



***Olga Osadczy***

Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Chełmie (Polska)

ORCID: 0000-0001-5692-215X

***Aleksandra Osadczy-Kępk***

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)

ORCID: 0000-0001-6528-2422

**Zanim zabłysło światło wiary Chrystusowej.  
Słowianie w orbicie wiary i kultury pogańskiej**

**Before the Light of Christ's Faith Shone.  
The Slavs in the Orbit of Pagan Faith and Culture**

**Abstrakt**

Artykuł wprowadza w obecnie mało spopularyzowaną tematykę mitologii dawnych Słowian, przybliża panteon głównych bóstw Słowiańskich, a także wierzenia, kultury i obrzędy sprawowane przez Słowian, zamieszkujących głównie obszary wschodnie. Artykuł jest filologiczną, historyczną i antropologiczną analizą pochodzenia wyrazów, określeń, zwyczajów imion dawnych bogów oraz ich wpływu na współczesną kulturę i religię, a także ich wstępne zestawienie i porównanie z religią chrześcijańską. Opiszano także pozostałe zabytki, znaleziska archeologiczne, źródła z czasów słowiańskich i średniowiecznych znajdujące się na obecnych terenach Europy Środkowo- Wschodniej, zostało wyjaśnione ich znaczenie i powiązanie z danym kultem oraz ich losy po chrystianizacji Europy.

**Słowa kluczowe:** *mitologia słowiańska, panteon Włodzimierza, Słowianie, wierzenia, chrystianizacja.*

### Abstract

The article introduces the currently little popular subject of Slavic mythology, and presents the pantheon of the most important Slavic deities as well as the beliefs, cults and rituals of the Slavs living mainly in the eastern territories. The article is a philological, historical and anthropological analysis of the origins of words, expressions and customs of the names of ancient gods and their influence on contemporary culture and religion, as well as a comparison with the Christian religion. Other monuments, archaeological finds and sources from Slavic and mediaeval times located in the present-day areas of Central and Eastern Europe were also described, their meaning and connection with a particular cult explained, as well as their fate after the Christianisation of Europe.

**Key words:** *Slavic mythology, Vladimir pantheon, Slavs, beliefs, Christianization.*

Religijność pogańska przełomu IX-X wieku na terenach Słowiańszczyzny charakteryzowała się precyzowaniem systemu wyznaniowego i ułożeniem panteonu bóstw. Było to odzwierciedleniem zmian społeczno-światopoglądowych, które zachodziły w ustroju życia starożytnych Słowian. Na rok 980 szacuje się stworzenie hierarchii mocy nadprzyrodzonych uznawanych na Rusi Kijowskiej. Powstanie tego systemu wyznaniowego kojarzy się z imieniem wielkiego księcia kijowskiego Włodzimierza.

Na czele panteonu Włodzimierza stał bóg Perun, ruski Zeus – gromowładny, wysunięty na pierwsze miejsce w czasie pochodów wojennych na Bałkany VI w. i w procesie tworzenia się państwa staroruskiego. W IX-X w. uchodził za opiekuna żołnierzy, wojen i broni. Zdaniem wielu badaczy jego imię kryje się w określeniu „demiurg błyskawicy”, które nadaje bóstwu naczelnemu jeden z bizantyńskich obserwatorów Słowiańszczyzny Prokop z Cezarei. „Uważają oni, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy jest panem całego świata i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne. O przeznaczeniu nic nie wiedzą ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć zajrzy im w oczy, czy to w chorobie czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę”. Prokop z Cezarei, *Wojna gocka* (III, 14, 22). (Gieysztor, 1986, s. 71-72) Perun był bogiem ogólnosłowiańskim. U Słowian połabskich kult Peruna objawiał się w nazwie dnia tygodnia „czwartek” – „dzień Peruna”, (perendan perundan), co jest zbliżone z ogólnoeuropejskim systemem: „Jeudi” (dzień Jowisza), Donnerstag, Thuesday (dzień Tora), tj. dni gromowładców. (Niederle, 1924, s. 98, 101) Kult

Peruna dostrzegamy też i u Słowian południowych. Dotychczas u Bułgarów istnieje imię Perun, są też imiona żeńskie Perunka, Perunika, Perunica, Peruna. Te imiona są i u Serbów. Na terenie całej Słowiańszczyzny Południowej spotykają się nazwy miejscowości i obiektów związane z imieniem tego boga – Peruna wieś, Perunji Vrch, góra Perun – u Słowenów, góra Perun – w Bośni, tak samo w Dalmacji, wioska Perunovac, góra Perinatica, wioska Perunika – w Serbii, miasto Perin – w Bułgarii i łańcuch górski Peryn w Macedonii. U wszystkich Słowian południowych spotyka się nazwa kwiatka Perunika (*Iris germanica*), u Łotyszów jest „kwiatek Peruna” (tę samą roślinę Serbowie nazywają „bogisa” – kwiatek boży). (Державин, 1945, s. 136) W Polsce jest Piorunowy Dział na Popradem. Wykorzystanie w potocznym języku polskim wyrazu „piorun”, zabarwione, być może, w gwarze śląskiej lekkim nalotem magicznym w znanym zaklęciu pieron, a w starszej polszczyźnie „do pioruna” – niegdyś odczuwalnym jako ciężkie przekleństwo. Mieści się w tym bowiem idea nie tylko zjawiska atmosferycznego, ale i jego zdemonizowanego sprawcy. (Gieysztor, 1986, s. 51) Nazwa osobowa Perun, złożona z rdzenia per- i przyrostka -un znaczy tyle, co „ten, co uderza”. (Gieysztor, 1986, s. 47) Słowiański Perun jest podobny do litewsko-łotewskiego Perkunisa – Perkonisa, hinduskiego Pardzania, celtyckiego Perkunia. (Niederle, 1924, s. 101) W. Iwanow i W. Toporow oprócz danych o słowiańsko-bałtyckim rozpowszechnieniu Peruna, piszą i o południowo-indoeuropejskich odpowiednikach. (Иванов, Топоров, 1974, s. 4-30) Perun jako bóg burzy, gromu i błyskawicy był czczony w znacznej części plemion indoeuropejskich, ale nie wiadomo czy wszędzie występował jak bóstwo naczelne. Ciekawą jest opinia E. Aniczkowa o tym, że pierwszeństwo Peruna ukształtowało się prawie jednocześnie z powstaniem państwa Kijowskiego. (Аничков, 1924, s. 319) Relacje staroruskie są źródłem najobfitszych informacji o Perunie. Jedno z XIV-wiecznych pouczeń Слово Григория narzeka: „I ninie po ustroniach modlą się do tego przekłętego Boga Peruna”. (Gieysztor, 1986, s. 51-52) O bogu tym jest mowa i w najstarszym latopisie ruskim – Powieści dorocznej. Wymienia się on w poczcie bóstw Włodzimierzowych „I począł Włodzimierz panować w Kijowie sam jeden. I wystawił posągi poza dziedzińcem dworskim [poza grodem książęcym] Peruna drewnianego, a głowa jego srebrna, a wąs złoty; i Chorsa, i Dażboga i Stryboga, i Siemargła, i Mokosz. I ofiarowywali im zowiąc ich bogami, i przywozili syny swoje i córki, ofiarowywali biesom i plamili ziemię ofiarami swymi, o splamila się ziemia ruska i to wzgórze”. (Gieysztor, 1986, s. 52) Perun występuje w traktatach zawartych pomiędzy Rusią a Bizancjum w latach 907, 945. 971. (Литонис Руський, s. 19, 42) Książę Włodzimierz okazywał szczególną cześć Perunowi. Po przyjęciu chrześcijaństwa posąg tego

bóstwa nie był porąbany i spalony, jak inne, lecz był ściągnięty z góry Kijowskiej i z eskortą dwunastu ludzi prowadzony po Dnieprze, aż do progów. (*Лимонус Ручькый*, s. 66) W czasach chrześcijańskich Perun był zastąpiony św. Eliaszem, który przemierzał niebo w ognistym powozie. Dzień św. Eliasza (20 maja) był obchodzony na całej Rusi ze wszystkimi oznakami pogańskiego kultu, prawdopodobnie ten właśnie dzień był kiedyś świętem Peruna – gromowładcy. Etnografia daje nam wiele przykładów krwawych ofiar składanych Perunowi – Eliaszowi. W północnych guberniach Rosji zarzynano byka w dzień św. Eliasza. (Рыбаков, 1981, s. 418)

W panteonie Włodzimierza występowały dwa bóstwa słoneczne – Daźbog i Chors. Był to główny argument stronników „łączenia” bóstw, w powyższym wypadku były to dwie formy kultu słonecznego: z jednej strony kult *białego światła* – życiodajnego ciepła, a z drugiej kult słońca, jako ciała niebieskiego, które okrąża Ziemię w ciągu doby na koniach lub łabędziach. Średniowieczni pisarze rusczy zaprzeczali jakoby światło dzienne było wynikiem promieniowania słonecznego, lecz uważali je za emanację istoty boskiej. (Рыбаков, 1987, s. 440-441) Według wierzeń dawnych Słowian, słońce nie było źródłem światła, a „dziennym okiem”, a więc Daźbog był bogiem dojrzenia i urodzaju, będącego skutkiem zbawiennego ciepła. Etymologia imienia jest dość przejrzysta- pierwszy rdzeń „daż/dadz” to tryb rozkazujący słowiańskiego *dati-* dać, natomiast drugi rdzeń „bóg” zarówno bóstwo jak i bogactwo, tak więc Daźbóg – bóg rozdawca, ten co daje bogactwo. Latopis z początku XII w tak określa to bóstwo „Solnce cesar, syn Swarogow, jeze jest’ Daz’bog” (Słońce cesarz, syn Swaroga jest Daźbóg). (Рыбаков, 1987, s. 440) Uchodził on za patrona książąt ruskich. Chors był bóstwem słońca (słonecznego dysku, ale nie światła), a więc uważało się go za towarzysza, a nawet „dodatek” Daźboga. Chors związany z pojęciem „okręgu”, był związany z rytualnymi chorowodami. Znaki solarne w równej mierze mogły oznaczać zarówno Daźboga jak i Chorsa. (Рыбаков, 1987, s. 444) Daźbóg nazywany synem Swarogowym był bóstwem potężniejszym, wszechogarniającym.

Wraz z przejściem z koczowniczego trybu życia na osiadły, który warunkowało rolnictwo, niosące ze sobą stabilizację pojawił się kult Roda – dla Słowian twórcy Wszechświata; to on „wdmuchiwał” w ludzi życie, rządził niebem, deszczem, ziemską wodą i ogniem, posyłał na ziemię pioruny, a też był władcą królestwa podziemnego. Źródła z XII w. utożsamiają Roda z babilońskim Baalem- Gadom, egipskim Ozyrysem. Autorzy średniowieczni uważali kult Roda szeroko rozpowszechnionym w Starym Świecie. (Рапов, 1988, s. 33) Jeszcze sześć wieków po przyjęciu chrześcijaństwa wierni byli powszechnie pouczani i napominani, aby zachować ostrożność i porzucić kulty-

wowanie czci tego bóstwa. W jednym z kazań pochodzących z XVI w. autor mówi w imieniu chrześcijańskiego Boga: „Was, którzy porzucili mnie, którzy zapomnieli mą górę świętą, gotujących ucztę w imieniu Roda i rożanic, napełniających dzbany swe na potrzebę diabłom – was Ja ukarzę mieczem i padniecie nim przebic”. (Рыбаков, 1987, s. 446) Rybakow uważa, że Rod, Swarog, Swiatowit, Strybog – są to epitety oznaczające tę lub inną stronę bóstwa naczelnego, nie obowiązkowo muszą być tłumaczone jako imiona różnych bogów. Rod – Swarog – Swiatowit – Strybog do wysunięcia na pierwsze miejsce Peruna, był starożytnym naczelnym wszechogarniającym bóstwem przodków Słowian. (Рыбаков, 1987, s. 440, 443-444)

Simargł jest bóstwem wywołującym dyskusje. W Powieści Dorocznej Panteon Włodzimierza umieszcza boga Simargła, natomiast Słowo Christolubca mówi osobno o Simie i Rgle. A. Brückner rozdzielił to bóstwo na dwa, tj. na Siema, z tym samym rdzeniem co rosyjskie siemja – rodzina oraz ze rdzeniem słowiańskim i staropolskim *reż* – żyto. (Bruckner, 1918, s. 92-97) Według B. Rybakowa Simargł był bóstwem drugorzędnym. W Panteonie Włodzimierza stał on niżej Mokoszy i Dażboga. (Рыбаков, 1987, s. 443) Simargł postać pół ptaka – pół psa występuje często w wyrobach miejscowego rzemiosła artystycznego XI-XIII w. Często ta istota była umieszczana na drzwiach cerkiewnych.

Wzmianki o bogini Makosz (Mokosz) można napotkać w wielu źródłach, lecz są one krótkie, urywkowe. Te żeńskie bóstwo wchodziło do Panteonu Włodzimierza. Jej imię jest obecne prawie we wszystkich pouczeniach XI-XIV w. przeciwko pogaństwu. Niektórzy badacze uważają, że jest bliska Afrodycie greckiej czy wschodniej Astarcie. L. Niederle wskazywał tylko na niektóre oznaki typograficzne Makoszy w Polsce, Pisał, że oprócz tego nigdzie nie jest znana. (Niederle, 1924, s. 122) Według N. Gałkowskiego Makosz była czymś w rodzaju rusałki. (Галковский, 1913-1916, s. 300) Taka różnica w zdaniach spowodowana jest tym, że każdy z badaczy swą opinię bazował na różnych źródłach, czasem oddalonych od siebie o setki lat. W pouczeniach Makosz wspomina się razem z Wilami, a zatem jest traktowana jako rusałka, w latopisie Makosz występuje jako jedyne żeńskie bóstwo, folklorystyczne dane robiły z niej tylko opiekunkę przędących kobiet. (Gieysztor, 1986, s. 153) Porównywanie jej do rusałki jest błędne, ponieważ Makosz zawsze występuje w liczbie pojedynczej, a wilły – rusałki w liczbie mnogiej. Imię tej bogini w źródłach często się wspomina z psem Simargłem i wilami – rusałkami co tworzy pewien kompleks religijno-rolniczy, ponieważ Simargł był związany z kielkami i wzrastaniem plonów, a rusałki z nawilżaniem niw, deszczem. (Рыбаков, 1981, s. 381) W jednym ze średniowiecznych pouczeń czytamy, że ludzie „czczą kobietę malowaną w ludzkim obliczu”. To

się potwierdza rytualnym rosyjskim haftowaniem z XIX w. Na ręcznikach dla wiosennych obchodów była przedstawiona kobieta z podniesionymi do góry rękami, niby modląca niebiosa o deszcz. Kiedy już wyrastały nowe kłosa, Makosz miała aureolę nad głową, a rękami ukazywała na ziemię. Według tego Makosz można traktować jak rolnicze bóstwo, matkę urodzaju, matkę szczęścia, boginię dobrobytu, płodności, opiekunkę niw i bydła. (Рыбаков, 1981, s. 437-438) W trakcie chrystianizacji Makosz została wyparta kultem chrześcijańskim Paraskewy – Piatnicy, do której „nasi przodkowie odprawiali modły... o dobrobyt i o szczęście domowe...”. (Калинский, 1877, s. 309)

Wołos czy Weles zalicza się do bogów ogólnosłowiańskich. W Powieści dorocznej wspomniany jest on z racji przysięgi, którą Ruś zapieczętowała układ z Carogrodem. Nazywano tam go *skotij bog*, czyli bóg bydła i to określa najważniejszą cechę kultu tego bóstwa. Był on bogiem bogactwa, hodowli bydła, (Рыбаков, 1981, s. 421) może płodności (słowo „skot” jest równorzędne łacińskiemu, pecunia – bydle, bogactwo). Imię tego Boga ma jeszcze jeden odcień – kult martwych przodków, dusz umarłych. (Галковский, 1913-1916, s. 29) A. Brückner zaprzecza teorię, że Wołos był bogiem bydła (Brückner, 1980, s. 139-140) nawiązuje go do litewskiego Wialnis (diabeł) i uważa go za Boga zmarłych i podziemia. (Brückner, 1918, s. 148-151) Początkowo, w dalekiej epoce łowieckiej Wołos mógł oznaczać „ducha upolowanej zwierzyny”. Ponieważ hodowla bydła rozwinęła się z łowiectwa, „gospodarz zwierzyny leśnej” przekształcił się w opiekuna udomowionego bydła. Archaiczny związek Wołosa z upolowanym martwym zwierzem, potraktowano szerzej – jak świat zmarłych w ogóle. Zmarli przodkowie, spoczywający w ziemi sprzyjali dobremu urodzajowi i płodności. W XIX wieku chłop rosyjski zbierając urodzaj z pola ofiarował Wołosowi ostatni snop „na borodku”. Połączenie już martwego pola z „brodą wołosową” i ostatnim snopem w jakiejś mierze objaśnia związek Wołosa z światem przodków, spoczywających się w ziemi. (Рыбаков, 1980, s. 424-425) Do samej chrystianizacji Wołos był czczony jako bóg bydła. Należy zaznaczyć, że Wołos był raczej panem i najwyższym stróżem bydła niż jego pasterzem. Nie wiemy jak modlono się do Wołosa, lecz do św. Błażeja, który przejął jego funkcje modlono się o opiekę nad bydłem, składając mu ofiary z pieczywa i masła, a nawet zabijano woły. Mięso ich było spożywane na specjalnej uczcie, a kości zakopywano w stajni prosząc o opiekę nad trzodą. (Urbańczyk, 1947, s. 79) Kult Wołosa został w średniowieczu zastąpiony kultem chrześcijańskiego świętego Błażeja. W Nowogrodzie na ulicy Wołosowej stała cerkiew św. Błażeja. Cerkiew pod Wezwaniem tegoż świętego zbudowana była i w Pskowie, Znajdowała się na miejscu gdzie kiedyś stał posąg Wołosa. Następnie cerkiew przebudowano w innym miejscu.

W 1420 roku, w czasie straszliwej epidemii, mieszkańcy miasta postanowili odnaleźć fundament starej cerkwi. Celem tego poszukiwania było odnalezienie podwójnie sakralnego miejsca – pogańskiego i chrześcijańskiego. W końcu XI w. w Rostowie misjonarz Awramij Rostowski zniszczył kamienny posąg Wołosa. (Рыбаков, 1981, s. 420) O rozpowszechnieniu kultu Wołosa mogłyby świadczyć nazwy miejsc: Wołosacze i Wołosowyczi oraz uroczyska leśne Wołosin i Wołosacz na Białorusi, rzeka Welesa na Smoleńszczyźnie, Welesnica w ziemi halickiej, Welesowszczyzna na Wołyniu, Góra Weles w Bośni, osiedle Weles w Bułgarii. (Gieysztor, 1986, s. 115)

Kwestia imienia bogini Łady wywołała wśród naukowców różnorodne zdania. Z jednej strony są dane o bardzo szerokim rozpowszechnieniu imienia Łady w folklorze wszystkich słowiańskich (a nawet niektórych bałtyckich) narodów, zaczynających się od XV w. faktów historycznych, ale z drugiej strony wiele wybitnych uczonych końca XIX – początku XX w. zaprzecza istnieniu takiej bogini. E. Aniczkow pisał, że Łada jako bogini w ogóle nigdy nie istniała. (Аничков, 1905, s. 111-112) S. Urbańczyk uważa, że pojawienie się imienia bogini Łady jest związane z tym, że średniowieczni księża obco krajowcy źle rozumiejąc język słowiański zrobili z bezsensownego refrenu „Oj, Łado” czy „Łada, łeł – łuli” pewną boginię. (Urbańczyk, 1947, s. 79) Refren w formie „aj – luli” mógł wynikać wskutek przekręcania używanego w nabożeństwach słowa *Alleluja*. (Галковский, 1913-1916, s. 295) Również Brukner uważał, że Łada to tylko refren piosenek. (Brukner, 1918, s. 158-160) A. Faminicyn pisał, że Łada była boginią ślubu i radości, słowiańską Boną Deą, związaną z wiosenną obrzędowością, wnioskując z danych etnograficznych. (Фаминцын, 1884, s. 254-274) Dokładną analizę wszystkich materiałów dotyczących Łady przeprowadził B. Rybakow. Bardzo istotnym argumentem przemawiającym za istnieniem takiej bogini jest fakt powszechności Łady w folklorze wszystkich narodów słowiańskich: Polaków, Słowaków, Słoweńców, Serbów, Chorwatów, Dalmatyńczyków, Bułgarów, Rosjan, Ukraińców, Białorusinów. Łada jest znana i narodom bałtyckim Litwinom i Łotyszom. Imię Łady jest znane od Adriatyku do r. Kamy i od Bałkanów do Bałtyku. Wskazuje to na prasłowiańskie pochodzenie bogini. (Рыбаков, 1981, s. 396-397) Materiały historyczne i historyczno-etnograficzne z XV-XVII w. rysują Ładę jako bóstwo małżeństwa i dobrobytu. Nie są sprzeczne one z piosenkami etnograficznymi w których Łada nazywa się matką, świętym bóstwem, czy dorównuje się Bogu w wiosennych modłach o deszcz i urodzaj. Bezpośrednie zwracanie się do Łady wskazuje na to, że kobiety śpiewające te pieśni zwracały się do pewnego bóstwa, a nie był to bezsensowny refren. Otóż Łada była boginią płodności roślinnej i opiekunką ślubu. (Рыбаков, 1981, s. 396-397)

Perun, Chors, Daźdbog, Strybog, Semargł i Makosz weszli do pogańskiego panteonu bóstw, stworzonego przez Włodzimierza Wielkiego w 980 r. w Kijowie. Reforma wierzeń pogańskich księcia Włodzimierza miała trzy cele:

- podkreślała suwerenność młodego państwa kijowskiego w odniesieniu do chrześcijańskiego Bizancjum;
- wzmacniała autorytet i stanowisko wielkiego księcia kijowskiego, głównego dowódcy wojskowego, ponieważ na czele panteonu stał Perun bóg wojny i burzy. Na drugi plan zostali odsunięci warescy żołnierze-najemnicy, których część była chrześcijanami; nowy panteon był przeciwstawny nie tylko chrześcijaństwu bizantyjskiemu, ale i pogaństwu skandynawskiemu, z którego nic nie było zapożyczone;
- wzmacniała poczucie przynależności różnych plemion do tej samej organizacji politycznej. Nic do tego mogło lepiej przyczynić się w sferze przekonań zbiorowych jak wspólny nurt wierzeń. (Рыбаков, 1981, s. 414).

Odnaleziony w 1848 r. w rzece Zbrucz posąg kamienny odbija bardzo ważny moment przełomowy w historii Słowian wschodnich, ponieważ łączy w sobie cechy archaiczne (bogini Matka) z nowymi cechami, powstałymi wskutek rozpoczęcia się okresu wypraw wojennych. Zbrucki posąg jest kamiennym słupem czworograniastym o wysokości 2,7 m, zwieńczony czterema twarzami, na każdym z czterech boków pokryty przedstawieniami figuralnymi. Najpełniejszą interpretację treści pomnika dał B. Rybakow. Wyobrażenia na posągu ujęte w trzy strefy poziome tronu, stanowią symboliczne odwzorowanie świata. W strefie pierwszej znajdują się niebiosa z bóstwami: na stronie licowej – żeńskie bóstwo z rogiem do picia – najprawdopodobniej Makosz (Matką urodzaju), po jej prawicy jest też bóstwo żeńskie z pierścieniem – Łada bogini wiosny, wiosennego rolnictwa, opiekunka ślubu i kochania. Po lewej ręce Makoszy znajduje się bóstwo wojenne, uzbrojone w miecz, z koniem. Jest to sam Perun. I na czwartym miejscu znajduje się bóg za znakiem solarnym – Daźdbog. W strefie drugiej znajduje się ziemia z mężczyznami i kobietami, którzy trzymają się za ręce jakby w korowodzie, w trzeciej – obraz dolny z trzygłowym bóstwem podtrzymującym ziemię – mógł by to być Wołos mający związek z podziemnym światem przodków. Statua ta stanowi rodzaj ideogramu bóstwa najwyższego, patrzącego na cztery strony świata z wierzchołka posągu, Rybakow widzi w nim Roda Światowita Boga Wszechświata. (Рыбаков, 1981, s. 236-245) Na posągu zbruckim nie ma dwóch bóstw drugorzędnych Chorsa i Semargła, związanych z mitologią perską, słabo odzwierciedlonej w mitologii tych ziem. W panteonie Włodzimierza Makosz zajmuje ostatnie miejsce, zaś w posągu zbruckim



bogini urodzaju jest głównym bóstwem (po Rodzie). Można to wytłumaczyć tym, że idol ze Zbrucza odzwierciedlał ideologie plemion prowincjonalnych. Dla Kijowa ważniejsze były zwycięstwa wojskowe, aniżeli kłopoty o urodzaj. Dzięki takiemu myśleniu Perun został wysunięty na pierwsze miejsce i został naczelnym bóstwem powstającego państwa. (Рыбаков, 1981, s. 436-437)

Po zniszczeniu panteonu bóstw w świadomości ludu Słowiańskiego przetrwała wiara w drobne istoty mityczne – demony. Zasiedlały one wodę, lasy, powietrze, żyły w domach i zagrodach etc. Niektóre wywodziły się od dusz zmarłych ludzi. Demony miały wpływ na życie ludzi, ale były też zależne od nich, potrzebowały bowiem ofiar dla podtrzymania swojej egzystencji. Dusze zmarłych były podzielone na demony przychylnie ludziom oraz wrogie społeczności ludzkiej. W pierwszym przypadku były to dusze ludzi zmarłych w naturalny sposób. Ich życzliwość można i trzeba było pozyskiwać. Demony przychylnie ludziom pomnażały dobytek w zagrodzie. Pomagały w przedzeniu, hodowały konie. Dusze ludzi zmarłych w sposób gwałtowny lub przedwczesny były wrogo nastawione do żyjących. Były to zmyry, upiory, wiedźmy. Stosowanie pewnych praktyk magicznych miało zabezpieczyć ludzi od złowrogich demonów. Poczet demonów wodnych składał się z duchów wodnego pochodzenia oraz dusz ludzi zmarłych gwałtownie, szczególnie topielców. Najczęściej to tym ostatnim ofiarowywano dary przebiegane i zabezpieczające. Dusze dziewcząt stawały się rusalkami. Przyjmowały one postać urodziwych dziewcząt mogących załaskotać ludzi do śmierci. Podkarpacko-ukraińskie *dziwa – baba* i *lisywka* były istotami odrażającymi. O północy prały one bieliznę kijankami, kradły niemowlęta. Demony leśne nie należały do świata ludzi zmarłych. Na ich czele stała personifikacja ducha leśnego, władcy zwierząt – *lisowyka*. U huculów był to *Czuhajstr* pasący trzody dzikich zwierząt. Składanie odpowiednich ofiar, zamawiania i zabiegi magiczne umożliwiały pasterzowi i myśliwemu spokój od *lisowyka*. W czarnych chmurach mieszkaly smoki *zmiei* (smoki), które niszczyły dobytek, porwały ludzi, wywoływały wichury. Były też miejscem pobytu *planetynykiw* (planetników), które kierowały chmurami. Przyjazne i pożyteczne demony domowe żyły w piecu czy przy ognisku, na strychu, w zagrodzie. Wspólna dla wszystkich Słowian była wiara w ducha domowego (ukraiński *domowyk*), który traktowany był prawie jak członek rodziny. Opiekował się gospodarstwem, był życzliwy i dobry dla rodziny. Szczególnym kultem otoczone były demony roślinności. Główne święta były związane z ważniejszymi zmianami roślinnymi. Wiara w demony i magiczne praktyki trwały przez stulecia. Duchowieństwo chrześcijańskie wykorzystywało niektóre praktyki sprzyjające dobremu urodzajowi lub deszczowi, swoim udziałem i modlitwami do

Boga niwelując ich pogański charakter. (Gieysztor, 1986, s. 215-240; Urbańczyk, 1970, s. 487-488)

Oprócz bóstw uosobionych na całej Słowiańszczyźnie nadal czczono różne zjawiska natury, przede wszystkim należy wymienić tu powszechny kult drzew, który przetrwał w kulturze słowiańskiej aż do czasów chrześcijańskich. W pewnym sensie ludowa obyczajowość wytworzyła również swój „panteon” roślinny, niby odzwierciedlający oficjalnie przyjętą hierarchię bóstw. Często w źródłach spotyka się wspomnienia o świętych drzewach albo całych gajach (*drewesa* i *roszczenija*). Do świętych drzew zaliczano klon (jawor), wiąz, jesion i brzozę. (Gieysztor, 1986, s. 172) Z ostatnią jest związany cały rząd obrządków wiosennych i pieśni chorowodnych. Możliwe, że brzoza była poświęcona duchom dobra i płodności – berehyniom. Jest wiele faktów etnograficznych mówiących o wiosennych procesjach rytualnych pod związanymi gałęziami brzozy, o „zawijaniu” młodych drzewek. Uosobieniem pewnego bóstwa żeńskiego była brzoza ścięta w *semyk* (stara data 4 czerwca). Święte drzewo było bogato ubierane przez ludność w wyhaftowane ręczniki, i wstążki. Na ręcznikach widniały podobizny tych bogiń do których się w ten czas modliło: Makoszy, Łady i Leli. (Рыбаков, 1987, s. 209)

Szczególne miejsce w religii słowiańskiej zajmował kult dębów. Dąb powszechnie kojarzył się z praojczyzną Słowian, wierzenia związane z nim miały istnieć od dawna. Wierzenia pogańskie kojarzyły dąb z gromowładcą (drzewo Zeusa i Peruna), który go najczęściej nawiedzał. W okolicy Oldenburga czcili Słowianie dęby, które były poświęcone bogu tej ziemi. (Urbańczyk, 1991, s. 159) Jeszcze do XVIII-XIX w. dąb zajmował czołowe miejsce w obrzędowości ludowej. Orszak weselny trzy razy miał okrążyć osobno stojący dąb. Teofan Prokopowicz napominał wiernych, żeby nie śpiewali modły przed tym drzewem. (Галковский, 1913-1916, 54) Cesarz Bizancjum Konstanty Porfirogeneta opisuje modły Rusinów (ok. 948) przed dębem Peruna na wyspie św. Grzegorza (Chortyca). Po szczęśliwej podróży ruskiej flotylli handlowej przez niebezpieczne progi Dniepru, Rusini docierają do wyspy, którą nazywają wyspą św. Grzegorza i obiaty czynią ponieważ „*tam rasti ogromnyj dub*”, ofiarują oni kogutów żywych, wszędzie wtykają strzały, inni przynoszą chleb lub mięswo, jak wymagają ich obyczaje. Co do kogutów, to rzucają los: czy zabić je (w ofierze) i spożyć, czy puścić wolno. (Рыбаков, 1987, s. 211). Ten odcinek rzeki gdzie były odprawiane modły i składane ofiary był nazywany *Perunia ren* (Perunowe kamienisko), to tu przybił do brzegu posąg Peruna, strącony do rzeki w Kijowie? W latopisie Hipackim pod 1196 rokiem jest wspomnienie o „dobrym dębie” w Kijowie. Toponimiaka średniowieczna zna uroczyszcze *Peruniw dub* w ziemi halickiej. (Masson,

1994, s. 92) Średniowieczni pisarze słowami *Добъ, Дѣбъ* określali dąb jako gatunek botaniczny, ale tę i drzewa w ogóle. (Срезневский, 1958, s. 740) Pewne wyobrażenie o tym jak wyglądał święty dąb Peruna może dać kilkusetwieczny dąb koło Zaporozża przy rzece *Werchnia Chortycia*. Jego pień ma w obwodzie długość 36 m, a rozmach jego korony to 43 m. (Рыбаков, 1987, s. 212) Dotychczas odnaleziono dwa dęby ścięte z czasów pogańskich. Pierwszy odkryto koło ujścia Desny w 1909 r. Drzewo miało około 1500 lat, jego pień miał długość 20 m. W swym czasie w drzewo były wstawiane szczęki młodych wieprzy, które tworzyły kwadrat. (Болсуновский, 1914, s. 27) Drugi dąb był odnaleziony w Dnieprze w 1975 r. Na jego pniu też był wykonany kwadrat, który tworzyły 9 szczęk wieprzowych. Dolna część drzewa była zwęglona. Ten zabytek wywodzi się z VIII wieku. (Ивакин, 1979, s. 60-62; Боровский, 1982, s. 60-62) Pośrednio na siłę magiczną szczęk wieprzowych wskazuje napis na kle ze Wszczyżą: „*B, V, G, G(ospod)u pomože rabom swojemu Fomie*” (Panie Boże, dopomóż niewolnikowi swemu Tomaszowi). (Рыбаков, 1953, s. 118)

Lipa, którą grom oszczędzał, była otoczona wierzeniami o jej mocy leczniczej. Świadczy o tym przekaz słoweński z pierwszej połowy XVII w. o czci, całowaniu drzewa i ofiarach. W ciągu chrystianizacji lipa była skojarzona z kultem Matki Boskiej. (Gieysztor, 1986, s. 174) W kronice Thietmara jest opis wyniszczenia (przed 1009 r.) gaju, który się nazywał Świętym Borem (*Zutibure*). Był on uważany za święty i nietykalny, a ludność pogańska oddawała mu cześć boską. Obserwatorzy chrześcijańscy i niektórzy uczeni zjawiska te powiązali z ubóstwianiem samego drzewa. Z Friulu, z XIII wieku, pochodzi informacja o sprawowaniu kultu przez Słowian, „czcili pewne drzewo i źródło, które było u jego korzeni”.

W połowie XIX wieku Vuk Karadžić wspomina o pewnych drzewach, które nazywano sjenowitem (od sjen – „cien”). Drzewa te miały moc uśmierzenia lub karania długotrwałą chorobą człowieka, który by ośmielił się je ściąć. *Cień* należało rozumieć jako obraz duszy, a *wit* wskazuje na mitologizację. (Gieysztor, 1986, s. 172) Gaje i drzewa czczono jako miejsca, gdzie ujawniło się lub przebywało stale ubóstwiane czy demoniczne sacrum. Często pod drzewami (dębami) odbywało się sprawowanie sądu, duchy, które zamieszkiwały te drzewa zdawały się być rzecznikami sprawiedliwości, a wyznoszone wyroki nabierały w ten sposób podwójnej mocy: wedle praw ludzkich i zgodnie ze wskazaniem sił wyższych. Na tych samych miejscach odprawiano nabożeństwa i składano ofiary duchom. (Antoniewicz, 1949, s. 336) Modły w *roszczeniach* i pod *drewesami* funkcjonalnie można upodobnić do późniejszych kościelnych nabożeństw „Dla pogańskich Słowian las uchodził

za świątynie – pisze B. Rybakow – w której drzewa odpowiadały późniejszym chrześcijańskim freskom, a haftowane ręczniki z podobiznami Makoszy i Łady uchodziły za obrazy”. (Рыбаков, 1987, s. 209) Gaj czy drzewo nie było bogiem, ale miejscem jego pobytu, a więc drzewo cieszyło się czcią pośrednio, jak dziś Kościół, bo jest siedzibą Boga. (Brückner, 1912, s. 42; Niederle, 1916, s. 69; Moszyński, 1976, s. 518) Ciekawą jest relacja XII-wiecznego kronikarza Helmolda o świętym gaju Słowian połabskich. Z jego opisu widać sakralno-świeckie przeznaczenie gaju. Określenie wokół drzew przestrzeni sakralnej nadawało im pewną wartość religijną. Widać to z licznych świadectw odnoszących się do świętych gajów, co może potwierdzić wyraz „gaić”, słowiańskie *gajity* w znaczeniu „ogradzać”.

Do zwykłych drzew i lasów Słowianie mieli stosunek użytkowy, daleki od poszanowania. (Gieysztor, 1986, s. 172-174) W latopisach staroruskich rysunki drzew są związane najczęściej z tematem pogaństwa lub czasów pogańskich. (Рыбаков, 1987, s. 212-213) W większości wypadków opisy świętych gajów słowiańskich pochodzą od Słowian północno-zachodnich. Inne źródła najczęściej informują o zniszczeniu mnóstwa gajów albo zamieszczają słowa pogardy dla ludności, która czci drzewo jak boga. Lecz nie znaczy to, że inni Słowianie nie znali kultu drzewa. Kult przyrody był powszechny.

W świętym gaju obok drzewa świętego, prawdopodobnie znajdowało się źródło, rzeka czy jezioro. Woda była potrzebna dla sakralnego oczyszczania, miała ona moc uzdrawiającą. W źródłach częste są wzmianki o kulcie wody. (Brückner, 1980, s. 187; Łowmiański, 1986, s. 136) Wodę czcili wszyscy Słowianie. (Urbańczyk, 1947, s. 68) Książę czeski w końcu XI wieku tępił „zabobonne zwyczaje, które wieśniacy dotąd półpoganie – praktykowali we wtorek lub środę Zielonych Świąt: składając ofiarę zabijali nad źródłami zwierzęta ofiarne i diabłom mąką i solą posypywali.” (Gieysztor, 1986, s. 170) Możliwe, że opinie swej świętości źródła zawdzięczały jakimś zjawiskom osobliwym. Ważne dla ludów rolniczych modły o deszcz były prowadzone w okolicach jezior, źródeł, stawów i rzek. Przodkowie nasi uważali, że modląc się do wody ziemskiej można umiłować wodę niebiańską, wywołać deszcze które miały ratować przed suszą. (Аничков, 1914, s. 294) W źródłach nie ma informacji o tym jak wyglądały modły o deszcz. Etnografia mówi o świecach i ogniskach rozpalanych na brzegach rzek i jezior, o wiankach splecionych ze specjalnych roślin, rzucanych na wodę. Ale być może najważniejsze miejsce zajmowało pokropienie pól wodą „świętą”. (Рыбаков, 1974, s. 13)

Do kultu przyrody należy także kult gór i kamieni. (Рыбаков, 1981, s. 285) Ślady kultu gór można odnaleźć wszędzie – od świętej góry Kronosa na Cyprze do słowiańskiej Arkony na Morzu Bałtyckim. U Słowian kult

gór był związany z ideą nieba, z kultem Swaroga. Często na takich górach Kościół budował klasztory i świątynie pod wezwaniem tych świętych, którzy mieli zamienić bogów pogańskich: np. kościół Św. Trójcy na Łysej Górze koło Sandomierza gdzie czczone były trzy bóstwa pogańskie. Jedną z szeroko rozpowszechnionych nazw sakralnych gór są *Diewiczja*, *dewin* etc. Są one rozpowszechnione u wszystkich Słowian. Na przykład: Dewin w Pradze, Dewin w Hebe, Dewin w Mimonie (wszystkie w Czechach), Dewin w Słowacji, w Bułgarii, *Diewiczja gora* koło Smoleńska, *Diewiczja gora* w Sachnowce koło rzeki Roś. Wszystkie one zachowały wspólny dla Słowian kult bóstwa żeńskiego. (Рыбаков, 1981, s. 285-286) Drugą szeroko rozpowszechnioną nazwą gór sakralnych była Łysa góra. Rozpoznawalną jest wyżej wspomniana Łysa Góra między Kielcami, a Sandomierzem. Pozostałości archeologiczne świadczą, że szczyt góry był obniesiony wałem kamiennym o długości 1500 m. Wnętrze było ogromną świątynią pod gołym niebem. (Gaśowski, 1967, s. 47-60) Nazwę tych gór można wytłumaczyć tym, że szczyty ich były specjalnie oczyszczane pod *trebyszcze* tj. miejsce spożycia ofiar i uczty rytualnej. Koło góry Sobótki (Ślęży), która leży na południe od Wrocławia istniał cały kompleks świątyni pogańskich. Modły sprawowane na Sobótce bez wątpienia były skierowane do boga niebios, boga – władcy piorunów. (Рыбаков, 1981, s. 287-290) O czczeniu pewnych kamieni mówi się w Słowie św. Jana Złotoustego o bałwochwalcach: „*A druzii ognewi i kameniju...* (A inni [czczą] ogień i kamienie...)” (Łowmiański, 1986 s. 138) Kamienie sakralne nie były przedmiotem kultu, ale jego składnikiem, skarbem mocy nadprzyrodzonej. Tworzywo te sugerowało istnienie wieczne i potęgę. Kamieniom sakralnym przypisywano moc uzdrawiającą, uważano też że sprzyjają one płodności. Wierzenia te poniekąd przetrwały i do naszych czasów. Czcią i nietykalnością cieszyły się kamienie z misczkowatymi wyźłobieniami. Służyły one jako ołtarze ofiarne. Takie kamienie nie są wielką rzadkością na terenach Słowiańszczyzny. Jednym z przykładów był niezachowany kamień pod Kobielą nad Swidrem. Miał on kilka wgłębień, w które składano ofiarę. Czy też głąz przed kościołem Świętej Trójcy w Strzelnie. Na Białorusi i na Pokuciu uważano, że kamienie przypominające kształtem człowieka mają wpływ na pogodę, a także na przywracanie płodności kobietom. Wielki płaski kamień w Międzygóra nad Seretem niewątpliwie, był wykorzystywany w czasach pogańskich dla potrzeb sakralnych. (Gieysztor 1970, s. 189-194) Ma on powierzchnię 4,6 x 2,5 podparty trzema mniejszymi kamieniami, z wyrytym krzyżem rozmiarów 72 x 80 cm. (Gieysztor, 1986, s. 171-172; Urbańczyk, 1991, s. 81, 159)

Już w pierwszych wiekach nowej ery pojawiają się kamienne antropomorficzne rzeźby bóstw. Najwcześniej je akceptowali Słowianie wschodni.

Antropomorficzne bóstwa kamienne ze względu na ludzką postać dzielą się na dwa typy, w jednym wypadku była to tylko głowa ludzka, a w drugim postać bóstwa była przedstawiona w całości. (Рыбаков, 1987, s. 232) Najstarsze pochodzące ze Słowiańszczyzny wschodniej posągi dzielą się na posągi bóstw i rzeźby o funkcjach przede wszystkim nagrobkowo-kultowych. W pierwszej grupie najbardziej znana jest Zbrudzka rzeźba kamienna tzw. Swiatowit zbrucki. Do tejże grupy zaliczają się dwa inne obiekty. Niegdyś gigantyczna, koło 5 m wysokości, kamienna rzeźba z Łopuszny pod Rohatynem została zniszczona wskutek przerobienia górnej części na krzyż. W dolnej jego części znajduje się podstawa na której umieszczono po obu stronach po parze nóg po kolana. Posąg przedstawiał kiedyś dwie męskie figury, wsparte o siebie plecami. Drugim obiektem jest górna część idolu kamiennego z Nowogrodu Wielkiego. Jest na niej przedstawiona głowa z surową twarzą, nakryta czapką. Oba posągi są datowane na czasy przedchrześcijańskie, ale nie starsze niż IX lub X wiek.

Do drugiej grupy odnoszą się rzeźby sakralne, z funkcją komemoratywną. W Stawczanach pod Chmielnikiem na Podolu odnaleziony był posąg kamienny o wysokości 1,9 m przedstawiający mężczyznę w czapce, w przepasany długą szatą, z rogiem trzymany oburącz na brzuchu, na stronie tylnej jest przedstawiony koń. Ze wsi Kałusz: nad dopływem Dniestru był odnaleziony zabytek z wizerunkiem mężczyzny, trzymającego w jednej ręce, róg. (Рыбаков, 1974, s. 13) Dwa inne amorficzne posągi o zbliżonym charakterze pochodzą jeden z Łopuszny pod Rohatynem, drugi ze Zwienigrodu pod Lwowem. (Ślupecki, 1994, s. 223, 229). Cechy stylowe tych zabytków łączą je ze zjawiskiem tzw. bab kamiennych, posągów rozrzuconych na terenach euroazjatyckich związanych z ludami tureckimi wczesnego średniowiecza, ale mimo tych podobieństw formalnych, zabytki z ziem słowiańskich odnoszą się przeważnie, jeżeli nie w całości do Słowian wschodnich, którzy je przyjęli i adoptowali do swych potrzeb sakralnych. Sto dwa posągi kamienne zachowane do naszych dni stanowiły niewielki procent idoli słowiańskich w ogóle, większość z nich była drewniana. Drewnianym był kijowski posąg z Peruna. Przeważanie ilość drewnianych posągów można wyjaśnić nie tylko rzadkością kamienia. Wiedząc o szerokim kultcie drzew sakralnych, można sądzić, że posąg zrobiony z takiego drzewa miał podwójną moc sakralną. (Рыбаков, 1987, s. 235-236)

Praktyki czczenia posągów zmuszone było ustąpić wraz z napływem chrystianizacji. Publiczne miejsca kultu stopniowo ulegały zniszczeniu. Znacznie trudniejszym, gorzej poddającym się kontroli było wykorzenienie kultów domowych, których ostatki możemy zaobserwować w życiu codziennym na tych terenach.

## Bibliografia

- Antoniewicz, W. (1949). O religii dawnych Słowian. W: W. Antoniewicz (red.) *Światowit*, t. XX. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Brückner, A. (1918). *Mitologia polska*. Encyklopedia polska. Kraków.
- Brückner, A. (1980). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: PWN.
- Gąsowski, J. (1967). *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze. Religia pogańska Słowian*. Kielce.
- Gieysztor, A. (1986). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Łowmiański, H. (1986). *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*. Warszawa.
- Masson, R. (1994). *The Ancient Religion of Kyivan Rus*. Lviv: Cleveland.
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian. Życie religijne*, t. 2, cz. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Niederle, L. (1916). *Život starych Slovanu*. 2/1. Praha: Bursik&Kohout.
- Niederle, L. (1924). *Slovanske starozitnosti. Vira a nabožensti*, t. II. Praha: Bursik&Kohout.
- Słupecki, L. (1994). *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Urbańczyk, S. (1947). *Religia pogańskich Słowian*. Kraków: Wydawnictwo studium słowiańskiego Uniw. Jagiell.
- Urbańczyk, S. (1970). Religia pogańska Słowian. W: Labuda, G., Stieber, Z. (red.). *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 4. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Urbańczyk, S. (1991). *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Wrocław-Kraków: Wydawnictwo PAN.
- Аничков, Е. (1905). *Весенняя обрядовая песня на Западе и у Славян*. Санкт-Петербург: Тип.Имп. Акад. Наук.
- Аничков, Е. (1914). *Язычество и древняя Русь*. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича.
- Болсуновский, Ю. (1914). *Перунов дуб*. Киев: типо-лит. С. В. Кульженко.
- Боровский, Ю. (1982). *Мифологический мир древних киевлян*. Киев: Наукова думка.
- Галковский, Н. (1913-1916). *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, t. 1. Москва: Печатня. А. И. Снегиревой.
- Державин, Н. (1945). *Славяне в древности*. Москва: Издательство Академии наук СССР.
- Ивакин, Г. (1979). „Священный дуб языческих славян” W: *Советская этноградия*, nr 2.

- Иванов, В., Топоров, В. (1974). *Исследования в области славянских древностей Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Наука.
- Калинский, Н. (1877). „Церковно-народный месяцеслов на Руси”. W: *Записки географического общества*, t. VII.
- Літопис руський*. (1989). За Іпацьким списком переказів. Л. Махновець. Київ: Дніпро.
- Папов, О. (1988). *Русская церковь в X – первой трети XII в. Принятие христианства*. Москва: Высшая школа.
- Рыбаков, Б. (1953). Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж. W: Г. Федоров (red.). *По следам древних культур. Древняя Русь*. Москва: Государственное издательство культурно-просветительной литературы.
- Рыбаков, Б. (1974). Языческое мировоззрение русского средневековья. W: В. Трухановский (red.). *Вопросы истории*. Москва: Правда.
- Рыбаков, Б. (1981). *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Рыбаков, Б. (1987). *Язычество древней Руси*. Москва: Наука.
- Срезневский, И. (1958). *Материалы для словаря древнерусского языка*, t. 1. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
- Фаминцын, А. (1884). *Божества древних славян*. Санкт-Петербург: Типография Э. Арнгольда.
- Фаминцын, А. (1895). „Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян”. W: *Вестник Европы*, июнь, июль.

*Correspondence concerning this paper should be addressed to Dr. Olga Osadczu – Assistant Professor – Department of Slavic Studies of The University College of Applied Sciences in Chetm (Poland)*

*E-mail: samira33@wp.pl*