

Семантика вогню гончарного горна в білоруській культурі

Костянтин Рахно

The article deals with the specific character of the traditional perception of the fire of a pottery kiln in the context of the mythopoetical model of the world among the Belarusians. This flame was identified with lightning, the stormy fire of Perun, which was interpreted as an emanation of this pagan God. The author analyses Belarusian legends on the origin of fire, Slavonic folk beliefs and rites connected with storm, thunder and lightning, the folk attitude to the fire, which was kindled by a thunderclap. There is a close correspondence between these concepts and Vedic mythology. The old Belarusian myth on the origin of the world, where the lightning of Perun plays an important part, has staggering parallels with ancient Vedic cosmogony. The fire in the potter's kiln is a primordial flame, given by the Thunderer; it is frightful and dangerous owing to its appearance from the other world. It is opposed to ordinary fire, which is secondary and tame. But just this stormy fire, which retains its own demiurgic potential, is used by potters. An archetypal precedent is reproduced in the ceremony of pottery-making, wherein the ceremony is projected in the sacral time of commencement.

При описі гончарного обряду виготовлення посуду (ритуалізованої технології), як правило, основна увага приділяється легко фіксованим правилам поведінки, інвентареві обрядових предметних і акціональних символів. При цьому, попри те, що для мислення носіїв традиційної культури міфолого-космологічний аспект не менш важливий, ніж практичний, “поза кадром” залишається їхня семантика. Зостається нез’ясованим, яке саме значення вкладали в ці символи, чому ті або інші явища, предмети чи дії мали таку вагу в обряді.

Об’єктом даного дослідження є специфіка традиційного сприйняття полум’я гончарного горна в контексті міфопоетичної моделі світу білорусів. Стихія вогню в контексті найдавніших ремесел майже не була предметом розгляду, хоча у гончарстві білорусів, як і в інших слов’ян, збереглося чимало відповідних обрядів, вірувань, прислів’їв. Вони є благодатним матеріалом для досліджень, у тому числі в балто-слов’янській та індоєвропейській перспективі. Архаїчність білоруських даних узгоджується з тезою про їх особливу значущість для реконструкції слов’янського язичництва [Іванов, Топоров 1970, с. 321–389; Іваноў, Тапароў 1972, с. 163–175; Іванов, Топоров 1974, с. 4–7, 9, 12, 14, 31–32, 40, 75–77, 85–88, 97–98, 101–102; Судник 1979, с. 229–233; Николаев, Страхов 1987, с. 151, 157; Katičić 1988, S. 61–74; Клейн 2004, с. 9–11, 33, 62, 344, 348, 382].

Коли посуд під час випалювання лускає у печі, гончарі багатьох осередків Західної Білорусі, зокрема, Заборців Островицького району, Заблотьє та Курніків Сморгонського району Гродненської області, Буцевичів і Філіповців Постаўського

району, Замош'я коло Волколати Докшицького району Вітебської області, Серодів Мядельського району Мінської області казали, що його “*пярун бьець*” (piarun bijeś) [Holubowicz 1950, s. 232]. Отже, полум'я у горні ототожнювалося з блискавкою, грозовим вогнем Перуна, що виступав еманациєю цього Бога [Вуглік 2004, с. 502].

Згідно з віруваннями білорусів, зафіксованими у фольклорних текстах, автономних і незалежних від обряду виготовлення посуду, перший вогонь, яким почали користуватися предки, походив з неба, від “*перуна*”, яким Громовержець – “*Бог*”, “*Пярун*” вцілів у дерево, намагаючись убити чорта:

“Першы агонь з неба, з перуна паходзіць, бо як Буог прагнаў Адама і Еву з раю і разам з імі таго чорта, што іх скусіў, так наслаў на іх страшную буру, грывоту, так чорт схавайся пад ясен, а Буог – трах! – ў яго перуном, так аж ясен запаліўся, і Адам ад тые пары разьвёў таго агню і па сегоднешні дзень мы маем” [Federowski 1897, s. 239];

“Першы агонь зьявіўся ад Перуна. От як тае было. Як Бог выгнаў першых людзей з раю, та наслаў на шатана вялікія грывоты за тая, што ён спакусіў людзей. Чорт круціўся-круціўся, няма куды дзецца, то нарэшце ён і сунуў пад сухастойнае дзераво. Пярун, каб забіць чорта, як трэснаў у тое дзераво, дык яно й загарэласо. Адам быў блізка да як убачыў тое, дак і ўзяў сабе агонь. А потым кожнаго раз, як яму трэба агонь, та ён пачне церцы сухое дзераво адно аб другое, та яно й загарыцца. Як чалавек пашоў у свет шукаць, дзе лепш, дак і заблудзіўся да трапіў на такое мейсце, дзе вельмі холадно. От Бог з'явіўся яму да й навучаў яго, як дастаць агонь з краменца й жалезка” [Сержпутоўскі 1998, с. 52];

“Першы агонь к нам прыляцеў з перуном, да як загарэўся адзін хварастовы курэнь, дак людзь збегліся адусюль і давай хапаць галавешкі да па сваіх куранях і зямлянках у попелі пераховываць. Аднача еты агонь не шанцаваў нікому, аж пакуль Бог аднаму старому калёсьніку, каторы акрым калодак тачыў і верацёна, не паслаў ічасьлівае думкі, штоб ён папробаваў пружкі на верацёнах вышумліваць ясеновым клінком, да не нажом вырэзваць, як досі.

– Чаму не, – кажа калёсьнік сам да сябе, – ясень цявядзей, дак павінен узяць мякчэйшую бярозу; давай ось папробуем.

Застругаўшы ясеновы клінок, прыставіў яго к верацяну, моцна прыжымаючы, і зачаў смычком шморгаць то сюды, то туды, штораз скарэй, аж палянь – пашоў дым з верацяна, да так пахне, бы з огнішча. Ён ета давай далей шморгаць да яшчэ скарэй да хучэй, аж покуль лоб стаў мокры, да з верацяна іскры насыталіся. Дац ось як чалавек знайшоў справядлівы агонь; тагды людзі ўсюды патушылі перуновае цяпло да завялі свойскі агонь і з тых пор сталі лучшай жыць” [Пяткевіч 2004, с. 298-299].

“Штоб балапалучна была с агнём”, білоруси перед розпалюванням вогнища молилися Перунові [Косич 1901, с. 33]. Російська легенда також свідчить, що вогонь даний людям самим Богом, який послав його з небес на допомогу першій людині, яка після вигнання з раю опинилася у скрутному становищі і не знала, як приготувати собі їжу. Бог послав блискавку, яка розколола й запалила дерево, і тим показав спосіб добування вогню [Максимов 1903, с. 223].

Слов'яни розрізняли декілька видів вогню, з яких вогонь, добутий тертям двох шматків дерева, вважався найчистішим і найблагодотворнішим. Натомість вогонь, що виник від удару блискавки, посідав особливе місце у народному світогляді.

Це страшний небесний вогонь, яким Бог вражає нечисту силу і страчує нечестивих. Кам'яні громові стріли вбивають чортів, а вогонь їх спалює. Він священний. Цей перший вогонь, що походив від блискавки, вважався найважливішим у світі, надзвичайно чистим і святим. Іноді його звали живим вогнем – “живы агонь”, “živí oganj”, “громовна, громовита жива ватра”, як і запалений тертям. Він виступав одночасно знаряддям і іпостассю Громовержця, оскільки блискавка теж осмислювалася як полум'я: “пярун – гэта пломя, агонь”, “агонь-пярун”. Над цим грізним вогнем не мають влади ні чаклуни, ні відьми, ні навіть сама нечиста сила. Гасити його звичайним способом побоювалися, вважаючи, що це – гріх. Або й узагалі неможливо, оскільки такий вогонь не дасть себе загасити. Часто на це й не сподівалися. Навіть у замовляннях говориться, що вогонь блискавки “ніхто ня можэць уняць”. Вірили, що він набагато гарячіший і взагалі має зовсім не такі властивості, як звичайний вогонь, адже є нагадуванням людині про її обов'язки перед Богом. Блискавка осмислювалася як засіб подолання деструктивних хаотичних тенденцій, які виникають у кризових ситуаціях, як зброя громовержця, особливе втілення надлишку небесної сили, гніву, агресивності, скерованої проти нечисті та неправедних людей. Коли Перун, який роз'їзжає по небу на вогняній колісниці, бачить, що люди грішать, не лякаючись його грому, то, бажаючи покарати нерозкаяність смертних, пускає блискавичну стрілу, яка з вогнем падає на землю. Пожежа, викликана ним, розглядалася як знак Божої ласки, уваги, тому її не можна було гасити, хіба що молоком або хлібним квасом. Іноді присипали піском, землею чи сіллю, але ніколи не лили воду. Від неї полум'я начебто могло розгорітися ще сильніше. А небезпека починала загрожувати не лише будинкові, але й його господареві. На нього несподівано могла впасти колода і покалічити або вбити. Існувало переконання, що рятувати людей чи будівлі, у які вдарила блискавка (в тому числі і рятувати худобу із приміщення, охопленого вогнем), небезпечно й грішно, оскільки це означало б спротив Божій волі, а їй завжди треба коритися. Іноді заборону пояснювали й тим, що там горить забитий чорт, який, знаючи, що Перун любить людей, хотів сховатися в людському житлі. Вважалося, що така пожежа походить безпосередньо від Бога, її спричинила сила Божа. Тому ритуальні обходи мали на меті не загасити її, а тільки локалізувати, не допустити поширення вогню на інші об'єкти. Із запаленої будівлі нічого не брали, а якщо починали виносити речі, то слід було, принаймні, залишити на своєму місці стіл. Тоді вогонь може й сам згаснути. Якщо Бог захоче, то в те ж місце влучить ще одна блискавка і загасить. За втрати від такої пожежі Бог щедро винагороджує. Сприймали її з розчуленням і благоговійною покорою, чекаючи, доки все дерев'яне згорить або дощ сам залле вогонь. У жодному разі не можна було кричати й зчиняти шум. Навіть дим такого вогню вважався благодатним для людини. Місця, куди влучила блискавиця, взагалі визнавалися чистими, святими і вшановувалися, на них справлялися особливі урочисті обряди, приносилися жертви. Їх позначали специфічними топонімами (Перуноў мост, Перунова гара, Пярунка, Перунова хаща), великими каменями. На місці будинку, спаленого “пярунамі”, не будували нове житло. Вносити у дім вогонь, який виник від удару блискавки, боялися і всіляко уникали. Проте подекуди ще довго зберігалася ритуальна практика, згідно з якою, коли вдарив грім і спалахував вогонь, від нього обновлювали вогні у будинках селища. Коли блискавка влучала в дерево, і воно загоралося, то в селі гасили вогонь, і всі йшли, щоб узяти вогню небесного. “Живы агонь” від блискавки, як і

добутий тертям, вживався для припалювання новонароджених свійських тварин – телят, лоша́т – щоб уберегти їх від можливого у юному віці зурочення [Максимов 1903, с. 204–210; Зеленин 1991, с. 132, 424; Эгилевский 1844, с. 42; Древлянский 1846, с. 17; Крачковский 1874, с. 150; Добровольский 1894, с. 23; Богданович 1895, с. 76; Federowski 1897, s. 248; Werenko 1896, s. 198; Живописная Россия 1993, с. 267; Никифоровский 1897, с. 176, 212; Романов 1912, с. 273; Moszyński 1928, s. 159; Соболевский 1918, с. 24; Сержпутовский 1909, с. 45; Сержпутоўскі 1998, с. 32; Забобоны 1972, с. 13; Замовы 1992, с. 34, 38–41; Ненадавец 1996, с. 96; Ненадавец 2002, с. 57–60; Ненадавец 2006, с. 40; Зайкоўскі, Дучыц 2001, с. 71; Пяткевіч 2004, с. 298–299, 333, 404, 445; Легенды і паданні 2005, с. 319, 360, 367; Судник 1979, с. 232; Архангельский 1853, с. 6; Афанасьев 1865, с. 267; 1868, с. 10; Даль 1996, с. 99; Машкин 1862, с. 85; Трунов 1869, с. 7; Максимов 1890, с. 7; Иваницкий 1890, с. 125; Колчин 1899, с. 13; Ушаков 1894, с. 197; Неуступов 1902, с. 118; Неуступов 1913, с. 247; Харузин 1889, с. 146; Юшин 1901, с. 164; Харузина 1906, с. 151; Богатырев 1916, с. 66–67; Потенбня 1865, с. 276; Чубинский 1872, с. 20–23; А.К. 1876, с. 60–61, 169–170, 251–252; Rulikowski 1879, s. 101; Н.Б. 1889, с. 265; Васильев 1895, с. 127; Żmigrodski 1896, s. 326; Макаренко 1897, с. 247; Жизнь 1898, с. 461; Милорадович 1902, с. 112; Иванов 1907, с. 165; Стрипский 1924, с. 11; Кравченко 1927, с. 153; Крымский 1930, с. 431; Воропай 1993, с. 446; Kolberg 1964, t. 34, cz. II, s. 159; Килимник 1994, с. 74; Грябан 2002, с. 289; Кайндль 2003, с. 111; Вархол 2003, s. 53; Petrow 1878, s. 125; Gustawicz 1881, s. 139; Wierzchowski 1890, s. 189; Skrzyńska 1890, s. 111; Polaczek 1891, s. 628; Zawiliński 1892, s. 254; Mátyás 1893, s. 115; Magierowski 1896, s. 143; Czaja 1905, s. 215; Matusiak 1907, s. 88; Matusiak 1908, s. 46; Bystron 1917, s. 4; Jaworczak 1936, s. 111; Kolberg 1962, t. 3, s. 90; Kolberg 1962, t. 15, s. 181; Kolberg 1962, t. 17, s. 78, 153–154; Kolberg 1970, t. 42, s. 402; Kolberg 1967, t. 46, s. 462; Kolberg 1962, t. 7, s. 136; Bazińska 1967, s. 83; Gloger 1978, s. 171; Pelka 1987, s. 109; Słownik 1996, s. 291–293; Бонева 1994, с. 14, 17; Тројановић 1930, с. 126; Ђорђевић 1958, с. 553; Ђорђевић 1985, с. 132; Nodilo 1981, s. 154, 159; Schulenburg 1993, S. 248; Houška 1855, s. 182; Nahodil, Robek 1959, с. 88; Moszyński 1967, s. 486; Jakubíková 1972, s. 257; Olejnik 1963, s. 269; Olejnik 1978, s. 143; Лобач 2004, с. 356; Иванов, Топоров 1974, с. 91].

У білоруських міфах Бог грому Перун пов'язаний із добуванням вогню: він тримає в руках два величезні жорна, тре ними і вдаряє один об один; тертям і ударами він чинить грім і видобуває блискавку, подібно до того, як отримують іскри від удару криці об кремінь. Уламки жорен летять на землю і вражають нечисту силу як стріли [Богданович 1895, с. 76]. З вогнем, його розпалюванням і добуванням співвідноситься і литовський Перкунас [Иванов, Топоров 1974, с. 95–96, 99, 116, 149; Иванов, Топоров 1974а, с. 146, 151; Грэймас 2003, с. 373; Ciszewski 1903, s. 225–232; Kowalik 2004, s. 150–151, 153].

Досліджувані легенди про появу вогню входять до ширшого циклу, елементи якого, незважаючи на певну різностайність, збігаються в головному. В білоруській традиції, відображеній у текстах різних жанрів, чітко прослідковується основна сюжетна схема прадавнього міфу про боротьбу Бога грози Перуна зі своїм хтонічним супротивником, зокрема, з чортом. Якщо місцезнаходженням Перуна закономірно є верхній світ, то чорт постійно перебуває внизу, коло коренів Світового Дерева. Таким Деревом у білорусів є дуб або ж ясен. Перун переслідує свого в'юнкого супостата, який врешті-решт ховається під Деревом. Тоді Громовержець

уражає його своєю зброєю – блискавкою. Він ударяє по Дереву, запалюючи його. Так починається перший грозовий ливень. Факти, що засвідчують стародавність цього сюжету, прослідковуються у балтійській та інших споріднених індоєвропейських традиціях.

Балти також вірили, що вогонь був принесений на землю Перкунасом під час бурі [Гимбутас 2004, с. 214].

Особливу цікавість становить згадка про походження вогню у ведійському контексті, який багато в чому збігається із сюжетною схемою наведених білоруських легенд про діяння Громовержця: *yó hatváhim áriṇat saptá síndhūn, yó ga udājad apadhá valásya, yó ásmānōr antár agním jajána, samvṛk samátsu sá janása índrah* “Хто, вбивши дракона, пустив струменіти сім рік, хто вигнав корів, усунувши Валу, хто породив вогонь між двох каменів, той, хто хапає здобич у битвах, – той, о люди, Індра!” (Ригведа II, 12. 3) [Иванов, Топоров 1970, с. 343; Иванов, Топоров 1974, с. 43, 95–96, 100–101; Иванов, Топоров 1974а, с. 151; Ригведа 1989, с. 249]. Бог грози вражає своїх демонічних противників блискавкою, вогнем, породженим між двох каменів-жорен, який надалі стає надбанням людства. Жорно Бога грому згадується у заклинаннях як могутня зброя проти хтонічних істот (Атхарваведа II 31. 1) [Атхарваведа 1976, с. 95]. Громовержець, подолавши древнього змія, створив вогонь разом з іншими життєвими благами: *Indro... ajanad... sūryam uśásam gātúm agním* (Ригведа III 31. 15) [Иванов, Топоров 1974, с. 100; Ригведа 1989, с. 320]. Іноді ведійський Бог грому прямо ототожнювався із втіленням вогню. Оскільки камені-жорна співвідносилися з чоловічим і жіночим началом, то видобування вогню розумілося як аналог народження живої істоти. З цієї точки зору становлять інтерес білоруські, хорватські й сербські визначення вогню, запаленого блискавкою, як живого, святого. У всесвіті ведійської людини усі видимі форми вогню, в тому числі блискавка у повітряному просторі і вогонь вогнища на землі, суть не що інше, як прояви єдиного вогню, Агні, якому приносили жертви. Агні розглядався як сукупність усіх, земних і небесних, форм вогню. Побутувало також уявлення, що вогонь Агні – брат-близнюк Індри, у них спільний батько і різні матері (Ригведа VI, 59. 2) [Голан 1993, с. 236; Семенцов 1981, с. 79; Kramrish 1962, р. 155, 160; Иванов, Топоров 1974, с. 96, 219; Jurewicz 2001, s. 98; Ригведа 1995, с. 158]. Подолання демона Врітри порівнюється із розбиттям дерева блискавкою (Ригведа II, 14. 3), Громовержець розтрощує дерева і вбиває демонів: *ví vṛśán hantu utá hanti rakśáso* (Ригведа V, 83. 2) [Иванов, Топоров 1974, с. 41, 98; Ригведа 1989, с. 252; Ригведа 1995, с. 85].

Згідно з білоруськими міфами, грозове полум'я відіграло також украй важливу роль у виникненні світу. Коли світ ще тільки починався, ніде нічого не було. Всюди була мертва вода, а посеред неї стирчав ніби якийсь камінь, абощо. Перун, тримаючи у руках жорна, вдарив каменем об камінь і викликав блискавку. Осколки летіли на землю, як стріли. Один з уламків потрапив у той камінь, і звідти вискочили три іскорки: біла, жовта й червона. Упали іскорки на воду. Від цього вода вся скаламутилася, і світ помутився, як хмари. А коли все посвітліло, відділилася земля від води. А ще через деякий час зародилося всяке життя і на землі, і у воді. І ліси, і трави, і звірі, і риби, а потім і чоловік завівся [Легенди і падання 2005, с. 32, 76]. Відокремлення від неба води і розділення води з сушею, а як наслідок, роз'єднання неба і землі – це типові дії Громовержця-деміурга, які кладуть початок упорядкуванню всесвіту.

Космогонія ж ведійська, як її інтерпретують дослідники, є дуже подібною, оскільки припускає дві стадії. Перша з них становить собою етап недиференційованої єдності. На цій стадії існували лише первісні космічні води, які несли в собі зародок життя. З dna космічних вод піднялася грудка землі і, поступово розростаючись, перетворилася на гору або скелю, що плавала поверхнею вод і не мала твердої опори. На цьому перша стадія закінчується, і, як справедливо зауважується, її, власне, не можна навіть назвати міфом творення, тому що, як і в білоруських віруваннях, певні визначені стихії на початку вже існували. Це не створення, а, скоріше, опис містичної самостійної еволюції вихідної стихії без втручання деміурга, яка не піддається опису за допомогою бінарних опозицій, оскільки в ній не було диференційованості. Не було нічого – ні неба, ні землі, ні дня, ні ночі, ні світла, ні, строго кажучи, п'тьми. Ця допочаткова стадія описується у гімнах за допомогою вживання негативних суджень і понять. Цікаво, що ведійські ріші розуміли, що їхні космогонічні роздуми теж мають межі і що становлення буття, можливо, непізнаване.

Друга стадія космогонії починається з народження за межами первісного світу Бога грому Індри (не зовсім зрозуміло, яким чином) з тим, аби породити дуальний космос. Звідки він прийшов, не повідомляється, і тексти нічого з цього приводу не говорять, оскільки очевидно, що прихід нізвідки становив частину його сутності. Основна функція Індри полягала в тому, щоб зі світу потенційного створити світ реальний. І він ударом ваджри викликає до життя світ, де є контраст світла і темряви, дня і ночі, життя і смерті. Як і в білорусів, вогонь блискавки виконує тут яскраво виражену креаціоністську функцію. Він творить двоїстий світ індивідуалізованих форм з недиференційованого хаосу. Своєю силою Індра розводиться дві сфери світобудови, небо і землю, зробивши їх видимими одне для одного, і дозволяє сонцю світити (Ригведа I 51. 10; I 52. 12; I 56. 6; II 13. 5; VIII 3. 6; X 89. 1–4, 13; X 113. 5) [Ригведа 1989, с. 66, 68, 73, 251; Ригведа 1995, с. 283; Ригведа 1999, с. 233-234, 270]. У ведичних гімнах відображена саме ця, друга космогонічна стадія. Космогонічна діяльність Індри має два аспекти. По-перше, він вбиває змія Врітру, що втілював силу спротиву гори, первісного пагорбу, пробивши який, Індра дає землі тверду опору і одночасно звільняє води, скуті драконом, та випускає вогонь, ув'язнений в пагорбі. Таким чином здійснюється перехід від неявного до явного, від аморфного до визначеного. Острів-скеля у праокеані, розколотий Індрою у момент створення світу, стає центром світоладу, який виникає з нього. Місце, з якого утворилася земля, починає функціонувати в якості її опори. Виникли грозові хмари, які заклубочилися над скелею, стало темно, але потім зійшло сонце, і у всесвіті постало світло. Непроглядна п'тьма розсіялася. Розлилися визволені ріки. Після того, як життєдайні сили були звільнені, первісний світ став сакральною землею, яка, розширившись, разом з небом утворила пару половин космосу, і на її поверхні з'явилося життя. Зазеленіли ліси і трав'яністі рослини, почали існувати численні живі істоти. Тільки тоді народився перший земний мешканець. По-друге, створюючи дуальний світ, роз'єднуючи небо і землю, які були злиті, та укріплюючи їх окремо, Громовержець тимчасово ідентифікується з космічним стовпом, тобто центром всесвіту. У ролі вісі світобудови він виступає тільки в момент творення. Це підтверджується більш пізнім новорічним ритуалом, коли на короткий час на честь Індри як засновника світового порядку встановлювали стовп. Протягом того часу, доки він стояв і йому

поклонялися, він вважався тотожним Індрі і іноді позначався його іменем. Через сім днів цей стовп прибирали і скидали в річку, що підкріплює припущення про сезонний характер цього бога [Огибенин 1968, с. 18, 29, 31, 34–37, 52–53; Kramrish 1962, р. 140–143, 147, 153; 1963, р. 271–273; Brown 1942, р. 86, 92, 95–97; Браун 1977, с. 287–290; Кёйпер 1986, с. 14, 17–18, 28–37, 75, 119–125, 156–162, 183–184; Элиаде 1998, с. 34–35; Элиаде 2002, с. 191, 209].

Сліди архаїчних вірувань, можливо, простежуються у тому факті, що стовп у топочної камері двохярусних гончарних горнів, поширених на Могильовщині та південному сході Вітебщини, а також на заході Білорусі, звався “стоўб”, “слуп”, “дзя-док” [Милюченков 1983, с. 88], “дед” [Веренич, Кривицкий 1968, с. 181].

Вислів білоруських гончарів, який вказує на втручання уранічних сил у їхню роботу, має повну паралель у ведійській традиції, де говориться, що Індра розколов скелю блискавкою, “зовсім як новий горщик” (*bibhēda girīṃ nāvam ín ná kumbhām*) (Рігведа X 89.7) [Ригведа 1999, с. 233].

Блискавка асоціювалася з ідеєю зародження живих істот [Генон 2002, с. 203], що немаловажно при розгляді міфологічних уявлень, пов’язаних з вогнем гончарського горна, в якому випалювався глиняний посуд. У білорусів, як і в інших слов’ян, символізація посуду ґрунтувалася на його антропоморфізації. Глиняний горщик розглядався як подібна до людини істота, наділена родо-статевими ознаками, котра повторює всі основні етапи людського життя:

*Быў я на капанцы, быў я на кружанцы,
быў на пажары, быў на базары;
малады быў – увесь свет карміў,
а як стары стаў – пелянацца стаў;*

давялося ж паміраць – некаму касцей пахаваць [Сахута 1980, с. 58].

Випалювання посуду у загадках ототожнювалося з пожежею, а в білоруській культурі найбільша кількість повір’їв і обрядів була пов’язана із пожежами, запаленими блискавицею Перуна [Лобач 2004, с. 356–357]. Навіть звичайні займання приписували його гніву [Косич 1901, с. 33]. Глиняна посудина, народжена у вогні горна – “на пажары”, слугувала символічним образом людини, репрезентуючи її у численних ритуальних практиках [Валодзіна 1999, с. 64–77; Валодзіна 2004, с. 116–117; Валодзіна, Санько 2004, с. 388–389].

Релікти аналогічних уявлень прослідковуються і в інших слов’янських народів. Польські гончарі у Чарній Весі Косьцельній Бялостоцького воєводства вірили, що грім під час грози спричиняє лускання горщиків у вогні [Kieselski 1968, s. 220]. Польська легенда, записана від гончарів з Лонжка Ординацького Люблінського воєводства, розповідає, як була зліплена перша миска. Господь Бог дав людині розум, щоб облаштувала собі життя в світі. Один чоловік сплів з вербового гілля кошик і обліпив його глиною. Коли все те висохло, то він зміг тримати в цьому кошику напої та іншу поживу. Одного разу у його курінь з хмизу вдарила блискавка (*pieron*). Все згоріло. Та верба з кошика – також, а глина, якою він був обліплений, у тому вогні випалилася, і зробилася з нього така миска. Виявилось, що то міцна посудина. Відтоді люди ліпили собі посуд, але мусили завжди просити Бога про блискавки, щоб у вогні посудини випалилися. Пізніше, як навчилися розпалювати вогонь, то вже випалювали самі, без блискавки [Czubala 1970, s. 292–293; Czubala, Czubalina 1980, s. 50]. Появою звичайного вогню завершується міфологічна доба.

У білоруському фольклорі міфічний час найчастіше трансформується, постаючи Золотою добою, коли новостворений світ ще не розтратив божественну енергію і в усіх своїх проявах характеризувався наддостатністю і присутністю Богів, які ходили по землі й активно брали участь у житті людей. Упорядкування тодішнього світу було наслідком перемоги Громовержця-деміурга над хтонічним супротивником, який уособлював первісний хаос. Часова віддаленість цього міфічного минулого видається досить умовною, оскільки воно повсякчас відновлюється за допомогою обрядовості [Трыфаненкава 2003, с. 91–92; Лобач 2003, с. 9]. Усвідомлення початкового, примордіального часу як доби творення стало фактором актуалізації основного міфу про боротьбу Перуна з його хтонічним противником у віруваннях білоруських гончарів.

Як бачимо, вогонь у гончарному горні – то первісне, дане Громовержцем небесне полум'я, страшне й небезпечне у силу своєї потойбічності, яке не приносить нікому добра. Воно протиставляється вогню “свойскаму”, “справядліваму” – вторинному і прирученому. Однак саме цей грозовий вогонь, що зберігає свій деміургічний потенціал і над яким не має влади зло, використовується гончарями. Таким чином в обряді виготовлення посуду відтворюється архетиповий прецедент, обряд проектується у сакральний час першопочатку. Одна з основних парадигм космогонічних міфів – по суті, не створення, а зміна того, що існувало раніше, але поза часом, статично. Приблизно так усвідомлювався й процес випалювання глиняних виробів. Статичне буття, щоб увійти, розгорнутися в динамічний процес породження, має отримати поштовх від деміурга, який щось роз'єднує, створює щось нове, наприклад, вогонь, у ході першого великого жертвоприношення, великого бою з первісними силами, які семантизуються як хаотичні, як загроза гармонії. Блискавка виступає засобом зміцнення й підтримки створених елементів універсуму, його очищення і впорядкування. Гончарське горно набуває унаслідок цього статусу особливо чистого, святого місця. Воно стає частиною організованого світу. Таке співвіднесення вогню як деміургічного начала з блискавкою відоме у найбільш первісних культурах [Кэрлот 1995, с. 352]. Порівняння традиційних білоруських висловлювань про полум'я гончарного горна та всього кола уявлень про вогонь, реконструйованих для кривської культурної традиції на підставі великої кількості різних ритуальних дій, заборон, приписів, різноманітних сакральних текстів, що побутували в минулому й частково збереглися до нинішнього часу, а також комплексу уявлень, характерних для інших слов'янських етнокультурних традицій, виявляє, що кривські уявлення є найархаїчнішими, вони з найбільшою повнотою зберегли дух слов'янського язичництва.

Література

- А.К. Гром и молния // Руководство для сельских пастырей: журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии. – Киев, 1879. – Т. 3. – № 38 (16 сент.). – С. 59–64; № 42 (14 окт.). – С. 169–174; № 45 (4 нояб.). – С. 250–258.
- Архангельский А. Село Давшино // Вестник Российского географического общества. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1853. – Т. 7. – Разд. 3. – С. 1–80.

- Атхарваведа. Избранное. – Москва: Наука, 1976. – 406 с.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – Москва: издание К. Солдатенкова, 1865. – Т. 1. – 800 с.; 1868. – Т. 2. – 787 с.; 1869. – Т. 3. – 840 с.
- Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда [Архангельской губернии] // Этнографическое обозрение. – Москва, 1916. – № 3–4. – С. 42–80.
- Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов: Этнографический очерк. – Гродна: губернская типография, 1895. – 186 с.
- Бонева Тая. Народен светоглед // Родопи. Традиционна духовна и социално-нормативна култура. – София: Етнографски Институт с Музей – БАН, 1994. – С. 7–50.
- Браун Норман У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. – М.: Наука, 1977. – С. 283–336.
- Валодзіна Т. Гаршчок // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 116–117.
- Валодзіна Тацяна. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. – Мінск: Тэхналогія, 1999. – 167 с.
- Валодзіна Т., Санько С. Посуд // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 388–389.
- Вархол Надія. Пережитки культу слов'янського бога Перуна в українсько-словацькому фольклорному контексті // Шляхом єдності: збірник матеріалів з міжнародної наукової конференції *Словацько-українські взаємини*, яка відбулася у Банській Бистриці 23-24 жовтня 2003. – Banská Bystrica: katedra slovanských jazykov FiF UMB; Slovenská rada Združenia slovanskej vzájomnosti, 2003. – S. 50–59.
- Васильев М.К. Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых // Этнографическое обозрение. – Москва, 1895. – № 14. – С. 126–128.
- Веренич В.А., Кривицкий А.А. Лексика городенских гончаров // Полесье: (Лингвистика. Археология. Топонимика). – Москва: Наука, 1968. – С. 175–192.
- Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Київ: АТ “Оберіг”, 1993. – 592 с.
- Вуглік І. Маланка // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 302–303.
- Генон Рене. Символы священной науки. – Москва: Беловодье, 2002. – 496 с.
- Гимбутас Мария. Балты. Люди янтарного моря. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 223 с.
- Голан Ариэль. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – 375 с.
- Грэймас А.Ю. Пра багоў і людзей. У пошуках этнічнай памяці. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2003. – 404 с.
- Грябан В. Культ небесного вогню у давніх слов'ян та його релікти серед українського населення Буковини XIX–XX ст. // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. – Одеса: Друк, 2002. – С. 288–292.
- Грябан Вікторія. Релікти культу вогню у світогляді, звичаях і традиціях українців Буковини XIX – XX ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук. – Київ: Інститут

- мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського, 2002. – 19 с.
- Даль Владимир. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. – Санкт-Петербург: Литера, 1996. – 478 с.
- Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 3 // Записки ИРГО по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: типография С.Н.Худякова, 1894. – Т. XXIII. – Вып. 2. – 137 с.
- Ђорђевић Драгутин М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. – Београд: САНУ, 1958. – т. LXX. – 724 с.
- Ђорђевић Драгутин М. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. – Лесковац: Библиотека народног музеја у Лесковцу, 1985. – 247 с.
- Древлянский [П.]. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург: типография Академии Наук, 1846. – Кн. I. – С. 3-25; Кн. IV. – С. 83-125.
- Эгилевский. Белорусские поверья // Маяк. Журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. – Санкт-Петербург, 1844. – Т. 17. – Кн. 34. – Гл. 5. Смесь. – С. 41-49.
- Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3 т. – Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – Москва: Критерион, 2002. – 464 с.
- Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. – Москва: Алетейя, 1998. – 250 с.
- Живописная Россия: Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значения: Литов. и Белор. Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. – Минск: БелЭн, 1993. – 550 с.
- Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края / Под ред. В.В. Иванова. – Харьков: издание Харьковского статистического комитета, 1898. – Т. 1. Старобельский уезд. – 1012 с.
- Забабоны / Запісаў Адам Варлыга на Лагойшчыне. – Нью-Йорк: выданьне “Заранка”, 1972. – 16 с.
- Зайкоўскі Э. Навальніца // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Минск: Беларусь, 2004. – С. 337.
- Зайкоўскі Э.М., Дучыц Л.У. Жыватворныя крыніцы Беларусі. – Минск: Ураджай, 2001. – 112 с.
- Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А.Барташэвіч. – Минск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
- Зеленин Дмитрий. Восточнославянская этнография. – Москва: Наука, 1991. – 511 с.
- Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. – М.: товарищество скоропечатни А.А. Левинсон, 1890. – С. 1-234.
- Іваноў В.У., Тапароў У.М. Архаічныя рысы рытуалаў, павер’яў і релігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства: Да 75-годдзя акадэміка АН БССР Кандрата Кандратавіча Крапівы. – Минск: Навука і тэхніка, 1972. – С. 163-175.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slawistik. – Berlin, 1974. – Bd. XIX. – № 2. – S. 144-157.

- Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Проппа. – Москва: Наука, 1975. – С. 44–76.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. – Москва: Наука, 1974. – 341 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign – Language – Culture. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata. – The Hague-Paris: Mouton, 1970. – p. 321–389.
- Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: типография “Печатное дело”, 1907. – Т. XVII. – 216, IX с.
- Кайндль Р.Ф. Гуцули. – Чернівці: Молодий буковинець, 2003. – 198 с.
- Кэрлот Хуан Эдуардо. Словарь символов. – Москва: REFL-book, 1994. – 608 с.
- Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – Москва: Наука, 1986. – 196 с.
- Килимник Степан. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Київ: АТ “Обереги”, 1994. – Кн. II. Том третій (Весняний цикл). Том четвертий (Літній цикл). – 528 с.
- Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 480 с.
- Колчин А. Вераования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 3. – С. 1–60.
- Косич М.Н. Литвино-белоруссы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1901. – Вып. 3. – С. 1–88.
- Кравченко Василь. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1-3. – С. 147–181.
- Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. – Москва: Университетская типография, 1873. – Кн. 3. – С. 1–212.
- Кримський А. Звинигородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного. З географічною мапою та малюнками. – Київ: друкарня ВУАН, 1930. – Частина 1, випуск 1. Побутово-фольклорні тексти. – 434 с.
- Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. тома А.С. Фядосік. – Мінск: Беларуская навука, 2005. – 552 с.
- Лобач У. Пажар // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 356–358.
- Лобач Уладзімер. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX- нач. XX ст.): Аўтарэферат дысертацыі на атрыманне вучонай ступені кандыдата гістарычных навук. – Мінск: Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы, 2003. – 20 с.
- Макаренко Алексей. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Выпуск II. – С. 247–253.
- Максимов С. Крылатые слова. По толкованию С. Максимова. – Санкт-Петербург: издание А.С. Суворина, 1890. – 486 с.

- Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крѣстная сила. – Санкт-Петербург: товарищество Р.Голике и А. Вильборг, 1903. – 526, III с.
- Машкин. Быт крестьян Курской губернии, Обоянского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: типография В.Безобразова и комп., 1862. – Выпуск V. – С. 1-119.
- Милорадович В. Житъе-бытѣ Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXXIV. – Апрель. – С. 110–135.
- Милюченков С.А. Белорусское народное гончарство. – Минск: Наука и техника, 1984. – 183 с.
- Н.Б. Медико-географическая и этнографическая работы д-ра де-ла-Флиза // Киевская старина. – Киев, 1889. – Том XXVI. – Июль. – С. 256–268.
- Ненадавец А.М. Каму пакланяліся продкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – 239 с.
- Ненадавец А.М. Свято таямнічага вогнішча. – Мінск: Беларусь, 1993. – 287 с.
- Ненадавец А.М. Сілаю слова. Чорная і белая магія. – Мінск: Беларусь, 2002. – 352 с.
- Ненадавец А.М. Праклятыя словам. – Бабруйск: УП “ИИЦ” ОАО “ФандОК”, 2006. – 192 с.
- Неуступов А.Д. Верования крестьян Шапшенской волости, Кадниковского уезда // Этнографическое обозрение. – Москва, 1902. – № 4. – С. 245–247.
- Неуступов А.Д. Следы почитания огня в Кадниковском уезде // Этнографическое обозрение. – Москва, 1913. – № 1-2. – С. 245–247.
- [Никифоровский Н.Я.] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губернская типолитография, 1897. – X, 309, 26 с.
- Николаев С.Л., Страхов А.Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования-1985. – Москва: Наука, 1987. – С. 149–163.
- Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригведы: (Ведийская космогония). – Москва: Наука, 1968. – 110 с.
- Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Москва: унив. типография Каткова и К°, 1865. – 310 с.
- Пяткевіч Часлаў. Рэчыцкае Палессе. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2004. – 672 с.
- Ригведа. Мандалы I-IV. – Москва: Наука, 1989. – 768 с.
- Ригведа. Мандалы V – VIII. – Москва: Наука, 1995. – 745 с.
- Ригведа. Мандалы IX – X. – Москва: Наука, 1999. – 559 с.
- Романов Е.Р. Белорусский сборник. – Вильна: типография А.Г. Сыркина, 1912. – Вып. 8. Быт белоруса. – VIII, 594 с.
- Сахута Я.М. Беларускае народнае мастацтва. – Мінск: Беларусь, 1980. – 156 с.
- Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. – Москва: Наука, 1981. – 181 с.
- Сержпутовский А. Очерки Белоруссии. VII. Добывание огня // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1909. – Кн. 61. – С. 40–45.
- Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае выдавецтва, 1998. – 301 с.
- Соболевский Д. Белоруссы и Белоруссия // Чырвоны шлях. – Петроград, 1918. – № 9-10. 31 декабря. – С. 22–25.

- Стрипский Я. Где документы старшей истории Подкарпатской Руси? О межевых названиях. – Ужгород: типография „Школьная помощь”, 1924. – 20 с.
- Судник Т.М. Материалы к белор. р’агún, лит. р’arkúnas в связи с архаичными представлениями // *Balcanica. Лингвистические исследования.* – М.: Наука, 1979. – с. 229–233.
- Трыфаненкава М.А. Матыў змеяборства ва ўсходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка. – Мінск: БДУ, 2003. – 138 с.
- Тројановић Сима. Ватра у обичајима и животу српског народа. – Књ. 1 // *Српски етнографски зборник.* – Београд: штампарија „Св. Сава”, 1930. – Књ. XLV. – 340 с.
- Трунов А.Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // *Записки Императорского Российского географического общества по отделению этнографии.* – Санкт-Петербург: типография В.Н. Майкова, 1869. – Т. II. – С. 1–49.
- Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов // *Этнографическое обозрение.* – Москва, 1894. – № 1. – С. 146–204.
- Харузин Николай. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонец. губ. // *Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.* – Москва: типография А. Левенсон и К°, 1889. – Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России: (Обычное право, обряды, верования и пр.). – Вып. 1. – С. 122–149.
- Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // *Этнографическое обозрение.* – Москва, 1906. – № 3–4. – С. 68–205.
- Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: типография В. Безобразова, 1872. – Т. 1. – Вып. 1. – 467 с.
- Швед Ина А. Маланка: беларускія народныя ўяўленні // *Кодови словенских култура.* – Београд: Clio, 2008. – Број 10. – С. 252–261.
- Юшин П. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии // *Этнографическое обозрение.* – Москва, 1901. – № 4. – С. 164–168.
- Bazińska Barbara. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: zakład narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1967. – Т. 7. *Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala.* – S. 65–229.
- Bystron Jan Stanisław. Studya nad zwyczajami ludowymi. 1. Zakładziny domów. 2. Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny.* – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1917. – S. 1–39.
- Brown Norman W. The Creation Myth of the Rig Veda // *Journal of the American Oriental Society.* – Baltimore, 1942. – Vol. 62. – Nr. 2. – P.85–98.
- Ciszewski Stanisław. Ognisko. Studium etnologiczne. – Kraków: nakładem Akademii umiejętności, 1903. – 238 s.

- Czaja Stanisław. Literatura // Lud. – Lwów, 1905. – T. XI. – S. 205–224.
- Czubała Dionizjusz. Ludowa bajka garncarzy polskich // Między dawnymi a nowymi laty. Studia folklorystyczne. – Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1970. – S. 271–298.
- Czubała Dionizjusz, Czubałina Marianna. Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy. – Warszawa: ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1980. – 200 s.
- Federowski Michał. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w latach 1877-1895. – Kraków: wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – 510 s.
- Gloger Zygmunt. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą / Wybór i opracowanie Halina Horodyska // Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczyznej. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978. – S. 140-244.
- Gustawicz Bronisław. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. V. – S. 102–186.
- Holubowicz Włodzimierz. Garncarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi. – Toruń: Towarzystwo Naukowe, 1950. – 283 s.
- Houška J.V. Třetí sbírka národních pověstí v Čechách // Časopis Musea Království Českého. – Praha, 1855. – Sv. 2. – S. 178–185.
- Jakubíková Kornélia. Duchovná kultúra ľudu // Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. – Poprad-Košice: Odbor kultúry ONV a Dom kultúry a vzdelania vo Východoslovenskom vydavateľstve, 1972. – S. 195–272.
- Jaworzczak Aleksander. Wies Dąbrówki. Powiat Łańcut. – Lwów: nakładem wydziału powiatowego w Łańcutcie, 1936. – 160 s.
- Jurewicz Joanna. Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora. – Warszawa: Semper, 2001. – 400 s.
- Katičič Radoslav. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – Wien, 1988. – Band 34. – S. 57–75.
- Kieselski Zygmunt. Z badań nad garncarstwem ludowym w wojewódstwie Białostockim // Lud. – Wrocław-Kraków-Poznań, 1968. – R. 52. – S. 209–250.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 3. Kujawy. – Cz. 1. – 350 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 15. W. Ks. Poznańskie. – Cz. VII. – X, 324 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 17. Lubelskie. – Cz. II. – IV, 328 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie, Wrocław-Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1970. – T. 42. Mazowsze. – 863 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1967. – T. 46. Kaliskie i Sieradzkie. – X, 586 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 7. Krakowskie. – Cz. III. – XVIII, 350 s.
- Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 34, cz. II. Chełmskie. – 265 s.

- Kowalik Artur. Kosmologia dawnych Słowian. Przyczynek do teologii politycznej dawnych Słowian. – Kraków: Nomos, 2004. – 542 s.
- Kramrisch Stella. The Triple Structure of Creation in the Rg Veda // History of Religions. – Chicago, 1963. – Vol. 2. – Nr. 1. – P. 140-175; Nr. 2. – P. 256-285.
- Libera Zbigniew. Medycyna ludowa: Chłopski rozsądek czy gminna fantazja? – Wrocław: Uniw., 1995. – 295 s.
- Magierowski L. Przyczynek do wierzeń ludowych // Lud. – Lwów, 1896. – T. 2. – S. 142-146.
- Matusiak S. Olimp polski podług Długosza // Lud. – Lwów, 1908. – T. XIV. – S. 19-67.
- Matusiak Szymon. Sobótka // Lud. – Lwów, 1907. – T. XIII. – S. 87-97.
- Mátyás Karol. Nasze sioło. Studium etnograficzne // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1893. – Tom 7. – S. 97-155.
- Moszyński Kazimierz. Kultura ludowa Słowian. – Kraków: Książka i wiedza, 1967. – Cz. II. – Z. 1. – 836 s.
- Moszyński Kazimierz. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz powiatu rzeczyckiego. – Warszawa: wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 328 s.
- Nahodil Otakar, Robek Antonin. České lidové pověry. – Praha: Orbis, 1959. – 224 s.
- Nodilo Natko. Stara vjera Srba i Hrvata. – Split: Logos, 1981. – 703 s.
- Olejník Ján. Príspevok k poverčivosti ľudu v oblasti Vysokých Tatier. Dávne korene povi-er v staroslovanskom náboženstve. Prežitky kultu staroslovanského boha Perúna // Nové obzory: Spoločenskovedný zborník Východného Slovenska. – Prešov: vydalo Krajské nakladateľstvo všeobecnej literatúry v Košiciach pre Múzeum Slovenskej Republiky Rad v Prešove, 1963. – S. 255-274.
- Olejník Ján. Ľud pod Tatrami. – Martin: Osveta, 1978. – 232, 48, 16 s.
- Pełka Leonard J. Polska demonologia ludowa. – Warszawa: Iskry, 1987. – 236 s.
- Petrow Alexander. Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego character, mowa, zwyczaj, obrzędy, pi-eśni, przysłowia, zagadki i t.p. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1878. – T. 2. – S. 3-182.
- Polaczek Stanisław. Z podań i wierzeń ludowych, zapisanych we wsi Rudawie pod Krakowem // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1891. – Tom 5. – S. 624-635.
- Rulikowski Edward. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – T. 3. – S. 62-166.
- Schulenburg Wilibald von. Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte. – Bautzen: Domowina-Verlag, 1993. – 313 S.
- Skrzyńska Kazimira. Wieś Krynice w Tomaszowskiem // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – Tom 4. – S. 79-112.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. – Lublin: wydawnictwo UMCS, 1996. – T. 1. Kosmos. – 439 s.
- Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1896. – T. 1. – 630 s.
- Wierzchowski Zygmunt. Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1890. – T. XIV. – S. 145-251.

- Zawiliński Roman. Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1892. – T. XVI. – S. 254–267.
- Żmigrodski Michał. Ukraina. Theogonia i kosmogonia ludu Ukrainy // Lud. – Lwów, 1896. – T. 2. – S. 321–329.

The Semantics of the Pottery Kiln Fire in Belarusian Culture

Kostyantyn Rakhno

In descriptions of the ceremony of pottery-making (ritualized technology), principal attention is usually devoted to the easily recorded norms of behaviour, to the inventory of ceremonial, objective, and action symbols. Despite the fact that the mythological and cosmological aspects of traditional culture are no less important than the practical ones, their semantics remain off screen. It remains unknown what exact meaning was invested in these symbols, why one or another phenomenon, item, or operation held such weight in the ceremony.

The specific character of the traditional perception of the pottery kiln fire in the context of the mythopoetical model of the world among the Belarusians is the object of the present study. The element of fire in the context of the most ancient crafts has not been the subject of detailed consideration, although in the pottery crafts of the Belarusians, as among other Slavs, a great deal of proper ceremonies, beliefs, and proverbs have been preserved. They are useful materials for studies, including the Balto-Slavonic and Indo-European outlook. The archaism of the Belarusian data accords with the thesis on their especial relationship to the reconstruction of Slavonic paganism.

When the ware cracked in a furnace during its firing, potters in many centres of Western Belarus (in particular, the villages of Zabortsy of the Ostrovitsy District, Zabloty and Kurniki in the Smorgon District of the Grodno Region, Butsevichi and Filipovtsy in the Postavy District, Zamoshye near Volkolata in the Dokshitse District of the Vitebsk Region, Syerody in the Myadel District of the Minsk Region) told that it was struck by lightning (*piarun bijeć*). Then, the flame in the kiln was identified with lightning, the stormy fire of Perun, which was interpreted as an emanation of this God.

According to the beliefs of the Belarusians, stated in folklore texts autonomous and independent of the ceremony of pottery-making, the first fire that the ancestors began to employ descended from heaven from a lightning bolt (*piarun*), with which the Thunder God (*Bog, Piarun*) hit a tree, trying to kill a devil. Later people learned to obtain fire by rubbing.

The Slavs distinguished several kinds of fire, among which the fire that was obtained by rubbing together two pieces of wood was considered to be the most pure and salutary. By contrast, the fire that originated from a thunderbolt occupied an especial place in the folk world view. This is a fearful heavenly fire, with which God hits evil spirits and executes the unrighteous. The stone thunder arrows kill devils, and fire incinerates them. It is sacred. This first fire that was descended from lightning was considered to be the most important in the world, utterly pure and holy. Sometimes it was called the living fire (*żywy ahoń, żyvi oganj, gromovna, gromovita živa vatra*), as the one obtained by rubbing as well. It acted simultaneously as the tool and the hypostasis of the Thunderer, because lightning was interpreted as a flame too: *piarun – heta płomia, ahoń, ahoń-piarun*. And the power of this dread fire cannot be wielded by warlocks, witches, or even evil spirits. They were rather afraid of extinguishing it in a standard way, considering it to be a sin. Or it was impossible, inasmuch as such fire does not allow itself to be extinguished. Often people were never expected to do it. Even in the incantations it was said that nobody can put out the fire of lightning (*nichto nia możeć uniać*). It was believed to be much hotter and to possess

generally quite different characteristics to those of ordinary fire; after all, it was a reminder to man of his responsibilities to God. Lightning was regarded as a tool to overcome those destructive chaotic tendencies that appear in crisis situations, such as the weapon of the Thunderer, the special personification of the surplus of the heavenly force, ire, aggressiveness, directed against evil spirits and dishonourable people. When Perun, who drives around in the sky in a fiery chariot, can see that people sin, not being afraid of his thunder, then, desiring to punish the impenitence of mortal men, he shoots a lightning arrow, which falls firing to earth. The conflagration caused by it was considered to be a sign of God's kindness and care; therefore it was not allowed to be put out, except with milk or bread kvass. Sometimes it was filled up with sand, earth, or salt, but never quenched with water, which could supposedly make the flame burn much more intensively. And not only the house but also its owner would be threatened with danger. A log could suddenly fall on him and cripple or kill. There existed a belief that it was dangerous and sinful to save people or buildings that had been struck by lightning (including the rescue of cattle from a room caught on fire), because it could mean resistance to the God's will, and one always ought to submit to it. Sometimes the prohibition was explained with the opinion that the murdered devil was burning there, who, knowing that Perun liked humans, wanted to conceal himself in a human dwelling. It was considered that such conflagration originated peculiarly from the God, for it was caused by the God's might. Therefore ritual rounds were aimed not at extinguishing but only at localizing it, to permit no spreading of fire to other farmsteads. Nothing was taken from the burning building, and if they began to carry out their goods, they ought to leave, at least, a table in his place. Then the fire could go out by itself. If God wants, one more lightning bolt will strike the same place and extinguish it. God recompenses generously for losses from such conflagration. It was accepted with tender emotion and reverential resignation, waiting until all wooden objects had burned down or rain had doused the fire by itself. In no circumstances were screaming and making noise allowed. Even the smoke of such fire was considered to be beneficial for man. Places struck by lightning were generally accepted as pure, holy and worshipped; solemn ceremonies were celebrated on them, sacrifices were made. They have been designated by specific names (Pierunoŭ most, Perunova hara, Piarunka, Perunova khashcha) and big stones. A new dwelling was not built in the place of a house burned out by lightning (*pi-aruny*). They feared to bring on a house fire, originating from a thunderbolt, and avoided doing so in every possible way. However, in some places a ritual practice was preserved for a long time. According to it, when thunder struck and fire flamed up, fires in the houses of a village were renewed from it. When lightning hit a tree, and it caught fire, in the village the fire was blown out, and everyone went to take the heavenly fire. This living fire (*żywy ahoń*) from lightning, as one obtained by rubbing too, was used for the cauterization of new-born domestic animals – calves, colts – with the aim of guarding them against evil charms, possible at a young age.

In Belarusian myths the Thunder God Perun is connected with the obtaining of fire: he holds two huge millstones in his hands, rubs them and strikes one against another; with friction and blows he makes thunder and produces lightning, just as sparks are fetched by striking of steel upon a flint. The flinders of millstones fly onto earth and hit the evil spirits like arrows. The Lithuanian Perkunas deals with fire, its kindling and obtaining too.

The studied legends on the appearance of fire belong to the broader cycle, elements of which, without regard to some variances, coincide in the main details. In Belarusian

tradition, represented in the texts of different genres, the basic plot scheme of the antique myth on the struggle of the Storm God Perun against his chthonic adversary, in particular, against the devil, can clearly be traced out. If the upper world naturally is the location of Perun, then the devil resides underneath, near the roots of the World Tree. Such a Tree among the Belarusians is an oak or else an ash. Perun pursues his nimble foe, who hides finally under the Tree. Then the Thunderer hits him with his weapon, a lightning bolt. He strikes the Tree, inflaming it. So the first stormy downpour begins. The facts, despite the extreme antiquity of this subject, can be traced out in the Baltic and other kindred Indo-European traditions.

The Balts also believed that fire was brought to earth by Perkunas during a tempest.

A mention of the origin of fire in the Vedic context, which coincides with the plot scheme of the quoted Belarusian legends on the acts of the Thunderer in many respects, is of especial interest: *yó hatváhim áriṇat saptá síndhūn, yó ga udājad apadhá valásya, yó áśmanor antár agním jajána, samvṛk samátsu sá janása índrah*; “Who, slaying the dragon, turned on the flow of seven rivers on, who turned cows out, having Vala eliminated, who has generated fire between two stones, that, who snatches loot in battles, – that, oh people, is Indra!” (RV II, 12. 3). The God of Storms hits his demonic adversaries with a lightning bolt, fire, generated between two millstones, which later on becomes the common property of mankind. The millstone of the Thunder God is mentioned in the incantations as a powerful weapon against chthonic creatures (AV II 31. 1). The Thunderer, defeating the ancient dragon, has created fire along with other blessings of life: *Indro... ajanad... sūryaṃ uśásaṃ gātúm agním* (RV III 31. 15). Sometimes the Vedic Thunder God was directly identified with the personification of fire. Inasmuch as the millstones were sorted with male and female principles, then obtaining of fire was interpreted as an analogue of the birth of a living being. The Belarusian, Croatian, and Serbian definitions of fire, kindled by a thunderclap, as the living, holy one, are of interest from this standpoint. In the universe of the Vedic man all the visible forms of fire, including the lightning in air-space and the fire of the fireplace on earth, are nothing else than different manifestations of the unified fire, Agni, worshipped with offerings. Agni was considered as the totality of all forms of life, terrestrial and celestial. There also existed a conception that the Fire Agni was a twin-brother of Indra, since they have a common father but different mothers (RV VI, 59. 2). A victory over the demon *Vṛtra* is compared with the crashing of a tree by lightning (RV II, 14. 3), the Thunder God smashes trees and kills demons: *ví vṛṣán hantya utá hanti rakṣáso* (RV V, 83. 2).

According to the Belarusian myths, the stormy flame has also played an extremely important role in the beginnings of the world. When the world had only just begun to exist, it was nothing nowhere. The lifeless water was everywhere, and there stood a kind of stone amidst it. Perun, holding the millstones in his hands, struck a stone upon a stone and generated lightning. Splinters flew to earth, as arrows. One of the flinders hit that stone, and three sparks fell from there: a white one, a yellow one, and a red one. Sparks fell on the water. That made the whole water turbid, and the world grew foggy, like clouds. And when everything grew lighter, earth separated from water. Different forms of life arose both on land and in water. Woods, herbage, animals, and fishes, and later a human appeared. The separation of water from heaven and the division into water and dry land, and the resulting separation of heaven and earth, are the typical deeds of the Thunderer as a demiurge who initiates the ordering of the universe.

The Vedic cosmogony, as it is interpreted by researchers, is very similar, because it presupposes two stages. The first is a phase of an undifferentiated unity. At this stage only primeval cosmic waters, containing the embryo of life, existed. A clod of earth arose from the bottom of the cosmic waters and, increasing gradually in size, changed into a mountain or rock that floated on the surface of the waters and had no strong anchor. That completed the first stage and, in fact, cannot even be defined as the myth of creation, because, as in the Belarusian beliefs too, some elements already existed at the beginning. This is not creation but rather a description of the mystical self-dependent evolution of the primary element without any intervention of a demiurge, which defies description with the help of binary oppositions, since there was no differentiation in it. It was nothing – no heaven, no earth, no day, no night, no light, no darkness in the strict sense. This pre-initial stage is described in the hymns with the help of the use of negative opinions and concepts. It is interesting that Vedic ṛṣi understood that their cosmogonical reflections also have limits and that the formation of being is, probably, unknowable.

The second stage of cosmogony begins with the birth of the Thunder God Indra outside of the primeval world (it is not completely clear how exactly he was born) with the aim of generating the dual cosmos. Wherefrom he has come, it is not reported, and the texts tell nothing regarding this, because it is obvious that coming from nowhere formed a part of his essence. The main function of Indra consisted in creating the real world from the potential world. And with the blow of vajra he calls into being the world, where there is the contrast between light and dark, day and night, life and death. As among the Belarusians, the fire of lightning performs here the pronounced creationist function. It creates the twofold world of individualized forms from undifferentiated chaos. With his power Indra moves apart two spheres of the world structure, heaven and earth, having made them visible one for another, and allows the sun to shine (RV I 51. 10; I 52. 12; I 56. 6; II 13. 5; VIII 3. 6; X 89. 1–4, 13; X 113. 5). Just this, the second cosmogonical stage, is represented in the Vedic hymns. The cosmogonical activity of Indra has two aspects. First, he kills the serpent Vṛtra, who personifies the resistance force of a mountain, of a primeval hill, having breached which, Indra gives to earth a strong bearing and simultaneously frees waters, bound by the dragon, and releases the fire, imprisoned in the hill. A transition from the cryptic to the overt, from the amorphous to the definite is realised in such a way. A rock of an island in the ancient ocean, broken by Indra at the moment of the creation of the world, becomes the centre of the world structure that originates from it. The place, from which earth has arisen, begins to function as its bearing. There emerged storm-clouds, which swirled above the rock, it got dark, but afterwards the sun rose, and light appeared in the universe. The impenetrable darkness dissipated. The released rivers flooded. After the discharge of vivifying forces, the primeval world became sacral earth that enlarged and along with heaven formed two halves of the cosmos, and life appeared on its surface. Woods and herbaceous plants turned green, numerous living beings began their existence. Only then was the first terrestrial inhabitant born. Second, creating the dual world, separating heaven and earth, which were joined, and fixing them separately, the Thunder God is temporarily identified with the cosmic pillar, that is the centre of the universe. In the capacity of the axis mundi he acts only at the moment of creation. It is corroborated with the subsequent New Year's rite, when in honor of Indra as founder of the world order, a pillar was erected. Throughout that time, while it stood and was worshipped, it was considered to be identical with Indra and sometimes was designated by his

name. After seven days this pillar was removed and thrown into a river, which confirms the assumption of the seasonal nature of this god.

Vestiges of archaic beliefs can probably be traced in the fact that a pillar in the combustion chamber of two-tiered pottery kilns, prevalent in the Mahilyov Region and in the south-east of the Vitebsk Region as well as in the west of Belarus, was called *stoŭb, slup, dziadok, died*.

A saying of Belarusian potters, which points towards the meddling of uranic forces in their work, has a direct parallel in the Vedic tradition, where it is said that Indra has split a rock with lightning, “just like a new pot” (*bibhédā girīm návam ín ná kumbhám*) (RV X 89.7).

Lightning was associated with the idea of the rise of living beings, which is of no small importance in the examination of mythological concepts connected with the pottery kiln fire, in which earthenware was fired. Among the Belarusians, as among other Slavs, the symbolization of earthenware was based on its anthropomorphism. A clay pot was considered a living creature resembling a human being, possessing gender and sexual characters, who reproduced all the main phases of human life.

The firing of earthenware was identified with conflagration in riddles, and in the Belarusian culture the largest number of beliefs and ceremonies was connected with conflagrations ignited by Perun’s lightnings. Even ordinary inflammations were ascribed to his wrath. A clay vessel, born in the kiln fire – in the conflagration (*na pażary*), as the riddles say – provided the symbolical image of man, representing him in numerous ritual practices.

The relics of analogous conceptions can be traced among other Slavonic folks too. Polish potters in Czarna Wieś Kościelna of Białostok District believed that thunder during a storm caused the cracking of pots in the fire. One Polish legend, recorded from the potters from Łązek Ordynacki of the Lublin District, tells how the first basin was modelled. Mind was given by the Lord God to man to make his life in the world comfortable. One man wove a basket of willow twigs and covered it with clay. When everything had dried out, he could keep drinks and other eatables in this basket. Once his shelter of branches had been struck by lightning (*pieron*), all was burned down. The willow twigs of the basket also burned, and the clay it was covered with burned in that fire, and in such a way a basin was made of it. It turned out that it was a durable vessel. Since then people modelled their ware, but they had always to ask God for lightning to burn vessels in the fire. Later on, since they had learned to kindle fire, they burned it themselves, without the help of lightning. With the advent of ordinary fire, the mythical epoch was concluded.

In the Belarusian folklore, mythical time transforms most often, appearing as the Golden Age, when the new-created world has not yet spent the divine energy and is characterized in all its manifestations by over-sufficiency as well as the presence of the Gods, who roamed the earth and took an active part in the life of human beings. The ordering of the then world was the consequence of the victory of the Thunderer as a demiurge over the chthonic antagonist, personifying primeval chaos. The temporal far-awayness of this mythical past seems to be rather relative, since it is constantly recommenced with the help of ceremonial rites. The perception of initial, primordial time as the epoch of creation became the factor of actualization of the basic myth of the struggle of Perun against his chthonic opponent in the beliefs of Belarusian potters.

As we can see, fire in the pottery kiln is the initial heavenly flame, given by the Thunderer; it is frightful and dangerous owing to its appearance from the other world, which

benefits nobody. It is opposed to ordinary fire (*svojski, sprawiadliwy*), which is secondary and tame. But just this stormy fire, which retains its own demiurgic potential and cannot be in the power of evil, is used by potters. An archetypal precedent is reproduced in the ceremony of pottery-making in such a way; the ceremony is projected in the sacral time of commencement. One of the main paradigms of cosmogonical myths is not the creation per se, but the change of that which has existed earlier, but timelessly and in stasis. The process of the firing of earthenware was understood approximately in this way too. The static being, in order to enter, develop into the dynamic process of generation, has to get a powerful incentive from the demiurge, which disjoins something, creates something new, for example, fire, in the process of the first great sacrifice, the great battle against primary forces, which are semantized as the chaotic ones, as a threat to harmony. Lightning acts as a tool to consolidate and to support the created elements of the universe, to purify and regulate it. A pottery kiln obtains consequently the status of a high, pure, and holy place. It becomes a part of the organized world. Such a correlation of fire as a demiurgic principle with lightning is known in the most primitive cultures. The comparison of traditional Belarusian sayings on the flame of a pottery kiln and the whole range of beliefs about fire, reconstructed for the Krivian cultural tradition on the basis of a large quantity of ritual operations, prohibitions, injunctions, and multifarious sacral texts that have been partly preserved, with the complex of beliefs, typical for other Slavonic ethnocultural traditions, finds that the Krivian conceptions are the most archaic; they have preserved the spirit of Slavonic paganism in its entirety.