

## WIZJE UKRAIŃSKIEJ LUDOWEJ MITOLOGII NIŻSZEJ W ETNORELIGIOZNAWSTWIE POLSKIM DO 1939 ROKU

dr Leonard J. Pełka

---

УДК 316.347(438):398.2(=161.2)

Przedmiotem omawianych rozważań jest przypomnienia tkwiących na stronicach polskiej literatury etnograficznej i folklorystycznej śladów obecności mitologii niższej postrzeganej w szerokim kontekście ludowej wizji świata ukraińskich wyobrażeń demonologicznych.

Poczynając od schyłku XVIII wieku podlegała ona osadzeniu się w treściach polskiej literatury ludoznawczej. Fakt ten znalazł odnotowanie w specjalistycznych opracowaniach bibliograficznych [2; 4; 5; 11; 15; 38; 39]. Wypada wszakże przyznać, iż zgromadzona w tym zakresie literatura w znacznym stopniu posiada raczej charakter dokumentacyjny i pod względem tematycznym skoncentrowana jest głównie na analitycznie opisowej oraz historycznej stronie omawianej problematyki kultowej. Natomiast nie dysponujemy bardziej syntetycznymi opracowaniami, które w sposób rzeczowy a zarazem krytyczny, ukazywałyby kwestie uwarunkowań genetyczno-historycznych jak też strukturalno-funkcjonalnych implikacji socjo- i psychologicznych mechanizmów występowania badanych zjawisk w życiu społecznym i rodzinnym, wierzeniach i obyczajach ukraińskich środowisk wiejskich. Ten stan rzeczy posiada swoje uzasadnienie już w fakcie, iż demonologia jawi się nam jako istotny i stosunkowo silnie zróżnicowany element ludowej kultury duchowej. Można też mówić o jej

Bujną wyobraźnię posiada nasz lud, wytwory jego fantazji są bogate. Nie mając wykształcenia i nauki, zdrowym swym, chłopskim rozumem dochodzi do poznania potężnych zjawisk i sił w przyrodzie. Wytworzył więc w swym umyśle pojęcie świata duchów i zjawisk takie, jakie najwięcej przypadało mu do uczucia. Ożywił przeto całą przyrodę, we wszystkim widzi jakieś bóstwo, wszędzie walczy dobre bóstwo z nieczystą siłą.

*Kalistrat Dobrzański*

wyobrażeniach bardziej bądź mniej charakterystycznych dla poszczególnych wspólnot etnicznych. Na przykład Słowianie bardzo często wyobrażenia postaci demonologicznych określają wspólnym mianem: czartów, biesów czy sił nieczystych.

Wskazane zróżnicowanie wierzeń ludowych przejawiają się również wskutek wykazywania swoich tendencji wobec określonych odniesień do współfunkcjonujących z nimi systemów religijnych. W danym przypadku dotyczą one w ogólności chrześcijaństwa, a w szczególności prawosławia i w pewnym stopniu katolicyzmu. Konkretny przejaw obiektywizowania się tych odniesień stanowi funkcjonowanie, w ludowej formacji prawosławia, rudymentalnych form dwuwiary stanowiącej produkt określonej interakcji. Z jednej bowiem strony Cerkiew prawosławna w procesach realizowanej chryścianizacji zmierzała do ukształtowania mentalności nawracanych środowisk wiejskich we względnej zgodności z preferowanymi wzorcami etyczno-religijnymi. Z drugiej zaś strony indoktrynowane środowisko na wnoszonych zewnątrz wzorcach odciśkało piętno rodzimych tradycji duchowości etnicznej, głównie w postaci wizji demonologicznych oraz czynności magicznych. Za przykład posłużyć mogą pojawiające się różnice przy wszelkich próbach porównań wyobrażenia diabła, jaki ukształtowany był w doktrynie prawosławnej z wizerunkami

czarta, biesa czy nieczystej siły wykreowanymi w sferze wierzeń ludowych<sup>1</sup>. W kręgu tych ostatnich czart zajmuje nawet uprzywilejowane miejsce. Jest on bowiem, jak twierdzi K. Dobrjański «Niejako ośrodkiem świata duchów i upiorów, a zarazem stoi na ich czele, bo jest potężny i wszechwładny» [6, s. 2]. Na żywotność i podłoże występowania pewnych wątków dwuwiary, a zwłaszcza praktyk i myślenia magicznego, zwracał również uwagę Stefan Czarnowski (1879–1917) w sporządzonej analizie religijności ludu polskiego [29]. Wzmiankowany akcent dwuwiary silnie osadzony jest też w ukraińskiej kulturze ludowej, w której odwołań do «czarów używa się, aby zmienić bieg wydarzeń, dopomóc sobie, polepszyć swoją dolę» [8, s. 87]. Przyczyną za pomocników w uzyskiwaniu pozytywnych wyników realizowanych praktyk magicznych najczęściej postrzegane były określone postacie ze świata demonów (domowyk czy chowaniec, a niekiedy i czart).

Zapoczątkowanie naukowych badań nad problematyką polskich, jak też i ukraińskich wierzeń ludowych w tym także rozbudowanej sfery mitologii niższej przypada zasadniczo na drugą połowę XIX i początek XX wieku<sup>2</sup>. Jednakże tendencje do ich podejmowania ujawniły się znacznie wcześniej, na podłożu oświeceniowych oraz romantycznych idei, rozbudzających w społeczności polskiej zainteresowanie tradycjami własnej przeszłości. Szczególnie żywe były one w odniesieniu do przedchrześcijańskiego okresu dziejów Słowiańszczyzny i jej życia duchowego. W tym prehistorycznym kontekście poszukiwano genezy rodzimej państwowości, a także rodowodu kultury narodowej<sup>3</sup>. Znaczący wpływ na zaistniały stan rzeczy posiadały także: vicowska teoria o ludowych źródłach duchowości narodu [57] oraz herderowska koncepcja idei ducha narodu i związane z nią przewidywania wielkiej przyszłości narodów słowiańskich [13]. Bardzo zbliżone do nich idee odnajdujemy w opracowanym przez Hugo Kołłątaja (1759–1812) tzw. Dokumentcie Ołomunieckim (1802). Ma w nim miejsce m.in. postulat: «*Miasta wielkie i ludzie majątni mało się od siebie różnią w całej Europie. Chcąc atoli szukać w obyczajach naszych o tradycjach początkowych ich podobieństwa do dawnych ludów, trzeba poznać*

*obyczaje pospólstwa*» [26, s. 91]. W trzy lata później Uniwersytet Wileński ogłosił ankietę: «Punkta do zbierania postrzeżeń i wiadomości w przedmiotach fizycznych <....> obejmujące czary, medycynę, wróżbiarstwo i niektóre podania» [19, s. 7]. Początkowo odzew społeczny na wzmiankowane apele był nikły i przejawiał się zwłaszcza w drobnych i najczęściej anonimowych artykułach ukazujących się w wychodzących wówczas czasopismach. Zawartość wielu z nich spożytkowana została w dziele Łukasza Gołębiowskiego (1783–1849) «Lud polski, jego zwyczaje, zabobony». Znalazła w nim również miejsce prezentacja wielu elementów z zakresu polskich i ukraińskich wierzeń demonologicznych. Postrzeżać ją także wypada jako podsumowanie pierwszego ale zarazem i chaotycznego czasokresu ich zbieractwa [12, s. 153–170]. Wspomnieć jeszcze warto, iż pierwsza polska monografia etnograficzna, jaka ukazała się we Lwowie w 1811 roku, w znacznej części dotyczyła problematyki ukrainoznawczej. Była to mało na ogół znana praca Ignacego Lubicz-Czerwińskiego (1769–1834) «Okolica zadniestraska między Stryjem i Łomnicą czyli opis ziemi i dawnych kłesk lub odmian tej okolicy...».

Równoległe z refleksjami nad mitologią słowiańską [32; 33; 45; 52; 56] podejmowane były działania badawcze polegające głównie na zbieraniu i opisywaniu wątków wierzeniowych, jakie tkwią w kulturze ludowej. Prekursorem tych działań jest Chodakowski Zorian Dołęga (Czarnecki Adam, 1784–1825), który, propagując hasła wiary w lud, głosił: «Trzeba pójść i zniżyć się pod strzechę wieśniaka tam w dymie wznoszącym się nad głowami snują się jeszcze stare obrzędy, nuca się dawne śpiewy i wśród płasów prostoty odzywają się imiona bogów zapomnianyc» [7, s. 24–25]. Drogą przez niego wskazaną kroczył też Kazimierz Władysław Wójcicki (1805–1879), autor zbioru podań wierzeniowych [58] wśród których jest 5 wątków ukraińskich (Dżuma; Homen; Rusałki; Latawiec i Strzyga) [59, s. 125–127, 267–277, 279–281, 284–286]. Analogiczny zbiór klechd i legend opracował Lucjan Siemiński (1809–1877) [49], w którym również zawarte zostały wątki ukraińskich opowieści wierzeniowych (Czarownica; Djabeł; Dżuma; Homen; Latawiec; Łeleki; Miawki; Upior; Wił i Wróżka). Z kolei Ry-

szard Berwiński (1810–1879), wzorując się pracą niemieckiego prawnika W. Soldana <sup>4</sup>, w 1854 roku wydał «Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki». Praca ta stanowi w polskiej literaturze etnograficznej pierwszy krytyczny opis wątków wierzeniowych obecnych w twórczości ludowej i w pewnym stopniu dotyczących także wierzeń ludu ukraińskiego. Na samym wstępie określił on istotę swego dzieła jako «<...> poszukiwania, badania i postrzeżenia dotyczące zwłaszcza guseł, przesądów, zabobonów i czarów; dochodzą ich początki i źródła; śledzą przyczynę nie tylko ich rozkrzewienia i rozpowszechnienia się między ludem naszym, ale nadto i obłądnej jego wiary w<...> demoniczne istoty <...>; zajmuje się krytycznym roztrząsaniem historycznego tych dziwotworów pochodzenia» [3, s. XVII–XVIII]. Badania te oparł na elementach najbardziej dogodnych do uchwycenia i określił je mianem żywiołów, którymi zwłaszcza są «<...> przesady, zabobony, gusła i wiara ludu naszego w przeróżne demony i za ich pośrednictwem dokonywane nadprzyrodzone zjawiska czyli czary» [3, t. 1, s. 68].

Ukazanie się u schyłku XIX wieku specjalistycznych periodyków naukowych «Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej» (1877–1895, 18 tomów), «Wisła» (1887–1916, 20 tomów) czy «Materiały Antropologiczne – Archeologiczne i Etnograficzne» (1896–1919, 14 tomów) oraz wydawany od 1895 roku «Lud», stworzyło nowe możliwości badawcze w postaci organizacyjnego ujęcia amatorskiego ruchu ludoznawczego i wyłaniania się etnografii jako samoistnej dyscypliny naukowej. Z wydawnictwami tymi nawiązała współpracę także grupa ukraińskich etnografów i folklorystów, jak: Iwan Franko, Włodzimierz Hnatiuk, Iwan Kolessa, Olga Roszkiewicz-Franko czy Włodzimierz Szuchewycz i inni. Już w pierwszym tomie «Ludu» został opublikowany tekst wystąpienia Iwana Franko (1856–1919) na inauguracyjnym posiedzeniu zorganizowanego we Lwowie Towarzystwa Ludoznawczego, którego był jednym z założycieli. W wystąpieniu tym m.in. nakreślił on wizję koncepcji odtwarzania obrazu dawnych wierzeń słowiańskich na podstawie badania ich rudymetów żyjących w kulturze ludowej [10]. W roczniku tym

znalazł się również kolejny już apel nawołujący do zbierania w terenie dokumentacji etnograficznej, z równoczesnym zaakcentowaniem szczególnego znaczenia danych dotyczących wierzeń, obyczajów i obrzędów. Działania te w znacznym stopniu przyczyniły się do publikowania, na łamach wskazanych periodyków, różnorodnych studiów i rozpraw z zakresu magii, czarownictwa, znachorstwa i demonologii [zob. 53; 54]. Na zasygnalizowanym podłożu rozwoju zainteresowań wierzeniami ludowymi i mitologią słowiańską krystalizowały się zręby badań religioznawczych [17; 40].

Opracowania etnograficzne w dziedzinie wierzeń ludowych, jakie ukazały się w okresie od lat 90 XIX wieku do powstania II Rzeczypospolitej zawrzeć możemy w ramach dwu zasadniczych grup:

1. Artykułów i rozpraw o charakterze wybitnie przyczynkarskim, w treści których podejmowano określone wątki wierzeń ludowych zarówno w aspekcie ogólnopoznawczym jak również w kontekście zasadności ich funkcjonowania, zwłaszcza w kategoriach aksjologicznych, w życiu społeczności wiejskiej.

2. Opracowań monograficznych o charakterze bardziej ogólnym, szerszym pod względem zakresu tematycznego, a powstałych na podstawie materiału faktograficznego zebranego na obszarze badanej miejscowości czy nawet regionu. Problematyka wierzeń ludowych stanowiła w nich tylko jeden z elementów składowych całości i tym samym podporządkowana była szerzej pojętemu założeniu odtworzenia możliwie pełnego obrazu życia badanej społeczności wiejskiej.

Omawiając dany okres, nie sposób pominąć milczeniem faktu, iż rysem charakterystycznym obu tych grup było dość fragmentaryczne ujmowanie problematyki omawianych wierzeń jak również niepełne dostrzeganie ich pełnego kontekstu społeczno-historycznego, a zwłaszcza relacji mających miejsce w zachodzących pomiędzy procesami kulturowymi a warunkami bytu i produkcji materialnej. Bezzasadnym wszakże uproszczeniem byłoby przyjęcie założenie, iż całe ówczesne piśmiennictwo polskie z zakresu ludowego mitoznawstwa posiadało taki właśnie charakter. Za przykład inności posłużyć tu mogą publikacje Jana Aleksan-

dra Karłowicza (1836–1903) przedstawiciela nurtu ewolucjonistycznego w etnografii, jak również czołowego inicjatora badań religioznawczych w Polsce. Mówiąc zaś o początkach badań sfery duchowości ludowej, nie sposób też pominąć osoby Oskara Kolberga (1814–1890), który jak to stwierdziła Anna Kutrzeba-Pojnarowa tworzył «...to, czego chciał Kołłątaj: systematyczny opis kultury ludowej» [31, s. 14], a tym samym stworzył podwaliny dla naukowego folkloru i etnografii ziem dawnej Rzeczypospolitej. Jego wszak monografie regionalne ukazujące się na przestrzeni lat 1866–1910 złożyły się na monumentalne dzieło «*Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabobony, pieśni, muzyka i tańce*». Stanowi ono skarbnicę wiedzy nie tylko o naszej kulturze ludowej, ale też o litewskiej, białoruskiej i ukraińskiej oraz o funkcjonujących w jej ramach wierzeniach o demonach. Do zawartej w tym dziele dokumentacji odwołują się niemal wszyscy badacze polskiej i słowiańskiej kultury ludowej. Wspomnieć należy, iż w prowadzonych pracach badawczych Kolberg, podobnie jak Berwiński, bardzo mocno eksponował problematykę kultury duchowej. Dopiero jednak w 1961 roku zapoczątkowano, z inicjatywy Józefa Burszty, wydawanie pełnej (łącznie z komentarzami liczącej 80 tomów) edycji i częściowo reedycji «Dzieł wszystkich» O. Kolberga.

Zasadnym jest aktualnie pytania o miejsce i zakres występowania problematyki ukraińskich wierzeń demonologicznych w tym pierwszym okresie kształtowania się i rozwoju etnografii polskiej? Otóż stosunkowo bogato reprezentowana ona była na łamach wydawnictw Akademii Umiejętności (ZWAK czy MAAE), Towarzystwa Ludoznawczego (*Lud*) jak również wielu czasopism lokalnych (Ate-neum, Gazeta Narodowa, Tygodnik Ilustrowany, Biblioteka Warszawska czy Gazeta Lwowska). Możliwe więc staje się dzięki temu prześledzenie dróg kształtowania się i rozwoju procesu obecności omawianej problematyki w polskiej refleksji naukowej.

Pierwsza polska monografia ludu ukraińskiego autorstwa Antoniego Nowosielskiego (Marcinkowskiego 1823–1880) określała łącznie całą demonologię ludową ogólnym pojęciem nieczystej siły. «*Lud Ukraiński jest zabobonny*, jak pisał Nowosielski,

*ciągle ma na ustach przekleństwa i imię czarta, którego ma kilka nazw. Mnóstwo też pomiędzy gminem krąży powiastek o psotach tysięcy, jakie płata nieczysta siła. Mieszkaniem djabła, wedle wiary ludu, są błota, trzęsawiska, kępiny zarosłe sitowiem, łożą i oczeretem (kuszyna). Oprócz tego djabieł obiera sobie często siedlisko w wierzbach, drzewach rosnących na miejscach niskich»* [41, s. 27]. W pierwszym wszakże rzędzie należy wskazać na podejmowane próby kreowania regionalnych pantheonów demonologicznych. Jedną z nich stanowiła wizja demonologii pow. Czechryńskiego skreślona przez Andrzeja Podbereskiego. Z treści zebranych baśni i opowieści dokonał wydzielenia takich to czterech kręgów jej wyobrażeń: *widma i duchy (mauki, łoskotki i skarby, duszałki, domowyk); zmory i upiory (perelesnyki i obojasnyki, czuma, cholera, wilkołak); wiedźmy oraz biesy, mary i nocne omroki*. Wszystkie te grupy określił podobnie jak Nowosielski wspólnym mianem *nieczystej siły*, co znajdowało swoiste uzasadnienie w takim fragmencie jednego z opowiadań: «*U nas jak kręci w stepie trąbą pod obłoki i kopiec siana unosi, to my wiemy, że to <...> 'nieczysta siła' kręci wicherem... A uśmierzyć go można tylko poświęconym nożem, którym siedem lat paschę krajano. Uderzywszy tym nożem we środek wicheru, to na nożu znajdzie się krew, a wicher ustanie w mgnieniu. Jest nieczysta siła, jest i sposób na nieczystą siłę... Jest osikowy kolek na upiora, jest rzemyk na wied'mę, a pietuch carik na djabła, żeby do domu nie chodził. Carik jeszcze w jajku siedząc kwili i z tego można go poznać. Gdy wyrośnie przywódca to śmiały i silny; wszystkie pietuchy jego boją się. On pierwszy śpiewa o północy, a gdzie on jest między kurami, tam djabieł nie dostąpi. Grzech go rznąć <...>. Tak samo z rzemykiem na wied'my <...>. Kiedy dziecko dorośnie lat siedem, to trzeba mu na oczkur mocny rzemyk, a żeby siedem lat drugich wynosiło na sobie. Takim dopiero paskiem, jak ujmiesz choć wied'mę, choć nawet samego djabła, to już, wybaczej, nie puści»* [44, s. 3–4]. Najwięcej zaś uwagi, w swoim opracowaniu (ponad 50 % tekstu) poświęcił postaciom wiedźm. Wyróżniał ich dwa rodzaje: kobiety będące wiedźmami już z faktu urodzenia (najczęściej silnie owłosione na całym ciele i posiadające ogonek) oraz mogące dostąpić

zaszczytu zostania nimi. Najlepszymi kandydatkami ku temu były szczególnie dojarki (specjalistki od udoju krów i urządzania mleczywa) oraz wybitnie złośliwe i złe niewiasty. «*Wied'my bywaja rozmaite, ale najszkodliwsze z nich są bez ogonków, nierodzone <...> Te albo trują ludzi, albo obces rzucają się i kaleczą*» [44, s. 38]. Ich przeciwieństwo stanowić miały wróżki, były to najczęściej niewiasty starsze i samotne w kręgu których wyróżniano: szeptuchy czyli wiedzące oraz znachorki czyli zamawiające. Pierwsze z nich służyły radą, a także pomagały poprzez określone zaklęcia w rozwiązywaniu wszelakich kłopotów życiowych. Drugie zaś leczyły różne dolegliwości poprzez zamawiania i kurację ziołami, jakie były zbierane zwykle 10 maja na tzw. *Semena Zołota* [42, s. 118–129, 216–232; 43].

Z kolei zaś w monografii ludu peczeniżyńskiego Józefa Schnaidera zaprezentowane zostały takie wyobrażenia demonologiczne:

a) Demony: *boginki, niauki (małfy)*, czyli miejscowe *rusalki*, na cześć których obchodzone jest święto Rozyhry; *stradcz*e będące duszami dzieci zgładzonych po urodzeniu przez matkę i które jako ruchome żarzące się iskierki odbywają dziewięcioletnią wędrówkę po świecie; *potopłynyki*, tj. dusze topielców pojawiające się o północnej porze w stawach jeziorach i rzekach;

b) Półdemony, czyli ludzie, którzy jak: *misiecznyki* ulegają każdego miesiąca zmianie płci (raz są mężczyznami, a raz kobietami); *łysi*, którzy utracili włosy w konsekwencji uprzedniej przemiany, na pewien czas, w wilki i byli wtedy *wowkunami* (wilkołakami); *upyry* (upiory) posiadają ogonki (kustryki) i obdarzeni są tajemną zdolnością przewidywania przyszłości, natomiast po śmierci ich dusze zagrażają żywym ludziom; *czarownicy* i *czarownice* dysponują pewną nadzwyczajną mocą działania na niekorzyść innych ludzi; *wid'my* odbierają krowom mleko; *wróżbici* i *wróżki* odsłaniają przyszłość innych ludzi z rozłożonych kart, ręki, bądź określonych przedmiotów; *prymiwnyki* i *prymiwci* to, inaczej mówiąc, znachorzy i znachorki. I nie znajdujący miejsca w obu przedstawionych kręgach *inkluz*, czyli demoniczna moneta posiadająca właściwość przyciągania od innych ludzi pieniędzy do swojego posiadacza [48].

Nieco zmienione wizje niektórych osobników półdemonicznych ukazał Antoni Siewiński. W świetle bowiem uzyskanych przez niego wiadomości *miesięcznikami* mieli być ludzie, na których zachowania oddziałuje pełnia księżyca. Wówczas to, będąc w stanie snu równocześnie «*wychodzą na podwórzę, na ulicę i wylażą na najwyższe szczyty domów, kościołów <...> a potem złażą i idą do łóżka. Rano o niczem nie wiedzą*» [50, s. 255]. Autor tej relacji należał do szerokiego w tym czasie kręgu tzw. etnografów-amatorów podobnie jak m.in.: Józefa Moszyńska (1820–1897) właścicielka posiadłości ziemskich na Wołyniu i Podolu, autorka kilku opracowań dotyczących okolic Białejcerkwi. W jednym z nich zamieściła zbiór 36 bajek głównie wierzeniowych [34], z których znaczną większość przekazała jej Hapka Carenkowa bardzo «*...sławna w całej okolicy specjalistka bajarka, wielce poszukiwana w ziemi po wszystkich wieczornicach*» [34, s. 160]. Również Zofia Rokossowska także posiadaczka ziemiska z rejonu Wołynia problematyce wierzeniowej poświęciła dwa opracowania, z których jedno oparte zostało na 227 zebranych informacjach terenowych, a drugie zawierało przekaz ok. 90 tekstów podań i bajek o treściach wierzeniowych i historycznych [46; 47]. Znaczna część owego materiału została następnie opracowana i opublikowana przez Izydora Kopernickiego (1825–1891) [27].

Wspomnieć jeszcze należy o dwóch opracowaniach, w treści których zawarte zostały ważne elementy charakterystyk demonów: *śmierci* i *diabła*. Julian Talko-Hryniewicz (1860–1936) w «Zarysie lecznictwa ludowego na Rusi Południowej» jeden z rozdziałów poświęcił przesądom i wierzeniom związanym ze zjawiskiem śmierci. Dla naszych rozważań dość istotną jest wzmiankowana w nim kwestia personifikacji wyobrażenia demona śmierci. W danym przedmiocie autor podaje: «*W różnych miejscowościach Rusi, lud rozmaicie uosabia sobie śmierć, jako symbol zniszczenia wszystkiego co żyje <...> przedstawiają ją sobie w postaci suchej staruszki z wielkimi zębami, z wychudzonymi rękami i nogami, z kosą i rydlem <...> jako kobietę w białej koszuli, z rozpuszczonymi włosami, niewidocznie wyjmującą z człowieka duszę względnie ...w postaci szkieletu z kosą w ręku*» [55]. Natomiast Michał Żmigrodzki w

szkicu *Theogonia i Kosmogrofia ludu Ukrainy* wiele miejsca poświęcił biblijno-mitologicznej wizji diabła osadzonego w kontekście ukraińskich opowieści ludowych. W ich świetle «...*dyabeł istniał już przed stworzeniem świata. Świat się uformował z wody, a właśnie w jej pianie przebywał dyabeł. Bóg ujrawszy go, wziął do nieba <...> Ów pierwszy dyabeł, Satanaił, wziął nawet udział w stworzeniu ziemi <...> Satanaił jest zawsze przedstawiany jako istota początkowo dobra i na usługach Boga, lecz następnie upadła i wrogiem stała się Boga*» [60]. Na analogiczną wersję podania o pradiable określanym wprawdzie mianem *Arydynka* natrafiamy również i we współczesnych opracowaniach ludowej mitologii huculskiej [zob. 18, s. 6–17].

Najbogatsza z omawianego okresu prezentacja ukraińskiego świata demonów i półdemonów zapisana została w kolbergowskich monografiach regionalnych Wołynia, Podola, Rusi Czerwonej bądź Karpackiej i innych. Znalazły w nich też miejsce materiały ze wskazanych uprzednio publikacji. Z zamieszczonych w owych monografiach opisów wyłania się następujący zespół wyobrażeń demonologicznych: *bohynia, diabeł (czart, zły duch), dido, latawica, liśna, majki (mawki, miawki, nejki, nauka, mór, džuma, zaraza), rachmanyn, stradcze, śmierć, upior (upyr, upyry), wiedźma (wid'ma, czarownica), wołkun (wovkun, wołkułak)*.

W wymienionym kręgu demonów i półdemonów poczesna pozycja przypisana została przez Kolberga, analogicznie jak wyrażone to było przez innych autorów, postaci *czarta*. On to bowiem «... *nie lęka się nikogo prócz Boga, krzyża i święconej wody*» [21, s. 86]. Jego rodowód wywiedziony tu został z mitycznego faktu, iż «*złe duchy pospadały na ziemię z nieba, z kropel i oparów wodnych, i że gdzie który spadł <...> tam też przebywa ciągle i ludziom bezkarnie i wedle woli rozmaite figle płata*. Mimo to, jak głoszą opowieści ludowe, na Ukrainie nie brakowało nigdy ludzi, *którzy czarta szukają, z czartem sojusz zawierają, a mianowicie zapisują mu swoją duszę <...> za co znów zobowiązuje się czart służyć im za życia i na zawołanie zaspakajać ich potrzeby*» [21]. Wyobrażeniami demonologicznymi także legitymującymi się stosunkowo szerokim zasięgiem występowania jawią się wszelakiego ro-

dzaju *majki, mawki, miawki, nauki* lub *nejki*. Zbudziły one wszakże pewne kontrowersje wśród badaczy. Jak podaje Kolberg niektórzy z nich nadawali danym wyobrażeniom miano *rusałek ukraińskich* (np. J. Wagilewicz) zaś inni (np. K. W. Wójcicki) postrzegali je «*zabytkiem dawnych rusałek słowiańskich*» [21, s. 97]. Do danych poglądów przychylił się również Witold Klinger (1875–1962). Uważał on, iż w wierzeniach ludu ukraińskiego obecne są zarówno «*rusałki polne i leśne, jak i rzeczne czy jeziorne, których żywiołem jest woda, a które mają powstawać z dzieci utopionych i bez chrztu zmarłych i z dziewic, przedwcześnie lub gwałtownie ze świata zeszyłych*» [20, s. 16]. Faktycznie więc jest to grupa wyobrażeń dość zróżnicowanych, jak to wyraziście przedstawia dokumentacja z terenu Pokucia. Znajdujemy w niej takie informacje: «*Niauki są to, według jednych, zmarłe dzieci nieochrzczone, według innych, Ditki (diabełki). Są one małe jak kotki <...>. Podania ludowe <...> mówią nam o Majkach, wesółych tanecznicach ongi nad polami i trzodą opiekę mających, że one i dziś pływają po miłych im majdanach, czyli miejscach gier ludowych z czasów poganizmu <...> wesole i rozpustne istoty, jakimi są Majki czy Mawki, <...> którym owszem częstokroć ludzie opiekę i obfitość na polach i w stadach zawdzięczają <...> Majki mają wzrost smukły, twarz okrągłą, długie na plecy spuszczone warkocze <...> zgrabne i ładne, pełne są ujmującego powabu. Szaty cienkie, przejrzyste, nie dbale spływają po wątych ich członkach <...> nader już rzadko posłyszeć można o poufałym Majek obcowaniu z ludźmi; najczęściej tylko, że w nocy len komu podkradły i kądziel przędły*» [21, s. 96–99]. Dla Hucułów: «*Nauka jest to leśna dziewczica; jelenie stanowią jej trzodę, którą ona pasie w księżycowe noce. Na pełni Nauki zawodza tany na połoninie, naokoło wybranego krzaka*» [24, s. 426]. Zaś dla Bojków «*Miawki (albo) mauki (to) rusałki górskie*» [23, s. 30]. Inne huculskie demony kobiece, to: *liśna* i *latawica*. Obie miały niekiedy ukazywać się pod postaciami pięknych młodych dziewczyn. Jednak pierwsza z nich jawiła się głównie jako niewidzialna istota duchowa towarzysząca wybranym przez siebie ludziom, którym też w szczególnych sytuacjach «*daje rady, przyczynia bogactwa, ale taki człowiek zaczyna być chorowity i z wyniszczenia umiera*»

[24, s. 426]. Natomiast *latawice* uwodziły zwłaszcza młode dziewczyny, doprowadzały je do szału namiętności i powodowały «*że więdnąc, schnąc, wreszcie umierać w ich objęciach muszą*» [21, s. 103]. Na terenach Rusi Czerwonej wierzo w szkodliwe demony żeńskie zwane *bohyniami*. Przypisywano im specjalność porywania niemowląt (zwłaszcza nie ochrzczonych) i w ich miejsce podrzucania *widmi-na*, czyli własnego niemowlęcia, które było z wyglądu *brzydkie, chude, mające niezmierny apetyt. Ssie ono ustawicznie, wskutek czego nieszczęsna matka traci swe siły i umiera*. Bohynie jawiły się pod postaciami dojrzałych kobiet «*... z włosami długimi, rozpuszczonymi, sięgającymi aż do pięt, a piersi mają tak duże, że je na barki zarzucają; stopy mają kurze*» [25, s. 1256]. Odrębna grupa demonów żeńskich stanowiła personifikację wszelkich epidemii masowych oraz chorób zakaźnych. Nazywano je różnie: *dżuma, morowa kobieta, morowa zaraza, mór, powietrze*. W świetle wyobrażeń ludowych taka *morowa kobieta* odziana w białe szaty napotkanym mężczyznom «*każe się nosić. Temu, który ją dźwiga nic nie szkodzi, choć wsi całe i miasta trupami zalegają* <...>. Na Podolu morowa niewiasta siedząc na wysokim wozie, otoczona gromadą mar i wiedmów, objeżdża ziemię. Taki orszak zwano *Homen*. Za zbliżeniem jej, koguty chrypiły, psy nie szczekały, gdy poczuły morowa niewiastę, lecącą z całą czeredą swoją» [21, s. 92–93]. Wspomnieć jeszcze należy o wyobrażeniu demona *Dido (Diducha)*. Jest on pojmowany jako «*istota opiekuńcza, acz przytem wielce dziwaczna, przebywa zwykle w brzoźowym krzaku. Wedle podań ludu, postać Dida* <...> *jest niezgrabna i nieruchawa* <...> *ciało jeno na pid' (piędź, stopę) długie; głowa zaś wielka z długimi włosami i długą sędziwą brodą*» [21, s. 104]. Wprawdzie często wspomniany jest w opowieściach ludowych, ale nic bliżej nie wiadomo o przypisywanych mu czynnościach opiekuńczych.

Bardzo rozpowszechnione na Rusi już w XVII i XVIII wieku były wierzenia w różnorodne wizje *upiora (upyra, upyrza)* określanego też mianem żywego trupa, czyli zmarłego odwiedzającego żywych. Wierzenia te znalazły bogate odzwierciedlenie w licznych lokalnych opowieściach, wedle których miał nim być «*człowiek mający dwa serca; jedno z*

*nich przestaje bić ze śmiercią, drugie zaś żyje. I dlatego właśnie upiór nie daje spokoju po śmierci, włóczy się po wsi i straszy żyjących* <...> *Już na katafalku poznać upiora. Twarz jego nie okrywa się śmiertelną bledością, ale jest czerwona, tak że weszło w przysłowie: 'Czerwony jak upiór' (Czerwonyj jak opyr)*» [25, s. 1260]. Według innej jeszcze wersji stawać się nimi mieli ludzie poczęci w dniach: poczęcia św. Anny, zwiastowania Panny Marii oraz Podwyższenia Krzyża św. Występuje także pogląd, iż co miesiąc na nowiu księżycy «*upiory zbierają się albo na łysej górze, albo na rozstajnych drogach. Tam radzą ze starszyzną lub hulają, bo diabły często wyprawiają wesela, na które zawsze upiorów zapraszają*» [23, s. 33]. Wedle innej wersji «*upiory i wiedźmy* <...> *schadzać się miały w każdy czwartek po nowiu na Łyse-góry, gdzie odbywają walne swe sobory*» [21, s. 207]. W opisach Kolberga poza *upiorami* znalazło się jeszcze miejsce i dla innych duchów, jak: pokucokie i huculskie *stradczęta* (zw. też *sostraczate*) dusze dzieci zmarłych bez chrztu i najczęściej ukazujące się w postaci ptaka lelka (z rodzaju sowy); życzliwe wobec ludzi, ale mogą im płatać różne figle i psoty, a także huculskie *potopłenyki i ubyjniki* dusze ludzi, którzy utopili się czy zostali zabicia w różnych bójkach, a w ich pogrzebach nie brał udziału pop ani ksiądz. Najczęściej ukazują się one na miejscu swojej śmierci w naturalnej postaci na biało odzianej, a ich stosunek do żywych jest w zasadzie obojętny. Z duchami zmarłych związany jest *rachmanyn* szczególny duch podziemny. «*W Galicji wschodniej Rusini ciskają skorupy od jaj wielkanocnych do wody dla Rachmanina to jest dla władcy duchów nieboszczyków i święcą potem dzień dwudziesty, który się nazywa Rachmański Welykdeń* <...>. *Na Ukrainie krąży toż samo podanie i skorupy jaj wielkanocnych tak samo rzucają do wody; część zaś zakopują do ziemi aby była urodzajną*» [21, s. 105].

Bogata jest również, zebrana przez Kolberga, dokumentacja dotycząca ukraińskich postaci półdemonicznych, w kręgu których szczególne miejsce przypada *wiedźmie (wid'ma, czarownica)*. Ona to ma, w świetle tradycji ludowych, posiadać moc czynienia czarów. Podejrzewana jest o kontakty z diabłem, mającym być jej «*opiekunem i w pewnych przez nią pożądanym razach, doradcą i powolnym*

*śluga*» [21, s. 108]. Na jej usługach byli czarownicy zw. *Opyr*, którzy mają «obowiązek służyć wiedźmom za konia (*perekydaje si w konie*) gdy takowe udają się na miejsca schadzek swych w wieczór przed każdym świętem uroczystem (głównie przed Bożem Narodzeniem, Jordanem, Wielkanocą, jak i w wieczór przed Jurjem (przed św. Heorhijem) <...> Wiedźma, która nie ma swego opyry, jedzie na miejsce schadzki na kociubie (*kocierzi*) a popędza ją miotłą (*wynyk'om*) <...>. Miejscem schadzek wiedźm jest zwykle jakaś niedostępna góra: *łysa hora*» [21, s. 109–110]. Wzmiankowany uprzednio, w pracy Podbereskiego, podział wiedźm na rodowite oraz z własnego wyboru uzupełnia Kolberg o «...jeszcze i wiedźmy od diabła dane (*nasłane*) i te ostatnie jako najpotężniejsze są też i najniebezpieczniejsze». Dodaje także funkcjonującą na Pokuciu klasyfikację wiedźm według posiadanych specjalizacji, «albowiem bywają wiedźmy rozmaitych kondycji, a mianowicie: *wig'ma wid krów* czyli *wid mołoka* (*odbierająca mleko od innych krów a dająca je swoim*), *wig'ma bził* (*odbierająca miód innym pszczołom dla siebie*), *wig'ma wid owec*, *wid kiz* (*kóz*), *wid husyj*, *wid swynyj*, *wig'ma wid ryby* (*której się nadzwyczaj łatwo ryby dają łapać*), *wid'ma wid hrybiw* (*grzyby łatwo znachodząca*), *wid hadyniw*, *która panuje nad gadzinami itp.* Każda zaś wiedźma jednym tylko zatrudniać się zwykła rzemiosłem» [21, s. 113–114]. Z innych postaci półdemonów wskazać należy na *wovkuna* (*wolkułaka*, *wilkołaka*), czyli człowieka, który może zamieniać się w wilka albo staje się naprawdę wilkiem pod wpływem rzuconych przez czarownicę czarów. Według podania wołyńskiego człowiek urodzony w szczególnym czasie musi na każdą noc przed wigilią świąt religijnych (zwłaszcza Bożego Narodzenia) opuścić dom i udać się na najbliższe rozstaje dróg, gdzie u stóp znajdującego się tam krzyża przemienia się w wilka i w towarzystwie innych wilków przebywa do rana. Po czym znowu przyjmuje postać ludzką i wraca do domu. Jest niebezpieczny dla ludzi w trakcie swej wilczej egzystencji [22, s. 414–415]. Sam proces przemiany w wilka polegać miał na tym, «*wovkuny*» <...> *mają pod pachą jamkę, gdzie prawdopodobnie końce skóry się schodzą. Przez tę jamkę wywraca im się skóra, gdy przyjdzie chęćka czy konieczność przerzucenia się w wovkuna,*

*a to w ten mianowicie sposób, że postać ludzka idzie wtedy do środka, z kąd natomiast wychodzi wilcza*» [21, s. 108]. I kilka słów warto wspomnieć o *planetnikach* (*chmurnikach*), ludziach mających posiadać szczególną praktykę odpędzania chmur burzowych oraz gradowych. Kolberg wzmiankuje o głośnym bieszczadzkiem *chmarniku* Pirogu, który «*słynął na całą Werchowynę* <...>. Był to człowiek bogobojny i szanowany od wszystkich. Przed każdą burzą wychodził on na jakąś wyższą górę, zwracał się ku stronie, skąd burza nadchodziła, a modląc się, krzycząc z całej siły, szamotał się i walczył przeciw mocom nieczystym. Najczęściej zażegnał burzę i odgonił złego ducha, który ją prowadził» [23, s. 50–51].

Na postaci *planetnika* Piroga zamykamy kolbergowski przegląd wizji ludowej mitologii ukraińskiej, aby przejść do okresu międzywojennego (1918–1939). Obejmował on lata zasadniczego przełomu w prowadzeniu badań nad wierzeniami ludowymi. Miało bowiem wtedy miejsce tworzenie specjalistycznych ośrodków naukowych oraz wiążących pracę badawczą z działalnością dydaktyczną jak też reprezentujących najnowsze szkoły i kierunki w etnologii światowej. Cechami charakterystycznymi zaistniałego przełomu były zwłaszcza:

- 1) Interdyscyplinarna refleksja nad zjawiskami postaci demonologicznych w kulturze ludowej;
- 2) Stosowanie metodologii dialektycznej w praktyce badań nad zjawiskami kultury duchowej (rozpatrywanie ich w historycznych powiązaniach i na tle porównawczym).

W takim kontekście podejmowana była w tym okresie także i refleksja nad ludową mitologią ukraińską. Stanowiła ona przedmiot zainteresowań głównie: Kalistrata Dobrzańskiego, Jana Falkowskiego, Adama Fischera (1888–1943) oraz Kazimierza Moszyńskiego (1887–1959). Ich rozważania w danym temacie poświęcone były nie tyle wyszukiwaniu i prezentowaniu nowych ujęć wyobrażeń i postaci demonologicznych co raczej odkrywaniu tajemnic ich funkcjonowania w kulturze ludowej. Nowa bowiem sytuacja wymagała od ówczesnych badaczy raczej koncentracji uwagi na kwestiach kreślenia wizji narodowych, etnicznych bądź regionalnych systemów demonologii ludowej i na ich podstawie dopiero konstruowania zrębów porów-

nawczego mitoznawstwa ludowego. Dobrjański w swoim referacie «Demonologia ludu ukraińskiego», będącym adaptacją pracy W. Hnatiuka «Знадоби до галицько-руської демонології», dokonał zwiększonej prezentacji wizji pewnej koncepcji systemu tejże demonologii wraz z charakterystyką zawartych w niej wyobrażeń. Były to wyobrażenia: *czartów* (*djabłów*); *strachów*; *krośnięt*; *brudu*; *śmierci i chorób* (*dżumy, febry, cholery, pomoru bydła*); *nieboszczyków*; *grzeszników*; *wisielców i topielców*; *demonów wodnych* (*wodianyków, bołotianyków, rusałek, morskich ludzi, zyron, meluzyn*); *upiorów i wilkołaków*; *duchów domowych* (*pasieczników, skarbników, dido, kapuszy, inkluzów*); *duchów leśnych* (*lisowików, lisuni, łyzunów, czuhajstrów, navek*); *potewyk*; *mamun, peretestnyków* (*latawców*); innych (*moroki, duchy kopalniane, stradczy*); *wiedźm i czarownic*; *znachorów i czarodzieji* oraz upersonifikowanych zjawisk i sił przyrody (*słońce, księżyc, gwiazdy, meteor-żmij, mróz, wiatr i huragan*). Z kolei Falkowski zaprezentował kilka wątków wierzeniowych zachowanych w kulturze ludowej pogranicza łemkowsko-bojkowskiego a dotyczących: *inkluzy, chowańca* (opiekuńczego ducha domostwa i obejścia) oraz *bląda* (*bluda*). tym ostatnim twierdzi, iż «<...> czepia się przede wszystkim ludzi pijanych, niepożożnych i zabobonnych i wodzi ich w jednym miejscu godzinami, tak że w zimie zamarzają czasem na śmierć» [8, s. 87]. Znacznie bogatsze pod względem treści są rozważania Fischera odnoszące się do całej Rusi (Ukrainy). Jednak zaprezentowane przez niego wyobrażenia istot demonologicznych nie stanowią szczególnego novum i w zdecydowanej większości wywodzą się z poznanych już poprzednich omówień innych autorów. Pewną wartość posiada natomiast sama jego koncepcja struktury wewnętrznej omawianej demonologii. Według poglądu Fischera, w opowiadaniach Ukraińców «<...> szczególnie często spotyka się diabła, zwanego: *czort, bis, djawoł,*

*dit'ko, złyj duch* <...>, którego wyobrażają sobie jako *czarnego i włochatego człowieczka, lecz o skrzydłach nietoperza i rogach na głowie, albo też z psim pyskiem, w szerokim kapeluszu, z ogonem i pazurami u rąk i nóg*» [9, s. 127]. Postać ta umiejscowiona jest jakby poza ustalonymi rodzajami wyobrażeń demonologicznych, jak: a) domowe, opiekuńcze (*domowyk, pasiecznyk, skarbnik, dido, sporysz* (*sporych*)); b) leśne (*lisowyk, lisun, łyzun, czuhajster, niawky*); c) polne (*połewyk, rusałka polna, dzika baba* (pewna odmiana polskiej *południcy*)); d) wodne (*wodianyk, bołotianyk, topielec, rusałka, luzon, meluzyna, morski człowiek*); e) szkodliwe i niebezpieczne (*upir, mara, nieznycia, litawiec, stradczyta, duch ziemny*). Odrębną zaś grupę stanowią postacie półdemoniczne, jak: *wowkuny, wiedźmy, czariwnyki* (*charakternyki*) i *chmarnyki*. Natomiast u Moszyńskiego mamy z kolei do czynienia ze zjawiskiem włączania poszczególnych wątków demonologii ukraińskiej w znacznie szerszy zakresowo obszar demonologii słowiańskiej. Wyrażał on pogląd, iż występujące w owym obszarze wątki demonologiczne składają się: «<...> z zespołu wierzeniowych motywów, z których najczęściej jeden wyraźnie odgrywa rolę główną, tworząc proste krystaliczne jądro całego zespołu, inne zaś są podrzędne ponadto wątki te niemal nigdy nie stanowią wyłącznie własność jednego jakiegoś demona; owszem wędrują swobodnie; wiedząc poniekąd jak gdyby samoistny żywot; także geneza ich jest niesłychanie różnorodna» [35, s. 602]. Dany też pogląd spoczywał u podstaw konstruowanej przez niego wizji słowiańskiej mitologii niższej, w kręgu której znalazły określone miejsce także wyobrażenia demonologii ukraińskiej [35, s. 598–705]. Na koniec należy dodać, iż zawarte w «Kulturze ludowej Słowian» rozważania demonologiczne Moszyńskiego stanowią również syntezę efektów ponadstuletnich penetracji etnografów polskich w dziedzinie ukraińskich wierzeń ludowych.

<sup>1</sup> Szersze omówienie wskazanej kwestii występuje w pracy R. Mujchembleda [36].

<sup>2</sup> Szersze omówienie w [14, s. 39–89; 29, s. 323–352; 1].

<sup>3</sup> Danej kwestii wiele uwagi poświęciła M. Janion w pracy [37].

<sup>4</sup> Udowodnienie tezy, iż geneza wierzeń tkwi w inkwizycyjnych prześladowaniach czarownic [51].

1. *Болтарович З. Є.* Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. – К., 1976.
2. *Andrunik A.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1934–1939. – Łódź ; Wrocław, 1996.
3. *Berwiński R.* Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych. –Wyd. 2 pod zmienionym tytułem. – Poznań, 1862.
4. *Bitner-Szewczykowa H.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1945–1954 // Suplement do Ludu. – 1958. – T. XLIII.
5. *Bystroń S.* Bibliografia etnografii polskiej. – Kraków, 1929.
6. *[Dobrzański K.]* Demonologia ludu ukraińskiego // Rkp. b. d. Archiwum PTL. – N 158.
7. *Dołęga Chodakowski Z.* O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy. – Warszawa, 1964.
8. *Falkowski J., Pasznyi B.* Kultura duchowa // *Falkowski J., Pasznyi B.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. – Lwów, 1935. – S. 87–110.
9. *Fischer A.* Kultura duchowa // Rusini. Zarys etnografii Rusi. – Lwów, 1928.
10. *Franko I.* Najnowsze prądy w ludoznawstwie // Lud. – 1895. – T. 1. – S. 4–16.
11. *Gawelek F.* Bibliografia ludoznawstwa polskiego. – Kraków, 1914.
12. *Gołębiowski L.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. – Warszawa, 1830.
13. *Herder J. G.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. – 1784.
14. Historia etnografii polskiej / pr. zbior. – Wrocław, 1975.
15. *Hlebowicz A.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1926–1933. – Łódź ; Wrocław, 1993.
16. *Hniatuk O.* (opr.) Wiedźmy, czarty i święci Huculszczyzny. Mity i legendy. – Warszawa : Wydaw Tyrsa Sp. z o.o., 1997.
17. *Hoffmann H.* Religioznawstwo w Polsce // Religia. Encyklopedia. – Warszawa, 2003. – T. 8. – S. 435–437.
18. *Kalita U., Bracha B.* (opr.) Mitologia huculska. Opowieści Huculów z Żabiego, Hołow, Jaworowa, Roztok i Berwinkowej. – Lublin : Oficyna Wydaw. p.w. św. Mikołaja, 1992. – [Adaptacja Opowieści Huculów z pracy Szuchiewiczza W. Huculszczyzna. – Lwów, 1908. – T. 4].
19. *Kamocki J.* Przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim. – Poznań, 1953.
20. *Klinger W.* Wschodnio-europejskie rusałki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska // PTL. – Lublin ; Kraków, 1949.
21. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1963. – T. 31 : Pokucie. – Cz. III. – XII, 344 s.
22. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1964. – T. 36 : Wołyń. –XII, 452 s.
23. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1973. – T. 51 : Sanockie-Krośnieńskie. – Cz. 3. – 488 s.
24. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1971. – T. 55 : Ruś Karpacka. – Cz. 2. – 568 s.
25. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1979. – T. 57 : Ruś Czerwona/ – Cz. II/2. – 1436 s.
26. *Koźłataj H.* List do Maya // Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. – Warszawa, 1906. – T. 1.
27. *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez p. Zofię Rokossowską we wsi Jurkowszczyzna w pow. zwiahelskim // ZWAK. – 1887. – T. 11. – S. 130–228.
28. *Kościelska J.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1986–1990. – Wrocław, 1996.
29. Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego // Dzieła. – Warszawa, 1956. – T. 1 : Studia z historii kultury. – S. 88–107.
30. *Kutrzeba-Pojnarowa A.* Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość. – Warszawa, 1977.
31. *Kutrzeba-Pojnarowa A.* Rozwój etnografii i etnologii w Polsce. – Kraków, 1948.
32. *Leleweł J.* Bałwochwalcstwo Słowian. – Poznań, 1835.
33. *Leleweł J.* Część bałwochwalcza Słowian i Polski. – Poznań, 1855.
34. *Moszyńska J.* Bajki i zagadki ludu ukraińskiego // ZWAK. – 1885. – T. 9. – S. 73–172.
35. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. – T. 2 : Kultura duchowa. – Cz. 1/ – Wyd. 2. – Warszawa, 1967.
36. *Mujchembled R.* Dzieje diabła od XII do XX wieku. – Warszawa : Oficyna naukowa, 2009. – 391 s.
37. *Niesamowita Słowiańszczyzna.* Fantazmaty literatury. – Kraków : Wydaw. Literackie, 2007. – 357 s.
38. *Niewiadomska M.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961–1969. – Wrocław, 1982. – T. 1–2.
39. *Niewiadomska M.* Bibliografia etnografii polskiej za lata 1976–1985. – Wrocław, 1989
40. *Nowaczyk M.* Religioznawstwo polskie // Ilustrowana encyklopedia religii świata. – Poznań, 2002. – S. 535–536.
41. *Nowosielski A.* Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry itp / nakł. i druk Teofila Glucksberga. – Wilno, 1887. – T. 2.
42. *Piotrowski S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu // Lud. – 1907. – T. 13.

43. *Piotrowski W.* Kult wrózek i znachorek na Ukrainie // *Ziemia*. – 1913. – T. 4. – S. 559–561.
44. *Podbereski A.* Materyjały do Demonologii Ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czehryńskim // *ZWAK*. – 1880. – T. 4.
45. *Radwański J.* Nieco o mitologii polskiej i słowiańskiej w ogóle. – Kraków, 1862.
46. *Rokossowska Z.* Bajki [skazki, kazki] ze wsi Jurkowszczyzna [pow. zwiahelskiego, gub. wołyńskiej] // *MAAE*. – 1897. – T. 2. – S. 14–118.
47. *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym. Wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu w Jurkowszczyźnie // *ZWAK*. – 1889. – T. 13. – S. 163–199.
48. *Schnaider J.* Wierzenia, gusła, przesady i sny // *Lud*. – 1907. – T. 13. Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny – S. 11–117.
49. *Siemiński L.* Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. – Poznań, 1845.
50. *Siewiński A.* Wierzenia o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i błędach // *Lud*. – 1896. – T. 2.
51. *Soldan W. G.* Geschichte der Hexenprozesse. – Berlin, 1843.
52. *Szyc J.* Słowiańscy bogowie. – Warszawa, 1865.
53. *Swienko H.* Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w kwartalniku *Lud* za lata 1895–1956, Euhemer. Przegląd Religioznawczy. – 1960. – N 2. – S. 67–70.
54. *Swienko H.* Materiały do bibliografii religioznawczej. Zestawienie rozpraw i artykułów za czas 1887–1917 opublikowanych w *Wiśle* organie geograficzno-etnograficznym. – 1961. – N 4. – S. 80–85.
55. *Talko-Hryniewicz J.* Śmierć // *Zarys leczenia ludowego na Rusi Południowej*. – Kraków, 1893. – S. 411–412.
56. *Trentowskiego B. F.* Bożyca lub Teozofia. – Cz. 3 : Wiara słowiańska lub etyka pia-stująca wszechświat. Jej fragmenty opublikowano dopiero w 1965 r. na łamach *Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej*. – T. 11. – S. 225–258.
57. *Vico G. B.* Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni. – 1725.
58. *Wójcicki K. W.* Klechdy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi. – Warszawa, 1837.
59. *Wójcicki K. W.* Klechdy. Starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi. – Wyd. 3. – Warszawa, 1981.
60. *Żmigrodzki M.* Ukraina. Theogonia i Kosmogonia ludu Ukrainy // *Lud*. – 1896. – T. 2. – S. 422–424.