

NIEŻYDOWSKIE JĘZYKI MAGII ŻYDOWSKIEJ. O SWOJSKOŚCI, OBCOŚCI I PRZEKŁADZIE¹

Non-Jewish Languages of the Jewish Magic: On Homeliness, Strangeness, and Translation

The article discusses foreign magical incantations within the healing practices of the East-European Jewry. Indicating the importance of the category of “strangeness”, it examines several magical texts, focusing on their adaptation and translation into Yiddish culture.

Key words: Jewish folklore, Slavic folklore, magic, medicine

Słowa kluczowe: folklor żydowski, folklor słowiański, magia, medycyna

Chociaż zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo nakładały na praktyki magiczne wiele ograniczeń, a uprawianie czarów uznawały za obrazę Boga, kultura ludowa stale negocjowała wyjątki od religijnej reguły. Szczególną popularnością w łonie obu społeczności, chrześcijan i Żydów zamieszkujących ziemię dawnej Rzeczypospolitej, cieszyły się praktyki lecznicze wykorzystujące tak powszechne czynności magiczne, jak zamówienia, odczyniania i zaklinania. Nie jest prawdą, że magia stanowiła o obliczu ludowego lecznictwa, które miało charakter niezwykle synkretyczny. Waż-

¹ Niniejszy artykuł został częściowo oparty na fragmencie pierwszego rozdziału pracy doktorskiej *Wierzenia i praktyki lecznicze ludności żydowskiej na ziemiach polskich przełomu XIX i XX wieku*, przygotowanej w Instytucie Judaistyki UJ pod opieką naukową dr. hab. Leszka Hońdo. Na temat folkloru słowiańskiego jako podłoża lecznictwa Żydów aszkenazyjskich piszę szerzej, cytując niekiedy te same źródła, w tekście *Żydowska medycyna ludowa. Pomiędzy swojskością a obcością*, w: *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, red. Eugenia Prokop-Janiec, Kraków 2014, s. 25–56.

ne miejsce zajmowały w nim również środki naturalne (np. zioła) czy też metody wykorzystywane przez inne systemy medyczne (np. upuszczanie krwi). Z pewnością jednak, i to co najmniej do początku XX wieku, magia odgrywała rolę tym istotniejszą, im trudniejszy okazywał się kontakt z wykształconym praktykiem medycyny.

Praktyki magiczno-lecznicze społeczności żydowskiej w Europie Wschodniej wyrastały z utrwalonych pisemnie tradycji religijnych i kabalistycznych, ulegając jednocześnie wpływowi w znacznym stopniu niepiśmiennego otoczenia. Zarówno zbiorowość Żydów aszkenazyjskich, jak i ludność miejscowa (chłopi polscy, ruscy itd.) tworzyły własne, rozbudowane systemy kulturowe, których jedne obszary pozostawały zamknięte na wzajemne oddziaływanie, inne wszakże cechowała daleko idąca tolerancja, a nawet zapotrzebowanie na elementy pochodzące z zewnątrz. W kulturze ludowej obcość stanowiła kategorię niejednoznaczną. Z punktu widzenia tradycyjnego etnocentryzmu postrzegano ją negatywnie, była obiektem wyśmiewania i kpin. Jednocześnie, jak zauważył Ludwik Stomma, „Mowa niezrozumiała i tajemnicza stawała się (...) również mową magiczną” (Stomma 2000: 21). W zasadzie każdemu reprezentantowi obcej grupy, nawet jeżeli był sąsiadem, można było przypisać rolę czarownika. Tym bardziej, jeżeli posługiwał się odmiennym językiem i dziwnym alfabetem, a nadto przedmiotami kojarzonymi z czarnoksięstwem, np. książką (Libera 2003: 98–105, 1995: 253). Przekonanie to odnajdujemy również w wierzeniach ludności żydowskiej zamieszkującej ziemie polskie. W wielu miejscach Żydzi stosowali na widok księdza lub popa liczne środki, jakimi zwykło się zabezpieczać przed czarownikami i urokami: wystawienie gestu „figi”, rzucenie szpilką, wypowiedzenie zaklęcia itd. (Fajwuszinski 1958: 200; Lilientalowa 1898: 279; 1900: 640)². W ludowych opowieściach ze wschodniej Galicji odnajdujemy dziedzica-czarownika, który pod postacią czarnego kocura miał uprowadzać nocą niemowlęta z żydowskich domów (Benczer 1893: 120–121). Powszechnie uważano też, że ciężarna Żydówka, szczególnie narażona na atak złego, nie powinna składać wizyt w chrześcijańskich obejściach (An-ski 1914: 22).

Poza działaniem szkodzącym obcy mógł jednak również odgrywać rolę uzdrowiciela. W źródłach znajdujemy informacje świadczące o wykorzystywaniu przez ludność żydowską magicznych przedmiotów związanych

² Słowiańscy chłopi postępowali podobnie, wierząc, że koło księdza i popa „zawsze przebywa” (zob. Moszyński 1934: 290).

z kultem chrześcijańskim, np. amuletów przeciwko febrze zawierających imię Jezusa oraz pierścionków z Matką Boską (Weissenberg 1897: 367–369; 1907: 357; Grunwald 1900: 75). Księga pamięci Mławy zawiera historię pewnej starej Żydówki, która zemdląła w drodze na poranne modlitwy *selichot*³. Na jej szyi znaleziono duży krzyż, co sama poszkodowana skwitowała stwierdzeniem, że „skoro tylu ludzi w to wierzy, może to też jakiś bóg” (Junis 1950: 72). Mocy magicznej nabierały także przedmioty domowego użytku, jeżeli stykały się z rytualnie nieczystym. Gdy leczono chore gardło, owijając je pończochą, zalecano, aby została ona uprzednio natarta niekoszernym mydłem, ponieważ „koszerne nie grzeje tak mocno” (N.N. 1962: 63). Znamienny wydaje się fakt, że na określenie nieoficjalnych praktyków lecznictwa zadomowiła się w języku żydowskim cała gama terminów zapożyczonych z mowy słowiańskiego otoczenia. Słowa *znacher*, *toter*, *owczarz* oznaczały w pierwszej kolejności nieżydowskiego znachora, w drugiej zaś praktyka medycyny ludowej niezależnie od pochodzenia. Także „baby”, a więc kobiety parające się leczeniem, nazywano w ten sam sposób, jak czynili to Słowianie (*bobe*, *wiedme*, *koldunie*).

Względna izolacja diaspory aszkenazyjskiej, nieznającej alfabetu łacińskiego (jid. *galches*, pismo księży), bardzo mocno ograniczyła możliwość przenikania do niej praktyk magicznych drogą piśmienną. Próżno doszukiwać się w źródłach hebrajskich i jidysz wzmianek o czerpaniu wiedzy tego rodzaju z nieżydowskich tekstów. Jeżeli sięgano po książki lub broszury w języku krajowym, czyniono to z nadzieją pozyskania informacji na temat naturalnych środków, popartych autorytetem eksperta medycyny oficjalnej. Z dużą dozą pewności można stwierdzić, że obyczaje i wierzenia chrześcijańskich sąsiadów trafiały do Żydów przede wszystkim drogą ustną. Co za tym idzie, wносиły one zróżnicowane regionalnie elementy, decydujące również o specyfice związanego z danym obszarem folkloru żydowskiego.

Magiczne praktyki lecznicze przenikały do kultury żydowskiej za sprawą kontaktów z otoczeniem, których intensywność narastała wraz z oddalaniem się od centrów miejskich. Nie jest możliwe narysowanie dokładnej mapy punktów styku; informacje o nich są zazwyczaj szczątkowe. Wzajemnej wymianie przekonań na temat zdrowia sprzyjało zatrudnianie przez Żydów chrześcijańskiej służby oraz obecność na wsi wędrownych rzemieślników (Weinreich 2008: 537). Żydowski historyk Nachmen Blu-

³ Modlitwy pokutne w okresie tzw. Wielkich Świąt.

mental wspomina, że stałym gościem w domu jego rodziców w Borszczowie była miejscowa praczka Pawlucha. Nie tylko udzielała ona osobistej pomocy medycznej, m.in. nastawiła zwichnięty palec i zamówiła świnkę (czyniąc na chorym policzku znak krzyża), ale także dzieliła się wiedzą na temat mistycznych sposobów usuwania niektórych dolegliwości (Blumental 1973: 169–177). Nawiązywanie relacji sąsiedzkich pomiędzy obiema grupami, rzadsze w miastach, a niemal powszechne na głębokiej prowincji, w nie mniejszym stopniu sprzyjało wymianie idei (Goldberg-Mulkiwicz 2003: 92, Banasiewicz-Ossowska 2007: 109–139)⁴. Stosunki te mogły się nakładać na istniejące od wieków struktury feudalne. Żydowscy karczmarze pełnili istotną funkcję pośredników pomiędzy chorymi i praktykami lecznictwa. Ponieważ „stare baby łatwo znaleźć przy szynkwasiu” (Lew 1896: 306), wszelkiego rodzaju karczmy i zajazdy poza tym, że zapewniały oczywiste udogodnienia ułatwiające proces leczenia (ciepła izba, gorąca woda, posiłek, herbata i zioła), stawały się jednocześnie ważnymi punktami informacyjnymi i miejscem spotkań z czarownikami.

Formuły w *loszn-kojdesz* (hebrajskie) i *mame-loszn* (jidysz)

Etnografowie uczestniczący w wyprawie badawczej na Wołyń (1912–1914) zauważyli, że miejscowe żydowskie znachorki zamawiały w jidysz, po ukraińsku lub mieszały te języki, podczas gdy zaklęcia hebrajskie wydawały się domeną mężczyzn (Rechtman 1958: 300). Zdaniem Sz. Anskiego, zażęgniwanie uroku (w przeciwieństwie do zamawiania chorób) bliższe było sfery *sacrum*. Teksty usuwające wpływ „urocznych oczu” miały przypominać modlitwy, sam rytuał natomiast – akt religijny (Anski 1925: 164)⁵. Przeglądając materiał etnograficzny, nietrudno zauważyć, na jakiej podstawie autor *Dybuka* oparł swoją konstatację. Rzeczywiście, nader liczne teksty hebrajskich zażęgniwań budowano, opierając się na obszernych cytatach biblijnych i motywach kabalistycznych. Zwalczeniem

⁴ Zob. także Słomka 1983: 95: „Szczególnie wielkie zbliżenie było między Żydami wsiowymi a chłopami i często dzieci takich Żydów, wychowując się wśród dzieci chłopskich, chrzczyły się w końcu. Najczęściej młode Żydówki przyjmowały w ten sposób chrzest i wychodziły za parobków i synów gospodarskich”.

⁵ Także Benjamin Wolf Segel zauważył, że lud traktował pisane amulety jak rytuał, nie potrafił bowiem, w przeciwieństwie do uczonych kabalistów, wytłumaczyć ich znaczenia (Segel 1897: 59).

uroków zajmowali się nie tylko praktycy lecznictwa kojarzeni z niewykształconymi warstwami społeczeństwa żydowskiego, lecz także *soferzy* żyjący z pisania i poprawiania tekstów świętych, rabini, nie wspominając już o przywódcach chasydzkich.

Zjawisko rozszczepiania się żydowskiej magii leczniczej na elitarną i popularną wynikało przede wszystkim z dalece niepowszechnej znajomości *loszn-kojdesz*, zwłaszcza wśród mieszkających na prowincji kobiet i mężczyzn. Innymi słowy, mogli oni samodzielnie sięgać po „magię żydowską” tylko w ograniczonym zakresie, nie rozumieli bowiem jej języka. Nie oznacza to jednak, że treści hebrajsko-aramejskie pozostawały na uboczu ludowych praktyk leczniczych. Przeciwnie, odgrywały rolę fundamentalną za sprawą związków z *sacrum*, konieczności nawiązania kontaktu z „wiedzącym”, a także z pismem jako nośnikiem magii. Właśnie ten fakt miała na myśli Regina Lilientalowa, podkreślając, że praktykami zwalczającymi uroki byli głównie pobożni i uczeni mężczyźni (2007: 52). Ponieważ jednak nie zawsze kontakt z nimi był możliwy albo pożądany, lud adaptował niektóre treści hebrajskie, tłumacząc je na język potoczny. Przyjrzyjmy się jednej z najpopularniejszych formuł odczyniania uroku, czyli traktatowi o trzech niewiastach. Jej osią był obraz trzech kobiet siedzących (stojących) „na kamieniu” albo „na szczycie skały”, obecny we wszystkich wariantach. Chociaż o genezie tego obrazu, przywodzącego na myśl m.in. dialogi córek świętych Otylii lub Zofii, trudno rozstrzygać (Biegeleisen 1929: 243), trwale zadomowił się on w tekstach kabały praktycznej, z których przenikał (lub powracał) do praktyk ludowych.⁶

<p>Wariant hebrajski:</p> <p>Szalosz naszim joszwot al szen sela. Achat omeret chole ani We-achat omeret ejni chole We-achat omeret ejni chole we-lo jihie chole</p> <p>Keszem sze-ejn le-jam derech le-dagim ejn lahem blija, Kach lo jihie le-Pb”P mamasz szum ajn ha-ra.</p>	<p>Wariant jidysz:</p> <p>Tfuj, tfuj, tfuj!</p> <p>Pb”P hot a ajn-hore cu felen Pb”P hot a ajn-hore cu felen Pb”P hot a ajn-hore gefelt.</p> <p>Draj wajber zicen ojf a sztejn, Ejne zogt: Pb”P hot a ajn-hore Di cwejte zogt: nejn</p>
--	---

<p>Ben porat Josef ben porat glej-ajn banot caada alej-szur Wa-jemamaruhu wa-robu wa-jistemuhu baalej chicim Wa-teszew bejtan kaszto wa-jafozu zeroej jadaw m-idej awir Jaakow mi-szam roe ewen Jisrael (Rdz 49,22–24).</p> <p>Az jaszir Jisrael et-ha-szira ha-zot ali beer enu-la Beer chafarua szarim karua nediwej ha-am bi-mechokek be-miszanotam u-mi-midbar Matana U-mi-Matana Nachaniel u-mi-Nachaniel Bamot U-mi-Bamot Hagaj aszer bi-sade Moaw rosiz ha-pisga we-niszkafa al-pnej ha-jeszimon (Lb 21,17–20).</p> <p>Keszem sze-nitchazek we-nitrape melech Jehuda Chizkjahu me-chalaw Hitchazek we-hitrape Pb”P mi-szum ajn ha-ra</p> <p>Ba-szem A”G”L”A (An-ski 1909: 76)⁶</p>	<p>Di drite zogt: fun wanen zi iz gekumen ahin zol zi awekgejn.</p> <p>Ojf ale puste felder ojf ale wiste welder Wu kejn menczn gejen nit, wu kejn fis tretn nit Wu kejn brojt wakst nit, wu wilde chajes firm zich. Dortn zol zi farblajbn un Pb”P optretn un Pb”Ps ru nit sztern.</p> <p>In a guter mazldiker szo hobn mir dir opgeszprochn.</p> <p>(Genect) Ha-a!... Ha-a!... Ha-a.</p>
<p>Trzy kobiety siedzą na szczycie skały: Jedna mówi „jestem chora” Druga mówi „nie jestem chora” Trzecia mówi „nie jestem chora i nie będę [?] chora”</p> <p>Jak morze nie ma drogi, a ryby nie chorują, Tak N., syn N., nie będzie miał żadnego uroku.</p> <p>Różdżką płodną Josef, różdżką płodną nad źródłem; latorośle jego rozkrzewiają się poza mur. I jątrzą go i strzelają nań, i prześladową go łuczniczy.</p>	<p>Tfu, tfu, tfu!</p> <p>Na N. syna N. padł urok, padł urok, padł urok.</p> <p>Trzy niewiasty siedzą na kamieniu: Jedna mówi „ma urok”, Druga mówi „nie”, Trzecia mówi „skąd przyszedł, tam niech odejdzie”.</p> <p>Na wszystkie puste pola, na wszystkie puste lasy, Gdzie ludzie nie chodzą, [gdzie noga nie stąpa],</p>

⁶ Cytaty biblijne podano w przekładzie Izaaka Cyklowa.

<p>Wszakże pozostaje w mocy łuk jego i giętkimi są ramiona i ręce jego, z rąk Mocarza w Jakubie, stamtąd – od Pasterza, Opoki Izraela!</p> <p>Wtedy to zaśpiewał Izrael pieśń tę: „Wzbieraj studnio, zaśpiewajcie o niej! Studnia, którą wykopali ksiądzęta, wydrążyli dostojnicy ludu berłem, buławami swojemi!” A z tej pustyni do Mathany. A z Mathany do Nechliel; a z Nechliel do Bamoth. A z Bamoth do kotliny, która na polach Moabu, przy wierzchołku Pisgi, zwróconej ku pustyni.</p> <p>Jak pokrzepiony i uleczony został król Judy Chiskiasz ze swojej choroby, pokrzep i ulecz N., syna N., ze wszelkiego uroku</p> <p>Imieniem A.G.L.A.⁷</p>	<p>[Gdzie zboże nie rośnie], a gdzie dzikie zwierzęta bytują Tam niech pozostanie i od N. syna N. odstąpi i N. synowi N. spokoju nie zakłóca.</p> <p>W dobrej godzinie zamówiliśmy cię.</p> <p>Ha-a! ha-a! ha-a! (ów, kto zamawia, ziewa) (Lilientalowa 2007: 55)</p>
--	---

Już na pierwszy rzut oka daje się zauważyć, że wariant hebrajski miał bardziej złożoną konstrukcję i w większym stopniu odwoływał się do piśmiennictwa żydowskiego. Obok fragmentu o kobietach znajdziemy w nim dwa dłuższe cytaty zaczerpnięte z ksiąg Tory: o Józefie (Rdz 49,22) oraz o wędrówce przez pustynię (Lb 21,17–20). Ten pierwszy łączył się z wyrażonym w Talmudzie przekonaniem, że nad Józefem i jego potomkami „uroczne oczy” nie mają władzy⁸. Drugi należy odczytywać w kontekście legendy o studni Miriam, towarzyszącej ludowi wybranemu, której wody posiadały właściwości magiczne (zob. Schwartz 2004: 387). W ścisłym związku z nimi pozostawał fragment dotyczący ryb, postrzeganych jako istoty niewrażliwe na działanie uroku. Do historii biblijnej (Wj 20,7) nawiązywała też wypowiedź zamykająca zażegnanie, jak się zdaje rzeczywiście o charakterze modlitewnym i zwieńczona świętym imieniem Boga. Wśród formuł końcowych występujących w innych wariantach hebraj-

⁷ Przekłady z języków hebrajskiego i jidysz pochodzą od autora artykułu, z wyjątkiem tych opatrzonych odrębnymi przypisami.

⁸ Zgodnie z interpretacją rabiniczną (Berachot 20a) należało czytać nie „nad źródłem”, lecz „oddalający złe oko”.

skich, a rzadziej także jidyszowych, znajdziemy te najbardziej popularne: *amen*, *sela*, *necach wa-ed* (amen, na zawsze, na wieki, na wieczne trwanie). Wraz z nimi lub na ich miejscu pojawiały się też imiona Boga i aniołów, utworzone z pomocą kombinacji kabalistycznych. W tym wypadku było to A.G.L.A.: *Ata gibor le-olam Adonaj*, „Tyś, Boże, potężny na wieki” (zob. m.in. Rozenberg 1907: 105; Sperling 1957: 564; Lilientalowa 2007: 55–56; Ochana 1987: 62b–63b; *Segulot u-refuot* 1913: 15).

Wariant jidysz, obok właściwej treści zażegnania, zawierał wskazówki dotyczące czynności mu towarzyszących: spluwania i ziewania. Choć gesty te odgrywały ważną rolę w rytuale, dla naszych rozważań nie są tak istotne jak wypowiedziane słowa. Poza właściwą część zażegnania należałoby wyłączyć także formułę wprowadzającą („Na N. syna N. padł urok...”) oraz końcową („W dobrej godzinie...”). Element zasadniczy to wypowiedź trzech niewiast, pozostawiona z nieznacznymi zmianami względem wersji hebrajskiej. Niekiedy źródła ograniczały całość rytuału tylko do tego fragmentu, co może świadczyć o procesach postępujących wraz z ludowym przekładem tekstu magicznego z języka świętego na potoczny (zob. m.in. Robinsohn 1894: 20). Brak cytatów biblijnych oraz imion Boga stanowił cechę charakterystyczną zdecydowanej większości wariantów jidyszowych tego zażegnania. W niektórych pojawiał się co prawda cytat dotyczący Józefa (*Segulot u-refuot* ok. 1800: 6a–6b), zwykle jednak zastępowało go charakterystyczne sformułowanie: „Tak jak nad Józefem zły urok nie miał władzy, tak niech zły urok nie ma władzy nad N. synem (lub córką) N.” (Segel 1897: 59). W przykładzie zanotowanym przez Sz. Anskiego jest ponadto motyw przeganiania złego, funkcjonujący również samodzielnie i niezwykle popularny. Źródła żydowskie zachowały jego wersje wypowiedziane w jidysz i w językach słowiańskich, dlatego zajmemy się nim jeszcze w dalszej części artykułu. Pojawienie się tego motywu w jidyszowym wariantcie zażegnania może świadczyć o próbie stworzenia wokół fragmentu zapożyczonego i przełożonego formuły magicznej związanej z inną niż biblijna, ludową mitologią. To zaś zaowocowało niezbędnym przeobrażeniem wypowiedzi ostatniej z trzech niewiast.

Formuły słowiańskie

Bezpośrednie zapożyczenia słowiańskich formuł magii leczniczej rzadko pojawiały się w księgach drukowanych. Znacznie częściej natomiast odnajdujemy je w żydowskich rękopisach. Przykłady tekstów tego rodzaju pochodziły właściwie z każdego zakątka Europy wschodniej. Z pewnością trafiały one do hebrajskich notatek jeszcze w okresie istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Na początku lat dwudziestych zeszłego stulecia w ręce historyków trafił manuskrypt księgi medycznej z XVIII wieku, w którym zapisano pismem żydowskim zamówienia w języku białoruskim (Biadula 1921: 33–35). Podobne teksty, oparte na ukraińskich pierwowzorach, odnajdujemy w datowanym na ten sam okres manuskrypcie *Sefer ha-chejszek* (Petrovsky-Shtern 2011: 23). W końcu rękopiśmienne świadectwo z początku wieku XX, którego właściciel pochodził z zaboru rosyjskiego, zachowało notowane także w polskich zbiorach etnograficznych zaklęcie przeciwko róży, zaczynające się od (zniekształconych) słów „Szedł Pan przez rzekę Cedrową” (*Segulot u-refuot* 1913: 10; por. Werenko 1896: 196). Zapożyczenia te występowały raczej lokalnie, mogły ograniczać się do jednej okolicy czy wręcz pojedynczego gospodarstwa domowego. Jeżeli jednak dana praktyka znajdowała uznanie w oczach nowych użytkowników, trafiała do domowych zeszytów i bywała przekazywana dalej tą właśnie drogą.

Warto zauważyć, że znajomość języków otoczenia była w społeczności żydowskiej zróżnicowana, wyraźnie jednak wzrastała na prowincji. Grupa tzw. *dorfsjiden*, wiejskich Żydów, odznaczała się szczególnymi cechami, które silnie upodabniały ją do słowiańskich chłopów. Mieszkali zazwyczaj daleko od miejsc kultu, rzadko uczestnicząc w obrzędach religijnych, a ciężka praca uniemożliwiała im podjęcie studiów talmudycznych. Znacząco odstawali od rabinicznego ideału, zaś ich język wypełniały słownictwo i frazeologia właściwe lokalnym narzeczom słowiańskim. To, jak bardzo obecność pierwiastka miejscowego mogła oddziaływać na koloryt kultury żydowskiej, dobrze obrazuje zachowany w Bibliotece Żydowskiego Instytutu Historycznego zbiór przepisów gospodarskich spisany na Litwie w drugiej połowie XIX wieku. Obok kilku tekstów hebrajskich i w jidysz zawiera on m.in. białoruskie zamówienie febry, którego bohaterem jest... „swiatoj Abram” (Szymon ben Abraham z Dziwieniszek 1876: 21).

Kontakt z nieżydowskimi praktykami leczenia umożliwiał przyjmowanie ich sposobów przeciwdziałania chorobom. Zapewne tą drogą przedostały się do źródeł żydowskich krótkie formuły, takie jak stosowane przez ukraińską Żydówkę zażegnanie uroku: *Naha za nahoj, wsia zle licha za taboj* („Noga za nogą, wszelkie złe licha [pójdą] za tobą”) (Yoffie 1925: 377), albo znane z żydowskich miasteczek na Białorusi zamówienie brodawek: „Miesiac mołodaj, jak budiesz za lisom, zabiere moji wisim” („Miesiącu młody, jak będziesz za lasem, zabierz moich osiem [brodawek]”) (A.W. 1962: 62). Wyimki te jednak niewiele mówią o metodach adaptacji tekstów do kultury żydowskiej. Przyjrzyjmy się zatem dwóm dłuższym wariantom niezwykle popularnej formuły zamawiania bólu zęba, jakie odnajdujemy w naszych źródłach. Pierwszy pochodzi ze zbiorów Sz. An-skiego i został opublikowany przez niego w zapisie cyrylicą:

Maładzik czy buw ty na tym swietu? – Buw. – Czy widau ty tam mertwyh? – Widał. – Czy bolic u mertwyh zuby? – Niet, nie bolit. – Jak u mertwyh zuby nie bolit tak cztoeby nie bolili zuby u wek weczni Ploni El (An-ski 1925: 165; Wereńko 1896: 157; Talko-Hryncewicz 1893: 358–364).

Młodzieńcze, czy byleś na tamtym świecie? – Byłem. – Czy widziałeś tam martwyh? – Widziałem. – Czy bolą martwyh zęby? – Nie, nie bolą. – Jak martwyh zęby nie bolą, tak niech na wieki nie bolą N., syna/córkę N.

Jak widać, mamy tu do czynienia właściwie z zamówieniem białoruskim, w którym elementem żydowskim jest tylko imię osoby zmagającej się z dolegliwością. W drugim wariantcie, zapisanym alfabetem hebrajskim, ślady adaptowania obcego tekstu stają się nieco lepiej widoczne:

Miasec, Miasec mołodaj, roh zołotoj tobie napributek a minie nazdruwi. Miasenc, Miasenc cibalic miertwym zubi nibalic. We-ha-chole jasziv be-ze ha-laszon Niechaj iminin nibolic. Ken jomar g”p (Maggid 1910: 587–588).

Miesiącu, Miesiącu młody, róg złoty tobie na przybytek, a mnie na zdrowie. Miesiącu, Miesiącu, czy bolą martwyh zęby? Nie bolą. A chory niech odpowie tymi słowy: Niechaj i mnie nie bolą. Tak powiedzieć t.[rzy] r[azy].

Wymowny fakt zapisu dłuższego tekstu za pomocą alfabetu hebrajskiego nie jest jedynym zabiegiem mającym na celu włączenie go w obszar własnych praktyk. Znajdujemy tu również bardziej szczegółowe instrukcje

co do tego, jak powinien przebiegać rytuał. Uwagę zwraca niedoskonałość, z jaką oddano ruski pierwowzór, wada ta nie zniekształca jednak tekstu i wynika zapewne z metody jego pozyskania (ze słuchu). Niewykluczone, że pierwszy przykład nie zawiera podobnych błędów, ponieważ został „poprawiony” przez kolekcjonera, który dostarczył go etnografowi. W każdym razie oba zamówienia pozostały wolne od wyraźnych śladów manipulowania nimi w sposób sprzeczny z pierwotnym sensem. Przypuszczalnie były użytkowane przez środowisko, które w wystarczającym stopniu znało język lokalny, a więc nie czuło potrzeby ich głębszej interpretacji.

Więcej światła na kwestię adaptowania obcych formuł magicznych do kultury żydowskiej rzucać może „kariera”, jaką zrobiły rozpowszechnione w słowiańskim folklorze słowa odsyłające chorobę: „Idź na góry, na lasy, na suche korzenie, gdzie nie dojdzie człowiek ani żadne stworzenie” (zob. Kotula 1976). Nie powinno dziwić, że w żydowskich zbiorach etnograficznych znajdujemy analogiczne metody przeganiania sił nieczystych, oparte z jednej strony na przekonaniu o rzeczywistym sprawczym działaniu słowa, z drugiej zaś na ludowej topografii, spychającej takie miejsca jak góry, lasy czy pustkowia poza granice świata człowieka⁹. Wystarczy przytoczyć tylko jeden przykład, mianowicie zamówienie zapamiętane przez dawną mieszkankę Lidy: *Ojf puste felder un welder, in alde drerdn, in farlozene krenices...* („Na puste pola i lasy, na krańce ziemi, do wyschniętych studni”) (Ganuzowicz 1970: 219)¹⁰. Jednoznaczne wykazanie zapożyczenia, nie mówiąc już o określeniu jego kierunku, nastęrczałoby w tym wypadku wiele problemów. O ile jednak nie ma sensu dywagowanie, na którym etapie rozwoju tej społeczności nastąpiło „przyjęcie” wspólnego żydowsko-słowiańskiego wzorca, o tyle warto się przyjrzeć bliżej tym jego wariantom, które dość jednoznacznie dowodzą zapożyczeń. Pośród świadectw żydowskiej etnografii odnajdujemy wszakże niemało przykładów na to, że słowiańskie formuły przeganiania demonów przejmowane były wprost i, jak się wydaje, nie przechodziły równie głębokich przekształceń. Nawet jeżeli ulegały wpływom jidysz, dzisiaj nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy nie pojawiły się one w chwili notowania materiału przez badacza. Dwa

⁹ Według jednej z interpretacji hebrajskie słowo *szed* (demon) oznaczało stworzenie, które zamieszkuje pole (hebr. *sade*), Sperling 1909: 11. Dlatego tym, którzy zmuszeni byli spędzić noc na polu, zalecano powiesić na szyi główkę czosnku, Segel 1894: 323.

¹⁰ Tu podaję w przekładzie Marzeny Zawadowskiej, który ukazał się w antologii *Tam był kiedyś mój dom... Księgi pamięci gmin żydowskich*, red. Monika Adamczyk-Garbowska, Andrzej Trzcziński, Adam Kopciowski, Lublin 2009.

najbardziej znane warianty to wielokrotnie cytowane w różnych źródłach, pochodzące z obszaru słowiańszczyzny wschodniej słowa: *Ny hory, ny hory, ny buri, ny kory* (Brav 1992: 53; Rechtman 1958: 297) i *Ny hory, ny bory, ny denbyny kory* (Robinson 1894:20).

Ale szeroko stosowane formuły przeganiania złego przeniknęły też do żydowskich praktyk leczniczych pod postacią typową dla „obcych” tekstów magicznych. W kolejnych dwóch przykładach zobaczymy, że zostały one włączone do zamówień w języku jidysz w roli elementów magicznych. Ich główną zaletę stanowiły właśnie konotacje z obcością, a zatem nie podlegały one przekładowi jako takiemu, lecz swoistej interpretacji. W pierwszej kolejności zacytujmy formułę przeciwdziałania urokowi, jaką przytoczyła Regina Lilientalowa:

Orene, worene, dembene, korene, wejcene klajen
 Biz morgn zol dos gut ojg niszt dajen.
 Un azoj wi afn balkn kon kejn korn niszt gerotn
 Azoj zol Pb”P dos gut ojg niszt szotn (Lilientalowa 2007:56)¹¹.

Orene, worene, dębowe, żytnie, pszeniczne otręby,
 Do rana niechaj „dobre oko” się nie ostanie.
 I jak na pułapie żadne zboże nie wszędzie
 Tak niechaj N., synowi N., „dobre oko” nie zaszkodzi.

Krótszy wariant tego zamówienia znajdujemy też w autobiograficznej powieści Jicchoka Joela Lineckiego (1839–1915) jako formułę ochronną wypowiedaną przez kogoś, kto zobaczył złego ducha: *Orine borine, dembene korine, wejcene klajen – glajch ojfn bejs-hachajim* („... prosto na cmentarz”) (Linecki 1921: 38, zob. Ehrlich 1919: 59). Drugi przykład, jeszcze wyraźniej nawiązujący do wariantu *ny hory ny bory*, znajdziemy w zbiorach działającego w Nowym Jorku żydowskiego etnografa Jehudy Lejba Kahana:

Nie hore, nie more, nit wejc un nit klajen,
 Sorele zol mer nit wejnen un szrajen.
 Wen es wet ojf der stelic korn gerotn,
 Demolt zol majn kind a gut ojg szotn (Kahan 1952: 277).

Nie hore, nie more, nie pszenica i nie otręby,
 Niechaj Sorele już nie płacze i [nie] krzyczy,

¹¹ Cytat w jidysz za: Lilientalowa 1924: 268.

Gdy na suficie żyto dojrzeje,
Wówczas niech memu dziecku „dobre oko” szkodzi.

W obu przypadkach daje się zauważyć, że fragment otwierający zamówienie pochodzi najpewniej ze słowiańskiej formuły przeganiania złego. Ujawnia się to na kilku poziomach, zarówno dzięki podobieństwu brzmieniowemu, jak i metrum. Już Lilientalowa przypuszczała, że przytaczane przez nią słowa stanowiły przekształcone formy zapożyczeń. Wydaje się, że słowiańskie „suche korzenie” wymawiane jako *korene* i skojarzone z podobnie brzmiącym jidyszowym przymiotnikiem „żytnie” implikowały dalszy kierunek zmian, jakim podlegał tekst w toku adaptowania go do praktyk żydowskich. Prosta rymowanka wyrastająca ze słowiańskiej kultury ludowej stała się zasadniczą częścią nowego żydowskiego zaklęcia.

Przekład i jego brak

Przeglądając źródła, napotykamy więcej opisów działań zaradczych i towarzyszących im zaklęć w języku jidysz, których odpowiedniki łatwo wychwycić w folklorze słowiańskim. Możemy domniemywać, że w jakimś zakresie stanowią one wierne przekłady zamówień miejscowych, a pomagają nam w tym znajomość mitologii Słowian. Poradnik *Rafael ha-malach* zalecał tamować krwotok za pomocą formuły: *Untern a szwarcn jam ligt a wajser sztejn. Untern sztejn rinen* („Pod czarnym morzem leży biały kamień. Pod kamieniem płyną”) (Rozenberg 1907: 104). Ujawnia się tutaj motyw białego kamienia lub skały otoczonej przez morze – najczęściej sine, czarne lub białe – popularny w obrębie słowiańskiej magii leczniczej, przez etnologów zaś objaśniany jako obraz środka świata (por. Bartmiński 1996: 381–382; Brzozowska 1993: 31–33). Do tradycji żydowskiej motyw ten przenikał także w wariantach oryginalnych, czego dowodzi odnotowane w „Jewriejskiej Starinie” ruskie zamówienie krwawienia, zaczynające się od słów: „A na sinym morzu leży kamień, na tym kamieniu siedzi baba, babka siedzi na kamieniu...” (Maggid 1910: 587). Przypuszczalnie wersja jidyszowa uległa redukcji w toku adaptacji do nowego systemu językowego, zachowując jednocześnie – jak miało to miejsce w przypadku traktatu o trzech niewiastach – główny element przesądzający o magicznej mocy wypowiedzanego tekstu. Rozważania na temat pochodzenia różnorodnych

formuł magicznych w tradycji żydowskiej wymagają jednak daleko idącej ostrożności. Rozpowszechniony wśród wszystkich wschodnioeuropejskich Żydów zwyczaj wrzucania do pieca zęba mlecznego, której to czynności towarzyszyły słowa *Majzele, majzele, na dir a bejnernem con un gib mir an ajzernem* („Myszko, myszko, naści ząb kościany, a daj mi żelazny”) (Sosnowik 1924: 168), znany był doskonale ludności słowiańskiej. Trudno jednak rozsądzić, w jakim stopniu należy go traktować jako świadectwo zapożyczeń, skoro występował również na ziemiach niemieckich (np. w Styrii i Bawarii) (zob. m.in. Werenko 1896: 133; Udziela 1891: 275; Hovorka, Kornfeld 1908: 827–30).

Ponadto ludność żydowska posługiwała się pewną liczbą zamówień pochodzących z łaciny lub powstałych pod jej wpływem. Regina Lilientalowa zacytowała w *Dziecku żydowskim* słowa zaklęcia *Ora fora vermi korsaka, vermi, vermi*. Wypowiadano je podczas wylewania do „mleczącej wody” stopionego ołowiu, co miało stanowić skuteczny środek przeciwko robakom (Lilientalowa 2007: 59). Słowa te pojawiają się w wielu różnych hebrajsko-żydyszowych źródłach rękopiśmiennych i drukowanych, niemal za każdym razem w innym wariantcie. Już na początku XX wieku identyfikowano je, zapewne nie bez podstaw, z tekstem łacińskim (Maggid 1910: 582). Inny przykład to zamówienie róży, zanotowane we wspomnianym już dwudziestowiecznym manuskrypcie, którego autor był Żydem z Polski. Składało się ono z szeregu słów w rodzaju: *Palis tupkilut barice partum (...) rakulis tamilis daricu pajlus (Segulot u-refuot 1913: 6, 10)*¹². Wielość wariantów i obce brzmienie wyrazów upodabniają te zamówienia do rozpowszechnionych w Europie Wschodniej magicznych formuł towarzyszących rytuałom przeciwko róży. Trudno wskazać lepsze przykłady na to, jak kultura ludowa przetwarzała niezrozumiałe teksty łacińskie i jak próbowała je naśladować. W tym wypadku nie tylko były one wymawiane, lecz obok różnorodnych figur także zapisywane na papierze, którym następnie okładano chore miejsce. Źródła żydowskie przynoszą kilka wersji tych formuł współbrzmiących z materiałem gromadzonym wśród Słowian, np. *Resi, Pete, Teti, Espesiesie* lub *Pila Rosa Afpa Possa* (Segel 1894: 55, Lilientalowa 1905: 172, Rozenwajg-Blander 1974: 155)¹³. Tak

¹² Prawdopodobnie ten sam sposób na różę został zanotowany przez etnografkę podczas wywiadu z emigrantem w St. Louis; zob. Yoffie 1925: 382.

¹³ Por. Biegeleisen 1929: 40 i 130–137 (*Rosa passor syx pilla, Róza patl pili pazur, Rosa filia pastoralix, Rosa filius pastoralis, Róza pilla pastor bonus*); Talko-Hryncewicz 1893: 310 (*Palap Asor Rosapap Ailag*).

jak w przypadku zamówień, proces przepisywania tekstu odmiennym alfabetem sprzyjał utrwalaniu się form zniekształconych. Nie był on jednak konieczny, o czym świadczy z kolei zanotowane przez Sz. An-skiego zalecenie, aby przeciwko ugryzieniu wściekłego psa podawać choremu do zjedzenia chleb, na którym napisano cyrylicą (a nie pismem hebrajskim) słowa: *Aron li Aron, wiarize, berize, delef, dawir* (An-ski 1925: 166)¹⁴.

Podsumowanie

Na podstawie tych skromnych przykładów ujawnia się rzecz charakterystyczna – różnorodne wierzenia na temat zdrowia i choroby przepływały pomiędzy obiema grupami dość swobodnie. Żydzi korzystali z pomocy nieżydowskich znachorów i znachorek, co poświadczają nader liczne źródła etnograficzne, historyczne i literackie. Już w hebrajskiej encyklopedii *Maase Tuwija* (pierwsze wydanie Wenecja 1706/1707) znajdujemy środek przeciwko kołtunowi spisany przez ojca autora u pewnej starej wieśniaczki (Kohn 1907/1908: 99b). Ponad dwieście lat później żydowski pisarz Jisroel Jehoszua Trunk zawarł w swoich wspomnieniach opowieść o owczarzu (*szof-pastuch*), który leczył go z niemowlęcego płaczu, używając noży do strzyżenia owiec (Trunk 1946: 14). Podobnych przykładów moglibyśmy wskazać znacznie więcej. Zwroty magiczne pochodzące od miejscowych oczyszczano z elementów chrześcijańskich (choć nie zawsze w pełni skutecznie)¹⁵, nie czyniono tego jednak względem innych motywów, które odwzorowywały charakterystyczne cechy słowiańskiej kultury ludowej. Bazując wyłącznie na źródłach pisanych, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jak nieżydowskie formuły „żyły” w ustach społeczności żydowskiej. Pismo drukowane, a w mniejszym stopniu także rękopis, oddają je w wariantach już zaadaptowanych do wzorów własnej kultury. Dlatego pojawiają się w nich talmudyczne formuły *Ploni ben Plonit*¹⁶, zastępujące imiona anonimowego „pacjenta”, starotestamentowi bohaterowie czy formuły końcowe w rodzaju *amen sela*. Niektóre warianty zamówień są głębiej zintegrowane ze sferą

¹⁴ Por. Wereńko 1896: 188–189: *Aron + Aaron (...)* + *Braza + Brazeyda + Delfin + Dedelfin (...)*.

¹⁵ Niektórzy rabini uznawali za dopuszczalne sięganie po zamówienia zawierające imiona Jezusa i świętych, argumentując, że istotny nie jest ich przekaz religijny, ale dźwięk słów, mający przynieść pacjentowi ukojenie. Zob. Zimmels 1952: 140–141.

¹⁶ Imiona chorych zawsze podawano wraz imieniem matki.

praktyk żydowskich, w wersjach tłumaczonych na język jidysz. Przekłady te charakteryzują się zredukowaniem treści oryginału do stosunkowo krótkiej frazy otwierającej. Podobne zjawisko można zauważyć w przypadku przenoszenia formuł magicznych z *loszn-kojdesz* do *mame-loszn*. Należy jednak pamiętać, że niektóre paralele pomiędzy żydowską i słowiańską kulturą ludową nie stanowią świadectwa wpływu, ale wspólnych korzeni (np. w zakresie patologii humoralnej czy związków z klasyczną astrologią). Nie zawsze też wydaje się pożądane z punktu widzenia uczestników praktyk magicznych poddawanie obco brzmiących formuł procesowi przekładu.

Bibliografia

- [A.W.] 1962. *Glejbeniszn. Zgules kegn brodawkes*, „Jidiszer Folklor” 3, 62–63.
- Adamczyk-Garbowska M., Trzeciński A., Kopcowski A. (red.). 2009. *Tam był kiedyś mój dom... Księgi pamięci gmin żydowskich*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- An-ski Sz. 1909. *Zagawory ot durnogo głaza, boljaznej i nieszczatnych słuczajew (Obsprecheniss, Verreidung) sriedi Jewriejew sjawiero-zapadnago kraja*, „Jewrejskaja Starina” 1, 72–80.
- 1914. *Dos jidiszje etnografisze program*, Petrograd: Jidiszer Historisz-Etnografiszer Gezelszaft.
- 1925. *Opszprecheniszn un farrejdung baj di litwisz-rajsisze Jidn*, w: Sz. An-ski, *Gezamlte szriftn*, t. XV, Wilno–Warszawa–New York: Sz. Szreberk, 153–167.
- Banasiewicz-Ossowska E. 2007. *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław: Wydawnictwo Atut.
- Bartmiński J. (red.). 1996. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Benecer B. 1893. *Jüdische Volksmedizin in Ostgalizien*, „Am Ur-quell” IV, 120–121.
- Biadula Ż. 1921. *Rukapis czernakniżnika XVIII wieku (Bahatyja matariały pa bielaru-skaj etnagrafii)*, „Wolny Sciah” 5, 33–35.
- Biegeleisen H. 1929. *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Bielowa O. 2007. *Narodnaja magija w regionach etnokultuwnych kontaktaw sławian i jewriejew*, w: O. Bielowa et al. (red.), *Narodnaja medicina i magija*, Moskwa: Sefer, 110–136.
- Blumental N. 1973. *Curikblikn*, t. 1, Tel Awiw: Ha-Menora.
- Brav A. 1992. *The Evil Eye Among the Hebrews*, w: A. Dundes (red.), *The Evil Eye. Casebook*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Brzozowska M. 1993. *Motyw białego kamienia w polskiej kulturze ludowej*, „Twórczość Ludowa” 1–2 (23), 31–33.
- Ehrlich H. 1919. *Abzähl- und andere Kinderreime sowie Tänze aus Lemberg*, „Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde” 2, 58–61.

- Fajwuszinski A. 1958. *Prużener folklor*, w: M.W. Bernstein, D. Farer (red.), *Pinkes Prużene, Bereze, Malcz, Szerszew, Selc. Zejer ojfkum, gesichte un umkum*, Buenos Aires: Landslajt-Farejn fun Prużene, Bereze, Malcz, Szerszew un Umgegnt in Argentine, 199–205.
- Ganuzowicz (Ganuz) J. 1970. *Emcaim we-segulot le-girusz pachad we-le-bitul ajn hara*, w: E. Damaszek (red.), *Sefer Lida*, Tel Awiw: Irgun Jocej Lida be-Jisrael, 219.
- Goldberg-Mulkiewicz O. 2003. *Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Grunwald M. 1900. *Aus Hausapotheke und Hexenküche*, „Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde” 1, 1–87.
- Hovorka O., Kronfeld A. (red.) 1908. *Vergleichende Volksmedizin*, t. II, Stuttgart: Strecker&Schröder.
- Junis Z. 1950. *Di alte hejm*, w: J. Szacki (red.), *Pinkes Mlawe*, New York: Welt-Farband-Mlawer-Jidn, 27–130.
- Kahan J.L. 1952. *[Paraleln cu jidisze minhogim un zgules]*, w: J.L. Kahan, *Sztudies wegn jidiszer folksszafung*, New York: YIVO, 275–278.
- Kohn T. 1907/1908. *Maase Tuwija*, Kraków-Podgórze: Mojsze Szternberg.
- Kotula F. 1976. *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Lew H. 1896. *O lecznictwie i przesądach leczniczych ludu żydowskiego*, „Izraelita” 36, 306–307.
- Libera Z. 1995. *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- 2003. *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Lilientalowa R. 1898. *Przesądy żydowskie*, „Wisła” XII, 277–284.
- 1900. *Przesądy żydowskie*, „Wisła” XIV, 369–644.
- 1905. *Wierzenia, przesądy i praktyki ludu żydowskiego*, „Wisła” XIX, 148–176.
- 1924. *Ajn-hore*, przeł. N. Epszajm, „Jidisze Filologie” 4–6, 245–271.
- 2007. *Dziecko żydowskie*, Warszawa: Midrasz.
- Linecki J.J. 1921. *Dos pojlisze jingl*, Wien: Der Kwal.
- Maggid D. 1910. *Inojazycznyje zagawory u ruskich jewriejew w XVIII i naczale XIX w.*, „Jewriejska Starina” III, 580–591.
- Moszyński K. 1934. *Kultura ludowa Słowian. Cz. II. Kultura duchowa*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- N.N. 1962, *A bintl glejbiszn fun Żitomir*, „Jidiszer Folklor” 3, 63.
- Ochana R. 1987. *Mare ha-jeladim*, Jerusalem: Ateret.
- Pertovsky-Shtern Y. 2011. „You Will Find It in the Pharmacy”. *Practical Kabbalah and Natural Medicine in the Polish-Lithuanian Commonwealth, 1690–1750*, w: G. Dynner (red.), *Holy Dissent*, Detroit: Wayne State University Press, 13–54.
- Tuszewicki M. 2014. *Żydowska medycyna ludowa. Pomiędzy swojskością a obcością*, w: E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki (red.), *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 25–56.
- Rechtman A. 1958. *Jidisze etnografie un folklor*, Buenos Aires: JIWO.

- Robinson J. 1894. *An ajen-hore oder Güt Aeug*, „Am Ur-Quell” V, 20–21.
- Rozenberg J.J. 1907. *Rafaël ha-malach*, Piotrków: nakład autora.
- Rozenwajg-Blander D. 1974. *Sztejger, minhogim, zgules*, w: B. Kahan (red.), *Szidlowner izker-buch*, New York: Szidlowner Landsmanschaft in Nju-Jork, 154–157.
- Schwartz H. 2004. *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, New York: Oxford University Press.
- Segel B.W. 1894. *Materyały do etnografii Żydów wschodnio-galicyskich*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” XVII, 261–332.
- 1897. *Wierzenia i lecznictwo ludowe Żydów*, „Lud” III, 49–61.
- Słomka J. 1983. *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Sosnowik E. 1924. *Materialn cu der jidiszer folksmedicin in Wajrusland*, „Jidisze Filologie” 2–3, 160–168.
- Sperling A.I. 1957. *Taamei ha-minhagim*, Jerozolima: Eszkol.
- 1909. *Taamej ha-minhagim ojf iwre-tajcz*, II, Lemberg: nakład autora.
- Stomma L. 2000. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Gdańsk: Tower Press.
- Talko-Hryncewicz J. 1893. *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Trunk J.J. 1946. *Pojln. Zichrojnes un bilder*, t. 2, New York: Unser Cajt.
- Udziała M. 1891. *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa: M. Arct.
- Weinreich M. 2008. *History of the Yiddish Language*, przeł. Shlomo Noble, New York: YIVO Institute for Jewish Research.
- Weissenberg S. 1897. *Südrussische Amulette, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, t. XXIX, 367–369.
- 1907. *Krankheit und Tod bei den südrussischen Juden*, „Globus” XCI, 357–363.
- Wereńko F. 1896. *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, „Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” I, 99–228.
- Yoffie L.R. 1925. *Popular Beliefs and Customs among the Yiddish-Speaking Jews of St. Louis, Mo.*, „The Journal of American Folklore” 38, 375–399.
- Zimmels H.J. 1952. *Magicians, Theologians and Doctors: Studies in Folk-Medicine and Folk-Lore as Reflected in the Rabbinical Responsa 12th-19th Centuries*, London: Edward Goldston.

Materiały archiwalne

- ben Abraham z Dziwieniszek, Szymon. 1876. Manuskrypt ze zbiorów Żydowskiego Instytutu Historycznego, sygn. rkps. 771.
- Segulot u-refuot*. 1913. London, mikrofilm ze zbiorów The Library of the Jewish Theological Seminary, sygn. MIC. #9862.
- Segulot u-refuot*. ok. 1800. Manuskrypt ze zbiorów Bibliotheca Rosenthaliana, sygn. HS. ROSS. 444, 6a–6b.