tinkle. Straipsnyje bandoma interpretuoti procesus, reiškiančius etninės bendruomenės palaikymą naudojant technines informacijos sklaidos priemones. Be to, analizuojama Lenkijos karaimų ir totorių tapatybės rekonstrukcija. Taip pat bandoma aprašyti vieną iš tautinių mažumų funkcionavimo „kintančioje tikrovėje“ aspektų. Tapatybė kaip ir teritorija yra daugiareikšmės sąvokos, primetamos arba primetančios save kultūros dalyviams. Nuolat veikiamos, iš naujo apibūdinamos šios sąvokos niekada nebus iki galo apibrėžtos. Etninių skirtumų palaikymas virsta bendruomenės kūrimo procesu: apibrėžiamos tapatybės sąvokos, jos sudedamosios dalys, tiksliau, jos nuolat kuriamos ir konstruojamos iš naujo. Funkcionavimas šiuolaikinėje kultūroje neišvengiamai yra susijęs su dalyvavimu kuriant kultūros mainų centrus, procesas įtraukiamas į interneto tinklą, kuris yra iš naujo formuojamų reikšmių ir santykių tinklas. Tinklas yra vienas iš kūrėjų perteikiamų vaizdų, etniškumo atkūrimas čia pat ir dabar. Lenkijos karaimai ir totoriai įžengia į kiberkultūros erdvę, susižavėję kuria savo tapatybę ir susitapatina su nauja, hipertekstine erdve. Jie veikiau naudojami galimybe egzistuoti ir patirti ekspresiją, nei įgyja skirtingus įvaizdžius. Masinės kultūros reiškiniai etninėms bendruomenėms kelia iššūkį ir siūlo šansą. Pasirodo, kad virtualusis puslapis gali tapti savotiška atgauta erdve. Virtualūs puslapiai, kuriuos steigia aptariamų mažumų atstovai, tampa bendruomenės modeliu, kartu – jos egzistavimo forma.

*Tekstų autoriai***MARIOLA ABKOWICZ**

Magister bibliotekoznawstwa i informacji naukowej
 Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
 Katedra Studiów Azjatyckich
 Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa
 ul. Międzychodzka 5, 60-371 Poznań
 E-mail: mabkowicz@abkowicz.pl

TAMARA BAIIRAŠAUSKAITĖ

Profesorė, habilituota humanitarinių mokslų daktarė
 Lietuvos istorijos institutas
 Kražių 5, LT-01108 Vilnius
 Vilniaus universitetas, Istorijos fakultetas
 Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra
 Universiteto 3, LT-01122 Vilnius
 El. paštas: bairasauskaite@istorija.lt

Леся Дзендзелюк

Младший научный сотрудник
 Львовская национальная научная библиотека им. В. Стефаника НАН Украины
 Отдел научной реставрации и консервации редких изданий
 ул. Лысенко, 14, 79008 г. Львов, Украина
 E-mail: dzlesia@ua.fm

MAREK M. DZIEKAN

Profesor doktor habilitowany nauk humanistycznych
 Uniwersytet Łódzki
 Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki
 ul. Składowa 41/43, PL 91-496 Łódź
 E-mail: mmdzieskan@interia.pl

LONGIN GRACZYK

Doktorant
 Instytut Sławistyki PAN
 ul. Bartoszewicza 1b/17
 00-337 Warszawa
 E-mail: longin.graczyk@gmail.com

TAPANI HARVIAINEN

Professor of Semitic Languages
 University of Helsinki
 Institute for Asian and African Studies
 P. O. Box 59 (Unioninkatu Street 38 B)
 FIN-00014 University of Helsinki
 E-mail: tapani.harviainen@helsinki.fi

ADAS JAKUBAUSKAS

Humanitarinių mokslų daktaras
 Lietuvos totorių bendruomenių sąjungos pirmininkas
 Raugyklos g. 25, Vilnius LT-01140
 El. paštas: jakubauskas@gmail.com

MILDA JAKULYTĖ-VASIL, MA

Vilna Gaon Jewish State Museum
 Pamėnkalnio 12, LT-01114 Vilnius
 El. paštas: mildajv@yahoo.de

HENRYK JANKOWSKI

Profesor Instytutu Orientalistycznego
 Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
 ul. Międzychodzka 5, 60-371 Poznań,
 E-mail: henko@amu.edu.pl

HALINA KOBECKAITĖ

Docentė, socialinių mokslų daktarė
 LR ambasadorė Suomijos Respublikoje
 El. paštas: halina.kobeckaitelithuania.fi

TIMUR KOCAOĞLU

Professor of Turkic Languages & Central Asian Cultural History
 Director, Center for Strategic Studies
 Koc University
 Rumeli Feneri Yolu
 Sariyer 34450, Istanbul, Turkey
 E-mail: tkocaoglu@ku.edu.tr
 Visiting Scholar (Currently: 2008–2010)
 Center for European, Russian/Eurasian Studies
 Michigan State University
 304 International Center
 East Lansing, MI 48824-1035, USA
 E-mail: timur@msu.edu

JOANNA KULWICKA-KAMIŃSKA

Doktor nauk humanistycznych
 Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
 Instytut Języka Polskiego
 ul. Podmurna 74, 87-100 Toruń
 E-mail: asiakk2@tlen.pl

CZESŁAW ŁAPICZ

Doktor habilitowany nauk humanistycznych,
 Profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
 Instytut Filologii Słowiańskiej
 Podmurna 9/11, 87-100 Toruń
 E-mail: czeslaw@lapicz.pl

GALINA MIŠKINIENĖ

Docentė, humanitarinių mokslų daktarė
Vilniaus universitetas, Filologijos fakultetas,
Slavistikos katedra
Universiteto g. 5, LT-01122 Vilnius
El. paštas: vytogas@delfi.lt

Дина Мустафина

Кандидат исторических наук, доцент
Кафедра истории и культуры татарского
народа
Казанский государственный университет
ул. Кремлевская 18, 420008 Казань
Республика Татарстан, Россия
E-mail: mustdina@yandex.ru

JŪRATĖ PETRIKAITĖ

Humanitarinių mokslų daktarė,
mokslo darbuotoja
Lietuvos muzikos ir teatro akademija,
Muzikologijos institutas,
Etnomuzikologijos skyrius
Gedimino pr. 39, LT-01109 Vilnius
El. paštas: jurate.p@lmta.lt

IWONA RADZISZEWSKA

Doktorantka
Uniwersytet Gdański
Katedra Slawistyki
E-mail: i.radz@wp.pl

EWA SIEMIENIEC-GOŁAŚ

Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktor
habilitowany nauk humanistycznych
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filologii Orientalnej
Al. Mickiewicza 9/11
31-120 Kraków, Polska
E-mail: udsiemie@cyf-kr.edu.pl

ANNA SULIMOWICZ

Magister turkologii, wykładowca
Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny
Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej
Krakowskie Przedmieście 26/28,
00-928 Warszawa
E-mail: anna.sulimowicz@uw.edu.pl

Ирина Сынкова

Кандидат философских наук
Центральная научная библиотека
НАН Беларуси им. Я. Коласа,
Научный сотрудник отдела редких книг и
рукописей
ул. Сурганова, 15, 220072 Минск
E-mail: isynkova@yahoo.com

Mіхаіл Тарэлка

Кандыдат філалагічных навук, дацэнт
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт,
Кафедра культуралогіі
ул. Маякоўскага 96, 220006 Мінск
E-mail: tarelko_michael@yahoo.com

JURGITA ŠIAUČIŪNAITĖ-VERBICKIENĖ

Humanitarinių mokslų daktarė
Vilniaus universitetas, Istorijos fakultetas
Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra
Universiteto g. 7, LT-01122 Vilnius
El. paštas: jurgita.verbickiene@if.vu.lt

Элеонора Тимошенко

Младший научный сотрудник
Львовская национальная научная библиотека
им. В. Стефаника НАН Украины
Отдел научной реставрации и консервации
редких изданий
ул. Лысенко, 14, 79008 г. Львов, Украина
E-mail: ella_timo@ukr.net

DOVILĖ TROSKOVAITĖ

Magistrantė
Vilniaus universitetas, Istorijos fakultetas
Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra
Universiteto g. 7, LT-01122 Vilnius
El. paštas: dovile.troskovaite@gmail.com

FERAΗ TÜRKER

Assistant of a Professor
Ege Universitesi Turk Dunyasi Arastirmalari
Enstitusu
E-mail: turkerferah@yahoo.com

FİKRET TÜRKMEN

Prof. Dr.
Ege Universitesi, Turk Dunyasi Arastirmalari
Enstitusu
E-mail: fikret.turkmen@ege.edu.tr

Диляра М. Усманова

Доктор исторических наук,
доцент Кафедры современной
отечественной истории
Казанский государственный университет
Кремлевская ул., д. 18, Казань, 420008
E-mail: dusmanova2000@mail.ru

MARIA EMILIA ZAJĄCZKOWSKA-ŁOPATTO

Magister filologii orientalnej
Skwer Kard. Wyszyńskiego 5 m. 60,
PL-01-015 Warszawa
Tel. 004822 43 600 42

ANDRZEJ B. ZAKRZEWSKI

Doctor habilitowany, Profesor UW
Instytut Historii Prawa
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 26/28, PL 00 927
Warszawa
E-mail: andzak@adm.uw.edu.pl

ORIENTAS LIETUVOS DIDŽIOSIOS KUNIGAIKŠTIJOS VISUOMENĖS TRADICIJOJE:
TOTORIAI IR KARAIMAI

ORIENT IN THE SOCIAL TRADITION OF THE GRAND DUCHY OF LITHUANIA:
TATARS AND KARAIMS

ORIENT W TRADYCJI SPOŁECZEŃSTWA WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO:
TATARZY I KARAIMI

ОРИЕНТ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО:
ТАТАРЫ И КАРАИМЫ

*Straipsnių rinkinys, parengtas pranešimų, skaitytų tarptautinėje mokslo konferencijoje
„610-osios totorių ir karaimų įsikūrimo Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje metinės“
2007 m. rugsėjo 13–15 d. Vilniaus universitete, pagrindu*

Leidinį sudarė *Tamara Bairašauskaitė, Halina Kobeckaitė, Galina Miškinienė*

Mokslinė redaktorė *Tamara Bairašauskaitė*

Kalbos redaktorės *Regina Jakubėnas, Aurelija Juškaitė, Severina Mokolaitė, Birutė Sinočkina*

Viršelio dailininkė *Audronė Uzielaitė*

Leidinio techninė priežiūra *Tatjana Aksionova*

Tiražas 500 egz.

Išleido Vilniaus universiteto leidykla

Universiteto g. 1, LT-01122 Vilnius

El. paštas: info@leidykla.vu.lt

Spausdino AB „Aušra“

Vytauto pr. 23, LT-44352 Kaunas