

# Українська паралель XVIII століття до балтського міфу про Совія

**Костянтин Юрійович Рахно**

Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному  
E-mail: [krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0973-3919>

**Анотація.** Стаття присвячена оповіді про Совія, включеній у західноруський переклад хронографа Іоанна Малали, зроблений у XIII столітті. Цей текст, датований 1261 роком, віддзеркалює балтську міфологічну традицію і давно слугує об'єктом наукового вивчення. Міфологічний персонаж Совій описується як провідник померлих у пекло, який, після низки експериментів над собою, запровадив звичай спалення тіл і жертвоприношення язичницьким богам. Порівняльні дослідження розкривають уявлення про нього, як про першого померлого, що відкрив наступним поколінням людей шлях у потойбічний світ і став володарем цього світу. Очевидно, й поклоніння божествам балтського пантеону постало з розповідей Совія синові про пережитий досвід вмирання. Він виступає спільним пращуром литовців, ятвягів і прусів, які практикують кремацію померлих. Переповівши відомості про Совія, переписувач хронографа висловлював свій осуд язичницьких вірувань і звичаєвості сусідів-литовців. Певні елементи цього міфу збереглися в інтерлюдії до великодньої драми українського культурно-освітнього діяча і письменника, ієромонаха Митрофана Довгалевського *Властотворний образ чоловіколюбія Божія* (1737), тільки там йдеться вже про білоруса (литвина). Литвин-батько гине, сини воскрешають його, і, хоча всі ці події трактуються в комедійному ключі, далі литвин переповідає синам, що йому довелося пережити на тому світі. Його розповідь відображає народне, напівязичницьке сприйняття християнських образів, що, за задумом автора, посилює комічний ефект.

**Ключові слова:** оповідь про Совія, хронограф, балтська міфологія, українська література доби бароко, інтермедія

## An 18th Century Ukrainian Parallel to the Baltic Myth of Sovius

**Summary.** The article is devoted to the story of Sovius, which is contained in the Western Ruthenian translation of the 13th century *Chronograph* by John Malalas. This text of 1261 reflects the Baltic mythological tradition and has long been the subject of academic study. The mythological character Sovius is described as the guide of the dead on the path to Hell. After a series of experiments on himself, he introduces the custom of burning bodies and making sacrifices to the pagan gods. Comparative studies reveal the idea of him as being the first to die, opening the way to the afterlife for the next generation of people and becoming the ruler of this underworld. Apparently the worship of the Baltic deities arose from Sovius' stories to his son about the experience of dying. He is the common ancestor of the Lithuanians, Yatvyags and Prussians, who practice cremation of the dead. After relating the tale of So-

Received: 20. 04.2022. Accepted: 15. 05.2022

Copyright © 2022 Костянтин Юрійович Рахно. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution Licence](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

vius, the chronographer condemns the pagan beliefs and customs of the Lithuanian neighbours. Certain elements of this myth have been preserved in the interlude within the Easter drama of the Ukrainian cultural figure and educational writer, the priest-monk Mytrefan Dovgalevsky. However, this Ukrainian text describes a Belarusian. The father dies, his sons resurrect him and in a comical style the father tells his sons what he had to go through in that underworld. This story reflects the popular, semi-pagan perception of Christian images, which according to Dovgalevsky enhances the comic effect.

**Keywords:** legend about Sovius, chronograph, Baltic mythology, Ukrainian literature of the Baroque period, interlude

### XVIII amžiaus ukrainiečių paralelė baltiškam mitui apie Sovijų

**Santrauka.** Straipsnis skiriamas pasakojimui apie Sovijų, įtrauktam į XVIII a. Jono Malalos kronikos (*Chronograf*) rusėnų (vakarų rusų kalbos) slaviškąjį vertimą. Šis tekstas, datuojamas 1261 m., atspindi baltų mitologinę tradiciją ir jau ilgą laiką yra mokslinių tyrimų objektas. Mitinis personažas Sovijus jame vaizduojamas kaip vėlių vedlys į pragarą, kuris po daugelio eksperimentų su savimi įtraukė kūnų deginimo paprotį ir jų aukojimą pagoniškiems dievams. Lyginamieji tyrimai rodo jo suvokimą kaip pirmojo mirusiojo, kuris parodė kitoms kartoms kelią į Anapilį ir tapo šio pasaulio valdovu. Akivaizdu, kad aukojimas baltų panteono dievams atsirado iš Sovijaus pasakojimų sūnui apie jo išgyventą mirties patirtį. Jis yra bendras lietuvių, jotvingių, prūsų, kurie praktikuoja mirusiųjų deginimą, ainis. Atpasakojęs žinias apie Sovijų, Malalos kronikos perrašinėtojas smerkė kaimynų – lietuvių pagoniškus įsitikinimus ir papročius. Tam tikri šio mito elementai išliko ukrainiečių kultūros ir švietimo veikėjo, literato hieromonko Mitrofano Dovgalevskio interliudijoje *Galingas Dievo meilės žmogui įvaizdis* (*Властотворний образ чоловіколюбія Божія*, 1737), nors čia kalbama jau apie baltarusį (litviną). Litvinas-tėvas žūsta, sūnūs jį prikelia, ir, nors visi šie įvykiai traktuojami komiškai, tėvas pasakoja sūnams, ką jam teko išgyventi mirusiųjų pasaulyje. Jo pasakojimas atspindi liaudišką, pusiau pagonišką krikščioniškų įvaizdžių suvokimą, o tas, pagal autoriaus sumanymą, turi komišką efektą.

**Reikšminiai žodžiai:** mitas apie Sovijų, Malalos Chronografas, baltų mitologija, baroko laikotarpio ukrainiečių literatūra, intermedija

Одним із найзагадковіших персонажів балтської міфології виступає такий собі Совій, який описується як провідник померлих у пекло, оскільки саме він запровадив звичай спалення тіл і жертвоприношення язичницьким богам. Розповідь про Совія, «иже... богомь нарицають», міститься в західноруському перекладі хронографа Іоанна Малали, зробленому в XIII столітті. Спочатку Совій виступає смертною людиною («Совіи бѣ чловѣкъ»). Одного разу, прагнучи «оувѣдати вороть великаго ограженія», він упіймав дикого вепра, вийняв з нього дев'ять селезінок і віддав їх своїм дітям, щоб ті їх спекли. Дізнавшись, що вони з'їли селезінки, Совій розгнівався і спробував зійти в пекло («адъ») через вісім воріт, але зазнав невдачі. Один із синів вказав Совієві дев'яті ворота, через які той і проник у пекло. Пішовши від розсерджених братів, син вирушив шукати батька. Знайшовши його в пеклі, син повечеряв з ним, влаштував йому ложе і поховав у землі. Вранці Совій розповів синові, що він був з'їдений червами й гадами. Наступної ночі син поклав батька у дерево, і вранці з'ясувалося, що Совію було погано, бо його кусали бджоли й комарі. Тоді син зробив велике поховальне вогнище і спалив на ньому батька. Вранці на синове запитання Совій відповів, що спав солодко, мов дитя у колисці.

Так ним було встановлено, що саме трупоспалення є правильним способом поховання. Далі йде засудження «прелести дьявольской», яку Совій насадив у литовців («литовскыи родъ»), ятвягів, прусів і багатьох інших народів, «иже совицею наричються». Усі вони вшановують Совію як «душамъ своимъ... проводника въ адъ» і спалюють мертвих на поховальних вогнищах. Також саме Совій запровадив принесення жертв «сквернымъ богомъ Андаеви и Перкоунови рекше громоу и Жвороунѣ рекше Соуцѣ и Телявели и съ коузною (варіант: великъ кузнецъ), сковавшє емоу солнце, яко свѣтити по земли и възвергъшю емоу на небо солнце» [Оболенский 1851, XIX–XXI; Добрянский 1882, 249–250; Истрин 1893, 359].

На сьогоднішньому етапі досліджень міфологічна оповідь про Совію потребує додаткових порівняльних зіставлень. Тому завданням даної статті постало проаналізувати сучасні результати студій оповіді та показати досі невідому паралель до неї в українській літературі доби бароко, що, вірогідно, є відголосом балтського міфу.

Це повідомлення з хронографа має тривалу традицію вивчення. Навколо постаті Совію склалася солідна наукова дискусія, учасників якої можна, за аналогією з двома протиборчими таборами дослідників кельтської міфології [Бондаренко 2003, 46–50], визначити як нативістів і антинативістів. Якщо перші розглядали повідомлення про Совію як відгомін архаїчної язичницької традиції з поверхневими християнськими інтерполяціями, то другі протистояли основному положенню нативістської школи про присутність усної дохристиянської традиції у писемних звітках. Вони наполягали на вирішальній ролі церковної, богословської літератури та перекладних хронік і вбачали в оповіді про Совію виключно штучну компіляцію середньовічних кліриків [Вилкул 2010; Темчин 2010; Иванов 2010]. Разом з тим текстологи констатували, що Совієві в тексті відводилася роль культурного героя. Саме він встановив діючий порядок поховання через спалення та звичай приносити жертву богам. Також окреслювалася центральна, з погляду міфотексту, функція героя — родоплемінного потойбічного помічника, провідника у інший світ [Лемешкин 2005, 147, 163; Лемешкин 2006, 236–237, 241]. Нативісти зосередилися на рисах Совію як першопредка, міфічного засновника обряду кремації та провідника душ померлих на той світ. Його обґрунтовано зблизили з Одіним, головою скандинавського язичницького пантеону, який запровадив трупоспалення й сам був уперше спалений на поховальному вогнищі [Чернецов 2005, 179–180, 184; Белова, Петрухин 2008, 130, 133; Каралюнас 2009, 479]. Совій був першим смертним, який випробував усі способи поховання, оцінив їх і вибрав найкращий — спалювати тіло померлого. Виступаючи спільним пращуром балтів, він мислився засновником і поширювачем традиції кремації. Совій виявився першим, хто знайшов

шлях у царство мертвих, назване християнами «адомъ», та, очевидно, після цього став його володарем. Він показував цей шлях іншим небіжчикам і збирав їх у нову спільноту, де їм судилося перебувати вічно [Топоров 1966, 144-145; Топоров 1986, 81; Топоров 1987, 24-25; Иванов, Топоров 1980, 457; Каралюнас 2009, 467, 469, 476; Санько 2012, 96]. Цей момент споріднює Совія з індійським Ямою як першим померлим [Beresnevičius 1995, 33]. Однак спершу він не міг самостійно потрапити на той світ, бо йому бракувало для цього таємних знань. Такими знаннями володів його син, унаслідок того, що порушив заборону і з'їв селезінку вепра. Завдяки цьому він отримав право і владу пропустити туди батька [Чернецов 2005, 185]. Мандрівка у пекло, пошуки шляху туди та пекельні ворота добре відомі литовській казковій традиції [Beresnevičius 1995, 46-47]. Вечеря сина з покійним батьком відповідає поминальній трапезі, заупокійному годуванню померлого, добре відомому литовцям [Mannhardt 1936, 62; Чернецов 2005, 183]. Низку похоронів Совія дослідники тлумачили як відображення балтського поховального обряду, що включав у себе попередню інгумацію, покладання тіла у дерев'яну труну чи на дрова для вогнища й наступне спалення [Белова, Петрухин 2008, 130-133; Петрухин 2014, 309]. Проте це також міг бути притаманний для всіх індоєвропейців мотив троїстої смерті [Санько 2012, 96-97]. У литовському фольклорі є сюжети, де людина, потрапивши на той світ, так само переживає три ночівлі зі схожими випробуваннями, які засвідчують посмертну долю, та наступним опитуванням [Kerbelytė 1993, 50-51]. Деякі аналогії простежуються також у західноєвропейській, зокрема англійській, казковій традиції [Beresnevičius 1995, 20, 48]. Архаїчним моментом міфу була й діалогічна форма бесіди Совія з сином [Чернецов 2005, 180-182]. Завдяки цим відвідинам потойбіччя Совій докорінно змінив свій онтологічний статус. З людини він став богом для тих, хто йому поклонявся [Санько 2012, 96]. Характерний мотив зв'язку смерті та сну властивий багатьом міфологіям, включаючи в себе ототожнення покійника і немовляти [Чернецов 2005, 182-183]. Совій після кожної ночі, тобто після поховання та смерті, пробуджується й повертається до свого попереднього буття. Постійному циклу неспання та сну відповідають подорожі Совія з життя у смерть і назад [Греймас 2019, 347]. Пробудження Совія, ніби після сну дитини в колисці, може означати його воскресіння [Белова, Петрухин 2008, 136; Санько 2012, 96]. Прокинувшись після нічного сну, Совій коментує досвід свого «життя в смерті», поширюючи отримані знання про управління світу богами [Греймас 2019, 347].

Текст про Совія завершується вказівкою на точну дату його написання — 1261 рік, тобто час закінчення правління Міндовга, що приголомшив усіх християнських сусідів своїм віровідступництвом. Припуска-

ють, що саме несподіване повернення правителя Литви до язичництва й викликало зацікавлення перекладача хронографа балтськими віруваннями та їхній осуд [Греймас 2019, 337]. У зв'язку з цим слід звернути увагу на одну пізню українську паралель до тексту про Совія, що теж містить осуд неканонічного християнства північних сусідів. У ролі таких представлені «литвини», тобто білоруси.

Йдеться про інтерлюдії до великодньої драми українського культурно-освітнього діяча і письменника, ієромонаха Митрофана Довгалевського *Властотворний образ чоловіколюбія Божія* (1737). У першій з них перед глядачем постають двоє селян-звіроловів, які шукають, де б їм поставити в лісі тенета. Один з них засмучений тим, що ліс став тепер бідніший на звірину, ніж був раніше. Життя його нещасливе. Жінка лає, діти кричать. Якщо так буде і далі, він кине жінку й дітей і сам піде світ за очі. Між обома селянами починається сварка, яка ось-ось перейде в бійку. Їх мирить третій селянин. Тенета поставлені, і в них потрапляє литвин, що йшов мимо навідати своїх бортних бджілок. Думаючи, що в тенета попав звір, селяни убивають литвина. Тим часом литвина-батька шукають два його сини, знаходять мертвим і оживляють за допомогою жаби: «Даймо лягушку, то іонь зь голоду одується!». Воскреслий литвин у відповідь на запитання синів розповідає, що він бачив на тому світі:

Вохъ, синки, вѣдзiавъ вѣ неbie кошки баравiе,  
 Да такъ вжо нiе такiе, — усiо палавiе.  
 А на Божомъ гумнiе святiе малоцяць,  
 А Пятро съ Павломъ всiо снапочки валочаць.  
 Колѣ жъ я дашовъ туда, гдзiе сонце заходзѣць,  
 Ажъ вотъ тамъ проклятая змiея съ агнемъ ходзѣць.  
 Толко жъ што забачила, якъ шмаргнiецъ за мною,  
 Я вцiеки, ажъ Кузма-Дзiемянъ кричиць: «Богъ съ тобою!»  
 Вотъ мы хуцiенка тамъ вѣ кузню захавалѣсь,  
 А яна, ну калацѣць, штобѣ мы отчинѣлѣсь;  
 Всiо кричиць: «Дай злачинцу! Бо мне его треба,  
 А колѣ нiе дасѣ, сапхнѣ жъ яго съ неба».  
 Толка жъ што Кузма-Дзiемянъ мнiе зъ неба спусцѣлѣ,  
 Ажъ тутъ вы зъ лягушкою ка мнiе й загасцѣлѣ.  
 Благодариць же Бога, што вкупку сплялѣсь!  
 А то булѣ, какъ пчолки по мiодъ разбрилѣсь  
 [Махновець 1959, 85; Петров 1897, 107].

Умiння спiлкуватися з нечистою силою, оживляти мертвих за допомогою чарiв було характерною рисою бiлорусiв-литвинiв з українських iнтермедiй [Нога 2014, 181], адже їх вважали чаклунами. Тут ця риса iнтерпретується у виразно комедiйному планi, вiдсилаючи до українських

народних жартів про те, що литвини ласо споживають жаб у їжу [Гринченко 1895, 124].

Литвини ще в XVII столітті мали у своїх сусідів репутацію невірних, на яку не впливало позитивне чи негативне ставлення до них. Наприклад, у Можайському повіті 1625 року один селянин казав: «...Вы-де, беломѣстные казаки, станете намъ пуще невѣрной литвы, и невѣрные у насъ были литва, и те-де были лутче васъ, вѣрныхъ» [Станиславский 1990, 234]. В українців навіть у середині XIX століття була категорична приказка: «З литвина не буде християнина» [Номис 1864, 16]. Литвин в інтерлюдії розмовляє білоруською мовою, що підкреслює його іноетнічність. Та ж сама роль відводиться його двоєвірським, глибоко язичницьким за своїм духом уявленням про світолад і події на тому світі, де християнським святым недвозначно призначаються функції давніх богів-захисників. З міфом про Совія цю невелику інтерлюдію споріднюють образ литвина-батька, який умирає, а тоді повертається до життя, його діалог із синами, розповідь синам, що чекає у потойбіччі та як влаштований світ. Зокрема, литвин побачив там святих, які молотять на току, й апостолів Петра і Павла, які носять снопи. Це нагадує білоруські волочобні пісні, де святі виконують цілу низку селянських робіт [Барташэвіч, Салавей 1989, 16-18; Ліс 1989, 89–99]. Їхнє виконання якраз відбувалося на перший день Великодня. Для освіченого ченця Довгалевського таке наївне та явно неортодоксальне народне сприйняття сонму святих, поза сумнівом, було кумедним і становило предмет висміювання.

Опис мандрівки литвина на той світ зроблено у стилі бурлескно-трагедійного віршування, яке саме переживало в Україні час свого розквіту [Нога 2014, 181]. Певною мірою його видіння навіть перегукуються з пізнішою *Енеїдою* (V. 44–45) Івана Котляревського (1769–1838): «До його кралася змія крилатая, з сім'ю главами, з хвостом в верству, страшна, з рогами, а звалася — Жеретія», «Услужливий Кузьма-Дем'ян» [Котляревський 1989, 132]. Але слід зауважити, що образ небесного коваля Кузьми-Дем'яна у розповіді литвина-батька дуже нагадує балтського «великого» бога-коваля «Телявели и сь коузнею», пошанування якого запровадив Совій [Mannhardt 1936, 65–66; Топоров 1966, 145; Каралюнас 2009, 461–467]. Не менш характерно, що потойбічний світ, із якого він повернувся, литвин у розмові з ксьондзом називає давнім язичницьким найменням *навь*: «Да таки вотъ цієїпера пришовъ я изъ навь» [Махновець 1959, 86; Петров 1897, 107]. У *Повісті про Петра та Февронію* середини XVI століття цей термін фігурує у загадці, де бортникові приписується здатність заглядати у потойбічний світ, до мерців («через ноги въ навь зрѣти») [Дмитрієва 1979, 214]. Ксьондз запитує литвина, як ведеться на тому світі папі римському, й дістає відповідь, що папа носить

дрова до пекла, а довкола нього скачуть і граються чорти та підганяють його дубчаками. Останній мотив, як старий батько пана возить дрова в пекло, зустрічається в українській казці [Возняк 1994, 234]. Це знову наводить на думку про фольклорні джерела інтерлюдії. Цілком можна припустити, що в основу комічної сценки про литвина, що помер, відвідав той світ і повернувся, Митрофан Довгалевський поклав якусь білоруську легенду, якій надав жартівливої форми. Можливо також, що попередньо вона вже зазнала такої переробки серед українського простолюду — як частина традиційних гумористичних оповідок про північних сусідів, у яких підкреслювалися їхній лісовий побут та слабке знайомство з християнством. Ця легенда язичницького змісту завдячувала своїм існуванням балтському субстратові білорусів і сягала давнього литовського та ятвязького міфу про Совія, зберігаючи певні його елементи.

Таким чином, серед українських текстів доби бароко, багатих на фольклорні мотиви та етнографічні подробиці, міститься близька паралель до архаїчного балтського міфу про Совія, зафіксованого 1261 року у хронографі західноруського походження. Це інтерлюдія до великодньої драми Митрофана Довгалевського *Властотворний образ чоловіколюбія Божія* (1737), що описує катабасис литвина (білоруса) та його наступне спілкування з синами. Якщо вставка у хронограф відображала осуд русинами язичницьких звичаїв сусідніх литовців, ятвягів і прусів, то інтерлюдія відповідала добродушним насмішкам українців над мешканням білоруських сусідів у лісах, їхніми традиційними заняттями типу бортництва, збереженням у них багатьох звичаїв і вірувань, далеких від ортодоксального християнства, що здебільшого поєднувалися з острахом перед чаклунськими здібностями білорусів. Вона цілком може бути аргументом на користь того, що оповідь про першого померлого не є результатом праці компільатора, який переосмислював перекладні тексти. Виявлене функціонування трансформованого міфу про Совія в українській бароковій літературі не лише вкотре засвідчує її цінність як історико-етнографічного джерела, але й показує важливість залучення українських фольклорних і ранньомодерних літературних даних, зокрема наративів про литвинів, до проблем балтистики.

## Література

- БАРТАШЭВІЧ, Г. А., САЛАВЕЙ, Л. М. (ред.), 1980. *Валачобныя песні*. Мінск.: Навука і тэхніка.
- БЕЛОВА, О. В., ПЕТРУХИН, В. Я., 2008. *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии*. Москва: Наука.
- БОНДАРЕНКО, Г. В., 2003. *Мифология пространства Древней Ирландии*. Москва: Языки славянской культуры.

- ВИЛКУЛ, Т., 2010. Создание Совия: работа составителя Иудейского хронографа (XIII в.). *Istorijos šaltinių tyrimai*, т. 2. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 11–32.
- ВОЗНЯК, М. С., 1994. *Історія української літератури*, кн. 2. Львів: Світ.
- ГРЕЙМАС, А. Ю., 2019. *Про богів та людей*. Київ: Видавничий дім «Кієво-Могилянська академія».
- ГРИНЧЕНКО, Б. Д., 1895. *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, вып. 1. Чернигов: типография Губернского земства.
- ДМИТРИЕВА, Р. П. (ред.), 1979. *Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование*. Ленинград: Наука.
- ДОБРЯНСКИЙ, Ф., 1882. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских*. Вильна: типография А. Г. Сыркина.
- ИВАНОВ, В., ТОПОРОВ, В., 1980. Славянские мифы народов мира: *Энциклопедия в 2 т.*, т. 2: К – Я. Москва: Советская энциклопедия, 457–458.
- ИВАНОВ, С. А., 2010. Мифологический конвой «Басни о Славии» в составе Иудейского хронографа, *Славяноведение*, № 2. 63–71.
- ИСТРИН, В. М., 1893. *Александрия русских хронографов*. Москва: Университетская типография.
- КАРАЛЮНАС, С., 2009. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст. In *Балто-славянские исследования. XVIII: Сборник научных трудов*. Москва: Языки славянских культур, 448–485.
- КОТЛЯРЕВСЬКИЙ, І. П., 1899. *Енеїда: Поема*. Київ: Радянська школа.
- ЛЕМЕСЬКИН, И., 2005. Балтийская «басня» в составе хронографа 1261 г. Фольклорный нарратив о Славии, *Tautosakos darbai*, т. XXX. 140–165.
- ЛЕМЕСЬКИН, И., 2006. Иоанн Малала и фольклорное сказание о Славии в составе Хронографа 1262 г.: переводная византийская хроника и древняя литовская литература. In *Senoji Lietuvos literatūra*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 229–275.
- ЛІС, А. С., 1989. *Валачобныя песні*. Мінск.: Навука і тэхніка.
- МАХНОВЕЦЬ, Л. Є. (ред.), 1959. *Давній український гумор і сатира*. Київ: Держлітвидав.
- НОГА, Г., 2014. Рецепція образу литвина-білоруса в українській літературі 17–18 століть, *Spheres of Culture*, vol. VII. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, 178–183.
- НОМИС, М., 1864. *Українські приказки, прислів'я і таке инше. Збірники О. В. Марковича і других*. Санкт-Петербург: друкарня Тиблена і К°, Куліша.
- ОБОЛЕНСКИЙ, М., 1851. *Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годов)*. Москва: Университетская типография.
- ПЕТРОВ, Н. И., 1897. Интерлюдии Митрофана Довгалевского XVIII века, *Киевская старина*, т. LIX, октябрь, ноябрь и декабрь, 97–117.
- ПЕТРУХИН, В. Я., 2014. *Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры*. Москва: Форум; Неолит.
- САНЬКО, С. І., 2012. Легендарні Славянські Рускага Хронографа 1261 (1262) года у кантэксте індаеўрапейскіх уяўленняў пра святасць, *Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е: Педагогические науки*, № 15. 95–102.
- СТАНИСЛАВСКИЙ, А. Л., 1990. *Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории*. Москва: Мысль.



ТЕМЧИН, С. Ю., 2010. О возможном восточном происхождении мифа о Совии, изложенного в Иудейском хронографе 1262 года. In *Senoji lietuovos literatūra*, kn. 29, 19–30.

ТОПОРОВ, В. Н., 1987. Заметки о похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского). In *Балто-славянские исследования. 1985*. Москва: Наука, 10–52.

ТОПОРОВ, В. Н., 1986. Индоевропейский ритуальный термин *souh<sub>1</sub>-etro* (-etlo-, -edhlo-). In *Балто-славянские исследования. 1984*. Москва: Наука, 80–89.

ТОПОРОВ, В. Н., 1966. Об одной «являжской» мифологеме в связи со славянской параллелью, *Acta Baltico-Slavica*, № 3. *Baltica in honorem Iohannis Otrębski*, 143–149.

ЧЕРНЕЦОВ, А. В., 2005. Сведения о язычестве балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции. In *Заговорный текст. Генезис и структура*. Москва: Индрик, 175–193.

BERESNEVIČIUS, G., 1995. *Baltų religinės reformos*. Vilnius: Taura.

KERBELYTĖ, B., 1993. Algirdas Julius Greimas — mitologinių tekstų aiškintojas, *Tautosakos darbai*, 2(9). 44–53.

MANNHARDT, W., 1936. *Letto-Preußische Götterlehre*. Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft.

## Transliteration

BARTASHEVICH, H. A., SALAVEY, L. M. (red.), 1980. *Valachobnyya pesni*. Minsk: Navuka i tekhnika.

BELOVA, O. V., PETRUKHYN, V. YA., 2008. *Fol'klor i knizhnost': mif i istoricheskiye realii*. Moskva: Nauka.

BERESNEVIČIUS, G., 1995. *Baltų religinės reformos*. Vilnius: Taura.

BONDARENKO, H. V., 2003. *Mifologiya prostranstva Drevney Irlandii*. Moskva: Yazyki slavyanskoy kul'tury.

CHERNETSOV, A. V., 2005. Svedeniya o yazychestve baltiyskykh narodov v vostochnoslavianskoy rukopysnoy traditsyi. In *Zagovornyy tekst. Genezis i struktura*. Moskva: Indrik, 175–193.

DMYTRYEVA, R. P. (red.), 1979. *Povest' o Petre i Fevronii. Podgotovka tekstov i issledovanye*. Leningrad: Nauka.

DOBRYANSKIY, F., 1882. *Opisaniye rukopisey Vilenskoy publichnoy biblioteky, tserkovno-slavyanskikh i russkikh*. Vil'na: tipografiya A. G. Syrkina.

GREIMAS, A. YU., 2019. *Pro bohiv ta lyudev*. Kyiv: Vydavnychy dim «Kyevo-Mohylans'ka akademiya».

HRINCHENKO, B. D., 1895. *Etnograficheskiye materialy, sobrannyye v Chernigovskoy i sosednikh s ney guberniyakh*, vyp. 1. Chernigov: tipografiya Gubernskogo zemstva.

IVANOV, S. A., 2010. Mifologicheskyy konvoy «Basni o Sovyyu» v sostave Iudeyskoho khronografa, *Slavyanovedeniye*, № 2. 63–71.

IVANOV, V., TOPOROV, V., 1980. Soviy. *Mify narodov mira: Entsyklopediya v 2 t.*, t. 2: *K – Ya*. Moskva: Sovetskaya entsyklopediya, 457–458.

ISTRIN, V. M., 1893. *Aleksandriya russkikh khronografov*. Moskva: Universitetskaya tipografiya.

KARALYUNAS, S., 2009. Drevnii litovskiy panteon i yego sravnitel'no-istoricheskii kontekst. In *Balto-slavyanskye yssledovaniya. XVIII: Sbornyk nauchnykh trudov*. Moskva: Yazyky slavyanskykh kul'tur, 448–485.

KERBELYTĖ, B., 1993. Algirdas Julius Greimas – mitologinių tekstų aiškintojas, *Tautosakos darbai*, 2(9). 44–53.

KOTLYAREVS'KYY, I. P., 1989. *Eneyida: Poema*. Kyiv: Radyans'ka shkola.

LEMESHKIN, I., 2005. Baltiyskaya «basnya» v sostave khronografa 1261 g. Fol'klornyy narrativ o Sovii, *Tautosakos darbai*, t. XXX. 140–165.

LEMESHKIN, I., 2006. Ioann Malala i fol'klornoye skazaniye o Sovii v sostave Khronografa 1262 g.: perevodnaya vizantiyskaya khronika i drevnyaya litovskaya literatura. In *Senoji Lietuvos literatūra*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 229–275.

LIS, A. S., 1989. *Valachobnyya pesni*. Minsk: Navuka i tekhnika.

MAKHNOVETS', L. YE. (red.), 1959. *Davniy ukraiyins'ky humor i satyra*. Kyiv: Derzhlitvydav.

MANNHARDT, W., 1936. *Letto-Preußische Götterlehre*. Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft.

NOHA, H., 2014. Retseptsiya obrazu lytvyna-bilorusa v ukraiyins'kiy literaturi 17–18 stoliť, *Spheres of Culture*, vol. VII. Lublin: Maria Curie-Sklodovska University in Lublin, 178–183.

NOMYS, M., 1864. *Ukraiyns'ki prykazky, pryshlyvia i take ynshe*. Zbirnyky O. V. Markovycha i druhykh. Sankt-Peterburh: drukarnya Tyblena i K<sup>o</sup>, Kulisha.

OBOLENSKIY, M., 1851. *Letopisets Pereyaslavlya Suzdal'skogo, sostavlennyy v nachale XIII veka (mezhdū 1214 i 1219 hodov)*. Moskva: Unyversytetskaya typohrafiya.

PETROV, N. Y., 1897. Interlyudii Mitrofana Dovgalevskogo XVIII veka, *Kiyevskaya staryna*, t. LIX, oktyabr', noyabr' y dekabr', 97–117.

PETRUKHIN, V. Ya., 2014. *Rus' v IX–X vekakh. Ot prizvaniya varyagov do vybora very*. Moskva: Forum; Neolit.

SAN'KO, S. I., 2012. Lehendarny Soviy Ruskaha Khranohrafa 1261 (1262) hoda u kantyekstse indaeuropeyskikh uyaülennyaü pra svyatats', *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo unyversyteta. Seryya E: Pedagogicheskiye nauki*, № 15. 95–102.

STANISLAVSKIY, A. L., 1990. *Grazhdanskaya vojna v Rossii XVII v.: Kazachestvo na perelome istorii*. Moskva: Mysl'.

TEMCHIN, S. YU., 2010. O vozmozhnom vostochnom proiskhozhdenii mifa o Sovii, izlozhennogo v Iudeyskom khronografe 1262 goda. In *Senoji lietuvos literatūra*, kn. 29, 19–30.

TOPOROV, V. N., 1986. Indoyevropeyskiy rytual'nyy termin souh1-etro (-etlo-, -edhlo-). *Balto-slavyanskiye issledovaniya. 1984*. Moskva: Nauka, 80–89.

TOPOROV, V. N., 1966. Ob odnoy «yatvyazhskoy» mifologeme v svyazi so slavyanskoy parallel'yu, *Acta Baltico-Slavica*, № 3. *Baltica in honorem Iohannis Otrębski*, 143–149.

TOPOROV, V. N., 1987. Zаметky o pokhoronnoy obryadnosti (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya A. N. Veselovskogo). In *Balto-slavyanskiye issledovaniya. 1985*. Moskva: Nauka, 10–52.

VILKUL, T., 2010. Sozdaniye Soviya: rabota sostavitelya Iudeyskogo khronografa (XIII v.). In *Istorijos šaltinių tyrimai*, t. 2. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 11–32.

VOZNYAK, M. S., 1994. *Istoriya ukraiyns'koyi literatury*, kn. 2. L'viv: Svit.

**Костянтин Юрійович Рахно**, доктор історичних наук, старший дослідник, провідний науковий співробітник Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному.

**Kostyantyn Rakhno**, Doctor of History, Senior Researcher, Leading Research Fellow of the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne.

**Konstantinas Racho**, istorijos mokslų daktaras, vyresnysis mokslo darbuotojas, Nacionalinio Ukrainos keramikos muziejaus-rezervato Opišnoje vyriausiasis mokslo darbuotojas.