

Poznańskie Studia Polonistyczne
Seria Językoznawcza
vol. 24 (44), nr 2
DOI: 10.14746/pspsj.2017.24.2.11

Ірына Сынкова

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт

Знахарскія тэксты ў кантэксце традыцыйнай культуры беларускіх татарараў¹

Нельга сказаць, што традыцыйная культура беларускіх татарараў была пазбаўленая ўвагі даследчыкаў. Яе найбольш яскравыя асаблівасці былі добра апісаны яшчэ ў шэрагу прац першай паловы XX ст. І зроблена гэта было вельмі своєчасова, бо на працягу другой паловы XX ст. паскорыўся працэс разбурэння і традыцыйнага лада жыцця татарскай супольнасці на беларускіх землях, і шчыльна звязанай з ім духоўнай культуры. Істотна змяніліся светапогляды беларускіх татарараў у параўнанні з тым, што было зафіксавана амаль стагоддзе таму, а іх традыцыйная культура, у кантэксце якой паўстала разнастайная арыгінальная літаратура, усё больш ператвараецца ў нейкую віртуальную рэальнасць. Сумныя вынікі такога становішча бачныя ўжо сёння: большасць беларускіх татарараў, што нарадзіліся пасля Другой сусветнай вайны маюць вельмі слабае ўяўленне пра духоўны свет продкаў. Між тым даследаванне пісьмовай спадчыны татарараў былога Вялікага княства Літоўскага не толькі пралівае святло на некаторыя аспекты традыцыйнай культуры саміх татарараў, удакладняючы існуючыя навуковыя веды, але таксама дадае інфармацыю да агульнай карціны культурнага развіцця ў ВКЛ або ў Рэчы Паспалітай. Знахарскія, або „лячэбныя” тэксты, што знаходзяцца ў рукапісах беларускіх татарараў, таксама багаты на разнастайную культурную інфармацыю.

Аднак перад тым, як пераходзіць да галоўнай тэмы, неабходна зрабіць некаторыя заўвагі і патлумачыць ужыванне пэўнай тэрміналогіі. Першая заўвага датычыцца *беларускіх татарараў*, якія, ствараючы асобную

1 Artykuł zostanie wygłoszony na XVI Międzynarodowym Kongresie Słowistów (Belgrad, 20–27 sierpnia 2018 roku).

этноканфесійную групу ў сучаснай Беларусі, з’яўляюцца толькі часткай таго народа, што ў мінулым называлі „літоўскім татарамі”, або „татарамі Вялікага княства Літоўскага”. Сёння падзеленыя дзяржаўнымі межамі паміж трох краін яны звычайна пазначаюцца адпаведна як „польскія татары”, „літоўскія татары” і „беларускія татары”, аднак іх дагэтуль звязваюць і агульныя гістарычныя карані, і многія культурныя традыцыі, і сямейныя сувязі. Таму абсалютна немагчыма разглядаць толькі адну частку і ігнараваць астатнія. І тое, пра што пойдзе размова ў дадзеным артыкуле, мае дачыненне не толькі да татараў, што пражываюць на тэрыторыі сучаснай Беларусі. Галоўны фокус маёй працы палягае ў сферы традыцыйнай культуры, якая ў значнай ступені з’яўляецца агульнай для ўсіх трох падгруп, ствараючы падмурак сучаснай духоўнасці беларуска-польска-літоўскіх татараў. Таму цалкам натуральным з’яўляецца выкарыстанне ранейшых навуковых даследаванняў, нават калі там згадваюцца толькі „польскія” або толькі „літоўскія татары”.

Апроч таго, калі размова ідзе пра мінуўшчыну, прынамсі да пачатку XIX ст., „татары ВКЛ”, або „літоўскія татары” выступаюць як пераважныя тэрміны для абазначэння продкаў сучасных татараў. Чаму ж тады ў назве артыкула пазначаны толькі „беларускія татары”? Для гэтага існавалі яшчэ іншыя падставы. Па-першае, у якасці крыніц для дадзенай працы даследаваліся галоўным чынам рукапісы, што знаходзяцца ў Беларусі, па-другое, выкарыстоўваліся матэрыялы палявых даследаванняў, якія рабіліся падчас навуковых экспедыцый па татарскіх мясцінах Беларусі. Гэтыя інфармацыйныя рэсурсы вызначылі галоўнае ядро артыкула.

Другая заўвага звязана з некаторай умоўнасцю ў выкарыстанні тэрмінаў *знахарства*, *знахар* і *знахарскія тэксты* ў гэтым артыкуле. Існуе значнае разыходжанне паміж навуковым зместам гэтай тэрміналогіі і тым, як яна ўспрымаецца самімі татарамі. Сапраўднымі *знахарамі* ў сваім асяроддзі яны лічаць так званых *фалдзеяў*, пра якіх размова пойдзе ніжэй, і адпаведна *знахарства* – дзейнасць гэтых *фалдзеяў*. Розныя формы *хатняга знахарства* – „адпяванні” хворых, курэнне *нюсак* і г.д. – успрымалася як *лячэнне*. Не глядзячы на тое, што за гэтымі дзвюма формамі (*фалдзейскага* і *хатняга знахарства*) стаіць адна карціна свету, для многіх татараў розніца паміж імі істотная. Тое, што ў гэтым артыкуле называецца *знахарскімі тэкстамі*, татары хутчэй пазначаць як *лячэбныя*.

1. Даследаванні традыцыйнай культуры татараў былога ВКЛ

Вельмі каштоўнымі з крыніцазнаўчага пункту гледжання з’яўляюцца публікацыі этнаграфічных матэрыялаў у першай палове XX стагоддзя.

У іх закраналася таксама тэма знахарства і народнай медыцыны як часткі традыцыйнай культуры літоўскіх (або польскіх) татараў – нашчадкаў татараў Вялікага княства Літоўскага. Гэта былі пераважна кароткія нататкі ў межах этнаграфічных нарысаў, якія ахоплівалі розныя бакі паўсядзённага жыцця татарскай супольні. У 20-е – 30-е гады мінулага стагоддзя пра знахарства пісалі Джеміль Александровіч (Насыфі), Мустафа Александровіч і Станіслаў Крычынскі.

Не ўсе згаданыя вышэй працы, у якіх апісваліся татарскія звычаі лячэння, адпавядаюць сучасным навуковым патрабаванням. Так некаторыя спробы Джеміля Александровіча (Насыфі) патлумачыць тыя ці іншыя з’явы ў культуры татараў ВКЛ, а яшчэ больш яго экскурсы ў гісторыю цюркаў успрымаюцца сёння як навуковы кур’ёз. Аднак апісанне звычаеў, якія ён яшчэ меў магчымасць бачыць на ўласныя вочы, безумоўна ўяўляе цікавасць [Александровіч 1926; Александровіч-Насыфі 1927].

Больш сур’езна выглядае артыкул Мустафы Александровіча „Легенды, знахарства, варажбы і забабоны мусульманскага народу ў Польшчы” [Aleksandrowicz 1935]. Апроч прывядзення ў сваёй працы разнастайнага фактычнага матэрыялу ён спрабуе таксама акрэсліць асаблівасці светаўспрымання, якія з’яўляліся падставай для традыцыйнай культуры татараў ВКЛ. „Польскія татары, кінутыя завірухай гісторыі з далёкіх стэпаў праайчыны на землі Віленшчыzny, Навагародка або Гародні, звязалі рэшткі даўней традыцыі з новай польска-беларуска-літоўскай, надаўшы ўсёй цэласнасці мусульманскі характар” [Aleksandrowicz 1935: 368].

Якуб Шынкевіч у сваім артыкуле, прысвечаным рэлігійнай літаратуры літоўскіх татараў, згадае пра знахарскія тэксты ў хамаілах і пра так званыя „нускі” – невялічкія тэксты, запісаныя на асобных кавалачках паперы, якія тым ці іншым кшталтам выкарыстоўваліся непасрэдна ў працэсе „лячэння” [Szykiewicz 1935: 139].

Станіслаў Крычынскі ў сваёй працы „Літоўскія татары” аб’яднаў назапашаную на той момант усебаковую інфармацыю пра татараў. Сярод іншага ён таксама разглядаў традыцыі знахарства і народнай медыцыны [Kruczyński 1938: 281–308]. Даследчык слухна звязваў своеасаблівасці рытуальнай (магічнай і знахарскай) практыкі з светапоглядамі татараў, якія маглі ўзыходзіць і да агульнамусульманскіх уяўленняў, і да старажытнацюркскіх (шаманскіх) каранёў, і апроч таго знаходзіліся пад сталым уплывам з боку хрысціянска-славянскага атачэння. С. Крычынскі падкрэсліваў гетэрагенны характар духоўных уяўленняў сваіх супляменнікаў:

Значнае месца ў фальклору літоўскіх татарараў займае магія, альбо сістэма варажбінных, чарадзейска-лячэбных і ахоўных практык. Сукупнасць гэтых практык трэба разглядаць у шчыльнай сувязі з вераваннямі і забабонамі, крыніцы якіх б'юць у розных напластаваннях агульнамусульманскай культуры, успрынятай цюркскімі народамі. У гэтых вераваннях сядзяць таксама рэшткі старажытнага шаманскага культу або дамешкі вераванняў хрысціянскага народу, які атачае літоўскіх татарараў. [Кгусчыўскі 1938: 281]

У канцы 80-х гадоў з'явіўся артыкул Яна Тышкевіча, прысвечаны народнай медыцыне літоўска-польскіх татарараў, у якім аўтар выказаў меркаванні наконт яе асаблівасцей² [Tyszkiewicz 1989].

У згаданых працах закраналася таксама тэма ўжывання нейкіх пісьмовых тэкстаў у працэсе лячэння, аднак дэталева гэтыя тэксты не даследаваліся. Між тым на сёння вядома вялікая колькасць „лячэбных” тэкстаў, якія можна знайсці ў рукапісах татарараў былога ВКЛ. Яны дазваляюць не толькі ўдакладніць навуковыя веды пра некаторыя аспекты знахарскай практыкі, але і праліць святло на асаблівасці традыцыйнай карціны свету „літоўскіх татарараў”. Асобныя аспекты гэтых цікавых крыніц намі ўжо разглядаліся раней³; у дадзеным жа даследаванні галоўны акцэнт быў зроблены менавіта на сувязі паміж знахарскімі тэкстамі і культурай, унутры якой яны ўзніклі. З гэтага паўстаюць два галоўныя пытанні: па-першае, якія асаблівасці традыцыйнай свядомасці адбіліся ў гэтых тэкстах і, па-другое, як можна пракаментываць самі тэксты з дапамогай гісторыка-культурнай інфармацыі, якой мы валодаем.

2. Знахарскія тэксты ў рукапісах беларускіх татарараў (агульны агляд)

На сёння вядома вялікая колькасць татарскіх манускрыптаў, якія змяшчаюць „лячэбныя” тэксты. Каля 30 асобнікаў захоўваюцца дзяржаўнымі кнігасховішчамі Беларусі і ўваходзяць у кніжныя зборы грамадскіх аб'яднанняў⁴. Цэлыя рукапісы, фрагменты і асобныя аркушы са знахарскімі тэкстамі ёсць у Нацыянальнай бібліятэцы Беларусі (далей НББ), Цэнтральнай навуковай бібліятэцы імя Якуба Коласа НАН Беларусі (далей ЦНБ НАН Беларусі), Нацыянальным гістарычным музеі

2 У перапрацаваным і дапоўненым выглядзе гэты артыкул пазней увайшоў у зборнік прац гэтага аўтара [Tyszkiewicz 2008].

3 Гл. у бібліяграфічным спісе.

4 Больш падрабязна пра татарскія рукапісы ў фондах дзяржаўных устаноў і грамадскіх аб'яднанняў [гл. Тарэлка, Цітавец 2011; Тарэлка 2015].

Рэспублікі Беларусь, Гродзенскім дзяржаўным музеі гісторыі рэлігіі (ГДМГР), Іўеўскім музеі нацыянальных культур, Мядзельскім музеі народнай славы, Навагрудскім гістарычна-краязнаўчым музеі, Уздзенскім гісторыка-краязнаўчым музеі, а таксама кнігазборах Навагрудскай мячэці і малітоўных дамоў мусульманскіх абшчын Ашмянаў і Слоніма.

Значная колькасць рукапісных матэрыялаў знаходзіцца ў прыватным уладанні. Падчас палявых даследаванняў мы мелі магчымасць пазнаёміцца з такімі фамільнымі зборамі, сярод якіх на сёння выяўлены больш за 30 манускрыптаў і рукапісных фрагментаў з тэкстамі знахарскага характару.

Усе „лячэбныя” тэксты можна ўмоўна падзяліць на дзве катэгорыі: 1) тэксты народнай медыцыны, 2) тэксты гаючай магіі⁵. У першых размова ідзе пра рацыянальныя метады лячэння з выкарыстаннем матэрыялаў расліннага, жывёльнага ці мінеральнага паходжання. Напрыклад:

1. Ад высыпкі добра бабак яловай
2. кары і камення напаліць і ўпарыць і па-
3. рыцца адразу ў гэтай вадзе як у ванне. Тое
4. знікне. А калі залатухі сып,
5. альбо ў роце ад залатухі сып,
6. то мёд з імбірам мяшаць і шмараваць
7. у роце. Тое выйдзе наверх. А як выйдзе
8. наверх, то канапляным малаком. І шмара-
9. ваць у роце⁶.

У другіх апісаны спосабы гаючай магіі, у аснове якіх ляжыць вера ў звышнатуральную моц слова і нейкага рытуальнага дзеяння. Тут у якасці галоўнай гаючай сілы прысутнічае малітва (*дуа*), верш (*аят*) з Карану ці нейкі магічны тэкст.

Аднак даследчыкам добра вядома, што вельмі часта не магчыма правесці выразную мяжу паміж гэтымі двума тыпамі лячэбнай дзейнасці, і ва многіх выпадках можна бачыць, як метады народнай медыцыны шчыльна пераплятаюцца з рытуальна-магічнай практыкай. Сярод

5 Раней у этнаграфічных даследаваннях знахарства разглядалася як дзейнасць народнага „лекара”, у якой прысутнічалі і элементы магіі, і рацыянальныя веды. Цяпер са знахарствам звычайна звязваецца пераважна „выкарыстанне сродкаў лячэбнай і ахоўнай магіі” [Токарев 1990: 467]. У дадзенай працы паняцце „знахарскія тэксты” сінанімічна паняццю „лячэбныя тэксты” і ўключае як рэцэпты народнай медыцыны, так і тэксты гаючай магіі.

6 Рукапіс ЦНБ НАН Беларусі, сігнатура Р404: 1а; таксама [Сынкова, Тарэлка 2009].

„лячэбных” тэкстаў у татарскіх рукапісах можна знайсці парады, якія цяжка адназначна вызначыць па прыналежнасці. Напрыклад: 1) калі яны змяшчаюць выкарыстанне адначасова і натуральных, і нейкіх славесна-рытуальных сродкаў; 2) калі апісаня дзеянні можна кваліфікаваць і як выраб натуральных „лекаў”, і як своеасаблівы магічны рытуал. Напрыклад: „Ад трасцы ў новым гаршку жабу высушыць і з водкай піць”⁷.

Тэкстаў па народнай медыцыне ў рукапісах беларускіх татарараў няшмат. Такое становішча можна патлумачыць рознымі прычынамі. Галоўная прычына, на нашу думку, ляжыць менавіта ў сферы традыцыйнай свядомасці і звязана са стаўленнем да такіх рэлігійных кніг як *хамаілы*. Менавіта ў іх запісана большасць вядомых „лячэбных” тэкстаў, сярод якіх значна пераважаюць тэксты гаючай магіі. Рэцэпты народнай медыцыны трапляюць у *хамаілы* зрэдку. Відавочна, справа ў тым, што *хамаілы* лічацца сярод татарараў „святымі кнігамі”, дзякуючы свайму галоўнаму зместу, які складаецца пераважна з малітваў і апісанняў рэлігійных рытуалаў; даволі часта *хамаілы* змяшчаюць і вытрымкі з Карана. Відавочна таму парады народнай медыцыны, якія *не змяшчалі малітваў*, мелі менш магчымасці трапіць у *хамаіл*.

Але народная медыцына, безумоўна, існавала ў формах хатняга лячэння многіх звычайных хвароб, і веданне пэўных прыёмаў такога лячэння захоўвалася ў сем’ях праз вусную традыцыю. Як правіла, досыць абмежаванае кола такіх хатніх сродкаў, і да таго добра ўсім вядомых, не было патрэбы спецыяльна запісваць. Апытанні беларускіх татарараў на прадмет ужывання сродкаў народнай медыцыны, што праводзіліся ў апошнія дзесяцігоддзе, паказваюць карціну агульную для сучаснай Беларусі: афіцыйная сістэма аховы здароўя з аптэкавымі лекамі практычна выціснула народную медыцыну на перыферыю ў якасці дадатковых сродкаў лячэння для аматараў. Ужыванне хатніх (натуральных) „лекаў” пры прастудзе, разладжанні страўніка, парэзах, няцяжкіх апёках і да т. п. у сучасных татарскіх сем’ях і ў іх суседзяў-нетатараў таксама мала чым адрозніваецца.

Пра тое, што раней народная медыцына ў татарараў магла быць больш разнастайнай, сведчаць толькі адзіныя пісьмовыя дакументы, якія да нас дайшлі, як напрыклад, невялічкі рукапіс-лячэбнік з фондаў ЦНБ НАН Беларусі (сігнатура Р404), фрагменты з якога прыводзіліся вышэй. Рукапіс змяшчае пераважна рэцэпты і парады народнай медыцыны [Сынкова, Тарэлка 2009]; у ім амаль адсутнічаюць тэксты з малітвамі, характэрныя

7 Рукапіс ЦНБ НАН Беларусі, сігнатура Р404: 1b.

для хамаілаў. Ці з'яўляліся ў мінулым такія падборкі рэцэптаў народнай медыцыны шэраговымі рэчамі, ці дадзены рукапіс уяўляе сабой пэўнае выключэнне – застаецца пытаннем. Нягледзячы на тое, што пакуль невядомыя іншыя рукапісы, падобныя да асобніка Р404, у існаванні іх увогуле няма нічога неверагоднага: у татарскіх абшчынах раней заўсёды было шмат пісьменных людзей, якія ведалі арабскае пісьмо і маглі ім карыстацца ў паўсядзённым жыцці⁸. Разнастайная пабытовая інфармацыя на беларускай або польскай мове арабскімі літарамі (або лацінкай і кірыліцай) запісвалася часам на форзацах хамаілаў і кітабаў, а часам на асобных аркушах. Тыя, што былі запісаныя на асобных аркушах, лёгка маглі знікнуць, бо такім запісам менш надавалі ўвагі, яны не мелі статуса *святых кніг*. Такія аркушы захоўваліся выпадкова, калі траплялі як укладышы ў рэлігійныя кнігі: Караны, тафсіры, кітабы, хамаілы. Менавіта такім чынам да нас дайшоў і рукапіс-лячэбнік Р404.

Тэксты гаючай магії прадстаўлены ў вялікай колькасці і пэўнай разнастайнасці. Такія тэксты, як правіла, выразна падзяляюцца на ўласна гаючы тэкст і каментар да яго. У якасці гаючых тэкстаў часта сустракаюцца аяты Карана, які для кожнага мусульманіна з прычыны сваёй святасці надзелены найвышэйшай моцай, малітвы на арабскай або цюркскай мовах, а таксама замовы на беларускай і польскай мовах⁹. Часам гаючы тэкст уяўляе сабой проста набор літар або незразумелую абракадабру, дзе часам немагчыма ўжо вызначыць, з'яўляецца гэта нагрувашчаннем памылак у выніку шматразовай перапіскі ці гэты тэкст ад пачатку меў такі „дэсемантызаваны” выгляд.

Суправаджальны каментар паведамляе, супраць якой хваробы накіраваны гаючы тэкст і якім чынам яго ўжываць. Часам таксама дадаецца ўказанне на тыя ці іншыя натуральныя рэчывы, што пры гэтым выкарыстоўваюцца: бярозавая кара, лазовае дрэва, хлебныя скарынкі, яйкі, часнок, масла, яблыкі [Сынкова 2013: 287–288].

3. Адлюстраванне ў знахарскіх тэкстах асаблівасцей традыцыйнай свядомасці

Некаторыя асаблівасці традыцыйнай свядомасці можна заўважыць ужо ў каментарых знахарскіх тэкстаў. У іх звычайна называецца „хвароба”,

8 Істотныя змены ў сферы пісьменнасці адбыліся толькі ў другой палове XX ст., калі пачынае скарачацца колькасць людзей, што ведалі арабскі алфавіт. На гэта перадусім уплывала ўсеагульная барацьба з рэлігіяй у савецкім грамадстве.

9 Вядомы таксама адзіны выпадак ужывання літоўскай мовы, але ў моцна скажонным выглядзе: [гл. Tarelka, Temčinas 2014].

супраць якой прапануецца тая ці іншая *дуа* або нейкае лячэнне. Згаданыя ў знахарскіх тэкстах хваробы можна падзяліць на „натуральныя” і „звышнатуральныя”. У першым выпадку называюцца рэальныя хваробы або іх сімптомы, ці хворыя часткі цела; у другім – варожыя міфічныя сілы, якія выклікаюць захворванні.

Назва „хвароба” тут, зразумела, умоўная, таму што для народнай культуры дакладныя дыягназы ўвогуле не характэрныя. Толькі некалькі хвароб пазначаюцца дакладна ў сваіх народных назвах: *воспа, трасца, рожа, курыная слепата, сухарбата, кадуцная хвароба*. Звычайна ж указваецца толькі месца, якое баліць з рознай ступенню лакалізаванасці: дробныя часткі цела („калі *вочы* баяць”, „ад *вуха* балення”, „ад *горла* балення”), вялікія („ад *галавы* балення”, „ад *грудзей* балення”, „ад *жывата* балення”) або няпэўна-шырокім пазначэннем (*сярэдзіна* ці *бок*). У некаторых выпадках вызначэнне хваробы робіцца па яе асноўным праяўленні (сімптome): кашаль, жаўтуха, задышка, крывацёк, колікі і інш. [гл. Сынкова 2013: 279–282].

Такое абагульняючае абазначэнне хвароб, безумоўна, спрашчала карыстанне знахарскімі тэкстамі носьбітам традыцыйнай культуры. Для гэтага не трэба было нават быць знахарам, досыць было ведаць арабскае пісьмо, каб знайсці ў хамаіле адпаведны тэкст. Калі нават пры такіх шырока абагульняючых абазначэннях узнікалі складанасці з вызначэннем хваробы, народная кемлівасць падказвала больш просты варыянт – выкарыстанне „універсальных” тэкстаў, напрыклад, для „хворага” ўвогуле (без удакладнення хваробы) альбо „ад *розных* хвароб”, „ад *усіх* хвароб”, „ад *сямідзесяці* хвароб”, „ад *сямсот* хвароб”. Пры гэтым, зразумела, „семдзсят”, „семсот”, „розныя” і „усе” выступаюць як раўназначныя, як *сімвалічныя сінонімы*: „семдзсят” / „семсот” – вялікія лічбы, заснаваныя на магічным значэнні „7”, – але тут значыць таксама „розныя” = „усе”.

У некаторых тэкстах прычыны хвароб наўпрост звязаныя з нейкімі звышнатуральнымі сіламі: шайтанам, ферэямі, марамі. Досыць вялікая колькасць тэкстаў накіравана супраць галоўнага ворага – шайтана („ад *заражэння* шайтанскага”). Звяртае ўвагу спецыфічнае разуменне „заражэння”, якое мела дачыненне не да інфекцыйных захворванняў, а да ўздзеяння розных „цёмных сіл”. Відавочна тое самае (г. зн. „заражэнне шайтанскае”) мелася на ўвазе і ў выпадку „калі шайтан дакранецца”. Пакуты такога хворага адлюстроўвае рэкамендацыя для таго, „каго шайтан *мучыць*”¹⁰. У адным каментары да „гаючага” тэксту тлумачыцца,

10 Рукапіс ГДМГР, сінатура КП 7752: 82.

што калі шайтан даткнецца да цяжарнай жанчыны, то вельмі пашкодзіць плоду¹¹. Нават сустрэча з „нячыстым” у сне¹² не абяцала нічога добрага, і ў такім выпадку трэба было прыняць адпаведныя ахоўныя меры.

У аналагічных фармулёўках у знахарскіх тэкстах з хамаілаў часам трапляе назва іншай „цёмнай сілы” – *ферэя*. Само слова ўзыходзіць да персідскага *perī*. В іранскай міфалогіі яно абазначала міфічную істоту ў выглядзе прыгожай чароўнай дзяўчыны накшталт заходняй феі, а ў цюркскіх народаў выступала ўжо як злы дух, што шкодзіць чалавеку. Паводле татарскіх знахарскіх тэкстаў, *ферэі* вельмі падобныя да *шайтанаў*, і ў каментарах да тэкстаў можна прачытаць: „ад ферэя”, „ад заразы ферэйскай”, „калі каго ферэй заразіць”¹³, „хто б ад ферэйскіх хвароб заражоны [быў]”¹⁴.

У адным блоку з рэкамендацыямі супраць ферэяў і шайтана ў двух хамаілах знайшліся парады ад *мары*, ці *марыны*. Мара (марэна) – у старажытнаславянскай міфалогіі злы дух, звязаны са смерцю. Згадка яе ў татарскіх знахарскіх тэкстах сведчыць не толькі пра ўплыў з боку славянскага асяроддзя, але і паказвае, наколькі трывала ў самім гэтым асяроддзі, нягледзячы на хрысціянізацыю, захоўваліся архаічныя міфалагічныя ўяўленні.

У якасці прычын розных хвароб у народнай культуры разглядаліся т. зв. „сурокі” або „чары”, супраць якіх накіраваны некалькі гаючых тэкстаў. У тым жа шэрагу была знойдзена рэкамендацыя супраць „ветру ліхога”¹⁵, які, відавочна, трэба разглядаць не як прыродную з’яву, а таксама як звышнатуральную шкодную міфічную сілу. У размовах з некаторымі старымі татарамі пад час палявых даследаванняў нам прыходзілася таксама чуць пра „злы вецер”, ад якога можа пагоршыцца псіхічны стан чалавека.

Александровіч (Насыфі) адзначаў, што з дапамогай знахарскіх метадаў лячылі пераважна „хваробы прастудныя, нервовыя, спалох, а наогул і іншыя падазроныя захворванні, у дачыненні да якіх можна меркаваць, што яны з’яўляюцца вынікам „падвейвання”, г. зн. пранікнення ў арганізм чалавека разам з паветрам (пры ветры, скавышу і т. п.) нячыстай сілы” [Александровіч 1926: 92]. Пералік хвароб у Александровіча досыць скарачаны ў параўнанні с тым, што можна знайсці ў рукапісах [гл. Сынкова

11 Рукапіс НББ, сігнатура Р256: 108.

12 Рукапіс ГДМГР, сігнатура ЧЗ 1815: 146.

13 Рукапіс ГДМГР, сігнатура ЧЗ 1815: 143а.

14 Рукапіс ГДМГР, сігнатура КП 7752: 76b.

15 Рукапіс ЦНБ НАН Беларусі, сігнатура Р256: 101b.

2013: 279–285], аднак ён падмячае галоўнае – усе гэтыя розныя хваробы маюць агульную прычыну, усе яны з’яўляюцца вынікам шкоднага „падвейвання”.

У хамаілах „гаючыя” (знахарскія) тэксты амаль заўсёды знаходзяцца побач з іншымі тэкстамі магічнага характару, што падаецца не выпадковым. Выразна магічны характар „лячэбных” тэкстаў павінны быць падштурхоўваць у свядомасці носьбітаў традыцыйнай культуры да аб’яднання тэкстаў *гаючай* накіраванасці з тэкстамі *агульна-апатрапеічнай* (ахоўнай) накіраванасці, што можна бачыць у некаторых „комплексных” тэкстах, напрыклад: „ад непрыяцеляў пры сабе насіць, ад урокаў, ад усіх бедаў, як ад агню, так і ад вады, ад усяго абароніць, ад галавы, ад вока, ад шыі, ад жывата балення насіць гожа”¹⁶. Як можна бачыць, тут, у адзін шэраг аб’ядноўваюцца і хваробы, і ўздзеянні злых сіл („уроки”), і розныя іншыя беды. Апроч таго, прыведзены прыклад цікавы яшчэ і тым, што на пачатку ў ім пазначана агульнае „ад непрыяцеляў пры сабе насіць”, а потым ужо пералічваюцца, трэба думаць, асобныя выпадкі дзеянняў гэтых „непрыяцеляў”. Такім чынам, і „уроки”, і розныя „беды”, і „хваробы” гэта толькі розныя наступствы, якія маюць агульную прычыну – уздзеянне злых сіл. І вось тут мэтазгодна звярнуцца да светапоглядаў, якія існавалі ў „літоўскіх татарай” у мінулым.

Як Дж. Александровіч (Насыфі), так і С. Крычынскі галоўнай асаблівасцю светапоглядаў татарай былога ВКЛ вылучаюць анімістычныя вераванні. „Свет, паводле ўяўленняў літоўскага татарына, населены мноствам духаў («ферэяў»), большай часткай варожых да чалавека” [Александровіч 1926: 92]. С. Крычынскі: „Галоўнай аксіомай у вераваннях літоўскіх татарай з’яўляецца існаванне свету духаў – злых, *ферэяў*, і добрых, *джынеяў* альбо *джынаў*, – з якімі можна падтрымліваць кантакт з дапамогай магічных практык” [Крусцзынскі 1938: 281]. Такія погляды Дж. Александровіч лічыў перажыткамі шаманізму [Александровіч-Насыфі 1927: 4]. Крычынскі пагаджаўся з магчымасцю захавання асобных „рэмінісцэнцый” шаманізму, але бачыў крыніцы татарскага анімізму больш шырока, разглядаючы пры гэтым і агульнамусульманскія карані і ўплыў з боку хрысціянскага атачэння [Крусцзынскі 1938: 282]. Да гэтых меркаванняў хацелася б адразу зрабіць некалькі заўваг.

Згадкі пра рэліктавыя шаманісцкія ўяўленні ў літоўскіх татарай можна сустрэць даволі часта ў літаратуры, але ніколі яны не падмацоўваюцца грунтоўнымі даследаваннямі, і таму застаюцца ўсяго толькі асабістым

16 Рукапіс НББ, сігнатура 11Н//22(026): 128а.

меркаваннем таго ці іншага даследчыка. На нашу думку, для такіх выскоў патрэбны грунтоўныя параўнальныя даследаванні, якія яшчэ не зроблены. Анімістычныя вераванні з'яўляюцца часткай розных рэлігійных сістэм, і спачатку трэба даказаць, што ў дадзеным выпадку яны звязаны менавіта з шаманізмам, цэнтральнай фігурай і спецыфічнай адзнакай якога з'яўляецца фігура шамана – пасярэдніка паміж духамі і людзьмі.

Другая заўвага тычыцца „джынаў”, згаданых Крычынскім. Пад час нашых палявых даследаванняў нам ніколі не давалося пачуць ад нашых інфармантаў гэтага слова. А калі мы мэтанакіравана пыталіся, ці ведае наш суразмоўца яго, то часцей атрымлівалі адмоўны адказ. У некаторых татараў слова „джын” выклікала толькі ўспаміны пра арабскія казкі, але ніяк не звязвалася з уласнай традыцыйнай культурай. Застаецца толькі выказаць розныя меркаванні наконт інфармацыі Крычынскага. Або ён пераказваў думкі асобных людзей, якія несвядома імкнуліся „арыенталізаваць” свае погляды. Або такія погляды ўяўляюць сабой лакальную з'яву.

Тое, што дакладна можна пацвердзіць і на падставе знахарскіх тэкстаў, і на падставе апытанняў татараў, гэта веданне і ўжыванне слоў „ферэй” і „шайтан” як сінанімічных для абазначэння „злога духа”. Хоць і трэба дадаць, што пра *ферэяў* чуў не кожны з апытаных, а некаторыя з іх указвалі, што так калісці называлі злых людзей.

У хамаілах звычайна не паведамляюцца падрабязнасці пра гэтыя „нячыстыя сілы”. Уяўленні пра іх захоўваліся ў вусных паданнях. „Варожыя чалавеку духі – «ферэй», паводле поглядаў літоўскага татарына, вельмі любяць сяліцца ва ўсіх нячыстых месцах – на сметніках, памыйніцах і да т.п., а таксама на пустэчах, скрыжаваннях дарог, каля могілак, хрысціянскіх царквей, у ямах, канавах, цёмных гаях, у стаячых водах і да т.п.” [Александровіч 1926: 92–93]. Дж. Александровіч (Насыфі) піша, што пры хаджэнні па такіх месцах рэкамендавалася асцярожнасць і трэба было чытаць малітвы, аднак не прыводзіць дакладных прыкладаў такіх малітваў. А ў хамаілах як раз і можна знайсці такія ахоўныя („ад ферэя” ці „ад шайтана”) тэксты, якія вельмі падыходзілі менавіта для такіх выпадкаў. Такія апатрапейчныя тэксты можна было выкарыстоўваць і прэвентыўна, у якасці амулета, распаўсюджаным варыянтам якога з'яўляецца так званая *граматка*¹⁷ – вузкі, але доўгі скрутак з малітвамі, які насілі ў маленькай торбачцы або на грудзі, або пад пахай. Дж. Александровіч (Насыфі) піша,

17 Пры распаўсюджаным тэрміне „граматка” часам сустракаюцца і іншыя лакальныя пазначэнні гэтага тыпу талісмана. У Скідзелі для яго ўжываецца назва „даравал” (sic!), а ў Некрашунцах – „мугірычк”.

што для большай дзейнасці амулета яго трэба было час ад часу вынімаць і прачытываць” [Александровіч 1926: 93]. Ад нашых інфармантаў-татараў мы не чулі пра такое. Усе казалі пра тое, што такой *граматкай*, як правіла, надзялялі зусім малых дзетак, якія і чытаць яшчэ не маглі. Да і дарослыя не ўсе маглі чытаць арабскаграфічны тэкст. Часам граматкі проста зашываліся ў торбачкі, а гэта яўна ўскладняла магчымасць іх „вынімаць і прачытываць”.

У якасці амулета мог выкарыстоўвацца і хамаіл. Яго клалі пад падушку дзеткам і дарослым, хворым, каб вылячыцца, здаровым, каб нічога дрэннага не здарылася і г.д. Гэты звычай, відавочна, быў шырока распаўсюджаны, таму што пра гэта нам распавядалі многія людзі ў розных татарскіх абшчынах. Пры гэтым большасць з іх не ўмелі чытаць напісаныя арабскімі літарамі малітвы ў сваіх хамаілах. Яшчэ цікавей было, калі адна жыхарка Смілавіч, сама не татарка і не мусульманка, прызналася, што такім самым чынам карыстаецца хамаілам, які ў ёй застаўся ад памерлага мужа-татара, і лічыць, што гэта вельмі дапамагае пры розных хваробах.

Супрацьстаянне чалавека і „звышнатуральных” сіл у межах традыцыйнай свядомасці апырыоры разглядалася як няроўнае. Чалавек павінны абавязкова мець пэўнае „узбраенне” ў гэтай барацьбе. Дамонатэістычныя рэлігіі прапаноўвалі розныя магічныя сродкі, якія пазней монатэістычныя рэлігіі забараняюць выкарыстоўваць і замест прапануюць іншыя формы „выратавання”. Галоўнай зброяй супраць „нячыстых” для мусульманіна безумоўна з’яўляецца Слова Бога – Каран. Нават адно толькі слова Алаг можа разагнаць цемру. „Узброены добрым веданнем малітваў чалавек лёгка можа злыя сілы абяззброіць” [Александровіч-Насыфі 1927: 4]. Таму многія знахарскія тэксты ў якасці „гаючага элемента” змяшчаюць або аяты с Карана, або малітвы на арабскай ці цюркскай мовах. І потым менавіта як *малітвы* яны траплялі ў хамаілы. Аднак у практыцы паўсядзённага жыцця, праз безперапынныя шчыльныя сувязі з хрысціянска-славянскім атачэннем у асяроддзе татараў-мусульман (а потым, зразумела, і ў хамаілы) траплялі тэксты іншага характару – славянскія замовы, часам з выразна хрысціянскім уплывам [гл. Сынкова 2012].

Часам „гаючыя” тэксты выглядаюць як пазбаўленыя сэнсу наборы літар. Тут на першы план выходзіць сакральная значнасць арабскага пісьма як бачнага эквівалента святой для мусульманіна арабскай мовы. Пры гэтым адчувальная матэрыяльнасць пісьмовага тэксту адкрывала новыя магчымасці ў знахарскай практыцы, асабліва для непісьменных. Напрыклад, у некаторых выпадках рэкамендуецца напісаны на паперы

„гаючы” тэкст прывязаны да хворага часткі цела, а ў іншых – нейкім чынам ужыць унутр: напісаны тэкст або апускалі ў ваду і потым яе пілі, або пісалі на прыдатных да яды рэчах (яблыках, часнаку і да т.п.) і іх з’ядалі. У абодвух выпадках ужывання лёгка заўважыць старажытныя спосабы кантагіознай магіі, у якой галоўную ролю адыгрывала непасрэднае фізічнае судакрананне. Вельмі часта ў каментарых раіцца „на паперы напісаўшы, курыць”, але не так, як кураць папярсы; для ажыццяўлення гэтай парады трэба было кінуць паперку с тэкстам на вуголлі і, пакуль яна павольна тлее, дыхаць гэтым дымам. Магічны сэнс такой працэдуры таксама відавочны: „гаючым” дымам выгнаць з цела той злы дух, які туды пранік. Гэта тыпалагічна блізка да розных рытуалаў „ачышчэння” праз акурванне. Такім чынам, хоць тэксты, якія выкарыстоўваюцца, могуць мець ісламскае паходжанне, аднак спосабы іх ужывання падаюцца больш старажытнымі.

Падчас знахарскіх маніпуляцый часта выкарыстоўвалі спецыяльна для такіх выпадкаў напісаныя *картачкі*, ці *нюскі*. Найбольш раннюю пісьмовую згадку пра такую картачку можна знайсці ў антымусульманскім творы XVII ст. „Альфуркан Татарскі” (1616 г.), аўтар якога вядомы як Пётр Чыжэўскі. У якасці прыкладу ён прывёў магічную формулу супраць ліхаманкі „выпісаную рускімі літарамі на картачцы”, якая належала татарыну з Вакі Асану Алеевічу [Czyżewski 2013: 136].

Тое, што прычынай дрэннага стану чалавека можа быць нейкая звышнатуральная істота, рабіла лагічным супраць гэтага „непрыяцеля” шукаць дапамогі ў яшчэ больш магутнай звышнатуральнай сілы, а таксама (каб больш паспяхова змагацца з ёй) прымушала часам задавацца пытаннем: што гэта за цёмная сіла ўздзейнічае на хворага? Вось таму і было важным у самых цяжкіх выпадках вызначыць, якая менавіта варажыя „істота” дзейнічае супраць чалавека. У гэтым пункце ўзнікае судакрананне знахарскіх тэкстаў з іншым блокам рэлігійнага пісьменства татараў – фаламі.

4. Фалы і фалдзеі

Фалы не выкарыстоўваліся непасрэдна для лячэння, але дапамагалі знахару вызначыць „прычыны” хваробы, звычайна ў выпадку цяжкага захворвання. Яны ўяўляюць сабой варажбітныя тэксты, якія прызначаліся для акрэслення чалавечага лёсу. „Для таго, каб даведацца пра лёс чалавека і тыя апаснасці, якія яму пагражаюць, „адчыняюць фал”, г. зн. робіцца варажба на падставе літарнага гараскопа, які складаецца для кожнага чалавека асобна ў адпаведнасці з яго імем, узростам, паходжаннем і, як

вынік, уплывам на яго той ці іншай планеты” [Александровіч 1926: 93]. Гэтым займаліся адпаведныя спецыялісты – фалдзеі (або фалжэі). З дапамогай „сяміпланетнага фала” яны знаходзілі імя злога духа (Ібліс, Джын, Фірэй і Шайтан), які шкодзіць хвораму. Пасля таго фалдзеі „курэннем” выганяе яго прэч з душы пацыента [Aleksandrowicz 1935: 373].

Як пра гэта паведамлялі даследчыкі, і як распавядалі сучасныя інфарманты, папулярнасць татарскіх знахараў выходзіла далёка за межы мусульманскіх абшчын. Пра іх ведалі і да іх звярталіся людзі розных веравызнанняў. Галоўнымі „пацыентамі” фалдзеяў былі псіхічна хворыя.

Пра лячэнне маладога віленскага вучонага Фартуната Юрэвіча татарскім знахарам з Трокаў піша ў сваім дзённіку Станіслаў Мараўскі¹⁸ [Mogawski 1924: 178]. М. Александровіч паведамляе пра татарскіх лекараў у Мураўшчызне (былая ваколіца Іўя, цяпер з’яўляецца яго часткай), адны з якіх лячылі нават у свой час царскую кузіну, за што былі адараны пярсцёнкам з партрэтам царскай жонкі і шчодро ўзнагароджаны, а двое іншых ацалілі сястру графа Т. Замойскага [Aleksandrowicz 1935: 371–372].

Пад час палявых даследаванняў у розных татарскіх мястэчках нам распавядалі пра розных фалдзеяў, што жылі і дзейнічалі на тэрыторыі Беларусі яшчэ ў сярэдзіне і нават у другой палове XX ст. Даволі вядомым у свой час быў фалдзеі Юзефовіч, які жыў у Баярах. У Іўі многія жыхары яшчэ памятаюць фалдзея Давыда Шчуцкага. У Сандыкаўшчызне жыў фалдзеі Сулейман Крыніцкі. Пра кожнага з іх распавядалася амаль аднолькавая гісторыя: заўсёды згадывалася пра нейкага безыменнага звар’яцелага, якога прывозілі да знахара звязаным; фалдзеі загадваў развязаць хворага; усе прысутныя палохаліся, каб хворы не нарабіў бед; фалдзеі настойліва паўтараў свой загад; пасля чаго хворага развязвалі, фалдзеі прачытваў над ім малітву з хамаіла і адразу шалёны становіўся ціхім і пакорлівым. Такая паўтаральнасць апавядання (нагадаю, што размова шла пра розных людзей і ў розных мясцінах), набор аднолькавых структурных элементаў кажа, што перад намі хутчэй нейкае паданне-архетып, чым сапраўднае сведчанне.

Стаўленне да фалдзеяў з боку татараў было заўсёды падвойнае. З аднаго боку, людзей уражвала сіла, якой ён, нібы, валодаў. Гэта, безумоўна, успрымалася як пэўны цуд. Аднак у той жа час такія заняткі ганіліся, як вельмі небяспечныя, асабліва для нашчадкаў знахара. Большасць татараў адчувалі, што дзейнасць фалдзея адбываецца за нейкай „мяжой”, якую

¹⁸ Потым гэтую гісторыю пераказаў у сваёй працы таксама М. Александровіч [Aleksandrowicz 1935: 372].

простаму чалавеку лепей не пераходзіць, бо адтуль ужо няма „вяртаньня”. Для многіх гэта звязваецца менавіта з „адкрыццём фала” з прычыны таго, што яны не вельмі разумеюць сутнасць гэтай справы, але ведаюць, каб стаць фалдзеям – трэба „адчыніць фал”, і гэта беззваротна.

5. „Хатняе” знахарства

Пры такіх меркаваннях наконт фалдзеяў стаўленне да звычайнага „хатняга” знахарства было больш спагадлівым. Гэтым маглі займацца (і сапраўды займаліся) усе, каму было вядома арабскае пісьмо, хто мог пры неабходнасці знайсці ў хамаіле адпаведны тэкст на той ці іншы выпадак і выпісаць яго на картачку. У свядомасці простых вернікаў, хатняе лячэнне з дапамогай малітваў не ўспрымалася як знахарства, як магія, як нешта недазволенае (бо гэта ж *дуайкі!*). Гэта рабілі і імамы. Такіх знахараў было ў разы болей. Многія інфарманты казалі пра сваякоў ці суседзяў, якія займаліся такім лячэннем, і да якіх часта звярталіся за дапамогай розныя людзі.

Праўда, апошнім часам карціна ўжо пачынае змяняцца. Больш маладое пакаленне татараў, дзякуючы сістэмнай рэлігійнай адукацыі, ставіцца да гэтага досыць негатыўна. Відавочна з апошнімі прадстаўнікамі старога пакалення, якія народзіліся не пазней за сярэдзіну ХХ ст., сыйдзе ў нівеч і гэтая традыцыя. Яшчэ адна. І зараз ужо можна канстатаваць знікненне многіх уяўленняў. Нам неаднаразова прыходзілася сутыкацца з тым, што сучасныя татары, нават сталага ўзросту, не маглі адказаць на пытанні, звязаныя з разуменнем тэкстаў ХІХ ст. І хутка толькі старыя манускрыпты будуць захоўваць духоўны свет традыцыйнай культуры татараў былога Вялікага княства Літоўскага.

6. Высновы

Пры вызначэнні дамінантаў традыцыйнай культуры беларускіх татараў, мы, зразумела, перадусім павінны адзначыць, што яны як асобная этнічная меншасць аформіліся на падставе ісламу, які вызначыў духоўную аснову іх культуры і межы, што аддзялялі татараў ад астатняга насельніцтва княства. Такое значэнне рэлігіі ў этнагенетычных працэсах не магло не пакінуць моцнага адбітку на ўсіх баках паўсядзённага жыцця. Нават у сферы знахарства можна бачыць моцнае ўздзеянне мусульманскіх уяўленняў.

Побач з гэтым культура татараў ВКЛ уключала і шмат іншых элементаў, запазычаных ад суседніх народаў, або захаваных ад уласнай старажытнасці. Прыкладам уплыву з боку славянскага атачэння можна

разглядаць пранікненне ў тэксты рэлігійных кніг татараў-мусульманаў спецыфічнай лексікі і нават замоў, якія адлюстроўваюць міфалагічныя ўяўленні ўсходніх славянаў і іх культуру штодзённасці. Пры гэтым знахарская практыка беларускіх татараў, заснаваная на анімістычных поглядах, узыходзіць, бясспрэчна, да часоў яшчэ даісламскай цюркскай культуры.

Бібліяграфія

- Александрович (Насыфи) Джемиль (1926), *Литовские татары. Краткий историко-этнографический очерк*, „Известия общества обследования и изучения Азербайджана”, № 2, Баку, с. 77–95.
- Александрович-Насыфи Джемиль (1927), *Литовские татары как часть тюркского Востока*, „Известия общества обследования и изучения Азербайджана” (отдельный оттиск), Баку.
- Сынкова Ірына, Тарэлка Міхаіл (2009), *Знахарскі тэкст з беларуска-татарскага рукапісу*, „Беларускі гістарычны агляд”, т. 16, с. 216–242.
- Сынкова Ірына (2012), *Хрысціянскія матывы ў знахарскіх замовах беларускіх мусульман*, w: *Dialog chrześcijański-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości*, red. Magdalena Lewicka, Czesław Łapicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 249–257.
- Сынкова Ірына (2013), *Знахарскія тэксты ў рукапісах татараў ВКЛ*, w: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. Joanna Kulwicka-Kamińska, Czesław Łapicz, Towarzystwo Naukowe, Toruń, s. 275–289.
- Сынкова Ірына (2014), *Ісламскі ўплыў у знахарскай практыцы беларускіх татараў*, у: *Беларусь і цюркско-ісламскі свет (з нагоды 615-годдзя ўзнікнення татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ)*, Мінск, с. 126–136.
- Тарэлка Міхаіл, Цітавец Алена, склад (2011), *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны*, Мінск.
- Тарэлка Міхаіл, склад. (2015), *Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны*, Мінск.
- Токарев Сергей (1990), *Ранние формы религии*, Москва.
- Aleksandrowicz Mustafa (1935), *Legends, zachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, s. 368–375.
- Czyżewski Piotr (2013), *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, wyd. Artur Konopacki, MKJdruk, Białystok.
- Kryczyński Stanisław (1938), *Tatarzy litewscy: Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa.

- Morawski Stanisław (1924), *Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818–1825)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Tarelka Michail, Temčinas Sergejus (2014), *Lithuanian incantation in Arabic script from a Tatar manuscript*, „Acta Linguistica Lithuanica” 71, s. 11–22.
- Tyszkiewicz Jan (1989), *Ubóstwo leków naturalnych, stosowanych przez Tatarów litewsko-polskich i przyczyny tego zjawiska*, w: *Historia leków naturalnych, t. 2: Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa*, red. Barbara Kuźnicka, Wydawnictwo Instytutu Historii Nauki, Oświaty i Techniki, Warszawa.
- Tyszkiewicz Jan (2008), *O lecznictwie i lekach Tatarów polsko-litewskich*, w: idem, *Tatarzy w Polsce i Europie*, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor, Pułtusk, s. 227–240.
- Szynkiewicz Jakób (1935), *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, t. 2, s. 138–144.

Irina Synkova

The healing texts in the context of the traditional culture of the Belarusian Tatars

The healing texts of heterogeneous origin are preserved in the manuscripts of the Belarusian Tatars in large numbers. According to written sources, they have been widely used in the past in the Tatar environment. Recent field studies show that the healing texts have not yet completely disappeared from use. These texts have deep roots in the ancient Turkic culture, and also reflect various influences, mainly from the side of Islam, as well as from the Christian-Slavic environment. In general, the healing texts are very interesting sources for analyzing the traditional worldviews of the Belarusian Tatars.

KEYWORDS: Tatars of the Grand Duchy of Lithuania; traditional culture; healing magic; popular medicine.

dr Irina Synkova – Białoruski Uniwersytet Państwowy; zainteresowania naukowe: historia kultury oraz myśli religijno-filozoficznej, a także zachodnioeuropejskie źródłoznawstwo, kitabistyka.

