

Галина ЛОЗКО

доктор філос. наук, професор,
провідний науковий співробітник НДІУ КНУ імені Тараса Шевченка

ORCID: 0000-0001-5865-7556

E-mail: svaroh_7@ukr.net

НАУКОВА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО КАЛЕНДАРЯ НА МАТЕРІАЛІ ВІРУВАНЬ ПОЛІЩУКІВ: ЛІТНІЙ ЦИКЛ

Анотація. Стаття є наступною частиною циклу реконструкцій язичницького календаря (перша була присвячена весняним святкам), а ця друга – літнім. Цими статтями започатковано новий рівень осмислення та етнокультурних інтерпретацій багатого емпіричного матеріалу з етнорелігійної культури Українського Полісся, надбаного кількома поколіннями українських етнографів. Здійснено етнологічний аналіз, синтез та реконструкцію язичницького святкового календаря літнього циклу. Розглянуто систему літніх дохристиянських свят та їх семантики і символіки. Вперше осмислено літнє свято Святовита, відтворене на основі писемних (середньовічні хроніки та церковні джерела) і народних свідчень. Уточнено датування Купальського свята згідно літнього сонцестояння; методами порівняльного релігієзнавства пояснено його богословське значення як кульмінації літа, наведено легенди про «цвіт папороті», висловлено припущення про теїстичні риси Купайла як Божества, тотожного грецькому Аполлону та римському Янусу, а Купали (жін. рід) як малоазійської Кібели. Запропоновано датування святкових періодів Водяника і Смаргала. Встановлено, що християнські культури Кузьми і Дем'яна (народне Кузьмодем'яна) могли бути ідеологічною надбудовою над давнім вшануванням Сварога (як Бога-коваля). Розглянуто низку літніх обрядів: Зажинки, Обжинки, Спасівка, що пов'язані з давнім народним звичаєм урочистого відзначення закінчення жнив та збору врожаю, вдячності Богам за врожай. На широкому етнографічному матеріалі Українського Полісся показано ставлення самого народу до збереження сакральних традицій.

Результати дослідження можуть бути використані у подальших наукових розробках, у викладанні спекурсів із народної духовної культури студентам і аспірантам-українознавцям, у відтворенні духовних і обрядових практик предків у сільських і міських громадах та громадах рідновірів, молодіжних гуртах, етнофестивалях, туристичних маршрутах, у відновленні традицій народними майстрами, відбудові сакральних об'єктів, що спиратиметься переважно на локальні групи автохтонного населення, тобто на самих поліщуків. Відновлення локальної культури Полісся має загальнонаціональне значення та є справою державної ваги.

Ключові слова: дохристиянський календар, Українське Полісся, Відове свято, Купайло, Перунів тиждень, Спасівка, Стрибожі дні.

Halyna LOZKO

Doctor of Philosophical Science, Professor,
Leading Researcher of the Research Institute of Ukrainian Studies
of Taras Shevchenko National University of Kyiv

SCIENTIFIC RECONSTRUCTION OF THE HEATHEN CALENDAR BASED ON THE BELIEFS OF THE POLISHCHUKS: SUMMER CYCLE

Abstract. This article is the second part in a series on the reconstruction of the heathen calendar (the first part was dedicated to spring holidays), and this second part is dedicated to summer holidays. These articles initiate a new level of understanding and ethnocultural interpretations of the rich empirical material of the ethno-religious culture of the Ukrainian Polissia region, which was acquired by several generations of Ukrainian researchers. An analysis, synthesis, and reconstruction of the heathen festive calendar of the summer cycle have been carried out. The system of pre-Christian summer holidays and their semantics and symbolism are considered. For the first time, the summer holiday of Svitovyt is examined, which was reconstructed on the basis of written (mediaeval chronicles and church sources) and folk evidence. The dating of the Kupala holiday according to the summer solstice has been clarified; methods of comparative religious studies have been used to explain its theological significance as the culmination of summer, legends about the “fern flower” are presented, assumptions are made about the theistic features of Kupaila as a deity, identical

to the Greek Apollo and Roman Janus, and Kupala (feminine gender) as the Asia Minor Cybele. The dating of the festive periods of Vodianyky and Simargl is proposed. It has been established that the Christian cults of Kuzma and Demyan (folk Kuzmodemyan) could have been an ideological superstructure over the ancient worship of Svarog (as the god of blacksmiths). A number of summer rituals are considered: Zazhynky, Obzhynyky, Spasivka, which are associated with the ancient folk custom of festive celebration of the end of the harvest and the gathering of crops, and giving thanks to the gods for the harvest. The extensive ethnographic material from the Ukrainian Polissia region demonstrates the attitude of the people themselves towards the preservation of sacred traditions.

The results of the study can be used in further scientific research, in teaching special courses on folk spiritual culture to students and graduate students studying Ukrainian studies, in recreating the spiritual and ritual practices of ancestors in rural and urban communities, communities of native faiths, youth groups, ethnic festivals, tourist routes, in the restoration of traditions by folk craftsmen, and in the reconstruction of sacred objects, which will rely mainly on local groups of the indigenous population, namely the Polissia people themselves. The restoration of the local culture of Polissia is of national importance and a matter of state significance.

Keywords: pre-Christian calendar, Ukrainian Polissia, Vydiv holiday, Kupailo, Perun's week, Spasivka, Strybog's days.

Постановка проблеми. Наша робота виконується згідно з темою прикладного дослідження НДІУ КНУ імені Тараса Шевченка «Матеріальні й духовні втрати населення Українського Полісся внаслідок російсько-української війни та їх подолання». Ми вперше поставили за мету здійснити реконструкцію язичницького календаря, почавши з весняного циклу, що було опубліковане в «Українознавчому альманасі» [16]. Автентична духовна культура є важливим компонентом національної культури, її стрижнем, завдяки якому формується її самобутність. Ця стаття є другою частиною виконання задуму реконструкції дохристиянського календаря (літній цикл), та передбачає ще два наступні цикли свят, осінній та зимовий. Отож постановка проблеми, аналіз джерельної бази та методологія, описана в нашій першій статті [16, с. 94–95] зберігає актуальність і для наступних частин дослідження. Досі ніхто з науковців не ставив за мету реконструкцію язичницького календаря. Нагадаю, що певні публікації щодо язичницьких свят, звичайно є, проте вони не розкривають духовного й культового значення їх як свят етнорелігії, не ставлять за мету їх адаптацію до сучасного календаря чи розкриття богословського змісту для практик сучасних громад рідновірів, а розглядають їх лише як «пережитки» народного світогляду [10; 11; 12; 13]. Нині у всіх європейських країнах спостерігається підвищений інтерес до автентичної релігійної культури, причому відбувається відновлення духовних традицій не тільки як культурного надбання минулого, а саме з метою сучасного відродження релігії і релігійних практик предків. Тому, на нашу думку, ця наукова проблема має наукову новизну, актуальність та перспективу, надто з огляду на те, що в Україні значна частина нематеріальної культурної спадщини може бути втрачена не лише внаслідок тривалого церковного переслідування, а й внаслідок російсько-української війни.

Аналіз джерел та методологія досліджень. Джерельна база язичницького календаря незначна. Ми зазвичай спираємось на дослідження народних святкових звичаїв та обрядів науковців минулого та сучасного, а це переважно праці XIX–XX ст.: М. Костомаров, Я. Головацький, Хв. Вовк, С. Килимник [12],

І. Огієнко (Митрополит Іларіон) [10], К. Сосенко, О. Воропай, В. Шаян [24], В. Скуратівський та ін. Поліський етнографічний матеріал черпаємо як з одноосібних праць В. Борисенко, О. Курочкіна, Г. Кожолянка, О. Кожолянка, В. Давидюка [3], так і з колективної енциклопедії ІМФЕ ім. М. Рильського «Етнографічний образ сучасної України. Календарна обрядовість» [8]. Оскільки Полісся простягається не лише на терени України, а й Білорусі, доводиться використовувати й праці провідних білоруських етнологів А. Катовіч і Я. Крука [11] та енциклопедичні видання російських науковців Н. Толстого та С. Толстої [19; 20], які здійснювали етнографічні експедиції на Полісся, однак, ми беремо з них лише оприлюднену джерельну базу та емпіричний матеріал, обминаючи застарілі ідеологеми, зазначаючи їхні недоліки й спірні моменти з метою наукової полеміки. Археологічні дослідження сакральної спадщини язичництва (культи Святовита і Рожаниць) подані в науковому збірнику «Медобори», зокрема щодо здійснення язичницьких ритуалів навіть у XVII ст. [17, с. 116].

Комплексні методи, які застосовує автор: аналізу і синтезу, порівняльно-релігієзнавчий, астрономічно-математичний, лінгвістичний (етимологія і семантика хрононімів), етнографічний (вивчення джерел та польові дослідження), класифікації та типології явищ культури, реконструкції. Відновлення календарної системи предків потребує верифікації реконструйованого язичницького календаря через порівняння його зі збереженими віруваннями й звичаями населення українського Полісся, а також із близькими релігійними системами народів Середземномор'я. Такі методології вперше в Україні були застосовані М. Сумцовим, В. Шаяном [24], О. Знойком [7], М. Іванченком [9] та ін.

Мета дослідження: 1) на матеріалі українських літописів, етнографічних джерел, народних хрононімів та польових досліджень традиційної культури поліщуків здійснити наукову реконструкцію й скласти хронологічну таблицю язичницьких свят літнього циклу 2025 року; 2) увести в науку позитивне ставлення до язичницької духовної культури як до рідної етнокультурної спадщини, як це нині прийнято в інших країнах Європи.

Основна частина. Літні язичницькі свята розпочинаються маловідомим для українських дослідників святом Святювита (Світовита), яке на «православному» ґрунті не корелюється з жодним церковним святом, проте у балканських слов'ян знаходимо «Відов день» і його католицький відповідник «святий Вит» (лат. Sanctus Vitus у Саксона Граматика, Гельмольда та ін.)¹⁰. Цей факт підтверджується народним уявленням про Вита (Вида), якому треба показати своє багатство, щоб він «видів», як добре людина працює, що надбала таке гарне майно, виконала мистецькі роботи тощо. Жінки напередодні цього свята збирають лікарські трави: *видову траву* або *видац*, *видовицю*, *видовчицю*, купаючись у росі та примовляючи: «Видовчица, божья сестрица, что глазами видела, то руками и сделала» [19, с. 368]. Це уявлення тотожне українському замовлянню «що бачу, те вмю», яке побутує нині в громадах рідновірів.

Відомі також звичаї у Видів день умиватися росюю для збереження зору (Хорватія), запалювати вогнища (Хорватія, Чорногорія), смолоскипів (Боснія). Навіть виносять до сонця гроші та насіння для примноження багатства і врожаю [19, с. 369]. Ще в ХХ ст. матері до схід сонця виводили своїх дочок до воріт і давали в руки якесь рукоділля, щоб розпочати роботу (зробити почин), що на їхню думку, буде успішним. Проте в Чорногорії, навпаки, працювати у цей день вважали гріхом.

На українському Поліссі знаходимо близькі народно-побутові звичаї на початку літа («Сухий четвер») виносити все своє рукотворне «багатство» – килими, рядна, вишивки, рушники, хустки, одяг, постіль та інше, що жінки в цей день витягали зі своїх скринь і просушували на сонці, розвішували на воротах, тинах тощо. Хоча цей звичай вже не пов'язують з Витом чи іншим святом, а лише з побутовим просушуванням: є повір'я, що «висушені в Сухий четвер речі, не пошкодять міль» [8, с. 92]. Через відставання християнського календаря Сухий четвер (четвер на зеленому тижні) справді перемістився на початок літа, отже ці обряди приблизно збігаються з літнім Святювитом. У поліщуків у цей день була заборона на шиття, рубання, різання тощо: «казали, що гріх робить у Сухий четвер... Сьогодні не ший, не рубай» [8, с. 94] (с. Вишневиці Радомишльського р-ну).

Деякі відомі українські міфологи проігнорували постать Світовита, що зазвичай вказує або на християнську упередженість, або на обмежену джерельну базу. Наприклад, у Митрополита Іларіона (І. Огієнка) відсутні відомості про цього Бога [10]. Зате мовознавець М. Худаш подає як синонім імені Святювита – теонім Всевид [23, с. 799]. Ймовірні ремінісценції Святювита з українським народним уявленням про «Діда-Всевіда» [4, с. 54–58], алегорією Сонця,

пов'язаного зі «всевидючістю», тобто світлом, зором і *віданням* у найширшому значенні, що збереглися в казках.

Зафіксовані етнографами та лінгвістами факти привертають нашу увагу до постаті язичницького Бога Святювита (Свентовит, Світовит, Світовид). І хоча на українському мовному ґрунті здається логічнішою сучасна форма імені Світовид (як це вже усталилося серед релігієзнавців, поетів та деяких рідновірів), проте авторитетні лінгвісти В. Шаян і М. Худаш наполягають на правильності форми Свентовит (носовий звук «є» в українській фонетиці передають літерою «я» – Святювит) [24, с. 177–191; 23, с. 802, с. 810].

У слов'ян Святювит – Бог Неба, небесного світла, найвищої святості. Тотожний або близький давньоруським Роду, Диву, Білобогу, за деякими функціями близький до Сварога і Перуна, а також до грецьких Зевса й Аполлона. У Рігведі йому споріднений Савітар – Бог Світла, який пробуджує Сонце (I: 35. 9), а також уособлює *творчий аспект* Брахми як Творця. У південних і західних слов'ян (сербів, хорватів, словенців, болгар і поляків) відомий Бог на ім'я Вид (Відо) [19, с. 268–369], який за всіма ознаками тотожний Святювиту, хоча автори енциклопедичної статті про нього не згадують.

Ім'я Святювита вже саме собою розкриває його давнє богословське значення, що походить від старослов'янського свѣтъ – світло в його різних сенсах: сонячне *світло* (день), білий світ (світ), просвітлення, розвиднення, а також *святий*, священний; і «вит» (витати, вітати) – світло, що витає в повітрі (плеться на землю), *вітальність* як життєва сила існування; або *витязь* – зі значенням «воїн світла», що бореться проти темряви. Гельмольд у «Слов'янській хроніці» називає Святювита «Богом Богів», підкреслюючи його важливе значення у вірі слов'ян. Середньовічні історики вважали його «найвищим Богом».

Професор В. Шаян присвятив Святювиту богословську працю «Найвища Святість. Студія про Свантевита» [24, с. 142–198], у якій виклав деякі історичні, лінгвістичні та езотеричні аспекти розуміння цього Бога слов'ян. Свідчення середньовічних хронікарів про Свантевита дають змогу розглянути й богословський зміст цього культу слов'ян: «Наші предки пізнали Сварога, Космічне Світло, як найвище Божество чи божественне Праначало світу. Його діючу всепотугу, його творчий світоасpekt, пізнали як *світлосвятість* і назвали цю сутність Сином Сварога, себто Сварожичем» – писав В.Шаян [24, с. 177]. Він підтвердив цю теологічну думку даними скандинавських саг, де поруч з іменем Святювит вживалося Svaraviz як уточнююче чи тотожне йому, тобто Святювит Сварожич. Порівняльно-лінгвістичні дослідження знаного українського мовознавця М. Худаша також підтверджують етимологію цього імені як *патронім* (по батькові від Сварога) [23, с. 791], тобто Сварожич (зах. слов. Svarožyc, Svarožič).

Теологічна сутність Святювита багатоаспектна: в усіх давніх релігіях він (чи його аналоги) втілює

¹⁰ Святий Вит – християнський подвижник III ст., день якого серби, хорвати, словенці й частково поляки та болгарі відзначають 15 червня [21, с. 368].

духовну божественну святість, світлоносний аспект Сварога; його ж космічне значення – у триєдності світів, відображене в триярусній скульптурі Збруцького кумира; практична дія – поборювання темряви, сліпоти, зла, невігластва. Він – покровитель *яснови́діння* (зору, відання, знання), духовної роботи, бо й справді, осягнення сутності світла – це тривала духовна робота душі, що дає людині змогу зосередити свої думки на божественному – філософських роздумах про життя і смерть, вічність буття, безсмертя душі. Святovit, як «сйаво творчого горіння» (вислів В. Шаяна), дає людині насагу до творення мистецьких виробів, втілення в них краси і святості рідної віри. Завдяки Святovиту відбувається розширення духовного зору людини. Власне, в етимології імені звертаємо увагу на близькість понять «світло» і «святість», або пізнання святості через світло, яке випромінюється з неба, еманує від найвищого Сварога на весь Всесвіт.

Отже, маємо підтвержені дані щодо відзначення нашими предками культу Святovита 15 червня, а завдяки середньовічним хронікам (Саксон Граматик, Гельмольд, Герборд та ін.) вдалося встановити ще один важливий день Святovита (осіннє рівнодення) [7, с. 47; 24, с. 181–182], який докладніше розглянемо в циклі осінніх свят.

Літнє сонцестояння вже за давніх часів вважалося кульмінацією літа – найдовший у році день (16 год. 27 хв.) і найкоротша ніч (7 год. 33 хв.). Саме на цей астрономічний час випадає свято Купайла. Однак, етнографічна наука спирається на датування так званого «Івана-Купала» (синкретична народна назва), на «застиглий» ще в XIX ст. день 24 червня [20, с. 130], що нічим не виправдане, проте ніколи й не було наукових спроб уточнювати його. Нагадаємо, що в ортодоксальній церкві до переходу на новоюліанський стиль це свято випадало аж на 7 липня [1, с. 67–75], що відставало від астрономічного стану природи майже на пів місяця. Тим часом, як у релігійній свідомості вірян відроджуваної рідної віри уже з'явилася потреба точного датування свят, бо міфологічна «біографія» Купайла чітко вказує саме на *сонцестояння*, яке за сучасним календарем випадає переважно в ніч з 21 на 22 червня (рідше на 20–21 червня). Писемне свідчення більш раннього відзначення цього свята дає Грамота великого литовського князя Вітовта 1396 р.: «писана во вторникъ передъ Купалы св. Ивана, іюня 20 дня» [1, с. 67].

Реконструкція дати цього свята на сучасному рівні спирається на астрономічні дані, але не на «всесвітній час» (середнє арифметичне по земній кулі) [16, с. 96], а на *тривалість дня* в локальному просторі (для України за Київським часом). Отже Купайло все ж належить до *рухливих сонячних* свят, хоча амплітуда його коливань незначна – один, максимум два дні.

На Купайла збирають лікарські рослини, такі звичай відомі в усій Україні. Наприклад, на Київщині «На Івана Купала треба було запастись лікарськими рослинами» [8, с. 151]. Проте не в усіх селах був звичай палити вогнища, іноді вогнище замінювали

кропивою, яка має здатність «обпикати», стрибали через кропиву; у с. Половецьке на Житомирщині не було звичаю палити багаття на Купайла і не плели вінки [8, с. 68].

Саме на Купайла оповідають легенди про *цвіт папороті*: «Колись на Івана Купала цвіте один раз папороть. Один раз у году цвіте. Оце туди треба іти самому, вирвать цю папороть, розрізати руку, запити ту папороть сюди і будеш усе знати. Но як ідеш, то не треба оглядатися, потому шо звірі накинуться і розірвуть. Таке у нас балакали» (с. Дивин Брусилівський р-н) [8, с. 69]. «Папороть цвіте на Івана Купала. У ту ніч. Хто найде, то щасливий буде. У нас ніхто не ходив шукати» [8, с. 69] (с. Соловіївка Брусилівського р-ну). «Іден треба шоб ішов. Чоловік пас воли і между папороттю він пас. Йому десь цей цвіток упав у постолі. Він устав, то знав, як худоба балакає, як коні, як кури. Геть усе знав. Пошов, да роззувся, скинув – і геть нічого не знає» [8, с. 84] (с. Романівка Звягельського р-ну).

Серед дослідників відсутні дискусії, чи Купайло є Богом, чи лише персоніфікацією свята (святкового періоду). Поліський етнографічний матеріал дає змогу простежити значення терміну «купала» (полісемантичну народну етимологію): *купання* (або обливання водою), саме *свято* або дата календаря (святкового періоду), ритуальне *вогнище* (багаття), купальський *обряд*, купальська *пісня*, вбране прикрасами купальське *дерево* або солом'яна обрядова *лялька*, яких обрядово топили або спалювали [20, с. 427].

Тим часом підстав до реконструкції Купайла як теїстичної постаті є доволі. Так, у Густинському літописі читаємо: «Купало, як гадаю, був Богом добробуту, як у еллінів Церес: йому ж безумні за добробут подяку приносили в той час, коли мали настати жнива. Сьому ж Купалі-бісу ще й донині по деяких сторонах безумні пам'ять звершають, починаючи од 23 дня червня, в надвечір'я різдва Іоанна Предтечі аж до жнив і далі» [2, с. 40]. Насправді римська Церера, тотожна давньогрецькій Деметрі, фрїгійській Кібелі. Літописне свідчення для нас цінне тим, що навіть у XVII ст. це свято в Україні ще асоціювалося з уособленням Бога чи Богині. Подібної думки дотримувався й священник-мовознавець, автор «Полного словаря церковно-славянського языка» Г. Дьяченко: «Купало – Бог плодів земних у давніх слов'ян <...>. На початку жнив приносили йому ідолопоклонники жертву в свято, що відбувалося червня 23 або 24; в ту ніч юнаки і дівчата збиралися у вінках та підперезані травою й квітами, і, розпаливши вогонь, бралися за руки та навколо танцювали, перестрибуючи через вогонь, та приспівуючи в піснях своїх час від часу ім'я Купайло» [5, с. 275]. На нашу думку, для реконструкції давньої віри слов'ян цілком природно вважати Купалу (жін. р.) і Купайла (чол. р.) Богами. Віряни рідної віри ототожнюють Купайла з давньогрецьким Аполлоном, якого до речі, самі ж греки вважали «гіперборейським», «скіфським» божеством [7, с. 85–88].

Порівняльне релігієзнавство, як показав український міфознавець О. Знойко, дає змогу простежити в нашому Купайлові сонячного Бога, тотожного Апо-

лону, а в Купалі – Богиню Кібелу (Кибела, Кубеля, Купала) [7, с. 85–86]. Кібела – велика Богиня родючості, мати Богів, володарка гір, лісів та звірів, розпорядниця життя і смерті. Її культ, запозичений греками й римлянами з Малої Азії (Фрігії), був поширений не лише на Середземномор'ї, а й у Північному Причорномор'ї, зокрема в Ольвії, де серед графіті археологи знаходять її ім'я, що позначалося монограмою: ΜΘ – ΜΗΤΡΙ ΘΕΩΝ (Мати Богів) [18, с. 35–37].

Кібела мала багато рис, спільних з Богинями Деметрою, Артемідою, Реєю, єгипетською Ізідою, фракійськими Котіс і Бендідою, культ яких був широко відомий серед різних народів. Теракотові статуетки жінки в короні, що сидить на троні, загорнута в покривало (чи хітон), типологічно нагадують образ скіфської Табіті на золотих пластинках – уособлення царського вогнища, що охороняє цілу державу як сімейну і родову єдність (гр. Гестія). На колінах Богиня часто тримає левеня, або леви сидять з обох боків трону. Велика кількість образів Кибели, в т.ч. й чеканка на монетах, свідчить про існування в Ольвії храму та розвинутого не лише сімейного, а й державного культу цієї Богині у Північному Причорномор'ї. Хоча ритуали, присвячені Кібелі нам мало відомі (крім оплакування Кібелою смерті Аттіса), та дуже правдоподібно, що залишки цього міфу можуть бути простежені в українському обряді «Похорон Ярила», що зазвичай слідував за святом Купайла й міг належати до одного святкового циклу. Умирання і воскресіння Богів – характерна міфологема давніх релігій, пов'язана із сезонними змінами природи. У нас же тисячолітня боротьба з автентичною релігією спричинила своєрідну амнезію – теологічні смисли давніх Богів майже стерто з пам'яті, через що доводиться тепер відновлювати їх з допомогою порівняльної міфології або інтуїції – такий метод у науці прийнятний, коли бракує якихось відомостей.

Доречним щодо розуміння купальського свята було б також згадати й римського Януса, як божество входу й виходу, своєрідних «дверей» року, початків і кінців, минулого і майбутнього. Принаймні, його теологія перекидає місток що розуміння причини встановлення християнського свята Івана (Іоанна) Предтечі саме в цей день – проста фонетична співзвучність імен Іван (грец. Ιωάννης, Іоанн, Йоанн, зах.-слов. Ян, Яніс, Янус). Римляни вшановували Януса на *сонцестояння* (зимове і літнє). Римський письменник V ст. Макробій у «Сатурналіях» ототожнює Януса з елліньським Аполлоном. Скульптура Януса мала два обличчя (одне молоде, друге старе), що дивилися в різні боки (на схід і на захід), в одній руці він тримає ключ, у другій – палицю. У римлян двері вважаються символом межі між протилежними станами і явищами. Ця символіка стає зрозумілою, коли межовий, кульмінаційний час святкування Купайла осмислюємо в контексті всього річного кола. Після Купайла день починає зменшуватися. Саме так розуміють рідновіри обряд скидання запаленого дерев'яного колеса з гори в річку – з цього моменту тепло йде на спад, день коротшає, вегетативна сила рослин припиняється.

Не можемо погодитися з російською дослідницею Полісся С. Толстою в її потрактуванні купальського колеса як «спалювання відьми», хоч вона й наводить чимало народних свідчень (переважно з білоруського Полісся) [20, с. 429–437]. Проте пошуки «відьом» на язичницьке свято Купайла нам видається надто пізньою християнською ідеологією, щоб поставитись до цього однозначно. Леся Українка в своїй роботі «Купала на Волині» таких мотивів не згадує [21, с. 9–29]. Мотив поєднання Води і Вогню має давнє сакральне значення – священна ієрогамія протилежностей. Вода з допомогою вогняного колеса освячується, й це дозволяє купатися, пускати вінки на воду (ворожити на вінках). Полісся знає звичай дівчат пускати віночки на воду: «На Купайла плели віночки да пускали на воду, танцювали – за руки бралися в кружок» [8, с.80]. Наряджання, прикрашання верби, ялинки, сосни чи іншого деревця, називали «вбирати вільце», «в'елце з вішні», «в'єнце» [8, с. 78–79].

Рідновіри, вшановуючи стихію води, не забувають і про Водяника, особливо навесні й улітку під час купального сезону. Відомі й окремі дні, зафіксовані етнографами, в які вшановують Водяника, напр., 29 червня. Його згадують також на Перуновому тижні (23 липня), як і в римлян Нептуна. Водяник – втілення духу водної стихії. Митрополит Іларіон трохи зневажливо відносить Водяника до «божків природи» [10, с. 127]. Народ же уявляв Водяника в образі старого довгобородого *водяного царя в короні*, що панує над русалками (його дочками), рибами та всією морською живністю, що підкреслює саме його божественний статус. Неодмінним атрибутом Водяника, як і грецького Посейдона та римського Нептуна, є *тризуб*, яким він вибиває з-під землі прісну джерельну воду, щоб жити рослинність. Занадто красномовна атрибутика, щоб вважати його лише другорядним «божком природи».

О. Знойко доводить, що ім'я Нептун має слов'янське походження. Суфікс *-ун* у слов'янських мовах – ознака діючої особи (як бігун, відун, Перун), відповідно: *питун, непитун* (той, що не п'є). Справді, морська вода непридатна для пиття. Непитун, на думку міфолога, брат Перуна з Наддніпрянщини (пор., в античному світі Нептун – брат Зевса) [7, с. 67]. Те, що Нептун – римський Бог не лише моря, а й хмар, дощу й узагалі всіх вод (земних і небесних), підтверджує й братні стосунки слов'янського Водяника з Перуном. Цікаво, що Нептун, Бог морів і потоків, спочатку вважався покровителем річкової та джерельної води. Його перехід у ранг царя морів пов'язаний з одруженням – молода дружина Нептуна нереїда Салакія символізувала у римлян солону воду. В Римі навіть існував храм Нептуна. Можна припустити, що й наш Водяник також мав теїстичні риси, які через тисячолітні нашарування глибоко сховані від сучасного погляду, а Водяник разом з Лісовиком та Домовиком були понижені дослідниками до рангу «демонології». Не зважаючи на це, досі збереглися народні уявлення про цю природну силу, що лише віддалено нагадує про колись потужний

культ Бога морської стихії, який в інших народів виражений значно більше.

Порівняльне релігієзнавство дає змогу простежити деякі аналоги чи паралелі: у царських скіфів це культ Тагимасада – Бога морської стихії, погоди, тотожний Посейдону, як прототип слов'янських Царя Морського, Водяника та, за деякими функціями, *Посвистача*, *Стрибога* як повітряних сил, що впливають на погоду. Українську думу, в якій згадується Посвистач саме в цій теїстичній ролі, записав П.Куліш: «Да своему Богу Посвистачу молитьця, щоб він їм *годину* дав, да моря не турбовав» [13, с. 176]. Тут «година» означає гарну погоду.

Народні ж знання про Водяника носять не стільки теїстичний, скільки практичний характер – він в основному грізний, тому його необхідно задобрювати. Вважають, що він володіє усією водою в світі. Якщо людина необережно втручається до його царства, Водяник може дуже зашкодити, навіть утопити, перевернути човен тощо. Тому мореплавці й рибалки завжди намагалися умилостивити Водяника: існував звичай тримати на кораблях чорну кішку, яка є *оберегом* і для мірошників водяних млинів. Іноді жертви Водяникові приносили й пасічники, щоб уберегти бджіл від повені, вони кидали в річку свіжий мед, віск та ін. Водяник схильний до метаморфоз: вірять, що він може показуватися людині у вигляді сома, щуки або іншої риби.

Сварог літній – корелюється з християнським святом Кузьми і Дем'яна (за їхніми ковальськими функціями) – 1 липня. Свято Сварога також відзначається й восени 1 листопада (за Знойком), у рідновірів «Сварог осінній» (буде розглянуто в третій статті цього циклу).

Громові дні або Перунів тиждень (20–27 липня). Як ми показали у першій статті (весняні свята), у наших предків існували тижневі святкові періоди (Великодній тиждень, Русальний тиждень тощо) [16, с. 98], етнографічний матеріал та народні хрононіми про «Громові дні» дає право говорити й про тижневе відзначення Перунових свят. В основі Перунового тижня яскраво проступають кілька сакральних днів: 20 липня – Перун (кореляція з хр. «Іллі-громовержця»), 22 липня – Перуниця, Блискавиця, «Маланка» (з хр. Марія Магдалина), 24 липня – «Громовий празник» (з хр. св. Бориса і Гліба), 27 липня – Паликопа (з хр. Пантелеймон), «Палій Заживний», «Живий вогонь». Про ці свята дізнаємося лише з очищеної від християнської ідеології обрядовості. Так у с. Романівка Звягельського р-ну записано від селян, що є три «громових» свята, в які заборонено працювати: «Гаврилей» – перше, «Лля» – друге, «Паликопа» – третє [8, с. 84]. Отже тут маємо згадку, що перший громовий день – вже 13 липня (архангела Гавриїла, який у християн є «благовісником»), друге – св. Іллі, третє св. Пантелеймона. Народні звичаї цього дня: освячення води, окроплення нею будинків для очищення, молитви за добрі вістки, добре розпочинати нові справи – вони будуть успішно завершені. Благовісник (або добровісник) [15, с. 205–209] міфологічно постає посередником між Богом і людьми, і в язичництві пов'язаний з небесним

вогнем, який переносить інформацію (молитви) від жертвовного вогнища до Богів та від Богів – до людей, може певною мірою бути ретроспективною Вогнебога Смарггла.

Отже, вивчаючи міфологію християнських арх. Гавриїла, св. Пантелеймона, св. Марії Магдалини та їх відзначення в народних обрядах і звичаях, можемо побачити очевидні сліди культу Перуна й Перуниці, що активізуються в середині літа, а також ймовірні ремінісценції з Вогнебогом Смаргглом. У традиціях на ці дні фіксується вигнання хвороб, лікувальна магія (болгари збирають росу з листя смоковниці), українці здійснюють жертвопринесення хліба і непочатої води (вивішують торбинку з цими дарами на дерево). Існує народна легенда про дарування людям вогню: блискавка влучила в ясен, який запалав – так люди вперше отримали вогонь від Перуна й Перуниці.

У Перунів тиждень зазвичай в Україні бушують сильні зливи з грозами й блискавицями, такі природні явища отримали народну назву *Горобина ніч*: «В цей день дуже гримить. Горобина ноч пошти в те саме время, шо й Паликопа. Одне каже Паликопа, а друге, шо Горобіна ноч прішла. І гриміт, і блискає, і дощ іде великій» [8, с. 79] (с. Барвінки Малинський р-н).

У народному світогляді з цим літнім періодом пов'язані вболівання за зібраний у копи врожай всякого збіжжя, різні табу на певні види робіт з метою збереження врожаю від вогню. Саме поняття врожаю народ пов'язував з Божим дарунком людині: «Збіжжя – рослини та зерно хлібних злаків; слово одного кореня зі словом *бог* (означає «те, що подають боги»); символізує багатство і щастя (при засіванні, у весільному обряді); роблячи Спáсову бóроду <...>, посівають між стеблом, примовляючи: «Роди, Боже, на всякого долю, на багатого й на бідного!» [6, с. 239].

Також відомі оберегові традиції: уявлення про те, що Блискавка не б'є в дім, де живуть голуби, лелеки, де росте ліщина, де працюють ковалі (кузня, коваль як жрець Перуна або Сварога) [19, с. 281]. На Поліссі кажуть, що не можна працювати на Паликопу: «Як на Паликопа що не зробиш, то Ілля спалить» [8, с. 32] (Волинське Полісся).

Народна етимологія Паликопи пов'язана з уявленнями про силу, стихію, небесний вогонь, який «палить копи», снопи жита, пшениці, вирощені й уже зібрані важкою працею. Втрата врожаю вважалася страшною Божою карою. Тому два дні Перунового тижня 24 і 27 липня можливо гіпотетично позначити святами Вогню (що може вказувати й на міфологію Смарггла, так само, як і ще одне свято Вогню – «Свіччине весілля», або «Весілля Коми-на» – 1 вересня).

Зажинки, Обжинки, Спожинки, Спасівка пов'язані з давнім народним звичаєм урочистого відзначення закінчення жнив та збору врожаю, вдячності Богам за врожай. Загалом очевидно, що це була ціла низка серпневих свят, ніяк не пов'язаних ні з ідеологією церковного календаря, ні з персонами християнської релігії (Богом, Богородицею, ангелами

чи святими). Це були споконвічні українські традиції, міцно сплетені з духовним життям і важкою працею хліборобського народу. «У Спасівку роблять мандрики – з сиру пампушечки» [8, с. 33]. Такий хлібний виріб давали пастухам як подяку за випас корів: «Виносілі, як худобу виганяли» [8, с. 152].

Та хай там як, очевидно, що семантика цього свята спирається на давнє народне уявлення про землю як жінку, що вже народила (Матінку Землю, Матір врожаю, Рожаницю тощо), а отже церкві вигідно було поєднати обжинкові обряди з християнським уявленням про Богородицю як «господиню врожаю», «госпожу», за співзвучністю з поліським (українським та білоруським) «спожинки», «спажинкі».



Велесова борода (Спасова борода). Рис. В. Крижанівського

Зажинки – обряд початку жнив, починали тоді, коли жито достигло. На Поліссі це переважно на Петра і Павла, якщо погода гарна, то робили Зажинки, а якщо жито не поспіло, починали в серпні: «Жнива починали після Петра» [8, с. 16, с. 36]. У с. Троща Чуднівського району на Житомирщині оповідали: «Як ідемо жати, то берем з собою хліб, обід, все що положено. Приїхали, обійшли поле з хлібом, зажали, сіли пообідали» [8, с. 97]. Ще від часів давньої Русі побутує традиція накривати столи та пригощати людей (жертвувати Богам і людям), щоб і в наступні роки був добрий урожай: «Цей звичай відомий ще з XI століття. До Успіння старалися вже повністю завершити роботу на полі, а в церкву несли колосся, щоби Богородиця благословила працю і вберегла врожай від несприятливих умов» [1, с. 122]. Отже Зажинки – це благословення Землі Матері та женців перед початком жнивницької роботи, своєрідна жертва силам природи.

Обжинки – це обряди завершення жнив. Спасова борода (Велесова борода, дідова борода, дід) – сам обряд і виготовлений з останніх колосків на полі священний атрибут: «Як зберуться жнива, то оставляли Спасу на бороду. Там оставить кушчик да зав'яже його зашморгом. І дома так робили і на полі так робили» (с. Дивин Брусилівський р-н) [8, с. 69]. «Як уже кінчаються жнива, то обізательно треба

Спасові на бороду закрутить. Зараз, мабуть, ніхто не лишає. Це ми колись у колгоспі жали серпами» [8, с. 87]. «Як закінчать жнива, то оставляли на полі жмутик колосків – «діда» робили. Це і зараз роблять. Оставляється жменька жита чи пшениці, складається, туди і квіточку до його прив'язують <...> Сіють зерно з колосочків «діда». Як ідуть зажинать, то перший зажин беруть у хату, а з останнього – «діда» роблять. Зажин стоїть у хаті, поки не розійдеться. З його роблять віночка на Спаса до церкви піти, а тоді, як сіють восені, то цього віночка потерти да посіять разом з тим хлібом» [8, с. 92–93]. На Київщині «Беруть трохи жита необжатого, туди хліба, солі і зав'язують житніми стеблами» [8, с. 151] (Баришівський р-н).

За давніми традиціями ці дні також присвячуються пам'яті предків, національних героїв, які загинули в боях за Батьківщину. Їх поминали на високих горах, влаштовуючи Тризну, роздавали печиво, піріжки на спомин душ.

Перший Спас медово-маковий припадає на 1 серпня, другий яблучний – 6 серпня, третій хлібний, горіховий, або полотняний – 16 серпня. Так є по всій Україні, наприклад, навіть на Донеччині (Бахмутський р-н, с. Никифорівка) оповідають: «Їх три Спаси <...> первий – Медовий, другий – Яблучний, а третій – Ореховий. Третій припадає на 28 августа» [8, с. 47]. Тут йдеться про дату юліанського стилю (нині – 15 серпня). Саме до цих народних святкувань церква адаптувала «історичні події» з дохристиянської юдейської міфології про Сімох братів Маккавеїв (1 серпня), життя Ісуса Христа і його матері Марії: Преображення господнє (6 серпня), Успіння Пресвятої Богородиці (15 серпня)¹¹.

На Житомирському Поліссі: «На Макове святяться мак, квітки різні»; «Мак святять, букет роблять: любисточок, всяке таке. Це мак святять, а до маку украшають. А мак – це як в хаті непорядок <...> – як є свячений мак, то обсип кругом хати» [8, с. 67]. Тут йдеться про оберегові властивості маку, які поліщуки використовують від зурочення, страху чи якихось аномальних явищ («ходіння покійників», привидів тощо). Обрядова страва: «Піріжки пекли з

¹¹ Щоправда, дата смерті Богородиці історично зафіксована не була, тому введення постфактум цього церковного свята не мало однастайності серед християн: вперше його почали відзначати окремі парафії після Ефеського собору 431 р. (15 серпня); потім цар Маврикій (582–602 рр.) поширив це святкування на цілу Візантійську імперію, бо саме в цей день він отримав перемогу над персами. Олександрійська ж церква відзначає два дні 6 січня та 9 серпня («успіння» і «внебовзяття» Богородиці), Вірменська церква – у неділю між 12 і 18 серпня. Те саме стосується й Маккавеїв, життя яких припало на II століття до Різдва Христового, а отже їхня діяльність не має ніякого стосунку до християнства; свято ж церква адаптувала до української традиції (освячувати мак, а перед тим «мак віяти» – звідси народна назва «Маковій»).

маком. Пиріжки святити з маком. А заре не дають мак сіяти, а мак у продажі є. Вінки робили – це букет такий» [8, с. 97]. «На Маковея букета несемо до церкви із маком. А зараз маку не дають сіяти. Он сусіда посіяла прошлий год, то оштрафували на сімсот рублів...» [8, с. 154].

Щодо етимології терміну «спас», висловлюємо припущення, що воно не має відношення до християнського поняття «спасителя» чи «спасіння господнього». Саме на Поліссі зафіксовано «спас» як назву місяця серпня [20, с. 234] та святкового циклу «Спасівка». Народне трактування назви «спас» на Поліссі – *запаси* на зиму: «Прийшоу Спас, да нарваў ў запас» [20, с. 234]. Ми залишаємо цей термін як архаїчний у язичницькому значенні.

Яблучний Спас: «Вінки святять і зерна: пшениці, ячменю, говса. Цей вінок зробляли і туди яблука встро́мляли. Святити. До Спаса яблук не можна їсти, але то не всім. Як це в мене діти вмирали, то мені не мона яблук їсти. А хто хоче, то їсть. А хто хоче, то жде Спаса» [8, с. 97].

Ягідний Спас. У соцмережах часто подибуємо доволі запеклі дискусії щодо інших назв, звинувачення опонентів у фантазуванні щодо «грибних та ягідних Спасів». Маємо, однак, зазначити, на Волинському Поліссі відома назва «Десятуха», поруч з якою згадуються й обрядові тексти про ягоди: «То десята п'ятниця після паски. Вона буде майже перед Петром. Як пізня паска, ягоди будуть тільки спіти на Десятуху. Як брали першу ягоду, казали: «Перша ягоди́нка, щоб не болів ні живіт ні спинка». Як заходили в ліс, співали: «Ой беру я ягодки», «Ой дівчина по гриби ходила...» та інші різні [8, с. 15–16]. Навіть якщо сам народ назвав цей період «Ягідним Спасом», що зафіксовано етнографами, ми маємо з цим рахуватися. Зрештою очевидно, що табу до Спаса не їсти плодів стосувалися насамперед не стилі календарних строків, як *неосвячених плодів*. Коли ж перший плід посвячений (подарований Богам), тоді табу вже зняте, можна споживати й людям. Отже, кожен плід землі мав бути посвячений, у тому числі й яблука, ягоди, гриби чи то перший хліб, чи перше полотно.

Десятуха ж пов'язана, насамперед, із давнім народним пошануванням криниць. Такі звичаї є по всій Україні. Зокрема, в с. Старе на Бориспільщині (Київська обл.) оповідають: «У нас тут криниця є. Коло криниці кожний год правлять, Десята п'ятниця після Паски. Родник там ізроду. Це ще мій дід живий був. Тамечка криниця була, обгородували її, убірали всігда. Хрест стоїть, вікона стоїть із церкви Параскеви» [8, с. 155]. П'ятницькі звичаї та обряди заступили давні автентичні культу Мокоші та водної Богині Дани (про яку докладніше буде сказано в циклі зимових свят).

Хлібний Спас – народна назва завершального періоду жнив та обрядів освячення нового хліба. Про освячення зерна на Хлібний Спас є достатньо етнографічних свідчень: «...каждией збожи шоб насінне було – ячмень, овес, морква, привезують. Несуть до церкви, і батюшка святить. На Успеніє, а ми зовемо

Сплинне, святять всі зела: і збоже, і жито, і ячмень» [20, с. 235]. На Житомирському Поліссі оповідають: «Тепер, коли комбайни вже кончили <жати>, то комбайнери збираються»; «А тоді, коли уже кончать жето жети тее, плетемо бригадірови з жета вінок. Накладаємо йому осюде на плечи. Він іде вперед той бригадир, а баби йдуть пісні співають аж до самої контори! Голова вже їм могорич дав за те» [8, с. 16]. На Волині «святити жито в колосках, або у віночку (якщо хто сплітає), або просто жменю жита і пшениці в хустину візьме і посвятить» [8, с. 32]. Потім те посвячене перемішують із посівним зерном: «дожинаючи, квіточку тоже посвятить на Сплиння, дай засівають тим житом» [20, с. 235]. Освячували також хлібні вироби з нового зерна. Перше зібране зерно наметлють і печуть хлібці, кажуть – «Молодого хлібця напекли» [8, с. 39].

Усі сезонні продукти, що дозрівають в Україні до середини серпня: ягоди, фрукти, деякі овочі тощо, освячують у церквах. 16 серпня (за новим стилем) ПЦУ відзначає так зване «перенесення Нерукотворного образу Господнього в Константинополь» – надбудова, що ніяк не корелюється з язичницькою основою, проте відомі народні назви свята як «*Горіховий Спас*», бо цього дня збирають горіхи; цей день також вважають сприятливим для початку прядіння, ткання, вишивання та іншого рукоділля, від чого свято отримало ще одну народну назву «*Полотняний Спас*». Нове виткане полотно також освячували в церкві.

Стрибога вшановували кілька разів протягом року, зокрема розглянемо далі його свято в серпні. Серпневі свята завершуються вшануванням *Стрибога* (Сварожича) – слов'янського Бога Вітру (вихору, бурі), що відоме за етнографічними даними – 14 липня та 19 серпня. Народні звичаї вшанувати вітер загалом відомі з поодиноких етнографічних повідомлень. Теонім Стрибог згадується у «Слові о полку Ігоревім», а його епітет Посвистач – у фольклорі. Його день тижня субота (аналогія до Сатурна). Стрибог – на перший погляд, Бог вітру, покровитель погоди, проте він не є «персонажем нижчої міфології», як часто називають давніх Богів деякі дослідники, він має безперечні теїстичні риси. Боги Вітрів є майже у всіх індоєвропейських народів.

За язичницьким богослів'ям (тут пишу через і на відміну від християнського богослів'я) – духова еманация Стрибожої сили в просторі є одним з проявів батька Сварога. Про те, що вітри – «Стрибожі внуки», відомо зі «Слова о полку Ігоревім». Стрибог – родоначальник усіх вітрів, помічник Перуна, відіграв важливу роль у воєнних діях, коли головною зброєю були луки й стріли, проте й нині вітер важливий при використанні новітніх дронів. Природні функції Стрибога тісно пов'язані з диханням усіх живих істот, він є втіленням *світового дихання* взагалі – енергії Прани, тобто самого Життя (аналог ведичного Ваю). Стрибог – помічник співців, музикантів, чие мистецтво пов'язане з повітряною силою (дмухання в сопілки, дудки, ріжки тощо). У Густинському літописі маємо згадку про поклоніння предків: «стихіям бого-

подібну честь воздавали». Множинність вітрів згадується в багатьох фольклорних записах, напр., у замовлянні: «Вітри-Вітровичі, усіх вас є двадцять і семеро». Тут відображено уявлення про атмосферних Богів як *цілий клас* Стрибожих онуків, близьких до ведичних Марутів. У народній пам'яті збереглися їхні персональні імена (теоніми) Борей, Зефір, Суховій, Сіверко, Літник, Легіт, Посвистач, Позвізд та ін. [15, с. 298]. Іконографія Стрибога може бути відтворена на підставі етнографічних записів, напр., за П. Кулішем та М. Номисом: на стелі церкви Мгарського монастиря було ліпне зображення Стрибога у вигляді старого діда з довгою бородою й кільцем у губах: «Якби йому губи розкувати, і він дмухнув на весь рот – все б поздував на світі, гори з долинами порівняв, кінець світові був би» [22, с. 628]. У ведизмі Ваю зображували або юнаком, або могутнім, тисячооком, чотирируким велетнем – персоніфікація всеохопної, всепроникаючої сили Всесвіту. Відомий образ Ваю на сяючій колісниці, запряженій вогняними кінями. Мініатюра Радзивилівського літопису подає скульптурний образ крилатого Стрибога, що був окрасою пантеону Володимира 980 р. [14, с. 47].

Розглянувши основні літні язичницькі свята, пропонуємо реконструкцію язичницького календаря на літо 2025 року.

Умовні позначки: * – рухливі свята, які щороку можуть випадати в інші числа; ** – місцеві варіанти, відмінні від загальноукраїнських.

15 червня – Світовит літній.

*21–22 червня – Купайло.

29 червня – Водяник.

1 липня – літній Сварог.

14 липня – Стрибог.

20 – 27 липня – Перунів тиждень:

22 – Перуниця,

24 – (ймовірно) Симаргл,

27 – Паликопа (ймовірний залишок свят Сима-

ргла).

1 серпня – медово-маковий Спас, Маковій.

6 серпня – яблучний Спас.

16 серпня – хлібний Спас.

**16 серпня: Горіховий, Полотняний, Ягідний, Спас на воді (українські локальні варіанти різного походження).

19 серпня – Стрибог (Позвізд, Посвистач).

Висновки. Реконструкція автентичних свят язичницької релігії предків слов'ян, у тому числі українців, здійснюється вперше з практичною метою: дати наукове знання про сакральний час здійснення нашими предками вшанування Богів рідної віри. Запобігти непрофесійним спробам реконструкцій та поширенню самодіяльними групами власних новотворів.

Язичницьке богослів'я вперше розкриває свою високодуховну сутність, коли починаємо зіставляти його з тими спільними індоєвропейськими коренями, які, на відміну від нашої багатостраждальної культури, існують у повнішому обсязі, наприклад, у греків і римлян збереглися не лише культова скульптура, а й релігійні, у тому числі богослужбові тексти, за якими нині відроджується еллінізм як етнічна релігія. Необ-

хідно подолати упереджене ставлення українських науковців та суспільства, які не без впливу та ідеологічної роботи церкви, обминали й усіляко притлумлювали духовне значення автентичної релігії українців.

Результати цього дослідження можуть бути використані у подальших наукових реконструкціях, при викладанні спецкурсів на факультетах культурології та релігієзнавства, при проведенні етнокультурних фестивалів, туристичних маршрутів, богослужбовій практиці рідновірів та відтворенні стародавніх сакральних об'єктів. Архаїчна культура Українського Полісся, наділена глибокою самобутністю, є важливою складовою збереження національної ідентичності та справою державної ваги.

1. Витоки. Літньо-осінній цикл. *Путівник українськими звичаями*. URL: <https://vytoky.com/wp-content/uploads/2025/07/vytoky-litno-osinni.pdf>
2. Густинський літопис. *Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки*. К.: Дніпро, 2006. 976 с.
3. Давидюк В. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен, 2018. 288 с.
4. Дідо-всевідо: *Закарпатські народні казки / Запис текстів та впорядкування П. Лінтура*. Ужгород: Карпати, 1969. С. 54 – 58.
5. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900. 1120 с.
6. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: *Словник-довідник*. К.: Довіра, 2006.
7. Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. К.: Молодь, 1989. 304 с.
8. Етнографічний образ сучасної України. *Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 6. Календарна обрядовість I* [голов. ред. тому Г. Скрипник]; НАН України; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. К.: НАН України, 2016. Т. 6. 400 с.
9. Іванченко М. Дивосвіт прадавніх слов'ян. К., 1991.
10. Іларіон митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992.
11. Катовіч А., Крук Я. Летнія свята. *Беларускі народны каляндар*. Мінск: Адукацыя і выхаванне, 2009. 368 с.
12. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпеґ, 1957. Т. III. 372 с.
13. Куліш П. Записки о Южной Руси: В 2 т. К.: Дніпро, 1994.
14. Літопис Руський. За Іпатським списком. Пер. Л. Махновець. К.: Вид. «Дніпро», 1989. XIV+591 с.
15. Лозко Г. Дочка Сварога. Рідна духовна традиція. Тернопіль: Мандрівець, 2022. 440 с.
16. Лозко Г. Наукова реконструкція язичницького календаря на матеріалі вірувань поліщуків: весняний цикл. *Українознавчий альманах*. Вип. 36. 2025. С. 93–100.
17. Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького «Святовита»). *Матеріали наукової конференції (8–9 жовтня 1998 р., Гримайлів)*. Львів, Інститут народознавства НАН України, 1998. 208 с.
18. Рустяєва А. Культ Кібели в Ольвії. *Археологія*. 1972. Вип. 7. С. 35–45.
19. Славянские древности. *Этнолингвистический словарь под ред. Н. Толстого*. Т. 1. М., 2004.

20. Толстая С. Полесский народный календарь. Традиционная духовная культура славян. Современные исследования. М.: Индрик, 2005. 600 с.
21. Українка Леся. Зібрання творів у 12 томах. Т. 9. К.: Наук. думка, 1977.
22. Українські приказки, прислів'я, і таке інше. Уклав Номис М. К.: Либідь, 1992. 768 с.
23. Худаш М. Походження та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких Божеств. Монографія. Львів: НАН України, 2012. 1064 с.
24. Шаян В. Віра предків наших. К.: ФОП Стебеляк, 2018. Т. I. 400 с.
12. Kylymnyk S. (1957). *Ukrayins'kyy rik u narodnikh zvychayakh v istorychnomu osvittleni* [Ukrainian year in folk customs in historical light]. Winnipeg, T. III. 372 p. (in Ukr.).
13. Kulish P. (1994). *Zapysky o Yuzhnoy Rusy*. [Notes on Southern Rus]: In 2 vols. K.: Ed. «Dnipro». (in Rus.).
14. *Litopys Rus'kyy. Za Ipat'skym spyskom* (1989) [Rus' Chronicle]. According to the Ipaty list. K.: Ed. «Dnipro». XIV+591 p. (in Ukr.).
15. Lozko H. (2022). *Dochka Svaroha* [Daughter of Svarog]. Ternopil: Mandrivets. 440 p. (in Ukr.).
16. Lozko H. (2025). *Naukova rekonstruktsiya yazychnyts'koho kalendarya na materialy viruvan' polishchukiv: vesnyanyy tsykl*. [Scientific reconstruction of the pagan calendar based on the beliefs of the Polishchuk people: the spring cycle]. *Ukrainian Almanac*. Issue 36. Pp. 93–100. (in Ukr.).

References

1. *Vytoky. Litn'o-osinniyy tsykl. Putivnyk ukrayins'kymy zvychayamy*. (2025). [Origins. Summer-Autumn Cycle. Guide to Ukrainian Customs]. URL: <https://vytoky.com/wp-content/uploads/2025/07/vytoky-litno-osinni.pdf> (in Ukr.).
2. *Hustyns'kyy litopys. Zbirnyk kozats'kykh litopysiv: Hustyns'kyy, Samiyla Velychka, Hrabyan'ky* (2006). [Gustynskyi Chronicle. Collection of Cossack Chronicles: Gustynskyi, Samiyla Velychka, Grabyanky]. Kyiv: Dnipro. 976 p. (in Ukr.).
3. Davydiuk V. (2018). *Zacharovane Polissya* [Enchanted Polissya]. Lutsk: Teren. 288 p. (in Ukr.).
4. *Dido-vseido: Zakarpat's'ki narodni kazky / Zapys tekstiv ta vporjadkuvannya P. Lintura*. (1969). [Grandfather-All-Knowing: Transcarpathian Folk Tales / Text recording and arrangement by P. Lintur]. Uzhhorod: Karpaty. Pp. 54–58. (in Ukr.).
5. Dyachenko G. (1900). *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'* [Complete Church Slavonic dictionary]. Moscow. 1120 p. (in Rus.).
6. Zhayvoronok V. (2006). *Znaky ukrayins'koyi etnokul'tury: Slovnyk-dovidnyk* [Signs of Ukrainian ethnoculture: Dictionary]. K.: Dovira. 703 p. (in Ukr.).
7. Znoyko O. (1989). *Mify Kyiv's'koyi zemli ta podiyyi starodavni* [Myths of the Kyiv land and ancient events]. K.: Molod'. 304 p. (in Ukr.).
8. *Etnohrafichnyy obraz suchasnoyi Ukrayiny* [Ethnographic image of modern Ukraine]. (2016). *Corpus of expeditionary folklore and ethnographic materials*. T. 6. Calendar rituals / [ed. in chief of the volume G. Skrypnyk]; K.: NAS of Ukraine, IMFE named after M. T. Ryl'sky. T. 6. 400 p. (in Ukr.).
9. Ivanchenko M. (1991). *Dyvovsit pradavnikh slov'yan*. [The Wonders of the Ancient Slavs]. Kyiv. (in Ukr.).
10. Metropolitan Hilarion. (1992). *Dokhrystyians'ki viruvannya ukrayins'koho narodu*. [Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people]. Kyiv: Oberegyi. (in Ukr.).
11. Katovich A., Kruk Ya. (2009). *Lietnija sviaty. Bielaruski narodny kaliandar* [Summer holidays. Belarusian folk calendar]. Minsk: Education and upbringing. 368 p. (in Bel.).
17. *Medobory i dukhovna kul'tura davnikh, seredn'ovichnykh slov'yan (do 150-richchya vyyavlennya Zbruts'koho «Svyatovyt»)*. (1998). [Honeybushes and the Spiritual Culture of Ancient, Medieval Slavs (to the 150th Anniversary of the Discovery of Zbrutsky's "Svyatovyt")]. *Materialy naukovoyi konferentsiyi (8–9 zhovtnya 1998 r., Hrymayliv)*. Lviv, Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine. 208 p. (in Ukr.).
18. Rusaeva A. (1972). *Kul't Kibely v Ol'viyi* [The Cult of Cybele in Olbia]. *Archaeology*. Issue 7. Pp. 35–45. (in Ukr.).
19. *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'* (2004). [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary edited by N. Tolstoy]. Vol. 1. Moscow. (in Rus.).
20. Tolstaya S. (2005). *Poleskiy narodnyy kalendar. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura slavyan. Sovremennyye issledovaniya* [Polesie folk calendar. Traditional spiritual culture of the Slavs. Modern research]. Moscow: Indrik, 600 p. (in Rus.).
21. Lesya Ukrainka. (1977). *Zibrannya tvoriv u 12 tomakh* [Collected works in 12 volumes]. Vol. 9. Kyiv: "Nauk. Dumka". (in Ukr.).
22. *Ukrayins'ki prykazky, prysliv'ya, i take inshe. Uklav Nomys M.* (1992) [Ukrainian proverbs, sayings, and such. Compiled by Nomis M.]. K.: "Lybid". 768 p. (in Ukr.).
23. Khudash M. (2012). *Pokhodzhennya ta relihiyno-mifolohichni funktsiyi davn'orus'kykh i spil'noslov'yans'kykh yazychnyts'kykh Bozhestv* [The origin and religious-mythological functions of ancient Russian and pan-Slavic pagan deities]. Lviv: NAS of Ukraine. Institute of Ethnology. 1064 p. (in Ukr.).
24. Shayan W. (2018). *Vira predkiv nashykh* [Faith of our ancestors]. K.: FOP Stebelyak. T.I. 400 p. (in Ukr.).

Отримано редакцією журналу/ Received: 09.10.25

Прорецензовано / Revised: 16.10.25

Схвалено до друку / Accepted: 17.10.25