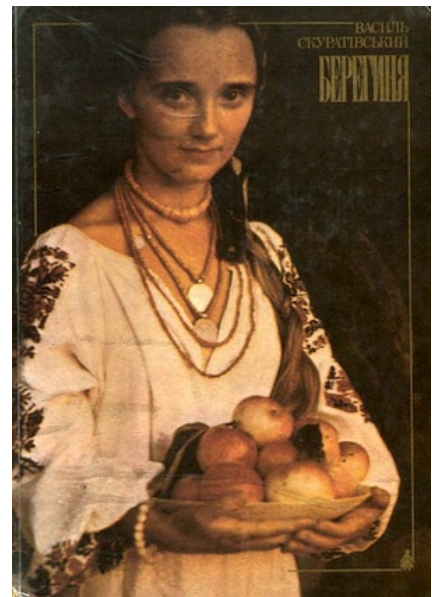


# «Берегиня»: спроба деконструкції одного «кабінетного» міфа

uamoderna.com/md/buyskykh-berehynia-myth

// Юлія Буйських

Міфи є своєрідним втіленням потреби спільного переживання, спільного досвіду і зв'язаної з ним символіки; вони завжди лишаються яскравою образною конструкцією, яка функціонує за власними законами, однак включена до різних сфер життєдіяльності суспільства. В українському культурно-інформаційному просторі існують міфи, витворені в новітні часи — вони не мають «давнього коріння» та зв'язку ані з архаїчними ритуалами та міфами традиційного аграрного суспільства, ані з українським фольклором другої половини XIX — початку XX ст., зафіксованим тогочасними збирачами.



Одним із найпопулярніших сучасних міфологічних конструктів є образ «Берегині».

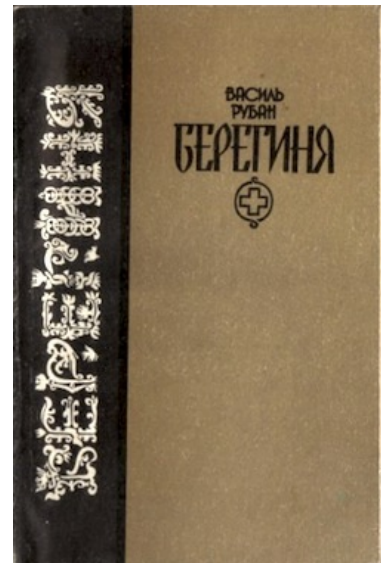
Насамперед зазначу, що моїм завданням не є засудження цього міфу або ж спрощене оцінювання його у поляризованих бінарних категоріях. Говорячи про міф «берегині», треба з'ясувати, коли він виник, хто його створив, яке коріння цього образу, яких форм він набуває в суспільному житті. Я випущу розгляд гендерних аспектів функціонування цього міфу, оскільки їх всебічно дослідила О. Кісь, назвавши «берегиню» «національним втіленням матріархатного міфу» [1]. Натомість, я прагну розвінчати «давність» та «архаїчність» цього міфу, та спростувати декларований у публічному просторі його зв'язок із начебто «давньоукраїнськими міфами» та українською традиційною культурою.

## Сучасні творці «давньоукраїнської» берегині

«Берегиня» як образ із символічним навантаженням «давньоукраїнської культури» з'явилася в інтелектуальному просторі УРСР наприкінці існування Радянського Союзу, коли під впливом курсу на перебудову та гласності прискорилися процеси трансформації в панівній на той час ідеології на тлі піднесення хвилі національного відродження [2]. Тоді відбувалися форсовані пошуки ідентичності, зокрема етнічного

коріння. Ці процеси стимулювали сплеск суспільного інтересу до національної історії, духовної культури, різноманітних символів, що були оповиті романтизмом свободи нової держави, яка починала шлях демократичного розвитку.

На хвилі романтичного національного піднесення і в умовах отриманої можливості публікувати тексти на колись заборонені теми письменники В. Рубан [3] і В. Скуратівський [4] незалежно один від одного написали романи з назвою «Берегиня» [5]. Тут варто згадати, що обидва письменники зазнавали переслідувань з боку радянської влади, тож зрозумілим є їхнє бажання опублікувати твори українською мовою, які вони не мали змоги видати раніше. По-друге, зрозумілим видається епічне полотно давньої української міфології, яке вони виписували, обґрунтовуючи це необхідністю створення нової національної ідеї для української держави. У цих книгах був виписаний ліричний образ «давньоукраїнської богині Берегині», яка начебто існувала в культурі



українців з часів «сивої давнини». У їхній подачі Берегиня - покровителька родини, жінок і материнства, що «оберігала» дім і родину. Однак слід добре усвідомлювати, що **письменники винайшли цей образ**, він є продуктом їхньої літературної творчості. Їхні книги не є історичними джерелами, на які можна покликатися, говорячи про «давність» «берегині». І якби цей образ лишився тільки літературним персонажем, не обростаючи псевдонауковими конструкціями і не перетікаючи в публічний дискурс, можливо, не було б створено цілого міфу, величезного метанаративу «берегині», існування якого ми можемо сьогодні спостерігати. Однак «Берегиня», створена цими двома письменниками, поширилася у суспільстві та посіла у ньому свою нішу. Зокрема, в 1995 році В. Скуратівський заснував часопис «Берегиня», в якому друкувалися як популярні публікації, так і статті й польові матеріали з етнографії та фольклору. У той час ці публікації набули неабиякої популярності, і міф «берегині» разом із символічним навантаженням «архаїчного» та «давньоукраїнського» поширився в публічному просторі.

Приблизно тоді ж письменник С. Плачинда написав низку книг, об'єднаних нібито «дослідженням української міфології», і перша з них — «Словник давньоукраїнської міфології» (1993 р.) [6]. Знову ж таки, якби він сам позиціонував свої тексти виключно як зразки художньої літератури і якби вони так і сприймалися в суспільстві, не постало б питання про сумнівність джерел та «кабінетні» міфологічні конструкти. Однак С. Плачинда декларував науковий характер написаного, особливо наполягаючи на концепції походження українців від носіїв історико-культурної спільності Кукутені-Трипілля, що не витримує міждисциплінарної академічної критики [7]. Найгірше, що С. Плачинда гаряче відстоював автентичність фальсифікату — т.зв. «Велесової книги» [8], — який із легкої руки деяких письменників-аматорів, та передусім окремих груп «неоязичників», став «найдавнішим літописом України», «джерелом» інформації про «давньоукраїнських богів і богинь», у тому числі про «берегиню», постать якої письменник змальовує так: «...найстаровинніша богиня добра і захисту людини від усякого зла [...] схематичне зображення Берегині трансформувалось у малюнок

тризуба, що довгі століття вшановувався і використовувався як оберег [...]» [9]. У цьому та подібних висловлюваннях автора відсутнє базове для професійних істориків та антропологів поняття *історичного джерела* та його верифікації. На підставі чого зроблено висновок про те, що «зображення Берегині трансформувалося у малюнок тризуба»? З якого джерела начебто «відомо» про його оберегову функцію? Це приклад міфотворчості, яка не має нічого спільного з фаховим дослідженням.

Абсолютизація всього умовно «традиційного», включно з винайденою «берегинєю», притаманна творчому доробку іншого міфотворця — художника, краєзнавця і письменника В. Войтовича [10]. Його літературні твори, які чомусь видаються як «наукові праці», неодноразово критикували фахівці етнологи та фольклористи [11], однак критичні рецензії й надалі залишаються текстами, доступними лише для академічного кола, натомість розтиражовані «українські міфології» без натяку на критичний підхід до джерел та фахове подання матеріалів і далі є популярними у певних суспільних груп.



Лялька-мотанка «Берегиня» - зображення на освітньому ресурсі «Народна освіта»

В «Українській міфології» В. Войтович заявляє: *«Берегиня — богиня добра, захисту людини, оселі, малих дітей від хвороб та інших злих сил. Берегиня — оберег непорушної вірності подружжя. Символом берегині є родинне багаття, в якому людина знаходить мир, спокій, любов і високу мораль. Рушники із зображенням берегині вивішували над вікнами й дверима. Мідні або глиняні обереги із зображенням богині носили на грудях. Найкраща пожертва берегині — це пахучі трави, особливо полин, любисток, м'ята. Зображення берегині часто подибуємо на вишиванках та писанках. Зображення чотирирукої, навіть шестирукої берегині можна бачити на деяких археологічних знахідках з бронзи. [...] Про «берегиню» згадується й у «Велесовій книзі»»* [12]. Однак автор не вважає за потрібне пояснити, на чому ґрунтуються такі твердження. Без відповідних наукових доказів подібні тези залишаються голосливими припущеннями. Археологічні артефакти доби бронзи (друга половина III тис. до н. е. — I тис. н. е.) не можна «порівнювати» та «співвідносити» із предметами побутової й святкової культури українського села XIX — початку XX ст. Крім того, питання символіки та семантики зображень на рушниках фахівці-етнологи вивчають дуже обережно, дистанціюючи власні естетичні уподобання від об'єкта, оскільки необґрунтовані припущення та нав'язування власних домислів досліджуваному культурному явищу можуть вилитися в поверхневі фантазування стосовно того, що означав той чи той рослинний, антропоморфний або ж геометричний орнамент (про це — далі).

Доводиться констатувати: згадані автори псевдонаукових книжок про «українську міфологію» не зверталися до аналізу археологічних, фольклорних, етнографічних, лексикографічних та інших джерел та не здійснювали їхньої належної верифікації.



При цьому із книги в книгу переходили ніким не перевірені «загальновідомі факти», що мали підтверджувати буцім-то «давність», «архаїчність», «традиційність» і «винятковість» описуваних явищ української культури. З одного боку, так витворився образ дещо «лубочної» традиційної української культури з ідеалізацією всіх її проявів, у тому числі родинного життя й обрядовості. З іншого боку, в цих художніх творах та аматорських краєзнавчих роботах витворився ідеалізований образ «давньоукраїнської берегині». Так, за словами О. Кісь, науково-популярні публікації та літературні твори періоду 1990-х років *«легітимізували в науковому і суспільному дискурсі образ Українки-Берегині, апелюючи до такого історичного досвіду українського жіноцтва, який, начебто, засвідчував одвічне домінування жінки, засадничий ґендерний паритет в українському суспільстві чи навіть його фемінну сутність»* [13]. Утім, 1990-ми роками ця міфотворчість не вичерпалася.

### **Радянські «берегині» і їх сучасна критика**

Зауважимо, що подібними інтерпретаціями «берегині» як «давньослов'янського божества» значною мірою грішила ще радянська гуманітаристика. Зокрема, академік Б. Рибаків, археолог, був одним із головних оспівувачів слов'янського язичництва і творців його величної картини у радянській історичній науці. Він почав публікувати свою концепцію ще в 1960-х рр., а у 1980-х рр. поклав її в основу двох монументальних праць: «Язичництво давніх слов'ян» (1981) та «Язичництво Давньої Русі» (1987). Міждисциплінарна критика його концепції слов'янського язичництва, що «сягало своїм корінням» доби бронзи, почалася ще з середини 1990-х рр. [14]. Причиною критичного сприйняття етнографами, археологами, джерелознавцями, лінгвістами цієї концепції була відсутність історіографічного аналізу; крім того, автор у довільній формі змішував різні за своїм походженням і змістом джерела для побудови ідеологічної концепції «исконно русской языческой веры» на противагу християнству — «чужій», пришлій релігії [15]. За доби атеїзму така концепція була ідеологічно виправданою, а її автор став одним із апологетів нині розкритикованої теорії «двовір'я», під яким розумілася специфічна форма «переплетіння дохристиянських вірувань і християнства» [16]. Дотримуючись своєї концепції, академік Б. Рибаків брав із давньоруських літописів назви міфологічних персонажів, які, як він уважав, можна «прив'язати» до етнографічної дійсності, тобто до вірувань та уявлень різних слов'янських народів, і так підтвердити їхню тяглість від монолітної «праслов'янської доби». Остання вже сама по собі була міфологічним конструктом, однак доволі популярним у всіх подібних «реконструкціях» тієї доби.



Берегиня – дорогий нам символ, поширений по всій Україні. Вона і життєтворча Мати-природа, і жінка-Мати, яка дарує світові сина, і Дерево життя, що сформувало із морю космосу чітку систему Всесвіту. І при всій своїй величності та могутності скромно прикренилося у земному горнятку, аби ще раз нагадати, що кожне живе створіння – часточка неподільна і нерозривна загальної системи буття.

Берегине, хто ти? Тебе створив народ такою загадковою, багатолікою та могутньою незнаною квіткою, що тримає в собі материнську силу жінки.

*«Що означають візерунки стародавніх українських вишивок. Берегиня» - публікація на ресурсі проекту "VSVITI"*

Зокрема, зосереджуючись на одній фразі з середньовічної апологетичної пам'ятки «Слова святого Григорія» (про яку детальніше – далі), а саме «...клали *требы* упиремь и берегиням...», Б. Рибаків вибудував власну хронологію «слов'янського язичництва»: від «найдавніших» культів упирів та берегинь до «вищого божества» Перуна. Так, він пов'язував «берегинь» із берегом, а вже звідси — з оберіганням, начебто «обереговою» семантикою берега як «тверді», землі, охороною від злого. Він уважав, що слово «берегиня» у «східних слов'ян» майже вийшло з ужитку, оскільки було витіснене словом «русалка», яке набуло того самого значення (по простому «утоплениця»), звідки й отримало негативні конотації [17]. Потрібно, однак, сказати, що вчений все ж таки зауважував відсутність у джерелах даних про зовнішній образ берегинь і вказував, що їхні постаті настільки розмиті та «давні», що датувати час їх появи жодним чином не буде можливим [18].

Славіст та текстолог М. Зубов, досліджуючи «Слово святого Григорія», наголошував на тому, що неправомірно конструювати сліди культу «берегинь» на основі однієї фрази, тим більше сприймати цю згадку як «періодизацію слов'янського язичництва». На переконання дослідника, «лише один Б. Рибаків сприйняв цю хронологію на віру й зробив її одним із наріжних каменів своєї концепції слов'янського язичництва» [19].

Етнолінгвісти С. Ніколаєв і О. Страхов переконливо довели, що зв'язок «берегині» з «берегом» є надуманим та штучним [20]. Етнолінгвістичні дослідження відкинули також припущення зв'язку «берегині» та «русалки». Зокрема, С. Ніколаєв та О. Страхов констатували, що значення «русалка», яке приписували «берегині», не аргументовано ані контекстуально, ані в будь-який інший спосіб і взято, вірогідніше за все, з тлумачного словника В. Даля, у якому воно з'явилося з неясних і непідтверджених джерел [21]. Окрім того, неможливість ототожнення і навіть зіставлення «берегині» з «русалкою» виникає з різностайності семантичних ознак такого складного міфологічного персонажу, як русалка, про різномірні функції якого нам відомо з етнографічних джерел XIX — XX ст. і уявлення про який фіксуються й нині, та повної відсутності таких ознак у «берегині», про функції та інші персонажні характеристики якої нам не відомо буквально нічого.



Етнологиня С. Китова, критикуючи твердження академіка Б. Рибаків, що нібито образ «богині берегині» з піднятими вгору руками відображено на вишитих і тканих рушниках (у тому числі українських із різних етнографічних регіонів), також застерігає довіряти працям сучасних українських «міфологів», які підхопили цю його ідею та розвинули власну міфотворчість, вкрай далеку від етнографічної дійсності. Скажімо, дослідниця вказує, що на крелевецьких тканих рушниках, на яких письменник С. Плачинда вбачає «символічну фігуру Берегині» — жінки з піднятими вгору руками, — насправді можна побачити нечіткі стилізації, причому вони навряд чи говорять про

відображення певного міфологічного образу, а скоріше про «особливості виконання у техніці художнього ткання варіантів вазонів». На переконання С. Китової, наддніпрянська рушнікова вишивка містить «численні зображення антропоморфних і антропоїдних фігур, поданих як у схематичному, так і в натуралістичному стилі, які у своїй безперечній чіткості не потребують ніяких, навіть високо поетичних, домислень» [22]. Дослідниця також підкреслює, що жодній із опитаних нею жінок-вишивальниць не було знайоме слово «берегиня». Останнє ставить під сумнів власне «кухню» етнографічних «досліджень» згаданих письменників-міфотворців, оскільки у всіх їхніх творах бракує фахової характеристики джерел, аналізу власних польових досліджень (що примушує сумніватися у їхній наявності взагалі) та хоча б мінімального знання методів антропології та фольклористики.

### ***Повертаючись до джерел: то чи була «богиня берегиня»?***

Спробуємо все ж розібратися із тією іпостассю міфу «берегині», яка відсилає нас до начебто «давньослов'янського» чи «українського язичництва». Найважливіше: ми не можемо робити далекоглядні висновки щодо образу та функцій «берегинь» у давньослов'янських міфологічних віруваннях, тому що згадки про них у середньовічних християнських джерелах вкрай фрагментарні та невизначені. Крім того, навіть беручи до уваги наявні згадки про «берегинь» у джерелах, ми стикаємося із тим, що нам нічого не відомо про їхній візуальний образ, прояви та іпостасі, локус перебування, функції та контекст їх відтворення, походження та інші важливі характеристики міфологічного персонажа, на основі яких його можна піддавати науковим інтерпретаціям. До слова, археологічні джерела не дають нам про «берегиню» ані краплини матеріалу, що примушує замислитися над питанням: а чи була в різномірних, умовно кажучи, «давніх слов'ян» така богиня?

Отож пропоную подивитися на доступні нам джерела та їх трактування. «Берегині» (саме у множині) відомі нам з давньоруських текстів XIV—XV ст., перекладених із грецької і спрямованих проти язичництва, — зі «Слова святого Григорія» (по шість разів у різних списках пам'ятки) і зі «Слова св. Іоана Златоуста» (один раз) [23].



«Слова святого Григорія» («Слова про ідолів») — апологетична пам'ятка XII ст., укладена на основі візантійського взірця — «Слова на святі світи явлень Господніх (39 Слово) св. Григорія Богослова» (повчання відомого богослова і церковного історика Григорія Богослова (Назіанина) (бл. 329 — бл. 390 pp.) [24]). Відомо чотири списки цієї пам'ятки: Паїсіївський XIV—XV ст., Новгородський Софійський XV ст., Чудівський XVI ст., Кирило-Білозерський XVII ст. Первісний текст пам'ятки XII ст. не дійшов у жодному зі списків, а сама пам'ятка стала відомою науці з середини XIX ст. власне через вищеназвані списки [25]. Автором «Слова святого Григорія» був невідомий давньоруський книжник — переписувач, очевидно, обізнаний у грецькій,



який написав власний коментар до візантійської пам'ятки, вільно виклавши ідеї цього твору й критику Григорієм Богословом античного пантеону богів для осмислення поширення християнства у власній державі. Цитатою зі «Слова», в якій згадуються «берегині» і яку використовують у різних варіаціях як дослідники, так і «міфологи»-літератори, є наступна:

*«Греки роблять жертвоприношення грому і блискавиці і Вилу, богу вавилонському, якого побив Данило пророк; тим же богам треба кладуть і творять і словенський люд — Вилам і Мокоші, Диві, Перуну, Хорсу, Роду й рожаниці, **упирям і берегиням** та Переплуту, — і по колу п'ють на його честь з рогів...»* [26].

Подальший пошук «берегині» у пізніших писемних джерелах та згодом у фольклорно-етнографічних матеріалах XIX ст. нічого не дав. Зокрема, одна з найвідоміших пам'яток книгодрукування, словникарства та лексикографії нової доби — *«Лексіконъ славенорусскій альбо Имень тлъкованіє»* (1627 р.) авторства Памви Беринди [27], православного ченця, друкаря, гравера і лексикографа, — не містить ані інформації про «берегиню», ані натяку на існування такої богині чи її місце у язичницькому пантеоні.

Тобто, по суті, вже на початку XX ст. єдина фраза з середньовічного джерела (яке мало компілятивний характер) була потрактована як «періодизація» та дозволила деяким дослідникам припускати, що «давні слов'яни» первинно поклонялися упирям та берегиням, згодом почали поклонятися роду і рожаницям, а потім — Перуну. До речі, далеко не всі вчені-славісти другої половини XIX — початку XX ст. із захопленням сприйняли «Слово» та означену «періодизацію». Зокрема, славіст і палеограф І. Срезневський, вважав, що давньоруський книжник не мав на думці створення такої «періодизації язичництва» хоча б тому, що християнину того періоду і в тих умовах розвитку середньовічної держави не могло спастись на думку розглядати язичництво під дослідницьким кутом зору, в еволюційному розвитку цього явища. Крім того, давньоруський автор «Слова» не мав власної внутрішньої перспективи, оскільки він жив принаймні на триста років пізніше дохристиянської доби і знання про неї черпав із письмових джерел, написаних християнами — ченцями, книжниками, вченими. Тобто ця «періодизація» не може слугувати надійним джерелом для побудови гіпотез про «хронологію» та «етапи» слов'янського язичництва [28].



Освітній ресурс "Укрліт"

Інакшої думки трималися відомі вчені-славісти початку XX ст. Є. Анічков [29] та М. Гальковський [30], вважаючи згадки про «берегинь» підтвердженням власних теорій про стадіальний розвиток давньослов'янського язичництва, його еволюцію. Вищі боги — Перун і «пантеон Володимира», далі — Род і рожаниці, і третя ланка — упирі й берегині, тобто істоти, пов'язані з культом померлих і «нижчою міфологією».

Останні буцімто лишилися у вигляді «пережитків» у віруваннях, як тоді було прийнято писати, «східнослов'янських селян» наприкінці XIX — на початку XX ст. На підставі тлумачення кореня «берег» вони вважали «берегинь» семантично близькими до русалок і утоплениць. Зокрема, М. Гальковський був свідомий того, що *«какие это божества берегини, определенных указаний нет»*, і доволі критично висловлювався щодо можливості існування «богинь берегинь» у давніх слов'ян. Однак, спираючись на тлумачний словник В. Даля та інші не показові згадки «берегинь» у пізнішій літературі, вчений припустив, що «берегиня» є насправді іншою назвою для такого міфологічного персонажа, що виводить своє походження від померлих, як «русалка»: *«Вероятно, это те же русалки, которые чаще всего показываются на берегах рек и озер. Берегини может быть другое название русалок[...] естественнее всего предположить, что берегини — это некрещеные души, русалки»* [31]. Знову ж таки, це не більш ніж припущення окремого дослідника, до того ж це не інтерпретація, підтверджена солідним корпусом різнохарактерних джерел.

Деякі лексикографічні джерела також подають відомості про лексему «берегиня». Згаданий В. Даль у своєму «Тлумачному словнику» [32], наводячи значення слова «берег», у кінці статті одним рядком інформує: *«Бере́гия стар. бере́гуша, лопа́ста, шутовка, водяная, русалка»*[33]. От, власне, й усе. «Лопаста, шутовка, водяная» — це регіональні (з Півночі Росії) діалектні означення демонічної істоти жіночого роду, локалізованої у водній стихії, які В. Даль подає як синонімічні до «русалки». Однак жодного джерела про «берегиню» чи її регіональну прив'язку до українських теренів у цьому енциклопедичному словнику ми не знаходимо. Словник Б. Грінченка, який сам займався етнографічною діяльністю на теренах України, а також уповні користувався записами інших збирачів під час укладання збірок матеріалів і означеного словника (зокрема, том 1 «Словника української мови» Б. Грінченка за 1907 р.) лексеми «берегиня» не містить. У другому ж томі, в межах синонімічного ряду до «русалки» жодної «берегині» теж немає [34].



**Можливі етнографічно-обрядові імплікації: “перегения”**

9/21

Третій том словника Б. Грінченка містить статтю «перегеня», у якій укладач подає таку інформацію:

*«Ряженая девушка, пугающая, ради шутки, подруг: взял в руки клубок валу, вытягивает их вверх; клубок играет роль лица, которое повязывают платком, на руки и плечи натягивает рядно. (Лохвицкий уезд)»* [38]. Далі «перегеня» з Лохвицького повіту Полтавської губернії з'являється у матеріалах із Черкащини, зібраних у 1920-х рр. у межах діяльності Етнографічної комісії ВУАН. Тоді з'явилася низка досліджень українських етнографів і фольклористів, які стосувалися аграрної обрядовості, зокрема обжинкових обрядів (зажинки, обжинки, жнива) [39]. Першою була публікація «Як водили перегеню» (1925 р.) [40] діалектологині О. Курило. У ній дослідниця описує обряд, свідчення про який були зафіксовані нею на

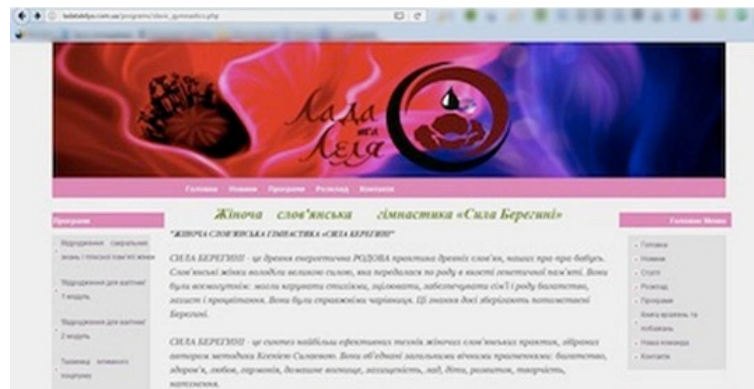
Черкащині (Канівщині) в 1922 р., посилаючись на згадану статтю у словнику Б. Грінченка та зазначаючи, що в її польових матеріалах персонаж «перегеня» має інше значення. О. Курило наводить свідчення п'ятох респондентів із кількох сіл, у яких описано типовий обжинковий обряд у різних модифікаціях, в різний час («після буряків», «весною», «на Трійцю», «на Спаса») та за участю різних акторів. Незмінним персонажем обрядових дій є названа «перегеня». За свідченнями оповідачів, що з ними розмовляла О. Курило, після закінчення роботи в полі гурт молоді обирав дівчину (або кількох), її (їх) обмотували поясами, які знімали із себе (переважно червоними), піднімали дівчині руки догори, теж обмотуючи їх поясами, та вкладали у складені долоні квітку або ложки. Подекуди «перегені» одягали ще й вінок на голову. Після цього молодіжна процесія з дівчиною попереду (або вона йшла пішки, або її несли хлопці на плечах) рушала, співаючи пісень, у двір до пана, де отримувала платню за свою працю [41]. Слід зазначити, що дослідниця особисто не спостерігала відтворення цього обряду, оскільки, за свідченнями її респондентів, він перестав виконуватися у середньому близько десяти - п'ятнадцяти років тому, тобто на початку ХХ ст. Публікуючи цей, безумовно, яскравий емпіричний матеріал, О. Курило не інтерпретувала його, в тому числі вона нічого не писала про його «давність», «архаїчність» та зв'язок головного персонажа обряду — дівчини-«перегені» — з «берегинею», відомою із середньовічного джерела. Тож, здавалося б, до чого тут «берегиня» і що пов'язує її з обжинковими календарними обрядами?

Цікавий матеріал, опублікований О. Курило, взявся проаналізувати інший учений — К. Копержинський. У ґрунтовному дослідженні, присвяченому обжинковим обрядам, наявним у різних слов'янських та германських культурах, він детально зупинився на етнографічних фактах, зафіксованих О. Курило на Черкащині. Різномірний порівняльний матеріал дозволив К. Копержинському дійти висновків, що, по-перше, ця форма обряду з його акціональним кодом і персонажним складом не є винятково українською чи східнослов'янською. Цей обряд стоїть в одному ряду європейських



Олена Курило, мовознавиця,  
діалектологиня, авторка статті «Як  
водили перегеню» (1925)

аграрних обрядів із водінням ритуальної ляльки чи рядженого/ї, що супроводжувалися певними магічними практиками, на завершення деяких видів землеробських робіт [42]. До того ж — і це найважливіше у світлі поточної критики міфу «берегині», — на думку К. Копержинського, цей обряд, попри наявні архаїчні елементи, є пізнішого походження:



Прінт-скрін зі сторінки курсів «Жіночої слов'янської гімнастики «Сила Берегині»»

*«Незаперечні архаїчні моменти в «Переґені» ми вже в своєму місці відзначили (пантоміміка, животинні елементи), але в цілому обряд, з нашого погляду, є пізніший по походженню. Утворився він у наслідок концентрації комедійного елементу так само, як на ґрунті мітологічного міму утворювався мім бурлескний (Вундт). Наше бурлескне дійство (не мім) утворилося на ґрунті обрядовості, що закінчувала колективну працю. Водження Переґені відоме нам, як дійство, що робиться на полоння буряків. Однак матеріали О.Б. Курило дають підстави гадати, що Переґеню водили й на-весні (як репетиція) й на деякі великі свята (Трійця, то-що). Ця вказівка тільки зайвий раз переконує нас, що маємо до діла з обрядом, який власне переставав бути таким—відірвався від колективної праці навіть що до часу його впровадження. Слово Переґеня розуміємо так: це дівчина, яка на роботі переганяла других. І на обжинки – укороновували кращу робітницю. Коли прийняти на увагу це, а також неясне посвідчення про обжинковий обряд на Черкащині (О. Б.Курило), то можна припустити можливість назви Переґеня і на обжинки» [43].*

Слідом за К. Копержинським на «переґеню», зафіксовану О.Курило на Черкащині, звернув увагу інший дослідник — україніст і історик-сходознавець А. Ковалівський. І вже у своїй статті «Берегині й переґиня (з дослідом текстів)» (1930) [44] вчений зробив першу спробу пов'язати неясний персонаж із давньоруського джерела — «берегиню» — із дійовим персонажем типового обжинкового обряду. Це наукове припущення, утім, подальшого розвитку в академічних дослідженнях не отримало — ані в радянській гуманітаристиці, ані згодом в українській.

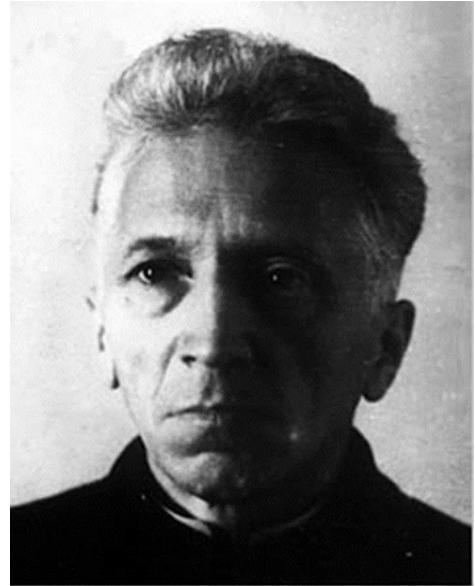
## **Інструменталізація “берегині” в сучасному «неоязичництві» та комерційні прояви міфа**

Етнографічні відомості про обрядовий персонаж “перегеня” радо підхопили і використали у своїх псевдонаукових публікаціях провідники сучасних неоязичницьких ідей, а насамперед доктор філософських наук Г. Лозко, засновниця «Об’єднання рідновірів України», «дослідниця і перекладач Велесової Книги», волхвиня Зореслава. У текстах Г. Лозко, що відбивають авторські релігійно-світоглядні переконання і більше подібні до сакральних текстів неорелігій, аніж до наукових праць, «берегині» приділено чимало уваги. Для прикладу зупинюся лише на одній статті авторки з відповідною назвою:

«Берегиня: богиня чи русалка» [45]. У своїй статті, яку Г. Лозко починає «цитатою» з «Велесової книги», вона посилається на всі три згадані публікації — О. Курило, К. Копержинського і А. Ковалівського. Однак авторка абсолютно перекидає слова всіх трьох авторів та, наводячи матеріал О. Курило, чомусь робить висновок, що «перегеня — жіноча роль в язичницькому священнодійстві Обжинок» [46], хоча в О. Курило жодного слова про це не написано і немає таких «далекоглядних висновків». Далі Г. Лозко поринає у літературну творчість, про що може свідчити такий уривок:

*«Описаний обряд і зовнішність учасників напрочуд схожі на зображення богині на рушниках, голову увінчано великим пишним вінком чи короною з колосся й квітів, симетричність композиції підкреслюють парубки або дружки з обох боків центральної постаті — сакралізованої в даному обрядодійстві особи — цариці, княгині Врожаю. Звернімо також увагу на те, що Перегеня оперезана червоними поясами [...] Можемо припустити, що в старовину Перегеню (чи Берегиню) супроводжували вершники, або її саму везли на коні, як це є зображено на багатьох рушниках» [47].*

Про критичне ставлення фахівців до «зображення берегині на рушниках» йшлося вище. Додамо лише один визначальний для оцінювання такого типу тексту нюанс: якщо авторка використовує праці попередників, перекидаючи їхні інтерпретації й оцінки досліджуваних ними явищ, приписуючи їм власні думки, про жодну наукову цінність не може бути й мови. Тож тексти Г. Лозко можуть розглядатися як «святенні» в рамках антропологічного дослідження неорелігії чи еклектичної субкультури «рідновірства», однак їх аж ніяк не можна розглядати як складову наукового дискурсу про досліджуване явище. Оскільки, попри учений ступінь, авторка не вважає за потрібне підкріплювати свої тези та інтерпретації надійною джерельною базою, перевіреними фактами та висновкам інших шанованих фахівців, її текст не можна сприймати як серйозну наукову працю. Зауважимо, що це лише одиничний приклад серед багатьох явищ сучасної української квазінауки, що ґрунтується на неоміфології та вдало мімікрує під науку. За словами історика С. Савченка, її представники



Андрій Ковалівський, історик-сходознавець, україніст. Автор статті «Берегині і перегеня (з дослідом текстів)» (1930)



«одержують наукові ступені, займають високі посади в офіційній науковій ієрархії, впроваджують свої ідеї через офіційні інституції в масові підручники та намагаються перетворити маргінальний статус своїх концепцій на магістральний і навіть обов'язковий» [48]. Таким чином, і «берегиня», знайшовши вочевидь свою цільову суспільну групу і заповнивши відповідну нішу, стала добре впізнаваним образом у міфології різних груп українських «неоязичників».

Так, постать «давньоукраїнської богині берегині» фігурує на багатьох неоязичницьких та сумнівних псевдо-просвітницьких інтернет-сайтах про «давньоукраїнську міфологію». Попри існування великого масиву фахової наукової літератури, передусім із археології, подібні електронні ресурси пропагують походження українців від носіїв історико-культурної спільності Кукутені-Трипілля. Наприклад,



Прінт-скрін з ресурсу «Аратта. Вікно в Україну»

*aratta-ukraine.com* заявляє про те, що «сакральний образ берегині нагадують нам трипільські статуетки». Відбувається цілковита підміна понять і маніпуляція: археологічний артефакт, а саме теракотову статуетку IV тис. до н. е., безпідставно називають «орантою» і тут же пропонують на продаж ляльку-мотанку ручної роботи, яку представляють як «берегиню-оранту». Для серйозного вченого очевидно: немає жодного логічного зв'язку між археологічною знахідкою, образом Богородиці Оранти і лялькою-мотанкою; до того ж «берегиня» як новітній міф аж ніяк не пов'язана з ними.

Міфологічний конструкт «берегині» експлуатується і у комерційний спосіб, щоби привернути увагу пересічного споживача до «етнічної», «традиційної» та «давньої» складової відповідного продукту, що пропонується. У цьому можна упевнитися лише вписавши у гугл-пошук сполучення слів «богиня берегиня». Так, образ берегині як «богині добра, захисту людини, оселі, малих дітей від хвороб та інших злих сил» фігурує на сторінці етнографічно-рекреаційного комплексу «Мамаєва Слобода» в Києві. Тут же подається наступний матеріал без посилання на джерело, однак у цитаті легко впізнати згадану вище «Українську міфологію» В. Войтовича: «... символом берегині є родинне багаття, в якому людина знаходить мир, спокій, любов і високу мораль. Рушники із зображенням берегині вивішували над вікнами й дверима. Мідні або глиняні обереги із зображенням богині носили на грудях. Найкраща пожертва берегині — це пахучі трави, особливо полин, любисток, м'ята. Зображення берегині часто подибуємо на вишиванках та писанках. Зображення чотирирукої, навіть шестирукої берегині можна бачити на деяких археологічних знахідках із бронзи» [49]. Характерно, що на сайті розмістили не посилання на науковий текст, чи, наприклад, критичні роздуми шанованого етнологу В. Балушка з приводу означеної книги та сумнівної міфотворчості її автора. «Богиня-берегиня» також стала символом фестивалю писанок у Києві у 2015 р., перетворившись на «особливу писанку», «на якій зображено жіночу постать зі зведеними догори руками».

У описі події зазначено, що «так прадавні українці зображували велику Матір усього живого — відому слов'янську богиню життя і радості. Її називали Мокошею і Ладую, але найчастіше — Берегинею» [50]. Залишається тільки незрозумілим яка етнічна спільнота мається на увазі під «прадавніми українцями» та на які групи джерел можна спиратися у пошуках начебто «відомої слов'янської богині життя і радості».

Однак торгівля «автентикою» та «давніною» є не лише символічною та покликанною підкреслити привабливість певного продукту чи масової культурницької ініціативи. З прикрістю доводиться констатувати, що квазінаука прислужилася й різноманітному бізнесу, що будує свою начебто «потребність» та «незамінність» на тиражуванні фіктивних ідей про «давньоукраїнські» чи

«давньослов'янські» традиції, духовність, міфологію тощо. Так, прикладами інструменталізації образу «давньої богині берегині» можуть слугувати надзвичайно поширені та розтиражовані нині в Україні «тренінги ідеальних дружин», «центри жіночого розвитку» [51], різноманітні «слов'янські практики для жінок», вебінари на кшталт «обов'язки і ритуали жінки як берегині роду» [52] тощо. Участь у подібних заходах доволі недешева, а проводять їх особи, у чийй фаховій компетенції належить сумніватися, хоча б тому, що вони позиціонують себе як, наприклад, «тренер зі слов'янських практик» чи «інструктор жіночої слов'янської гімнастики чарівниць» [53]. У одній із подібних «шкіл» пропонується навчальний курс «секрети ідеальних дружин», у програму яких входить заняття «Чарівний побут. Дружина Берегиня» [54]. Інша «школа» - «Жіноча Академія» пропонує цілий освітній курс «Жіноче призначення - Берегиня» [55]. Окрім того, неабияке поширення мають курси «жіночої гімнастики» «Сила Берегині», у легенду яких вписано «давньослов'янське язичницьке походження» жіночих тілесних практик (що, ясна річ, не підтверджується жодними історичними джерелами). Як вдалося прослідкувати, жіночі гімнастичні вправи «Сила Берегині» розроблялися інструкторкою Ксенією Силаєвою, яка практикує переважно у Росії, але також і в Україні, про що говорять її авторські інтернет-сторінки [56]. Вочевидь «давньослов'янська жіноча гімнастика» знайшла в Україні свій благодатний ґрунт та комерційну нішу - зокрема, у Києві [57] та Львові [58] існують курси, які у тому числі викладаються і при різних йога-студіях, не маючи у собі нічого спільного із власне практикою йоги.

Чим пояснити таку шалену популярність образу «берегині» разом із символічним навантаженням «давнього», «автентичного», «питомо українського» явища?

С. Павличко свого часу наголошувала на небезпеці поширення і підтримування міфу «богині берегині» псевдонауковцями та письменниками «народницької орієнтації», говорячи що образ «богині Берегині» «...добре вписується в потік магічного мислення, виробленого українцями в часи бездержавності, пафосного і

## Богиня-Берегиня - символ Фестивалю писанок 2015

25 лютого 2015



"Берегинею" називається писанка, на якій зображено жіночу постать зі зведеними догори руками. Так прадавні українці зображували велику Матір усього живого — відому слов'янську богиню життя і радості. Її називали Мокошею і Ладую, але найчастіше — Берегинею.

Саме цей символ і стане центральним символом "Всукраїнського фестивалю писанок 2015", що стартуватиме у Києві 9 квітня.

Берегиня вважалася володаркою не тільки неба, але і всієї природи, господинею небесних вод, від якої залежала родючість. Люди малювали її зображення на стінах оселі, вишивали, ліпили з глини. Дерево життя — символ і атрибут Берегині, часто ці символи взаємозамінюють одне одного. У зв'язку з цим на ногах жіночих статуєток розміщали знак землі.

«Богиня-Берегиня» - символ фестивалю писанок у 2015 р.

патетичного за формою і антиісторичного за суттю» [59]. Відчутним наслідком поширення безрефлексійної, некритичної та поверхневої друкованої продукції в обгортці національної ідеї, що може забезпечувати легку популярність у часи поточної кризи та трагедії війни, стало проникнення міфологічного конструкту «давньої богині берегині» у різні сфери життєдіяльності суспільства - від квазінауки і «неоязичництва» до бізнесу. Сама лексема «берегиня» у поєднанні зі значенням «оберігати» та «берегти» вочевидь є доволі затребуваною нині, а додаткове смислове навантаження «архаїчності», «українськості» та «сакральності» даного образу забезпечують йому сталість функціонування.

Деякі антропологи схильні пояснювати колективну суспільну потребу в різноманітних умовно «давніх» віруваннях та практиках явищем т. зв. «архаїчного синдрому». Зокрема К. Банніков визначає «архаїчний синдром» як своєрідний захисний механізм, що уявляє себе в тих особливих історичних ситуаціях та соціальних станах, коли «вищі форми культури» — гуманне право,



Прінт-скрін з офіційної сторінки «Розвиваючої школи для всієї родини Богиня Берегиня»

закони, етико-естетичні норми — втрачають соціонормативну функцію. Дослідник вказує, що замість них у ролі «аварійних засобів соціального регулювання» актуалізуються архетипові механізми, «базові символи, що позбавлені семантичної варіативної багатовимірності». Тобто, в суспільствах, що переживають глибокі кризи, спостерігається «феномен реактуалізації архаїчного у сучасному», який доцільно вивчати в когнітивному культурному контексті [60]. Цей феномен, утім, не є явищем унікальним, характерним саме для сучасної доби чи східноєвропейського регіону, адже про популярність різних архаїчних вірувань у зв'язку з кризою суспільних і політичних інститутів у Західній Європі писав ще в 1930-х рр. історик Й. Хейзінга [61].

## Висновки

Підсумовуючи вищесказане, варто наголосити на основному: у фольклорно-етнографічних матеріалах XIX — початку XX ст., зібраних на теренах України, відомостей чи бодай згадок про «берегинь» немає. У доступному дослідникам корпусі емпіричних джерел не знайдено жодного усного тексту від носія місцевої традиції про «берегиню». Будь-які «реконструкції» образу «давньої богині берегині» на основі малої кількості однотипних згадок про «берегинь» у, по суті, двох компілятивних середньовічних джерелах є неприйнятними з точки зору усталених наукових практик. Безпідставними є також намагання пов'язати «берегинь» із згаданих середньовічних джерел із етнографічними фактами — зокрема з календарними обрядами водіння «перегені» (які до того ж мають вузький локальний контекст) чи сучасним етнографічним матеріалом.

Підкреслимо, що варто утримуватися від безпідставних узагальнень, пошуку «берегинь» у фольклорно-етнографічних джерелах і маркування цього нечіткого



образу з кількох давньоруських середньовічних пам'яток як «давньоукраїнського», «давньослов'янського» чи «традиційного українського» — для цього нема жодних наукових підстав.

Як новітній кабінетний міф «берегиня» існує, і, очевидно, виконує свою специфічну функцію для певних соціальних акторів та суспільних груп. Цей образ є яскравим наочним прикладом сучасної комерціалізації «кабінетних» міфів та відчутного впливу друкованої продукції квазінауковців на суспільство. Актуальність деконструкцій подібних міфів ми і намагалися продемонструвати у цій розвідці.

*В основі тексту є науково-популярна лекція «Берегиня: про один новітній міф та його деконструкцію», прочитана Авторкою у рамках публічного лекторію проекту «Likbez. Історичний фронт» 25 березня 2017 р. у Києві. Стаття є скороченою та суттєво переробленою версією розділу з книги Авторки «“Колись русалки по землі ходили...”: жіночі образи української міфології», що нині готується до виходу у видавництві “Клуб сімейного дозвілля”.*

*У публікації використано ілюстрації, запозичені із відкритих джерел.*

---

**Юлія Буйських** - антропологиня, кандидатка історичних наук (історичний факультет Київського національного університету ім. Т. Шевченка, 2010). У 2014 - 2015 роках — стипендіантка програми польського уряду для молодих вчених (Студії Східної Європи та Інститут етнології та культурної антропології Варшавського університету). У 2015 - 2016 роках - стипендіантка Вишеградського Фонду в Інституті етнології та культурної антропології Варшавського університету. Стипендіантка програми Prisma Ukraina Research Network Eastern Europe у Forum Transregionale Studien у Берліні у жовтні 2017 року - січні 2018 року. Поточні наукові інтереси: антропологія релігії, міфологічні уявлення, культурне сусідство, студії пограниччя, культура професійних груп. Співзасновниця «Центру прикладної антропології» (Київ). Живе і працює у Києві.



---

[1] Кісь О. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід // «Я» (Інформаційно-освітнє видання). — Харків, 2006, — № 4 (16). — С. 11—16.

[2] Орлова Т. Міфологема «Берегині» в світлі критики українських суспільствознавців // Сторінки історії: збірник наукових праць. — 2010. — Вип. 31. — С. 206.

[3] Рубан В. Ф. Берегиня: історичний роман. — К.: Український письменник, 1992. — 191 с.

[4] Скуратівський В. Т. Берегиня: художні оповіді, новели. — К.: Радянський письменник, 1987. — 278 с.



[5] Про це див. детальніше: Кісь О. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід // «Я» (Інформаційно-освітнє видання). — Харків, 2006. — № 4 (16). — С. 11—16; Кісь О. Моделі конструювання ґендерної ідентичності жінки в сучасній Україні.

[6] *Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології.* — К.: Український письменник, 1993. — 63 с.

[7] Див. зокрема: *Залізняк Л. Л. Новітні міфи в індоєвропеїстиці Східної Європи // Археологія. — 2002. — № 4. — С. 88—97; Новітні міфи та фальшивки про походження українців. — К.: Темпора, 2008.*

[8] Першою працею, яка розвінчувала «автентичність» «Велесової книги» як начебто джерела, була стаття Л. Жуковської: *Жуковская Л. П. Поддельная докириллическая рукопись (К вопросу о методе определения подделок) // Вопросы языкознания. — 1960 — № 2. — С. 142—144.* Найповніше ж зібрання міждисциплінарної критики цієї підробки було опубліковане тут: *Что думают ученые о «Велесовой книге». — СПб.: Наука, 2004 — 238 с.* Див. також джерелознавчу критику «Велесової книги» авторства Л. Клейна: *Л. Клейн. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб: Евразия, 2004. — С. 115—123.*

[9] *Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології... — С. 13—14.*

[10] *Войтович В. Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — 664 с.; Войтович В. М. Міфи та легенди давньої України. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2005. — 392 с.; Антологія української міфології: Етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи. Т. 1. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2006. — 912 с.: іл.; Антологія української міфології: Тотемічні міфи. Т. 2. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2006. — 608 с.: іл.; Антологія української міфології: Потойбіччя. Т. 3. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2007. — 890 с.: іл.; Генеалогія богів давньої України. — Рівне: Видавець Валерій Войтович, 2007. — 556 с.: іл. та ін.*

[11] Див., зокрема: *Балушок В. Думки з приводу нової книги про українську міфологію. Рец. на Войтович В. Українська міфологія. — К., 2002 // Народна творчість та етнографія. — 2004. — № 1—2. — С. 94—96; Іваннікова Л. Замість науки — окультизм.*

[12] *Войтович В. Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — С. 25.*

[13] Кісь О. Моделі конструювання ґендерної ідентичності жінки в сучасній Україні.// Незалежний культурологічний часопис "І". Ч. 27, 2003

[14] Див. детальніше: *Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб: Евразия, 2004. — С. 68—105; Комар А., Хамайко Н. Збручський ідол: пам'ятник епохи романтизму? // Ruthenica. Т. X. — К., 2011. — С. 166—217; Гримич М. В. Дискусійні проблеми в трактуванні археологічної*

спадщини язичництва східних слов'ян // Збірник наукових праць Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії. Т. XXXI. — К., 2013. — С. 115—135.

[15] Клейн Л. С. Воскрешение Перуна... — С. 70—87.

[16] Точніше адепти «двовір'я» вважали, що язичницькі вірування та обряди незмінно зберігаються під зовнішнім шаром християнства. Американська антропологиня І. Левін зауважує, що вчені — представники різних шкіл і напрямів, говорячи про «двовір'я», тільки ускладнили розуміння самого визначення «язичництва», змішуючи його з чаклунством, магією, ересями, політичним протестом і народною медициною (Левин Ів. Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России. Пер. с англ. А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. — М.: Индрик, 2004. — С. 20.). Однак уже доволі тривалий час термін «двовір'я» (і його язичницький підтекст) заперечується в наукових колах (починаючи із західної антропологічної думки, де цей концепт знаний як 'double faith' або 'dual faith', і закінчуючи низкою праць вітчизняних вчених), оскільки він містить оціночні конотації та не відображає всієї складності такого синкретичного культурного явища, як народна релігія аграрного суспільства. Див.: Rock Stella. Popular Religion in Russia. 'Double belief' and the making of an academic myth. Routledge. — London and New York, 2007. — 234 p.; Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine. — Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2006. — 304 p., ill.; eds. John-Paul Himka, Andriy Zayarnyuk; Левин Ів. Двоеверие и народная религия... — С. 11—37; Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. — Чернівці: Зелена Буковина, 2001. — С. 37; Ігнатенко І. «Народна релігія» та теорія «двовір'я» у світлі сучасних етнографічних досліджень // Етнічна історія народів Європи. — 2008. — № 27. — С. 40—41; Буйських Ю. Нижча міфологія українців у світлі проблем «двовір'я» та «народного християнства» // Етнічна історія народів Європи. — 2010. — Вип. 33. — С. 70—80; Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). — К., 2000. — С. 4—5; Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение. — № 1. — С. 44 та ін.

[17] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981. — С. 15—18.

[18] Там само. — С. 18.

[19] Зубов М. І. Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні. Дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.03 «Слов'янські мови». Рукопис. — Одеса, 2005. — С. 236.

[20] Николаев С. Л., Страхов А. Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования. 1985. — М.: Наука, 1987. — С. 158.

[21] Там само. — С. 156.

[22] Китова С. Полотняний літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. — Черкаси: Брама, 2003. — С. 20.

- [23] Толстой Н. Берегини // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. А—Г. — М., 1995. — С. 155.
- [24] Зубов М. І. Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні. Автореф. дис. ... д-ра філол. наук. — К., 2005. — С. 9.
- [25] Зубов М. І. Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні. Дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.03 «Слов'янські мови». Рукопис. — Одеса, 2005. — С. 111—112.
- [26] Цитата у перекладі зі старослов'янської на українську за виданням: Слово святого Григорія // Християнство на теренах України I—XI ст. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. — К., 2000. — С. 407—409.
- [27] Лексикон словенороський Памви Беринди. Підготовка тексту і вступна стаття В. В. Німчука. — К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1961.
- [28] Срезневский И. И. Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. — 1851. — № 5. — Кн. 1. — Ч. 2. — С. 60—61.
- [29] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь (Записки Историко-филологического факультета. Вып. 117). — СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914.
- [30] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. I. — Харьков: Епарх. типогр., 1916.
- [31] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества... — С. 68—69.
- [32] Перше видання словника побачило світ ще за життя В. Даля, у 1863—1866 рр.
- [33] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. А—З. Шестое издание. — СПб: Диамант, 2002. — С. 82.
- [34] Грінченко Б. Словарь української мови. Том IV. Р—Я. Русавка, Русалка. — К.: Редакція журналу «Кіевская Старина», 1909. — С. 88.
- [35] Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Hlavní redaktor Josef Kurz. Vyd. 1. Imprint. Praha, Nakl. Československé akademie věd, 1958.
- [36] Словник української мови: в 11 томах. Т. 1. — К., 1970. — С. 158.
- [37] Нариси стародавньої історії Української РСР. — К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1957. — С. 495.
- [38] Грінченко Б. Словарь української мови. Том III. О—П. Перегень. — К.: Редакція журналу «Кіевская Старина», 1909. — С. 113.
- [39] Ці обряди зазвичай виконувалися на завершення весняно-літнього циклу календарної обрядовості, пов'язаного із збором урожаю.

[40] Курило О. Як водили перегеню // Етнографічний вісник. Кн. 1. — К., 1925. — С. 66—68.

[41] Там само.

[42] Копержинський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку // Первісне громадянство та його пережитки на Україні / За ред. К. Грушевської. — К., 1926. — С. 74.

[43] Там само. — С. 73.

[44] Ковалівський А. Берегині й перегиня (з дослідом текстів) // Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури. — Харків, 1930. — С. 79—107.

[45] Лозко Г. Берегиня: Богиня чи Русалка? // Сварог. — 1997. — Вип. 6.

[46] Там само.

[47] Там само.

[48] Савченко С.В. Девіантна наука, космічна енергія та козацькі оселедці // Історіографічні та джерелознавчі проблеми історії України. — [міжвуз. зб. наук. праць]. — Дніпропетровськ: Ліра, 2014. — С. 275.

[49] Мамаєва Слобода.

[50] Folk Ukraine. Богиня-Берегиня - символ Фестивалю писанок 2015 [

[51] Привабити, звабити, утримати: В Україні – бум на тренінги ідеальних дружин // Інтернет портал «Новое время».

[52] Восточный центр Nisaja. Современная берегиня рода.

[53] Центр семейного сексуального образования. Татьяна Богаччи. Тренер по славянским практикам

[54] Центр семейного сексуального образования. Курсы «Секреты идеальных жен»

[55] Моє місто. Жіноча Академія

[56] Женская славянская гимнастика Сила Берегини. Форум для практикующих Сила берегини. Школа женских славянских практик Ксении Силаевой

[57] Школа Развития Личности "РаСвет". Система берегинь ; Киевская йога студия. Женская славянская гимнастика «Сила Берегини» ; Йога класс Юлии Мурачёвой. Женская славянская гимнастика Сила Берегини [

[58] Студія розвитку, здоров'я та краси «Лада та Леля». Жіноча слов'янська гімнастика «Сила Берегині»

[59] Павличко С. Фемінізм / Соломія Павличко / Передм. В. Агеєвої. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. — С. 61.



[60] Банников К. Архаический синдром. О современности вневременного // Отечественные записки. Вып. № 1 (52) 2013. Тема номера: Кризис рациональности

[61] Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашего времени // Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир: Эссе / Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д. Сильвестрова; Коммент. Д. Харитоновича. — СПб., 2010. — С. 120—123.

—

—

—