

# БОГ РОД В ЗАПАДНОСЛАВЯНСКОЙ ОБРЯДНОСТИ

**К.Ю. Рахно**

Национальный музей-заповедник украинского гончарства

Украина, 38164, Полтавская область, пгт. Опошня, ул. Партизанская, д. 102

e-mail: krakhno@ukr.net

Scopus Author ID: 57191091005

ResearcherID: B-8738-2017

<http://orcid.org/0000-0002-0973-3919>

## АВТОРСКОЕ РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются западнославянские этнографические свидетельства существования языческого бога Рода, которые ранее не привлекались исследователями. Это польский троичный обычай «Родусь», засвидетельствованный письменными источниками ещё в XVI веке. Он является убедительным доказательством наличия бога Рода у западных, а не только у восточных славян, и проливает свет на его функции в славянском пантеоне, а также на его индоевропейские истоки.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** мифология, этнография, календарные праздники, Зелёные Святки, Род, Рудра, славяне, поляки, Русь.

## DEITY «ROD» IN WESTERN SLAVIC FOLK RITES

**Kostyantyn Rakhno**

National Museum of Ukrainian Pottery

Ukraine, 38164, Poltava region, urban-type settlement Oposhnya, st. Partizanskaya, 102

e-mail: krakhno@ukr.net

## ABSTRACT

The article considers scantily studied evidence of existence of the pagan deity Rod in the Western Slavic ethnography – in particular, the Polish Whitsun custom «Roduś», which was practiced back in the 16th century as testified by written sources. The rite could be regarded as a convincing evidence of worshipping of Rod by Western Slavs, not only by Eastern ones, and sheds light on its functions in the Slavic pantheon, as well as on its Indo-European origin.

**KEYWORDS:** mythology, ethnography, calendar holidays, Whitsun, Rod, Rudra, Slavs, Poles, Rus.

Одним из наименее исследованных персонажей высшей мифологии славян является бог Род, не раз упомянутый в киеворусских поучениях против язычества. Долгое время исследователи славянских языческих воззрений не обращали на Рода внимания, считая его мелким демоном вроде домового. Исключением были разве что Константин Бестужев-Рюмин и Георгий Вернадский, указавшие на значительность этого культа (Бестужев-Рюмин 1879: 24; Вернадский 1997: 16). Ситуация кардинально изменилась благодаря академику Борису Рыбакову, посвятившему обширное исследование богу Роду. Внимательнейшим образом рассмотрев источники, он пришёл к выводу, что на протяжении нескольких столетий киеворусские церковные авторы настойчиво и упорно боролись с культом Рода и ритуальными пирами в его честь, сопоставляя его с Озирисом, Ваалом и противопоставляя его самим Саваофу и Иисусу Христу (Рыбаков 2002: 422–442). По мнению исследователя, Род располагался в иерархии выше громовержца Перуна и был кем-то вроде славянского Кроноса, повелителем бурь, небесным создателем всего живого и сущего, отвечавшим за появление на свет детей. Рыбаков полагал, что это «божество, известное только восточным славянам и не уцелевшее в этнографическом материале»

(Рыбаков 2002: 422). Следует отметить, что данные выводы учёного в целом являются вполне убедительными и были получены на основании полностью корректной методической работы с первоисточниками.

Тем не менее, они, наряду с другими, стали позднее предметом обвинения в ходе давнего противостояния научных группировок (Тихонов 2016: 291–292; Мосионж-ник 2012: 70). Очередной его виток заключался в попытке ленинградских археологов низвергнуть московскую группу, в том числе, отстранить от руководства её непосредственного главу (Клейн 2004: 69). Выступить против Бориса Рыбакова было поручено специалисту по теоретической археологии Льву Клейну, имевшему нужный имидж несправедливо пострадавшего от гонений, а значит, обладающему в эпоху перестройки своеобразными негласными и неограниченными полномочиями на критику власть предержащих (Лебедев 2004: 38; Клейн 2004: 69). Для этого Клейн сперва опубликовал несколько статей на тему славянского язычества, которые должны были продемонстрировать его осведомлённость в данном вопросе. В них были отчасти использованы как рекомендации видных ленинградских этнографов, фольклористов и искусствоведов, так и наблюдения отдельных неостепенённых участников его семинаров (Клейн

2004: 11, 69), что было необходимо, учитывая тот факт, что ни до того, ни после того Клейн к теме мифологии славян не обращался и лишь спустя долгое время неуклюже попытался объединить эти разрозненные публикации, вышедшие под его именем, в единое целое. Его критика носила ярко выраженный личностный характер, в частности, Клейн даже инкриминировал Рыбакову старообрядческое происхождение его семьи, пробуя всецело списать на это его научные взгляды (Клейн 2004: 53). Делался также безапелляционный вывод: «Документально Род известен только в России и только по одной категории источников – поучениям отцов православной церкви, направленным на искоренение суеверий, в том числе пережитков язычества». Как заявил Клейн, Род вообще не был богом и, видимо, даже не существовал вовсе как персонаж в славянском языческом пантеоне. Он появился лишь после крещения Руси, под влиянием греческих суеверий (Клейн 1990: 25; Клейн 2004: 182-196). В дальнейшем попытки дезавуировать бога Рода делались именно в этом направлении. Единомышленник Клейна во многих вопросах Владимир Петрухин, правильно покритиковав Рыбакова за некоторое умаление фигуры Перуна, засвидетельствованного ещё у ранних славян, сам неудачно отождествил Рода и рожаниц с возникшими под греческим влиянием духами судьбы (Петрухин 2000: 320, 322-326), а не менее скандальный, чем Клейн, и известный своим нигилистическим отношением к древнеславянскому прошлому Николай Зубов вообще высказался о том, что «языческие славяне фактически не знали такого божества, как Род, и почитать не могли», поскольку это всего лишь название новорождённого младенца (Зубов 1994; 1995: 46), но тогда и впрямь непонятно, зачем было церкви бороться с несуществующим богом. Измышления Зубова выглядят особенно несостоятельными на фоне статьи японского слависта Киёхару Миуры, который, будучи далёк от субъективных тенденций российской и украинской науки, непредвзято проанализировал все имеющиеся киеворусские источники о Роде и констатировал, что Роду и рожаницам изготовляли идолов, ставили им «трапезы» и пели перед ними песнопения, а масштаб и могущество Рода, как минимум, были сопоставимы с культом Перуна. Сомнений в том, что перед ним теоним, у учёного не возникло (Миура 2008: 516-533).

Между тем, следы культа бога Рода на этнографическом материале западных славян были обнаружены задолго до Рыбакова польским этнографом Станиславом Понятовским (Poniatowski 1932: 311-312), что осталось Рыбакову и Клейну неизвестным. Они пребывали в неведении и относительно того, что эти этнографические свидетельства были дополнительно сопоставлены другим польским этнографом, Чеславом Витковским, со средневековыми письменными источниками, но не киеворусскими, а польскими (Witkowski 1965: 43, 63).

Речь идёт о старинном польском троичном обряде. По сообщению родоначальника польской этнографии Лукаша Голембиовского, в начале XIX века на Подлясье, особенно возле Седлец, на второй день Зелёных Святок бытовал древний обычай, по которо-

му группа парней гнала вола, а на нём было привязано чучело, набитое соломой, в сермяге, шапке и сапогах. Вол бежал через село, а все присутствующие кричали: «Roduś! Roduś!» Что означало это слово и какой был повод для такой забавы, не могли объяснить даже самые старые жители села (Gołębiowski 1831: 122). Более поздний этнограф Адольф Плещинский подтвердил, что в окрестностях Седлец и Лукова на Зелёные Святки делали огромную куклу, усаживали её на ленивого вола и вели по селу, крича: «Roduś! Roduś!». К концу XIX века этот обряд уже полностью вышел из употребления, но дома и скот всё ещё украшали зеленью (Pleszczyński 1893: 732).

В окрестностях Тыкоцина и Бельска справляли так называемую «воловью свадьбу» (wołowe wesele). Этот обряд совершался исключительно парнями. За несколько дней до Зелёных Святок они готовили, обычно где-то в леске или зарослях, плетённую из вербного лыка своеобразную упряжь, или, скорее, сбрую для вола. На ней закрепляли чучело из содранной широкими полосами коры ольхи, которое должно было изображать всадника. В день Зелёных Святок в то место приводили вола, которого обвешивали этим странным убранством, и укрепляли на нём наряженное чучело, изображавшее рыцаря, потому что ему даже привязывали на боку выстроганную из дерева саблю. Вола, напуганного всем этим, едва приводили в село: он бегал, скакал и бросался во все стороны, пытаясь избавиться от непривычного пугала, что вызывало смех и шум среди собравшейся сельской общины. Наконец, животное сбрасывало с себя мнимого рыцаря и странную лыковую сбрую, и деревенские парни на несколько собранных золотых устраивали гулянье в корчме, заканчивая извечный обряд воловьей свадьбы. Описанный выше обычай, по большей части уже утраченный, этнограф Жыгмунт Глогер в середине XIX века наблюдал у мелкой шляхты в деревне Рендзянах, которая называлась в прежние века Дрогвин и располагалась на Нарве. У крестьян в деревне Злоторые тот же обычай называли «лошадиной свадьбой», а под Бельском опять «воловьей»: там вола украшали венками и ходили с украшенным так животным, к каждому из хозяев. Из полученных парнями в дар яиц, пирогов, сала и т.д., в корчме устраивалось пиршество, но собранные продукты никогда не продавались (Gloger 1978: 235). Мотив лошадиной свадьбы обыгрывался и в сказке из Закопанега о том, как разбойник наказал жадного гончара (Stopka 1897: 84-86).

В Мазовии над Нарвой, в районе Тыкоцина, то есть на границе с Подлясьем, в первый день Зелёных Святок (в некоторых сёлах во второй) пастухи некогда, отгоняя перед полуднем в село скот с пастбища, выбирали самого красивого и спокойного вола, покрывали его старой сетью и привязывали её к туловищу соломенными поясами. За сеть и вясла затыкали ветки и полевые цветы, на рога вешали венок из березовых веток. Этого украшенного таким образом быка с криком гнали впереди стада в село, где хозяин должен был его выкупать из рук пастухов денежной данью. В противном случае парни гнали вола дальше по селу. Спокойного вола вводили даже в избу, где хозяевам приходилось откупаться

от неожиданного прихода пастухов, что напоминает полесские свадебные обычаи. С течением времени этот обычай подвергся значительной редукции. Как отмечал этнограф Станислав Дворакowski, уже в первой трети XX века в тех же и соседних сёлах пастухи, отгоняя к полудню коров домой, только возлагали им зелёные венки на рога. Хозяева выкупали увенчанных животных, давая пастушкам в качестве выкупа по златому на сладости (Dworakowski 1964: 101). Раньше после полудня пастухи сгоняли скот в одно место и прямо на пастбище, купив себе предварительно в корчме водки и пива, делали из принесенной из дому еды пиршество. Такие пиршества некогда устраивались старшими парнями в корчме либо в одной из изб. Как и вожделение по селу вола, так и пирушки пастухов на пастбище в некоторых сёлах назывались в прошлом «воловьей свадьбой» (*wołowe wesele*) (Dworakowski 1964: 102). Сведения о «воловьей свадьбе», когда на второй день Зелёных Святков украшали вола и водили его по селу, собирая пожертвования, есть и из Силезии (Hajduk-Nijakowska 1993: 111). Важно, что «воловья свадьба» сопровождалась рифмованными припевками, в которых звучало имя главного героя обряда: «*Usia-susia, usia-susia! Przywiedliśmy wam Rodusia! Niechaj wam się wszystko darzy, wyjdźcie do nas gospodarze!*» (Hajduk-Nijakowska 1993: 111; Ziółkowska 1989: 77).

В Куявии обряд, согласно тому же Голембиовскому, был несколько иным. В первый день Зелёных Святков королём признавали пастуха, первым пригнавшего в деревню стадо, а королевой – пастушку. Вечером на пастбище пастухи выбирали самого представительного вола, всего его оборачивали и обшивали полотном, украшали ему рога венками, чтобы его не узнал хозяин и должен был его выкупить. В деревню шли очень торжественно: впереди избранный королём маршалок (часто им был кузнец), надев вышитое полотенце через плечо как португую, с пистолетом за поясом и с кнутом в руке, за ним двенадцать пастухов с кнутами, потом первая песенница, за ней двенадцать девушек с цветами в корзинках, которые они рассыпали по дороге с пением, музыканты со скрипкой и басами, королева с двумя подругами, которые поддерживали её под руки, король с двумя старшими пастухами, а дальше показывался вол, которого вели, прицепив к нему длинные разноцветные ленты, а за ним ещё двенадцать пастушков с кнутами. На входе в село маршалок стрелял из пистолета, началось щелканье кнутов, пение и музыка. Под приветствия хозяев и хозяек они останавливались перед старостой. Навстречу процессии с криками сбегался народ со всего села, гадал, чей это бык, и одаривал пастухам. Наконец, быка подгоняли к хозяину, который не жалел им жертвований, и пастухи спешили в корчму, чтобы угоститься, отдохнуть и погулять три дня (Gołębiowski 1831: 119-122). В окрестностях озера Гопло и лежащей над ним Крушвицы куявский обряд имел то отличие, что вола всего одевали в зелень, а рога украшали цветами (Gloger 1900: 230). На Келеччине на второй день Зелёных Святков под вечер пастухи ходили в корчму со скрипачом, пили там и до ночи танцевали друг с другом (Siarkowski 1878: 224).

В других регионах обряд сократился до простого украшения коров венками и зеленью как распределения неких благ. Например, на Холмщине, по сообщению этнографа и фольклориста Оскара Кольберга, в конце XIX века мальчишки-пастушки плели на Зелёные Святки с утра венки или вязали букеты из зелёных веточек и, одев их сами, украшали ими рога быкам и коровам. Вечером стадо, украшенное венками, входило в село, а за ним шагали, играя на свирелях и щёлкая кнутами, пастухи (Kolberg 1890: 144-145). В Мазовии и Вармии до второй половины XX века сохранялось украшение растениями и веточками берёзы рогов коров. Бытовал и пережиточный обычай одаривать сладостями или деньгами пастухов, если те не забыли украсить коров в этот день. Упомянутым веточкам приписывались магические свойства (Szyfer 1975: 66).

Семантика обрядовых действий пока что не совсем понятна. По мнению этнографа Марии Зёлковской, вол выступал в обряде символом фертильности и силы, будучи животным, которое издревле окружали особым почитанием (Ziółkowska 1989: 77). Подобного мнения придерживался ещё Казимеж Мошинский, который сопоставлял троичный обход с обычаем на Люблинщине водить на Новый год вола по домам жителей села (Moszyński 1928: 242). Войцех Липонский тоже рассматривал обряд «Родусь» как связанный с локальными верованиями и предрассудками, в том числе гадательными функциями, очерчивающими будущее плодородие (Lipoński 2004: 94). Но цель пробега с Родусем по селу осталась ему неясной. Липонский допускал, что пастухи дразнили вола или быка, и, подбежав к нему, демонстрировали своё мужество, как это делают со многими животными одновременно во время знаменитого энсьерро – прогона быков в испанской Памплоне (Lipoński 2004: 124). Ассоциации с корридой возникли и у исследователя народного календаря Юзефа Щыпки (Szczypka 1984: 134). Между тем, судя по календарно-обрядовым текстам, куда более правдоподобно, что обход села с Родусем в виде вола с чучелом всадника не просто должен был повлиять на плодovitость, но воплощал приход в деревню определённого мифологического персонажа с таким именем, которого привели из иномирья сопровождающие и который должен даровать хозяевам искомого блага.

По утверждению этнографа Чеслава Витковского, этот обряд был известен у полабских славян ещё в X веке. В Польше начале XVI века Сигизмунд I Старый (Ягеллончик), ещё будучи правителем Силезии, высокими налогами облагал практикующих старые обряды, в том числе и тех, кто ходили с «Родусем» (Witkowski 1965: 43, 63). С Витковским согласились Ольгерд Йенджейчик и Мария Зёлковская (Jędrzejczyk 1981: 28; Ziółkowska 1989: 77). Действительно, в домашних счетах королевича Сигизмунда I первых годов XVI века, когда он правил Силезией и жил в Глогове, был записан налог для тех, кто ходил в окрестностях замка с драконом или Родусем («*cum dracone et cum Rodis*», «*cum castro ad modum Rodis*»: Pawiński 1893: 162). А сведения о полабском обычае, отдалённо напоминающие польский троичный, сохранились у путешественника, дипломата и истори-

ка X века Лиутпранда из Кремоны, который упоминал, что славяне Священной Римской империи, – предположительно, полабы, – усаживали на жеребёнка некое чучело, куклу, а затем его отпускали (Лиутпранд 2006: 133; Potkański 1924: 24; Łuczyński 2016: 87). Вероятно, обряд имел общеславянское распространение и со временем стал носить характер забавы или, скорее, пастушеского праздника, во время которого высказывались добрые пожелания членам общины (Łuczyński 2016: 89). Историк Вильгельм Богуславский в связи с «Родусем» отмечал, что схожим образом водили бычка в Украине и в Дубровнике (Bogusławski 1889: 852).

Нетрудно догадаться, что «Родусь» – это уменьшительно-ласкательное от теонима «Род» (Poniatowski 1932: 312; Witkowski 1965: 43, 63; Cetwinski, Derwich 1987: 185; Ziółkowska 1989: 77). Близкую параллель к такому словоупотреблению неожиданно даёт балтийская этнография: вплоть до начала XX века в Литве и Латвии только старики именовали громовержца Перкунаса (Перконса) полным именем, остальные же обходились уменьшительными (Gieysztor 2006: 87).

Тот факт, что вол, которого приводили в деревню пастухи, мог нести на спине большую куклу из соломы или коры или даже, как утверждают некоторые авторы, живого всадника (Poniatowski 1932: 311-312; Witkowski 1965: 43), явственно указывает, что он служил средством передвижения для вышеуказанного антропоморфного персонажа. Следует отметить, что индолог Наталья Гусева уже давно сопоставила Рода с ведийским божеством Рудрой – одной из форм индуистского бога Шивы. Рудра связан со смертью, охотой, грозой, ветром, бурей, он выступает в Ведах верховным управителем, отцом мироздания и владыкой всего огромного мира, ему приписывают функции бога-оплодотворителя, который обеспечивает возрождение своих почитателей в детях (Гусева 1977: 87-88; 1989: 53, 114; 2002: 137-138; Ригведа 1989: 274; 1995: 148). Мифологические функции Рода и Рудры определённо совпадают, в том числе роли верховного бога, праотца и повелителя разрушительных атмосферных явлений. При этом важно, что ездовым животным Рудры-Шивы, с которым Рода сблизил впоследствии и сам Борис Рыбаков (Рыбаков 1987: 768), в индуистской мифологии неизменно выступал белый бык Нандин, который изображался украшенным гирляндами и венками (Гринцер 1980: 197-198).

Не менее примечательно рассмотреть вождение Родуса верхом на быке в кругу славянской календарной обрядности. В частности, обряд находит близкую аналогию в весеннем ритуале «Ярилы» с территории Беларуси, зафиксированном этнографом Павлом Шпилевским (Древлянский 1846: 21), где в роли наездника выступала девушка, игравшая роль героя обряда – божества вегетации и плодovitости (Łuczyński 2016: 89). Живые ряженые и календарные символы в виде разнообразных чучел и кукол воплощали многочисленных дохристианских и двоеверных мифологических персонажей в соответствующих обрядовых ситуациях. Не стоит забывать, что даже традиционные персонажи новогодних ряжений украинцев – Василь и Маланка – в своей основе, судя по всему, восходят к таким божествам выс-

шей мифологии славян, как Велес и Мокошь (Курочкин 1995: 231-243). С обрядовым воплощением Рода следует также сопоставить отражение в народном ряжении ещё одного дискуссионного божества, не менее часто упоминаемого в тех же поучениях против язычества, – берегини. Это бытовавший в Среднем Поднепровье, на Восточном Подолье и северной Полтавщине обычай водить на Троицу и некоторые другие праздники, а также по случаю окончания жатвы или прополки свекольных плантаций, на вечерницах для пуганья девушек, так называемую «перегенью». Её роль исполняла девушка, обмотанная вся красными поясами, иногда укрытая веретом. На голову ей надевали венок из полевых цветов с лентами, в который вставляли, подобно рогам, две обёрнутые полотном ложки, повязывали вяслом вместо пояса. Она вздымала вверх руки, на конце которых делали как бы вторую голову из горшка, клубка, намотанного платка. Иногда «перегенью», если она была невелика ростом, усаживали на плечи парубков или ставили на другую девушку. Она шла, постоянно кланяясь, впереди группы пропольщиков в сопровождении парня-«козака», с песнями разгульного содержания, танцами и музыкой. «Перегенья» делала странные движения, словно кивая мнимой головой, или же, если руки были свободными, щёлкала ложками, которые ей давали. Могло быть и несколько «перегень» (Гринченко 1909: 113; Курило 1925: 66-68; 1928: 96, 98; Копержинский 1926: 40, 55, 59-61, 63, 65, 73-74; Ковалівський 1930: 101). Уже известный этнограф и востоковед Андрей Ковалевский сделал вывод, что «перегенья», подобно другим народным маскам, подражает действиям некоего мифического существа, и надёжно сопоставил эти этнографические сведения с данными письменных источников о берегинях (Ковалівський 1930: 101-106). Как и в случае польского обряда, здесь в слегка трансформированном виде сохранился языческий теоним, и все несуразные антинаучные попытки записать берегиню в так называемую кабинетную мифологию (Буйських 2018: 20-45) разбиваются о записи этнографов. К тому же, историк Лев Прозоров недавно убедительно соотнёс данные поучений против язычества о том, что славяне приносили требы Роду и рожаницам прежде, чем Перуну, а до этого поклонялись упырям и берегиням, – рассмотрев это как обязательную последовательность действий в обряде, – с религиозными церемониями индуизма. Если учесть, что Род соотносится с Рудрой, то бросается в глаза, что в индуистских обрядах сперва приносились жертвы кладбищенским живым мертвецам-бхутам и «оберегающим» предначальные воды демонам-ракшасам, дабы последние не препятствовали ходу ритуала, затем следовали жертвы Рудре и его многочисленным шакти, и уже потом – богам-дэвам во главе с громовержцем Индрой (Прозоров 2017: 56). Следует добавить, что ракшасы могли быть и женского пола и что в архаичной мифологии дардов Гиндукуша ракшасам соответствовали женские демоны-«покровительницы» рачи, обитавшие у горных водоёмов. Существовало представление о рачи как о духах-хранителях, которые есть у каждого человека. Иногда они были связаны не с отдельными людьми, а с целыми кланами, интере-

сы которых защищали. Для сравнения со славянскими берегинями и оберегами примечательно, что этим же термином у дардов назывались амулеты (Йеттмар 1986: 230, 232-234).

Итак, можно констатировать, что бог по имени Род, вопреки попыткам усомниться, действительно существовал и входил в состав высшей, а не низшей мифологии славян. Это подтверждают как данные сравнитель-

ной мифологии, так и перекликающиеся с ними свидетельства западнославянской этнографии и письменных источников эпохи позднего средневековья. Старинный польский троичный обычай «Родусь», известный с начала XVI века, является убедительным доказательством наличия бога Рода у западных, а не только у восточных славян, и проливает свет на его функции в славянском пантеоне, а также на его индоевропейские истоки.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бестужев-Рюмин 1872 - Бестужев-Рюмин К. Русская история. Т. I. СПб., 1872.
- Буйських 2018 - Буйських Ю. «Кольсь русалки по землі ходили...» Жіночі образи української міфології. Харків, 2018.
- Вернадский 1997 - Вернадский Г.В. Россия в средние века. Тверь; М., 1997.
- Гринцер 1980 - Гринцер П.А. Нандин // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 2. К-Я. М., 1980.
- Грінченко Б., 1909 - Грінченко Б. Словарь української мови. Т. III. О-П. К., 1909.
- Гусева 1977 - Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.
- Гусева 1989 - Гусева Н.Р. Раджастанцы. Народ и проблемы. М., 1989.
- Гусева 2002 - Гусева Н.Р. Славяне и арии: путь богов и слов. М., 2002.
- Древлянский 1846 - Древлянский П. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. Кн. I. СПб., 1846.
- Зубов 1994 - Зубов Н.И. Квазитеоним Род // Восточноукраинский лингвистический сборник. Вып. I. Донецк, 1994.
- Зубов 1995 - Зубов Н.И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3 (7).
- Йеттмар 1986 - Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Клейн 1990 - Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990.
- Клейн 2004 - Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. СПб., 2004.
- Ковалівський 1930 - Ковалівський А. Берегині й переґеня (з дослідом текстів) // Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури імені Д.І. Багалія. Т. IX. Харків, 1930.
- Копержинський 1926 - Копержинський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник. Вип. 1 і 2. К., 1926.
- Курило 1925 - Курило О. Як водили переґеню // Етнографічний вісник. Кн. 1. К., 1925.
- Курило 1928 - Курило О. Матеріали до української діалектології та фольклористики. К., 1928.
- Курочкін 1995 - Курочкін О. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка»: З історії народних масок. Опішне, 1995.
- Лебедев 2004 - Лебедев Г.С. Л.С. Клейн и петербургская школа российской археологии // Археолог: детектив и мыслитель. Сборник статей, посвященный 77-летию Льва Самойловича Клейна. СПб., 2004.
- Лиутпранд 2006 - Лиутпранд Кремонский. Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в Константинополь. М., 2006.
- Миура 2008 - Миура К. Языческий культ Рода и рожаниц по памятникам учительной литературы // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 58. СПб., 2008.
- Мосионжник 2012 - Мосионжник Л.А. Технология исторического мифа. СПб., 2012.
- Петрухин 2000 - Петрухин В.Я. «Боги и бесы» русского Средневековья: Род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Прозоров 2017 - Прозоров Л.Р. «Преже Перуна, бога их»: к вопросу о мнимой «периодизации славянского язычества» // Восточно-Европейский научный вестник. 2017. № 3 (11).
- Ригведа 1989 - Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989.
- Ригведа 1995 - Ригведа. Мандалы V-VIII. М., 1995.
- Рыбаков 1987 - Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987.
- Рыбаков 2002 - Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 2002.
- Тихонов 2016 - Тихонов В.В. Идеологические кампании «позднего сталинизма» и советская историческая наука (середина 1940-х – 1953 г.). М.; СПб., 2016.
- Bogusławski 1889 - Bogusławski W. Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w. T. II. Poznań, 1889.
- Cetwinski, Derwich 1987 - Cetwinski M., Derwich M. Herby, legendy, dawne mity. Wrocław, 1987.
- Dworakowski 1964 - Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie. Białystok, 1964.
- Gieysztor 2006 - Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 2006.
- Gloger 1900 - Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycji i pieśni. Warszawa, 1900.
- Gloger 1978 - Gloger Z. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą / Wybór i opracowanie Halina Horodyska // Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978.
- Gołębiowski 1831 - Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach: umieszczony tu: kulig czyli szlichtada, towy, maskiary, muzyka, tańce, reduty, zapusty, ognie sztuczne, rusałki, sobótki i t.p. Warszawa, 1831.

- Hajduk-Nijakowska 1993** - Hajduk-Nijakowska J. Ziota, wianki i... lajkonik // Kalendarz Opolski. 1993. Opole, 1993.
- Jędrzejczyk 1981** - Jędrzejczyk O. Niech Kraków zawsze Kraków znaczy. Kraków, 1981.
- Kolberg 1890** - Kolberg O. Chetmskie: obraz etnograficzny. Tom I. Kraków, 1890.
- Lipoński 2004** - Lipoński W. Rochwist i palant: studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej. Poznań, 2004.
- Łuczyński 2016** - Łuczyński M. Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian // Studia mythologica slavica. T. 19. Ljubljana, 2016.
- Moszyński 1928** - Moszyński K. Polesie Wschodnie: materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1928.
- Pawiński 1893** - Pawiński A. Młode lata Zygmunta Starego. Warszawa, 1893.
- Pleszczyński 1893** - Pleszczyński A. Wochy i Koziary // Wiśła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. T. VII. Warszawa, 1893.
- Poniatowski 1932** - Poniatowski St. Etnografia Polski // Wiedza o Polsce. T. III. Warszawa, 1932.
- Potkański 1924** - Potkański K. Pisma pośmiertne. T. II. Kraków, 1924.
- Siarkowski 1878** - Siarkowski Wł. Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. II. Kraków, 1878.
- Stopka 1897** - Stopka A. Sabała: portret, życiorys, bajki, powiastki, piosnki, melodye. Kraków, 1897.
- Szczypka 1984** - Szczypka J. Kalendarz polski. Warszawa, 1984.
- Szyfer 1975** - Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Witkowski 1965** - Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe. Kraków, 1965.
- Ziótkowska 1989** - Ziótkowska M. Szczodry wieczór, szczodry dzień: obrzędy, zwyczaje, zabawy. Warszawa, 1989.

## REFERENCES

- Bestuzhev-Ryumyn 1872** - Bestuzhev-Ryumyn K. Russkaya istoriya [Russian history], Volume I, St. Petersburg, 1872 [in Russian].
- Bogusławski 1889** - Bogusławski W. Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w. [The History of the North-West Slavic Region until the Mid-13th Century], Volume II, Poznań, 1889.
- Buys'kykh 2018** - Buys'kykh Yu. "Kolys' rusalky po zemli khodyly..." Zhinochi obrazy ukraïns'koyi mifolohiyi ["Once mermaids walked the earth..." Female Images of Ukrainian mythology], Kharkiv, 2018 [in Ukrainian].
- Cetwinski, Derwich 1987** - Cetwinski M., Derwich M. Herby, legendy, dawne mity [Arms, Legends, Ancient Myths], Wrocław, 1987 [in Polish].
- Drevlyansky 1846** - Drevlyansky P. Belorusskiye narodnye predaniya [Belarusian Folk Tales], in: Prybavlenyya k Zhurnalu Mynysterstva narodnoho prosveshchenyya [Additions to the Journal of the Ministry of National Education], Book I, St. Petersburg, 1846 [in Russian].
- Dworakowski 1964** - Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią [Social Culture of the Rural People in Mazovia on the Narew], Part 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie [Annual and Farming Customs], Białystok, 1964 [in Polish].
- Gieysztor 2006** - Gieysztor A. Mitologia Słowian [Mythology of the Slavs], Warsaw, 2006 [in Polish].
- Gloger 1900** - Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycji i pieśni [Polish Year in Life, Tradition, and Song], Warsaw, 1900 [in Polish].
- Gloger 1978** - Gloger Z. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą [Folk Rites, Customs, and Beliefs in the Lands on the Narew and Biebrza], selected and elaborated by Halina Horodyska, in: Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej [Zygmunt Gloger – Researcher of the Homeland Past], Warsaw, 1978 [in Polish].
- Gołębiowski 1831** - Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach: umieszczony tu: kulig czyli szlichtada, łowy, maskary, muzyka, tańce, reduty, zapusty, ognie sztuczne, rusalki, sobótki i t.p. [Games and Amusements of Various Estates in the Whole Country, or in Some Only Provinces: located here: Sledge Train or Szlichtada Ride, Hunting, Masquerades, Music, Dances, Redoubts, Fasting, Bonfires, Mermaids, Midsummer Day etc.], Warsaw, 1831 [in Polish].
- Grintser 1980** - Grintser P.A. Nandin [Nandin], in: Mify narodov mira. Entsyklopediya v 2 tomakh [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia in 2 volumes], Volume 2, K-Ya, Moscow, 1980 [in Russian].
- Guseva 1977** - Guseva N.R. Induizm. Istoriya formirovaniya. Kul'tovaya praktika [Hinduism. History of formation. Cult practice], Moscow, 1977 [in Russian].
- Guseva 1989** - Guseva N.R. Radzhasthantsy. Narod i problemy [Rajasthani. People and Problems], Moscow, 1989 [in Russian].
- Guseva 2002** - Guseva N.R. Slavyane i ar'yi: put' bogov i slov [Slavs and Aryans: the Way of Gods and Words], Moscow, 2002 [in Russian].
- Hajduk-Nijakowska 1993** - Hajduk-Nijakowska J. Ziota, wianki i... lajkonik [Herbs, Wreaths, and ... Lajkonik], in: Kalendarz Opolski. 1993 [Opole Calendar. 1993], Opole, 1993 [in Polish].
- Hrinchenko 1909** - Hrinchenko B. Slovar' ukraïns'koyi movy [Dictionary of the Ukrainian language], Volume III, O-P, Kyiv, 1909 [in Ukrainian].
- Jędrzejczyk 1981** - Jędrzejczyk O. Niech Kraków zawsze Kraków znaczy [Let Krakow Always Mean Krakow], Krakow, 1981 [in Polish].
- Jettmar 1986** - Jettmar K. Religii Hindukusha [Religions of the Hindu Kush], Moscow, 1986 [in Russian].
- Klejn 1990** - Klejn L.S. Pamyati yazycheskoho boga Roda [In Memory of the Pagan God Rod], in: Yazychestvo vostochnykh slavyan [Paganism of the Eastern Slavs], Leningrad, 1990 [in Russian].

- Klejn 2004** - Klejn L.S. Voskresheniye Peruna: K rekonstruktsiyi slavyanskogo yazychestva [Resurrection of Perun: Towards a Reconstruction of Slavic Paganism], St. Petersburg, 2004 [in Russian].
- Kolberg 1890** - Kolberg O. Chełmskie: obraz etnograficzny [Chełm Region: Ethnographic Image], Volume I, Krakow, 1890 [in Polish].
- Koperzhyns'ky 1926** - Koperzhyns'ky K. Obryady zboru vrozhayu u slov'yans'kykh narodiv u naydavnishu dobu rozvytku [Rituals of harvesting among the Slavic Peoples in the Most Ancient Days of Development], in: Pervisne hromadyanstvo ta yoho perezhytky na Ukraini: Naukovyy shchorichnyk [Primitive Citizenship and its Remnants in Ukraine: Scientific Yearbook], Issues 1 and 2, Kyiv, 1926 [in Ukrainian].
- Kovalivs'ky 1930** - Kovalivs'ky A. Berehyni y perehenya (z doslidom tekstiv) [Berehyni and Perehenya (with the Study of Texts)], in: Naukovyy zbirnyk Kharkivs'koyi naukovo-doslidnoyi katedry istoriyi ukrayins'koyi kul'tury imeni D.I. Bahaliya [Scientific Collection of the Kharkiv Research Department of the History of Ukrainian Culture Named after D.I. Bahaliy], Volume IX, Kharkiv, 1930 [in Ukrainian].
- Kurochkin 1995** - Kurochkin O. Ukrayins'ki novorichni obryady "Koza" i "Malanka": Z istoriyi narodnykh masok [Ukrainian New Year's Rites "Goat" and "Melania": From the History of Folk Masks], Opishne, 1995 [in Ukrainian].
- Kurylo 1925** - Kurylo O. Yak vodyly perehenyu [How They Drove a Perehenya], in: Etnohrafichnyy visnyk [Ethnographic Bulletin], Book 1, Kyiv, 1925 [in Ukrainian].
- Kurylo 1928** - Kurylo O. Materiialy do ukrayins'koyi diyalektolohiyi ta fol'klorystyky [Materials for Ukrainian Dialectology and Folklore Studies], Kyiv, 1928 [in Ukrainian].
- Lebedev 2004** - Lebedev G.S. L.S. Klejn i peterburgskaya shkola rossiyskoy arkheologii [L.S. Klejn and the St. Petersburg School of Russian Archaeology], in: Arkheolog: detektiv i myslitel'. Sbornik statey, posvyashchionnyi 77-letiyu L'va Samoilovicha Klejna [Archaeologist: Detective and Thinker. Collection of Articles Dedicated to the 77th Anniversary of Lev Samoilovich Klejn], St. Petersburg, 2004 [in Russian].
- Lipoński 2004** - Lipoński W. Rochwist i palant: studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej [Rochwist and Palant: an Ethnological Study of the Ancient Polish Sports and Outdoor Games against the Background of European Tradition], Poznań, 2004 [in Polish].
- Liutprand 2006** - Liutprand of Cremona. Antapodosis; Kniga ob Ottone; Otchet o posol'stve v Konstantynopol' [Antapodosis; A Book about Otto; Report on the Embassy to Constantinople], Moscow, 2006 [in Russian].
- Łuczyński 2016** - Łuczyński M. Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian [Liutprand of Cremona on Polabian Slavic Magic], in: Studia mythologica slavica, Volume 19, Ljubljana, 2016 [in Polish].
- Miura 2008** - Miura K. Yazycheskiy kul't Roda i rozhanits po pamyatnikam uchitel'noy literatury [The Pagan Cult of Rod and Rozhanitsas According to the Monuments of Educational Literature], in: Trudy otdela drevnerusskoy literatury [Proceedings of the Department of Ancient Ruthenian Literature], Volume 58, St. Petersburg, 2008 [in Russian].
- Mosionzhnik 2012** - Mosionzhnik L.A. Tekhnologiya istoricheskogo mifa [Technology of Historical Myth], St. Petersburg, 2012.
- Moszyński 1928** - Moszyński K. Polesie Wschodnie: materjały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego [East Polissya: Ethnographic Materials from the Eastern Part of the Former Mozyr District as well as from the Rzeczyce District], Warsaw, 1928 [in Polish].
- Pawiński 1893** - Pawiński A. Młode lata Zygmunta Starego [The Young Years of Zygmunt the Old], Warsaw, 1893 [in Polish].
- Petrukhyn 2000** - Petrukhyn V.Ya. "Bogi i besy" russkogo Srednevekov'ya: Rod, rozhanitsy i problema drevnerusskogo dvoeveriya ["Gods and Demons" of the Ruthenian Middle Ages: Rod, Rozhanitsas and the Problem of Ancient Ruthenian Bireligion], in: Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Narodnaya demonologiya [Slavic and Balkan Folklore. Folk demonology], Moscow, 2000 [in Russian].
- Pleszczyński 1893** - Pleszczyński A. Wochoy i Koziary [Wochs and Koziars], in: Wiśta: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny [Vistula: Geographic and Ethnographic Monthly], Volume VII, Warsaw, 1893 [in Polish].
- Poniatowski 1932** - Poniatowski St. Etnografia Polski [Ethnography of Poland], in: Wiedza o Polsce [Knowledge about Poland], Volume III, Warsaw, 1932 [in Polish].
- Potkański 1924** - Potkański K. Pisma pośmiertne [Posthumous Letters], Volume II, Krakow, 1924 [in Polish].
- Prozorov 2017** - Prozorov L.R. "Prezhe Peruna, boha ikh": k voprosu o mnimoy "periodizatsiyi slavyanskogo yazychestva" ["Before Perun, Their God": to the Question of the Imaginary "Periodization of Slavic Paganism"], in: Vostochno-Yevropeyskiy nauchnyy vestnik [East European Scientific Bulletin], Nr. 3 (11), Izhevsk, 2017 [in Russian].
- Rigveda 1989** - Rigveda. Mandaly I-IV [Rigveda. Mandalas I-IV], Moscow, 1989 [in Russian].
- Rigveda 1995** - Rigveda. Mandaly V-VIII [Rigveda. Mandalas V-VIII], Moscow, 1995 [in Russian].
- Rybakov 1987** - Rybakov B.A. Yazychestvo drevney Rusy [Paganism of Ancient Rus], Moscow, 1987 [in Russian].
- Rybakov 2002** - Rybakov B.A. Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the Ancient Slavs], Moscow, 2002 [in Russian].
- Siarkowski 1878** - Siarkowski Wł. Materiialy do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc [Materials for the Ethnography of the Polish People from the Vicinity of Kielce], in: Zbiór wiadomości do antropologii krajowej [Collection of information on national anthropology], Volume II, Krakow, 1878 [in Polish].
- Stopka 1897** - Stopka A. Sabata: portret, życiorys, bajki, powiastki, piosnki, melodye [Sabata: Portrait, Biography, Fairy Tales, Stories, Songs, Melodies], Kraków, 1897 [in Polish].
- Szczypka 1984** - Szczypka J. Kalendarz polski [Polish Calendar], Warsaw, 1984 [in Polish].
- Szyfer 1975** - Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków [Customs, Rituals, and Beliefs of Masuria and Warmia Inhabitants], Olsztyn, 1975 [in Polish].
- Tykhonov 2016** - Tykhonov V.V. Ideologicheskkiye kampanii «pozdnego stalinizma» i sovetskaya istoricheskaya nauka (seredina 1940-kh – 1953 g.) [Ideological Campaigns of the "Late Stalinism" and Soviet Historical Science (mid-1940s - 1953)], Moscow; St. Petersburg, 2016 [in Russian].
- Vernadsky 1997** - Vernadsky G.V. Rossiya v sredniye veka [Russia in the Middle Ages], Tver and Moscow, 1997 [in Russian].

**Witkowski 1965** - Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe [Annual Polish Rituals and Folk Customs], Krakow, 1965 [in Polish].

**Ziółkowska 1989** - Ziółkowska M. Szczodry wieczór, szczodry dzień: obrzędy, zwyczaje, zabawy [A Generous Evening, a Generous Day: Rituals, Customs, Games], Warsaw, 1989 [in Polish].

**Zubov 1994** - Zubov N.I. Kvazyteonim Rod [Quasitheonym Rod], in: Vostochnoukrajnskyi lnhvystycheskyi sbornyk [East Ukrainian Linguistic Collection], Issue I, Donetsk, 1994 [in Russian].

**Zubov 1995** - Zubov N.I. Nauchnye fantomy slavyanskoho Olimpa [Scientific Phantoms of the Slavic Olympus], in: Zhyvaya starina [Living Antiquity], Nr. 3 (7), Moscow, 1995 [in Russian].

### **Рахно Константин Юрьевич**

— доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном, старший научный сотрудник Института керамологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины (Опошное, Украина).

### **Kostyantyn Rakhno**

— Doctor of History, the principal scientific assistant of the National Museum of Ukrainian Pottery, the senior scientific assistant of the Ceramology Institute – the branch of the Ethnology Institute of the National Academy of Sciences of the Ukraine (Opishne, Ukraine).

[krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)