

Ałła Kożinowa, Michaił Tarełko
(Mińsk)

REALIZACJA FUNKCJI MAGICZNEJ W TEKŚCIE JEDNEGO CHAMAİLĄ

Odnaleziony przez autorów w Mińsku fragment muzułmańskiego podręcznego notatnika zwanego *chamailem*, pochodzący z okresu I Rzeczypospolitej, jest autentycznym świadectwem pogranicza kulturowego i językowego. Poświadcza przenikanie się w tekście kodów werbalnego, przedmiotowego i akcyjnego, łączenie praktyk magicznych muzułmańskich ze słowiańskimi, a na gruncie językowym mieszanie w jednym zdaniu elementów polskich z białoruskimi, przy czym wyrazy słowiańskie zostały zapisane pismem arabskim. Tak więc cytaty z Koranu sąsiadują ze sprzecznym z tradycją muzułmańską zaleceniem użycia alkoholu jako leku, a liczne przepisy na leczenie chorób takich jak wysypka, krwawienie, suchoty, febra, żółtaczka, łamanie kości zalecają użycie odpowiednich ziół, co jest znane lokalnej społeczności słowiańskiej. Występują w badanym chamaile także zalecenia oryginalne, szerzej w kręgu słowiańskim nieznanne, co wskazuje na kompilacyjny charakter tego tekstu.

Historia tekstu

W roku 2000 w Bibliotece Akademii Nauk Białorusi w Mińsku odnaleziono niewielki rękopis zapisany pismem arabskim П19–20Hp 13 (być może jest to fragment jakiegoś innego rękopisu lub zrobiony specjalnie wypis). Z sześciu kartek o wymiarach 11×18 cm tylko kartki 3–5, zawierają tekst długości 15–17 wierszy, na kartce 6a znajdują się jedynie 3 wiersze. Dwie pierwsze kartki są puste. Możliwie, że pierwotna kolejność była inna — puste kartki mogły być na końcu, ale zachowamy numerację zrobioną przez

pracowników biblioteki. Tekst, o którym mowa, nigdy nie był przedmiotem badań, bo włożony do innego rękopisu nie miał własnej sygnatury.

Rękopis ten stanowi nieodłączną część spuścizny kulturowej muzułmanów Pierwszej Rzeczypospolitej. Stworzyli oni literaturę niezbyt bogatą, lecz bardzo swoistą, ciekawą zarówno dla lingwistów, jak też dla badaczy kultury, religii i historii. Jeden z gatunków tej literatury to tzw. *chamaiły*. Nazwa ta pochodzi od formy liczby mnogiej arabskiego. *ḥimālatun*. Rdzeń HML ma znaczenie ‘nieść’, a *ḥimālatun* znaczy ‘to, co jest niesione’, ‘brzemień’. Chamaiły były swego rodzaju notatnikami muzułmańskich kapłanów, stale noszonymi przy sobie. Wpisywano do nich modlitwy i porady z zakresu lecznictwa ludowego, robiono w nich notatki na temat świąt i rytuałów. Niewątpliwie chamaiły zawierały sporo elementów magicznych. Warto dodać, że *ḥimālatun* w języku arabskim ma również znaczenie ‘amulet, maskotka’. Można przypuszczać, że omawiany rękopis to albo fragment chamaiły, albo wypis z niego zawierający tylko porady lecznictwa ludowego.

Tekst

Strona 3a

- | | | |
|-----|--|---|
| 1. | 'od višipki dobža bābqov' jālovā | od wysypki dobrze babkow jałowaj |
| 2. | j qari 'iqamanja nāpālic 'ivpāžic 'ipā | kary i kamienia napalić i wparzyć i pa |
| 3. | riccā vṭan vṭaj vādza jāq vvānna ṭo | ricca wten wtej wadzie jak w wannie to |
| 4. | zgina 'ā jažalī zālātūḥa višip | zgina a jeżeli załatucha wysyp |
| 5. | 'ālbo' vroca 'od zālātūḥi višip | albo wroce od załatuchi wysyp |
| 6. | ṭo mod zjinbaram mašāc 'išmārovāc | to miód z jinberem mieszać i szmaro-
wać |
| 7. | vroca ṭo vijdza nāvarḥ 'ajāq vijdza | wroce to wyjdzie na wierch a jak wyj-
dzie |
| 8. | nāvarḥ ṭo qānopnim mlaqām 'išmā | na wierch to kanopnim mleka i sma |
| 9. | rovāc vroca ✕ 'od qirivāvki | rować wroce ✕ od kiriwawki |
| 10. | žūki šūḥija pāžic 'ipic 'išqvar | żuki suchija parzyć i pić skwier |
| 11. | nū' 'inočvi žābija ✕ kadi nogi | nu i noczwi żabije ✕ kiedy nogi |
| 12. | 'odbeže 'albo rukī čarvij šoq | odbażę albo ruki czerwij sok |
| 13. | 'išmārovāc 'albo' manqovāj va | i smarować albo menkowaj wa |
| 14. | ṭranbi 'alajaq zrobivši šmārovāc | trenbi alejek zrobiwszy smarować |
| 15. | ✕ 'od šūḥot ščanqā vāric | ✕ od suchot szczenka waryć |
| 16. | šqrūpniqom 'ijasc 'od višadāq | s krupnikom i jeść od wysadak |
| 17. | būrāqoviḥ lisca vāric bažsolī | burakowych liścia waryć bez soli |

Strona 3b

1. 'izšlodkim māšlam jasci ✕ 'od trā	i z słodkim masłem jeści ✕ od tra
2. šci vnovim gāršqū' žābū' višū	scy w nowym garszku żabu wysu
3. šic 'izvūdqo' pic	zyć i z wódko pić
4. 'ād žūltāčki pivā' prošto' 'albo'	ad żultaczki piwa prosto albo
5. qvāš špomoṭam qrāvāncam žvālo	kwas s pomiotem krawancem z wało
6. ški 'ożāch rāzmašāj 'idāj pošqlā	ski orzech rozmieszaj i daj po szkla
7. nca pic možno' 'idrūga būtilqā pivā	nca pić možno i druga butyłka piwa
8. vipic ✕ jasli žūbi čornija	wypić ✕ jeśli zuby czornyja
9. tri žūpki šoli 'obājti tri rā	try żupki soli obajti try ra
10. zī 'oqolo' ḥāti 'ivbrošit vpačqu'	zy okolo haty i wbrosit w pieczku
11. qāhdā ṭopiṭta vogon ṭo pobalajū	kahda topicca w ogoń to pobebeju
12. t žūbi	t zuby
13. 'ā o nāpišāvši dāzūbov' qlāsci	a to napisawszy da zubow kłaści
14. jasli bolāc ✕ „qul juhjihā 'alladī	jesli bolać ✕ Powiedz: „Ożywi ich ten,
15. 'anša'ahā 'aḥḥala marratin ḡa huḡa bi-	którzy stworzył ich po raz pierwszy,
kulli šaj'in 'alimūn	i on i on jest wszechwiedzący w każdej rzeczy.

Strona 4a

1. 'alimūn 'alladī ḡa'ala lakum mina- ššaḡari-l'a	To jest ten, który zrobił dla was ogień z zielonego drzewa,
2. ḥḍari nāran fa'idā hum minhu tūqidūna". ¹	i oto oni od niego zapalacie". ²
3. lā ḥaḡla ḡalā quḡḡata 'illā billahi-l- 'alīmi-l-'azīm!	nie ma mocy i potęgi oprócz mocy Boga — wszechwiedzącego i wielkiego!
4. kadī žūbi bolo' žāmāvac ṭimi šlovāmi	kiedy zuby bolo zamawiać tymi słowami
5. tri rāzi pac qažān rāz baz 'oddihā	try razy pieć każan raz bez oddycha
6. ṭālū' mūr tū'lmūga mazta rūz mūr	Abrakadabra
7. vor'an karā hijjan barā hijjan ḡamda samāva	Abrakadabra
8. vanabūḡ 'arši ta'āli barūn kābanām ḡadīda	Abrakadabra
9. kalām ✕ ṭāqža kadi žambi bola' pac	Abrakadabra ✕ także kiedy zemby bola pieć
10. 'ivrot dūc ✕ „qul iā 'ibādija-lladīna	i w rot duć ✕ Powiedz: „o Moi
11. 'asrafū 'ala 'anfusihiḡ lā taqnaṭū	niewolnicy, ci, którzy gubią dusze swoje,

¹ Koran 36:79–80 z odstępstwem od tekstu kanonicznego: 1) zamiast „wszechwiedzący w każdym stworzeniu” — „wszechwiedzący w każdej rzeczy”; 2) *oni* zamiast *wy*; to prowadzi do niezgody między subjektem a predykatem.

² Koran 36:79–80.

- | | |
|--|---|
| 12. min rāhmati-llahi 'inna-llaha jağfiru-
ddunūba | nie traćcie nadziei na łaskę Allacha! |
| 13. ġami'an 'innahu huwa-lġafūru-
rrahīmu" ³ qum 'ūd hruġ! | Wprawdzie Allah przebacza wszystkie grzechy: przecież On jest łaskawy i przebaczący." |
| 14. masc robic do jākaj bolī 'albo' | maść robić do jakiej boli albo |
| 15. 'albo' lomāna qosci zāqopajqū' | albo łomania kości za kopiejku |
| 16. 'izibar glajtū' zā tri qo'pajki 'ivgo | izibar klajtu za trzy kopiejki i wgo |
| 17. ʔovāc poʔim vicadzic 'idodāc | tować potym wycedzić i dodać |
| 18. blajvāšū' 'imašāc 'ivrobivši māsc | blajwasu i mieszać i wrobiwszy maść |
| 19. ʔim šmārovāc | tym smarować |

Strona 4b

- | | |
|--|---|
| 1. 'ā ʔo jaʔalī 'ābmirājā ʔo ʔʔo' parši | a to jeżeli abmiraja to kto pierszy |
| 2. 'ūvidzi nāprimar jā parši viġū' jaho' | uwidzi naprimier ja pierszy wiżu jaho |
| 3. šʔo' 'abmor ʔo gdza 'abmor nā ʔim maj | szto abmior to gdzie abmior na tym miej |
| 4. šcū' rāzdzari rūbāhū' 'ālbō' 'adzana | scu razdzieri rubachu albo adzienie |
| 5. vjāqom 'obmor 'iznimi gdza 'ābmor | w jakim obmior i z nimi gdzie abmior |
| 6. nā ʔim majšcū' jāmu viqāpāc 'ivjāmu | na tym miejscu jamu wykapać i w jamu |
| 7. 'ādzana jili rūbāhū' 'ištāni vjāma no | adzienie jili rubachu i sztany w jamie no |
| 8. žām pribic caraz 'ādzažū' dov' | żam prybić cerez adziežu dow |
| 9. bnajū' 'izāric zamloj kidāja 'abmirāc | bnaju i zaryć ziemloj kidaje abmirać |
| 10. kadī nogi bolo' ʔo rāšhodniqū' | kiedy nogi bolo to raschodniku |
| 11. nāpāžic 'i caplim pšiqłādāc ʔo do | naparzyć i ciepłym przykładāc to do |
| 12. bža bārdžho | brze bardzo |
| 13. kadī qoʔtūn ʔo ʔšabā vpāžic | kiedy koʔtun to trzeba wparzyć |
| 14. nāmajšcū' vžāri 'oblapivši gārnaq' | na miejscu wżary oblapiwszy garnek |
| 15. bar-lanic (-linac?) 'ipic zžā progū' sadzonc | barlanic i pić zza progū siedzonc |
| 16. nāprogū' 'iglovā mic zāprog žmivā | na progū i głowa myć za prog zmywa |
| 17. c 'ināzbarāc čanborū' 'ivbūʔilca namoćic | ć i nazbierać czenboru i w butyłce namoczyć |

Strona 5a

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 1. nāmoćic vvūdca jedna qvārtā | namoczyć w wódce jedna kwarta |
| 2. 'albo' špirtūšū' 'izāqopāc pod | albo spirtusu i zakopać pod |
| 3. progam vzama 'alaʔan ʔʔo' ħoroħi | progiem w ziemie ale ten kto choroni |
| 4. naħ šam zāqopāja nā dvānašca dni | niech sam zakopaje na dwanaście dni |

³ Koran 39:54.

5.	pūzni trināṣṭago' dna doṣṭāc	późni trzynastago dnia dostać
6.	būṭilqā 'iv būlca ḥlaba vpac	butylka i w bulce chleba wpiec
7.	'alaža bi nabilo' niqogo' vdomū'	ale żeby nie było nikogo w domu
8.	kadī bandzaš zāqopivāc būilqā	kiedy bendziesz zakopywać butylka
9.	zvūdqo' 'i'odqopivāc	z wódko i odkopywać
<hr/>		
10.	'od diḥovki čili biccā ṣarcā gor	od dychowki czyli bićcia serca gor
11.	ka migdālki nāščo' po dva jasci	kie migdałki naszczo po dwa jeści
12.	bažsqū'rāq 'ipotši možnā 'i	bez skórak i po trzy można i
13.	nā noc brāc XXXX	na noc brać
14.	'iṭo jasli diḥovqā ṭo dobža po	i to jeśli dychowka to dobrze po
15.	rḥovki vspirīṭūta ṭri rāži	rchowki w spirytucie trzy razy
16.	<u>dzavanc</u> porḥāvāq nāzbarāv	dziewieńc porchawak nazbieraw
17.	ši <u>nādzavanc</u> dni nāmočivši	szy na dziewieć dni namoczywszy

Strona 5b

1.	poṭim poṭroḥu nāščā pic	potym potrochu naszcza pić
2.	spirīṭūš pic 'iṭilalāc žabi	spirytus pić i tyle lać żeby
3.	lāc porḥovki zājanlā	lać porchowki zajenta
4.	'ā ṭāqža dobža pic gorqā šol	a także dobrze pić gorka sol
5.	'iṣodā 'āla šol nālac vodāj žabi	i soda ale sol nalać wodaj żeby
6.	do zašlā 'ināḥ 'uṣṭojīta žabi vodā	do zaszła i niech ustoi ta żeby woda
7.	bilā čišta ṭadī pic šodā po	była czysta tedy pić soda po
8.	ližacca qāvannaj vancaj našipāc	łyżecce kawiennej wencej nasypać
9.	'ipic	i pić
10.	kadī pūḥlinā ṭri zūltki qurā	kiedy puchlina trzy żółtki kura
11.	čija 'ipūlqrūčqā ṭārpātinū'	czyja i półkuczka tarpatinó
12.	vago' 'ālajqū' 'iṣqlūcic	wago alejku i skłócić
13.	'ipūḥlina šmārovāc	i puchlina smarować
<hr/>		
14.	jasli qṭo' 'abmirāja ṭo' jāq'	jeśli kto abmiraje to jak
15.	'abājmra ṭo' zjonc qošūlā	abajmre to zjonć koszula
16.	'iprāciv plomana v pacū' <i>položic</i>	i praciw plomienie w piecu położyć

Strona 6a

1.	položic 'ijāq špālīta ṭo ṭago'	położyć i jak spali ta to tago
2.	popolū' 'od qošuli dāc pic	popiołu od koszuli dać pić
3.	ḥoramū'	choremu

Język rękopisu

Omawiany rękopis jest co najmniej dwujęzyczny. Zasadnicza część tekstu została napisana w języku słowiańskim za pomocą grafii arabskiej. Biorąc pod uwagę grafie, ortografię, zwłaszcza zaś użycie specjalnej litery na oznaczenie głoski *o*, możemy datować go na wiek XIX.

Większa część rozpatrywanego rękopisu została zapisana w języku, który najwłaściwiej będzie nazwać polsko-białoruskim lub białorusko-polskim (por. podobne określenia w Antonowicz 1968, Grek-Pabisowa 1997). Oba systemy językowe są reprezentowane w tekście dość równomiernie, kontaminacja obejmuje wszystkie kategorie językowe. „Fenomen mieszania języków w tekstach folkloru... do dziś nie doczekał się opracowania, na które zasługuje...” (Bartmiński 1992, 141). Wymieńmy kilka przejawów tego mieszania języków.

Oto przykłady polonizmów w fonetyce: przegłos [o] w sylabie zamkniętej na [u] — *vvūdca* [w wódce] ‘w wódce’ (5a); występowanie [ž] zamiast palatalizowanego [r]: *pāžic* [parzyć] ‘parzyć’ (3a). W tych samych pozycjach pojawiają się także białoruskie warianty: *mod* [miod] ‘miód’ (3a); *vāric* [varyć] ‘gotować’ (3a). W tekście możemy również znaleźć międzyjęzykowe dublety fonetyczne: — *žambi* [zemby] i *žūbi* [zuby] ‘zęby’, sąsiadujące na jednej kartce (4a).

Konkurują ze sobą także polskie i białoruskie formy fleksyjne, na przykład narzędnika liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego: w formach *’izvūdqo’* (3b), *žvūdqo’* (5a) ‘z wódką’ końcowe *o* możemy traktować jako głoskę z osłabioną nosowością i w konsekwencji odbierać te formy jako polskie w opozycji do białoruskich form *zamloj* ‘ziemią’ (4b), *vodāj* ‘wodą’ (5b).

W omawianym rękopisie możemy ponadto spotkać dublety leksykalne — leksemy *rūbāhū’* (4b) i *qošuli* (6a) wyrażają to samo znaczenie ‘koszula’.

W zakresie składni obok wypowiedzeń pojedynczych możemy znaleźć wypowiedzenia współrzędne rozłączne ze spójnikiem *albo* i wypowiedzenia podrzędne z zaimkiem względnym *kadī* ‘kiedy’. Wymienione wskaźniki zespolenia uznane są za charakterystyczne dla języka polskiego, w rękopisie spotykamy jednak również takie, które funkcjonują w obu językach. W ogóle sposoby łączenia zdań są dość prymitywne i za mało charakterystyczne, by można je było potraktować jako białoruskie lub polskie.

Do omawianego rękopisu zostały wprowadzone dwa niewielkie cytaty z Koranu w języku arabskim (3b 14–4a 3 i 4a 10–13) i tekst zajmujący trzy i pół wiersza (4a 6–9), o trudnym do ustalenia pochodzeniu. Podobna struktura, tzn. łączenie fragmentów w językach słowiańskich z fragmentami

w językach niesłowiańskich (w tym — arabskim), charakterystyczna jest dla wszystkich manuskryptów Tatarów litewskich (Łapicz 1992).

Cytaty z Koranu (36:79–80 i 39:54) są zapisane w języku arabskim bez tłumaczenia. Nie ma w tym nic dziwnego, muzułmanie bowiem na całym świecie mieli amulety, zawierające cytaty z Koranu. Cytaty z 36 sury (3b 14–4a 3) cieszyły się popularnością, dlatego że kilka razy występuje w nich czasownik ‘ożywiać’. Takie teksty były znane miejscowym muzułmanom, nosiły specjalną nazwę *nusk*, która, prawdopodobnie wywodzi się z arabskiego *nushatun* ‘kopia, przepis’. Wolno przyjąć, że fragment z 36 sury utrwalił się wśród muzułmanów jako środek na ból zębów, gdyż natrafiamy nań w jeszcze jednym niepublikowanym chamaïle ze zbiorów Biblioteki Akademii Nauk Białorusi. Czytamy tam: *'ad zubov bālanna napisavši do zuba prilazic*, a dalej pojawia się ten sam cytat.

Na stronie 4a znajduje się tekst, który niestety pozostał dla nas zagadką. Kilka występujących w nim słów jest zapewne pochodzenia arabskiego: *hamda* można odebrać jako formę biernika od *hamdun* ‘chwała’ bez nunacji, a *samāva* łączyć z przymiotnikiem *samāwiḡun* ‘niebieski’, *arši ta'ālī* to niewątpliwie ‘wysoki tron’ w dopełniaczu i znów bez nunacji, *hadīda* jest, być może formą biernika bez nunacji, utworzoną albo od rzeczownika *hadīdun* ‘żelazo’, albo od jego homonimu — przymiotnika ‘ostrzy’; natomiast wyraz *kalām* można traktować jako zbiorowy rzeczownik *kalāmun* ‘słowa’ bez końcówki. Wszystkie te wyrazy przemawiają za tym, że tekst został napisany w jednym z języków tureckich, funkcjonują w nim bowiem zapożyczenia arabskie. Ale wszystkie nasze próby zidentyfikowania chociażby jednego z pozostałych wyrazów się nie powiodły. Poza tym tekst zaczyna się od formy *ṭālū'*, która jest taka sama jak forma osobowa arabskiego czasownika, a dokładniej — forma trzeciej osoby liczby mnogiej czasu przeszłego — i może być przetłumaczona jako ‘oni zrobili się dłuży’. Jeśli nie jest to przypadkowa zbieżność, wolno sądzić, że mamy do czynienia z bardzo niepoprawnym tekstem w języku arabskim, gdyż form osobowych nie zapożyczano. Za tym, że rozpatrywana forma jest arabizmem, przemawia również występowanie w niej litery oznaczającej spółgłoskę emfatyczną (*t*), specyficzną dla języków semickich.

Uwagi o strukturze tekstu

Wszystkie teksty mają strukturę budowaną według pewnych reguł: „nie jest absolutną prawdą, że wszystkie teksty [...] są rodzajem okazjonalnych, za każdym razem swoistych działań, a nie wytworami działań, mającymi walor powtarzalności” (Bartmiński 1998, 21).

Struktura tekstu omawianego rękopisu może zostać zinterpretowana przy wykorzystaniu metody zaproponowanej przez M. I. Tołstoja dla analizy obrzędu słowiańskiego. Zgodnie z tą koncepcją obrzęd — jako tekst o skomplikowanej strukturze — zakodowany jest za pomocą trzech systemów, które nawarstwiają się na siebie: realnego (przedmiotowego), akcjonalnego (czynnościowego), werbalnego (językowego) (Tołstoj 1995).

W kodzie realnym, czyli przedmiotowym wyodrębniają się dwie grupy symboli: do pierwszej należą nazwy chorób, do drugiej zaś — środki lecznicze. W kieszonkowym notatniku znachora zapisano następujące choroby: wysypka ('od *višipki*) (3a), skrofuły ('od *zalatūhi*) (3a), krwawienie ('od *qirivāvki*) (3a), gruźlica ('od *šūhot*) (3a), febra ('od *trāšci*) (3b), żółtaczka ('ad *žūltācki*) (3b), ból lub łamanie kości (*do jākaj bolī 'albo 'lomāna qosci*), choroby układu krążenia ('od *dihovki čili biccā šarcā*) (5a).

Z nazwami chorób zestawione są nazwy środków służących do ich zwalczania. Wśród tych ostatnich możemy wydzielić kilka grup tematycznych. Najliczniejsza grupa to nazwy roślin i środków roślinnych o działaniu leczniczym: *bābqov' jālovāj qari 'iqamanja* [babkow jałowaj kary i kamienia]; *mod zjinbaram* [miód z jinberem]; *qānopnim mlaqām* [kanopnim mlekiem]; 'od *višadāq būrāqoviḥ lisca* [od wysadak burakowych liścia] (3a); *zvałoški 'ozaḥ* [z wałoski orzech] (3b); *čanborū'* [czenboru] (4b); *gorka migdālki* [gorkie migdałki] (5a); *porhovki* [porchowki]/ *porhāvāq, tārpatinū'vago 'ālajqū'* [tarpatinuwago alejku] (5b). Dalej możemy wydzielić grupę nazw istot żywych i środków bazujących na nich: *žūki šūhija* [żuki suchija], *čarvij soq* [czerwij sok], *ščanqā* [szczenka] (3a); *žābū'* [żabu] (3b).

Następna grupa to nazwy artykułów żywnościowych: *manqovāj vaṭranbi 'alajaq* [menkowaj watrenbi alejek] (3a); *pivā' prošto'* [piwa prosto], *qvāš* [kwas] (z bardzo ciekawym i niezupełnie strawnym dodatkiem — *špomoṭam qrāvāncam* 'pomiotem krowim'), *zūpki šolī* [zupki soli] (3b); *žūltki qurāčija* [żółtki kuraczyja] (5b); bardzo często artykuły żywnościowe występują jako dodatki do środków leczniczych: *šgrūpniqom* [s krupnikom] (3a); 'izsłodkim *māšlam* [i z słodkim masłem], 'izvūdgo' [i z wódka] (3b); *vvūdca* [w wódce], *špirtūšū'* [spirtusu], 'iv *būlca ḥlaba* [i w bułce chleba] (5a); por. także *vodāj* [wodaj] / *vodā* (5b).

Można również wydzielić grupę nazw pojemników na leki (*vnovim gāršqū'* [w nowym garszku], 'idrūga *būtilqa* [druga butylka] (3b); 'ivbūtilca [w butylce] (4b); *būtilqā zvūdgo'* [butylka z wódka] (5a)); jak również nazw dawek i porcji leków (*tri* [try], *pošqlānca* [po szklance], (3b); *zā tri qo'pajki* [za trzy kopiejki]; *zāqopajqū'* [za kopiejku] (4a); *jadna qvārtā* [jedna kwarta]; *po dva jasci... 'ipoṭši možnā* [po dwa jeści... i po trzy można]; *tri rāzi dzavanc* [try razy dziewięć porchawak] (5a); *poṭroḥu* [po trochu]; *po ližacca qāvannaj*

[po łyżeczce kawiennej]; *tri* [try] (5b) oraz nazw czasu ich przygotowania i używania (*nā dvānāśca dni pūzni trināṣṭago' dna* [na dwanaście dni późni trynastago dnia]; *nādzavanc dni* [na dziewięć dni]; *nā noc* [na noc] (5a).

Kod akcjonalny również dzieli się na dwa subkody. Pierwszy z nich może być określony mianem akcjonalnego kodu tematycznego. W ten sposób zostały zakodowane akcje, którym w aktualnym rozczłonkowaniu zdania odpowiada temat. Jest to istniejąca rzeczywistość, możliwa do zmiany (naprawienia) w wyniku nowych (nieznanych adresatowi) akcji, przedstawionych w akcjonalnym kodzie rematycznym. Wynik zmian odzwierciedlony jest w akcjonalnym kodzie rezultatywnym. Oto przykład przepisu na ból zębów (3b):

jasli zūbi čornija 'jeśli zęby czernieją' (kod tematyczny)

tri zūpki soli 'obājti tri rāzi 'oqolo' hāti 'iubrošit vpačqu' qāhdā topitta vagon 'trzy szczypty soli obejść trzy razy dookoła chaty i wrzucić do pieca, kiedy się pali' (kod rematyczny)

to pobalajūt zūbi 'to pobieleją zęby' (kod rezultatywny).

Skorelowane z kodem tematycznym są nazwy chorób, a stosunki między nimi można określić jako paradygmatyczne (por. *kadī nogi bolo* 'kiedy nogi bolą' — *kadī qoltūn* 'kiedy kołtun'). Jak się wydaje niepredykatywne i predykatywne określenia cierpienia człowieka możemy traktować jako nazwy chorób i nazwy ich symptomów.

Natomiast nazwy sposobów i środków kuracji związane są z kodem rematycznym stosunkami syntagmatycznymi, można nawet powiedzieć, że wraz z czasownikami wchodzi w jego skład:

kadī nogi bolo 'kiedy nogi bolą' (kod tematyczny);

to rāšhodniqū ' (kod przedmiotowy — środek kuracji);

nāpāzic 'i caplim pšiqūdāc 'naparzyć i ciepłym przykładać' (kod rematyczny);

to dobža bārdzho (kod rezultatywny).

Akcjonalnemu kodowi tematycznemu odpowiadają następujące struktury predykatowo-argumentowe: *kadi nogi 'odbaža 'albo rukī* [kiedy nogi odbażą albo ruki] (3a), *jasli zūbi čornija* [jeśli zęby czornija] (3b), *dāzūbov'...* *jasli bolāc* [da zębów jeśli bolać] (3b), *kadī zūbi bolo* [kiedy zęby bolo] (4a), *kadi zambi bola* [kiedy zemby bola] (4a), *jažali 'ābmirājā* [jeżeli abmiraja] (4b), *kadī nogi bolo* [kiedy nogi bolo] (4b), *jasli qto* 'abmirāja [jeśli kto abmiraje] (5b). Podstawowe miejsce zajmują w nim czasowniki o znaczeniu 'chorować'. W pozycji subiekta znajdują się nazwy narządów, które można określić jako zewnętrzne, dostępne do zwykłego zbadania.

Na akcjonalny kod rematyczny składają się, przede wszystkim czasowniki oznaczające jedzenie i picie (*'ipic* [pić], *'ijasc* [jeść] (3a); *jasci, pic, pic,*

vipic (3b); *'ipic* (4b); *jasci* (5a); *pic, pic, pic, 'ipic* (5b)), oraz czynności przygotowania środków leczniczych przy wykorzystaniu obróbki termicznej (*nāpālic* [napalić], *'ivpāžic* [wparzyć] (por. *'ipāriccā*), *pāžic, vāric* [waryć], *vāric* (3a); *topitta* [topicca] (3b); *'ivgotovāc* (4a); *nāpāžic, vpāžic* (4b); *vpac* [wpiec] (5a). Można zauważyć, że w rozpatrywanym rękopisie podstawowa opozycja kodu kulinarnego *surowy / gotowany* została rozstrzygnięta na korzyść drugiego członu.

Da się również wyodrębnić sposoby przygotowania, charakterystyczne dla środków leczniczych: *mašāc* [mieszać], *'iṣmārovāc* [i szmarować], *'iṣmārovāc, 'iṣmārovāc, ṣmārovāc* (3a), *rāžmašāj, viṣūšic* [wysuszyć] (3b); *vicadzic* [wycedzić], *'imašāc, ṣmārovāc* (4a); *pšiqḷādāc* [przykładać] (4b); *nāmočic* [namoczyć], *nāmočivši* (5a); *'iṭilalāc* [i tyle lać], *lāc, nālāc, naṣipāc* [nasypać], *'iṣḷūcic* [i skłucić] ‘wstrząsnąć’, *ṣmārovāc* (5b). W tym wypadku, jak i w grupach omawianych wcześniej, zwraca uwagę znaczna jednostajność kodu. Wyrażenie to powiększa się za sprawą czasowników w pewnym stopniu posiłkowych: *žrobivši* (3a) *'idāj, qlāsci* (3b); *robic, 'idodāc, 'ivrobivši* (4b); *doštāc* (5a), *žājanlā* ‘zajęła’ (5b). Tylko niekiedy kod urozmaicają czasowniki, które mają znaczenie ‘zmiana stanu jako wynik kuracji’ (*žgina* [žgina], *vijdzā nāvarh* [wyjdzie na wierch], *vijdzā nāvarh* (3a); *pobalajūt* [pobielejut] (3b); *kidāja* [kidaje] ‘przestaje’ (4b)), oraz nieliczne czasowniki percepcji (*'ūvidzi* [uwidzi], *viğū* [wiżu] (4b)).

W środku rękopisu (zwłaszcza na kartce 4b) zwiększa się jednak różnorodność wyrazów dzięki pojawieniu się czasowników, które nabierają sensu rytualnego, gdyż opisują czynności obrzędowe: *'obājti* [obajti] ‘obejść’, *'ivbrošit* [i wbrosit] ‘wrzucić’ (3b); *rāždzari* [razdziary] ‘rozerwij’, *viqāpāc* [wykapać], *pribic* [przybić], *'izāric* [i zaryć] ‘zakopać’ (4b); *'oblapivši* [obłapiwszy], *sadzonc* [siedzonc], *mic* [myć], *žmivāc* [zmywać], *'ināžbarāc* [i nązbierać] (4b); *'izāqopāc* [i zakopać], *žāqopāja, žāqopivāc, odqopivāc* (5a). Podobne zmiany zachodzą w wyniku zmiany struktury tekstu.

Cały analizowany tekst można rozdzielić na dwie części: część pragmatyczną i część magiczną. W części praktycznej znajdujemy proste recepty, w których mowa jest o zwykłych środkach (zob. kartka 3a). Możemy przytoczyć jeszcze jeden przykład (kartka 3b) — trochę egzotyczny na poziomie denotatów, ale nietrudny do realizacji — *'od trašci vnovim gāršqū' žābū' viṣūšic 'izvūdqo' pic* ‘od febry w nowym garnku żabę wysuszyć i pić z wódką’. Ale dalej przepisy komplikują się, zwiększa się w nich komponent magiczny. Taki przepis już nie jest zwykłą radą, to opis całego obrzędu ze wszystkimi charakterystycznymi składnikami. Omdleń, na przykład, możemy wyzbyć się w sposób, który przedstawiony został na kartce 4b (1–9) (podajemy tłumaczenie):

Jeśli tracą przytomność, to kto pierwszy zobaczy, na przykład ja pierwszy widzę tego, który stracił przytomność, na tym miejscu, gdzie stracił przytomność, rozedrzyj koszulę lub ubranie, w jakim stracił przytomność, i z nimi na tym miejscu, gdzie stracił przytomność, wykopać jamę, i w jamie koszulę i spodnie i w jamie nożem przybić i zakopać w ziemię; przestają tracić przytomność.

Dalej naszą uwagę zwraca przepis na kołtun, który był bardzo rozpowszechnioną chorobą (4a 1–5a 1–9) (podajemy tłumaczenie):

Nazbierać cząbbru i namoczyć w butelce w jednej kwarcie wódki albo w spirytusie i zakopać pod progiem w ziemi, ale ten, kto choruje (?) niech sam zakopie na dwanaście dni; później trzynastego dnia wziąć butelkę i w bułce chleba zapiec, ale żeby nie było nikogo w domu, kiedy będziesz butelkę zakopywać i odkopywać.

Wymienione obrzędy prawie w całości są zbudowane z elementów kodu akcyjnego. Kod ten składa się z komponentów dość rozpowszechnionych w obrzędowości słowiańskiej: rozdzieranie ubrania; zakopywanie w ziemi; zakopywanie pod progiem, sakralnym miejscem w domu, które stanowi granicę między światem swoim i cudzym; przechowanie przez dwanaście dni; nieobecność przy tym świadków; wykorzystanie chleba jako jednego z podstawowych elementów kodu przedmiotowego.

Wszystkie omawiane działania nie mają bezpośredniego związku z procesem kuracji, jak na przykład czynność określana czasownikiem *šmārovāc*. Nabywają jednak pożądaną właściwość po wprowadzeniu w kod rytuału kuracji.

Oddzielną grupę tworzą czasowniki ze znaczeniem przekazywania informacji: *nāpišāvši* (3b), *zāmāvac* ‘zamawiać’, *pac* ‘pieć’, *pac* (por. z śpiewem następną poradę ‘*ivrot dūc* ‘i w rot dąć’) (4a). Wprowadzają one do struktury tekstu jeszcze jeden rodzaj kodu — kod werbalny.

Kod werbalny realizowany jest w ustępach, o których już mówiliśmy — to cytaty z dwóch sur Koranu i fragment tekstu w nieznanym języku, prawdopodobnie bezsensownego. Są one zamówieniami, to znaczy, „specjalnymi tekstami o charakterze formuły, którym jest przypisana siła magiczna, zdolna do wywoływania pożądanego stanu” (Toporov 1980, 450).

Apel do Pana Boga z prośbą o wybawienie od bólu zębów to zwykle zjawisko zarówno w kulturze muzułmańskiej, jak chrześcijańskiej (por. np. Judin 1998, 171). Oto wstęp do zamawiania, obliczonego na prawosławnego rosyjskiego odbiorcę (Judin 1998, 171):

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешнаго!
Во имя Отца и Сына и Святаго Духа Аминь.

Można również przytoczyć „zamowę” wykonywaną przez prawosławnego Białorusina (Zamowy 1992, 183):

Госпаду Богу памалюсь, святой Прачыстай пакланюсь. Свята Прачыста Маці, прыйдзі зубы шаптаці.

Jeszcze jeden przykład — zamówienie, które było obliczone na Polaka–katolika (Kolberg 1968, 438):

„Jak się zejdzie oś z wozem, kamień z morzem, trzcina z błotem, tak ty zębem, ze krwią boleć przestań”, mówi się trzy razy, po czym trzy razy „Zdrowaś Maryja” odmówić.

Wszystkie te zamówienia mają cechę, która je łączy ze sobą, a odróżnia od rozpatrywanego rękopisu, stworzonego w tradycji muzułmańskiej. Ten ostatni zawiera dokładne cytaty ze świętej księgi, natomiast narracja zaklinacza chrześcijańskiego była tekstem dość dalekim od Pisma Świętego, zdarzało się nawet, że tekstem heretyckim. Oto przykład białoruskiego zamawiania tego rodzaju:

Першым разком, добрым часком, прашу Господа Бога і Духа Святога.

— *Маладзік малады, у цябе рог залаты, ты ўсюды бываеш, многа відаеш. Ты на тым свеце быў?*

— *Быў!*

— *Маю бабу бачыў?*

— *Бачыў!*

— *Ці ў яе баляць зубы?*

— *Не!*

— *Дак хай жа яны не баляць і мне.*

Не сваімі думамі, гасподнімі славамі. Любі мой лёжкі дух.

Drugi, niezrozumiały fragment w omawianym rękopisie, należy odbierać jako tekst bez sensu, abrakadabrę. Teksty tego rodzaju również były używane podczas leczenia. Już mówiliśmy o podobieństwie jego poszczególnych elementów do wyrazów realnego języka. Możemy znaleźć analogiczne przykłady wśród zamówień słowiańskich. Jako przykład przytoczymy manipulacje, które należy wykonać po ugryzieniu przez zwierzę chore na wściekliznę (Szejn 1893, 551):

...один из нижеследующих заговоров пишется на хлебе или бумаге и дается проглотить укушенному бешеным животным по три раза в течение трех дней:

1. Алирон, Лидон, Калая, Филонь, Студион.

2. Шалаю, Лараю, Жалок, Цион, Соцero, Рерo, Ореператус.

3. Сатор, Арeпо, Тенет, Опера, Ротас.

Jak wiadomo, ostatni z tekstów to najbardziej znany dawny palindrom, który czytano w czterech kierunkach. Natomiast dwa pierwsze są abrakadabrami, których elementy przypominają wyrazy greckie lub łacińskie, tak samo, jak abrakadabra w naszym rękopisie przypomina tekst w języku arabskim.

Kod werbalny można uważać za podstawowe ogniwo, które łączy omawiany tekst z innymi tekstami kultury Tatarów Pierwszej Rzeczypospolitej. Leczenie u znachorów tatarskich odbywało się głównie z wykorzystaniem funkcji magicznej:

„1) za pomocą «odpiewania», tj. czytania odpowiednich modlitw lub rozdziałów Koranu [...]; 2) za pomocą «okurzania», czyli odymiania, zwykle w łączności z czytaniem modlitw [...]; 3) za pomocą nusek [...], czyli kartek z wpisanymi formułkami arabskimi; kartki te wkłada się do talerzyka z wodą, po czym tak «zamówioną» wodę wlewa się do flaszki i chory pije ją trzykrotnie w ciągu dnia” (Kryczyński 1938, 289).

Znajdujemy również elementy, które są sprzeczne z tradycją muzułmańską. Są to przede wszystkim liczne wzmianki na temat alkoholu:

žābū' višūšic 'izvūdqo' pic (3a) ‘żabę wysuszyć i pić z wódką’;

pivo' prošto'... pošqlānca pic možno' 'idrūga būtilqā pivā vipic (3b) ‘piwo prosto po szklance pić można i drugą butelkę piwa wypić’;

nāmočic vvūdca jedna qvārtā 'albo' spirītūšū' (5a) ‘namoczyć w jednej kwarcie wódki albo w spirytusie’;

'ivbūtilca nāmočic vvūdca jedna qvārtā 'albo' spirītūšū' (4b–5a);

porħovki vspirītūta... nāmočivši potim potroħu nāščā pic spirītūš pic (5a–b) ‘purchawki w spirytusie namoczywszy, potem na czczo pić, spirytus pić’.

Warto zwrócić uwagę na to, że w lecznictwie słowiańskim alkohol na taką skalę nie był wykorzystywany, być może dlatego, iż nie był zakazany na co dzień. Można sądzić, że spora liczba przepisów tego rodzaju jest właśnie skutkiem bezalkoholowej tradycji.

S. Kryczyński twierdzi, iż praktyki lecznicze „niezwiązane z formułami pisanymi i kultem islamskim można bez trudu wyodrębnić w folklorze Tatarów litewskich jako pożyczki białoruskie” (Kryczyński 1938, 289). Jako przykład przytoczymy przepis na gruźlicę: *'od šūħot ščanqā vāric* (3a) ‘od gruźlicy gotować szczenie’. Taki sam przykład przytacza M. Federowski [1897, 410]: *Rosół ze ślepego jeszcze szczenia sekretnie przyrządzony, ma być arcyzbawiennym przeciw suchotom lekarstwem*.

Wymieniony jednak przepis jest jedynym przykładem prawie całkowitej zbieżności praktyk muzułmańskich i niemuzułmańskich. Oczywiście, metody leczenia mogły być przejmowane, a tekst rękopisu wpisuje się w ogólną kulturę słowiańską. Ustalając stosunki między nim a innymi tekstami i czynnościami o funkcji magicznej, warto przede wszystkim mówić o relacjach paradygmatycznych. Prawie wszystkie elementy kodów przedmiotowego i akcyjnego są zgodne z zabiegami leczniczymi, które były stosowane zarówno w danym regionie, jak również przez inne narody słowiańskie. Jednak na poziomie syntagmatyki możemy znaleźć istotne różnice. Elementy różnych

kodów, wspólne dla wielu przepisów, tworzą tekst niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju.

Przykładowo, przy omdleniu trzeba rozerwać koszulę: *to gdza 'abmor nā tim majścū' rāzdzari rūbāhū' 'ālbo' 'adzana vjāqom 'obmor* (4b). Taki sposób jest dobrze znany, ale np. Słowianie południowi stosują go jako środek na ból w piersiach (Tołstoj 1994, 140–141), może być także stosowany przeciwko bólom brzucha (Federowski 1897, 383). Bliższy cytowanemu jest przepis na padaczkę u Białorusinów: „Choremu na padaczkę radzą zdjąć koszulę, rozedrzeć z dołu do góry i przybić gwoździami na ścianie” (Biegeleisen 1929, 204, por. także Udziela 1891, 112). Stopień podobieństwa w tym wypadku jest większy dzięki temu, że w omawianym rękopisie też radzą przybić ubranie — jednak nie do ściany, lecz nożem do ziemi: *nā tim majścū' jāmu viqāpāc 'ivjāmu 'ādzana jili rūbāhū' 'ištāni vjāma nožām pribic* (4b). W sposób widoczny realizowana jest „mitologiczna zasada jedności człowieka i wszechświata” (Toporov 1998, 253), bez której dla znachora leczenie byłoby niepełne, por. przykłady tworzenia przy łóżku chorego tzw. *imago mundi* (Eliade 1996, 38].

Inny przykład: Słowianie rzadko zalecają zmywanie kołtuna wodą. U Kolberga [1967, 292] znaleźliśmy tylko jeden przepis podobny do muzułmańskiego: *kadī qoļtūn... 'iglovā mic žāprog žmivāc* (4b). Woda służyła jako środek oczyszczenia duszy i ciała, mogła być stosowana przeciw wielu chorobom: zauroczeniu (Bogdanowicz 1895, 159), krwawieniu (Szejn 1893, 539), omdleniu (Udziela 1891, 110). W postępowaniu z kołtunem była zalecana szczególna ostrożność, kołtun bowiem mógł wrócić i zemścić się na niewdzięcznym gospodarzu (patrz np. Paluch 1989, 49).

Jak już mówiliśmy, Tatarzy przejęli leczenie za pomocą ziół od miejscowej ludności (Kryczyński 1938, 292). W omawianym rękopisie liście buraków zalecano jako środek na gruźlicę: *'od sūhot 'od višadāq būrāqoviḥ lisca vāric bazsolī 'izsłodkim māšlam jasci* (3a–b). Zwykle zaś w lecznictwie ludowym są one stosowane na ból głowy i gardła (Paluch 1989, 24). Na ból głowy miał również pomagać rozchodnik (Udziela 1891, 130), który w rozpatrywanym tekście występuje jako środek na ból nóg: *kadī nogi bolo' to rāšhodniqū' nāpāžic* (4b). Suche purchawki stosowano przeciwko febrze (Bogdanowicz 1895, 165), przy ranach i krwawieniu (Paluch 1989, 53). Przepis z chamaiła w ostatnim wypadku zaleca suche żuki (*'od qirivāvki žūki sūhija pāžic* (3a)), czego nie znaleźliśmy nigdzie.

Wymienione przykłady świadczą o tym, że muzułmański znachor znał środki lecznicze rozpowszechnione na danym terenie, ale sam oceniał ich skuteczność i przydatność w określonych wypadkach, co znajdowało odzwierciedlenie w tworzonym przezeń tekście.

W omawianym fragmencie, jak w każdym tekście tego rodzaju, daje się zauważyć przeniesienie stosunków paradygmatycznych na płaszczyznę syntagmatyki. Ilustracją może być zalecenie dwóch środków jako leków od jednej choroby. Na przykład na oparzenie rąk i nóg dobre są następujące środki (5b):

kadi nogi 'odbaża 'albo rukī čarvij soq 'iṣmārovāc 'albo' manqovāj vaṭranbi 'alajaq zrobivši ṣmārovāc 'kiedy nogi sparzą się lub ręce smarować sokiem robaków albo zrobiwszy olejek z otrębów mąki, smarować'.

Jeden z przykładów sygnalizuje jeszcze inne zjawisko. Na kartce 4b jako środek na omdlenie proponowano rozdarcie koszuli:

gdza 'abmor nā ṭim majṣcū' rāzdzari rūbāḥū' 'albo' 'adzana vjāqom 'obmor.

Lecz dalej, pod koniec tekstu (5a–6b) spotykamy jeszcze jeden przepis:

jasli qto' 'abmirāja to' jāq' 'abājmra to' zjonc qoṣūla 'iprāciv plomana v pacū' položiť 'ijāq ṣpālita to ṭago' popoḷū' 'od qoṣuli dāc pic ḥoramū' — 'jeśli ktoś traci przytomność, to jak straci, zdjęć koszulę i naprzeciwko ognia w piecu położyć, a kiedy się spali, popiół od tej koszuli dać pić choremu'.

Pozwala to postawić hipotezę o kompilacyjnym charakterze rozpatrywanego tekstu (tym bardziej, że wszystkie inne zalecenia odnoszące się do jednej dolegliwości następują po sobie). Nie ma wątpliwości, iż dane przepisy pochodzą z różnych źródeł — możemy tak sądzić chociażby na podstawie funkcjonowania w nich dubletów leksykalnych różnych języków, por. *rūbāḥū'* i *qoṣūlā*. Granica między fragmentami pochodzącymi z różnych źródeł przebiega przez środek kartki 4b. Świadczą o tym końcówki biernika rzeczowników rodzaju żeńskiego twar-dotematowych: na początku tekstu używana jest końcówka *-u*, właściwa językom wschodniosłowiańskim (*'iṣqvarnū'*, *žābū'*, *zaqopajqū'*, *rūbāḥū'*, *jāmu*, *'ivjāmu*, *rubāḥū'*, *'ādzāžū'*), a po pierwszym przepisie od omdlenia (4b) końcówki rzeczowników w tej samej formie się zmieniają (*'iglova*, *būṭilqā*, *būṭilqā*, *'iṣodā*, *ṣodā*, *'ipūḥlina*, *qoṣulā*). Może to wskazywać na wykorzystanie tekstu bazującego na polskim systemie językowym.

Mówiliśmy już na początku artykułu, że dany rękopis stanowi fragment, tekst wyraźnie niepełny. Nie pozwala to na wnioski zbyt daleko idące, na przykład dotyczące racjonalizmu muzułmańskich przepisów w porównaniu ze słowiańskimi — w omawianym fragmencie nie ma chociażby odwołań do świata zmarłych. Jednak już ten niewielki fragment daje wyobrażenie o strukturze tekstów tego rodzaju.

Literatura

- Antonowicz A., 1968, *Biełorusskije teksty, pisanyje arabskim pis'mom i ich grafiko-ortografičeskije čerty*, Wilno.
- Bartmiński Jerzy, 1992, *O języku folkloru na pograniczu polsko-ukraińskim*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. IV., red. J. Bartmiński i M. Łesiów, Lublin, s. 141–154.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Tekst jako przedmiot tekstologii lingwistycznej*, [w:] *Tekst. Problemy teoretyczne*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin, s. 9–27.
- Biegeleisen Henryk, 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.
- Bogdanowicz A. E., 1895, *Perežitki drevnego miroszercania u belorussov*, Grodno.
- Federowski M., 1897, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, t. 1, Kraków.
- Grek-Pabisowa Iryda, 1997, *Językowa rzeczywistość na Kresach północno-wschodnich*, [w:] *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa, s. 145–181.
- Judin Aleksej V., 1998, *Vostočnoslawianskij zagovor: struktura, semantika i pragmatika teksta*, [w:] *Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin, s. 169–183.
- Kolberg Oskar, 1967, 1968, *Dzieła wszystkie*, t. 48, 52, Warszawa.
- Kryczyński S., 1938, *Tatarzy litewscy*, Warszawa.
- Łapicz C., 1992, *Warstwy językowe w piśmiennictwie religijnym Tatarów litewsko-polskich*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. IV., red. J. Bartmiński i M. Łesiów, Lublin, s. 321–323.
- Szejn V. P., 1893, *Materialy dla izučenija byta i jazyka russkogo naselenija severo-zapadnogo kraja*, Sankt-Peterburg.
- Tolstoj Nikita I., 1995, *Iz „grammatiki” slawjanskich obrjadov*, [w:] Tolstoj N. I., *Jazyk i narodnaja kultura*, Moskwa, s. 63–78.
- Tolstoj Nikita I., 1983, *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii*, [w:] *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskwa, s. 139–145.
- Toporov V. N., 1980, *Zagovory i mify*, [w:] *Mify narodov mira: Enciklopedija w 2 t.*, t. 1, Moskwa.
- Udziela M., 1891, *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa.
- Zamowy*, 1992, Mińsk.

THE MAGIC FUNCTION AS REALIZED IN A *CHAMAİL*

In Minsk, Byelorussia, the authors of the article have found a fragment of a Muslim pocket notebook called *chamaił*, dating back to the times of the 1st Polish Republic. It is a genuine piece of evidence for the existence of a cultural and linguistic borderland in that area. It documents interpenetration of the verbal, object and actional codes, combining magic Muslim and Slavonic practices. Linguistically, it evidences the mixing of Polish and Byelorussian elements (Slavonic elements being written in Arabic script). Quotations from the Koran are provided next to advice to use alcohol as medication, which is against the Muslim tradition. Numerous prescriptions to treat such illnesses as a rash, bleeding, tuberculosis, fever, jaundice or bone pains advise to use appropriate herbs, a practice known to the local Slavonic community. The *chamaił* also contains original pieces of advice, unknown in larger Slavonic circles, which suggests that the text is a compilation.