

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО

На правах рукопису

БОРЯК ОЛЕНА ОЛЕКСАНДРІВНА

УДК [392.1+615.89+618.1](477)

**ІНСТИТУТ АКУШЕРСТВА І ПОСТАТЬ ПОВИТУХИ
В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ:
історія, ритуал, міфологія**

07.00.05 – етнологія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант
академік НАН України
Скрипник Ганна Аркадіївна,
доктор історичних наук, професор

Київ–2010

ЗМІСТ

Перелік умовних скорочень	4–5
ВСТУП.....	6–15
РОЗДІЛ 1. Історіографія проблеми та джерельна база дослідження.....	16–42
1.1. Акушерство і постать повитухи в науковій вітчизняній та зарубіжній історіографії	16–37
1.2. Джерельна база дослідження.....	37–42
РОЗДІЛ 2. Інститут акушерства і повитух в історії медицини та культури.....	43–151
2.1. Зародження та становлення акушерської практики	43–74
2.2. З історії формування і практики інституту акушерства в Україні (з давніх часів до 20-х рр. ХХ ст.)	74–114
2.3. Дипломовані акушерки і недипломовані повитухи: особливості співіснування у родопомічній справі (20–70-ті рр. ХХ ст.)	114–146
РОЗДІЛ 3. Місце і роль повитухи в системі родопомочі та обрядової практики	152–293
3.1. Медичні та ритуальні аспекти родопомічної і післяпологової діяльності повитухи.....	152–191
3.2. Постать повитухи в аспекті її обрядово-магічних дій з пологовими субстратами (матка, плацента, пуповина кров).....	191–218
3.3. Роль повитухи у трапезах на честь новонародженого.....	218–247
3.4. Ритуальні навідування: “нести бабі пироги” та інші форми звичаю віддяки повитусі.....	248–287
РОЗДІЛ 4. Символіка і семантика образу повитухи в народних уявленнях і віруваннях.....	294–368
4.1. Постать й практика повитухи крізь призму її традиційних найменувань	294–303
4.2. Повитуха в статусі віщувательки долі дитини.....	304–324
4.3. Культ язичницьких божеств, пов’язаний із народженням дитини: культурно-історичні паралелі в контексті діяльності повитухи.....	324–340

4.4. Амбівалентність образу повітухи: між профанним і сакральним.....	340–364
ВИСНОВКИ	369–379
Список використаних джерел та літератури.....	380–456

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

Назви областей України
(при посиланнях на польові матеріали)

Вн – Вінницька

Влн – Волинська

Днп – Дніпропетровська

Днц – Донецька

Жт – Житомирська

Зк – Закарпатська

Зп – Запорізька

ІФ– Івано-Франківська

Кв – Київська

Лг – Луганська

Лв – Львівська

Мк – Миколаївська

Од – Одеська

Пл – Полтавська

Рвн – Рівненська

См – Сумська

Трн – Тернопільська

Хрк – Харківська

Хрс – Херсонська

Хм – Хмельницька

Чрк – Черкаська

Чрн – Чернігівська

Чр – Чернівецька

Інші умовні скорочення

ВУАН – Всеукраїнська Академія Наук

ВУЦВК – Всеукраїнський центральний виконавчий комітет

ДНЦЗКСТК – Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України

ІМФЕ – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

КК – Кримінальний кодекс

КПБ – колгоспний пологовий будинок

НБУ – Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського НАН України

НКОЗ – Народний комісаріат охорони здоров'я

Раднарком, РНК – Рада народних комісарів

ФАП – фельдшерсько-акушерський пункт

ЦДАМЛМ України – Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України

ЦДІАК України – Центральний державний історичний архів України, м. Київ

ВСТУП

Актуальність теми. Однією з універсальних форм і результатів діяльності людини є інститут акушерства, що в усіх країнах світу і народів складався історично. Як сукупність спеціалізованих медико-лікувальних форм і компонентів суспільних відносин цей інститут залежно від соціально-економічного розвитку країни різною мірою поєднував у собі традиції наукової і народної родопомічної практики. Разом з тим, з огляду на історію вивчення традиційно-побутової культури східних слов'ян, зокрема українського народу, акушерська діяльність, зважаючи на термінологію вітчизняних етнографічно-літературних і документальних джерел, означалась як “повивальна справа”, “повивальне ремесло”. Обидві назви репрезентували рід традиційно-професійного знання, що стосувався допомоги під час і після пологів і, як бачимо, визначався старовинним народним поняттям “повивати”(“сповивати”) новонароджену дитину. Ту саму кореневу основу має давнє слово “повитуха”, що вживалося на позначення категорії особи як спеціалістки у розглядуваній галузі. Її соціально-культурний статус в умовах традиційного суспільства був високим і відрізнявся багатоманітністю рис і значень. Представляючи жінок старшого покоління громади, постать повитухи втілювала в собі успадкований від пращурок досвід не лише медико-лікувальних знань, навичок, але й обрядово-світоглядних уявлень відносно правил родопомочі й післяпологового періоду. Недарма вона була головною виконавицею більшості обрядів, пов'язаних з народженням і зростанням дитини, посідала привілейоване місце у звичаєвості інших циклів, особливо традиційного календаря. Образ повитухи знайшов помітне відображення у творах різних фольклорних жанрів, передусім в обрядовому фольклорі, а її специфічні “пророчі” здібності набували осмислення у міфологічних переказах, легендах. Зазначене дає підстави розглядати справу народного акушерства й повитуху як взаємопов'язані теми. Натомість постать повитухи в контексті комплексної історико-медико-етнологічної проблематики, включаючи обрядово-міфологічні традиції українського народу, спеціально не досліджувалася.

Вибір теми дисертаційного дослідження зумовлений необхідністю розв'язання важливої наукової проблеми, пов'язаної з етнокультурною історією українців: комплексного вивчення інституту акушерства та постаті повитухи під кутом зору народної медицини, ритуалістики і міфології. У полі зору автора – малодосліджені аспекти проблеми, пов'язані з визначенням реального місця у традиційному суспільстві родопомічниць, яких ми відносимо до представників “народної еліти”, “інтелектуалів другого ряду” [295: 29; 344: 41]. З одного боку, вони певною мірою сприяли процесу народження дитини, через що, так чи інакше, впливали на стан демографії українського етносу, а з іншого – були активними носіями знань у царині традиційних народних вірувань і обрядів. У статусі “знаючих” ми розглядаємо їх як таких, що належать до категорії “ритуальних спеціалістів” громади (Вяч. Іванов, А. Байбурін).

Актуальність обраної теми зумовлена також висвітленням питань, які є винятково значущими для нових наукових, суміжних для етнології, історії, соціології напрямків, орієнтованих на вивчення гендерних проблем, ролі жіноцтва в історії повсякденності.

Зв'язок роботи з науковими темами. Дослідження є складовою частиною науково-дослідних тем Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ): “Українська етнокультурна спадщина в сучасному культурно-інформаційному просторі” (№ 0107U002297), “Сучасні етнічні та етнонаціональні процеси поліетнічного середовища України” (№ 0109U001491). Крім того, робота виконувалась у межах завдань, передбачених Національною програмою мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи (2001–2010), які координує Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України (ДНЦЗКСТК).

Об'єктом дослідження є інститут акушерства і постать повитухи в історії та традиційній культурі українців.

Предметом дослідження є комплекс традиційних соціально-лікувальних практик, уявлень та вірувань, пов'язаних з постаттю повитухи як ключового

персонажа родопомічної практики, носія народних спеціалізованих знань та виконавця обрядів, якими супроводжувалося народження дитини.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період від ХІХ ст. до 70-х років ХХ ст. Це зумовлено наявністю етнографічних джерел, що дозволяють реконструювати народні медичні знання, виокремити комплекс традиційних обрядових дій і уявлень, пов'язаних з особою повитухи, а також дають можливість простежити трансформацію народного “інституту” родопомочі від його активного функціонування до поступового зникнення як соціокультурного феномена. Разом з тим, торкаючись історичних обставин родопомічної діяльності повитух, витоків наукових знань у галузі акушерства, ми звертаємося й до більш ранніх періодів.

Метою дослідження є визначення місця і ролі постаті повитухи в системі родопомічної практики й пов'язаних з нею обрядів, міфологічних уявлень на базі аналізу історичних основ співіснування народного та наукового акушерства, що сприятиме повнішому розумінню проблем етнокультурної історії українців.

Досягнення поставленої мети реалізується шляхом вирішення таких **завдань**:

- проаналізувати стан вивчення проблеми, теоретичного рівня та напрямків її наукового висвітлення, визначити інформаційний потенціал її джерельної бази;
- розглянути історію розвитку наукових знань про анатомію жінки, виокремити та інтерпретувати ідеї та концепції, пов'язані з народженням дитини, порівняти їх із надбаннями народної медицини;
- дослідити процес інституційного становлення й оформлення наукової професійної родопомочі в країнах Західної та Східної Європи, його основні етапи, концепції і напрямки протидії народному акушерству в особі повитухи; визначити спільні та відмінні риси наукового й народного акушерства як суспільних інститутів; звернутися до проблем взаємостосунків повитухи й християнської церкви у загальноєвропейському контексті, переслідування повитух за ранньомодерної доби у країнах Західної Європи;

- розглянути етапи боротьби з повитухами як складової державної політики з охорони здоров'я матері і дитини на теренах України, зокрема – співіснування народного акушерства та земської медицини, форми протистояння між професійним і народним акушерством, особливості переходу від традиційної народної родопомочі до впровадження професійної допомоги на базі спеціалізованих медичних закладів: фельдшерсько-акушерських пунктів і колгоспних пологових будинків; з'ясувати особливості статусу повитухи в церковно-православній практиці;
- узагальнити етнографічні відомості про родопомічну практику повитухи, включаючи її перші післяпологові ритуалізовані дії та символічні атрибути;
- визначити специфічний ритуальний статус повитухи, який вона отримувала через свою дотичність до жіночого тіла, пологових “субстратів” (плацента, пуповина, матка) та крові;
- дослідити постать повитухи як головного суб'єкта та об'єкта обрядів родильного циклу в контексті виконуваних нею і спрямованих на неї обрядових дій, дарувальних атрибутів, предметів-частувань, мотивацій;
- проаналізувати термінологію й фразеологію, пов'язану з постаттю повитухи та її “повивальною” практикою, кодування й втілення її образу в лексиці;
- охарактеризувати образ повитухи в статусі віщувальки долі дитини на основі народних легенд та переказів;
- визначити в образі повитухи ремінісценції давніх міфологічних уявлень шляхом залучення спорідненого тематичного матеріалу з архаїчного шару індоєвропейської культурної традиції, звернутися, зокрема, до відомостей про культ язичницьких, у тому числі слов'янських, божеств;
- встановити амбівалентність образу повитухи у народних віруваннях: з одного боку, розглянути постать повитухи у контексті її участі у “профанних” справах, з іншого боку, виокремити риси сакральності у фольклорному образі повитухи; розглянути її постать як посередниці між світом земним та світом потойбічним.

Методологічну й методичну основу дисертаційної роботи становлять принципи історизму та системності у дослідженні традиційної народної культури. Для досягнення мети та вирішення поставлених у дисертації завдань використано: ретроспективний, порівняльно-історичний, хронологічний та типологічний методи – для виявлення шляхів та динаміки трансформації обрядів, з'ясування ідентичних кодів у різних обрядах, до яких була причетна повитуха; елементи лінгвістичної методики – для висвітлення лексико-термінологічного аспекту теми; методи структурно-семантичного аналізу – для встановлення глибинних характеристик образу повитухи.

Водночас особливості етнологічного дослідження зумовили необхідність використання базового джерельного матеріалу, тобто усних (польових) свідчень, їхнього збору й попередньої систематизації, що передбачало застосування традиційних етнологічних методик, зокрема інтерв'ювання та фіксації у вигляді аудіозаписів за допомогою розробленого автором запитальника.

Наукова новизна дисертації обумовлена самим визначенням об'єкта, предмета, мети та дослідницьких завдань дисертації, застосуванням міждисциплінарних підходів. Це перше комплексне дослідження постаті повитухи як носія традиційного народного акушерства в контексті етнокультурної історії українців. На тлі історії співіснування народного та наукового акушерства спеціально розглянуто місце й роль повитухи в системі родопомічної практики й пов'язаних з нею обрядів і міфологічних уявлень.

Такий підхід дав можливість інтегрувати в єдиний проблемний блок дві різнопланові тематичні сфери, що стосуються, з одного боку, становлення й розвитку інституту акушерства у світлі цивілізаційних змін, з іншого – повсякденних практик баби-повитухи. В результаті автором окреслено та заповнено окремий сегмент у структурі історичного знання. Уточнено й систематизовано термінологічний апарат досліджуваної предметної сфери.

До наукового обігу введено та проаналізовано значний масив нового фактографічного матеріалу з традиційної та сучасної обрядовості, зібраного автором у ході багаторічних польових досліджень, а також корпус маловідомих даних з

архівних джерел. Вперше у вітчизняній історіографії узагальнені фрагментарні відомості з низки важливих проблем: становлення інституту родопомічної справи в країнах Західної та Східної Європи, а також США; соціальна медицина та охорона здоров'я жінки як сфери суспільної діяльності; зміни в гендерних настановах суспільства; історія виникнення, становлення та розвитку повивальної справи в Україні; впровадження нової системи родопомочі на селі у між- та повоєнні періоди як імплементація певної системи цінностей; взаємовідносини між акушерками та повитухами, між церквою та повитухами. Системно розглянуто трансформацію функцій родопомічниці впродовж ХХ ст., а її постать – як головний суб'єкт і об'єкт ритуальних ситуацій, що виникали у зв'язку з народженням дитини; як носія, у певному сенсі, унікальних знань, спеціалізованої традиційно-культурної інформації, що передавалася протягом століть.

Практичне значення одержаних результатів. Фактичний матеріал і теоретичні висновки дисертаційної роботи, а також методики етнологічного дослідження, у тому числі – авторський інструментарій польової роботи – можуть використовуватися при підготовці комплексних історико-етнологічних праць. Отримані результати стануть корисними для суміжних галузей знань: соціальної історії, історії медицини, зокрема історії охорони здоров'я в Україні. Апробований фактографічний матеріал може бути використаний при розробленні навчальних курсів з етнології, фольклористики, історії повсякденності, історії суспільних ідей, історії медицини.

Матеріали дисертації покликані прислужитися професійним медикам, фармацевтам, зокрема з питань застосування народної лікувальної практики, прийомів знеболювання, психотерапевтичного впливу поведінки повитухи під час пологів, розуміння значення обрядових дій у постнатальний період.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й висновки виголошувались автором на міжнародних і всеукраїнських науково-практичних конференціях: 40-му щорічному зібранні Південної конференції славістичних студій (Флоріда, США, 2002); “Український етнос у часі і просторі” (Київ, 2003); “Фольклор у суспільному вимірі” (Альбукерк, Нью Мексіко, США, 2003); “Тіло як

феномен культури” (Київ, 2003); “Міфологія та релігія в системі культури етносу” (Санкт-Петербург, 2003); “Тіло як феномен культури” (Київ, 2003); “Людина в просторі етнічної культури (Київ, 2004); “Діалектна лексика: лексикологічний, лексикографічний та лінгвогеографічний аспекти” (Глухів, 2004); “Українська культура в контексті світових глобалізаційних процесів” (Київ, 2004); IV Міжнародний конгрес україністів (Донецьк, 2005); “Рушник: символ, образ, знак” (Кролевець, 2005); “Звичай і народження Людини” (Київ, 2005); “Українське народознавство на початку ХХІ ст. (теорія, методи та тенденції розвитку)” (Київ, 2008); Міжнародній науковій конференції, присвяченій пам’яті Павла Чубинського (Київ, 2009); Перших Носівських читаннях “Історичні трансформації та сучасний стан етнокультури та мистецтва українського народу” (Чернігів, 2010) тощо.

Публікації. За результатами дослідження опубліковано індивідуальну монографію (обсягом 32,5 друк. арк.), два розділи у колективних монографіях, 36 статей у наукових журналах, збірниках наукових праць, матеріалах наукових конференцій та інш., у тому числі – 20 публікацій у фахових періодичних виданнях.

Структура праці. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, які включають 13 підрозділів, висновків, списку використаних джерел і літератури (770 позицій). Обсяг основної частини роботи – 379 с., загальний обсяг – 458 с.

Аби уникнути неоднозначних тлумачень, у тексті дисертації ми дотримувалися певних *дефініцій*. Під відповідними термінами розуміється:

ПОВИТУХА (*баба, рятувальниця, прийомна, родова бабка* та інш.) вживається нами виключно стосовно не “навчених” (у розумінні спеціальної медичної підготовки) “родопомічниць”, які мешкали та практикували переважно в селах і малих містечках; вона – носій спеціальних народних медичних знань у галузі родопомочі, а також дитячих недугів; завжди – жіночої статі, переважно похилого віку, досвідчена, “знаюча”; за функцією та статусом була наближена до категорії народних лікарів, репрезентувала “побутову медицину”, а саме – традиційно-усну медичну культуру; практичні знання отримувала як із досвіду власних пологів, так і

від інших жінок; помічниця як для породіллі, так і новонародженої дитини, направляла родову діяльність жінки (як раціональними, так і ірраціональними засобами); шептала, використовувала лікувальні засоби (зокрема, трави), діяла в сфері сімейно-родильних обрядів. Внаслідок близькості повитухи до сфери лікування/зцілення, вона могла частково виконувати функції шептухи або знахарки. У цитованих наративах народну лексику повитухи подано без змін.

ПОВИВАЛЬНА БАБКА (*службова, присяжна, апробована, экзаменована, білетна*) – слідом за офіційною практикою цей термін вживається нами для категорії формально “навчених” жінок, які пройшли короткий, переважно практичний курс навчання у “повивальній школі” чи на курсах, мали офіційний дозвіл на надання допомоги при пологах. На відміну від повитух, які діяли в сільській місцевості, вони переважно залишалися практикувати в містах та містечках; у цьому ж контексті нами використовується термін “повивальниця”. За часів радянської влади термін “повивальна бабка” зник, а “дипломованих” спеціалістів у галузі родопомічної діяльності, відповідно до здобутої освітньої кваліфікації, називали *акушерка* (*кушорка*) або *лікарка* (*дохтурка, медічка*).

АКУШЕРКА (*кушорка, кушманєнка*) – вживання номінації “акушерка” означає, що необхідні теоретичні знання та навички “родопомочі” жінка отримала в спеціальному медичному навчальному закладі середньої ланки (на відміну від “лікаря”, який мав диплом спеціаліста з вищою освітою), отже, була “навченою”, “екзаменованою”.

Щодо термінології, прийнятої в західноєвропейській традиції, то під *повитухою* (*midwife*) також розуміється *неліцензійна* родопомічниця. Але, зважаючи на той факт, що, порівняно зі східноєвропейськими країнами, в Західній Європі суцільне ліцензування акушерської діяльності хронологічно відбулося раніше, там продовжував уживатися термін “повитуха”, але тепер вже на означення акушерки. Відповідно, під *акушерками* (також *obstetrics*) ми розуміємо лікарів як жіночої, так і чоловічої статі, які здобули спеціальну освіту.

ШЕПТУХА, ЦІЛИТЕЛЬКА, ЛЄЧІЛКА – особа жіночої статі, похилого віку, “добра”; її ще називали *баба, бабка*; основна функція – лікування; мала порівняно

вузьку спеціалізацію; основні засоби зцілювання: викачування – на яйце, на хліб; виливання на віск; виговорювання, обкурювання; спалювання; виголошення замовлянь за певними правилами (мали значення час їх промовляння, символічні дії, які при тому виконувались, атрибути зцілення); деякою мірою – носій народних медичних знань; свої знання передавала переважно в межах роду; у цілому відзначалася високими моральними та духовними якостями; з часом номінація “шептуха” деінде набула негативного смислового забарвлення.

ЗНАХАРКА – особа жіночої статі, похилого віку, “знаюча” – знала більше, ніж звичайні люди, володіла особливими знаннями, умінням та майстерністю; не зналася з нечистим, не запродавала йому душу; одержувала свої знання від Бога, батьків, родичів, але могла бути “вродженою” та “навченою”; використовувала свою надприродну силу переважно із добрими намірами (за іншими свідченнями – робила і добро, і зло); основна функція – лікування хвороб; універсальний “спеціаліст” (або мала певну “спеціалізацію” – “спалювання рожі”, “скидання уроків” тощо); магічними засобами лікувала хвороби, спричинені чаклунками; мала здатність впливати на людей, а також тварин, погоду; свої знання зберігала в таємниці.

ВІДЬМА, ЧАРІВНИЦЯ, ЧАКЛУНКА – особа жіночої статі, як похилого, так і молодого віку, “погана”, “знаюча”, її діяльність ґрунтувалася на зв’язку з нечистою силою, спрямовувалася на вчинення зла, наслання недуги, лиха; магічна сила могла бути як “вродженою”, так і набутою (зокрема, “знання” діставались у спадщину від матері; були “навчені” через магічну процедуру), відповідно, були можливі її контакти з міфологічними персонажами, представниками потойбічного світу, відтак мала своїх покровителів у потойбічному світі; серед характерних рис – двоєдушність (одна душа – від Бога, друга – від чорта); володіння “чорною магією” (спричинення зла, наслання недуг, лиха), лікувала від хвороби, яку сама наслала (“зробила”– “відробила”); “могла зробити на смерть”; помирала в муках; перед смертю передавала свої знання; після смерті “ходила”; проявляла активність у календарно визначений час (уявлення про зібрання відьом на шабаші); була здатною до переверництва; шкодила худобі, відбирала молоко у корів; насилала “порчу” на людей, впливала на природні стихії, надприродні сили; не лікувала, не шептала [528:

23–31; 161: 42–54; 614: 213; 346: 33–39; 265: 23, 24]. Цій категорії персонажів також приписувався можливий негативний вплив на дітонародження, наслання порчі на дитину та породіллю тощо. Ця тенденція чіткіше простежується в країнах Західної Європи, де при певних обставинах повітух могли запідозрити в укладанні угоди з Дияволом, прирівняти до нечистої сили, і переслідувати за “шкідливу” діяльність нарівні з відьмами.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Акушерство і постать повитухи в науковій вітчизняній та зарубіжній історіографії

Родопомічна діяльність повитухи, а також обрядність, фольклор та термінологія родин вписуються в широке коло найрізноманітніших галузей народної культури та традиційних знань. Тому народження дитини може розглядатись і як зведення народно-медичних знань (лікування безпліддя, вагітність, пологи, післяпологовий догляд за матір'ю та дитиною, дитячі хвороби тощо), і як комплекс складних дій обрядового характеру (прилучення дитини до цього світу/родини/громади; очищення, шанування/дарування повитухи тощо), і як складова сімейно-обрядового циклу, а також календарних обрядів, трудових звичаїв, на рівні родинного фольклору та демонологічних уявлень (демони долі, дух нехрещених немовлят). Аналіз родин також неможливий поза контекстом історії християнської церкви (йдеться, зокрема, про таїнство хрещення), народного православ'я.

Ми виходимо з того, що домашні пологи, які зі сталою періодичністю відбувалися в тій чи іншій хаті, зазвичай проходили за участю в них повитухи. Родопомічниця “обслуговувала” окрему жінку, а отже – прислуговувалася родині та громаді в цілому. Вона безумовно володіла спеціальними знаннями для надання дійової допомоги жінці під час пологів, а також практичними навичками й демонструвала особисту майстерність, мала у своєму розпорядженні спеціальні знаряддя та засоби допомоги, діяла одноосібно. Це передбачало формування субкультури “повитухи” із набором спеціальних правил поведінки, обрядових дій та атрибутів.

Діяльність спеціалістів, зокрема ремісників, не стільки в утилітарному, скільки в символічному контексті розглядалася Вяч. Вс. Івановим, В. Топоровим [303], А. Байбуріним [136], С. М. та М. І. Толстими [539; див. також: 538; 540; 535–а]. Окрему увагу було приділено “ритуальним спеціалістам” – ковалям (М. Еліаде, Вяч. Іванов) [625; 303], будівельникам (А. Байбурін) [134], гончарям (А. Топорков,

О. Пошивайло) [551; 449], пастухам (Т. Цивьян) [593], ткачам (О. Боряк) [174]. Надзвичайно продуктивною виявилася праця М. Еліаде, в якій у порівняльному аспекті розглядається діяльність коваля та алхіміка. Автор слушно зауважив, що їх об'єднує прагнення змінити природу, трансформувати матерію. Він же висунув плідну для нашого дослідження ідею подібності між металургією та акушерством, оскільки коваль входить в сакральну, досі недоторкану сферу, втручається у природний порядок речей.

Традиційно склалося так, що в системі родильної обрядовості виділялися кілька дійових осіб – жінка (вагітна, породілля, молода мати), яка розглядалася в аспекті кардинальної зміни в її статусі, дитина, що з'явилася на світ, а також батько новонародженого, куми, гості на родильних гостинах. Відповідно, дослідники не могли обійти й постаті повитухи. Інша річ, що істориками медицини, етнологами, фольклористами, етнолінгвістами вона розглядалася під різним кутом уваги.

Відповідно, звернемо увагу на підходи до вивчення даної проблематики представників різних галузей знань. Найпотужнішим імпульсом для професійного звернення до теми акушерства взагалі і “народного акушерства” та постаті повитухи, зокрема, була наукова діяльність професора медицини Київського університету св. Володимира Георгія Єрмолайовича Рейна (1854–1942). Він здобув освіту в Петербурзькій Медико-хірургічній академії за спеціальністю акушерство та гінекологія, працював у Страсбурзі, Парижі, відвідував наукові інститути та клініки Франції, Німеччини та Італії, а 1883 р. приїхав до Києва, де заснував свою школу акушерів-гінекологів. У 1888 р. молодого приват-доцента обрали професором кафедри акушерства Київського університету св. Володимира [182: 192–193].

Характерною рисою розвитку загальної історії медицини було намагання дослідників виокремити знання з народної медицини, а також дати їм фахову оцінку. Ця тенденція добре простежується на прикладі діяльності Г. Рейна. І хоча як професійного лікаря його дуже непокоїв стан справ у цій галузі, він наполегливо закликав вивчати відомості “про акушерство у народі” з тим, щоби сповна дослідити його надбання й слабкі місця з метою дійовішої допомоги жінкам при пологах. У своєму аналітичному нарисі, присвяченому народному акушерству

(а, фактично, це була доповідь на III з'їзді лікарів 1889 р.), він виокремив три ключові напрямки дослідження: вагітність, пологи, післяпологовий період. Незважаючи на намагання підійти до проблеми з позицій професійного медика, вчений спирався на етнографічний матеріал – по всьому тексту нарису містяться свідчення про народні прийоми родопомочі, відтинання пуповини, загопування плаценти тощо. Показово, що він окремо зауважив роль “етнографічних умов” і закликав до їхнього вивчення, виокремлення регіональних особливостей та класифікації обрядових дій, які виконувалися під час пологів [462: 22].

До проблематики пологів (а головне – їх учасниць) найближче підійшли дослідники, сферою зацікавлень яких була галузь “народної медицини”, зокрема – “народне акушерство”, – вони так чи інакше торкалися головних дійових осіб – породіллі та повитухи. Специфіка підходів полягала в тому, що під таким кутом зору йшлося вже не абстрактно – про жінку взагалі, а про конкретні фізичні перетворення її організму, адже дослідниками розглядалася вагітна жінка, фізіологічні процеси народження дитини; неминучим було звернення до дій (та атрибутів), які здійснювала (і задіювала) при пологах повитуха, аналіз її поведінки. Показово, що майже відразу дослідники народного акушерства розділилися на два протилежних табори – тих, хто, розглядаючи суто медичні аспекти, до досвіду народних повитух ставився вкрай негативно (за висловлюванням Є. Покровського, це були “інквізиторські штуки”, “варварські тортури” [439: 44]), і тих, хто намагався виокремити в тому раціональний досвід. Ця заочна полеміка розгорнулася в останні десятиліття XIX ст., коли інтелігенція усвідомила своє завдання в дослідженні “багатоскладової, темної маси, яка зветься народ” з метою його просвітництва [262: 25].

Прихильником цієї ідеї був лікар, історик народної медицини Василій Федорович Демич (1858–1930), який спеціально звернувся до розгляду “приймів” “простого народу”, а головне – його “лечителів” – знахарок та знахарів. Він окремо розглядав акушерство та педіатрію як складові “народної медицини” [261]. Його позиція була непохитною: повсюдно переважають елементи невігластва, забобонів, безглуздя та потворності, які “витворюють” з простим народом. Але при тому автор,

переважно на українському матеріалі, подав короткий огляд звичаїв, прикмет, прийомів “рукодійства” при пологах.

До цих дослідів долучився відомий антрополог Юліан Талько-Гринцевич (1850–1936). Медичну освіту він здобув у Києві, опановував лікарську справу на Звенигородщині, майже 16 років практикував у Сибіру. Відомо, що він дістав можливість продовжити навчання у Німеччині, Франції, де й зацікавився антропологією. До 1917 р. викладав у Києві, в останні роки свого життя обіймав посаду декана антропології в Ягеллонському університеті [751]. За визнанням самого Талька-Гринцевича, свою розвідку “Народное акушерство в Південній Русі” (1889) [519] він уявляв як доповнення до нарисів В. Демича (1889) [261], присвячених “народній медицині з акушерства”, тому включив до неї короткий огляд літератури з питань народної медицини, лікарських засобів, замовлянь тощо. Автор окремо розглядав вагітність жінки, а також основні прийоми при пологах, для прискорення потуг, відокремлення плаценти, а також особливості післяпологового періоду.

Короткий огляд історії розвитку “баб’ячої справи” в Росії – від XVIII ст. до середини XIX ст. – подав російський дослідник Олександр Артем’єв [127]. Він твердив, що до середини XVIII ст. жодної різниці в родопомочі представникам різних верств населення (від цариць та бояринь до селянок) не існувало – це були “прийомні бабки” похилого віку. Тематично дещо осібно стоїть праця білоруського акушера-гінеколога, доктора медицини, професора Анастаса Сицинського (1893), присвячена акушерській практиці в Мінській губернії. Автор серед інших питань (зокрема, він розглядав фізичні особливості білоруської жінки) окрему увагу приділив народному акушерству, діяльності лікарень, повивальних бабок, смертності породіль, випадкам дітовбивства тощо. Втім, він залучив порівняльний матеріал, зокрема з Волинської, Подільської, Полтавської та Чернігівської губерній. Відомі йому були також праці Г. Рейна та Ю. Талька-Гринцевича. Однак основний висновок його праці залишався традиційним – від повитух через їхню некомпетентність є велика шкода, вони складають основну загрозу для жінок, а

народне акушерство – “це маса забобонів, невігластва і навіть жорстокості” [489: 84].

У Росії на тему пологів звернув свою увагу історик медицини Г. Попов під час опрацювання матеріалів етнографічного бюро кн. Тенишева (1903) [443]. В окремий розділ він виділив сюжети про вагітну жінку, профілактику можливих ускладнень, а також дії повитухи. Показово, що на початку ХХ ст. дослідники спеціально звернулися до теми ролі жінки в народній медицині [211]. Побіжно згадаємо про Миколу Новомбергського (1871–1949) – історика права, економіста та політичного діяча, у сфері наукових інтересів якого знаходилася й історія медицини. Його фундаментальні дослідження, серед яких – “Матеріали з історії медицини в Росії” (1905) та “Лікарська справа в допетровській Росії” (1907) [418; 416; 417], не містять прямих свідчень про розвиток акушерської справи. Проте аналіз доробку М. Новомбергського, зокрема наведені ним “справи з чарівництва” ХVII ст. із фондів Московського архіву Міністерства юстиції (нині – у РГАДА), а також документи Аптекарського приказу (там само), висвітлюють історичне тло, на якому відбувалася діяльність повитух.

Щодо радянської історіографії, то історики медицини спеціально до теми історії акушерства зверталися насамперед у загальному контексті вивчення розвитку медицини [189; 399; 224; 369]. Проте історія народного акушерства в Україні новітнього часу отримала свого поважного дослідника в особі професора Сергія Авраамовича Верхратського (1894–1988) – хірурга за фахом, історика медицини за покликанням. Відомо, що з 1919 по 1936 рр. він працював у районних лікарнях Київської, Вінницької та Дніпропетровської областей, з 1946 по 1956 рр. – по селах Львівської області. Людина допитлива і наполеглива, він кілька десятків років збирав польовий матеріал з народного акушерства. Більшу частину найцінніших даних було зафіксовано ним особисто. Щодо публікації матеріалів своїх досліджень, то Верхратському вдалося представити академічній громаді лише їх незначну частину в “Працях I Всеукраїнського з’їзду акушерів і гінекологів” (1927) [190; 191]. Утім, і в наступні роки він продовжував працювати над фундаментальною працею “Медичний фольклор на Україні”, вона ж стала основою його кандидатської

дисертації “Побутова медицина на Україні” (1940) [7].

Загальний напрямок поступу в цій галузі медичних знань довоєнного часу, а точніше – до початку 30-х років ХХ ст., добре ілюструє нарис психолога за фахом Гр. Махулька-Горбацевича під промовистою назвою: “Етнографія та медицина” (1928) [398]. Автор настійно рекомендував “...звернути увагу медичного світу на потребу вивчати етнографічні особливості; ...коли радянська влада ставить проблему охорони вагітної жінки, охорони матерів і дітей, дослідження цієї сторони народного побуту набуває для лікаря величезного практичного значення; ... ми переконаємось в тому, як мало ми, лікарі, знаємо наше село, і зрозуміємо, яку велику користь матиме систематичне дослідження цієї справи... як для полегшення боротьби із темрявою та культурними пережитками, так і погляду наукового” [398: 119–121]. Але знадобилося більше 10-ти років, щоби його наступники впевнено виголосили: “...акушерству як науці нема чого залучати від народного акушерства, тому що все цінне з народної медицини свого часу вже використано при створенні наукової медицини” [361: 6].

За радянських часів історики медицини, безумовно, зверталися до питань розвитку родопомочі в Україні [436]. Запроваджувалися дослідження у царині історії лікування [158; див. також: 426; 405], усвідомлювалися досягнення й прорахунки земської медицини [470] тощо. Показово, що особливості розвитку народного акушерства в Російській імперії [363: 62–84; 742: 107–120; 693], а також становлення радянської системи охорони здоров'я зацікавили американських дослідників [743; 668].

Питання охорони материнства та дитинства [406; 588; 589], акушерської допомоги функціонування медичної науки й освіти, окремих медичних закладів [504; див. також: 196; 195], [291; 608], діяльності видатних діячів акушерства та гінекології [229; 257] розглядалися в контексті становлення та вдосконалення системи охорони здоров'я; популярною виявилася тематика дослідження регіональної історії родопомочі [312; 612; 187; 154].

Виходячи зі специфіки історії медицини, яка зосереджена на вивченні наукових аспектів дисципліни, особа повитухи, зрозуміло, не стала об'єктом уваги

медиків. У цьому відношенні показове новітнє наукове дослідження авторського колективу під редакцією професора Я. П. Сольського, присвячене розвитку охорони материнства та родопомочі в Україні (2008). На його сторінках ми знайдемо лише одну, але показову згадку про повитух. Характеризуючи стан акушерської допомоги в Україні у міжвоєнний період, автори лише зауважили: “Медична допомога при пологах мала випадковий характер. У справі родопомочі цілковито панувало всевладдя неосвічених повитух” [505: 6–7]. Як підсумок, зауважимо, що сучасна історіографія історії медицини ХХ ст., правомірно висвітлюючи загальноновизнані досягнення радянської системи охорони здоров’я, на наш погляд, недостатньо повно, без залучення нових архівних джерел аналізує історичні процеси в галузі акушерства, зокрема під час складної політичної ситуації 1917–1920 рр., Голодомору 1932–1933 рр. в Україні, в міжвоєнний та повоєнний періоди.

Утім, народна родопомічниця опинялася й у полі зору дослідників народної медицини, що передбачало відхід від її розгляду виключно з точки зору “медичних технологій”. У вузькому значенні “народна медицина” розуміється як “традиційно-усна медицина”; у широкому розумінні вчені послуговуються поняттями “етномедицина”, “традиційно-медична культура”, які обіймають традиційно-усну, традиційно-письмову медицину, а в деяких випадках – і елементи професійної наукової медицини [176; 162]. В останні десятиліття до дослідження питань народного акушерства та педіатрії прилучалися сучасні українські етнологи:

З. Болтарович, Г. Скрипник [161; 162], А. Шкарбан [613; 614], С. Швидкий [605], Н. Серебрянникова [487; 488], І. Колодюк [346] та інші.

Звертаючися до особливостей вивчення народного акушерства та особи повитухи етнологами, зауважимо, що від другої половини ХІХ ст. увага академічної спільноти була прикута до проблеми *дитини*. Це був час, коли в Англії, Німеччині, Сполучених Штатах засновувалися наукові товариства, створювалася низка часописів, присвячених дослідженню дитини, зароджувалася нова наука “педологія” (термін запровадив 1893 р. американський учений О. Крісмен), яка ставила за мету об’єднати підходи різних наук – медицини, біології, психології, педагогіки – до

розвитку дитини. Зауважимо, що на цей же час припала поява в Європі відомої двотомної праці з “антропології” жінки німецького вченого Г. Плосса [433], де було представлено широку панораму дій – побутово-медичних і обрядових, які виконувалися під час пологів повитухами в різних країнах світу. Уже в передостанні роки XIX ст. п’яте видання цього дослідження вийшло у перекладі російською мовою. Відповідно, у контексті тогочасних зацікавлень питання вагітності жінки, фізіології пологів, постнатального періоду також виявилися на вістрі наукових зацікавлень багатьох дослідників.

Свідченням порівняно швидкого поступу етнографів на шляху до розуміння багатозарового характеру народин, зростання рівня наукового пізнання досліджуваного культурного явища можуть слугувати етнологічні програми-запитальники. Так, найперші з них (1854, 1863) містили, відповідно, питання про людське тіло, народну медицину [454; 453: 249–250]. Показовим є досвід Євгена Арсенійовича Покровського (1834–1895) – доктора медицини, спеціаліста з питань дитячої гігієни, головного лікаря дитячої лікарні (м. Москва). У ході підготовки до Московської Антропологічної виставки (1878), а саме – її медичного відділу, він склав програму збирання відомостей з фізичного виховання дітей у різних народів [439]. Попри те, що заявлена тема, здавалося б, була далекою від народження дитини, автор безпосередньо цікавився медичними аспектами пологів, а також доглядом за породіллею та новонародженим. Відомо, що дослідник отримав від кореспондентів близько вісімсот різноманітних відомостей з більш ніж 10-ти губерній Росії, у тому числі Полтавської, Волинської, Чернігівської губерній, які були використані в його розвідці. Окремо слід згадати спеціальну анкету, розроблену професором Г. Рейном, що також орієнтована на медичних працівників: “Запитання для збирання відомостей про російське народне акушерство” [462: 64–68]. Вона містила 27 питань, серед яких були й такі: місце, де народжує жінка; повір’я і забобони при народинах; хто допомагає; число повитух і акушерок; чи запрошують навчену “бабку”; в якому положенні (поставі) родить; механічні та внутрішні засоби для полегшення пологів тощо. Як видно, вчений мав власну

невелику кореспондентську мережу, адже трапляються записи, зроблені для нього в Полтавській, Чернігівській, Київській губерніях.

“Студії над дітьми” у широкому розумінні, адже йшлося про вивчення звичаїв, обрядів, народних уявлень та повір’їв, пов’язаних із *дитиною*, успішно опановувалися дослідниками. На початок ХХ ст. уже побачили світ розвідки А. Шишацького-Ілліча [611], П. Чубинського [602], М. Сумцова [516], Хр. Ящуржинського [634], Г. Коваленко [341], П. Іванова [307; 310], В. Милорадовича [403; 404], О. Малинки [389], І. Беньковського [152] та інших. У тій чи іншій мірі вони торкалися сюжетів, дотичних нашому дослідженню: пологи, купання та сповивання дитини, обряд злинок, родини, хрестини, похрестини, ворожіння на долю, лікування дитячих хвороб тощо. Автори – етнологи та фольклористи – аргументували свій інтерес до названих сюжетів тим, що “це потрібно для пояснення деяких вірувань і звичаїв”, способу життя простого народу, його світогляду [267, т. VIII: XI].

Ці підходи знайшли своє плідне продовження у дослідженнях, які розгорнулися на початку ХХ ст. Помітним явищем у царині вивчення сімейно-побутової та родинної обрядовості стала праця визначного етнографа Зенона Кузеля “Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини” (1906–1907) [267, т. VIII: XI], в основу якої було покладено матеріали, зібрані Марком Грушевським. Кузеля впорядкував частину матеріалів у двох томах, підготував вступні статті: до першого тому – “Від впорядчика”, до другого – “Про студії над дітьми”. Рукопис цієї праці, який складався з чотирьох томів, викликав жваве обговорення серед наукової еліти, зокрема з боку М. Грушевського, І. Франка, В. Гнатюка, Ф. Вовка. Сам дослідник оцінив свій історіографічний доробок як “найдокладніший” огляд тематичних розвідок українських і європейських науковців на початок ХХ ст. [365: 221].

Ця праця охоплює широке коло питань. Кожен розділ присвячений окремому віку дитини – від народження до четвертого року життя. Відповідно, подано матеріал про вагітність жінки, пологи, обряди та звичаї під час народження дитини й до “виводу” матері до церкви; йдеться про купіль, сповивання, колисання,

годування, дитячі хвороби, заговори, смерть малої дитини, “відміну” тощо. Це була, без перебільшення, перша в Україні ґрунтовна комплексна праця, яка увібрала в себе всі напрямки тогочасних дитинознавчих досліджень.

Свій внесок у подальшу розробку теми “дитина” зробив відомий учений, етнограф Антін Онищук. Він був родом з Галичини, свого часу працював у Кабінеті антропології ім. Хв. Вовка. Окремий розділ його розвідки “З народного життя гуцулів” (1912), присвячений родинам і хрестинам, містить ретельний опис обряду “зливок”. Цінними відомостями вирізняється праця самобутнього письменника, етнографа-фольклориста Петра Шекерик Д’оніківа (1918): пильне око дослідника побачило надзвичайно важливі деталі всього обрядового циклу – від особливого статусу вагітної жінки до народин. Ним було приділено увагу поведінці повитухи, її спеціальним діям, а також обряду зливки [610].

20-ті роки ХХ ст. позначились інтенсивними дослідженнями у сфері традиційної культури. Вони велися в умовах ренесансу пошукової та дослідницької роботи, що, в свою чергу, привело до розширення джерельної бази. Значною мірою цьому сприяло заснування низки установ, зокрема Етнографічної комісії ВУАН (1921), Культурно-історичної комісії (1924) та Кабінету примітивної культури кафедри історії України ВУАН (1925), Кабінету нацменів (1925) тощо, низки регіональних наукових центрів. Показово, що 1921 р. Українське студентське Медичне Товариство в Києві при Київському медичному інституті разом із акушерсько-гінекологічною клінікою склало анкету під назвою “Програма до збирання відомостей про народне акушерство” (автори – Писемський, Крупський, студенти інституту), в основу якої було покладено програму А. Онищука [171: 110].

Про сталий інтерес у 1920-х роках до теми “Народини” з усіма її складовими свідчить також публікація істориком і публіцистом Ф. Савченком у провідному етнологічному часопису рукопису Опанаса Марковича (1825–1867) – відомого збирача фольклорного та етнографічного матеріалу. Опис родин, хрестин і похрестин зі слів селянки Палажки Китчихи був зроблений Марковичем 1854 р. на хуторі Петрушівка Борзненського повіту Чернігівської губернії [6; опубл.: 472]. В іншому українському часопису детальний опис обрядів і повір’їв, пов’язаних із

народженням дитини в євреїв, подав відомий спеціаліст з іудаїки Ісай Пульнер [456]. До речі, у заключній частині свого нарису він спеціально наголосив, що хотів би розглянути роль повитухи окремо, але за браком місця наразі не в змозі цього зробити.

Утім, як відомо, період наукового розквіту радянських академічних установ 20-х рр. виявився занадто коротким. Тому доводиться констатувати, що доробок учених та кореспондентів-ентузіастів лише частково вдалося ввести до наукового обігу. Такою є наукова спадщина відомого етнографа та фольклориста, дослідника Волині професора Василя Кравченка. Добре відомо, що у своїх наукових зацікавленнях він відзначався універсалізмом, і така тема, як “Родини”, не могла пройти повз його увагу. Розсип записів обрядів і повір’їв, пов’язаних із народженням дитини, містить його монографія “Звичаї в селі Забрідді” (1920) [353]. Проте, очевидно, це була лише перша апробація вивчення даної теми. Як видно, у наступні роки ним розроблялись обширні за обсягом програми-запитальники “Родинний побут”, перший розділ якої під тематичною назвою “Родиво. Родини. Хрестини” містив 226 питань, 18 з яких безпосередньо стосувалися, за його термінологією, “баби-бранки”. Дослідник детально розробив питання щодо дій повитухи при пологах, її принесення та віддаровування на родинах і хрестинах, обряд з “кашею” [16: 88–195, 106–123]. Окремий розділ його ж програми “Антропологічні погляди народу, а також стосовні до цього вірування” було присвячено повір’ям про різні частини людського тіла [171: 63, 64].

Власне, за цим етнографічні теми “Родини” й, відповідно, “Пологи” та “Дитина” на кілька десятиліть випали з поля зору дослідників. Проте варто згадати праці видатного російського етнографа С. Токарева, який спеціально розглядав лікувальну магію (знахарство) та цілительство в загальному контексті народних уявлень і вірувань. Він доводив, що лікувальній магії, як і будь-якому етнографічному явищу, притаманна історичність [527: 107–108; 528: 124].

Загалом пауза тривала до початку 80-х років ХХ ст., аж до появи монографії Наталі Гаврилюк [213], яка й до сьогодні залишається найґрунтовнішим дослідженням родильної обрядовості українців. У ній представлено й

проаналізовано в історичному і територіально-просторовому (картографічному) плані відповідні матеріали, зібрані авторкою протягом п'ятнадцяти років (починаючи з середини 70-х років) у 20-ти областях України. На основі складених карт (усього їх 20) дослідниця виявила регіональні й локальні комплекси родильної обрядовості та їх географічний розподіл на теренах України. Це було надскладним завданням, адже на час виходу книги картографічний метод тільки починав апробуватись у зв'язку зі створенням історико-етнографічних атласів, і то лише на базі даних з матеріальної культури. У книзі вдалося наочно показати різноманітність форм і типів обрядових явищ від народження дитини до її пострижин, включаючи й ті, де головним виконавцем була баба-повитуха: звичай ім'янаречення, обряд очищення, хрестинні обряди “з кашею”, з “квіткою” тощо; різновиди народної термінології повитухи. У наступні роки дослідниця продовжувала розробляти відповідну тематику [216; 217; 215], у тому числі з точки зору співвідношення явищ родильного циклу з давньоруськими традиціями, де розглядалися важливі, зокрема для нашої теми, історичні ремінісценції образу баби-повитухи, обрядів “зливки”, “бабиної каші” тощо [218]. Окремо дослідниця звернулася до вивчення структурних і ареальних зв'язків одного із поліських варіантів згаданих та інших обрядових явищ, серед яких уперше характеризувався звичай шанування повитухи під місцевою назвою “нести бабі пироги” [214]. Проте певні аспекти діяльності повитухи залишилися недостатньо вивченими. Зокрема, власне родопомічні і відповідні ритуальні функції повитухи висвітлювалися лише у загальному плані. За рамками спеціального розгляду опинилися безпосередньо пов'язані з постаттю повитухи звичаї, відомі як “похрестини”, “нести бабі вечерю”. На подальше дослідження заслуговують: звичай “нести бабі пироги”, народні повір'я про повитуху як особу, що могла визначати долю дитини, інші фольклорно-міфологічні риси та семантичні ознаки її образу.

Загалом же, протягом трьох останніх десятиліть родильна обрядовість українців розглядалася переважно в традиційному ключі – із докладним описом усіх її етапів. Добре проробленим виявився регіональний підхід до аналізу її складових (В. Борисенко [163-а; 165; 166; 164], Є. Гайова [220], С. Гвоздевич [225;

226; 227], О. Кондратович [349], Г. Пашкова [429]). Окремо досліджувалися питання “етнографії дитини”, зокрема прилучення дітей до роду, обрядові форми їх статевої ідентифікації (І. Щербак [620; 619]); семантичні та структурні перегуки між обрядами родильного та поховального циклу як переходовими (за А. ван Геннепом) розглянуті в дослідженні М. Маєрчик [384]; про лексику родин йдеться у дослідженнях М. Бігусяка [155], В. Дроботенка [274], Р. Іванського [311]; родильна обрядовість болгар, циган, греків Приазов'я висвітлювалася, відповідно, у розвідках Г. Захарченко, Н. Зіневич, В. Дмитрієвої [293; 298; 269; 270]; про ритуали, які супроводжували народження дітей у липован Придунав'я, йдеться у Г. Захарченко [292]. Зростання інтересу до теми “Діти. Дитинство. Дитяча субкультура” засвідчує нещодавня поява колективної праці під такою ж назвою – першого тому історико-етнологічного дослідження “Народна культура українців: життєвий цикл людини” із одночасним перевиданням праці Н. Заглади “Побут селянської дитини” у додатках [411].

У зв'язку з текстами замовлянь, їх космо-біологічними підвалинами галузь “домедицини” виокремив В. Топоров [558: 95]. Проте в Україні комплексних розробок, присвячених повитусі, досі не було. Хоча свідченням інтересу до її постаті в останнє десятиліття є публікації матеріалів, які базуються на авторських польових записах (І. Колодюк, О. Мандебура-Нога [345; 390]), а також виокремлення аспектів її діяльності в історичному контексті молодим дослідником І. Гілевичем, здійснене ним на основі аналізу метричних книг із західної Волині [231]. Як бачимо, у вітчизняному історіографічному процесі постать повитухи наразі ще не дістала спеціального, комплексного аналізу.

Значний внесок у дослідження загальнослов'янського аспекту цієї теми внесла Московська етнолінгвістична школа М. І. та С. М. Толстих. У 70-х рр. минулого століття вони започаткували комплексні етнолінгвістичні дослідження у царині народної культури. Тема “родин” інтенсивно розроблялася в рамках етнолінгвістичних експедицій (1974–1986), які відбулися під керівництвом визначного дослідника слов'янської традиційної культури, академіка М. І. Толстого. Їх результатом стало накопичення цінної бази даних – так званого Поліського архіву, що зберігається в

Інституті слов'янознавства РАН, а також публікація серії матеріалів та досліджень щодо мови та традиційної народної культури Полісся (1983, 2001) [439-а; 318: 50–78]. Було апробовано запитальник, в якому окрема позиція присвячувалася повитусі, опубліковано стислий запис родильної обрядовості, але переважно з Білоруського Полісся [439-а: 23–24, 59–62]; “родильний ритуал” як складову сімейної обрядовості росіян, розглянула Т. Лістова [371; 372; 706; 707]; вона побіжно звернулася й до постаті повитухи [373]; В. К. Чистов в узагальнюючій праці “Етнографія східних слов'ян” (1987) спеціально звернувся до українських родильних обрядів і припустив, що їхні розвинені форми могли бути сформовані у порівняно пізній період [601: 398].

Цей напрямок наукової проблематики відзначився також ґрунтовними розвідками С. М. Толстої, присвяченими, зокрема, “ритуальному оформленню пологів” (1990), поняттю “долі” (1994), лексиці “знайшлося дитя” (1997), захисту новонародженого від смерті (2002) [535; 532; 533; 529] тощо, а також Т. Агапкіної [440; 114], Л. Виноградової [203; 202; 204; 205], Л. Невської [351], О. Седакової [483], А. Журавльова [286] та інших, які на різному матеріалі розглядали явища духовної культури слов'ян. Відомим російським етнологом А. Байбуріним висвітлено, зокрема, питання обрізання пуповини, закопування плаценти, обмивання дитини/породіллі, ім'янаречення, отримання долі, надання дитині необхідних фізичних кондицій тощо [136: 41–61]. У той же час в Білорусі вийшли тематичні дослідження родильної обрядовості Т. Кухаронак [358: 359]; роль і місце повитухи в білоруських обрядах соціалізації дитини розглядала І. Маховська [396; 397]. Втім, персона повитухи в працях цих дослідників не стала об'єктом системного вивчення.

Комплексний розгляд родильного ритуалу як послідовного опису та аналізу його акціональних, атрибутивних та словесних компонентів було завершено в останнє десятиліття ХХ ст. Про опанування цієї тематики свідчить вихід узагальнюючих колективних монографій російських дослідників про народження дитини, а також власне “дитину” в обрядах і віруваннях народів зарубіжної Європи [464], поява праці відомого етнолога Г. Носової (1999) про обряди життєвого циклу, зокрема родини і хрестини як сфери традиційного життя селянства [422].

Слідом за В. Топоровим, який уперше запропонував вживання терміна *текст* у зв'язку з петербурзьким текстом російської літератури, дослідники застосували термін *родильний текст*, розуміючи під цим самостійну знакову систему, що утворилася на основі корпусу вербальних та невербальних текстів (міфологічних, фольклорних, літературних) [351: 443]. Із російських учених роль повитухи в родильному циклі спеціально розглянула Г. Кабакова. Дослідниця зосередилася на одному з головних, на її думку, мотивів (у широкому смислі слово *мотив* охоплює прості одиниці в сукупності форм їх змісту та вираження, поєднуючи уявлення, повір'я, словесні одиниці та обрядові факти), що, за її словами, “організував” родильний текст, – руки повитухи. Під цим кутом зору вона розглядала обряд зливок та мотив “бруд” повитухи [317]. До “Східнослов'янського етнолінгвістичного збірника” (2001) нею було подано розлогий розділ “Родини”, який містив загальний огляд статусу повитухи (її номінації, участі в загопуванні плаценти, хрестинах, зливках), тематичну розвідку, присвячену народній антропології [318]. Монографія Г. Кабакової “Антропологія жіночого тіла в слов'янській традиції” доповнила розгляд даної тематики. Ця праця базувалася на матеріалах Поліського архіву, а також особистого архіву автора, зокрема свідчень, зібраних в українському селі Річиця на Волині. Продуктивним для нас стало твердження авторки, що “народження” є суголосним формуванню людського тіла [315: 64–117]. Близькою до цієї тематики є праця Н. Мазалової, присвячена народній концепції людського тіла, його будови та життєдіяльності. Спостереження авторки щодо ролі повитухи при пологах, її дій з тілом породіллі та дитини, виконання обряду “розмивання рук” виявилися надзвичайно важливими для нашого дослідження [385].

Окремо зауважимо і появу збірника статей російських колег під промовистою назвою: “Родини, діти, повитухи в традиціях народної культури” (2001), виданого за матеріалами Круглого столу (1998). Авторам збірника вдалось охопити широку проблематику, зокрема – родильний обряд з точки зору “творення нового” (Д. Баранов), міфологічний текст родин (Т. Власкіна), тему батька та повитухи

(Г. Кабакова); було подано польовий матеріал (В. Добровольська) [463: 9–30, 61–78, 107–129, 92–106]. До проблеми спадкоємності та відмінності між традиційною та сучасною міською культурою на матеріалах уявлень та вірувань, пов'язаних із народженням дитини, звернулася К. Білоусова [150; 149; 647]. Загалом можна говорити про ще один крок до розуміння суттєвих характеристик постаті повитухи.

Серед досліджень останніх років варто згадати праці, присвячені виявленню балканських фольклорно-міфологічних та лінгвокультурних компонентів. Так, на балканському матеріалі Т. Цив'ян розглянуто обряди, пов'язані з народженням дитини, як перехід із одного світу в інший, маргінальний статус матері та дитини [594]. Подальші дослідження “дитини” та “родин” розгорталися в руслі розробки наукової проблематики, пов'язаної з поняттям діалектології культури. Йшлося про вивчення термінологічної лексики обрядовості та виявлення “етнокультурного контексту” функціонування терміна (тобто екстралінгвістичних ознак лексики, що розглядалася) [435: 7]. На матеріалі південнослов'янського культурно-діалектного простору, а саме – Сербії, Македонії, Болгарії, російська дослідниця Г. Плотнікова розглянула поширення лексики із традиційної народної духовної культури. Нею було розроблено 47 етнолінгвістичних карт, серед них, зокрема, тематичні карти, присвячені назвам свят із нагоди народження дитини (родини), жінок-гостей на родині, “сорочки” новонародженого, посліду [435: 524–525, 538–539, 542–543, 550–551].

До нашої роботи залучена також інформація, що міститься в монографії І. Сєдакової “Балканські мотиви в мові та культурі болгар” (2007) [474]. Її появі передували численні публікації тієї ж авторки з названої тематики, зокрема про хліб в родильній обрядовості (1994) [482], балканослов'янські уявлення про демонів долі (1994) [475], демонізацію жіночих персонажів родин (2000) [476], інші праці. Згадана узагальнююча праця дослідниці, демонструючи специфіку болгарської традиції (на тлі загальнослов'янської та балканської) синтезувала накопичений досвід розгляду родин як важливої частини моделі світу, що зв'язана з іншими сферами (календарем, народною медициною, демонологією тощо). На болгарському лексичному матеріалі авторка здійснила аналіз, зокрема, лексики родильного тексту,

культу Богородиці, уявлення про демонів долі тощо; результати дослідження було представлено у вигляді 14-ти лексичних, семантичних та комбінованих карт, на яких зафіксовано, зокрема, термінологію породіллі, очисної молитви, демонів долі, варіації культу Богородиці тощо. Проте постать повитухи в основному лишилася за межами дослідження (окрім підрозділу “Богородиця та повитуха” [474: 182–184]).

Торкаючися західноєвропейського та світового контекстів сприйняття повитухи, зауважимо, що особливим інтересом до її постаті позначився кінець ХХ ст. Значною мірою це було пов’язано з розвитком історичної фемінології (цей термін існує нарівні з такими поняттями, як “історія жіноцтва”, “жіноча історія”, “жіночий текст”), предметом дослідження якої стала *жінка* в історії, розгляд в історичній перспективі її функцій, ролі та місця в суспільному житті [703: 52]. Відтак і підходи до висвітлення повитухи позначилися ширшими критеріями, зокрема з’явилася праця англійських дослідників, у якій спеціально розглянуто розвиток повивальної справи в різних країнах, а роль повитухи пов’язано з “історією та суспільством” [754]. Водночас, терени Європи спеціально розглядалися як колиска наукового акушерства [676]. У цьому плані показовою стала публікація збірника колективних праць під редакцією Х. Марленд (1993), у якому комплексно висвітлено функціонування повитухи протягом XVII–XVIII ст. у великих європейських країнах (Англії, північній Німеччині, Іспанії, Італії, Франції, Нідерландах) [641]. Відповідно, збірник презентував численні літературні свідчення головування повитухи у такій специфічній жіночій сфері, як пологи, про їх боротьбу з лікарями-чоловіками за своє переважне право надавати допомогу породіллям, її високий соціальний статус. Вона надала відчутного імпульсу розгортанню досліджень у даному напрямку в інших країнах [681; 686; 724; 762].

Заслуговує на увагу фундаментальна праця з історії повивальної справи у Вавилоні, написана на специфічній джерельній базі, а саме – текстах Старого Завіту, перекладах з глиняних дощечок (III тис. до н. е. –початок н. е.), медичних текстах. Вона містить давні відомості про поводження з плацентою, пуповиною, обряд очищення [749]. Спеціально до обрядів родильного циклу звернувся у своєму дослідженні спеціаліст у галузі культурної антропології С. Вільсон [764;

765]. Автор на широкому порівняльному матеріалі, із залученням фольклорних та етнографічних даних, зафіксованих на західноєвропейських теренах, послідовно розкрив усі етапи родильного дійства, хрещення дитини, її зцілення, віщування долі. Спеціально розглянуто зв'язок повитух із відьомством, їх представленість у “судах про чари” [757; 651; 679; 740]. Окремо розроблялися національні історії повивальної справи: узагальнено – у римському світові [684], окремо – у Франції [715; 730; 734], Англії [764, 721], інших країнах Європи [722, 762].

У Північній Америці початок 50-х років минулого століття ознаменувався потужним розвитком нової галузі знань, нині відомої як *медична антропологія*. Предмет її досліджень окреслився не відразу. Поштовхом до її становлення стало усвідомлення того, що медицина є не тільки складовою повсякденного життя, але й чутливим індикатором особливостей етнічної культури, а її незнання унеможлиблювало надання ефективної медичної допомоги [700: 10]. З часом коло зацікавлень дослідників окреслювалося чіткіше й, за визначенням, медична антрополія стала “тілкою науки про людину, яка вивчає біологічні та культурні (включаючи історичні) аспекти з точки зору розуміння медичних, медико-історичних, медико-правових, медико-соціальних проблем, а також загальних проблем охорони здоров'я людини” [688: 23].

Ключовим для цієї галузі знань на всіх етапах її розвитку залишалося звернення до поняття *вірування*. Йдеться про вивчення, зокрема, так званих “іраціональних” вірувань – те, що відноситься зарубіжними вченими до шару “протонауки”. Актуальним було питання аналізу ефективності символічних практик і, одночасно, – символічного значення медичних технологій та процедур, людського тіла “як творчого джерела досвіду та влади”, надзвичайно широкої сфери етичних норм, пов'язаних із розвитком медицини (зокрема, йдеться про “культуру прав” хворого і його можливості впливати на рішення лікаря щодо свого лікування, автаназії; окремим напрямком досліджень виокремилася проблема здоров'я жінок тощо). Дослідження передбачають порівняльні та кроскультурні дослідження медичних знань і практик у різних суспільствах на різних етапах їх розвитку, зокрема, таких її галузей, як етномедицина, епідеміологія, генетика,

хірургія, психіатрія, педіатрія, акушерство та гінекологія, сестринство та охорона здоров'я населення, із залученням даних історії, етнографії, лінгвістики. За словами американського антрополога Дж. Бірона, мова медицини стала “дзеркалом емпіричного світу” [657: 4–5; див. також: 695].

До медичної антропології як окремої галузі наукового знання було включено “антропологію пологів” зі спеціальним вивченням досвіду повитух. Показовим видається збірник статей, виданий у США під промовистою назвою “Антропологія народження людини” [639]. Окремий тематичний блок публікацій було виділено під назвою “Етнографія народження”. Тут представлено описи традиційних медичних повивальних практик та догляду за дитиною в різних народів світу, зокрема в євреїв [697; 737], індійців [661; 646], гватемальців [663: 205–230], філіппінців [687], китайців [763], народів Африки [768; 712], маорі, які мешкають у Новій Зеландії [650], та інших.

Надзвичайно продуктивним є опис пологів, а саме – стандартних процедур, виконуваних акушеркою при нормальних пологах у пологовому будинку, з точки зору модифікованого обряду, який виявився структурно співвідносним з існуючими практиками традиційних суспільств. Потужний імпульс подібним дослідженням надала праця канадського антрополога Б. Йордана [722], присвячена крос-культурному аналізу пологів із висвітленням ролі повитухи у чотирьох традиціях – півострова Юкатан, а також у Нідерландах, Швеції та Північній Америці. Поданий у збірнику емпіричний матеріал, переважно з родильної обрядовості індіанців майя, був підпорядкований головній ідеї – реорганізації “технології народження”, а саме – повернення до природних пологів. За її основу пропонувалося взяти концепцію “екології народження”, запроваджену нідерландськими та шведськими лікарями. Йшлося про організацію пологів удома (або в лікарні), але в умовах, коли породілля за допомогою “домашньої” акушерки почувала себе комфортно і захищено. Ця ідея набула суспільного розголосу й виявилася затребуваною, – про це свідчить надзвичайна кількість різного роду публікацій [694; 711]. У потужному масиві академічних праць у Північній Америці найбільшу популярність здобуло дослідження Роббі Девіс-Флойд [667], яка

проаналізувала вірування, пов'язані з народженням дитини, з точки зору їх виникнення, передачі, трансформації та вкорінення, а також звернула увагу на символічне значення процедур, які традиційно виконувалися під час пологів. Вона запропонувала розглядати народження дітей, яке відбувалося в пологових будинках, крізь “технократичний” код, пов'язаний з метафоричним рядом “людина-машина”.

Окремо згадаємо цікавий досвід дослідження ролі *артефакту* в культурі: публікація книги історика А. Бенка була повністю присвячена історії пологового стільця в акушерській практиці [643]. До слова, ще 1978 р. у СРСР вийшла праця Є. Тощаквої, де спеціально розглядався такий традиційний елемент народної культури алтайців, як дитяча колиска, її конструкція, а також ідеться про обрядові дії, пов'язані з покладенням до неї дитини [565: 5–62].

Майже одночасно із розгортанням гендерної тематики в американській академічній традиції, подібно до західноєвропейської, вивчення народних медичних практик відбувалося під узагальненою назвою “жінка в історії медицини”. У центрі досліджень опинилися жінка-цілителька [767; 652; 636; 719; 735], жінка-лікар [665; 733], медицина приватна та професійна. Відповідно, пологи стали найвдалішим об'єктом для порівняння участі в них чоловіка та жінки [726], боротьби жінок з чоловіками за своє місце в професії [721], втрат і надбань від цієї боротьби [677; 720] тощо. Показово, що американськими вченими спеціально розглядалося цілительство російської жінки-селянки [729]. Загалом виявилось, що в попередніх дослідженнях стать виконавця(иці) ритуалів переважно не бралася до уваги або лише формально констатовалася, без аналізу спеціальних якостей або цілей, які переслідувалися при виконанні індивідуумом практичних та ритуальних дійств з метою зцілення. Зауважувався лише той факт, що жінки самі переживають біль, відповідно – добре відчувають його, а, отже, спираються на власний досвід, звідки й черпають практичні знання [705].

Щоправда, з часом це твердження зазнало критики, а ефективність жіночого зцілення радше трактувалася як “компенсаторська” та “психотерапевтична” [657]. Акцентувалося на тому, що володіння жінкою мистецтвом лікування виводило її з

підпорядкованості чоловікам та їхньої влади – західні дослідники назвали це явище “безпечним клапаном”, який дозволяв жінці вийти з-під панування чоловіків, стати з ними на одну сходинку, досягти певного престижу й набути особливого статусу та авторитету поза сферою свого звичного життя в межах домогосподарства, а отже, в кінцевому підсумку, включитись у сферу публічного життя [718: 1126]. Було висловлено тезу, що жінка є маргінальною особою, яка позиціонує себе не тільки між культурою і природою, але й між різними світами (між “цим” і “тим” світом; між громадою і померлими предками) [767: 3, 6]. Як бачимо, медична антропологія запозичила парадигму природа/культура для пояснення асиметрії гендера (за Леві-Строссом) у сфері народного лікування [640]. Йшлося про ширший погляд та оцінку соціального та культурного впливу жінок взагалі, жіночого лікування, зокрема. Це стало справжнім проривом у медико-антропологічному дискурсі.

Активна розробка американськими вченими питань “антропології пологів” актуалізувала жанр “щоденників”, який в останні десятиліття набув популярності [672; див. також: 656; 744]. Насамперед ідеться про життєпис повитухи Марти Баллард (1735–1812), яка в Америці сприймалася як чи не культова особа. Для дослідників її щоденник став важливим джерелом розуміння загальних тенденцій у розвитку повивального ремесла. Про авторку відомо, що вона народилася в містечку Оксфорт (Массачусетс), у шлюбі народила 9 дітей (троє з них померли від дифтерії). У 42-річному віці, разом із чоловіком і дітьми, вона переїхала у містечко Хелловелл (штат Мейн), де зайнялася повивальною справою. Перші з 10-ти тис. записів (!) щоденника сягають 1785 року; відтоді і до останніх днів життя Марта їх не припиняла. Згідно з її відомостями, вона прийняла пологи у 996-ти жінок, і лише чотирьох з них їй не вдалося врятувати (за іншими даними, вона втратила п’ять породіль і 20 немовлят [761: 9]). Перша породілья померла, коли Марта вже мала 9-річний досвід повитухи, і, згідно з описом, це був надзвичайно складний випадок.

Щоденник Баллард справляє враження, що основна функція повитухи вбачалась нею у “підстраховуванні” породіллі (те, що згодом в Америці називатимуть “екологічними народинами”), запереченні різких втручань у хід пологів. Щоправда, і професійна медична термінологія не була для неї чужою – вона

використовувала такі звороти, як “витягати дитину”, “провести операцію”, “ручне видалення плаценти” тощо. Записи Баллард, зокрема, свідчать, що наприкінці XVIII ст. повитухи брали на себе функцію надання загальної медичної допомоги. Вони лікували від слабості, готували різного роду ліки, робили кровопускання, видаляли пухлини, навіть готували тіло до поховання, фактично – складала конкуренцію лікарям. Принагідно зауважимо, що жанр особистих нотаток виявився нечужим і для сучасних акушерок в Україні. Маємо на увазі невеличку брошуру під промовистою назвою: “Наша справа – народжувати”, в якій авторка на прикладах власного “повивального” досвіду закликала співвітчизниць відмовитися від усталених стандартів “технологічних пологів” [606].

Підсумовуючи, зауважимо, що аналіз історіографії питання виявив як пріоритетні, так і маловисвітлені проблеми, засвідчив їх репрезентативність, яка забезпечила системний підхід до досліджуваної теми. Певні аспекти діяльності повитухи залишаються недостатньо вивченими.

1.2. Джерельна база дослідження

Специфічною особливістю джерельної бази даної роботи є значна питома вага усних джерел: інтерв'ю, спогадів, різного роду свідчень. Саме вони склали фундамент проведеного дослідження.

Серед них абсолютну більшість становлять авторські польові записи, зроблені під час експедиційних виїздів протягом 2000–2009 рр. за авторським запитальником. Як правило, інтерв'юванню підлягали жінки віком від 80-ти і більше років, адже це “реліктова” й, мабуть, остання категорія носіїв інформації “з перших рук”, у яких пологи приймала ще сільська повитуха. Між тим, помічниками у пошуку свідчень стали жінки молодшого віку. Виявилося, що дитячі спогади, коли в хаті з повитухою народжували їхні матері, виявилися досить стійкими.

Загалом дослідження провадилося нами у 140 селах Донецької, Житомирської, Закарпатської, Київської, Кіровоградської, Луганської, Миколаївської, Тернопільської, Харківської, Черкаської, Чернігівської, Чернівецької областей; зроблено аудіозаписи від близько 330-ти респондентів. Переважну частину цих

свідчень складають матеріали, записані авторкою 2008–2009 рр. під час роботи у складі наукової експедиції “Шляхами Чубинського” за проектом, запровадженим Українським етнологічним центром Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ).

Окрім того, частину записів автором зроблено протягом 2003–2009 рр. під час комплексних наукових експедицій, організованих Державним науковим Центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України (ДНЦЗКСТК) під керівництвом Р. А. Омеляшка. Ця збірка польових матеріалів має свою специфіку: весь комплекс записів зроблено в Поліссі – на Житомирщині та Рівненщині. Особливість роботи експедицій ДНЦЗКСТК “у полі” полягає у переважному фіксуванні розповідей переселенців, які донедавна мешкали в зоні відчуження Чорнобильської АЕС, а також населення, яке все ще мешкає на екологічно небезпечних територіях. Відповідно, із загальної кількості обстежених сіл (52) 14 адміністративно належать до Народицького, 6 – Овруцького, 3 – Олевського, 2 – Лугинського, по одному населеному пункту в Житомирському, Ємільчинському, Ружинському районах Житомирської області; 12 – Дубровицького, 10 – Рокитнівського, 3 – Сарненського районів Рівненської області. Оригінали аудіозаписів та детальну транскрипцію матеріалів експедицій ДНЦЗКСТК передано на зберігання до архіву Центру. Зауважимо, що при розшифруванні лексика подавалась у дещо спрощеному фонетичному запису.

Використано інтерв’ю про повитуху Кльоц – представницю другої хвилі еміграції українців до Канади, зроблені авторкою в місцевості Піс Ріве (*Peace River*) у провінції Альберта (Канада) 2002 р. Тоді ж в Українському архіві фольклору Університету Альберта (м. Едмонтон, Канада) виявлено кілька оригінальних свідчень жінок – переселенок до Канади.

У пригоді стали також окремі етнографічно-фольклорні записи, надані колегами – Л. Артюх, А. Артюх, В. Балущком, Г. Бондаренко, А. Брекатиною, Н. Гаврилюк, Т. Зубрицькою, І. Коваль-Фучило, М. Маєрчик, М. Скаженик, С. Тюхтєнєвою, А. Українець. Окремі блоки польових матеріалів, а також записи, надані колегами, склали тематичний систематизований масив документальної бази,

переданий до архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів ІМФЕ під назвою: “Підготовчі матеріали” (ф. 14–5, од. зб. 563, 564).

Суттєвий масив джерельної бази складають польові етнографічні матеріали дослідників, які зберігаються в ІМФЕ. До них належать матеріали В. Кравченка (ф. 15–3), П. Ковальова (ф. 1–5), Л. Шевченко (ф. 1–дод.), записи окремих збирачів (ф. 1–3 дод.), які переважно датуються 20-ми роками ХХ ст.; окрім них – матеріали С. Верхратського (ф. 1–4), С. Сидорович та Г. Пашкової (ф. 14–5) пізнішого походження.

Питання народження дитини, поведінки баби-повитухи, прийомів родопомочі, повір’їв та обрядів, пов’язаних з родинами, протягом загалом двох тижнів детально фіксувалися Василем Григоровичем Кравченком у с. Бехи Коростенського р-ну Житомирської області. За дорученням дослідника та за його авторськими програмами-запитальниками у цьому ж селі працював священник Василь Ілліч Лук’янов (1927–1931). Особливо інформативними виявилися його записи інтерв’ю з місцевою повитухою Прузиною Вознюк, яка, за свідченням записувача, протягом 15-ти років прийняла понад 300 дітей. Результати збирацької роботи В. Лук’янова про родильну обрядовість також зберігаються в особовому фонді вченого [17, 18]. Проте науково опрацювати й опублікувати зібрані матеріали В. Кравченку не судилося. Нині вони виявилися надзвичайно корисними для нашого дослідження.

Важливим джерелом стали польові матеріали Людмили Прокопівни Шевченко, основний масив яких зберігається в ІМФЕ (ф. 1–дод.), а також частково – у Центральному державному архіві-музеї літератури і мистецтва (ф. 439). Для етнографа 1920-ті роки стали часом напруженої роботи в регіоні Київського, Волинського та Чернігівського Полісся. За свідченням самої Л. Шевченко, “матеріал з польових дослідів” був описаний нею в 26-ти щоденниках і систематизований за окремими галузями побуту й фольклору. Серед експедиційних матеріалів привертає увагу блок інтерв’ювання нею селянок про родильну обрядовість [5: 15–54]. Окремі аркуші паперу доносять до нас унікальну, на сьогодні фактично втрачену інформацію про пологи в жінки-селянки за участю баби-повитухи. Очевидно, етнограф була свідомо ключовою ролі жіночої “рятівниці”, і хоча занотовані нею

відомості є різноплановими, в них простежується тематична домінанта – особливо шанована, подеколи майже культова особа повитухи. Серед її архівних записів містяться свідчення про прихід “баби” до породіллі, основні родопомічні дії, перше купання дитини, сповивання, обряд "зливок", хрестини та похрестини тощо [170]. Опрацювати й опублікувати ці матеріали дослідниці також не вдалося. Окремо зазначимо, що серед архівних нотаток Л. Шевченко містяться підготовчі матеріали до наукової теми під назвою “Коло і людина”, які умовно датуються архівістами 1960-ми роками, але, не виключаємо, стосуються більш ранніх часів. Тут ми знайдемо численні свідчення того, що тема міфологічного образу жінки була їй близькою. За словами дослідниці, “жінки являлися хоронительками давніх форм виробничих звичаїв, які сягали культу предків” [99: 49].

Окремо варто наголосити на цінності емпіричного матеріалу, представленого згаданим вище істориком медицини С. Верхратським у рукопису праці під назвою “Український медичний фольклор (Побутова медицина українського села доколгоспних часів)” (1964), архівний примірник якої також зберігається в ІМФЕ [7]. В основу цього дослідження покладено особисті польові записи вченого, який мав можливість безпосередньо спілкуватись із повитухами, вести з ними фахову розмову, а також професійно занотовувати їхні розповіді. Завдяки цьому авторський текст насичено детальними розповідями респондентів про пологове “дійство” та участь у ньому повитухи. Відомо також, що у 1920-х роках він розробив спеціальний запитальник, який у кількості 1500 примірників було розіслано, за його твердженням, до більшості медичних дільниць України [190: 881]. Дослідник включив до них питання, які безпосередньо стосуються особи повитухи: що приносить з собою, що робить, як входить до породіллі, “механізм пологів”, дії при ускладненні пологів, як поводитись із послідом, обряд “зливок” тощо. Тоді ж (до 1927 р.) він отримав близько 213-ти відповідей (щоправда, частину з надісланих матеріалів було кваліфіковано ним як непрофесійно записані). Найкраще були представлені Вінницький, Кам’янець-Подільський, Могилівський, Бердичівський та Дніпропетровський округи, а також деякі містечка України з чисельним переважанням єврейського населення. Для викладення емпіричного матеріалу

автором було застосовано спеціальні рубрики: про місячне; вагітність; баби-бранки; пологи; післяпологовий період; дитина; абортівні засоби; неплідність. Частково рукописні матеріали його дослідів з “побутової медицини” були вибірково впроваджені у науковий обіг дослідницею народної медицини З. Болтарович (1990) [161: 9, 188].

Неоціненною складовою джерельної бази виявились експедиційні записи Наталі Гаврилюк, які також зберігаються в ІМФЕ (ф. 14–5). Свого часу вони лягли в основу її монографії з родильної обрядовості українців (1981), згаданої вище. Наприкінці 70–80-х років минулого століття авторці пощастило зафіксувати інформацію безпосередньо від повитух – тоді ще живих носіїв традиції, а, отже, в цих записах містяться раритетні свідчення, та ще й зафіксовані фаховим етнологом. Майже 30 років по тому, виходячи із конкретних цілей нового дослідження, польові записи Н. Гаврилюк були нами частково опрацьовані.

Джерельну базу історії акушерської справи в Україні переважно складають документальні матеріали другої половини ХІХ – початку ХХ ст., виявлені в Центральному державному історичному архіві України, м. Київ. Найбільш інформативним виявився фонд Канцелярії київського, подільського і волинського генерал-губернатора (ф. 442). Зважаючи на специфіку відомостей, які вишукувалися, нам довелося звернутися до окремих справ фондів київського військового (ф. 533) та слобідсько-українського (ф. 1958) губернаторів, а також тимчасового харківського генерал-губернатора (ф. 1191). Виявлені джерела не складають цілісних масивів і не є масовими. Це, як правило, розрізнені й фрагментарні відомості з проблеми організації акушерської допомоги, боротьби з дитячою смертністю, охорони материнства. Вони зустрічаються в рапортах і статистичних звітах, спеціальному листуванні державних службовців про стан медичного обслуговування населення, статутах різних товариств, спеціалізованих навчальних закладів.

У судових справах фондів губернаторів нами вишукувалися також свідчення про надзвичайні випадки. Ці матеріали доповнено окремою справою з архіву Київської Духовної Академії (Інститут рукописів НБУВ, ф. 232), поодинокими

документальними свідченнями, виявленими в Державному архіві Одеської області (ф. 16, 322), а також Державному архіві в Автономній Республіці Крим (ф. 627).

З метою виявлення матеріалів з історії функціонування медичних закладів (акушерських клінік, пологових будинків, фельдшерських пунктів) та освітніх установ, різного роду нормативних документів, що регламентували їхню діяльність, було проведено опрацювання фондів у Галузевому державному архіві м. Києва, зокрема архіву Київського університету св. Володимира (ф. 16).

У пошуках імовірних фактів притягнення повітух до кримінальної відповідальності за здійснення ними родопомічної діяльності ми звернулися також до архівної колекції статистичних звітів про злочини в УРСР, що зберігається в Державному архіві Міністерства внутрішніх справ України (ф. 53).

З'ясуванню участі повітухи у таїнстві хрещення сприяло залучення опублікованого “Щоденника Андрія та Федора Кирнецьких...” [624], який містить записи священиків. З огляду на дотичну сферу незаконнонароджуваності та абортів використано змістовний архівний матеріал, наведений В. Маслійчуком у дослідженні проблеми дітозгубництва на Лівобережній та Слобідській Україні у другій половині XVIII ст. [393].

Отже, порівняно з наявним обсягом фактологічних даних, українській етнології бракує історіографічних праць з вивчення персонажного плану родильної обрядовості із залученням широкого спектру історичних, етнологічних (передусім – народно-медичних), фольклорних, лінгвістичних та інших даних. На часі звернення до ключової постаті жіночої спільноти, яка володіла спеціальними навичками, виконувала специфічні функції й у народному уявленні наділялась особливими властивостями, а саме – повітухи.

РОЗДІЛ 2. ІНСТИТУТ АКУШЕРСТВА І ПОВИТУХ В ІСТОРІЇ МЕДИЦИНИ ТА КУЛЬТУРИ

2.1. Зародження та становлення акушерської практики

Акушерство (від франц. *accoucher* – народжувати) – галузь клінічної медицини, що розглядає фізіологічні та патологічні процеси, пов’язані з вагітністю, пологами та післяпологовим періодом, а також методи діагностики, лікування та профілактики ускладнень вагітності й пологів – є однією з найдавніших медичних дисциплін. Численні дослідження свідчать про очевидний факт: у давні часи не існувало іншої родопомочі, аніж жіноча, і вся практика знаходилася в руках повитух, якими б термінами їх не називали¹. Варто лише згадати: за біблійними свідченнями, баби-повитухи на ім’я Шіфра і Пуа (Фуа) відмовилися виконати наказ єгипетського царя: “Як будете бабувати єврейок, то дивіться на порід: коли буде син, то вбийте його, а коли це дочка, – то нехай живе. [...] Але баби-сповитухи боялися Бога, і не робили того” (Книга Вихід, 1, 15–20). Принагідно зауважимо, що тлумачі Біблії у своїх коментарях не дійшли згоди в питанні, представницями якого народу були повитухи – єврейського чи єгипетського, чи вони були мати з донькою, чи свекруха із невісткою. Для нас важливо, що, вочевидь, ішлося про наявність значної кількості повитух (за припущеннями – не менше, ніж п’ятсот), над якими Шіфра і Пуа головували, і про них було відомо єгипетському правителю. Суттєвим

¹ Очевидно, низка назв повитухи в інших традиціях була б занадто довгою, тож задовільнимся загальним переліком. Уже в Талмуді повивальна бабка називається *majalledeth* (“мудра жінка”). Цю назву ми знайдемо у французів – вони називають акушерок *sage-femme* – мудра жінка (щоправда, це ж слово може означати “чаклунка”). Іспанцям, португальцям у XVII ст. вона була відома під назвою *comadre* – “кума”, “приятелька” (від латинського *cummater*), а згодом також *comadre* (повитуха), *partera* – “бабка”, *partear* – “помічниця”, італійцям – *la comare levatrice*, *tammata* (обидва походять від “матері”). У Швеції, Данії – це *jordgumma*, *jordmoder*, що в перекладі, буквально, означає “земна мати”. Крім загальновідомої назви повитухи німецькою – *hebamme*, в німецьких наріччях відомі також номінації: *weise mutter* (“мудра мати”), *wehmutter* (*weh* – біль); в Німеччині, у місцевості Фогельбирге повитуху називали *born eller*, що в перекладі означає “бабка, яка добуває малих дітей зі ставка”; у саамів (Фінляндія) – *сельгиянна*, що, буквально, означає “спинна мати”; в Єгипті – це *daya*; Індії – *dai*; у гватемальців – *nana*, що в перекладі також означає “баба”. У алтайців *киндик эне*, або *коой эне* – “пуповинна мати”; у вірмен – “татмерь”, букв. – “бабушка-мать”; у греків-урумів – *мамі*, *пкана*, *бекана*, *ебана*, греків-румів – *манака*, *калманіца*; у карел – *boabo*, *vuabu* (“бабушка”, “пупова бабка”) тощо. – [Див.: 433: 134, 137; 522: 189; 269: 9; 565: 34; 681: 154; 663: 188; 464: 478 та інш.].

видається висловлювання, що вони “боялися Бога”, жорстокий наказ царя не виконували, і за чесноту “Бог чинив їм добро” [314].

У давньоєгипетських папірусах Еберса (II тис. до н. е.) (цю назву пам’ятка отримала за ім’ям перекладача – Георгія Еберса, 1837–1898) є згадка про деякі прийоми надання акушерської допомоги. Одне з найперших письмових свідчень про спеціальну допомогу під час пологів знаходимо також у Старому Завіті (1800 р. до н. е.), де йдеться про народження Беняміна (*Benjamin*). За припущеннями вчених, в тексті згадується саме повитуха, яка заспокоювала породіллю, проводила мануальний вислід вагіни, навіть визначала стать дитини ще до її появи [754: 6].

У священній книзі “Аюрведа”, яка репрезентує давню медичну систему, створену в Індії, наводиться низка активних прийомів родопомочі, йдеться, зокрема, про “оживлення” дитини після її появи, відокремлення пуповини, купання, годування, сповивання, а також методи захисту [635: 81–86].

Значний крок уперед у справі родопомочі було здійснено, зокрема, блискучим представником індійської медицини Сусрутою (VI ст. до н. е.), якому належать відкриття практичних акушерських прийомів – витягнення з утроби матері живого (або мертвого) плода; є відомості, що у випадку смерті породіллі ним рекомендувалося проведення кесаревого розтину [637].

Питанням надання допомоги породіллям цікавився давньогрецький філософ Платон (IV ст. до н. е.). Він, зокрема, зазначав, що повитухи мають бути позафертильного віку, але такими, що мають власний досвід народження дітей. Безплідним жінкам, на його думку, займатися повивальною справою не годилось. Гіппократ (бл. 460–377 рр. до н. е.) передбачав можливість застосування методу “повороту плода на голівку” при його неправильному положенні, також при неможливості народити плід живим – його розчленування; ним згадується йпологовий стілець. Проте, за свідченнями істориків медицини, прийоми з надання породіллі необхідної допомоги залишалися загалом грубими та безладними – практикувалося струшування породіллі, її прив’язували у вертикальному положенні головою вниз, до пупочного канатика чіпляли гирі, давали засоби для чхання тощо [673: 178, 182].

Із лікарів періоду давньої Греції та Риму в історії медицини збереглися імена греків Філумена, Сорана та Галена, римлянина Цельса та інших. Варто окремо згадати Плінія Старшого (*Plinius Secundus*). З ім'ям цього поважного, високоосвіченого вченого пов'язана праця під назвою “Природнича історія” (23–79 рр. н. е.), яка репрезентувала стан знань з акушерства на той час. Тут можна зустріти чи не найдавнішу згадку про застосування методів народної медицини, зокрема: жиру та правої лапи гієни (першим обкурювали породілля, другу клали на неї під час перейм), а також шкіри змії, плаценти після народження в суки цуценят (їх клали на стегна), пір'я грифа (їх підкладали під стегна), напою із свинячого лайна або молока свині, розведеного з вином та медом, виноградного вина із земляним хробаком; згадуються також трави та рослини, у т. ч. корінь вербени, листя ясеня білого тощо. Безумовно, ідеться й про застосування всілякого роду амулетів. Пліній Старший не давав жодного пояснення щодо раціональності застосування всіх цих методів [684: 60–70]. Проте загалом значення його доробку було надзвичайним – фактично “Історія” Плінія залишалася основним джерелом наукових та природничих знань аж до XII ст., допоки переклади наукових праць із грецької та арабської не досягли західного світу.

Авл Корнелій Цельс (25 р. до н. е. – 50 р. н. е.) (*Aulus Cornelius Celsus*) – римський учений-енциклопедист, автор твору “Мистецтва” (*Artes*), також залишив деякі відомості з акушерства, які можуть бути віднесені до періоду пізньої античності. Медичний розділ “Про лікарську справу” (*De re medica*) був уперше опублікований у перекладі 1549 р. і став чи не першою медичною книгою в Європі. Цельса також цікавили різні прийоми, які сьогодні могли б бути віднесені до засобів народної медицини, – він зазначав, що чхання прискорює пологи, рекомендував уживати гірчицю, розведену теплим вином [684: 70].

Соран Ефеський (*Soranus*), який практикував у Римі в 91–117 рр., а також Гален (*Halen*) (II ст. н. е.) розробили та здійснили так званий прийом “спускання ніжки плода”. Соран накреслив образ ідеальної повитухи – за його уявленнями, вона мала бути освіченою, розумною, мати добру пам'ять, гарні слух, зір та нюх, довгі тонкі пальці з короткими нігтями, а також м'які руки. Соран наполягав, що

справжня повитуха повинна з розумінням ставитися до всілякого роду передбачень, магічних дій тощо, проте не переоцінювати їхньої дієвості. У нього можна знайти перелік необхідних при пологах засобів; він згадує, зокрема, оливкову олію, теплу воду, припарки, м'яку губку, вовняну ковдру, сповивач для немовляти, подушку, дещо, що має запах (наприклад, згадуються м'ята, а також деякі фрукти та овочі – лимон, айва, диня, огірки) – припускається, що це використовувалось як засіб виведення жінки з непритомного стану (щоправда, схоже, що все це могло призначатися й для купання дитини). Серед “начиння” згадується пологовий стілець/ослінчик, два ліжка – одне для пологів, друге – для відпочинку породіллі, а також окрема тепла кімната. Якщо пологи відбувалися природньо, то лікар радив народжувати у вертикальному положенні. Допускалося, щоби породілля сиділа на колінах в іншої жінки – достатньо сильної для того, аби утримати першу. Щодо стільця, то він був власністю акушерки, і вона приносила його з собою у випадках складних пологів. За описом, у його сидінні було зроблено напівкруглий отвір, до боків прироблено заокруглені ручки, на які породілля могла спиратися, а також міцна спинка, яка утримувала сідниці. Соран зазначав, що спинки могло й не бути, тоді акушерці був потрібен асистент, щоби підтримувати жінку ззаду. Щоправда, він радив загалом мати трьох помічниць – усі вони, і на цьому наголошувалося, крім безпосередньої допомоги – тримати жінку, обтирати її м'якою серветкою тощо, мусили також лагідно заспокоювати її [684: 71–72]. Відомо, що у стародавніх греків, серед інших обов'язків, повитусі належало визначати незайманість нареченої до шлюбної церемонії (одночасно, вочевидь, це було й піклування про репродуктивну здатність молоді) [690: 305]. Варто відзначити, що в давньому Римі дитяча смертність при пологах була досить високою: за деякими підрахунками, вона становила близько 28 % від загальної кількості народин [691: 225].

Серед жінок-акушерок свій слід в історії залишила Аспазія (II ст. н. е.); відомі, зокрема, її ідеї з гігієни вагітності, лікування загинів матки, виправлення ручними засобами неправильних положень матки. Окремої згадки варта Метродора (орієнтовно II ст. н. е.). Відома збірка під назвою “Із праць Метродори”, яка включала тексти її двох книг. Одна з них складалась із 73-х розділів і містила

вражаючу своєю вичерпністю інформацію про патології та хвороби матки, а також способи контрацепції, фармацевтичні засоби полегшення болю при пологах тощо [733: 138, 139].

Загалом II–XII ст. увійшли в історію як період варварських завоювань і, відповідно, занепаду знань. Поява перших шкіл пов'язувалася з виникненням монастирів (один із найперших – монастир Монте Кассіно, заснований Св. Бенедиктом 529 р.). Саме тут почалося відродження наукового доробку вчених раннього періоду. Уже в XII ст. виникли наукові школи в Іспанії, Сицилії, південній Італії – акумульовані знання збагачувалися науковими ідеями представників арабського, єврейського світів і переплітались із християнським ученням. Це був час панування церковних доктрин – моральні настанови та людська поведінка були прерогативою церкви, набуття знань стало вторинним.

І все ж, протягом раннього середньовіччя визрівали ідеї щодо Універсуму як макрокосму і людини в ньому як мікркосму. Макрокосм являв собою не що інше, як одне живе тіло; певні його частини пов'язували з різними частинами людського тіла. Мікркосм сприймався як безкінечний у своїй різноманітності та рівномогутній за своєю творчою енергією макрокосму. Символи та знаки, а не знання або наука, набували першочергового значення. Таким був висхідний постулат різноманітних підходів до феномена людини [119: 130].

Повернення Іспанії до християнського світу (захоплення Толедо Альфонсом 1085 р.) означало поєднання арабської наукової школи із християнською – до західного світу почали потрапляти арабські переклади оригінальних праць грецьких учених, збагачені новими знаннями, продукованими на Сході. До середини XIII ст. більшість найважливіших праць грецьких учених стали доступними для читання не тільки латинською, але й французькою, італійською, а згодом – англійською мовами. Так, ідеї Гіппократа та Галена були представлені в енциклопедіях, написаних арабськими вченими, серед яких зустрічаються, зокрема, імена Авіценни (980–1037) та Аль-Разі (помер 924 р.). Завдяки перекладу на Заході поширювалися знання про виготовлення ліків із трав, а також ртуті.

Взагалі період від падіння Римської імперії до XVIII ст. у сфері наукових знань

позначився вирішальним впливом римської католицької церкви; на Сході православна (грецького обряду) церква зберегла свій вплив на слов'янських землях; із падінням Константинополя (1453 р.) іслам став панівною релігією в країнах Середнього Сходу, Малої Азії та на Балканах. Проте вчені, які рятувалися втечею зі Сходу на Захід, привносили нові знання до західних університетів і шкіл.

Стосовно розвитку знань про жіночу репродуктивну систему варто назвати доробок єпископа Ісидора Севильського (560?–636 pp.), який підготував *Etymologiae* разом із *Природою речей* (*Nature of Things*) – 20-томне зведення медичних термінів (та їхнє тлумачення), почерпнутих ним із грецьких, латинських, єврейських та арабських джерел. Він класифікував кожен орган людського тіла відповідно до його функцій, зокрема запропонував тлумачення “вульви” як “входу” до живота, оскільки уявляв її як дві половинки дверей, через які всередину потрапляла сперма [391]. У *Anatomia porci* (бл. 1080 р.) за аналогією з анатомією свині (перші розтини людського тіла відносяться до кінця XIII ст.) була ідентифікована матка (*uterus, hyster, matrix*), а розвиток плода ототожнювався із плодом дерева, яке живиться коренем від родючої землі.

Ще грецький лікар Гален помітив, що жіночі геніталії, на відміну від чоловічих, знаходяться всередині її тіла (до речі, це дало йому підстави наполягати на недосконалості жіночого організму) [753: 36]. Згідно з давньою літературною традицією, матка живе власним життям, але періодично прагне, щоб її запліднили, тобто заповнили її порожнину. Етимологічно “матка” (грецькою мовою *husteros*) походить від слова “нижній”, що, очевидно, вказувало на уявлення про місцезнаходження цього органа в жіночому організмі. Причину жіночих хвороб, зокрема безпліддя, вбачали у блуканні матки всередині тіла. Ось чому вважали, що жінка, яка не могла завагітніти, потерпає від істерії (грецький термін *hysteria*). З цієї причини дана хвороба вважалася суто жіночою [725: 170, 171].

Серед жінок-акушерок добре відоме ім'я легендарної Тротули (*Trotula*) (за іншими версіями – Трота, Тротта, Трокта) із Салерно (Італія), де було засновано першу в Західній Європі медичну школу (щоправда, дискусія щодо статі Тротули тривала чи не до останнього часу, і все ж учені дійшли до одностайного висновку,

що це була жінка) [648: 35]. Відомості щодо життєвого шляху *Madame Trote de Salerne* досі вважаються недостовірними. Переважна більшість дослідників схиляються до того, що її діяльність припадає на кінець XII ст. Фрагмент праці Тротули *De curis mulierum* (остання відома під різними назвами, серед яких, зокрема, *De aegritudinibus mulierum*, *Trotula major* тощо) був присвячений жіночим хворобам [699]. Поширення її трактату під назвою *Anatomia Nicolai physici* – перекладу з давньогрецької на латину – відноситься до XII ст.; англійський переклад з латинської було здійснено у XV ст. У ньому ми знайдемо твердження, що матка розділена на сім (сакральне для астрологів число) частин – три розташовані справа, три – зліва, одна – посередині. На думку авторки трактату, зачаття хлопчиків відбувається справа, дівчаток – зліва, а в центрі зароджуються гермафродіти, що мають як жіночі, так і чоловічі органи. Це був чи не найперший прецедент, коли жінка-професіонал у своїх працях навчала чоловіків акушерській справі. Тогочасні вчені (а вони, власне, продовжували продукувати ідеї Галена, Аристотеля та Авіценни) вважали, що жінки мають вену, яка сполучається з маткою і раз на місяць доставляє менструальну кров, але коли жінка вагітніє, кров дістається до грудей, де перетворюється на молоко. Подібні ідеї панували до XV ст. [754: 26, 27].

Наступний крок у вивченні анатомії людського тіла та репродуктивної системи пов'язується з іменами Леонардо да Вінчі (1452–1519), Жака Дюбуа (відомого як Сільвіус) (1478–1555) та, насамперед, Весаліуса (1514–1564). Трактат останнього *De Humani Corporis Fabrica* на більш ніж два століття залишався головним джерелом відомостей про людське тіло. Але загалом знання щодо жіночих внутрішніх органів залишалися на низькому рівні. Панувала думка про те, що жінка, аналогічно чоловікові, виробляє сім'я, яке продукується яєчниками і там зберігається, й, відповідно, що, порівняно з чоловіком, анатомічна будова жіночого тіла є простішою, воно є лише “дублікатом” тіла чоловіка. Це впливало й із біблійної легенди про створення жінки слідом за чоловіком. Проте наголошувалося, що за розмірами її органи є меншими.

Поверненням до надбань стародавніх та середньовічних медичних авторитетів з акушерства, але на новому рівні, стала публікація 1513 р. у Німеччині Россліном

(*Rosslyn*, пом. 1526 р.) книги під назвою *Der Swangern Frauen und Heleammen Roszgarten* (“Сад троянд для вагітних та повитух”). Ця праця латинською мовою становила компіляцію ідей, висунутих в акушерстві у попередні століття, і відзначалася доступністю викладення й належним ілюструванням. Вона викликала значний інтерес, мала близько ста перевидань, перекладалася кількома європейськими мовами. Затребуваність подібних видань засвідчує зображення на одній з мініатюр XV ст.: учитель сидить на стільці в оточенні двох учнів, в одній руці тримає книгу, а другою показує на оголену жінку – вона, судячи з обрисів її живота, на останньому місяці вагітності [675].

У XVI ст. було отримано перші анатомічні відомості про будову жіночих статевих органів, що поклало початок розвитку наукового акушерства; розвивалося й оперативне акушерство. Французький хірург Амбруаз Паре відновив забуту операцію “повороту ніжки плода” [428].

Аналіз особливостей розвитку наукового акушерства неможливий без згадки про Луїзу Бордо (1563–1636). У 37-річному віці, за кілька тижнів перед пологами Марії Медічі, внаслідок вдалої інтриги при дворі Генріха IV, їй вдалося отримати омріяну посаду королівської повитухи; вона лишалася нею наступні 8 років. Серед прийнятих нею восьми дітей королівської родини був майбутній король Франції Людовік XIII. Відомо, що вона здобула початкову освіту, а пропозицію зайнятися повивальною справою отримала від власної повивальниці. Після п'ятирічної практики, 1598 р., у присутності лікаря, двох хірургів та двох ліценційних повитух вона склала іспит, а невдовзі – виголосила клятву; остання передбачала зобов'язання повідомляти про випадки нелегальної повивальної практики, а також звертатися до професійних лікарів у разі складних пологів. Луїза Бордо стала чи не першим уособленням “ідеальної повивальниці” [694: 75].

Затребуваними виявилися давні настанови Сорана, зокрема в частині фізичних характеристик повитухи. Про суттєвість цієї обставини свідчить портрет Луїзи Бордо, на якому повивальницю зображено як жінку міцної статури, із широкими плечима, усміхненою та впевненою, з непрямим поглядом – це нібито врівнює її з глядачем – не вона, а вони дивляться на неї. Показово, що художником на портреті

цифрами чітко виписано її вік – 45, і цей елемент на картині був, очевидно, важливішим за її ім'я та титул. Це, безперечно, порівняно молодий (як для повивальної “бабки”) вік – відомо, що коли Бордо почала свою “практику” в королівській родині, її третій дочці було сім місяців. Окремий акцент художником було зроблено на її чутливих, довгих і тонких пальцях з короткими нігтями. Ці нові мотиви в образотворчому мистецтві дали підстави дослідникам твердити, що історія акушерства початку XVII ст. загалом і образ Луїзи Бордо, зокрема, яскраво свідчать про певні зрушення у гендерних настановах ранньомодерного часу, згідно з якими жінки презентували не тільки своє тіло-плоть, але й руки. Відтепер жіночі руки маркувались як продовження тіла – м'які, ніжні, яким можна довіряти, – на відміну від чоловічих рук, які асоціювалися з інструментом і уособлювали собою їхній інтелект [715: 92, 97].

Про певні зрушення в даній сфері свідчить і той факт, що Луїза Бордо стала першою у Франції жінкою – авторкою медичних трактатів з повивального мистецтва. Ідеться про три фундаментальні праці, відомі під назвою “Спостереження...” (*Observations...*) (Париж, 1609, 1617, 1626), а також “Апологію проти лікарів” (*Apologia Contre Les Physicians*) та “Колекцію секретів” (*Recueil des Secrets*) (Париж, 1627, 1634). Окрім докладних описів медичних питань, зокрема – неправильного положення плода, прийому “спускання ніжки плода” тощо, авторка спеціально звернулася до питань моральних та християнських чеснот повитухи – добродійності, покірливості, релігійності (щоправда, подібний набір вимог щодо моральних якостей повторювався в багатьох середньовічних трактатах). Тут варто згадати також ім'я Джейн Шарп – відомо, що на час публікації її “Книги повитух або Опису майстерності повитухи” (1671) вона вже мала 30-річний досвід приймання пологів. Це була чи не найперша в Англії книга, написана жінкою-акушеркою, із популярним викладенням усього кола питань, пов'язаних із народженням дитини [746].

З давніх часів серед лікарів дебатовалося питання регул у жінки. Попри різні підходи (регули як вплив місяця на жіночий організм, як вихід надлишкової крові, як періодичне самоочищення жінки тощо), усі вони зводилися до ідеї жіночої

нечистоти й, відповідно, – її небезпечності. До цього додається особливе ставлення до навколоплідних вод, вихід яких передував пологам. Італійський лікар Бернардіно Рамаззіні (1633–1714) закликав повитух бути обережними, оскільки, за його міркуваннями, рідина, що витікає з матки, має шкідливі, навіть отруйні властивості. Він застерігав, що, в разі потрапляння хоча б її краплі на руки повитухи, вона може спричинити запалення шкіри або навіть виразки на руках [730: 17].

Велике значення для розвитку оперативного акушерства мав винахід англійським акушером П. Чемберленом (1560–1631) акушерських щипців – інструмента, який давав можливість обережно витягати живий плід. Проте винахід було продано датським лікарям, і будова щипців трималася в секреті. Нідерландський хірург Дж. Палфин (*Jean Palfyn*) (1650–1730) також зумів сконструювати такий саме інструмент, і 1723 р. його було представлено Паризькій медичній академії. Після численних удосконалень французьким лікарем А. Левре (1751), англійцем У. Смеллі (1754) та іншими вони були введені до загальної практики родопомочі.

В Італії 1596 р. під назвою *La Comare o Ricoglitrice* з'явився один із перших на цих теренах посібників з акушерства, автором якого став Меркуріо Сціпіоне (*Mercurio Scipione*). Акушерками визнавалися жінки – заміжні або вдови, переважно похилого віку, із тривалим досвідом роботи в цій сфері. У XVIII ст. в Італії згадується пологовий стілець (*a banco*) як приналежність повитухи – його опис майже нічим не відрізняється від того, який подав Соран. Цікаво, що магістратура Венеції запровадила спеціальне розпорядження, згідно з яким *a banco* заборонялося користуватися будь-кому, крім акушерки. Проте подібне медичне обладнання застосовувалося лише в містах – у селах жінки продовжували народжувати стоячи або сидячи на колінах іншої жінки. У XVII ст. французький акушер Ф. Морисо запропонував методи акушерських операцій та відповідний інструментарій. У Німеччині повивальною бабкою Зигемундин був описаний акушерський поворот, запропоновано спосіб подвійного ручного прийому при повороті та витягуванні плода [681: 155].

Середньовіччя у Західній Європі позначилося відкриттям профільних кафедр, клінік та введенням систематичного викладання акушерства: 1652 р. пологові палати були спеціально виділені при клініці в Лейпцигу (Німеччина), 1664 р. про існування пологової палати було згадано французьким акушером Філіппом Пьо. На практиці це повинно було означати поступовий наступ на повитух та заміну їх професійними кадрами.

Хронологія становлення акушерської справи й початку запровадження професійної підготовки помічниць при пологах у різних країнах Європи дещо варіюється. Відомо, що ще 1451 р. управлінням м. Регенсбурга (Німеччина) було видано Статут для повивальних бабок, яким, зокрема, передбачався публічний іспит для всіх, хто хотів займатись акушерською практикою. Нагляд над ними було доручено “почесним дамам” міста. У Франкфурті-на-Майні іспит міських повивальниць було запроваджено міськими лікарями 1491 р. (а вже 8 років поспіль – і для всіх інших “бабок”). Уже на середину XV ст. тут було введено у практику призначати їм винагороду; кошти виділялися з громадської казни (2 гульдени щорічно) [433: 99]. Одна з перших інструкцій для повивальних бабок вийшла 1480 р. у Вюрцбурзі. Це починання було повсюдно підхоплене: 1513 р. з’явилося Керівництво для повитух, видане у Вормсі; 1554 р., на основі вже згаданої праці Россліна, у Цюріху було видано популярне керівництво для повивальних бабок, вагітних і породіль. Воно розповсюджувалося не лише в місті, але й у провінції; 1547 р. відповідний Статут було видано в Пассау. 1589 р. у Мюнхені було відкрито спеціальну пологову кімнату. В Іспанії згадка про введення іспитів для повивальниць, який означав дозвіл практикувати, відноситься до 1477 р.; методичні практичні заняття були запровадженні в паризькому Коледж *Collège de S. Côte* близько 1560 р.; у середині XVII ст. медична школа в Сарагосі готувала відповідні кадри – згідно з документами, на навчання брали повитух, які мали 4-річний досвід роботи, старших за 35 років, за віросповіданням – справжніх християнок; 1727 р. було запроваджено спеціальну школу в Страсбурзі, 1751 р. – у Берліні та Геттенберзі, а три роки по тому – у Відні [676: 51].

Перша згадка про втручання влади в регулювання повивальної справи у Франції сягає 1385 р. [694: 78]. Спеціальні правила були апробовані в Парижі 1560 р. – у них наголошувалося на моральності та релігійності повивальниць (і майже зовсім не згадувалося про освіту) [715: 84]. Статут із 24-х статей, який регулював діяльність родопомічниць, був ухвалений у Парижі 1587 р. На той час (1601 р.) у місті діяло 60 “повивальних бабок”, і всі вони підпорядковувалися двом священикам. 1590 р. тут було прийнято закон, згідно з яким діяльність повитухи мала бути санкціонована магістратами (пізніше – управителем), їй необхідно було пройти тест на майстерність у професійного медика [765: 170]. 1693 р. у Парижі було видано чергові Правила для повитух, де знову головний наголос робився на їхніх моральних якостях. Від них вимагалось скромно вдягатися – без надмірного використання стрічок та різного роду прикрас; для реєстрації вони повинні були надати шлюбне свідоцтво, а також документ, який засвідчував їхні чесноти. Цей перелік фактів можна було б продовжити – кожна країна Європи мала власну історію боротьби за впровадження кваліфікованої допомоги породіллям.

Перебіг подій у Франції може слугувати моделлю цих процесів у Європі загалом, щоправда, як свідчать факти, вони відбувалися тут з деяким запізненням [680: 197–213]. 1703 р. у Франції вийшов закон, за яким акушерки мали бути письменними, заміжніми (або вдовицями), із власним досвідом народження хоча б однієї дитини. Щоб отримати дозвіл на акушерську практику, їх зобов'язували відвідувати спеціальні заняття. Від них вимагалось негайно запрошувати лікаря у складних випадках. У 40-х роках XVIII ст. спеціальні курси для акушерок було створено при *College Royal, Hospital of Saint Eloi*.

Спеціальні тримісячні курси для підготовки акушерок відкрив у травні 1774 р. професор акушерства Бустар де ля Туш (*Boustard de la Touche*). Він належав до прибічників оволодіння акушерським досвідом “практичним шляхом”, для чого були запрошені тридцять жінок. За певну плату (6 ліврів) вони зголошувалися стати “об’єктом” для тренування “учениць”. Після закінчення курсів тільки одна зі слухачок отримала вищу оцінку, а сам ініціатор підготовки акушерок був змушений

визнати, що специфіка занять вимагає більш освічених і підготовлених претенденток.

Більш успішним виявився досвід французької акушерки мадам де Кудре (*Madam du Coudray*). Відомо, що вона була авторкою підручника “Мистецтво акушерства” (1759), відкрила власну школу в Ренне (*Rennes*), була головною акушеркою Паризького шпиталю (*Hotel Dieu*). Їй належав винахід спеціального манекена, який імітував жіночі родові шляхи разом із плодом. Застосування “акушерської машини” давало можливість підготувати учениць правильно діяти при будь-яких пологових ускладненнях. Але найбільше, що вражає в її життєпису, – це подвижницька спроба запровадити елементи наукового акушерства по всій Франції. Для цього вона особисто з кількома послідовницями протягом майже 25-ти років (за окремими даними – від 1759 до 1783 рр.) мандрувала країною, діставалася до кожної провінції, збирала місцевих повитух і просто бажаючих, та індивідуально, за власною методикою викладала їм короткий курс родопомочі. Відомості про кількість підготовлених нею “кадрів” варіюють від 4 до 5 тисяч [724: 134–170]. Фактично, з цього часу акушерство у Франції поступово перетворювалося на різновид професійної діяльності.

Так, 1794 р. клопотом хірурга-акушера Боделока була створена школа-клініка мадам Лачапель. Щорічно до неї зараховувалося близько 120-ти учениць, повний курс передбачав дворічне навчання. Учениці допускалися до пологів (під наглядом старших студентів, у складних випадках – акушерів), вони ж доглядали за породіллями та новонародженими. Починаючи з 1802 р. через госпіталь *Port Royal* у Парижі проходило від 100 до 200 учениць. Подією стало відкриття 1815 р. палати для породіль при Отелі Д’їо Госпіталь (*Hotel Dieu Hospital*) [730: 84]. Тут виробився принцип приймати і надавати конфіденційну допомогу всім жінкам, незалежно від їхнього сімейного стану та статусу. Щоправда, це мало свої наслідки: часом *Hotel Dieu* приймав до себе жінок, 80 % яких були одначками, а 90 % з них залишали своїх дітей у клініці.

Але несподівано для багатьох у подібних закладах фіксувався значний відсоток ускладнень, насамперед – післяпологової лихоманки. Так, згідно з

рапортом однієї з паризьких клінік за 1788 р., протягом року одна із 10–15 породіль вмирала. З метою забезпечення пацієток приміщення для жінок стали будувати окремо. Проте, в 1789 р. і в усі наступні десятиліття спостерігалось різке зростання випадків лихоманки, коли народжувати в госпіталі (на відміну від домашніх пологів) стало небезпечним [730: 72]. На ранніх етапах виникнення подібного роду ускладнень пояснювали зовнішнім впливом – вважалося, що сире (або холодне чи гаряче) повітря є шкідливим для породіллі, й лише згодом прийшло усвідомлення можливості зараження, а отже – потреби постійно тримати руки акушерки в чистоті, ретельно їх мити, особливо коли лікар переходив для огляду від однієї пацієнтки до другої. Проте відкриття антисептики, яке докорінно змінило ситуацію, відбулося лише в середині ХІХ ст. Заслуга в розумінні контагіозності (заразливості) післяпологових септичних захворювань належить угорському акушеру І. Ф. Земмельвейсу. 1847 р. він зобов'язав медперсонал віденської акушерської клініки мити руки розчином хлорного вапна – цей антисептичний захід знизив післяпологову смертність матерів. Тоді значення цього заходу не було оцінено повною мірою, і в практику він втілювався дуже повільно.

Згідно із загальнопоширеним твердженням, одним із перших, хто започаткував приймання пологів у своєї дружини і близьких йому осіб спеціально підготовленими акушерками, був Людовік ХІV (1638–1715) [189: 106]. Європа не забарилася підхопити це починання (за іншою версією, Людовік ХІV запровадив “моду” на пологи в позиції лежачи – за переказом, так йому було легше спостерігати за народженням своїх дітей [664: 74]). Проте попередня теза потребує уточнення: йдеться про перший, офіційно визнаний випадок, коли пологи приймав чоловік (звісно, перший, якщо не рахувати в даній ролі Адама).

До цього часу повивальна справа була сферою переважно жіночого піклування – якщо не вимагалось спеціальної медичної допомоги, зокрема втручання хірургів-чоловіків. Серед причин такого жіночого “засилля” у родопомочі називається природня сором'язливість цієї статі. Фактично, до середини ХVІІ ст. можна говорити про недоторканість, закритість сфери приватного (й, очевидно, фізіологічного) життя жінок від чоловіків. Вважається, що факт “вторгнення”

чоловіка у родопомічну справу відбувся у грудні 1663 р.; першою “просунутою” пацієнткою стала герцогиня Луїза де Лавар’єр, фаворитка Людовика XIV (щоправда, під час пологів її голову, у т. ч. очі, накрили капотом); першим акушером (*accoucheur* – цей термін увійшов у обіг саме тоді, ним позначали чоловіків-хірургів, які приймали пологи) був хірург Жюльєн Клемент. Від цього часу запрошення акушерів стало входити в моду, при європейських дворах вважалося добрим тоном звертатися при пологах до лікаря, а хірургів для вивчення акушерства відряджали до Парижа.

Перша згадка про чоловіків-акушерів стосується Нідерландів – ним став лікар Генріх ван Девентер (1651–1724). Більш активно даний процес відбувався у другій половині XVIII ст., на що вже визріли певні об’єктивні причини. Це і зростання знань у галузі гінекології та акушерства, зміни у сфері “жіночої” культури – жінки ставали терплячішими до лікарів протилежної статі, а також успіх чоловіків-акушерів на всіх рівнях – від нормальних до ускладнених пологів. Так, медична школа, яка функціонувала в Парижі, 1834 р. була змушена відкрити спеціальну клініку, де передбачалося тренувати акушерів-чоловіків, хоча жінки все ж таки йшли народжувати до цієї клініки неохоче. Факт участі чоловіків у родильній справі, оформлення окремої медичної спеціальності – акушера (на додаток до вже існуючих – хірурга й терапевта) був засвідчений. Це означало, що суто жіноча справа почала виходити за межі приватності. Отже, це відкривало можливість для її регулювання владою.

Загалом цей процес супроводжувався запеклою полемікою. “Він-повитуха”, “пан-повитуха”, “мес’є акушер”, як називали чоловіків – помічників породіль в Англії в середині XVIII ст., масою жінок-повивальниць не сприймався. Найпоследовніші з них, зокрема Елізабет Ніхель (*Elizabeth Nihell*), 1760 р. видрукувала працю “Трактат з повивального мистецтва” (*Treatise on the art of midwifery*), в якій стверджувала: найкращий лікар-чоловік є гіршим за найневмілішу жінку-повитуху. Серед її аргументів були й такі – основним інструментом, який задіює жінка, є її чутливі руки, саме вони забезпечують успішні народини і стають своєрідним містком між природою і мистецтвом. Серед її опонентів був, зокрема,

Філіп Тікнесс (*Philip Thicknesse*). У своїх працях “Лист до молодої пані” (*Letter to young lady*), “Чоловік-акушер аналізує” (*Man-midwifery analyzed*) (1764) він, насамперед, намагався виступити проти сприйняття чоловіка-акушера як звабника та похитливої особи. За переконанням Тікнесса, сприйняття участі чоловіка в пологах під кутом зору “непристойної” поведінки жінки означало лише, що чоловік дивиться на свою дружину виключно як на свою “шлюбну власність” і не бажає, щоб будь-хто з інших чоловіків бачив її “сексуальність” [765: 198–199].

Загалом до середини XVIII ст., попри всі ці дискусії, народження дитини залишалося справою інтимною, непідконтрольною ні офіційній медицині, ні властям, ні чоловікам. Авторами свідчень, що дійшли до нас у рукописних джерелах, були переважно чоловіки-хірурги, яких кликали до породіль-панянок, та й то у складних випадках, коли хірургічне втручання було життєво необхідним. Саме тому в них переважають казуальні сюжети про неправильне положення плода, маткову кровотечу, істерію, післяпологову лихоманку тощо. Жінка описується в них переважно з медичної точки зору – як репродуктивний “механізм”. Таким був чоловічий дискурс зразка середини XVIII ст.

Наслідком утаємниченості постаті родопомічниці та її ремесла стали випадки переслідування жінок-повитух за часів середньовіччя та Ренесансу, відоме також як “гоніння на відьом” [див. огляд західної історіографії з цього питання: 265: 13–22; 266: 186–187; 644: 7–19; 766: 26–29; 677: 3]. Так, відомий український етнограф М. Сумцов у своєму дослідженні з історії чарівництва в Західній Європі (1878) твердив, що “серед страчених за чарівництво зустрічаються повитухи. Вони навмисно вбивали немовлят, щоби скористатися їхньою кров’ю для бісівських вакханалій на шабаші” [517: 15].

Відомо, що останні легальні західноєвропейські відьомські процеси припадають на XVIII ст., зокрема на 1722 р. – у Шотландії, 1782 р. – Швеції та Іспанії, 1793 р. – Польщі, а остання засуджена “чарівниця” загинула в Англії 1828 р. [670: 697–608] Серед численних спроб визначити загальну кількість жертв є й такі припущення: у період між 1450 р. і серединою 1700-х років близько 70 тис. людей

були звинувачені в чаклунстві, приблизно 80 % з них – жінки і більш ніж половина з цієї кількості – повитухи [683: 27].

Надзвичайність ситуації полягала в тому, що переслідувалися жінки, які надавали медичну допомогу, – тобто ті, хто насправді лікував (а не вигублював, тобто “чарував”, “труїв” тощо). І це при тому, що загалом церква позацерковну медицину не забороняла, навіть навпаки – визнавала її форми, і діяльність повитух тут не була винятком [363: 22]. Опоненти такої точки зору звертали увагу на той факт, що при опрацюванні архівних матеріалів “ремесло” жінок, які піддавалися тортурам, часто безпідставно трактувалось як повивальна справа [719: 294], а отже твердження про переслідування повитух під час середньовічних процесів перебільшені. За підрахунками, у Шотландії з 3000 звинувачених у відьомстві тільки 14 були повитухами [651: 279]; у Салемі (Массачусеттс, США), де наприкінці XVII ст. вибухнув відьомський психоз, із 200 відьом 21 була ідентифікована як повитуха (вона ж – цілителька) [736: 113].

Щоправда, варто окремо наголосити, що дискусія про відьомські процеси в період середньовічно-ранньомодерного часу деякою мірою була спровокована розвитком гендерних досліджень. Так, англійські антропологи А. Барстоу та М. Чемберлен наполягали, що однією з причин “гоніння” на повитух були професійні ревності чоловіків: протягом тривалого часу останні залишалися відстороненими від пологів, і “чоловіча сила раціональності та інтелекту” не могла проявити себе повною мірою, на відміну від “жіночої плоті”, що складала основу жіночого цілительства. Дослідники наполягали на тому, що саме це протистояння живило надзвичайну фантазію, якою відзначився автор “Молота відьом” (*Malleus Maleficarum*) (1486), і посилалися, зокрема, на опис того, як відьма робить чоловіка імпотентом або навіть позбавляє останнього геніталій. Їм опонував Р. Брігс, який визнавав, що жінки-повитухи зазнавали тиску з боку чоловіків – останні прагнули похитнути їхній авторитет у повивальній справі. Проте, на його думку, це ще не означало, що їх переслідували як відьом [645: 113; 660: 65; 651: 77–78]. Водночас той факт, що повитухи таки стали об’єктом переслідувань, не заперечувався.

Дослідження психозу боязні відьом у Західній Європі засвідчили, що насамперед він був направлений проти чаклунства – складного явища, яке виникло в умовах соціальної та політичної напруги й увібрало в себе язичество, магію, астрологію, ересь і християнство. Для розуміння ситуації, яка склалася на той час в Західній Європі, варто звернутися до демографічних даних. Учені припускають, що в XVII ст. з усієї кількості жінок приблизно 20 % були незаміжніми, 10–20 % – удовицями, і кількість останніх завжди перевищувала кількість чоловіків-удівців, оскільки життя жінок було тривалішим. До того ж, ступінь виживання жінок під час епідемій, зокрема чуми, міжусобних воєн тощо був також вищим (у деяких місцях – у 6 разів). За іншими даними, близько 40 % жінок жили поза соціальним і юридичним захистом своїх чоловіків. В умовах стресу і жаху саме прошарок самотніх, незаміжніх, безправних, фінансово незахищених жінок (і насамперед – похилого віку [771: 74]), які в силу тих чи інших причин були ізольовані від суспільства, ставав особливо вразливим. До того ж, повитухи представляли неможливу частину сільського населення. Так, платня родопомічниці з околиць Лондона за допомогу в пологах наприкінці XVI ст. становила близько 2 су (для порівняння, лікар отримував мінімум 10 су). Відтак повитухи, які переважно були старшого віку і мали незначні статки, насамперед потрапляли до категорії “ризик”.

Головне, в чому була запідозрена повитуха, – її здатність віддати новонародженого відьмі (а остання, уявлялося, пожирала тільця нехрещених немовлят, використовувала їхні останки для приготування напоїв тощо) або самій охрестити дитину в ім’я диявола. Уже булла Папи Іннокентія VIII “*Summis desiderantes*” (1484) вказувала на репродуктивні функції як чоловіків, так і жінок як “об’єкт” спеціального зацікавлення відьом. Майже два роки по тому “Молот відьом” – універсальне керівництво для багатьох поколінь інквізиторів – дало суддям те, чого вони досі не мали, а саме – чіткий перелік звинувачень, а також розгорнуте керівництво для ведення судочинства з послідовністю запитань на допиті. Повитухам у ньому було присвячено окремий розділ під назвою: “Про засоби, якими повивальні бабки спричиняють велику шкоду, коли вбивають дітей або посвячують їх демонам”. Серед прикладів застосування книги – історія

повитухи Валпургі Гаузманнін (*Walpurga Hausmannin*), яку в 1587 р. було допитано, а невдовзі спалено у м. Диллинджен (Англія). Їй було висунуто довгий список обвинувачень у чародійстві (визначене словом *maleficia**), що мало місце під час приймання нею пологів у жінок. Серед 43-х протиправних “діянь” – отруєння молодої матері настоянкою, викрадення немовляти, знищення мозоку дитини, ссання крові у новонародженого тощо [740: 115, 84]. Ці приклади можуть бути продовжені.

Протягом тривалого часу визначальним для становища повитух був досить жорсткий контроль за їхньою діяльністю з боку церковної влади. В Англії ще на початку XVI ст. було проголошено, що повитухи повинні отримати від єпископа *ліцензію* на право практикувати. Згодом було вироблено навіть текст присяги, де чітко зазначалося, що повитухи не мали права вдаватися до чаклунства, замовлянь і амулетів [660: 54]. Згідно з настановами церкви, їм належало бути компетентними і відповідальними, вони повинні були мати певний досвід і навички. Крім того, на них покладалася відповідальність не тільки за перебіг вагітності та пологів, але й душу дитини, що народжувалася. Таким чином, церква фактично визнавала, що повитуха виступала в іпостасі “рятувальниці” як фізичного, так і духовного начала.

Не секрет, що повивальна справа традиційно була вкрита ореолом таємничості: у Баварії дотичні до неї жінки асоціювались із перукарями та живодерами, а син повитухи міг бути виключений із торгового цеху на тій підставі, що його мати займалася повивальною справою [683: 112–113]. У середньовічній Англії навіть існувало прислів'я: “Чим краща відьма, тим краща з неї повитуха” (*It better the witch, the better the midwife*) [660: 56]. Відтак сприйняття діяльності родопомічниць не було і не могло бути однозначним.

З одного боку, функції повитух на практиці виявлялися достатньо широкими. Найдосвідченіші з них, безумовно, володіли арсеналом родопомічних народних засобів, зокрема знеболювальної дії, зупинення кровотечі, при необхідності –

* Слово *maleficum* не має аналога в українській мові (вочевидь, найближчі за значенням слова – “порча”, “причина”, “зурочення”). На Заході його вживали на означення “зла” або “диявола”, уособленням якого була відьма.

повороту плода тощо. Фактично, йшлося про острах перед силою жінки, яка досконало володіла певними знаннями, зокрема – вміла надати дійову медичну допомогу [677: 12–19].

З другого боку, ці дії, часто суто раціоналістичні, межували з виконанням давніх магічних практик, що само по собі викликало підозру. Не кажучи вже про причетність повитухи до таких “супутників” пологів, як кров, навколоплідні води, плацента, пупковий канатик, оболонка плода (“сорочка”), які кожен окремо й, відповідно, у сукупності, викликали острах. Уже згадувана королівська акушерка Луїза Бордо у своєму трактаті радила ніколи не зберігати “сорочку”, бо вона може бути ким-небудь використана у шкідливій магії. У середні віки часто згадуваним у значенні ‘отрута’ зустрічалися слова *hippomanes* (латинською, грецькою), *hippomane* (французькою), *fullengift* (німецькою). Припускається, що однією зі складових цієї отрути була плівка, яка вкривала при народженні голову віслюка – її широко використовували в чарівництві. 1596 р. стосуються свідчення про бійку в церкві двох священиків – один вкрав у другого амніотичний міхур, який був залишений, очевидно, породіллею (або й повитухою?) на вівтарі. “Крадія” було заарештовано і йому було висунуто звинувачення у чародійництві [709: 123].

Для досвідчених повитух пологи були фізіологічним процесом – тому вони свідомо шукали (і знаходили) методи зменшення болю і допомоги породіллі, а отже – і дитині. Даний досвід формувався століттями, передавався по жіночій лінії з покоління в покоління, постійно вдосконалювався завдяки емпіричним методам, насамперед – спостереження, врахування помилок, оцінки наслідків практичних дій. Очевидно, оволодіння засобами знеболювання було значним досягненням у царині народного акушерства й сприяло зростанню авторитету повитух. Між тим, церква дотримувалася традиційної доктрини, згідно з якою родові муки (буквально – “муки пекла”) були покаранням жінки за першорідний гріх. Лише з другої половини XIX ст. доктрина “болю” як неодмінного супутника пологів почала зазнавати змін: як уже зазначалося, 1847 р. в Англії було надруковано памфлет Сімпсона під назвою “Церковний протест проти застосування анестетиків в акушерстві та хирургії”. У ньому наполягалось, що слова з “Книги Буття”, звернені до Єви: “У муках будеш

народжувати дітей своїх”, були невірно трактовані – замість слова “муки” автор вважав більш коректним слово “в праці” (в англійській мові слово *labor* означає і ‘пологи’, і ‘праця’). На підкріплення своєї тези він нагадував, що сам Всевишній уперше застосував анестезію, коли приспав Адама, щоби дістати ребро і сотворити Єву [659: 103–104]. Але подібне ставлення до полегшення страждань жінки під час пологів було ще попереду. Так, за повідомленнями, в Англії 1591 р. повитуха Агнеса Сімпсон (за іронією долі – за тим же прізвиськом, як і автор памфлету) була спалена за те, що намагалася полегшити жінці біль при пологах за допомогою опіуму [653: 84].

Безперечно, повитуха могла давати жінці рекомендації щодо сприятливого перебігу вагітності та післяпологової гігієни молодої матері. Вона володіла знаннями щодо відновлення регул і протягом перших чотирьох–шести місяців їх затримки рекомендувала застосовувати відповідні засоби [763: 94]. Дослідниками зазначено, що більшість подібних народних “ліків” слугувала водночас як засіб регуляції жіночої репродуктивної системи (регул), так і вигнання плода (аборту), зниження потенції в чоловіків та репродуктивності у жінок, а частина з них діяла ще й як сильний галюциноген [736: 66, 71, 114].

Якщо керуватися логікою широкої спеціалізації повитухи, то вона виступала “знавцем” жіночої безплідності (як, власне, і чоловічої імпотенції), а, отже, в поле її зору потрапляли проблеми запліднення і, відповідно, контрацепції, а також аборту. Так, серед можливих магічних прийомів запліднення згадуються дії із застосуванням суто повивальних атрибутів: парити три пуповини, що відпадають від животика дитини і давати випити жінці, але потайки (варіант – спарити в печі один пупок – Рудня Радовельська Жт). В “арсеналі” порад родопомічниці були й складніші варіанти: весняна повинь десь “вувжить” корча, то, коли вода вже спаде, а той корч опиниться посеред річки й на ньому виросте будь-яке зіллячко, в травні його рвати, парити й пити; стати навесні біля вулика із бджолами й, коли вони вперше звідти вилазять, то ловити їх, сушити та пити тощо [17: 145]. Не викликає сумніву: такого роду рекомендації мали універсальний характер, змінювалися хіба що складові цих “рецептів”.

Позбавлення плода на пізньому терміні вагітності вимагало стороннього втручання, і очевидно, що повитуха володіла необхідними навичками плодови́гнання. Варто зауважити ще один факт – вчені припускають, що середньовічна Європа стикалась із масовим згубленням новонароджених – порівняно з абортom, позбутися небажаної дитини після пологів було безпечнішим для фізичного здоров'я жінки, і такий спосіб “регулювання народжуваності” був досить поширеним [771: 77]. На думку деяких учених, саме цим явищем (разом із порівняно широким застосуванням контрацепції), а не епідемією чуми, пояснюється уповільнене зростання чисельності населення Західної Європи протягом XVI–XVII ст. [649: 19–20] Доречно згадати про дослідження Р. Зідер, який твердить, що аж до XIX ст. у Західній Європі селянські матері ставилися до своїх дітей із байдужістю і без особливої чутливості, і материнство не було одвічною, а отже, “природною” властивістю жінок – “материнська любов” не впливала з їхнього інстинкту. Селянська родина на завданнях репродукції сконцентрована ще не була; у неї було мало часу, аби присвячувати себе дітям. Лише в XIX ст. материнство почало підноситися до ідеалу й “теорії” “природного” призначення жінок [297: 10]. Очевидно, запідозрення повитух в участі у дітовбивстві (як це відбувалося, приміром, в Японії*) не відповідало дійсності. І все ж, у кінцевому підсумку, сам факт надання допомоги при пологах пересічній жінці виявлявся певною мірою підозрілим і загрозливим.

Між тим, народження дитини завжди непередбачуване. В одній із найраніших постанов, виданій у Мюнхені 1488 р., спеціально наголошувалося на духовній функції повитух, а саме: здійсненні таїнства хрещення дитини, коли та народжувалася слабою й не було впевненості, що вона житиме. При тому вказувалося: якщо присутня на пологах повитуха “через свою недбалість та безвідповідальність” не встигне охрестити дитину, вона відповідатиме перед самим Богом. Справа здійснення таїнства лягала на повитуху – особу, яка була гарантовано

* До відомих належить той факт, що, згідно з настановами японської релігії *shinto*, народження дитини відбувається за участю божества або духа, якого називають *kami*. Плод стає людиною тільки після того як *kami* (що також уявлявся духом предків) входить у тіло дитини – свідченням цього був перший дитячий крик одразу після народження. Тому повитуха мала право задушити дитину (переважно жіночої статі з метою регуляції народжуваності хлопчиків – майбутніх воїнів) до цієї миті, тобто до того часу, як вона ставала справжньою людиною. – Див.: [642: 104].

присутня поруч із дитиною та породіллею у ці вирішальні хвилини. “Якісь баби низького стану” отримували владу над дитячими душами, не боячись відповідальності перед Богом [762: 85–86].

“Хрещення” (що означає занурювання) немовлят було перенесено з практики хрещення дорослих. За повідомленнями, перші масові згадки про доросле хрещення сягають III–IV ст., а починаючи з V ст. воно поступово перетворювалося на загальнохристиянське та обов’язкове [464: 173]. У давній церкві, за часів апостолів, хрещення відбувалося через занурювання. Саме ця форма розкривала глибокий зміст таїнства. Хрещення у дорослому віці передбачало існування одного наставника (*anadochos*) чоловічої статі – саме він представляв єпископу бажуючого прийняти християнство, клопотався перед ним про прийняття “хрещеника” до церкви, “приймав” його із купелі. Таким чином, він немовби сприяв духовному народженню новохрещеного, прилученню його до церкви. При перенесенні “наставництва” з хрещення дорослих на дітей функції “хрещеного батька” зазнали змін. Відтепер його роль не завершувалася хрещенням і прийняттям ним дитини із купелі, а лише означала початок їх духовної спорідненості. Собор 813 р. у Майнці остаточно узаконив інститут хресних, категорично заборонивши “приймання” дітей із купелі батьками. Згодом стало практикою залучення двох хрещених, але різної статі. Незабаром, попри постанови собору 888 р. у Майнці, утвердився звичай, насамперед – у католицькій церкві, брати кілька пар кумів [132].

Згідно з даними, поданими О. Алмазовим у дослідженні історії “чинопоследованій”, як у західній, так і східній церкві при здійсненні таїнства практикувалося трикратне “занурювання” – в ім’я трьох Ликів Пресвятої Трійці. У церковній практиці з ранніх часів могли практикуватися й інші форми “таїнстводійства”. Йшлося, зокрема, про випадки хрещення через обливання в ім’я Трійці, яке виконувалося у такий спосіб в особливих випадках – хвороби або слабості, а також відсутності води. І хоча багато хто з пастирів несхвально ставився до таких нововведень, починаючи з XIII ст. на Заході поступово почали відходити від хрещення через “погруженіє”, і вже в XVII ст. воно могло відбуватися через обливання або “окропленіє”. Між тим, питання про дієвість хрещення, що було

пов'язано не тільки з його “формою”, але й з тим, що воно здійснювалося, так би мовити, в приватному порядку, поза церковного зібрання, залишалось предметом дискусій [117: 297, 303].

Далеко не однозначним було ставлення до питання про можливість здійснення хрещення жінкою. Свідченням цього є апокрифічна легенда “Діяння Павла та Теклі”. Йдеться про право жінок виконувати деякі церковні акти й таїнства на тій підставі, що Текля сама охрестила себе [579: 197].

Відносно повитух, то серед особливих випадків була потреба “негайного” охрещення дитини при щонайменшій загрозі її смерті, якщо вона народилася дуже слабою. Відтак церква взяла контроль над повитухами, рівнем їхньої освіченості та моралі. Ці позиції постійно уточнювалися новими церковними настановами-приписами. Вюртемберзька постанова (1585) обумовлювала обов'язок повитухи відвідати пастора для уважного вивчення особливостей проведення церемонії хрещення. *Rituale Romanorum* (1614), виданий за часів Папи Павла V, вказував на обов'язок священиків дбати про повитух, зокрема проводити спеціальний інструктаж і проголошувати їм настанови під час проповідей. Окремий наголос робився також на можливості (й обов'язку) у крайньому випадку – “великої слабості немовляти” [117: 309], здійснювати хрещення ще ненародженої дитини. Результатом цього стала висока кількість обрядів хрещення, здійснених повитухами. Це виглядало підозріло, і 1688 р. влада Страсбурга наказала повитухам попередньо отримувати дозвіл на проведення таїнства в міського голови. Але дослідниками не знайдено жодного випадку, коли б повитуха була звинувачена в тому, що вона не звернулася за дозволом перед здійсненням цього таїнства. У містах Італії своєрідна атестація повитух відбувалася під час проведення таїнства причастя. Відомо, що подібна практика була запроваджена в Римі за часів кардинала Вікаріо у XVII ст. [681: 159, 161]

Наділення повитухи повноваженнями здійснювати “за необхідності” хрещення дитини мало свої, певною мірою непередбачувані, наслідки. Згідно з доктриною, сповідуваною католицькою церквою, діти, яких було охрещено у

немовлячому віці світською особою, мали пройти цей обряд ще раз, якщо існували щонайменші сумніви щодо дотримання всіх правил. У такому випадку хрещення вважалося першим, а здійснене таїнство у перші хвилини життя немовляти до уваги не бралось. Не заперечувалося повторне хрещення підкидьок, про яких не було жодних відомостей. 1531 р. Лютер відкинув повторне хрещення, якщо було відомо, що будь-яке хрещення уже відбулося (однак не заперечуючи проти хрещення знайд). Починаючи з 1540 р. на територіях, які перебували під впливом вчення Лютера, подібні повторні хрещення у випадках, коли обставини попереднього хрещення були невідомими, уже не відбувалися. Тих же, хто дотримувався традиції перехрещення, було названо анабаптистами (від грец. *anabaptizo* – занурюю знову). Більшість лютеранських міст, зокрема такі, як Нюрнберг та Франкфурт, постановою муніципалітетів офіційно дозволили хрещення за особливих обставин, якщо існувала щонайменша загроза життю дитини, і воно залишилося важливим сегментом загальних церковних канонів. Доктрина хрещення була підтверджена Тридентським собором (1545–1563). Католицькі міста контролювали виконання цієї місії повітухами більш прискіпливо, ніж це робили реформістські міста – владу хвилювало те, що повітухи могли твердити, що вони хрестили дітей, коли насправді цього не робили, внаслідок чого дитина взагалі була позбавлена церковного таїнства. Але неспростовним залишався факт – у той час, коли і католицька, і протестантська церкви намагалися зміцнити свій вплив на паству, одне з головних таїнств залишалося поза сферою виконання його виключно священниками.

Для розуміння складності ситуації, в якій опинилися повітухи, варто зважити на такий факт: 1573 р. католицька церква у Франкфурті запровадила закон, за яким родопомічниці у надзвичайних обставинах (а саме у випадку, коли дитина тяжко народжувалася й існувала загроза її смерті в утробі матері) були зобов'язані провадити внутрішньоутробне “хрещення” із використанням шприца, наповненого водою (перед тим освяченою священником) [167: 250]. Оскільки шприц, зрозуміло, не міг бути стерильним, подібна “ін'єкція” часом спричиняла інфекцію, і, як наслідок, породілля вмирала. Повітухи, які не виконували цього розпорядження, однаково ризикували власним життям – і в першому, і в другому випадку вони

могли бути оголошені причетними до “відьомського” ремесла і страчені на вогні. Врахуємо і той факт, що народження дітей у ряді випадків було справою ризикованою: якщо жінка виявлялася слабою або мала певні фізичні вади, вона була приречена на важкі пологи. Будь-яка невдача могла обернутися підозрою (і, відповідно, наступним звинуваченням) повитухи. І виконання всіляких магічних дій, які входили до її “арсеналу”, лише збільшувало небезпеку бути запідозреною в чарівництві. Загроза як для життя немовляти, так і його матері ставала додатковим фактором, що втягував повитух в орбіту потенційних жертв середньовічного суспільства.

У XVIII ст. контроль над повитухами ставав дедалі інтенсивнішим: призначення повитухи все ще погоджувалося зі священником. Насамперед це стосувалося сільської місцевості, де населення було більш-менш сталим, і кандидатура обиралася саме ним одноосібно, із наступним оголошенням її ім'я з вівтаря після недільної служби. Серед настанов окремо наполягалося на обов'язку повитухи розрізняти випадки передчасних пологів, коли вона мала справу з викиднем, і правильного визначення, коли саме необхідно провести хрещення. 1746 р. священником Джироламо Баруффалді (*Girolamo Baruffaldi*) було підготовлено спеціальну інструкцію, що являла собою перелік усіх можливих ситуацій, коли повитуха була зобов'язана провести таїнство хрещення дитини відразу після її народження.

Сфера діяльності повитух виявилася значно ширшою, ніж приписана традицією “повивальна” допомога породіллі. Об'єктивно, допомагаючи жінкам при пологах, втручаючись у “природу” жіночого організму, вони ставали знавцями жіночого тіла. Одне з найраніших свідчень виконання повитухою невластивої їй функції сягає кінця XIV ст., коли єпископ Верони офіційно доручив повитухам проводити огляд дівчат з метою “засвідчення” їхньої незайманості. Щоправда, він отримав за це обурене послання від Святого Амброзія (340–397) – єпископа Мілана,

одного з чотирьох отців католицької церкви, відомого, зокрема, своєю непримиренністю до язичництва*.

Окрім вирішення суто побутово-медичних та духовних справ, пов'язаних із народженням дитини, повитухи виконували інші специфічні дії. Так, в якості експерта вони брали участь у різного роду судових процесах, пов'язаних, зокрема, із “порушенням цнотливості” [745: 158], згвалтуванням, убивством новонароджених, чаклунством, чоловічою імпотенцією, ухилом від батьківства, а також, подібно до медиків, засвідчували неможливість відвідання свідком судового засідання тощо. Згідно з документами, 1556 р. парламент Франції прийняв надзвичайний указ: кожна майбутня мати була зобов'язана реєструвати свою вагітність і повідомляти про свідка народин. Якщо його не було, а дитина вмирала, жінка-породілля звинувачувалась у смерті немовля і підлягала покаранню в судовому порядку. Це був безпрецедентний приклад того, коли вбивство новонародженого було оголошено злочином. І каралося воно так само суворо, як і чаклунство. Головним свідком у такій справі була повитуха [645: 135]. Вона ж вивчала “відьомські знаки” на шкірі підозрюваних і висловлювала свої міркування щодо природи їхнього походження. Так, 1647 р. на відьомському процесі в англійському містечку Елі (*Ely*) в якості експертів були присутні дві повитухи. Вважалося, що в ділянці геніталій відьма має соски, з яких бісенята ссуть молоко, – отже, повитухи робили професійний висновок щодо їхньої наявності [757: 135].

Поширеною практикою було допитування ними вагітних жінок – у випадках, коли йшлося про встановлення батьківства і призначення в судовому порядку матеріального утримання. На засіданні, під присягою, повитуха повідомляла суддям свої міркування. Очевидно, у своїх свідченнях вона спиралася й на суб'єктивні речі, адже була не тільки відомою особою, але й такою, якій, у свою чергу, все було відомо. Деякі повитухи могли навіть залишити свій підпис на свідченні, що пологи

* Принагідно зауважимо, що, очевидно, не випадково в деяких африканських та азійських країнах саме повитух залучали до ритуалу ініціації дівчат, відомого під назвою *клітеродектомія* (обрізання полових губ), метою якого було “очистити” дівчину й шляхом подібної модифікації тіла засвідчити зрілість ініціантки та підготувати її до дітонародження [712: 121].

були передчасними, зважаючи, наприклад, на відсутність у немовля волосся або нігтів – ці відомості були особливо важливими при встановленні батьківства. Вона також брала участь у судових процесах, пов'язаних із проблемами всиновлення позашлюбних дітей. Повитуха була свідком, що заслуговує на довіру, й у справах перелюбства одного з членів подружжя. У випадку, коли майбутня мати заперечувала факт вагітності, повитуха була зобов'язана “бити на сполох” ще до народження дитини [686: 36]. Нарешті, фактично до початку XVIII ст. вона мала право у надзвичайних випадках зафіксувати останню волю породіллі та скласти заповіт [686: 36, 37]. Повсякденні життєві колізії свідчать про у цілому високий соціальний статус повитухи, який визнавався як суспільством, так і церквою.

Загалом важливі зміни в статусі наукового акушерства в Європі простежуються протягом XVII – початку XIX ст., коли відбулося поєднання двох дисциплін – акушерства та медицини. До цього часу акушерство перебувало практично цілком у руках повивальних бабок та хірургів. Масове відкриття родопомічних лікарських установ, поєднане із заснуванням спеціальних шкіл для підготовки акушерок, означало, що повивальне ремесло та його носії – баби-повитухи – у тому вигляді, як вони існували протягом, без перебільшення, тисячоліть, почали поступово відмирати.

Щодо особливостей розвитку акушерства в США, то на ранніх етапах воно перебувало під значним впливом європейських практик. Там стали добре відомими праці Сорана, Луїзи Бордо. Повивальна справа залишалася тут загалом неконтрольованою до середини XIX ст. Виняток становив лише закон, запроваджений 1716 р. у Нью-Йорку. Згідно з ним повитухи повинні були давали клятву, що вони зобов'язуються надавати допомогу всім, хто її потребує, незалежно від статків, а також діяти обережно, не завдавати шкоди, у складних випадках звертатися до досвідченої акушерки. Перші акушерські школи в Америці були засновані переважно акушерками з Європи в другій половині XIX ст. Із зростанням міграційного руху кількість їх поступово збільшувалася. 1912 р. виникла потреба у відкритті спеціального Дитячого бюро, основним завданням якого було вивчення дитячої смертності: виявилось, що на цей час вона коливалася від 124 до 157 на 1000

новонароджених; 1918 р. у Нью Йорку відкрито Асоціацію “Материнський центр” (*Maternity Center Association*), метою якого було надання допомоги породіллі, і вже 1920 р. завдяки заходам Центру почали діяти 30 пологових установ, було засновано низку профільних навчальних закладів та розпочато видання спеціальної літератури. Згодом (1921) було прийнято спеціальний законопроект, відомий як Материнський та Немовлячий Акт Степперд-Таунера (*Sheppard-Towner Maternity and Infancy Act*), яким було офіційно започатковано запровадження професійної медичної допомоги; створення 1931 р. Асоціації розвитку та стандартизації акушерства (*Association for Promotion and Standardization of Midwifery*) означало на практиці встановлення певного стандарту родопомочі. Усі ці заходи супроводжувалися розгортанням кампаній гострої критики повитух, звинуваченнями їх в антисанітарії, невмілих діях і непрофесійності. І як наслідок – активне звернення жінок до лікарень та поступове витіснення повитух [761, 722, 760, 667, 720].

На цьому наше звернення до історії акушерства фактично можна завершити. Наведений матеріал жодною мірою не претендує на повноту висвітлення історії становлення акушерства. Нами свідомо обиралися ті її аспекти, які в подальшому дадуть змогу окреслити другий, і, як свідчать наведені факти, – майже невидимий “фронт” інших учасниць пологового дійства – повитух. Утім, зроблений вище аналіз основних етапів розвитку професійного акушерства – як у часі, так і в просторі, уже засвідчив важливий факт – професійне становлення сфери родопомочі відбувалося досить повільно. Людина просувалася вперед у справі пізнання механізмів “плодовигнання” спираючись не стільки на досвід, скільки, як видно, на інтуїцію, фантазію, прозріння. Прориви у цій сфері траплялися порівняно рідко, незважаючи на споконвічність феномена народження дитини, його повсякчасну присутність у людській історії. Тим цікавіше спеціально звернутися до народного інституту родопомочі, його доробку і механізмів дії, а також його ключової постаті – повитухи.

Логіка нашого подальшого дослідження вимагатиме розгляду повитухи у різних її статусах. Зокрема, йтиметься про таку її функцію, як полегшення болю. Тому спробуємо уважніше придивитися до його сприйняття в історичному дискурсі.

Гадаємо, що чи не найдавніша згадка про біль відноситься до іудейсько-християнської традиції. Це було покарання, призначене Богом для Єви (а не Адама) за непослух (згодом це відійшло до поняття “гріх”). Вчені припускають, що до кінця XII ст. ставлення до болю залишалось незмінним. Його розуміли як суто *жіночий* (якщо не брати до уваги болю рабів, які потерпали від фізичних покарань своїх господарів, болю ченців, що цілеспрямовано піддавали себе фізичним тортурам, і болю тих, хто спокутував гріхи в чистилищі). Співчуття викликав образ стражденного Христа, розіп’ятого на хресті. Тим часом уявлення про “приреченість” жінки до пологового болю не змінювалося [674: 169–172]. Навіть у XIX ст. жінка все ще сприймалась як суто “продукуюча система”, мозок, тіло і душа якої контролюються яєчниками і “верховною силою” матки (щоправда, істерія, згідно з офіційним трактуванням тогочасних медиків, із вагіни “перемістилася” в мозок).

І все ж, незважаючи на такі підходи, засоби знеболювання під час хірургічних операцій почали використовувати з давніх часів – це був насамперед алкоголь, а також маріхуана, опіум та гашиш (останні – переважно в Індії та Китаї). Перша половина XIX ст. ознаменувалася віднайденням нових підходів: 1824 р. *Humphry Devy* було перевірено анестезуючу дію закису азоту (чи не найперша спроба датується 1772 р. і належить англійському лікарю Джозефу Прістлі); 1830 р. було проведено операцію із застосуванням ефіру; 1831 р. віднайдено, а 1847 р. апробовано хлороформ [659: 92–93]. Заслуга першого застосування останнього препарату в акушерській практиці належить професору Единбурзького університету Джеймсу Сімпсону. Подібна практика знеболювання пологів зустріла опір як з боку медиків і церкви, так і громади в цілому. Лише приклад королеви Вікторії, яка під час народин принца Леопольда (1853 р.) дозволила застосувати анестезію [709: 58], знаменував собою початок усвідомлення суспільством не тільки можливості, а головне – необхідності подолання пологового болю. Після введення в акушерську практику наркозу, а також антисептики та асептики стало можливим проводити більш складні акушерські операції; різко скоротився відсоток септичних захворювань та смертей після пологів.

Наостанок, з огляду на те, що в нашому дослідженні ми торкаємося також

питання причетності повітухи до абортів, коротко окреслимо основні моменти історії цієї надзвичайної за своєю сутністю маніпуляції із жіночим організмом. Відомо, що в Давній Греції та Римі аборти не були забороненими. Слід думати, це було пов'язано з тим, що питання, коли саме вважати людський зародок живим, тобто наділеним душею (*psyche*), постало значно пізніше. Вагітність усвідомлювалася лише тоді, коли жінка відчувала в собі ворушіння, рух усередині, що сприймалося нею як оживлення. Тому до миті “одушевлення” плода всі дії, які вели до його виходу, були спрямовані на вигнання з утроби жінки кров'яного згустку-затички – крові, яка, гадали, зілася.

Давньоєгипетські папіруси, а тим більше писемні пам'ятки Давньої Греції та Риму, містять свідчення про застосування препаратів рослинного походження. Найчастіше згадуються спориння (відома також під назвами “матка”, “ріжки”), а також акація, плоди глоду, аконіт (*aconit*), близький за дією до атропіну, ялівець тощо. Цим арсеналом засобів (у широкому розумінні слова) повітуха володіла сповна.

Тому не випадковим видається втручання церковного суду – винищення плода церква вважала тяжким злочином. Визначний церковний діяч, один з Отців Церкви Василій Великий (329–379) у своєму посланні застерігав: “Умышленно погубившая зачатый во утробе плод подлежит осуждению смертоубийства...” [430]. Ця ж ідея присутня в Правилах VI Вселенського Собору (691–692): “Жен, дающих врачества, производящих недоношения плода во чреве, и приемлющих отравы, плод умерщвляя, подвергаем епитимии человекоубийцы” [451]. Відповідно до законодавчого зводу *Еклога* (VIII ст.), популярного в слов'янських країнах, за спробу заміжньої жінки позбутися плода її очікувало шмагання та вигнання (тит. XVII, ст. 36); а у зводі Прохирона (879 р.), яким послуговувалися судді, покарання поширювалося й на незаміжніх жінок. Згодом відповідні статті щодо засудження абортів увійшли до Короткої редакції Устава князя Ярослава (XII ст.) у формулюванні: “...женка, а чимь род окупить”, а також Устава князя Володимира (XII ст.): “дъевка детя повържет”: жінка-винуватиця підлягала церковному суду. Згідно із Заповідями митрополита Георгія, на неї накладали

епітимію – трирічний піст і перебування у церковному домі [290].

Відомо, що 1588 р. Папа Сікст V видав папську буллу, в якій було проголошено, що аборт є злочином проти природи та гріхом проти шлюбу. Це твердження було дещо пом'якшене через три роки, коли Папа Григорій XIV поза церковним покаранням проголосив аборт, проведений до “оживлення” плода. У XVI ст. у більшості європейських країн, зокрема в Англії, Німеччині, Франції, проведення абортів каралося смертною карою, яка згодом була замінена каторжними роботами та тюремним ув'язненням. При цьому подібний захід поширювався не тільки на лікаря, але й пацієнтку.

2.2. З історії формування і практики інституту акушерства в Україні

(з давніх часів до 20-х рр. XX ст.)

Відомо, що в народнопобутовій сфері першими лікарями були ворожбити і знахарки-цілительки, а лікарське знання стало “книжним” у період, коли Київська держава увійшла в тісні зв'язки з Візантією. Вагомий внесок у розвиток медицини був зроблений Києво-Печерською Лаврою. Монастир був заснований 1051 р. прп. Антонієм. Продовжувачем справи Антонія Печерського став прп. Агапіт – “врач безмездний”. Вважається, що саме він стояв біля джерел вітчизняної медицини, зцілюючи людей молитвою та зіллям. 1130 р. онука князя Володимира Мономаха Євпраксія Мстиславівна (Добродія) написала медичний трактат “Алліма” (з грец. “Мазі”). Він складався з п'яти частин, 29-ти розділів, де були наведені описи хвороб серця, шлунка, ротової порожнини та зубів, а також засоби їх лікування. Додавалися гігієнічні поради, рекомендації щодо харчування [415]. Як бачимо, в XI–XII ст. в Україні-Русі зароджувалася медична наука. Інша річ, що знання з акушерства, так само як і надання допомоги породіллям, не були артикульовані та залишалися на маргінезі суспільних інтересів.

Враховуючи значення, яке надавалося народженню дитини, православна церква тримала в центрі уваги все, що було з цим пов'язано, з найраніших часів свого становлення. Показовим видається текст, відомий під назвою “Вопрошання Кирика, иже вопросы епископа Нифонта и инех”, який датується серединою XII ст. У

ньому представлені тлумачення різних питань релігійного та канонічно-догматичного характеру. Дослідниками припускається, що “Вопрошания” зазнали впливу південнослов'янської та візантійської традицій, а при його написанні автором було використано грецький Номоканон, який слугував зразком для канонічних церковних визначень. Кирик згадує про народження дітей за участю повитух із явно негативною оцінкою останніх, адже питання ставилося так: “Аще то бабят, а тем повеле на 5 лет отлучити от церкви” [426: 50]. Наважимося припустити, що тут, вочевидь, йшлося про повитух, які діяли нелегально, поза церковною згодою і, відповідно, контролем. Адже, зрозуміло, що про будь-яку альтернативу повитусі тоді не йшлося; вона була єдиною помічницею для всіх верств жіночого населення.

За часів Київської Русі про “бабу” згадано в іншому контексті – у сповіді, де йдеться про “витравлювання плода”: “Ставливала [травила. – *О. Б.*] ли дети (себе) с бабами? – Запечатали ли еси дети в себе? – Или позвала к себе врожениц (и) испортила еси детя зелием в матерне оутробе?” [426: 65]. Звернімо увагу, що слово “врожениця” тут безперечно використано у розумінні “повитуха”.

Між тим, вже в XV–XVI ст. ми знаходимо свідчення розвитку медичних знань. Так, в розділі “О зачатъи Каина” з апокрифічного рукопису Крехівської “Палеї” зачаття дитини приписувалося тому, що “от мужа студеное исхищение семенное примешается противну сущи крови женстей”, а в такому разі “съсядется от студена мужеског[о] семени... от жены [е] кров тепла смерьшися в плоть претваряется”. Натомість у Західній Європі дотримувалися погляду, що жінка за своєю природою – холодна і волога, а чоловік – гарячий і сухий [579: 62].

Заснування перших публічних лікарень відноситься до початку XV ст. Так, є відомості про лікарні св. Єлізавети та св. Станіслава у Львові (про функціонування останньої маємо згадку в 1404 р.). У містах Закарпаття “присяжні” (або “службові”) повитухи, які за невелику платню з міської каси надавали при пологах допомогу вбогим жінкам, з'явилися у 1560–1580 рр. [224: 18]

Однією з перших медичних шкіл в Україні, яка готувала, зокрема, професійні кадри для родопомічної діяльності, була Замоїська академія (1594–1784) – вищий навчальний заклад, відкритий як фундація канцлера і великого коронного гетьмана

Яна Замойського в центрі його володінь – у м. Замості у Холмській землі, поблизу україно-польської етнічної межі. У жовтні 1594 р. Папа Климент VIII спеціальною буллою дозволив проголошення нової академії, визнаючи за нею статус університету з трьома факультетами: "вільних мистецтв", права і медицини (1648 р. до них було долучено теологічний факультет). Програма навчання передбачала два рівні студій: нижчий – п'ятирічний (*classes inferiores*) і вищий – академічний, що тривав шість років (*classes superiores*). Протягом першого півстоліття діяльності Академії серед її ректорів та професорів було добре відоме ім'я львівського медика-природознавця Яна Урсинуса [313: 589].

Низка спеціальних навчальних закладів з'явилася на початку XVIII ст. Однією з перших вищих шкіл Східної Європи стала Києво-Могилянська Академія – з 1702 р. тут існував спеціальний медичний клас під керівництвом Опанаса Масловського, який належав до числа перших професорів медицини в Україні, активно працював над питаннями акушерства.

Відомо, що 1770 р. у м. Трнаві (тепер місто в західній Словаччині) була відкрита вища лікарська школа (1874 р. перетворена в Пештський Лікарський університет). До речі, того ж 1770 р. на цих землях, які входили до складу Австро-Угорщини, було прийнято Головний Санітарний Статут, який, зокрема, передбачав запровадження "службових" акушерок у селах із розрахунку: 1 "повивальна бабка" на 2–3 населених пункти. Згодом (1874 р.) родопомічниці були поділені на дві категорії – з дипломом про закінчення акушерських курсів та сільські повитухи (як було зазначено – *de jure* помічниці дипломованих кадрів). Відомо, що від 1786 р. повивальних бабок, знання яких були засвідчені "адміністративними" лікарями, почали називати "білетними". Щоправда, їхня кількість була мізерною. Про спробу забезпечити селянок професійною акушерською допомогою свідчить також Закон XIV/1876, згідно з яким в Закарпатті планувалося запровадити 45 сільських лікарських дільниць, які б об'єднували мінімум 20 населених пунктів. Проте всі ці заходи, як згодом з'ясувалося, виявилися нездійсненими: згідно з офіційними звітами 1910 р. на західноукраїнських землях на 10 тис. жителів припадало 1,6 лікарів (в Угорщині, для порівняння, – 3,3–4,1) [187: 6–7, 8, 12].

У грудні 1772 р. імператрицею Марією Терезією було видано декрет про призначення доктора медицини, професора Андрія Крупинського крайовим протомедиком Галичини. Цим же декретом передбачалося відкриття у Львові медичного навчального закладу, й уже наступного 1773 р. при Духовній Академії у Львові був заснований Медичний колегіум. Серед дисциплін, які тут викладалися, було акушерство – для цього сюди запрошували відомих викладачів з провідних європейських університетів, зокрема Віденського. Тут навчались особи обох статей віком від 21 до 30 років. Тоді ж почали діяти перші медичні курси з основ медицини для прискореної підготовки акушерів (а разом і цирульників), загальна кількість слухачів яких становила 78 осіб [224: 28]. 1775 р. акушерську школу Львівського Медичного колегіуму було перейменовано на імператорсько-королівську школу акушерок – своєрідний малий медичний факультет, керівником якого був Андрій Крупинський. Саме йому належить вимога заборонити приймати пологи непідготовленим особам. Він мріяв забезпечити кожен населений пункт досвідченою акушеркою: “... вона, сестра милосердя, мусить поводитись ввічливо і гідно, відповідаючи за свої вчинки перед Богом і сумлінням” [Цит. за: 608: 13]. При колегіумі діяли курси прискореної підготовки акушерок. За десять років (до 1783 р.) цей медичний заклад підготував понад 100 спеціалістів, у тому числі 40 із них пройшли трирічний курс навчання [608: 15]. Того ж 1773 р. у Львові, на базі монастирської лікарні Терезіанського медичного колегіуму, було відкрито загальнодоступний міський шпиталь, який мав, зокрема, й акушерське відділення.

Щодо Російської імперії, то родопомічна справа тут також розвивалася переважно для представниць вищого прошарку населення. За свідченням історика XIX ст. І. Є. Забеліна, що вивчав побут російських цариць XVI–XVII ст., князь Іван III Васильович (1460–1505) обирав собі дружину з 2 тис. жінок; 12 із вибраних ним були спеціально оглянуті лікарем, а також повивальною бабкою. М. Карамзін зауважив історичний факт, що для князя Василія III Івановича (1505–1533) до Москви звезли близько 500 дівиць, з них вибрали спочатку 300, потім з них – 200, за тим – 100, і нарешті 10, які були оглянуті *повивальними бабками*. Саме з них князь Василій обрав собі наречену – Соломонію (щоправда, за іронією долі, вона не

змогла народити йому дітей) [325, прим. 402]. За часів правління Івана IV догляд у домашніх умовах за породіллею, яка належала до вищого стану, став поширеним явищем, – про це свідчать мініатюри “Лицевого літописного зводу”, на яких, зокрема, зустрічається зображення на передньому плані повитухи з немовлям на руці, другою рукою вона пробує воду в посудині для омовіння. Поруч із нею завжди зображено дівчинку-підлітка, яка виконує підсобну роботу, зокрема змішує гарячу воду із холодною [158: 250]. Характерно, що подібний сюжет зустрічається на іконі Різдва Богородиці.

Збереглися поодинокі свідчення про прибуття до Росії спеціально навчених повивальниць. Така спроба відноситься, зокрема, до 1585 р., коли за дорученням Бориса Годунова в Англії шукали “бабку” для лікування від бездітності дружини царя Федора. Наступною відомою датою став 1712 р., коли в Росію була привезена досвідчена “повивальна бабка”, яка й прийняла сина царевича Олексія Петровича – майбутнього імператора Петра II. Від другої половини XVII ст. відомості про наявність іноземних повивальниць у Росії стають більш масовими. За часів царя Олексія Михайловича почали з’являтися так звані “бабки-голландки” – іноземні повивальні бабки, які були запрошені для практики за часів Петра I, насамперед – для обслуговування слобід, де мешкали іноземці. Вони ж подекуди навчали “баб’ячій справі” учениць [127: 11–13]. За Петра I в Росії з’явилося перше законоположення, в якому йшлося про заборону повивальним бабкам вбивати або топити немовлят, що “родяться особым никаким видом или несуществующим образом, или каким чудом”. Ця норма під страхом покарання – заслання до Сибіру – проіснувала до кінця XIX ст.

У цьому зв’язку звернемося до питання: якою мірою постать повитухи фігурує у судових справах, насамперед тих, які стосувалися випадків “чарівництва”. Аналіз “справ з чарівництва”, наведених істориком медицини початку XX ст. Миколою Новомбергським [416; 417; 418], свідчить лише про численні викриття жінок у “пошесті”, “зуроченні”, виготовленні настоянок і замовляннях на “чарівних травах”, написанні “зачарованих листів” тощо [417: 172, 197; також: 416]. Тобто тут ішлося лише про чарування, скероване на завдання шкоди людському здоров’ю. Російський

дослідник О. Лавров на підставі аналізу так званих “духовних справ” початку XVIII ст., що містяться у матеріалах судово-слідчого діловодства (зокрема, Преображенського приказу та Московської Таємної канцелярії), виокремив справи про чари, що фіксувалися в Україні. Він також звернув увагу на значне переважання звинувачених у чарівництві жінок над чоловіками: “українське чарівництво на той час уявляється виключно жіночим” [360: 27, 117].

Володимир Антонович у книгах гродських судів Правобережної України виділив близько 100 справ (переважно XVIII ст.), які містили відомості про “чарівництво”. Серед них – лише одна справа (1720 р.) з розслідування щодо “знахарки”, яка при негативному розвитку вагітності перевертала жінку головою вниз і трусила її, аж поки та не відчувала, що дитина ворушиться [123: 74–75]. Юридичне, релігійне й побутове підґрунтя запроTOCOLьованих в Україні “відьомських” судових процесів було розглянуте в новітньому дослідженні істориком К. Дисою. Дослідниця наполягає на тому, що в православній традиції так і не було вироблено ідею про небезпеку, яку відьми становлять для суспільства [265: 117]. Аналіз джерел дав можливість дослідникам загалом твердити про відсутність в Україні “демонологічних понять, які викликали на Заході жорстоке переслідування чарівників”, – тож, відповідно, і робити висновок про відносну поміркованість судових вироків усіх рівнів та про відсутність згадок про спалення звинувачених у відьмуванні. Звичайно йшлося про сплату штрафів на користь церкви, церковну єпітимію [123: 7; 130: 10].

Водночас питання про те, наскільки судові процеси ранньомодерного періоду в Україні стосувалися повітух, наразі спеціально не розглядалося. Проте деякі архівні матеріали дають можливість з’ясувати його. Серед знайдених свідчень – одна зі справ Генеральної військової канцелярії, яка містить протоколи допитів учасників розправи над бабою Москаленчихою, вчиненої у вересні 1745 р. у с. Обухівка Першої полкової сотні Стародубського полку [65; опубл.: 243]. В усіх протоколах вона згадується під назвою “баба” (варіант – “бабця”), без зазначення віку. Однак окремі фрагменти справи дають підстави говорити про те, що вона могла бути сільською повітухою, адже стверджувалося: “детей в его войта бабит”.

Проте жінка була звинувачена у спричиненні пошесті на коней, а також робленні “завою” – йдеться про варіант шкідливої магії, коли на хлібній ниві заплітався або заломлювався жмут колосся. Як впливає зі справи, саме “чародейство”, а не її повивальна практика стало причиною розправи односельців над жінкою. Вона була ініційована Іваном Мельниковим (в іншому місці він названий Іваном Знахарем – чи не “конкуренція” між ними була головною причиною трагедії?): на краю села жінку “в талію” закопали у землю, обклали з усіх боків соломною (“воз [був підвезений] к огню”) і підпалили [599: 83]. Слід гадати, у даному випадку розправа над жінкою не була пов’язана з її повивальною практикою.

Як бачимо, мотив остраху перед повитухою, безумовно, не був чужим і в Україні. Можемо лише здогадуватися про шляхи його вкорінення, не виключаючи можливості зовнішнього привнесення “повивального психозу” (як його характеризували вже наші сучасники) в середовище української еліти із західноєвропейських земель. Так, архів Розрядного приказу (Білгородський стіл № 596) містить справу, в якій фігурує гетьман Лівобережної України 60-х років XVII ст. Іван Брюховецький. Відомо, що він набув світського вишкілу при дворі трансильванського князя Д’єрдя II Ракоці, а також польського короля [246: 150, 151, 160]. Отже, він звинуватив повитух у злочині: “...мнил на них то, что оне ево гетмана и жену ево портили и чахотнию болезнь на них напустили. Да он же, Кирила сотник, мне, Ионе, сказывал: “Носютца де у нас в Гадиче слова, будто де те же бабы выкрали у гетьмановой жены дитя из брюха” [352: 5]. Ця теза нагадує рядки з *Malleus Maleficarum* – у тій її частині, де йдеться про повитух.

У певних відправних моментах позиції християнських церков, як західної, так і східної, були спільними. Серед них – намагання протистояти “чарівницям” і жінкам-знахаркам, узагальнено – “бабам богомерзким”. Але, як це було помічено ще В. Антоновичем, на Сході “демонологія” як система уявлень не була розвиненою аж до кінця XVIII ст. [123: 7], а відтак “чародейство” та застосування до нього всіх наслідків виробленого інквізиційними судами процесу загалом не виходили за межі східних кордонів Речі Посполитої.

Визначальним для подальшого розвитку повивальної справи в Росії виявилось заснування 7 вересня 1725 р. медичної канцелярії під управлінням архіатера, а при ній – шпиталю. Першим питання про організацію та викладання акушерства порушив Павло Захарович Кондоїді – випускник Лейденського університету. Саме ним було складено “Представление о порядочном учреждении бабичьего дела в пользу общества” (1754 р.), перші інструкції щодо підготовки медичного персоналу [361: 21–22]. Указом від 26 квітня 1754 р. (за царювання Єлизавети Петрівни), згідно з поданням Директора медичної канцелярії, було введено обов’язковий іспит для повитухи відносно володіння нею повивальним мистецтвом.

Невдовзі було відкрито по одній повивальній школі в Петербурзі та Москві, а також визначено кількість “повивальних бабок” для обслуговування жіночого населення цих двох великих міст – для Москви 15 та для Петербургу 10; решту мали відправити до губернських та повітових міст, “дабы со временем ими все государство удовольствовать”. Професори згаданих перших навчальних закладів, яких було запрошено з-за кордону (Ліндерман – у Петербурзі, Ерамус – у Москві), російською мовою не володіли; до того ж, в учениці було набрано жінок похилого віку, і слухання лекцій виявилось для них надто складною справою. За 20 років існування в Москві повивальної школи було підготовлено 35 “присяжних повивальних бабок”, у тому числі лише 5 росіянок – решта були іноземками. Варто взяти до уваги, що при офіційному визначенні кола обов’язків повитухи попервах ішлося про її пасивну участь у пологах – вона мала лише спостерігати за *нормальними* пологами та перерізувати пуповину [127: 18]. Це положення було змінено у спеціальному роз’ясненні від 1816 р., де їй уже дозволялося застосовувати звичайні методи для направлення дитини, якщо пологи затягувалися більше, ніж на 12 годин. Заслуговують на увагу факти заснування Першого пологового шпиталю при Московському виховному будинку (1764 р.), а також відкриття другого пологового шпиталю при Петербурзькому виховному будинку (1771 р.) [361: 7]. 1764 року при Московському університеті був заснований медичний факультет.

Основоположником російського акушерства та педіатрії вважається український учений-енциклопедист Нестор Максимович Амбодик-Максимович

(1744–1812). Він народився в с. Веприк (тепер Гадяцький р-н Полтавської обл.) у сім'ї сільського священика. Освіту здобув у Києво-Могилянській академії, курс акушерства пройшов на медичному факультеті Страсбурзького університету, де навчався коштом “голіцинської стипендії”. Її фундаторка – княгиня Катерина Голіцина-Кантемір мала “делікатну жіночу неміч” і побажала позбавити інших жінок від таких страждань. Вона заповідала значний капітал “для безперервної ... акушерської освіти в чужих краях” [257: 10]. На відсоток від нього в Страсбурзі, “славному своїм акушерством”, здобули освіту, крім Нестора Максимовича, також Олександр Шумлянський (1748–1795), – після закінчення навчання він працював “градським акушером” у Москві, а також відомі лікарі – професори Мартин Тереховський, Савва Леонтович, які були родом з України. Майбутній епідеміолог, уродженець с. Янівка Чернігівської губернії Данило Самойлович 1780 р. у Лейдені захистив дисертацію з акушерства на тему: “Про переваги симфізеотомії* перед кесаревим розтином” [399: 8].

Щодо долі Амбодика-Максимовича, то після закінчення Страсбурзького університету його професійна діяльність була пов'язана з Петербургом: тут він викладав в акушерській школі, а згодом став одним з ініціаторів заснування “Клінічного повивального інституту” в Санкт-Петербурзі (1797). Він першим почав викладати курс акушерства російською мовою, запроваджувати практичні заняття з учнями на акушерському фантомі власної моделі, вживати хірургічні обценьки при тяжких хворобах. Ним було складена перша книга з акушерства російською мовою: “Искусство повивания или наука о бабичьем деле на пять частей разделенная и многими рисунками снабденная ...”, що побачила світ у Петербурзі (1784–1786). Автором було подано бібліографію праць з акушерства, яка налічувала 689 позицій. Майже до початку ХХ ст. це був чи не основний підручник з науково-практичного акушерства в Росії. Показово, що на початку 20-х років ХХ ст. його ім'я було згадано українською академічною громадою у зв'язку із 180-річчям з дня народження вченого. Зауважуючи його заслуги, було, зокрема, відзначено: “...ця праця не гірш за сучасні закордонні підручники на цьому фаху і цікава ще тим, що в

* Симфізеотомія – оперативне втручання при звуженні таза.

ній на кожному кроці помітно українське походження автора і що рідна мова його є українська” [458: 30].

Однією з перших в Україні шкіл для прискореної підготовки акушерських кадрів (окрім вище згаданих курсів при Львівському акушерському колегіумі) стала школа, створена 1783 р. доктором І. Глабахом у м. Чернівцях [224: 30]. У наступному, 1784 р. з ініціативи Д. Самойловича у м. Херсоні було започатковане Медичне зібрання – по суті, перше наукове товариство медиків.

Тим часом 20 вересня 1789 р., за царювання Катерини II, було затверджено “Устав повивальным бабкам”, згідно з яким “баб’ячою справою” могли займатися лише ті, хто пройшли іспит та прийняли “Присягу повивальних бабок о должности их”. Текст “Присяги” вимагав від повитухи високої відповідальності: “к роженицамъ богатымъ и убогимъ, какогo-бъ чина и достоинства ни были когда востребована буду, днем и ночью, немедленно ходитъ, всякую возможную прилежность и усердіе имъ оказывать, а ни которую злоумышленным образомъ пропускать, ниже пренебрегать, ежели родини продолжительныя будутъ, къ муке напрасно не склоняють и не принуждаютъ, а буду съ терпеливостію ожидать настоящего времени, при томъ же бранливыхъ словъ, клятвъ, пьянствъ, непристойныхъ шутокъ, неучтивыхъ речей и прочаго, совершенно удерживаться” [452]. До обов’язків повитух входила також заборона робити аборти і донесення до владних інстанцій про прохання щодо абортів. Відповідно, в січні 1797 р. було запроваджено медичні управи у кожній губернії; тоді ж за доповіддю Медичної колегії слід було призначати “повивальних бабок” не лише по губернських містах, але й по повітових містечках з виплатою їм платні [393: 84].

В Україні усвідомлення необхідності практичних кроків щодо поліпшення стану повивальної справи припало на кінець XVIII ст. Саме тоді вималювалися перші послідовні дії міських властей. Показовим видається рапорт до харківського губернатора від слобідсько-української лікарської управи. В документі, який датується 1799 р., ідеться про відправлення всіх, хто займається повивальною справою, на “випробування” до найбільш досвідчених, “навчених правильно повивальному мистецтву бабок”. Обґрунтовуючи нагальну потребу в проведенні

таких іспитів, автор рапорту, зокрема, констатував: “ремесло се предпринимают без разбора то праздные, то корыстолюбивые, действующие без всякого знания на удачу, и поведения малотрезвенного старухи” [89: 3]. І надалі складання іспиту, за намірами міської влади, мало становити чи не основну перешкоду для діяльності некваліфікованих повитух. Так, в архіві Канцелярії київського військового губернатора відклалося листування з київською лікарською управою (датується серпнем 1830 р.) про взяття від повитух розписки-зобов’язання не займатися повивальною практикою без попереднього складання іспиту, аби “неэкзаменованные бабки не могли чинить в народе зло” [82: 1–3].

Окремо розглянемо динаміку відкриття установ акушерського профілю. Отже, 1803 р. у Києві, а 1804 р. у Харкові відкрилися “пологові ліжка”, а 1829 р. при Харківському університеті було створено одну з перших в Україні акушерську клініку на 4 ліжка. Проте лише 1862 р., коли кафедру акушерства та гінекології посів Іван Павлович Лазаревич, клініка була розширена до 25-ти ліжок. Ім’я цього видатного хірурга пов’язується також зі здійсненням першої в Росії оваріотомії*. На Лондонській виставці 1873 р. за створення “Атласу гінекологічних та акушерських інструментів” і прямих акушерських щипців, які стали відомими в Європі як “російські щипці”, професор Лазаревич був нагороджений золотою медаллю. У 1842 р. при Кирилівських богадільнях у Києві почала діяти перша фельдшерська школа [399: 8]. За ініціативою лікаря А. Лінке 1868 р. при Павловському притулку в Одесі було відкрито повивальну школу (1892 р. перетворено на акушерську школу). Її випускницям видавалося свідоцтво щодо присвоєння кваліфікації “повивальна бабка” [339]. Відомо, що за перші п’ятнадцять років свого існування притулок прийняв 2587 породіль, з яких при пологах померли 31 жінки, що було чи не найкращим показником не тільки в Російській імперії, але й у Європі [338].

У “Рапорті по перевірці Київської губернії по медичній частині”, який датується 1833 р., зазначалося, що загалом в губернії практикувало 12 повивальних бабок [67: 88] (переважна частина й цієї мізерної кількості “службових” повитух перебувала в містах). 1835 р. у Волинській губернії налічувалося 12 повивальних

* Оваріотомія – розтин яєчника.

бабок [68: 139]. У звіті за 1836 р. ця цифра повторювалася, проте зазначалося, що це ті, які практикували в містах Подільської губернії [68: 73].

При наданні некваліфікованої та несумлінної допомоги міськими (“городовими”) повивальними бабками за постраждалими пацієнтками зберігалася можливість оскаржити дії останніх. Про масштаби звернень судити важко, адже в судовому порядку розглядалися найскладніші випадки, та й ті представлено в архівних матеріалах епізодично. Звинувачення повитух у шарлатанстві, безумовно, мали місце – насамперед ішлося про тих, хто практикував у великих містах. Так, згідно зі справою, яка датується 1832 р., Уляна Бичкова, акушерка з м. Берестечка, була звинувачена в тому, що вся її допомога породіллі обмежилася двома чарками горілки, до того ж, вона наперед вимагала гроші від своєї пацієнтки. Волинська лікарська управа передала подання до суду, де акушерці було висунуто звинувачення у некваліфікованому лікуванні хворих, вимагалася заборонити їй “упражняється самоправно лечением жителей” [66: 1–8]. 1856 роком датується справа про смерть у м. Києві солдатки Євдокії Табаченкової. Пологи тривали в неї дві доби, проте своєчасної та необхідної допомоги вона так і не дочекалася. Повивальна бабка Саричева, пересвідчившись, що виникли ускладнення, напоїла породіллю настоєм з ромашки і, пообіцявши викликати лікаря, залишила жінку без нагляду. Лікар Малек прибув до пацієнтки, коли врятувати її та дитину було вже неможливо. Показово, що акушерка була звільнена від відповідальності за височайшим Маніфестом від 26 серпня 1856 р. і, фактично, жодного покарання за вчинене не отримала, якщо не зважати на повчання з припискою “на будущее время исполнять свои обязанности с большим вниманием” [70: 1–17]. Що ж до сільської місцевості, то, зрозуміло, і тут не обходилося без ускладнень, винними в яких були повивальні бабки. Так, показовим видається свідчення лікаря Генрихсена: починаючи з 1875 р. у Київській губернії він упродовж 6 років жодного разу не був запрошений раніше, ніж через чотири доби після початку пологів навіть у найближчі села, аби надати допомогу породіллі [462: 18].

Зрозуміти ситуацію зі статусом повитух, яким він склався на середину XIX ст., допоможе “Дело 1854 года о повивальных бабках” Алуштинського повітового

управління. Тут важливо врахувати місцеві особливості, оскільки йшлося насамперед про населені пункти, де більшість складала кримські татари. Проте й ці дані проливають світло на такі питання, як середній вік повитух, тривалість їх “зайнятості” своїм ремеслом, а також кількість дітей, яких вони прийняли. До списку включено відомості про 13 “повивальних бабок”. Зокрема, вказано, що наймолодшій з них – 41 рік, вона займалася повивальною практикою 6 років і прийняла за цей час 30 дітей; повивальний стаж найстаршої – 70-літнього віку повивальниці – становив 40 років і вона прийняла близько 200 дітей. Аналіз усіх даних свідчить, що вік “службової” повитухи, коли вона приступала до акушерської справи, коливався від 30-ти до 50-ти років, у середньому на рік вони приймали від 5-ти до 10-ти немовлят [104: 4, 5].

1841 р. при Університеті св. Володимира в Києві було засновано кафедру акушерства та гінекології, але клініка при ній, розрахована на 20 ліжок, відкрилась 1 листопада 1843 р. Її основоположником став професор І. Л. Крамаренков, якого невдовзі замінив відомий акушер, професор Олександр Павлович Матвеев (1816–1882), автор популярного посібника з акушерства (йому ж належить впровадження у практику методу профілактики бленореї у новонароджених: закапування в очі двоцентного розчину азотнокислого срібла). Відомо, що після закінчення Московського університету (1841) і двох років практики при Катерининській лікарні в Москві О. П. Матвеев студіював за кордоном у знаменитих лікарів Ківіша, Негеле й Буша. Останній рекомендував його міністрові народної освіти

С. Уварову як молодого талановитого вченого, і Матвеева було направлено на кафедру акушерства, жіночих та дитячих хвороб Київського університету, де із травня 1875 р. він обійняв посаду ординарного професора. Матвеев відзначався майстерністю у викладанні своєї дисципліни; користувався популярністю його підручник “Руководство к акушерству” (1856). Окрім того, він видав “Руководство к повивальному искусству для повивальных бабок”, яке витримало кілька видань [84: 3–3 зв.].

У грудні 1844 р. за розпорядженням Міністра народної освіти при згаданому Університеті були запроваджені Курси повивального мистецтва для жінок (з 1852 р. – Повивальний Інститут, 1873 р. реорганізований та 1883 р. ліквідований у зв'язку із заміною його на акушерську школу). Цьому передувала значна підготовча робота. Власне, перше листування з приводу утворення даного закладу відноситься до 1840 р., коли стало відомо про закриття повивальних курсів у Вільно. У доповідній записці на ім'я попечителя Київського учбового округу вказувалося, що є велика потреба в “освічених на казенному утриманні повивальних бабок для заняття вакансій”. Існуючі на той час курси в містах Санкт-Петербурзі та Москві щорічно готували 22 вихованки (а також до 30-ти вільних слухачок). Показово, що в листуванні згадується висновок графа С. Г. Строганова, який спеціально вивчав це питання і дійшов висновку, що “ныне в империи сего рода заведений будет достаточно”. Йому суперечив попечитель Київського учбового округу. На його переконання, неможливо обмежитися підготовкою “бабок” лише для “казенних установ”, у “службових” повитухах “отечество наше чувствует крайний недостаток”. 1844 р. Положення про заснування Курсів повивального мистецтва для жінок було узгоджено. Йшлося про надання освіти “вольноприходящим ученицам”, які знаходяться на власному утриманні, не молодших за 18 (у проекті було зазначено – 20) і не старших за 30 років. Учениці повинні були вміти читати, розуміти російську мову, і далі: “ум сколько возможно образованный, суевериями и предрассудками не зараженный, память хорошую, представление живое, и сложение тела соответственное будущему их званию” [85: 26].

Навчання було розраховано на два роки – перше півріччя присвячувалося теоретичній підготовці слухачок, решта три – виключно практичним заняттям. Встановлено, що за керування О. Матвеева число акушерських ліжок досягло 14, пологова зала розташовувалася серед гінекологічного відділення, а студенти навчались у сусідньому приміщенні, в якому через вставлені в стіну дерев'яні ґрати могли спостерігати за пологами. У пологовому залі дозволялося знаходитись тільки практиканту, учениці повивального інституту та старшій акушерці. У перший рік

існування клініки були прийняті тільки одні пологи, а в наступні роки кількість пологів не перевищувала 50-ти [283: 186].

Від учениць вимагалось суворе дотримання правил поведінки. Так, збереглася справа слухачки Доміцелії Гольницької: незважаючи на два листи-прохання, які вона написала на ім'я генерал-губернатора Д. Г. Бібікова, її "...за непосещение лекций, невнимание к преподаваемому предмету, неисполнение дежурства в клинике, дерзкое и грубое обращение, сверх того [ученица. – О. Б.] не отличается хорошей нравственностью...", було таки відраховано з числа слухачів "...без вреда для акушерской клиники" [83: 3 зв.]. Ті, хто закінчував курси, отримували звання "повивальная бабка", відмінникам, до того ж, безкоштовно надавали необхідний для їхньої роботи спеціальний медичний інструмент вартістю 13 крб. сріблом.

Про масштаби діяльності курсів свідчить звіт за 1859/60-й навчальний рік: клініка була розрахована на 8 ліжок; відповідно, за рік тут народилися 53 дитини (31 хлопчик та 22 дівчинки; 2 близнюків), з них 7 були мертвородженими, 4 народилися при операційному втручанні (поворот на ніжку – двічі, поворот на голівку, штучний розрив яйця – по одному разу). Згідно зі звітом, за цей час до лікарні звернулися 430 жінок, які мешкали за межами міста [92: 3, 8]. Відомо також, що з 1847 по 1883 рр. професор Університету св. Володимира О. П. Матвеев підготував на Курсах близько 1280 акушерок [189: 326].

1874 р. перед викладачами Університету св. Володимира було поставлене завдання запровадження курсів фельдшерниць для "приходящих учениц" (на зразок існуючих курсів для акушерок). Трьома роками пізніше, а саме – 1877 р., постало питання про підвищення рівня вимог до тих, хто вступав до Інституту повивальної справи при Університеті, зокрема йшлося про рівень, не нижчий за жіночі прогімназії та двокласні міські училища. Саме в цей час було чітко виокреслене основне завдання подібного навчального закладу: акушерки, які здобувають освіту в повивальних інститутах, мають відрізнятися від повивальних бабок, що практикують по селах, "большим подготовительным образованием и более широким специальным курсом" [94: 2 зв.]. Відтепер адміністрація визначала статус учениць більш прискіпливо, що знайшло відбиття в "Правилах для учениць..." . Так, вік

слухачок обмежувався рамками 20–40 років, висувалися вимоги щодо їх “благопристойної” поведінки та відчуття ними свого обов’язку. Передбачалося, що учениці під керівництвом ординаторів по черзі прийматимуть у клініці пологи, а також надаватимуть породіллям необхідну допомогу, зокрема в купанні, сповиванні немовлят, спостерігатимуть за чистотою в клініці тощо [94: 4–4 зв.].

Після смерті О. П. Матвеева професором кафедри акушерства та гінекології був обраний Г. Є. Рейн. У 1888 р. під керівництвом цього видатного фахівця було введено нове приміщення акушерської клініки Рудольфа Штейнгеля, призначеної насамперед для “призрения бедных рожениц”, де “каждый нуждающийся в акушерской помощи во всякое время дня и ночи мог найти специалиста”. Діти барона Штейнгеля внесли 10 тис. рублів сріблом, на які, зокрема, “на вічні времена” утримувалися 10 безкоштовних ліжок. 1893 р. було завершено надбудову її споруди (за київською адресою – бул. Шевченка, 17 акушерсько-гінекологічна клініка розміщується там і дотепер). У своєму зверненні до присутніх на церемонії освячення надбудови професор Рейн наголосив: “...дурно отстроенные и скудно содержимые госпитали не только не соответствуют человеческому достоинству, но и делают невозможною истинно научную деятельность врачей, желающих стоять на высоте науки”. Він був послідовним прихильником використання в акушерстві і гінекології засобів асептики і антисептики. Вироблені ним відповідні заходи запроваджувалися в його клініці. Це призвело до зниження смертності породіль (при загально високому рівні патологій – до 37 %, адже пацієнтки у своїй більшості потрапляли до клініки у безнадійному стані) до 1,5 %, з них 0,7 % від сепсису (1894 р.) [461: 3]. За 10 років у клініці Штейнгеля курс акушерства пройшли близько 1500 студентів (по 2 студенти на 1 пацієнтку), кожен з яких виконував різноманітні обов’язки, зокрема доглядав за хворими.

1890 року за ініціативою професора О. О. Муратова Київська акушерська університетська клініка розпочала підготовку повивальних бабок першого і другого розрядів при акушерському відділенні Олександрівської лікарні та Товаристві надання допомоги бідним роділлям [399: 10].

Аби оцінити ефективність допомоги, яка надавалась акушерською клінікою при Університеті св. Володимира, звернімося до звіту Г. Є. Рейна про діяльність цієї медичної установи за 40 років (1843–1883). Клініка розпочала свою діяльність із 8-ми ліжок для породіль, проте в наступні роки поступово (очевидно, досить повільно, особливо в перші десятиліття) розширювалась – у 1867 р. тут було вже 25 ліжок. Загалом за 40 років було прийнято 2166 породіль (а також 1194 гінекологічних хворих), а, отже, в середньому на рік тут приймали 50 пологів (слід брати до уваги зростання кількості ліжок-місць: 1883 року тут відбулося 100 пологів). Показовою виглядає й така статистика: за 40 років було зроблено 519 акушерських операцій (24 % від загальної кількості), мав місце 271 випадок штучних пологів (13 %) – проте, треба мати на увазі, що сюди потрапляли насамперед породіллі з патологічними відхиленнями. За 10 років (1854–1864) на 414 породіль було 19 смертних випадків (4,5 %), але переважно від септичних захворювань; 1868 р. із 38-ми жінок при пологах 4 померли (хоча траплялись і більш вдалі роки – 1849 р. не було жодного летального випадку, проте 1855 р. на 43 пологи було 5 смертей від лихоманки).

Для сучасних медиків та, очевидно, для розуміння загальної картини випадків патологій, а отже – рівня родопомочі у другій чверті XIX ст., будуть корисними відомості про акушерські операції, що їх було зроблено в клініці за ці 40 років, виявлені нами в архівному фонді Університету св. Володимира: 127 випадків – накладання щипців; відповідно, 44 – поворот на ніжку, 54 – витягнення дитини, 12 – визволення голівки, 96 – штучне відокремлення посліду (як зазначав професор, ця патологія особливо зросла починаючи з 1875 р.), 118 – прорив оболонок. Водночас клініка працювала і як навчальний заклад – за всі роки на одну пацієнтку припало, фактично, 300 оглядів (для порівняння: у 1863 р. на 31 породіллі – 132 учениці; у 1883 р. на 100 жінок – 100 студентів) [95: 1–15]; 1887 р. Г. Рейн організував Київське наукове товариство акушерів-гінекологів, що переслідувало мету всіляко сприяти науковому та практичному розвитку акушерства. Сам Г. Рейн став його незмінним головою, під його керівництвом було проведено 103 засідання, на яких розглядались найбільш складні випадки з акушерської практики [182: 192–193]. Нарешті, саме за його ініціативою 1898 р. вперше не тільки в Україні, а й у Росії

була відкрита виїзна поліклініка, акушери якої тільки за один рік надали допомогу близько 200 породіллям [412].

Георгій Рейн був одним із небагатьох, хто розумів небезпеку диспропорції в організації медичної родопомочі, яка існувала між містом і селом (містечками) і дедалі поглиблювалася. Як уже зазначалося, це був час, коли офіційна медицина намагалася вирішити для себе питання: наскільки заслуговує на увагу практичний доробок “армії” сільських повитух і наскільки нагальною є потреба в протиставленні цього невизнаного досвіду акушерству як однієї з галузей медичних знань. Утім, щодо “бабок” у тогочасній медичній літературі, особливо фаховій, існував доволі однобокий стереотип. Про них писали, що це “рідко охайні, а частіше брудні та занехаяні баби, які мало що розуміють у своєму ремеслі та лише вкрай рідко засвоюють свою справу пристойно”; “замість справи і допомоги часто-густо займаються безглуздим задурюванням народу і тільки шкодять йому...” [443: 344; 439: 14]. Таку позицію послідовно відстоював історик медицини В. Ф. Демич, який називав навички сільських повитух не інакше як “доморослим мистецтвом” та “невмілою винахідливістю” [261: 16].

Проте були й інші підходи. Так, Рейн віддавав належне досвіду, інтуїції повитух і визнавав, що “народне акушерство може лишатися не без користі і для подальшої розробки деяких питань наукового акушерства”. Віковий досвід, накопичений у цій сфері народних знань, він назвав “експериментальним акушерством”, а вичікувальний метод, який, фактично, застосовували повитухи при так званих “фізіологічних випадках”, тобто пологах без патологій, він визнавав за найкращий взірець [462: 2, 3, 15].

Лікарі продовжували працювати над удосконаленням підготовки акушерських кадрів. Показово, що 1873 р. управляючий Київським учбовим округом П. О. Антонович дав розпорядження, аби викладачі Університету св. Володимира приймали іспити на звання “повивальної бабки” від усіх осіб, які закінчили курси в земських повивальних школах. Це вимагало підготовки загальної навчальної програми, з урахуванням того факту, що в різного роду “родопомічних” школах

“викладання поступається [університетському], оскільки призначається для освіти сільських повитух” [93: 3–3 зв.]

Наполеглива робота з метою досягти якісних змін в організації родопомочі пов’язується також із розгортанням земської реформи, коли система земських шкіл – фельдшерських та повивальних – набула більш організованого характеру. Зокрема, 1867 р. Полтавським, а 1869 р. – Харківським, 1870 р. – Катеринославським губернськими земствами було відкрито школи з підготовки акушерок для периферії. Проте, за свідченням сучасників, “школи ці давали мало підготовлений персонал” [194: 289]. Саме в цей час офіційною медициною почала активно вкорінюватися думка, що “побутовому акушерству місце не в медицині, а у карному кодексі” [190: 939]. Хоча навіть і тоді свідчення, говорячи мовою сучасників, про “дикунство бабок”, не були численними. Так, історик права А. Левенстим, який на основі аналізу етнографічних розвідок у часописах та газетних публікаціях вивчав “забобони, що межують з карним правом”, виділив тематичний розділ “Народна медицина”. Серед розмаїття свідчень ним було знайдено лише один випадок “нерегламентованої” поведінки повитухи. У м. Бердянську (1884) під час важких пологів під породіллю було просунуто дерев’яну лопату (вірогідно, йдеться про хлібну лопату) – одна з жінок підкидала нею тіло молодої жінки, а друга тим часом тягнула її за коси у протилежний бік, і при тому примовляла: “Выкидай, лопатушка, как выбрасываешь хлебушка”. “Лопатушка” допомогла – породілля змогла народити дитину, але сама невдовзі померла. Про покарання “винуватиць” не згадується [361–А: 105].

Поштовхом для відкриття нових навчальних закладів стало розроблення 1872 р. статуту і програми шкіл цього профілю; того ж року повивальні школи почали діяти в Чернігові та Херсоні. У грудні 1876 р. повивальну школу було відкрито в Кам’янці-Подільському (1904 р. її реорганізували у фельдшерсько-акушерську школу) [240: 101–102]. У Києві 1870 р. було відкрито військово-фельдшерську школу, а 1877 р. – курси медичних сестер [399: 8]. 1892 р. з’явилася школа для підготовки повитух при одеському пологовому будинку, і наступного року серед

медичного персоналу Одеси вже працювали 49 фельдшерниць та 98 повивальниць [500: 17]. У 1886 р. повивальна школа почала діяти у Харкові.

Курс навчання у школах подібного профілю (фельдшерських і повивальних) був чотирирічним. Спочатку було вирішено здійснювати викладання загальноосвітніх дисциплін тільки в першому класі, але згодом, зважаючи на низький загальний рівень підготовки абітурієнтів, їх вивчення (загалом ішлося про 26 дисциплін) було продовжено до третього класу. Щорічно учні проходили практику в повітових лікарнях. Такі школи утримувалися за рахунок земств, перебували в безпосередньому підпорядкуванні губернської земської управи, яка визначала кількісний склад учнів, посилаючись на фінансові можливості та потребу у фельдшерах. Після закінчення навчання молоді фахівці одержували призначення і були зобов'язані відпрацювати згідно з розподілом не менше трьох років. У цей період до фельдшерських шкіл (так само, як і на медичні факультети університетів) набирали переважно чоловіків, – доступ жінок був обмежений (перші змішані школи 1874 р. з'явилися у Харкові, 1877 р. – в Одесі; 1907 р. у Ніжині була відкрита школа для фельдшерок, а Катеринославське земство дозволило прийом до фельдшерської школи жінок тільки 1912 р.) [470: 11].

На середину 80-х років XIX ст. у Російській імперії (а в цей період переважна частина території України входила до її складу) вже склалась офіційна соціально-медична система організації родопомочі жінкам. Вона відображена, зокрема, в законодавчому посібнику під назвою “Свод законов и правительственных распоряжений о повивальных бабках, сельских повивальных бабках и повитухах” (1886) [507: 1]. Серед його принципових позицій вирізняються такі: жінки, які отримали кваліфікацію сільської повивальної бабки, могли займатись акушерською практикою лише в містечках, слободах та селах. Серед сільських повивальних шкіл тут згадано школи у Харкові, Херсоні та Чернігові – загалом 22 (для навчання на звання повивальної бабки зазначено 3 школи в Петербурзі, 1 – в Москві та 1 – у Тифлісі). При цьому, за Статутом навчання у подібних губернських школах обмежувалося такими предметами: Закон Божий, російська мова, арифметика, теоретична та практична родопоміч [507: 6]. Перелік предметів для викладання в

земських повивальних школах додатково включав анатомію та фізіологію жіночої полові сфери, а також курс з акушерства. Повивальні бабки, які отримували атестат, виключалися з податкового стану, підпорядковувалися Медичному департаменту і призначалися на державну службу безпосередньо губернаторами або градоначальниками. Спеціально було наголошено на їхній моральній поведінці: “должна быть благодетельна, доброго поведення, скромна, трезва, в звании своем испытана и присягою обязана” [507: 20]. Вони могли мати при собі учениць, але допускати їх до практичної діяльності не дозволялося (це було можливим лише за наявності свідоцтва). Обумовлювалися також складні випадки при пологах, коли “службова” повитуха була зобов’язана викликати лікаря або акушера (або, в разі їх відсутності, іншу “искусную бабку”), зокрема: у випадках, коли пологи тривали більше 12-ти годин; якщо це була двійня; у жінки спостерігалася сильна кровотеча; фіксувалося невірне положення плода; через одну годину після пологів не відходило місце тощо. Показово, що згідно з лікарським Статутом (ст. 188) повивальна бабка не повинна була відмовляти, коли “неученые женщины, повиванием занимающиеся, призывают их на помощь; напротив, обязаны давать им нужные наставления и вообще стараться дать сим женщинам хорошие понятия относительно вспомоществования рождающим и младенцам, и истребляют их предрассудки и вредные обычаи; о примеченных же в пьянстве – доносить по начальству” [507: 27]. Тут же зазначалося, що повивальна бабка може бути запрошена для судового медичного огляду (“освидетельствования”), але тільки як помічниця судового лікаря (тобто не для самостійної експертизи). Нарешті, у випадку приватної практики вона могла отримати платню в 1 крб. 50 коп. (за допомогу при пологах та 9-денне відвідування породіллі) або надавати допомогу безкоштовно, якщо породіллі була “недостаточна”. Очевидно, що практика повивальних бабок була багатоплановою (і часом непередбачуваною) – для цього в Статуті було обумовлено кілька можливих ситуацій: відмова бабки прийти до породіллі (штраф від 19 крб. – уперше, 50 крб. – вдруге, до 100 крб. – втретє). За аборти (“преждевременное от беременности разрешение”) призначалося покарання від 2-х до 4-х місяців арешту, а також церковне покаяння. Окрема кара передбачалася за неповідомлення начальству

про випадки самоаборту, невчасне повідомлення лікаря про надзвичайну ситуацію, зокрема народження “странного и необыкновенного уroda” тощо – переважно арештом на термін від двох до чотирьох місяців [507: 30–32]. Найсуворішим було покарання за позбавлення життя “урода жизни” – “по невежеству или суеверию, посягательство на жизнь существа, рожденного от человека и, следственно, имеющего человеческую душу” – за це присуджувалося позбавлення всіх прав, заслання до Сибіру, відправлення у виправні арештантські роти, а також церковне покаяння [507: 33].

З точки зору підготовки знавців повивальної справи остання чверть ХІХ ст. – початок ХХ ст. були роками, коли активне впровадження професійної підготовки “кушорок”, насамперед – у великих містах, набирало обертів. Прикладом цього був Київ. Тут, зокрема, функціонували фельдшерська школа при Києво-Кирилівських богоугодних закладах (1882–1893), земська фельдшерсько-акушерська школа при Кирилівській лікарні (1885–1918), фельдшерсько-акушерські школи доктора Нейштубе (1902–1918), Браткова (1909–1911), Туроверова і Романовського (1909), родопомічний навчальний заклад надання допомоги бідним породіллям (1904–1910), повивально-фельдшерська школа Л. Ловицького (1906–1910), акушерські курси при міській Олександрівській лікарні (1909–1920) тощо.

У цьому контексті варто згадати безкоштовний родильний притулок Ф. Терещенка, відкритий на Подолі в Києві для “бідного класу”. Його попечителем була Пелагея Єгорівна Терещенко. У правилах цього закладу було спеціально прописано: “...бабка обязана принимать неимущих родильниц всех сословий, не стесняясь не представлением вида”. Фактично, це були 4 ліжка з необхідним нечисленним начинням – двома іконами, лампою, столом, шафою, диваном, трьома колисками. Пологи тут приймала повивальна бабка, проте у випадку ускладнень вона була зобов’язана негайно викликати лікаря або відвести породіллю до лікарні. Відомо, що за п’ять років (1882–1886) сюди прийшли лише 55 породіль (народилося 57 немовлят, серед яких 2 близнюки; мертвонародженими були 5, померли невдовзі після народження 4 дітей; одна породілля померла від септичного перитоніту) [86: 5, 7, 13 зв., 14]. Як бачимо, подібні структури працювали з мінімальною кількістю

реальних пологів навіть у міській місцевості і стосувалися дуже вузьких груп населення.

На утримання притулку Федір Артемович Терещенко надавав 900 крб. на рік – по 75 крб. на місяць; 5 крб. отримувала акушерка (окремо утримувалися куховарка, прачка, а також виділялися кошти для придбання інструменту, білизни, дров для опалення тощо). За правилами, породіллі приймалися до закладу в будь-який час (якщо були вільні місця), і безкоштовно вони залишалися в притулку протягом 9 днів (якщо не було потреби тримати їх довше). Дитину, що народилась, акушерка була зобов'язана, якщо цього хотіла мати, охрестити і дати ім'я за бажанням породіллі. Перед тим, як виписати жінку з притулку, її споряджали необхідною дитячою білизною та ковдрою. У випадку смерті похорон влаштовувався за рахунок цієї благодійної установи [87: 24].

Щодо стану родопомочі у сільській місцевості, то на час скасування кріпосного права і запровадження на території Лівобережної та Південної України земської реформи фельдшерські пункти, не кажучи вже про лікарні, існували по селах лише в окремих губерніях. Тому новоствореним земським установам ставили за обов'язок, зокрема, й організацію медичного обслуговування населення. Серед земських лікарів знайшов відгук проект організації земської медицини, розроблений в 1867–1869 рр. Комісією Полтавського губернського земства під керівництвом голови земського зібрання та губернського предводителя дворянства доктора медицини князя М. Долгорукова. Найпершим завданням земської медицини він вважав усунення причин захворюваності. Тому запропонований ним проект торкався насамперед санітарно-профілактичної діяльності, зокрема вказувалося на заходи щодо посилення суспільної гігієни; йшлося також про забезпечення безкоштовного суспільного лікування та суспільного “прізнєня”. Було створено Постійну медичну комісію для детальної розробки реформи, членами якої було, зокрема, запропоновано проект організації дільничної медичної допомоги сільському населенню. Планувалося, що її базою мали стати дільнична лікарня, аптека та дві приймальні амбулаторії, а у штаті, крім лікаря та фельдшерів,

передбачалася посада повивальної бабки. Проте Долгоруков незабаром відійшов від справ, і його проект у повному обсязі здійснено не було [405: 315].

Це був час, коли по окремих губерніях почали створюватися постійні медичні комісії, які діяли при земських управах. Попервах передбачалося, що сільське населення обслуговуватимуть професійні лікарі – вони житимуть у повітових містечках і приїздитимуть у визначені дні до певних сіл, маючи при собі медикаменти та інструменти. Проте така “роз’їзна” система себе не виправдала – часом лікарю й пацієнту доводилося розшукувати один одного. Тому вона поступово (наприкінці 80-х рр., хоча вперше була апробована в Полтавській губернії впродовж 1867–1870 рр., але фактично залишилася на папері) почала змінюватися на “змішану” систему, коли на місцях лікарі могли вести прийом хворих на базі новостворених лікарських дільниць. А згодом практика показала, що найефективнішою є діяльність саме стаціонарного лікарського пункту. При такій системі передбачалося, що кожен повіт поділятиметься на відповідні лікарські дільниці, центром яких буде лікарня з амбулаторією й інфекційним відділенням; по периферії дільниці створюватимуться фельдшерські пункти. Санітарні дільниці планувалось утворити в середньому на 25–30 тис. жителів (у радіусі приблизно 16–17 верст), в яких мали бути задіяні 1 лікар, 2 фельдшери і 1 “повивальна бабка” [603: 68]. Фактично, стаціонарна система стала переважаючою в більшості губерній лише починаючи з 1900-х років.

Серед першочергових справ чільне місце посідало завдання створення дійової системи родопомічі всім жінкам, незалежно від місця їхнього проживання та статків. Є свідчення, що протягом 1870–1880-х років за дорученням земств досвідчені акушерки об’їжджали села, у кожному з яких збирали повитух і давали їм поради, як поводитися з роділлями. Щоправда, самі сучасники сприймали це як “вульгаризацію акушерської допомоги” [194: 413]. Додамо, що важко припустити, щоб подібне консультування було проведене в кожному населеному пункті, не кажучи вже про його дієвість. Одним із шляхів розв’язання проблеми підготовки акушерських кадрів, який активно підтримувався земськими лікарями і знайшов своїх прихильників у професійних, зокрема університетських, колах, була

організація при пологових дільницях короткотермінових курсів для навчання сільських повитух основам практичного акушерства. Щоправда, в авторів цієї ідеї було багато опонентів, які вважали за потрібне надавати на селі справді кваліфіковану акушерсько-гінекологічну допомогу [189: 338–340]. Проте, реформісти 1860-х були свідомі того, що порівняно швидке поліпшення родопомочі на селі можливе лише шляхом створення умов для прискореної підготовки кваліфікованих “службових” повивальниць у спеціальних навчальних закладах і поступової заміни ними “старих” кадрів.

І хоча земська реформа передбачала створення шкіл для сільських повитух при міських пологових будинках та лікарнях, втілити задумане виявилось завданням надзвичайно складним і багатоплановим. У цих закладах, принаймні в ідеалі, повинні були навчатися дівчата протягом 1–2 років, з тим, щоб надалі відправлятися в сільську місцевість. Проте, вже на першому етапі далось взнаки нестачі фінансування, адже навчання, а надалі облаштування акушерки були досить коштовними, а попит на неї – дуже низьким; був відчутним брак практичних занять для учениць – у провінційних лікарнях, зрозуміло, було неможливо забезпечити достатньої кількості пологів (хоча б 100 пологів на рік) для вироблення практичних навичок у слухачок. Серед непередбачених перепон було небажання випускниць повертатися працювати в рідні села. Водночас, їх спеціально готували саме для того, щоб нести знання про нові досягнення медицини “в глибинку”, щоб саме там активно змінювати родопомічну практику, а не наслідувати існуючі в тій чи іншій місцевості народні методи чи прилаштовуватися до них. Загальною тенденцією стало те, що колишні учениці просто лишалися в містах, попри те, що більшість з них були “рекрутовані” з селянок. За спостереженням лікаря А. Синімського, вони, “відчувши принади міського життя, у більшості випадків не поверталися в село або, повернувшись, здавалися ніби відчуженими від середовища, що їх оточувало” [489: 129]. Специфіка цих навчальних закладів, насамперед – земських повивальних шкіл, абсолютно усвідомлювалась організаторами (і теоретиками) системи родопомочі. Так, О. П. Артем’єв у проекті “впорядкування баб’ячої справи” в Росії (1894) наполягав на тому, аби в повітовій акушерській школі навчалися жінки “виключно із

середовища сільського та міського населення тієї ж губернії або повіта, і, по закінченню курсів, вони обов'язково повинні практикувати в своєму селищі, селі або місті, без права практики в іншому населеному пункті – протягом не менш ніж 6 років від дня закінчення навчання” [127: 39]. Заважала й природня жіноча підозрілість до нововведення – сільське населення не відчувало (а можливо, і не мало) необхідності у кваліфікованій допомозі, і навіть навчені повитухи, сповнені рішучості працювати, були змушені лишатись осторонь виконання своїх безпосередніх функцій [742: 109–112]. Очевидно, не можна виключати й того факту, що жінка-селянка неохоче погоджувалась на різного роду нововведення. На цю обставину вказували медики, особливо ті, хто обстоював неприпустимість аматорської родопомочі. Так, Ю. Д. Талько-Гринцевич твердив: “Взагалі селянки більш охоче погоджуються на різного роду катування, на які баби-повитухи наражають породіль, ніж на більш раціональну допомогу, особливо якщо вона була поєднана з якими-небудь акушерськими прийомами. В Малоросії як вагітна, так і породілля тільки у виключних випадках звертаються по медичну допомогу...” [519: 16]. Маємо свідчення, як одна з “учениць” на питання викладача, що робити при неправильному положенні плода, при загальному схваленні слухачок відповіла: “Богу милосердному молитися” [389: 4].

За даними, оприлюдненими на VII з'їзді російських лікарів у пам'ять М. Пирогова (1899)*, 90 % випускниць медичних шкіл із кваліфікацією “сільська повивальна бабка” перескладали іспити, що дозволяло їм змінити практику і працювати в місті [742: 115]. Позитивним результатом такого становища можна було б вважати лише те, що в містах на кінець XIX – початок XX ст. доступ до “повивальної бабки” став фактично відкритим, але це було досягнуто передусім за рахунок сільського населення. Кваліфіковані повивальниці віддавали перевагу містам за очевидних причин – це і більший попит на їхні послуги, і більша кількість людей, які могли, з огляду на фінанси, дозволити собі звернутися до навчених

*Пироговські з'їзди скликалися двічі на рік (протягом 1885–1913 рр. відбулося 12 регулярних з'їздів, останній, надзвичайний, – 1918 р.); вони збирали до 2,5 тис. делегатів (кожен 10-й лікар імперії), які представляли усі медичні спеціальності; обговорювалося від 100 до 500 доповідей. – Див.: [405: 338–339].

“помічниць”, і можливість легально займатися приватною практикою. До того ж, не було потреби їхати на великі відстані, можна було в разі ускладнень без перешкод звернутися за допомогою до лікаря – сільські повитухи такої можливості були майже позбавлені і тому часто вимушено діяли на власний страх і ризик.

На відміну від сільської місцевості, приймання пологів в умовах міста було контрольованим. Вивчення діловодства Одеського міського лікарського управління дало можливість виявити окремі теки документів щодо стану повивальної справи. Так, джерела свідчать, що у ході розгляду “прошення” (датоване 4 березня 1887 р.) повивальної бабки Марії Денисової про відкриття по вул. Херсонській, 22 “притулку для вагітних і породіль” на два ліжка спершу було перевірено його санітарний стан. “Городовой врач”, зокрема, доповідав Управлінню: “убежище... удовлетворяет всем требованиям в санитарном отношении; состоит из одной светлой, сухой, хорошо вымытой комнаты, которая содержится в большом порядке...”. Наступним кроком було проведення для повивальної бабки іспиту “в знании правил ухода за беременными, родильницами, роженицами и новорожденными”, де Денисова виявила “задовільні знання” (іспит датується 30 квітня). Тоді ж остання дала підписку із зобов’язанням виконувати всі приписані для її ремесла постанови та правила, включаючи правила “обеззараживающего ухода”. І лише після всіх цих “формальностей” до Медичного департаменту міністерства внутрішніх справ було передано повідомлення про надання повивальній бабці Денисовій дозволу на відкриття “убежища” на 2 ліжка. До слова, проіснувало воно близько 10 років – до травня 1898 р. [103]

Незважаючи на прагнення реформувати справу надання медичної допомоги, ситуація змінювалася дуже повільно. У 1877 р., згідно з річним звітом по трьох центральних губерніях України, кількість повивальних бабок становила 13 повітових та 13 сільських. Щоправда, згадуються ще 34 бабки-повитухи, які мали вільну практику [71: :15 зв]. У Полтавській губернії на той час діяло 15 акушерок. Але щодо середньорічного показника професійної рододопомоги, то в 14 повітах він становив 815 (що складало 0,34 % від загальної кількості населення) [511: 14].

Про те, що реформа “сільської медичної частини” і надалі перебувала в полі зору влади, свідчать матеріали Канцелярії київського, подільського та волинського генерал-губернатора, що датуються 1879–1885 рр. Діяльності повивальних бабок тут приділено особливу увагу. У службовій записці йдеться про незадовільний стан родопомочі. На кожну з трьох губерній припадало по 36 повивальних бабок із платнею 30 крб. на рік (для порівняння: фельдшери отримували 80 грн.). Укладачі записки зазначали, що, отримуючи таку мізерну платню, “повивальные бабки относятся крайне небрежно к своим обязанностям” [73: 196]. Уже тоді пропонувалося збільшити кількість повитух до шести на кожен повіт і призначити їм утримання по 150 крб. на рік (фельдшерам – 180 крб.), передбачивши при тому додаткові кошти для найбільш старанних повивальниць.

Започаткована реформа з часом набула значного розголосу. Про увагу до повивальної справи в межах тодішньої Російській імперії свідчить указ імператора Олександра III від 6 жовтня 1881 р. У ньому спеціально обумовлювався порядок призначення та звільнення повивальних бабок. Це вводилося в компетенцію губернаторів, а також градоначальників: “Уездные, городовые и полицейские повивальные бабки, положенные по штатам и иным узаконениям, а также все вообще повивальные бабки сверхштатные, определяются в должности, перемещаются с одной должности на другую и увольняются от службы Губернаторами и Градоначальниками” [88: 118].

Щоправда, зазначений указ лише підтвердив уже існуючу практику опікування повивальних бабок губернаторами. Це засвідчує архів Канцелярії київського, подільського і волинського генерал-губернатора. Наприклад, 1846 р. саме до генерал-губернатора як до останньої інстанції звернулася повивальна бабка Нивинська зі скаргою про відмову сплатити їй гроші за оренду квартири (ці кошти передбачалося відраховувати з міських прибутків спеціальною квартирною комісією – від 24 до 30 крб. сріблом на рік) [77: 76]. У матеріалах, що відносяться до 1849 р., міститься окрема справа про звільнення з посади рівненської повивальної бабки Францизки Блонської у зв’язку з похилим віком і призначення на її місце Анелі Свидзинської. Представлення на ім’я генерал-губернатора було підготовлене

міністром внутрішніх справ. Щоправда, йшлося в таких справах виключно про повивальниць, які здобули спеціальну освіту, зокрема в акушерській клініці при Університеті св. Володимира в Києві [69: 1–12, 14].

Про те, наскільки дійовими виявилися заходи, до яких вдавалися державні установи з метою поліпшення повивальної справи на місцях, ідеться у спеціальній записці “Про зміни в медичному обслуговуванні в губерніях Південно-Західного краю” (1890), де зазначається: “Со времени введения сельской врачебной части прошло уже более 10 лет и опыт показал полную ее несостоятельность” [79: 10]. Далі читаємо, що на велику територію, зокрема цього краю зі значною масою населення, припадає один сільський лікар, а на три губернії (Київську, Подільську та Волинську) – по 36 повивальних бабок. У наступному, 1891 р. в “Огляді” Волинської губернії ці цифри фактично повторюються: в губернії практикували 36 сільських “службових” повитух, а також 2 – в м. Житомирі та 11 – у повітових містах [75: 57]. А тим часом Г. Є. Рейн повідомляв на III з’їзді лікарів (1889): 1885 р. по всій Росії було підготовлено 512 повивальних бабок у 29-ти повивальних школах та інститутах (329 з них закінчили курси в Петербурзі і Москві), і лише 193 мали права “сільської повивальної бабки” [462: 59].

На тому ж з’їзді професор Варшавського університету М. В. Ястребов доповідав, що на цей час в Росії склалися й функціонували п’ять видів акушерської допомоги жінкам: самостійні акушерки, лікарі, акушерська допомога в клініках загального профілю, маленькі пологові притулки, а також пологові будинки та клініки. Аналіз стану справ змусив його зробити невтішний висновок про значні недоліки в організації медичної допомоги породіллям. Він різко критикував діяльність міських акушерок. За його даними, із 296-ти жінок, якими опікувались акушерки, 84 було привезено до пологових клінік із запущеними пологами; 65 матерів і 15 дітей з них вдалося врятувати завдяки професійним діям лікарів. Його пропозицією було зміцнення міських центральних спеціальних лікарень. Про організацію допомоги сільському населенню в доповіді не йшлося взагалі, щоправда, професор з гіркотою запитував аудиторію: “Що ж робиться там, де нема

пологового будинку, де нема клініки, де нема притулків, а часом – і лікаря?” [633: 8–9].

У травні 1899 р., а також квітні 1901 р. було прийнято черговий закон про посилення сільської лікарської допомоги, складено списки із зазначенням кількості необхідних лікарських пунктів (у середньому на кожен повіт планувалося відкрити по 3–4 фельдшерських пункти). Окремим рядком виділено й кількість акушерок: 55, 50, 63 відповідно на Волинську, Подільську та Київську губернії (в середньому 1 акушерка на 5,5 тис. населення). Проте і в цьому документі визнано, що основна кількість підготовленого медичного персоналу продовжувала залишатися в містах [81: 3–10].

У наступні роки питання динаміки забезпечення населення кваліфікованою акушерською допомогою постійно перебували в полі зору місцевої влади. Зокрема, протягом 1900 р. готувався та впроваджувався закон про навчання повивальних бабок. Він передбачав як складання іспиту на звання повивальної бабки першого та другого розряду при спеціальних профільних установах (відповідно, різного роду профільних навчальних закладах та повивальних школах) [85: 4 зв.], так і можливість приватно отримати практичні знання у досвідчених міських бабок першого розряду, з подальшим складанням іспиту у визначеному порядку. Обумовлювалися також правила прийому до повивальних шкіл, програма навчання тощо [80: 66–66 зв.]. На окрему увагу заслуговують “Правила, розроблені для учениць повивальної школи при акушерсько-гінекологічній клініці Університету св. Володимира” (1902). Ними передбачалося, що до навчального закладу такого профілю приймаються “девицы, замужние и вдовы” не молодші за 18 і не старші за 35 років (від неповнолітніх вимагалася заява від батьків, а заміжніх – від чоловіків щодо їхньої згоди на вступ на навчання). Окрім цього, надавалося свідоцтво від місцевої поліції про поведінку “абітурієнок” та довідки про стан здоров’я (наявність фізичних вад не допускалася). Особи, які вступали до повивальної школи, давали письмове зобов’язання сумлінно виконувати внутрішній розпорядок закладу. Для учениць було обов’язковим таке: лагідне поводження з вагітними та хворими, суворе та прискіпливе виконання обов’язків, чемність, скромність та витриманість в

одязі, відмова від будь-яких прикрас, проста зачіска, дотримання спокою “призреваемых”. Учениця, яка порушувала правила, або така, що дозволяла собі аморальні вчинки, негайно відраховувались [96: 1–2].

Питання “організації допомоги при пологах” окремо виносилися для обговорення на ІХ Пироговський з’їзд (4–11 січня 1904 р.), на якому було запропоновано доповіді: професора Г. Рейна про стан і бажані зміни у родопомочі сільському та міському населенню Росії; М. Какушкіна про розширення діяльності пологових притулків; М. Маргулієса про боротьбу із дитячою смертністю (зокрема, пропонувалося запровадити західноєвропейський досвід функціонування організації під назвою “Крапля молока”, яка б організувала доставку коров’ячого молока з ферм та його негайну пастеризацію); Л. Горнштейна “Про бажаний тип земської фельдшеріці”, у якій ішлося про необхідність активної практичної підготовки фельдшеріць-акушерок, заснування “повторительных курсов” [260: 28, 52, 80].

Становлення акушерської справи на західних землях України відбувалося інакше, що спричинювалось особливостями соціально-економічного розвитку Австро-Угорщини та відчутним впливом західноєвропейських інновацій. Так, 1868 р. на Закарпатті, населення якого налічувало близько 557 тис. чоловік, було 49 повивальних бабок, які мали спеціальний дозвіл на здійснення акушерської практики. Є відомості, що найбільш підготовленими з них були ті акушерки, які за 1855–1865 рр. отримали підготовку в повивальній школі Будапештського університету, коли акушерство там викладав І. Ф. Земмельвейс, відомий як “рятівник матерів”. Його учениці в основному практикували в Ужгороді (4 учениці) та містечках (Великий Березний, Великі Капушани), хоча дехто працював і в селах (Середнє, Косини). Окремо називалася цифра: близько двох десятків акушерок обслуговували переважно заможних жінок [187: 47–48]. Акушерська школа на Закарпатті була відкрита 1890 р. в Ужгороді. Тримісячні акушерські курси для неписьменних жінок-селянок за сприяння поміщиці Яблонської почали діяти у Львові; тут же 1895 р. при загальній лікарні було створено школу медичних сестер. Вона фінансувалася Крайовим відділом здоров’я та Товариством Червоного Хреста (до цього медичними сестрами працювали черниці). З 1898 р. при Львівському

університеті почала функціонувати кафедра акушерства і гінекології, з часом було розгорнуто клініку на 118 ліжок. На початковому етапі становлення медичної кафедри до Львова приїхали науковці з Кракова, Відня та інших міст. До призабутих належить постать доктора Щасного Сельського (1852–1922). Він студіював у Віденському університеті, а згодом очолив відділ жіночих недуг у Львівській міській лікарні. Будучи заступником голови математично-природничо-лікарської секції НТШ у Львові, він започаткував вихід україномовної літератури з гінекології [399: 10].

Але й на цих землях широке впровадження професійної медичної допомоги залишалося складним завданням. Сучасному дослідникові

І. Гілевичу вдалося з'ясувати, що імена жіночих помічниць у церковних метричних книгах* почали спорадично з'являтися ще з 20-х років XIX ст. Серед найпоширеніших формул запису, – як польською мовою, так і латиною (від середини XIX ст.), – зустрічаються словосполучення: *Baba nie aprobowana* (“Баба не перевірена”); *Obstetrix non approbata* (“Повитуха не перевірена”). Після листопадового чину в м. Львові (1918), коли записи в церковних метричних книгах почали вести українською мовою, застосовувалася форма: “Баба повитуха не испитувана (іспітувана)”. Та ж тенденція простежується в римо-католицьких метричних книгах, які весь час велися латиною. Тут, за даними дослідника, зустрілися записи зі словами *approbata* та *obstetrix: Obs[tetrix] Teodora Petryk* (1870 р.) та *Obs[tetrix] Josepha Humeniuk approbata* (1873). Так, з документів стає відомим, що Юзефа Гуменюк (дівооче прізвище – Скоморовська) прибула в с. Синьків (Радехівський р-н Льв) разом зі своєю родиною, тут же вийшла заміж за українця Семена Гуменюка. Повивальною справою займалася протягом семи років (1872–1878) і прийняла за цей час 42 дитини, серед яких було одне мертвонароджене дитя, п'ятеро немовлят померло протягом першого року життя. Де саме вона проходила навчання – невідомо. І все ж, як вдалося з'ясувати І. Гілевичу за архівними

* Книги народжених і хрещених були офіційно запроваджені постановою Київського собору 1646 р. (для порівняння: у Польщі метричні записи робились уже в XVI ст., в Росії вони фактично були введені Петром I 1702 р.). Спеціальні приписи у метричних книгах увів Петро Могила. – Див.: [506: 497, 498].

документами, першою “апробованою” повитухою серед синьківських жінок була Франциска Кошаковська з містечка Лопатина. У 1860 та 1862 рр. вона двічі допомагала народжувати Марії Давидович – дружині місцевого пароха Юліана. Загалом, за майже столітній період (1860–1942) тут трапилося лише 29 випадків, коли пологи приймали чужі професійні родопомічниці (за національністю вони були переважно польками), до того ж, це відбувалось у сім'ях священиків, учителів, заможних селян (наприклад, у мірошників), і від загальної кількості новонароджених це складало лише 1,69 % [231: 249, 253, 257].

На цьому тлі у царині “повивальної справи” ще на початку ХХ ст. тривали справжні баталії. Підтвердженням цього можуть слугувати свідчення, які зафіксував Петро Шекерик Доників на Гуцульщині. Їхня публікація відноситься до 1918 р., але очевидно, що факти, наведені автором, збиралися ним не один рік. Так само, як аналогічні сюжети, тільки з інших регіонів України, інших часових вимірів і, відповідно, інших джерел, що будуть із вражаючою послідовністю фіксуватися нами і надалі. Тому звернімося до згаданої розвідки: у старостві Косово було видано розпорядження, яке забороняло діяльність повитух (“щоби гуцулки не брали дітей”) й ухвалено, щоби кожна громада виділяла “пенсію” на навчання акушерок; одночасно було розгорнуто боротьбу з “бабою не испитуваною” – доходило не тільки до її арешту (сиділи по “кремінарах”), але й розгляду справи в суді та суворого вироку. Проте “се розпорєжіне старости здибало си з великим опором всеї гуцулскої людности. Против него повстали всі села”. Показово, що місцевим громадам після відвідань старост великими депутаціями таки вдалося переконати останніх у тому, що в умовах, коли села віддалені одне від одного на великі відстані, ще й розкидані між горами й “потоками”, при поганих дорогах (“а вона [кушерка] хоче конем си нести”) – “одна полижниця би мусіла умерти, або и обі, бо доків би сходяв за кушерков, то був би жинці капут” [610: 97]. У результаті старости відступили від того розпорядження, і дозволили “не апробованим” повитухам брати дітей. І далі: “...а тих панцких кушерок наші жінки нинавидє, боєт ци и ни віре їм, бо вни богато тратє наших жинок. Були такі випадки, що ек вели міску кушерку до полижниці, то вна ек єї уздріла лиш перед свої хати, так вид разу умерла”. І далі:

“Давно з первовіку ніхто ні чюв про ті міські кушерки, але менче жинок умерало, ек тепер, вид коли вни си напхали удуда дес в наші гори. Наші люде дуже ворожо и нидовірчево видносет си до егземинованих акушерок..., самі гуцулки були собі за акушерок... Богато було таких випадків, що гуцулка воліла зовсім умерти, а ни хотіла допустити того, щоби кликано дохторя або бабу, бо казала: “Умру, а ни дам собі тіло поганити иковс [через] дзевлюгов, або шерльопов...”. І ще далі: “Наші баби дуже тому вже сохтивні і пацелі. Вни знають добре жинку-поліжниці провести, розмастити, примовити так, що дитина раз два си учіни. Наша баба то просто своя віра, а ни икас кушманєнка” [610: 96–98].

Спробуємо придивитись уважніше до цього сюжету. Він особливо виразно окреслює стійке враження, що “доморосла”, за словами медиків, повитуха сприймалася вправнішою, надійнішою за “медічку”, й навіть більше – майже всемогутньою. У подальшому ми ще не раз стикатимемося з подібними міркуваннями. І це при тому, що по порятунок у критичному випадку зверталися таки до “медічки”. На відміну від “бабки”, яка в переважній більшості випадків відповідальних рішень не приймала, вона, власне, лише *допомагала*, а там “як Бог дасть”. Слід гадати, це було насамперед наслідком апріорно позитивного ставлення до сільської повитухи. Всі її успіхи (як і прорахунки) були добре відомі жіночій громаді. Безперечно, належним чином оцінювалися якості її характеру, досвід, вправність дій, відповідальність тощо. Але попри всі можливі “негативи” вона була “своєю”, завжди поруч, і все це загалом гарантувало їй безмежну довіру та “імунітет” в очах сільської громади.

Наша спроба виявити кількість смертей, заподіяних внаслідок невмілих дій повитух, засвідчила, що у губернському діловодстві вони майже не відображені. Так, нами було проаналізовано “Справу про випадки, які трапилися в Київській губернії” за 1900 р. із матеріалів архіву Канцелярії генерал-губернатора Київської, Подільської та Волинської губерній. У ній чиновник щомісяця скрупульозно фіксував і зводив в один перелік усі смертельні випадки в губернії, класифікуючи їх як “пожежі”, “смерть за невстановлених обставин”, “насильницька смерть” та ін. У розділі “нещасні випадки” в усьому “розмаїтті” причин смерті (втоплення, укуси

скажених собак, зловживання алкоголем, удар блискавки, обвал глинища, “приспання” дитини тощо) є лише одне свідчення про те, що селянка Домнікія Карнадзева 79-ти років, будучи повивальною бабкою, через свою недосвідченість відірвала у дитини, яку приймала, праву руку, і немовля було витягнуте вже лікарем мертвим [74: 168-а]. Для порівняння: в цьому ж огляді тільки в березні зафіксовано вісім випадків насильницької смерті немовлят у 2–4 місячному віці (4 з них сталися в м. Києві). Ця цифра фігурує і в наступні місяці річного звіту. Щоправда, слід зважити і на міркування історика медицини Г. Попова, який наголошував, що випадки смерті породіллі від “усіляких прийомів” майже завжди залишалися невідомими, і розмова про них, зазвичай, не поширювалася за межі села [443: 348].

Тимчасом наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. на Правобережній Україні у річних звітах губернаторів окремим рядком уже повідомлялися дані про кількість повивальних бабок. Проте, як видно з матеріалів, стан справ поліпшувався дуже повільно. Кількість професійно підготовленого медичного персоналу, звичайно, збільшувалась (за наявними даними, в 1905 р. у 5-ти земствах були повивальні школи, де навчалося загалом 240 учениць), але ними продовжували поповнюватися переважно міські лікарні. Так, у Волинській губернії в 1905 р. налічувалося 206 лікарів. 110 із них практикували в містах, ще 96 – у містечках губернії. Згідно з цифрами, які наводились у звіті, на одну лікарню припадало 21679 душ. Отже, сільське населення все ще лишалось осторонь реформаторських новацій, і стан справ у родопомічній діяльності в містах і селах, як і раніше, суттєво різнився. Впадає в око хоча б той факт, що в містах поступово створювалася певна організаційна система підтримки повивальної справи. Зокрема, йдеться про заснування низки медичних товариств зі своїми статутами – “Товариство надання допомоги бідним породіллям” (1906), “Товариство взаємодопомоги лікарських помічниць, фельдшерниць та повивальних бабок (акушерок)” (1910) та ін. Метою першого було, серед іншого, збирання коштів на створення спеціальних “ліжок” для жінок; другого – надання його членам грошової допомоги (при хворобі, безробітті), пошук вакантних місць, а також поповнення їхніх професійних знань (організація лекцій, курсів, бібліотек) [76: 1–56; 78: 10]. Тривало відкриття нових повивальних

шкіл. Так, у 1904 р. почала діяти акушерсько-фельдшерська жіноча школа, створена Полтавським губернським земством, куди після закінчення 4-класної жіночої гімназії приймали дівчат з Полтавщини, які бажали працювати лікарками серед селянства. З 1908 по 1911 рр. відбулося чотири випуски школи, і 147 фельдшерниць отримали схвальний відгук у земствах, де працювали [500: 17].

Активна робота по запровадженню дійової родопомочі, а також охорони материнства тривала і в наступні роки. Так, у 1913 р. була створена міжвідомча комісія по перегляду лікарсько-санітарного законодавства, а при ній – відділ боротьби з дитячою смертністю. Серед постанов комісії знаходимо рішення про надання безкоштовної та доступної допомоги породіллям як у міській, так і сільській місцевості. У селах, зокрема, передбачалося запровадження змішано-стаціонарної та роз'їзної допомоги. За норму було взято 0,2–0,4 ліжок на 1 тис. душ сільського населення (в містах – 0,35–0,7) [90: 8].

У липні 1915 р. було затверджено положення про “Поліпшення умов служби сільських медичних чинів”. Циркуляр, зокрема, встановлював платню дільничним лікарям – від 2300 до 2500 крб. на рік (а також 225 крб. на оренду помешкання), фельдшерам – 500 крб. (та 50 крб. роз'їзних). Щоправда, у всілякого роду оголошеннях про вакансії зустрілися пропозиції для фельдшерів у 100 крб. на місяць (за наявності казенного житла); якщо на дільниці лікар був відсутній, доплачували 60 % фельдшерського окладу. У цьому ж документі визначався статус тимчасових фельдшерських пунктів – сюди призначалися фельдшерка-акушерка, а їй у допомогу – акушерка; обов'язки між ними розподіляв лікар. Тут же йшлося про головні засади їхньої діяльності: акушерка була зобов'язана виїхати до пацієнтки у випадках патологічних пологів, небезпечних кровотеч і, в разі згоди жінки, направити її до найближчої лікарні (навіть незважаючи на межі дільниці); робилося це безкоштовно. Якщо ж породілля категорично відмовлялася від оперативного втручання, акушерка (а також лікар) мала право залишити її без медичної допомоги (у тому випадку, якщо ніяким іншим способом, окрім операції, врятувати її було неможливо) [97: 30, 51, 80 зв.–81, 85 зв.].

Вражає той факт, що вже в перші місяці Української революції 1917–1920 рр., коли український національний рух досяг свого кульмінаційного розвитку, серед інших виявили активність лікарі-акушери. Вони поставили перед собою завдання “допомагати творчому хаосові викристалізуватися в ті форми, які принесуть найбільше добра українському народові”. Нам вдалося відшукати в колишньому спецфонді Державної наукової архівної бібліотеки (м. Київ) унікальні видання. Йдеться про брошури під назвами “Згода” (Вісник фельдшерсько-акушерської спілки) та “Наше слово” (видання Ради Київського товариства лікарських помічників і помічниць). Їх перші випуски побачили світ на перехресті політичних подій 1917–1918 рр. і доносять до нас досі невідомі факти щодо розуміння необхідності творення власної системи охорони здоров’я, зокрема – матері і дитини. Вже 5–8 серпня 1917 р. у Києві проходив I Всеукраїнський фельдшерсько-акушерський з’їзд – як складова численних з’їздів (військових, селянських, робітничих), що відбувалися в цей період. На з’їзд з’їхалося більш як сто делегатів з усіх великих міст України. Було вироблено й ухвалено статут Всеукраїнської фельдшерсько-акушерської спілки, обрано оргкомітет. Серед іншого, було доручено започаткувати друкований місячник під назвою “Згода”, а також висунуто ідею заснування Українського Народного Університету (із допуском до іспитів гімназистів із 6-класною освітою і з подальшим складанням додаткових іспитів) – його роботу планувалося розгорнути на початку 1918 р. Учасники з’їзду одностайно проголосили підтримку Української Центральної Ради й “змагання до утворення вільної автономної України в Федеративній Російській Республіці, а своїм основним завданням – “прийти народові на поміч в питаннях санітарії і кращої постанови лікарської допомоги”. Тому в резолюції з’їзду окремим пунктом ішлося: “Висловити надію, що в вільній автономній Україні будуть краще задоволені медико-санітарні потреби народу і справедливі інтереси медичного персоналу – фельдшерів, фельдшерок і акушерок, а також буде задоволена потреба реформи фельдшерських та акушерських шкіл”; єдиний спосіб утримати лад в Україні вбачався в тому, щоби “без огляду на національність, йти в згоді з Української Центральною Радою” [296: 3, 5]. Вражає палкий ентузіазм депутатів з’їзду, загальне

патріотичне піднесення, яке межувало з революційною романтикою та ейфорією. Чи не основним закликком стали слова: “Ідіть до селян, там ви знайдете своє і щастя, і долю, там знайдете своє право – право народного лікаря”. Тоді ж було обрано групу лікарів, яким доручалося виїхати до Петрограду для вирішення, як було зазначено, “всеросійських медико-санітарних справ” [296: 19, 20].

Протягом 12–19 жовтня 1917 р. з метою подальшого професійного об’єднання медиків в Україні, а також пошуку шляхів ефективної організації медично-санітарної справи на демократичних засадах проведення низки організаційних заходів було продовжено. У Києві при Генеральному Секретаріаті України – першому уряді УНР – були скликані з’їзди лікарів та військових лікарів (150 учасників двох цих з’їздів об’єднали свої засідання), а також крайовий медико-санітарний з’їзд. Серед вагомих рішень, прийнятих на засіданнях, – ініціатива створення Всеукраїнської фельдшерсько-акушерської спілки під гаслом: “Творить здорову рідну культуру – в здоров’ї сила і щастя народу”, а також Спілки українських лікарів. Окремо було поставлено питання про нагальну потребу реформування медичної освіти в Україні. Було визнано за доцільне не нищити фельдшерських курсів, а реформувати їх – так, щоби дати середню медичну освіту “дітям з народу”, “дітям бідноти”, із наданням їм можливості надалі вступати до медичних факультетів. У доповіді О. Ф. Каравая зазначалося: “Народ пробував в темряві, в забубонах старосвітських. Люди на селі і досі в їхніх хворобах обслуговуються знахарками та знахарями”. І далі: “... цьому лихові можна допомогти, тільки давши народові в далеко більшому числі лікарів народніх, які б стояли близько до народу, які б жили з народом і працювали як та активна культурна сила” [296: 16]. Проте, фактично йшлося про розбудову моделі, запровадженої земствами (при одночасній заміні назви “фельдшер” на “лікар-практик”), із наданням лікарям поглибленої освіти, навіть за рахунок збільшення терміну навчання. Звідси пропонувалося фельдшерські школи переформувати в Лікарські інститути (щоправда, надалі ця пропозиція не дістала підтримки, і середні медичні школи було ухвалено називати медичними гімназіями) із програмами середньої медичної школи [296: 19].

Щодо крайового медико-санітарного з'їзду, то, на думку його організаторів, не обійшлося і без прикростей: сюди майже не потрапили представники повітових медико-санітарних рад. Відповідно, були представлені губернські “непривітні буржуазні лікарські лиця”, які нав'язали з'їздові в якості робочої російську мову, що викликало обурення представників від революційних організацій (фактично – з комітетів робітничих і солдатських депутатів) [296: 20]. Проте, попри певні ідеологічні розходження учасників крайового з'їзду (нагадаємо, що відбувалося це 19 жовтня 1917 р.), було ухвалено Резолюцію, в якій головним принципом подальшої роботи проголошувався демократизм, “на якому і раніш строїлась земська медицина, а саме – громадськості, безплатності, загальнодоступності та рівномірності” [296: 22]. Серед іншого, було проголошено про таке: створення Лікарсько-санітарної ради при Українській Центральній Раді (як центрального органу Управління лікарсько-санітарною справою в Україні); децентралізацію санітарної справи (що, фактично, означало прагнення збільшити кількість лікарських пунктів і дільниць, зокрема й “сімейних відділів”) при одночасному їх технічному вдосконаленні. Наступний, II Фельдшерсько-акушерський з'їзд планувалося провести на початку лютого 1918 р., і вже розпочалася його організаційна підготовка. Проте, подальші зміни політичних режимів – становлення радянської влади (грудень 1917 – січень 1918 рр.), гетьманський переворот (29 квітня 1918 р.) – зазначені плани зруйнували.

Показово, що на тлі цих бурхливих подій тривала робота над різного роду законопроектами. Дану роботу взяв на себе відновлений Комітет Всеукраїнської фельдшерсько-акушерської спілки. Зокрема, обговорювалися питання щодо професійних прав і обов'язків лікарських помічниць, про реформу фельдшерсько-акушерських шкіл в Україні. Було ухвалено перетворити їх у середні медичні гімназії з 5-річним навчанням. Комітет спілки склав також програму II Всеукраїнського фельдшерсько-акушерського з'їзду, який постановили скликати 22–26 травня 1918 р. у м. Києві [413: 11]. Відомо також, що в Київській земській фельдшерсько-акушерській школі, незважаючи на бурхливі політичні події, у травні 1918 р. відбулися випускні іспити (це при тому, що два перші курси занять не

проводили взагалі). За повідомленням, учениці “відповідали влучно,” і “...настрій серед кінчаючої сю науку молоді бадьорій. Кожен з них робить вражінне досвідченого, серйозного та інтелігентного працівника...” [413: 13]. Того ж року відбулася реорганізація губернських земських лікарень: деякі відділення земських лікарень, насамперед пологові, були переведені у міста. Останні, у свою чергу, мали бути перетворені на “зразкові” – передбачалося, що в них буде сконцентровано спеціалізовану допомогу, поставлену на “належну наукову висоту” [98: 1].

Наведені факти, на наш погляд, переконливо свідчать, що на початок ХХ ст. українська медична еліта усвідомлювала нагальність проведення кардинальних змін у галузі акушерської допомоги. Українська революція 1917–1921 рр., незважаючи на, здавалося б, вкрай несприятливий, нестабільний контекст запровадження будь-яких реформ у сфері родопомочі, виявилася каталізатором нових ідей. На жаль, ця яскрава сторінка в історії української медицини на десятиліття “випала” з поля зору істориків. Утім, вважаємо за можливе припустити, що розуміння шляхів запровадження низки заходів у сфері родомочі, накладене на загальний ентузіазм української медичної спільноти, міг би вилитись у певний прорив у цій царині ще в перші десятиліття ХХ ст.

З огляду на зазначене, можна констатувати, що наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. в Україні (як і загалом у європейських країнах) у соціальній системі родопомочі вирізняли кілька категорій жінок, що надавали допомогу породіллям. Першу з них становили дипломовані акушерки, тобто ті, хто пройшов відповідний теоретичний та практичний курс у спеціальних навчальних закладах і склав іспит на право займатися відповідною справою; другу складали жінки, які отримали мінімальні знання у “повивальних школах” і набули статусу “повивальної бабки” (“службова”, “присяжна”, “апробована”, “білетна”) або сільської повивальної бабки (останні мали право на роботу лише в селах, невеликих містах і містечках). І, нарешті, третю, найчисленнішу групу, представляли сільські жінки – “баби”, повитухи – ті, які набували досвіду виключно з повсякденної життєвої практики і не мали жодної спеціальної освіти. Дипломовані повивальниці розрізнялися наявністю в них офіційного дозволу на заняття акушерською практикою. Тривалий час вони

практикували переважно у великих, а згодом – і в повітових містах і містечках. З точки зору офіційної медицини, вони зазвичай сприймалися як аматори “баб’ячої справи”, їхня діяльність як у професійних медиків, так і з боку громадськості викликала вкрай негативну оцінку. І все ж, можна говорити про досить тривале паралельне функціонування неофіційної народно-медичної родопомочі та альтернативне їй соціально-побутове акушерство. Останнє спиралося на офіційну науково-медичну родопоміч, і в ідеалі призначалося для різних верств населення, але на практиці найменшою мірою торкалося рядового жіноцтва. Існування інституту повитух було реальністю, для переборення якої були потрібні час та значні зусилля.

2.3. Дипломовані акушерки і недипломовані повитухи: особливості співіснування у родопомічній справі (20–70-ті рр. ХХ ст.)

Становлення в Україні системи охорони здоров’я, зокрема охорони материнства і дитинства, а також родопомочі, за часів утвердження УСРР, а згодом – оформлення Союзу РСР позначене певними віхами. Серед них – Декрет про заснування центральної Ради та місцевих рад захисту материнства та дитинства при органах соціального забезпечення (червень 1919 р.), постанова про трудову повинність лікарів, у т. ч. акушерів (травень 1919 р.), націоналізація лікувальних та санітарних установ (липень 1920 р.), проведення низки з’їздів – всеукраїнського з’їзду відділів охорони здоров’я (квітень 1921 р.), охорони материнства і дитинства (жовтень 1924 р.) тощо. На порядок денний виносилися питання розмежування місцевого і державного бюджету (1921), забезпечення наявності як мінімум однієї роз’їзної акушерки при кожній медичній дільниці (1924), соціальної допомоги жінці-селянці, організації пологових стаціонарів на 2–3 ліжка при амбулаторних клінічних дільницях (1925) тощо [588: 29].

Практичні кроки на шляху запровадження ефективної медичної допомоги населенню здійснювалися в складних умовах. Ідея створення так званої страхової, а також громадської медицини, незалежної від держави, яка ще на початку 1922 р. обговорювалась як цілком прийнятна, вже у грудні того ж року була названа

“сепаративною” та шкідливою (так само, як і ідея введення платної медицини). Наслідком зміни принципу фінансування охорони здоров’я й перекладення його на місцеві бюджети стало закриття низки лікарень і акушерських пунктів, що особливо боляче торкнулося сільської місцевості – медичне обслуговування скоротилося тут на 20–25 %. Протягом шести місяців 1922 р. було ліквідовано 825 посад фельдшерів; до того додалася плутанина з перекваліфікацією кадрів. Чинovníки Наркомату охорони здоров’я розраховували, що на місце звільнених фельдшерів придуть лікарі, але цього не сталося. Тимчасом Наркомат, незважаючи на свій статус центрального органу виконавчої влади, був позбавлений основного важеля – можливості брати участь у формуванні місцевих бюджетів, а отже, був не в змозі суттєво вплинути на ситуацію. Щоправда, розпорядженням НКОЗ 1924 р. у селах було введено нову посаду: “сестра з охорони материнства та дитинства”. Показово, що в коло її обов’язків, окрім суто медичних, входило проведення заходів по боротьбі з неосвіченістю населення та забобонами [743: 132–133; 669: 343–361].

У грудні 1925 р. відбувся I з’їзд дільничних лікарів. На ньому констатували: 40 % повітів не мають лікарень, і лише в половині з них є лікарські пункти. Тоді ж відбулася III Всесоюзна нарада з охорони материнства та дитинства. Чи не основну увагу тут знову було приділено сільській медицині. Уже констатувався факт зростання кількості жіночих консультацій до 600 – сама ідея їх створення, висунута професором Г. Ф. Писемським, була досить прогресивною.

Але об’єктивно в ці роки головна увага медиків була прикута до питань гігієни, боротьби з віспою, венеричними захворюваннями, малярією [196: 12, 16, 23]. Розгорталася досить потужна пропагандистська робота, основною метою якої було насадження нового, здорового способу життя та принципів гігієни, що, зокрема, передбачало боротьбу із забобонами та “пережитками минулого”. Так, харківський осередок Державного видавництва України з початку 1920-х років масовим тиражем випускав популярні брошури, у тому числі й у серії “Селянська бібліотека”, де під промовистою назвою “Баба-шептуха сипле словами, а сіє заразу” рішучо засуджувались усі спроби “аматорського бабування” [263: 9–11]. Зауважимо,

що термін “повитуха” вже було замінено на “бабу-шептуху” із негативним забарвленням.

У цьому аспекті показовим є свідчення, записане від Л. Олександрук, яка на початку ХХ ст. емігрувала з України до Канади, і вже там народжувала своїх дітей. Вона жодного разу не покликала до себе повитуху, яку іронічно називала “доктор Шептуха”. Усе в ній викликало підозру – і чистота її рук, і безкінечне бурмотіння молитов і замовлянь – настільки, що жінка під час пологів віддавала перевагу своєму чоловікові або справлялася сама [64: 3–4]. Якщо суспільство активно насаджувало нові стандарти, вони, хоча й повільно, але все ж мали знаходити відгук серед жіночого населення.

Тимчасом у травні 1927 р. відбувся I Український з’їзд акушерів і гінекологів. У виступі наркома охорони здоров’я Д. Єфімова наголошувалося: за останні 10 років приріст населення значно зменшився, і особливе занепокоєння викликало безупинне зростання кількості абортів – за три роки майже втричі. Щодо стану родопомочі в Україні, то думки учасників з’їзду розділилися: одні твердили, що “організація цієї допомоги по великих містах навряд чи поступиться західноєвропейським країнам”, інші вказували на нерівномірність обслуговування різних регіонів. Констатувалося, що тільки 36,6 % сільського населення забезпечене акушерськими кадрами. Йшлося про необхідність посилення уваги до питань родопомочі на селі. Визнавалося, що успіх великої мірою залежить від матеріального забезпечення сільської медицини, було підтверджено рішучу перевагу стаціонарної допомоги, але тимчасове співіснування її з “пологами на дому” допускалося – за умови поєднання останніх з функціонуванням акушерських пунктів у радіусі не більш як 10 верст від основної медичної дільниці [361: 167]. Атмосферу, яка панувала на з’їзді, велику зацікавленість у вирішенні проблеми надання пологової допомоги на селі добре передає виступ лікаря С. Верхратського: “Можна скласти доповіді – про зразкові будинки, акушерські школи, пологові хати з акушеркою. Але ...ці плани ще далекі від дійсності...”, – зазначив він [283: 181–182].

Свідомий актуальності вжиття радикальних змін у наданні акушерської допомоги сільським жінкам, С. Верхратський на своїй лікарській дільниці навіть провів спеціальне анкетування, метою якого було з'ясування причини відмови селянок від професійної допомоги. Згідно з його результатами, 3500 селянок визнали, що бояться акушерок; 83 – не звикли до них звертатися (“нема звичаю”); для 78 суттєвою обставиною було те, що за “кушоркою” було далеко їхати; 263 жінки твердили, що така допомога їм взагалі не потрібна. Аналізуючи ці дані, лікар зробив висновок, що головною причиною відмови від лікарської допомоги є несвідомість селян. Вони сприймають пологи як фізіологічний акт, що не потребує медичної допомоги. При тому, якщо доводилося вибирати, то жінки охочіше йшли народжувати до лікарні, ніж кликали акушерку додому. Це, згідно зі спостереженнями Верхратського, зумовлювалося побутовими причинами: акушерку складно було привезти додому, а після пологів відвезти назад; жінці треба було мати вдома багато чистої білизни. Окрему увагу дослідник звернув на те, що акушерка не виконувала низки обрядових дій. З тим можна було змиритись, якщо пологи відбувались у лікарні, але категорично засуджувалося жіночою громадою, якщо пологи проходили вдома. У підсумку Верхратський був змушений констатувати: акушерки чужі селу, не знають і бояться його [191: 139].

Того ж 1927 р. було прийнято розпорядження про відкриття акушерських пунктів на сільських медичних дільницях з метою наближення акушерської допомоги до населення. Але кадрів для цього було вкрай недостатньо. 1928 р. фельдшерські школи були остаточно ліквідовані, а натомість відбувався процес перетворення середніх медичних шкіл на медичні технікуми. Серед інших нововведень була обов'язкова практика студентів у сільських лікарнях. Реформою запроваджувалися три групи медичних працівників середньої ланки: акушерки, сестри охорони материнства, медичні сестри. Термін навчання становив від 2,5 до 3 років. Відтак на місце колишньої “повивальної бабки” приходила “акушерка”. По селах словом “кушорка” почали іменувати будь-яку медичну працівницю, яка надавала жінці допомогу при пологах, незалежно від рівня набутої нею освіти.

Достатньо було, що вона була дипломованою й уособлювала собою *офіційну* медичну родопоміч.

Щодо установ, які готували медичні кадри, статистика була такою: на початку 20-х роках ХХ ст. мережа вищих медичних навчальних закладів у СРСР налічувала 137 інститутів, які, зокрема, готували допоміжний медичний персонал. Відносно фельдшерсько-акушерських шкіл, то вони знаходилися на етапі формування – разом зі спеціалізованими курсами, покликаними провести перекваліфікацію військових ротних фельдшерів, їхня кількість фактично не перевищувала десяти. На початку 30-х років почали розгортатися політехнікуми – вони мали краще, порівняно з медичними школами, матеріальне оснащення, а отже, були покликані стати провідною базою підготовки майбутніх акушерок. У червні 1931 р. було видано розпорядження про збільшення кількості студентів медичних навчальних закладів, насамперед тих, де готували акушерів-гінекологів. Утім, на думку дослідників, наслідки цієї акції були неоднозначними, і вона супроводжувалася зниженням якості медичної підготовки [668: 153].

У травні 1928 р. у Києві відбувся VIII з'їзд акушерів-гінекологів, який підтвердив рішення, що акушерські пункти можуть функціонувати як консультативні установи. Передбачалося, що допомога породіллі надаватиметься на дому (при тому планувалося повне звільнення акушерки від “непрофільної” діяльності). Але, за даними на 1929 р., лише 14 % акушерок практикували на селі, 30 % працювали у містах, а 8,5 % взагалі були безробітними. Курс на подальші заходи щодо вдосконалення охорони здоров'я населення було підтверджено постановами ЦК ВКП(б) “Про медичне обслуговування робітників і селян”, “Про чергове завдання партії по роботі серед робітниць та селянок” (1929) [369: 207]. На цей час припадає наступ на приватну лікарську практику в містах (до 1930 р. 5 % лікарень ще були приватними). 31 січня 1930 р. було прийнято спеціальну резолюцію Раднаркому про надання медичної допомоги сільському населенню.

Прагнення максимально наблизити акушерську допомогу до жінки-селянки знайшло своє чергове підтвердження на Всеукраїнській нараді акушерів-гінекологів, яка відбулась у Харкові в березні 1934 р. У доповіді лікаря О. Н. Ногінової

пролунала думка: “...треба запропонувати щось привабливе, щоби колгоспниця, всупереч традиції народжувати з бабкою “на дому”, прагнула потрапити на [лікарняне. – О. Б.] ліжко” [361: 168, 171, 173]. Фактично медицина знову поверталася до вже проголошеної й частково апробованої системи – надання кваліфікованої допомоги породіллі в умовах сільського стаціонару.

Важко оцінити дієвість названих заходів з огляду на тогочасні реалії міжвоєнного періоду. З одного боку – це поділ сільського населення на три категорії, в основу якого було покладено політичні та економічні чинники (колишні великі землевласники – “куркулі”, селяни-одноосібники, які не вступили до колгоспу, та колгоспники), насильницьке розгортання колективізації, розкуркулення, інтенсифікація, зокрема, жіночої праці на селі. Показовою видається постанова Наркомату охорони здоров’я СРСР, прийнята в липні 1933 р., в якій окремо йшлося про організацію родильної допомоги на селі під час сівби та жнив [361: 149], де робився наголос на тому, що “жінка відтепер виходить у поле й, відповідно, – звільняється від сидячого способу життя у зв’язку з розгортанням колективізації” [501: 136]. Зауважимо, що в новітній історіографії найчастіше згадується інша постанова ВУЦВК та РНК УСРР – “Про охорону жіночої праці в сільських колективних господарствах” (квітень 1931 р.), якою для колгоспниць передбачалися певні пільги, а саме – заборона нічної праці з п’ятимісячного терміну вагітності, 30-денна відпустка до та після пологів [505: 35].

“Битва за новий побут” (а відсторонення повитухи від родопомічної справи були її вагомою складовою), розгорталася на тлі Голодомору 1932–1933 рр., масових репресій проти населення. Залишалися невирішеними все ті ж проблеми – низька заробітна плата, відсутність житла, продуктів харчування для медичних кадрів, у т. ч. “акушерок”, нестача медичного обладнання. Ще за кілька років до масового голоду стан продовольчого постачання лікарень у сільській місцевості України поступово погіршувався і зрештою став критичним у період голоду. Так, у вересні 1931 р. НКОЗ рекомендував вжити на місцях “різні сільськогосподарчі заходи, зокрема розвиток кролівництва, тваринництва”, а в лютому 1932 р. – лікувальним установам добиватися відведення ділянок під городи для поліпшення

побутових умов медперсоналу. Уже на початку 1932 р. установи охорони здоров'я були змушені зменшити майже вдвоє норми харчування хворих. Натомість Наркомат постачання СРСР запропонував використовувати місцеві ресурси, яких, як відомо, не було. У жовтні 1932 р. республіканський Наркомат охорони здоров'я звернувся до голови Раднаркому В. Я. Чубаря з проханням з метою поліпшення постачання продуктами сільських лікарень, поліклінік, венеричних пунктів прикріпити їхню мережу до колгоспів. Проте прохання було відхилене.

Важкий стан лікувально-профілактичних установ призвів до значної плінності медичних кадрів на селі. У деяких сільських районах України замість 10–12 лікарів залишилися один–два лікаря. В липні 1932 р. НКОЗ СРСР навіть направив на адресу місцевих органів охорони здоров'я розпорядження “Про боротьбу з самовільним залишенням посад медпрацівниками”. Слід враховувати також динаміку природного руху населення. В період голоду показники смертності набагато перевищували показники народжуваності (по деяких сільських радах окремих районів – у 8–10 разів) [340: 108–109].

Проте, як свідчать статистичні дані, навіть в цих надзвичайних умовах медики докладали зусиль до втілення програми реорганізації акушерської допомоги на селі. Її складовою був рух до поступового збільшення мережі лікувально-профілактичних закладів, ліжкового фонду, медичних кадрів. Відтак у травні 1932 р. НКОЗ УРСР видав розпорядження “Про розгортання пологових ліжок у соціалістичному секторі села” [505: 37]. Це був черговий крок у наступі на “доморощених” повитух.

Свіченням цього є відкриття 1934 р. першого в Радянському Союзі “колгоспного” пологового будинку в с. Сербо-Слобідка Ємільчинського району на Житомирщині, яке свого часу було широко висвітлено в пресі, а згодом стало обов'язковим сюжетом праць з історії радянської медицини. Ініціатива створення закладу такого типу пов'язується з ім'ям Г. Ф. Писемського – на той час завідувача акушерського відділення при Інституті педіатрії, акушерства та гінекології. На практиці, за свідченнями сучасників, “хата-родильня” була облаштована зусиллями трьох жінок – голови сільської ради Н. Ковальчук, яку надихнув виступ секретаря Київського обкому КП(б)У П. Постишева на обласній нараді комсомольців, та двох

її односельців. У селі було знайдено покинуту хату (за однією версією – для цього виділили найкраще приміщення в селі – будинок сільської ради [504: 22]), жінки заходилися вимивати та мастити її. На етапі “почину” ініціативу було підхоплено: районна влада виділила будівельний матеріал, а відділ охорони здоров’я – медичний інструмент і білизну [312: 307]. Перший колгоспний пологовий будинок (далі – КПБ), розрахований на три ліжка, було відкрито наприкінці 1934 р., а подія набула широкого розголосу. Згодом в офіційних звітах доповідалося: на 1 січня 1935 р. в Україні було відкрито 92 КПБ, а на кінець 1935 р. – 1215 (на 3563 ліжка) [504: 22].

Натомість підготовку типового проекту пологових будинків на селі було закінчено тільки 1937 р., на початку 1938 р. побачили світ “Інструкція для акушерки колгоспного пологового будинку”, а також “Положення про акушерський пункт”, затверджені Наркоматом охорони здоров’я СРСР. Враховуючи високу щільність населення в Україні, рекомендувалося будувати пологові відділення при великих лікарнях. У КПБ дозволялося приймати тільки правильні, неускладнені пологи. Типовий проект “хати-родильні” передбачав наявність як мінімум двох ліжок (із розрахунку: 1 ліжко на 1000 жінок із “пропускною” спроможністю 80–90 пологів на рік). При цьому рекомендувалося не доводити кількість ліжок більше, ніж до 5-ти – через загрозу поширення інфекції, хоча на типовому плані такої лікарської “установи” зображувалася будівля на 8 ліжок. Тимчасом вимоги до будівлі висувалися такі: теплі сіни, три кімнати, у тому числі післяпологова кімната, де діти знаходилися під наглядом матерів (окремої кімнати для немовлят не відводилося), а також теплий туалет та кухня. Ізоляція жінок не передбачалася, так само як їхня затримка в лікарні хоча б на день. До обов’язків тепер уже “колгоспної” акушерки входило: не застосовувати медичні інструменти; знати основні принципи антисептики; вміти діагностувати складні випадки, відправляти породіль до пологового будинку в разі якихось ускладнень. Щодо вартості утримання подібної установи, то вона була обрахована таким чином: у середньому на рік (без урахування зарплати санітарки) – 5237 крб.; перебування в ній однієї породіллі (з розрахунку 8 діб) – 63 крб. 96 коп. (із них 4,74 крб. – харчування на добу). Щодо вирішення болючого питання фінансування колгоспного пологового будинку, то

“Інструкцією” приписувалося, що будівництво нової або ремонт пристосованої будівлі, забезпечення установи необхідним інвентарем, паливом, транспортом, утримання санітарок та прання, а також харчування породіль – усе це було обов’язком (і, відповідно, перебувало на фінансовому забезпеченні) виключно колгоспів. До функцій районних відділів охорони здоров’я входило лише призначення акушерок (і оплата їхньої праці), забезпечення їх медичним інструментом (але коштом колгоспу), а також загальне керівництво медичною установою [362: 32].

Гадаємо, що в умовах економічних труднощів перших п’ятирічок не централізоване фінансування, а утримання пологових будинків (окрім оплати праці акушерки) за рахунок колгоспів (а фактично – місцевої громади) було, дійсно, єдино можливим рішенням. Проте кардинальних змін у справі акушерської допомоги на селі воно об’єктивно спричинити не могло. Разом із тим, резолюція II Українського з’їзду акушерів-гінекологів (1939) констатувала, що питання забезпечення населення “ліжками” вирішено, наступним завданням є поліпшення якості їхньої роботи. Щодо статистичних даних, то вони виглядали суперечливо. По тій же Житомирській області за 1937 р. називалися різні цифри функціонуючих КПБ: від 188 (на 647 ліжок) до 217 [312: 13, 318].

При неможливості відкрити (або належно утримувати) пологовий будинок при колгоспі актуальною залишалась уже раніше апробована схема – надання дійової допомоги жінці на дому. Для цього, знов-таки за рахунок місцевого бюджету, а саме – відділів охорони здоров’я, передбачалося створення фельдшерсько-акушерських пунктів (далі – ФАП) та амбулаторних дільниць. Планувалося, що насамперед вони стануть центром роз’їзної допомоги і зможуть охопити більшість жіночого населення. Але й тут були свої труднощі: дуже часто приміщення, спеціально відведені під ФАП, перетворювалися на помешкання самих акушерок. Тому ефективність діяльності цих закладів, принаймні у передвоєнні роки, за висновком істориків, загалом була низькою [362: 22–25, 30].

Таким чином, у міжвоєнний період структура родопомочі на селі в основному сформувалася. Її складовими були створення фельдшерсько-акушерського пункту із

функціями жіночої консультації або відкриття колгоспного пологового будинку. При неможливості запровадження таких заходів пропонувалася форма так званої роз'їзної допомоги, що передбачало приймання пологів на дому. Відкриття ФАПів, колгоспних пологових будинків, направлення на села кваліфікованих акушерок, безумовно, зменшували “поле діяльності” повитух.

Зупинимося детальніше на одній зі складових програми щодо поліпшення родопомочі на селі, а саме – активному запровадженні методики знеболювання пологів. У Росії ця ідея була розроблена Ф. Орловським (1848), проте відхилена як за релігійними, так і науковими мотивами. У 1880-х рр. лікарем С. Кликовичем було апробовано знеболювання пологів закиссю азоту [163]. Основи психопрофілактичної підготовки вагітних до пологів у 1950-х рр. заклали харківські професори К. І. Платонов та І. З. Вельвовський. Професор Київського медичного інституту О. Ю. Лур'є (1897–1958) почав запроваджувати масове знеболювання пологів фармакологічними засобами.

Додамо, що у повоєнні роки вченими-акушерами було запропоновано психопрофілактичний метод знеболювання, який базувався на вченні Павлова. Його метою було “зняти емоції страху і викликати радісне очікування немовля”. Наркоматом охорони здоров'я СРСР було розроблено спеціальну інструкцію, де викладалося основні принципи нової методики, а саме: допологова підготовка жінок, спрямована на боротьбу зі страхом, негативними емоціями; під час пологів – глибоке дихання, ритмічні вдих і видих під час кожної потути; легке погладження кінчиками пальців нижньої половини живота в поєднанні з вдиханням і видиханням; притискування певних точок підкладанням кулаків породіллі або валика. Таким чином відбувався цілеспрямований вплив на кору головного мозку й деякою мірою змінювалася поведінка породіллі. Варто наголосити, що цей вітчизняний фізіологічний спосіб знеболювання став відомим за кордоном, насамперед – у Франції, а згодом – США, де знайшов своїх палких прихильників і, відповідно, послідовників. Він залишається там надзвичайно популярним і досі. Цілеспрямована робота зі впровадження цих методів відноситься насамперед до 30-х років ХХ ст., коли ІХ з'їзд акушерів спеціально розглянув питання про масове знеболювання “як

один із проявів радянського гуманізму” [578: 4, 12].

З цією ж метою в лютому 1938 р. було запроваджено спеціальну інструкцію, в якій, зокрема, зазначалося, що знеболювання можна застосовувати тільки при нормальних пологах, при належному стані всіх внутрішніх органів жінки і тільки зі згоди породіллі; усі дані вимагалося чітко задокументувати в історії пологів. В інструкції спеціально обумовлювалося, що акушеркам, які працюють самостійно, застосовувати інгаляційний наркоз суворо заборонено. Очевидно, застосування спеціальних лікарських речовин (серед них – екстракту беладонни, а також антипіріну, хлоралгідрату – у період розкриття матки; наркотичної суміші із хлороформу, ефіру та розпилення хлоретілу – у період вигнання плода) було закономірним етапом розвитку медицини, якщо мова йшла про великі міські пологові будинки. Між тим, згадка про те, що “багато з наших сільських дільничних лікарень в галузі знеболювання *не відстають* [курсив мій. –

О. Б.]” [362: 36, 38] від останніх, насторожує. Чи вже настільки досконаліми були умови колгоспного пологового будинку, щоби робити подібні маніпуляції нарівні з містом? Між тим, у матеріалах II Українського з’їзду акушерів-гінекологів (1939) спеціально розглядалося питання знеболювання під час пологів, було прийнято рекомендації щодо поширення цього методу, в яких, зокрема, зазначалося: “Це могутній засіб підняти практику акушерської допомоги на новий, більш високий рівень”. Тут же колгоспний пологовий будинок характеризувався як “осередок культури на селі” [361: 174]. Однією з відповідей могла б бути й така: офіційна медицина шукала нових, переконливих аргументів на користь “цивілізованої” родопомочі. Насадження ідеї пологів без болю, на наш погляд, було дійовим способом загітувати породіллю прийти до колгоспного пологового будинку, а зрештою – до акушерки.

Щодо офіційних статистичних даних, то вони були такими: станом на 1944 р. в УРСР загальна кількість ліжок у лікарнях, порівняно з 1914 р., зросла від 8668 до 11269 на селі та від 1956 до 21122 у містах [195: 28, 42]. Маємо також дані для визначення динаміки збільшення кількості ліжок у пологових будинках по роках: 1914 р. – 984, 1918 р. – 879; 1931 р. – 5291; 1936 р. – 7629; 1937 р. – 11191 [361: 138].

Однак варто взяти до уваги, що до 1937 р. діяльність Наркомату охорони здоров'я поширювалася тільки на територію Російської Федерації, тобто до цього часу Україна знаходилася поза зоною централізованого управління та організації охорони здоров'я. Важко визначити, як ці дані корелюються з іншими відомостями: у 1940 р. охоплення сільського населення УРСР акушерською допомогою становило 83,9 % (у середньому по СРСР – 57,0 %) [361: 191].

Дещо іншою, згідно з радянською статистикою 1937 р., представлялася ситуація в західних регіонах України: на 1000 жителів тут налічувалося 0,1 родильних ліжок. Пологових стаціонарів на селі не було взагалі. На одну акушерку в містах припадало 1300, на селі – 4500 жінок. Охоплення породіль стаціонаром складало в середньому 5 %; 70 % пологів відбувалося за допомогою повитух. Протягом 1940 року було організовано 13 жіночих консультацій у містах, 16 – у селах; у сільських лікарнях було розгорнуто 219 ліжок для породіль, створено 25 акушерських пунктів [294: 121]. Як бачимо, у довоєнний період при загальній позитивній динаміці кардинально змінити ситуацію з родопомічною діяльністю повитух на селі не вдавалося.

Утім, маємо взяти до уваги нові відомості про пошук інших форм медичної допомоги населенню на західноукраїнських теренах. Ідеться про запровадження югославського досвіду організації “самодопомоги” у формі “кооперативів здоров'я”. Відомо, що подібні “кооперативи” успішно функціонували в Ременові (від 1937 р.) та Боднарях (від 1938 р.) на Львівщині: боднарівська “кооператива” охоплювала 15 сіл і налічувала 500 членів. Кожен член складав 10 зл. на “уділ” та 2 зл. “вписового” – з цього формувався “закладовий” капітал для відкриття лікарського дому та придбання медичного обладнання. Крім того, кожен член виплачував щомісячний внесок (“укладку”) в розмірі 50 грошів. Але у випадку занедужання його самого, а також члена його родини він мав право на лікарську допомогу за незначну плату. Серед найближчих планів “кооперативи” було введення окремої оплати для повитухи [364: 9].

В умовах фізичного та морального терору в роки нацистської окупації під час Другої світової війни хід будь-яких нововведень у сфері родопоміччя припинився.

Згадувати про професійну акушерську допомогу за часів окупації не доводиться взагалі – свою нішу знову стійко зайняли повитухи, а в багатьох випадках пологи приймала старша жінка, найближча родичка, сусідка, а то й сама породілля. Щоправда, якщо в селі “під німцями” залишалася й акушерка – її кликали на допомогу (Троковичі Жт) [14: 49].

Повоєнне десятиліття позначилося посухою, голодом 1946 р., хворобами та виснажливою працею селян. Тому характерним для тих часів видається таке свідчення: “Ми й самі одна в другій брали [приймали пологи]. Було й таке врем’я, що в 1947 р., після війни, сильні голода, то просила одна, каже, я не маю на що жінку брати, бо нема нічого в хаті, то пішли вдвох з сусідой та зав’язали пула, та й усьо” (Іваньки Чрк) [14: 180]. Це був період відбудови господарства, певних соціально-економічних зрушень, поступового повернення до нормального життя. У селах знову актуалізувалась ідея надання допомоги породіллі через відновлення діяльності ФАПів та колгоспних пологових будинків. На це, зокрема, націлювала постанова Президії Верховної Ради СРСР від 8 червня 1944 р. “Про збільшення державної допомоги вагітним жінкам, багатодітним та самотнім матерям, посилення охорони матері та дитини”, продубльована РНК УРСР у вересні 1944 р. [505: 48]. Як свідчить аналіз наявного матеріалу, у наступні роки більшого пріоритету надавалося розвитку ФАПів, відкриттю сільських дільничних лікарень із виділенням акушерських ліжок, районних пологових будинків або акушерських відділень. Утім, продовжували функціонувати і КПБ. Згорання останніх, згідно з офіційними даними, почалося з 1972 р., коли акушерська допомога почала повністю переходити у відання лікувальних стаціонарів [505: 65].

Цей процес у кожній області (районі, селі) мав свою специфіку. Інтенсивність його визначалася різними факторами – не останню роль відігравали, приміром, природні умови розташування того чи іншого населеного пункту, його віддаленість від міста, стан доріг, наявність медичних кадрів, доступність акушерської допомоги тощо. Зокрема, це стосувалося Західного Полісся, для якого було характерним розташування населених пунктів серед ліс та болот, значна віддаленість сіл від районних центрів, поєднана із поганою якістю доріг. Відкриття ФАПів, “хат-

родилок”, за свідченнями жінок, тут відбувалось досить повільно. Пологовий будинок у районному центрі, м. Сарни, на 40 ліжок було відкрито лише 1960 р. Він був чи не найбільшим в області. Відомо, що 1971 р. у Рівненській області функціонувало 324 КПБ (на більш ніж 1 тис. сіл). Частина з них проіснувала ще до початку 90-х років [612: 10]. Як наслідок, повитуха приймала тут пологи ще на початку 70-х років – їй просто не було альтернативи.

Власне, така ж картина спостерігалася й у селах Закарпаття. Показово, що тут за повитухою закріпилася стійка назва “сільська баба” – на противагу, очевидно, акушерці, яка навчалася в місті. В умовах гірської місцевості дістатися “родилки”, навіть якщо вона розташовувалася в сусідньому селі, було проблематичним. Отже, за свідченням респондентів, ще в 70-х роках “хатні” пологи за участю жінок-сусідок, а то й пологи “сама собі” (Колочава Зк) тут були звичайною справою. В цьому аспекті показовою є згадка мешканки с. Колочава про своєрідну “родилку”, яку влаштувала у себе вдома “сільська баба”: “До неї йшли жінки, не всі. 10–15 душ народило. Диплом не мала, так просто [приймала]. Я пам’ятаю, що йшли. Вона закриє все на защібку, а ми слухаємо. Я тямліла? Мала була. На постілі родили. Такі деревляні були, солону підкладали... в 1950-х роках було. Ніхто її не лаяв”. У гірських селах, при традиційно високій народжуваності, влада спеціальним відстеженням “домашніх” пологів не займалась: “А я не знаю, чи вони знали, чи не знали. Може і не знали, що баби роди приймали” (Верхній Бистрий Зк).

І все ж протистояння між акушеркою (там, де вона була) і повитухою як у міжвоєнний, так і повоєнний періоди могло набувати різних форм – від переважно прихованої до подеколи відкритої боротьби. На першому етапі деякі з повитух сподівались утримати коло себе жінок, наполягаючи на дотриманні традицій. Так, за свідченням Л. Шевченко, коли молодиці почали отримувати нове полотно від “страхкас” на пелюшки, повитуха Варка Ляшучка лякала їх, що діти вмруть. Але, побачивши, “що ця ознака загубила свою силу, дозволила заготовляти пелюшки з нового полотна” [7: 16] (події 1926 р.).

Часто згадуваною практикою, особливо у передвоєнний період, була спільна участь у пологах повитухи та акушерки; при тому переважно зберігався стійкий

стереотип вдаліших дій повитухи: “Нічого вона [акушерка] не зна і така молоденька – в одній прірезала так пупчіка, що аж кров налілась ...нещасненьке посініло, то се позвалі бабу, та баба докончила. Всьо равно без баб не буде, і тепер кушорка і бабка коло породіллі – от я у вчителькі примала дітя, і кушорка била. А вона [породілля] мене кличе” (Виступовичі Жт) [5: 50-а]. Факти свідчать, що попервах і в породіллі зберігалася можливість вибору між акушеркою і повитухою, який не мав для неї нагативних наслідків: “Як хто хотів, як кому понаравилось. Не забороняли...” (Черповоди Чрк) [14: 193]. У переважній більшості сіл деякий час зберігався своєрідний “консенсус”: жінки погоджувалися на присутність акушерки та повитухи, які наглядали за діями одна одної; або й самі акушерки не тільки не заперечували проти присутності повитухи, а, навпаки, просили її прийти до породіллі: “Як кушорки, то щось нехороше. Знали бабів. Самі кушорки просили, щоб вона [повитуха] їм допомогла” (Іваньки Чрк) [14: 180]. Подібні свідчення мають масовий характер: “У 40-х роках, після приходу радянської влади, в місцевій школі відкрили родильне відділення, і бабусю Марусю (місцеву повитуху Мігайчук Марію, 1887 р. н.) запрошували [на пологи] навіть приїжджі медсестри (“фельдшеріці”) для допомоги породіллям” (Дорошівці Чрн) [15: 47].

З часом обставини “вибору” ставали жорсткішими: “Куди іти: до баби чи до кушорки? Не, мені советовали, іди до кушорки, бо случаї шо з дитиною непорядок, то баба нічого не допоможе, а до кушорки треба звернутися, а вона тобі не схоче, скаже: пішла до баби – нехай тобі допомагає баба...” (1948 р.) (Дзендзелівка Чрк) [14: 174]. У багатьох наративах підкреслюється, що акушерку (або лікаря), яких влада уповноважила виконувати родопомічну справу, почали *боятись* як породілля, так і сама повитуха, і та, і друга воліли або не вступати з ними в суперечку, або, принаймні, приховати факт “нелегітимних” пологів. Щоправда, не обходилося і без курйозів: “Врача боялися. Сказали, що Манька родила, і Петро Васильович [лікар] прийшов, то вона [повитуха] сховалась за печку. То він прийшов да каже – бабка, вилазь, будемо могорич пить...” (Кам’яне Рвн) [42: 9]. Не виключено, що деякий час рівень протистояння залежав і від суб’єктивних факторів – особистих якостей “кушорки”, її ставлення до ситуації.

Утім, дехто з повитух час від часу повертався до “ремесла”, але вимушено – про їхню “спеціалізацію” та поважний досвід таки згадували у надзвичайних ситуаціях. Траплялися випадки, коли акушерки і навіть лікарі потребували від повитухи термінової поради або допомоги: “...врач розтірявся, не знає що робить. А вона [повитуха. – *О. Б.*] каже: “Панас, ти не переживай, ето в неї так зроду. То вода йде, – з водою то й дитя вийде. В неї, каже, так зроду, я вже знаю, вона вже четверте родить” (Переходичі Рвн) [48: 11]. Подібні свідчення драматичного характеру зустрічалися нам неодноразово: “...чеська жона родила дитину, то визвали дохтуря, а доктор з нею мучився, та сказав, що треба везти в Міжгір’я та на операцій брать. А та баба близько була. А хазяїн пішов за ту бабу, а вона в хижі була, а баба каже – ідіть вун на півчас. А що каже – я вас під суд дам. А вона – увідіте, хто кого дасть. Всі вийдіте. І він вийшов на двір. Баба, не знаю, що вона там вправляла, а дитина жива осталась, і жона жива, і не треба було на операцію брать. Хто, каже, буде тепер давати в суд? Не знав, що і казати” (Присліп Зк) [15: 33].

Дехто “перекваліфіковувався” – досвід повитухи виявився затребуваним у лікуванні дитячих хвороб, а, отже, подеколи вони переходили до категорії народних цілителів, набували статусу “баби-шептухи” (Кинашівка Чрк) [14: 183].

Як видно з польового матеріалу, в міру того, як мережа КПБ, ФАПів та амбулаторних дільниць розгорталася, а допомога медичних кадрів ставала доступнішою, боротьба загострювалася. В її коло втягувались як повитуха, так і породілля. За свідченням респондентки, у повоєнні роки на Черкащині повитух почали викликати в сільську раду, де суворо попереджали про неприпустимість їхньої практики – “не маєш права, не маєш диплома, ти не навчена, нема в тебе науки тієї, не приступиш ні до одної жінки, бо ми вишлемо. І вона [повитуха] стала відмовлятися, бо владою заборонено, казала – я не піду нікуди” (Тальянки Чрк) [15: 7].

Гадаємо, що сільським повитухам могли погрожувати різного роду покараннями. Хоча свідчень того, що такі погрози здійснювалися на практиці, нами не виявлено. Мабуть, це пояснювалося, зокрема, тим, що і самі породіллі були налякані, а тому вимушено відмовлялися від допомоги повитух, або, як мінімум, її

приховували: “Вже боротьба така була, хто не хоче доктора звать, а бабу, – ховалися і не признавалися, що баба була при родах, казали, що сама родила” (Вежиця Рвн) [46: 8]. У свою чергу, акушерки, очевидно, за вказівкою влади, почали застосовувати своєрідні каральні заходи – якщо пологи проходили без їхньої участі, вони відмовлялися виписувати довідку про народження, а, отже, таку дитину не можна було зареєструвати (Дзендзелівка Чрк) [14: 174]. В архіві польових записів є свідчення, як акушерка, буквально, викрадала малу дитину, щоби змусити її вагітну маму йти до “родилки” (Присліп Зк) [15: 33].

Картину боротьби за кожную породіллю у повоєнний період змалювала у своїх спогадах Марія Журба, що як молодий спеціаліст була направлена акушеркою до с. Вікторівка (Маньківського р-ну Чрк): “Я прийняла ФАП 4 квітня 1948 року. Окрема хатка, побудована в 20-х роках. Через сіни дві хати. Була тут і дохтурка. А в ФАПі не було лежачка. Жінки вимастили дві кімнати, лежак зробили, поставили 4 ліжка, зробили [в колгоспній майстерні] *рахман* – пологове ліжко для породіль *. Земляний пол, грубка топилася соломною... От прийду до породіллі й прошу – пішли в роддом, а вона ні в якому разі, тільки дома – я не хочу, не хочу там бути сама. А я кажу – не сама, там будуть також інші роділі” [14: 167]. У Вікторівці уже багато років повивальною справою займалася баба Єля. На час відкриття ФАПу вона була вже дуже стара, і це було суттєвим аргументом на користь того, щоби породіллі поволі відмовлялися від її послуг на користь акушерки.

Між тим, у повоєнні роки народжуваність дітей значно зросла. За спогадами тієї ж М. Журби, “1948, 1949, 1950-ті роки – було по 24–25 родів на місяць, по 5–7 класів [згодом у школу набирали] ... Я із роддома не вилазила. Одна виписувалася, друга поступала. Було так, що підставляли ліжка, з дому привозили ліжка”. Подібні обставини об’єктивно вимагали наявності додаткових спеціалістів-акушерів. Це означало, що місцеві повитухи не могли повністю відійти від справ. Одна з респонденток, мати якої була повитухою, згадувала: “Як не кожної ночі, то через ніч ішла приймати роди” (Березівка Чрк) [14: 192]. Отже, роботи вистачало на всіх – це

* Назва пологового ліжка походить від прізвища відомого російського акушера-гінеколога Олександра Миколайовича Рахманова (1861–1926).

на деякий час відтермінувало вже незворотній процес заміни повитух професійними акушерками.

Проте, слід зважити на таку обставину: жінка, яка в умовах міжвоєнного і повоєнного часу винесла на собі невимовний тягар (це й нелюдські умови – спочатку Голодомору 1932–1933 рр., а незабаром – окупації, і недоїдання, і важка праця на фронті або в тилу, і повоєнна відбудова сільського господарства та новий голод 1946–1947 рр.), була фізично знесиленою. Кількість патологій при пологах стрімко зростала. Відповідно, виникала нагальна потреба у наданні породіллі кваліфікованої медичної допомоги в умовах стаціонару. Колишня сільська акушерка свідчила про ситуацію, яка склалася наприкінці 40-х – на початку 50-х рр.: “Я вчителів визивала, як треба щипці наложувать. Колись рідко патології були. А вже за моєї практики був наказ везти роділь тільки до лікарні, на ФАПі не приймати, бо багато патологій було. Я всіх відправляла в Маньківку. Дивіться, – то тиск високе, то з почками щось, то серцеве, то плід лежить не так, як треба – то всіх відправляла...” (Вікторівка Чрк) [14: 168].

Загалом пологові будинки повсюдно прийшли на зміну ФАПам та КПБ на початку 70-х років ХХ ст. У містах і селищах міського типу, а у великих селах – при лікарнях зберігалися (або відкривалися) стаціонарні пологові відділення. Показово, що 1960 р. офіційна медицина звітувала, що материнську смертність на селі повністю ліквідовано [294: 121]. Та й породіллі в умовах функціонування в селі ФАП-родилок, “гласної” або “негласної” заборони, невдоволення “громадськості” та, не виключено, ініційованих скарг на місцевих повитух, – “...що це вона перебиває, не дотримується гігієни” (Березівка Чрк) [14: 190], – стали все рідше і рідше звертатися по допомогу до повитухи, кликати її до хати. Відтак наближався час, коли “жіночі рятівниці” почали відходити від “повивальної справи”, усвідомлювати, що настав час кардинальних змін. Дехто робив це свідомо й рішуче: “...баба сама не хотіла, казала: “Ідіть собі в больницу” (Кинашівка Чрк) [14: 184].

Вище наводилося міркування, що, коли акушерство із відповідними медичними закладами і кадрами не доходило до окремого села, єдиною надійною “одиницею” родопомочі в ньому залишалася повитуха. Утім, під впливом соціально-

економічних зрушень, у поєднанні з активною пропагандою “здорового побуту”, приходом акушерок, повитуха свідомо чи інтуїтивно, але розуміла, що її “ремесло” відходить у минуле. У цьому сенсі показовим видається свідчення Євдокії Попелюшної з Черкащини. Вона була дуже близькою до сільської повитухи і в повоєнні роки навіть кілька разів допомагала тій приймати пологи: “Та бабка сщитала мене за рідну дитину. В неї дітей не було. Я їй кажу: “Бабуню, а Ви те все [мені] передайте, що Ви вмієте. А вона каже, що тобі воно не треба ...” (Кинашівка Чрк) [14: 185]. Подібні свідчення були непоодинокими: “...я, ще як вона [повитуха] робила, а я прислухаюсь, а вони кажуть: “Тобі його не треба” (Чорна Кам’янка Чрк) [14: 186]. Споконвічне правило, за яким “знаючі” намагалися будь-що “утримати” знання, передати їх молодшим з тим, щоби не перервати традиції, у повоєнні роки, з наступом наукового акушерства уже не спрацьовувало.

Безперечно, процес масового запровадження в акушерську справу на селі нових стандартів та моделей, коли родопомічну та профілактичну допомогу поступово перебирали на себе фельдшерсько-акушерські пункти, а стаціонарне обслуговування породіль відбувалось у центральних районних та дільничних лікарнях за участю кваліфікованих лікарів, не був однозначним. Відмова від повитухи та звернення жінки до медичної установи певною мірою означала початок нового етапу – того, що дістав назву “технологізації” пологів. Залишались у минулому звичні домашні умови, в яких відбувалися пологи, участь у них місцевої повитухи, яка користувалася безсумнівним авторитетом у виконанні всього набору стандартних дій – як родопомічних, так і обрядових. Її участь у пологах апріорно налаштовувала жінку на позитивний результат. Нова модель народження дитини, коли жінка вимушено перебувала далеко від хати та рідних, на пологовому ліжку, в оточенні незнайомих людей, у чужому одязі (стерильні сорочка, хустка, бахіли), при виконанні незнайомих для жінки маніпуляцій (вимірювання тиску, зовнішніх розмірів тазу, постановка очисної клізми, гоління зовнішніх статевих органів, визначення положення плода, аускультация серцебиття тощо), застосування медичного інструменту та медикаментів – усе це разом свідчило про кардинальні зміни умов та засобів родопомочі – соціальних, медичних та технічних.

Жінки це відчули відразу, і польові матеріали містять повідомлення про несприйняття ними нових реалій. Безумовно, варто зважати на специфічні умови повсякденного життя пересічної селянки, обтяженої численними домашніми та господарськими справами: “Я пішла в лікарню, а мені кажуть: “Оставайтесь у больниці, ви будете рожать”. А у мене чоловік на роботі, корова дома. Ну як я бросю! Прийшла я додому..., а мене схватило. Мати зайшла до бабки і привела її” (Капитолівка Хрк) [14: 238]. Проте причини спроб будь-що уникнути госпіталізації були глибшими. За свідченнями, були випадки, коли в одних капцях та лікарняному халаті породілля бігла кілька кілометрів додому – щоб народжувати з повитухою [382: 118]. Жінка навмисне, до останньої миті, затягувала з викликом лікаря – так, щоби було обмаль часу відвести її до лікарні.

Спогади респондентів про обставини народження свідчать: найбільше, що викликало невдоволення діями акушерки – це, як їм здавалося, байдуже, на відміну від повитух, – ставлення до породіллі: “Я в лікарні родила, то баби мені лучче були. Баба не покине..., бо докторші нема, і кушорки нема, тільки та, що сторожує: “Кричи, кричи, буде, буде” (Вікторівка Чрк) [14: 169]; “У мене спина болить, то вона [акушерка] укол дала під цицьку, а я ніколи уколів тих не получала, не знаю. Вона ввела того укола да сіла кінець стола, ...да книжку читає” (Старе Село Рвн) [47: 10]. Сільських жінок, безумовно, лякав переважно молодий вік акушерок – тільки цього було достатньо, щоби породіллі сприймали їх з підозрою та недовірою. Відходили часи, коли “своя”, “тутешня”, добре знана повитуха розмовляла з породіллею під час пологів, тримала її за руку, розтирала живіт або якимось іншим чином проявляла своє неослабне піклування. Серед часто повторюваних мотивів є такий: “Повитуха дуже великий авторитет мала, тому що вона наставляла людину на путь, що отак робить треба. Вона не кричала, так уговарювала: “Давай потуги”, сваркою ніколи не висвариш, а ласкою” (Полянецьке Чрк) [14: 200]. Розголос на все село мали випадки негативної практики акушерок на зразок: “...а при акушерках, то вже було, що п’яна була да приходила, да при родах дитя осталося, а мати померла...” (Виступовичі Жт) [37: 13]. Хоча очевидно, що це не було звичайною практикою, адже були й інші свідчення: “...А в мене вже

роди приймала медсестра і жінка мого покоління. Так вона теж неодказна була. Як роженицю привозили, вона, бувало, босіком по снігу бігла в роддом” (Студенок Хрк) [14: 227].

Важливу роль у тому, що селянки були зацікавлені в допомозі повитухи, відігравав той факт, що, “поприймавши” дитину, вона протягом кількох днів продовжувала відвідувати породілню. У випадку “слабості” молодої мами могла перебирати на себе домашні обов’язки господині – доїння корови, годування худоби, випічку хліба тощо. Звичайно, повитуха допомагала у догляді за дитиною (купання, сповивання тощо). Щоправда, і тут ми побачимо частковий збіг функцій акушерки та повитухи. За інструкцією, акушерка була зобов’язана відвідувати молоду матір та новонароджену дитину, оглядати їх, давати жінці необхідні поради. За свідченнями респондентів, були й такі “совісливі” “кушорки”, які надавали допомогу і в домашніх справах: “...прийняла я роди в її вдома, і ходила до неї дві неділі, це ж не місто...” (Малі Міньки Жт) [25: 23]). Хоча не виключено, що акушерки з місцевих, ті, які знали і шанували сільський “звичай”, підтримували традицію відвідування породіллі.

Для всебічного висвітлення особливостей співіснування акушерки та повитухи у між- та повоєнний періоди, необхідно окремо зупинитись на такій дотичній до акушерської та повивальної справи сфері, як аборти, що відомі в народі під назвою “витравлювання плода”, “страчення”, “зведення” дитини, “йти на самолют”, а в офіційній медицині – плодовищення або “переривання вагітності”.

Щодо ставлення до абортів влади, то за короткий час воно кардинально змінювалося – від беззастережного дозволу на їх проведення (1920) до їх повної заборони (1936). Перший у світовій історії досвід легалізації штучного переривання вагітності продемонструвала саме радянська влада. 18 листопада 1920 р. постановою Наркомату охорони здоров’я та Наркомату юстиції РСФСР було закріплено: “Допускається безкоштовне проведення операцій із штучного переривання вагітності в обстановці радянських лікарень, де забезпечується їх максимальна безпечність” [467: 42]. Бажаючих переривати вагітність виявилось достатньо, і з 1924 р. почали функціонувати спеціальні “абортні” комісії, які склалися з лікарів

та представників “жінвідділів”, що займалися розподілом “ліжко-місць” у лікарнях за класовою ознакою: в першу чергу дозвіл отримували безробітні-одиначки, в другу – робітниці-одиначки, які мали одну дитину, наступні – багатодітні, зайняті на виробництві, далі – багатодітні дружини робітників; решта (а також ті, яким не давали дозволу) отримували платну послугу. Атеїстична держава розглядала плодови́гнання не як “згублення” душі, а як реалізацію права жінки самій розпоряджатися власним життям; а щоби виключити навіть думку про “гріховність” подібного акту, саму процедуру “плодови́гнання” назвали нейтральним терміном “переривання вагітності”. Додамо, що, фактично, це було одним із проявів політики держави, мета якої – звільнення жінок для потреб народного господарства. Коли масові репресії, депортації, колективізація, Голодомор призвели до демографічної кризи в країні, було зроблено кроки до певних обмежень – заборонялося робити аборт при першій вагітності [523].

У декреті 1936 р. уже йшлося про те, що у радянської влади з’явилася фактична можливість забезпечити мати і дитину всім, що потрібно для народження, а отже, аборти дозволялися лише за медичними показниками [406: 50]. За рекомендацією Наркомату охорони здоров’я 27 червня 1936 р. було прийнято загальносоюзний Закон про заборону абортів. В Україні його було введено в дію постановою ЦВК та РНК УРСР від 4 серпня 1936 р.

№ 1192 “Про заборону абортів, збільшення матеріальної допомоги породіллям, встановлення державної допомоги багатодітним, розширення мережі пологових будинків, дитячих ясел і дитсадків, посилення кримінального покарання за несплату аліментів і про деякі зміни в законодавстві про розлучення” [241]. Показово, що формально цю постанову було скасовано лише 1995 р. у зв’язку з прийняттям Основ законодавства про охорону здоров’я (постанова Кабінету Міністрів України від 30 серпня 1995 р. № 708) [445].

1937 р. до чинного Кримінального кодексу УРСР (у редакції 1926 р.) були введені спеціальні статті за порушення даної заборони. Ст. 140 КК РРФСР та, відповідно, ст. 143 КК УРСР передбачали покарання: для лікарів за проведення абортів в лікарні або в пологовому будинку (крім випадків, коли продовження

вагітності загрожувало життю або здоров'ю вагітної жінки, або за наявності спадковостих тяжких захворювань), рівно, як і в усіх випадках поза лікарнями та пологовими будинками – тюремне ув'язнення від одного до двох років. Ще більш суворо каралося “проведення абортів в антисанітарній обстановці або особами, які не мають спеціальної медичної освіти, – тюремне ув'язнення не нижче трьох років”. Про місцевих “бабочок”, “компанейських жінок”, які здійснювали по селах цю “маніпуляцію”, йтиметься нижче. Тут лише зауважимо, що ця правова норма була, вочевидь, спрямована саме проти них.

Предбачувані покарання були досить суворими: для порівняння зазначимо, що за вбивство з необережності винних засуджували тоді до одного року тюремного ув'язнення (Ст. 144 КК УРСР, 1945 р.). Чоловікові, який схилив жінку до абортів, загрожувало ув'язнення до двох років (Ст. 143/1 КК УРСР). Самих жінок за вчинення абортів “без належного дозволу” очікувала “громадська догана”, а при повторному порушенні – штраф до трьохсот карбованців (Ст. 143/2 КК УРСР).

Щодо практичної реалізації суворого антиабортного законодавства, то можемо зробити припущення, що його застосування не набуло всеосяжного поширення: очевидно, встановити тотальний контроль за цією сферою було просто неможливо. Статистичні дані про кількість засуджених у довоєнний період за ст. 143, 143/1, 143/2 КК УРСР у Державному архіві Міністерства внутрішніх справ України віднайти не вдалося. У Колекції статистичних звітів про злочинність в УРСР збереглися лише дані про дотичні злочини, що засвідчують цікаву картину, майже незмінну впродовж кінця 1940-х рр.: незважаючи на кричущу соціальну потребу в підвищенні народжуваності і, відповідно, заборону абортів, щороку в Україні за порушення закону заводилася мізерна кількість справ (лише кілька сотень), за якими засуджувалося менше половини з притягнутих до відповідальності осіб. Так, у 1948 р. за ст. 143 було заведено 479 кримінальних справ, притягнуто до відповідальності 566 осіб, заарештовано – 264; у 1949 р. дані цифри становили, відповідно: 529, 583, 255; у 1950 р. динаміка ще зменшилася: 468, 522, 237 [107: 1; 109: 22; 108: 1; 110: 1]. Загалом, наприкінці 40-х рр. в УРСР кримінальні справи за “абортними статтями” складали 0,9 % від загальної кількості порушених

кримінальних справ, а питома вага заарештованих за ними осіб складала ще менший показник – 0,5 % від загальної кількості заарештованих по республіці. Відомості про засуджених не збереглися. Не збереглися і самі кримінальні справи: вони завжди відносилися до категорії кримінальних злочинів і тому залишалися в архіві суду або прокуратури за приналежністю. З огляду на короткі строки зберігання кримінальних справ щодо незаконних абортів після відбуття покарання (для порівняння: на сьогодні цей термін складає 10 років), ми не маємо можливості ознайомитися з обставинами вчинення злочину, порушення кримінальних справ та арештів, а відтак – реконструювати за архівними даними картину задіяності в такого роду справах, зокрема, повітух. Слід думати, кримінальних справ безпосередньо проти них не порушувалося.

Лише коли кількість нелегальних абортів почала невпинно набувати загрозливих масштабів, 5 серпня 1954 р. Указом Президії Верховної Ради СРСР було відмінено карну відповідальність за аборти, а 23 листопада 1955 р. аборти з нелегального становища були переведені на легальне, але в межах 12-ти тижнів вагітності [148].

У традиційному суспільстві ставлення до абортів було вкрай негативне. Воно формувалося під впливом релігійних настанов про самоцінність життя кожної живої істоти. Церква завжди наполягала на канонічності вчення про безсмертну душу. Витравлювання плоду, так само, як і аборт, означало “погублення” душі, а отже, суворо засуджувалось як гріх дітовбивства, який не можна пробачити, якому немає покаяння й прощення [372: 39]. На Поліссі нами записано: “Хто там на небі є? Нема нікого, у небі одні дітки, що без матір'ей – тих, що аборт роблять. Вони всі у Бога, а на страшний суд, котра і сховалась од людей, щоб не знали, Господь представить перед матір'ю і вона вже не скаже, що не моє” (Дроздинь Рвн) [45: 3]. Відповідно, в народних уявленнях не було покаяння та прощення і тим, хто робив аборти. Серед досить поширених сюжетів сновидінь був і такий: “Та, що аборти робила, ... сидить отако у крові. Що це вона так у крові? А вона каже: оце вона на тому світі пожирає дітей, вона робила аборти” (Лиса Гора Мк).

Функція “переривання вагітності” покладалася на дипломованих акушерок, які прийшли в села для забезпечення жіночого населення кваліфікованою медичною допомогою. З одного боку, виконання ними подібної операції захищало селянок від часто невмілих і загрозливих для здоров’я жінок дій місцевих “бабочок”. Ставлення до останніх було відверто неприязним. Одна з респонденток згадувала: “Була тут жінка, Васька на неї казали. Аж поки жінка в неї не вмерла. Така собі жінка, Васька. За неї ніхто не помнітся. Ніхто про неї не казав, і в гості не кликав. Така собі. Їй мінус великий поставили за ці діла” (Тальянки Чрк) [15: 7]. Лікар С. Верхратський у 20-х рр. ХХ ст. констатував, що “баби-абортистки” були схильними до вживання алкоголю.

Показово, що в народних уявленнях на тих, хто робив жінкам аборти, подібно до відьом, очікувала важка смерть. Отже, у разі тривалої агонії таких “бабок” вдавалися до спеціальних заходів, зокрема – зривання даху або провірчування в ньому дірки: “Це гріх аборти робити, вона довго вмирає. Чи ножем пошкребуть, отаво, в углі, де дах” (Червона Кам’янка Крв).

Відомо також, що й самі жінки вдавалися до “самоаборту”, вживаючи варварські методи позбавлення плода [347: 36, 37]. З іншого боку, подібна “діяльність” акушерок викликала категоричне несприйняття та осуд у селянок. Вони й досі констатують цей факт з неприхованою неприязню: “Аборти робити гріх великий. З врачів робили. Була тут у нас кушоркою...” (Дзендзелівка Чрк) [14: 171]. Щодо повитух, то повсюдно існувало стійке переконання, що вони ні за яких обставин за виконання подібної операції не бралися – бо покликані душі “приймати”, а не вбивати. Спеціальне опитування, проведене нами, показало, що повитуха могла радити приймати настої трав, – наприклад, коріння “безпліднику”, – “щоб не запліднитись”. Єдине, чого вона не могла робити за своїм статусом – це давати поради жінкам щодо припинення вагітності, не кажучи вже про проведення операції зі “зведення” дитини. Показово, що навіть гіпотетично жінки не могли уявити собі повитуху в такій ролі: “Абортів вона не робила, казала, що то гріх, нельзя цього. Не робила. Вона сильно молилась Богу, то вона не признавала ніяких абортів. Боже, геть і не говоріть за те, вона й вигоне з хати, я на це не піду, це

великий гріх” (Черповоди Чрк) [14: 195]; “...щоб бабки умертвляли малят, то такого не було, не помню. Бабушка наказує, щоб ця дитинка жива була, чи ти дівчина, чи заміжня, то як в тебе є дитина, щоб вона жива була. І прийде сама довідається разів скільки, як вона його гляде...” (Дзендзелівка Чрк) [14: 173]. Підтвердженням повсюдного стійкого свідомого відокремлення родопомічної функції повитух від “зведення” дітей можуть бути повір’я, записані нами на Поліссі: тут переказували, що у разі здійснення повитухою дій по витравлюванню дитини їй неминуче загрожувала смерть (Вежиця Рвн) [46: 8]. Показовим видається сюжет, в якому повитуха таки спробувала зробити жінці аборт: “Приймала [пологи. – О. Б.] баба Устя. Дуже баба була дорога. Вона все знала. Знала зілля. Знала, що зілля нап’єшся, і не буде дітей. Вона пішла й цього зілля нарвала, щоб бабам давать. Назбирала. Лягла спати. Їй сон приснився. Вона встала раненько, те зілля все попалалила і сказала, що всьо. До смерті більш нікому не скажу... Гріх великий” (Потіївка Жт) [29: 3]. Навіть той факт, що акушерки могли (і робили) аборти, у переважній більшості селянок викликав до них стійку відразу і, зрозуміло, не додавав авторитету “кушоркам” у жіночій громаді.

Окремо варто наголосити, що наслідком поступового витіснення повитухи з народно-медичної практики стала її неспроможність у здійсненні інших, не менш важливих функцій, а саме – виконання покладеної на неї низки обрядових дій, покликаних закріпити появу дитини на “цьому” світі, прилучити її до родини і громади. Незрозумілою була й подальша утилізація плаценти в пологовому будинку, яка, за звичних обставин, закопувалася саме повитухою у спеціально визначених для цього місцях: “Хіба у лікарні можна закопати?” (Чорна Кам’янка Чрк) [14: 186].

Між тим, узагальнення польових матеріалів, зібраних на Рівненщині, засвідчило, що тут локально фіксується наявність у родильній обрядовості двох “баб”: “баба сама собою була, що пупа в’язала. Тая вроділа, та й все, вже нічо, а тую позвали, пупа різала” (Селець Рвн) [58: 14]. Виокремлюються свідчення, згідно з якими в обов’язки повитухи (тут її так і називали: “баба-повитуха”, “та, котора коло родов була”, “тая друга, яка бабіла”, “баба, що понімала”, “баба, яка знала щось” [58:

7, 8]) входило з початком перейм бути коло породіллі й надавати їй необхідну допомогу. Але, коли з появою дитини та виходом плаценти її головні родопомічні функції вичерпувалися, пуповину новонародженому вона вже не перерізала – для цього призначалася інша “баба”, для якої існувала спеціальна назва – “пупорізна баба” (Селець Рвн) [58: 8]. З початком перейм її відразу також кликали до хати породіллі, а в разі затримки її приходу (або стрімких пологів) могли й почекати – для того, щоби саме вона здійснила цей відповідальний акт – перерізала пуповину. Повитуха цього вже не робила, їй лише дякували за допомогу й відправляли додому, а ключовою постаттю усіх подальших дій за “сценарієм” родильної обрядовості ставала друга “баба”. Її головною функцією було перерізування/зав’язування пуповини – про це беззаперечно свідчить увесь перелік її назв – “баба-пупна”, “баба-пупова”, “пупорізна баба”, “баба, що відрізала пупа”: “прийдеш, пупа зав’язала – і баба називається, то вже баба, баба пупна”, “баба, що дітей пупила” (Сварицевичі Рвн) [51: 15]; “другу бабу кличуть, щоб зав’язала пупа”; “вже брали якусь родичку, стару людину, вже вона пупорізна баба, вона відрізує, зав’язує” (Немовичі Рвн) [55: 12, 13]; “є та, що коло родов. А тая баба коло дітей, вона всім одрізувала. Вона понімала. А та рожаниця вродила, да вже всію, вона вродила своє дитя, да вже пошли і йдуть позвати бабу, що пупа ріже” (Селець Рвн) [58: 7].

Як свідчить опитування, про “кандидатуру” пупорізниці дбали заздалегідь. Із пропозицією стати “бабою пупною” за вербальною формулою “ми хочемо тебе за бабу взять” (Селець Рвн) [58: 19], “хочемо, щоб ви йшли до нас за бабу” (Великий Черемель Рвн) [57: 6] зверталися, зокрема, до рідної бабки породіллі або її чоловіка, рідної матері, свекрухи, найближчої родички або й сусідки. Цю додаткову, буквально, “бабу” фактично “назначали”, “вибирали”, “брали”. Тому іншою її назвою була “баба названа” (Крупове Рвн) [55: 2]. Але при тому дотримувалися головної умови – вона мала бути із “самих порядочних, доладніших” (Журба Жт) [39: 19]; “понаравилась якась жінка, і беруть” (Крупове Рвн) [55: 2]; казали – “баба сужоная, а куми любльоние” (Сварицевичі Рвн) [50: 3]. Повсюдною вимогою до неї був її похилий вік, підтвердження чому у великій кількості містяться в польових

матеріалах: “назначали “старішу жонку” (Обсіч Рвн) [41: 9], “бабку стару” (Нова Рудня Жт) [39: 10] тощо.

Окремо зафіксована й так звана “стрічена баба” – за повідомленням, її зустріли батько і сестра породіллі, як жінка йшла по воду, – “то вже наша бабка” (Сварицевичі Рвн). Припускаємо, що у цьому випадку йшлося про передчасні пологи, коли батьки не встигли заздалегідь приготуватися до цієї події. Зазвичай обидві сторони були свідомі важливості ролі “пупорізниці”, її спеціально йшли просити “до нас за бабу” (Великий Черемель Рвн) [57: 6]. Але, на відміну від кумів, які, згідно з традицією, також не мали права відмовитися “кумовати за дитиною”, при стійкому небажанні жінка все ж могла не погодитися “призначити” її “бабою”. Як правило, приводом для цього ставало її побоювання здійснити хай незначну, але, по суті, медичну маніпуляцію з пуповиною: “Не хотіла. Є така, що нічого, а єсть така жонка, що пупа зав’яже, а дитя кричить” (Вежиця Рвн) [46: 17]. Поширеною була традиція, коли один раз обрана баба ставала бабою і всім наступним у цій родині дітям (Сварицевичі Рвн). Тоді при чергових пологах кликали вже свою “назначену” бабу: “взяли на двоє” (Вежиця Рвн) [45: 12]. Місце баби в ієрархії родинних зв’язків майже не відрізнялося від хрещених батьків дитини: “не поймеш, де кума, а де бабка” (Крупове Рвн) [55: 2].

З першої миті, коли “названа” баба вступала у свої “повноваження”, вона перебирала на себе ключові ритуальні зобов’язання, які зазвичай виконувала повитуха. Так, поспішаючи до породіллі, вона брала із собою хліб, а також нитки льону (Немовичі), старе полотно на пелюшки (Смородськ Рвн) [56: 9]: “...баба, що іде до роділлі, нічого не бере. А та, що іде пупа в’язать, з хлібом іде”; “як іде помагать [повитуха] – нічого не бере, а як різать пупа – іде з хлібом” (Шахи Рвн) [53: 17]. До обов’язків “назначеної” баби входило також здійснення всіх необхідних дій з плацентою (“місце”). Вона зазвичай обмивала її, загортала у шмат полотна й закопувала у певному місці.

З огляду на отримані польові матеріали одночасне існування двох “баб” могло пояснюватися не лише виокремленням функції перерізування пуповини. Низка записів засвідчує, що потреба в “бабі” подеколи виникала в контексті виконання

інших обрядових функцій, які зазвичай покладалися на повитуху. Слід думати, що це явище походить з новітніх часів і збігається з появою пологових будинків: “Тепер рожають в роддомі, але бабу все одно назначають. З роддома дітей привозять з мамою, і когось назначають... Приносять дитячко з роддома, візьмуть бабу” (Обсіч Рвн) [41: 9]; “В нас тепер бабу знаєте як беруть – доктор зав’язує пупа, а у нас всію равно беруть. Так якби по-колішньому, всію равно беруть бабу” (Великі Озера Рвн) [52: 24]; “Колись баба в’язала пуп. А тепер з роддома приходять, вже у дитяті пуп загоївся. Позвуть бабу, обмиєш, скупасєш дитинку, витреш, поналажуєш і сідають за стол. Ото вже буде баба. А колись пупа в’язали” (Шахи Рвн) [54: 7]. В останні роки відзначається лише деяке помолодшання віку “названої” баби – “бабу тепер беруть молодшу” (Старе Село, Яринівка). Часом це пояснювали суто прагматично: “Ми з чоловіком вибрали, кажем – вже старих не будем брать, бо мруть скоро” (Вежиця Рвн) [45: 12]. Хоча вимога до неї – мати якщо не онуків, то хоча б власних дітей залишається незмінною. З огляду на це, з початком функціонування пологових будинків і зникненням постаті повитухи традиційне для будь-якого села розмежування власне практичної (медичної) допомоги при пологах та здійснення наступних за пологами обрядодій зберігалось. Свідченням цього є, зокрема, той факт, що навіть із появою пологових будинків, відомих тут під назвою “родилки”, “призначена баба” все одно забирала звідти “місце” та приносила його до дому породіллі: “Назначають бабу – вона місто ховає” (Вежиця Рвн) [45: 10]. За словами опитаних жінок, акушерки заздалегідь знали, що воно буде “востребуваним” із пологового будинку, і ніяких проблем з тим не виникало. Щоправда, закопування плаценти переходило до функцій “назначеної” баби не так однозначно – згідно з поодиноким свідченням місце все ж закопувала повитуха, їй зливали руки, але на тому її участь у післяпологових обрядових діях остаточно завершувалась (Немовичі Рвн).

Наведені приклади дають змогу, на наш погляд, доволі обґрунтовано констатувати, що призначення спеціальної “баби” могло бути також проявом трансформації загальної тенденції “дублювання” окремих обрядових функцій родопомічниці, яке проявило себе на етапі впровадження акушерської родопоміччя й

відсторонення повітух від їхнього ремесла: “Колись ото баби-повітухи були та приймали роди, а тепер так беруть бабу, яка мені сподобається” (Звіздаль ЖТ) [23: 16]. Відтак друга “баба” могла бути присутньою при зав’язуванні пупа лише формально. Проте відразу по тому вона проводила перше купання немовляти: “Щоб бабка помила вже те дитя. Щоб не мати, а бабка стара” (Нова Рудня ЖТ) [39: 10]; “А чого ми її брали, бо купать треба, а купать, то не треба, щоб мати сама купала, треба, щоб баба прийшла і покупала. Не знаю, кажуть, що треба, щоб баба покупала перший раз. І тоді ми вже даємо тій бабі подарок” (Діброва ЖТ) [26: 24]; “...вона його перша купує, приносить свої пельоночки, у своє спов’є і ото вже називається “баба” (Кам’яне Рвн) [41: 2]. З появою пологових будинків “назначена” баба починала виконання низки обрядодій, пов’язаних із народженням дитини, саме з першого купання новонародженої дитини.

Проявом цієї ж тенденції – пристосування традиції до нових умов – було призначення “баби” для приготування на родини або хрестини ритуальної страви, відомої як “бабина каша” (там, де це було передбачено “сценарієм” родильної обрядовості): “Привезли, мо місяц, мо більш [дитину із пологового будинку], вже треба кашу варить. Прийшла вона [породілля] до мене, що таке й таке дело. Кажу: “Одчепіться, Боже, я її зварю”? ... мусила я ту кашу варить” (Виступовичі ЖТ) [37: 20]. Маємо також свідчення, що, крім каші, така жінка, як це й приписувалося “звичаєм”, ще й варила борщ, “наготовить всього” (Вежиця Рвн) [45: 9]: “Почула, що привезли і сама йде. Несе коробку за плечами, два горшки в руках. Там компот, там каша, за спиною буде яєшня печьона, пироги” (Селець Рвн) [58: 7]. У суворій відповідності із перебігом післяродинних обрядових дій, у визначені традицією дні (на Різдво, 40-й день після хрестин тощо) породілля, у свою чергу, віддячувала “назначену” бабу “пирогоми”: “І бабі обов’язательно пироги носили, не цій акушерці, а той бабі, що я брала вже на хрестини, яка кашу варила. Я їй носила пироги і вже ходили часто в гості. Вона вже давала дітям гостинчика” (Звіздаль ЖТ) [23: 7]. З часом харчові принесення повітухи звелися до цукерок та пряників.

Не викликає сумніву, що друга, “назначена” баба, подібно до повітухи, ставала як для породіллі, так і для новонародженої дитини справжньою “бабою”.

Проте сфера її участі у післяпологових обрядових акціях подеколи була навіть ширшою. Так, вона могла брати активну участь у хрещенні дитини: “Як заходимо до церкви, батюшка питає – хто у вас баба. Кажу – я баба. Він дає мені в першу очередь потримати дитятко, держу я десь 20 минут, а потом од мене забирає і дає хрещоной – кумі, а потім вже хрещоному. В першу очередь баба держить. А колись бабі вони так не робіли, колись баби до церкви не йшли” (Городище Рвн) [59: 9]. У свою чергу, породілля шанувала свою “бабу”, відвідувала її з гостинцями на великі і малі свята, запрошувала до себе як найпочеснішого гостя на відзначення родинних подій і завжди – на весілля її онучка. Їй, відповідно до загальнополіської поховальної традиції, після смерті покривали в домовині руки рушником/наміткою із мотивацією: “бо це наша баба”, ніколи не розмежовуючи, що це баба назначена, а не та, що була “при родах”.

Традиція залучення до пологів “назначеної” баби з метою надати їй право перерізати пуповину, а отже, одночасна наявність у хаті під час народження дитини двох жінок – власне “баби”-повитухи та “баби-пупної” – потребує подальших досліджень насамперед в аспекті виявлення її територіального поширення. Варто взяти до уваги, що подібна традиція зафіксована й у Білорусі [367: 5]. Хоча, на наш погляд, можна безумовно говорити про неї як про вірогідне “переживання” давнього ставлення до акту перерізування пуповини як до сакрального дійства, що, відповідно, передбачало спеціальний ритуал його виконання.

Між тим, не варто виключати, що деякі прояви традиції залучення до пологів, а також наступних обрядодій родильного циклу “назначеної” баби, зокрема – купання дитини, приготування нею “бабиної каші” тощо, може розглядатися також як прояв трансформації традиційної родильної обрядовості. В силу об’єктивних причин на досліджуваній нами території процес заміни повитух кваліфікованими акушерками із спеціальною освітою, відкриття нових сільських ФАПів порівняно з іншими регіонами дещо затягувався. В умовах повільного запровадження сучасних форм родопомочі, традиційна родильна обрядовість проявляла свою гнучкість, здатність до переформатування й пристосування до нових умов. На цих територіях

із поступовим відходом повітух від “справ” набір їх основних обрядових дій, пов’язаних із народженням дитини, не зникав. Їх виконання майже в повному обсязі перебирала на себе нова, спеціально для того “назначена” жінка, власне “баба”.

Про те, як успішно вкорінювався і безвідмовно функціонував механізм організації родопомочі за допомогою повітухи, разом з усім комплексом обрядодій, пов’язаних із народженням дитини, при перенесенні на інший, чужий ґрунт й іноетнічне оточення, свідчать матеріали, записані нами в Канаді від мешканців селища Волинь на півночі провінції Альберта (так звана місцевість *Peace River*).

Селище Волинь (*Volin*) було засновано на колишніх землях індіанців 1927 р. українськими емігрантами – переселенцями з Волині, а також Гуцульщини та Буковини. Це був час останньої хвилі міжвоєнної еміграції до Канади. Респонденти розповідали про місцеву повітуху – “бабу, що пупа в’язала”, “бабу Кльоциху” – Теклю Кльоц (1887–1971), яка народилася на Волині. А принагідно згадували й про інших повітух – Ганну Недогін (“баба Недогоніха”), а також Надію Савчук – обидві родом з Тернопільщини. Вони не мали жодної спеціальної освіти (на відміну від канадських “ліцензійних” акушерок). Баба Кльоц і баба Недогін здобули навички повивальної справи ще у “старому краї”, а баба Надя була змушена прилучитися до повивального ремесла уже у Волині в Канаді – просто комусь треба було допомагати жінкам під час пологів, адже серед глухих лісів, на значній відстані від міської “цивілізації” на професійну акушерську допомогу їм тоді годі було сподіватись.

В усіх розповідях містяться непоодинокі свідчення, що пологи протікали з різного роду ускладненнями – праця жінок, які викорчувували ліс нарівні з чоловіками, була непосильною: “Ми працювали як воли. Усі наші мами все на роботі – і то треба. Мама корчували ліс, ми з моїм братом бігали коло неї. Вони робили. То не так як тепер. Жінки часом працювали ще важче як чоловіки. І вагітні ліс рубали, і дерева складали...” (з інтерв’ю П. Недогін). Спосіб життя не міг не впливати на фізичний стан жінок, насамперед – функції дітонародження. Але баба-повітуха кожного разу відчайдушно намагалася “врятувати” породіллю: “Все

зробила, і веліла завести до шпиталю, а лікар сказав – я б так добре не зробив” (з інтерв’ю Гелени Бондарук).

Фактично, уся низка дій, пов’язаних із народженням дитини, на “канадському ґрунті” повністю повторювала сценарій дій у “старому краї”. Жінки розповіли багато цікавого: про рушники, які повитуха в’язала до ліжка породіллі; способи обрізування пуповини – дівчинці коротше, хлопчику – довше; першу купіль дитини і молоді матері; використання всілякого роду народних лікувальних засобів (рум’янку, ялівцю); обов’язкове тісне сповивання немовля тощо. Проте не менш важливим виявилось свідчення щодо збереження українцями в нових умовах майже в повному обсязі обрядових дій. Ідеться, зокрема, про обережні дії з послідом (закопували межі вікнами у хаті або на дворі), правило називати кволе немовля – дівчинку або хлопчика, відповідно, Марією або Іваном – так, як це зазвичай робилося в Україні, намагання якнайшвидше охрестити дитину (свяченою водою робили хрест на животі поліжниці) тощо. Незмінним лишалося шанобливе ставлення до своєї повитухи. Так само, як і в Україні, їй дарували хустку та хліб. В умовах суворого побуту живучими виявилися громадські звичаї, насамперед – шанування повитухи на родинях, а також хрестинах, її колективне відвідування на Різдво [Опубл.: 168].

Висновки до Розділу 2

Народне акушерство, що відоме також під назвами повивальна справа або “баб’яче ремесло”, за своєю природою є унікальним явищем. Незалежно від соціального контексту епохи, його культурного підґрунтя, інтенсивності накопичення та зміни знань, ідей, технологій і практик, неофіційна, народно-медична родопоміч проіснувала з найдавніших часів до 70-х рр. ХХ ст. (деінде, за надзвичайних обставин – і довше). І хоча участь чоловіків-медиків у пологах фіксувалася з XIV ст., фактично до середини XVII ст. родопоміч залишалася суто жіночою справою і не виходила за межі приватності. За весь цей тривалий час не існувало іншої родопомічі, ніж приватно-жіноча. Історія розвитку народного акушерства в Україні є підтвердженням цього.

Своєрідність розвитку науки про родопоміч полягає також у тому, що накопичення знань, як свідчить аналіз матеріалів з історії її становлення, відбувалося досить повільно. Від найдавніших часів до початку модерного періоду функціонували ідеї Гіппократа, Галена, Сорана, і найвідоміші європейські медичні школи в акушерській практиці протягом століть так чи інакше спиралися на доробок давніх грецьких та римських попередників, майже не продукуючи нових підходів. Розвиток знань відбувався по спіралі, але досить своєрідно – її наступний виток повторював попередній – свідченням цього є періодичне повернення до праць грецьких учених через арабські переклади у XII ст. і знову до праць античності та середньовіччя, але вже на початку XIX ст. Проте повною мірою наукове акушерство почало функціонувати від XVII–XVIII ст. – це було пов'язано з успіхами ембріології, фізіології, клінічної медицини тощо. Приблизно тоді ж почав аналізуватись і деякою мірою залучатися до офіційної науки народний акушерський досвід.

Фактично до цього часу наука і практична повивальна справа “на місцях” розвивалися паралельно, майже не перетинаючись. При тому відбувалося продукування знань одного рівня. Так, ученими були висунуті ідеї блукаючої матки (II ст. н. е.), матки як входу до живота (XI ст.), розвитку плода подібно до плода дерева (XII ст.), обережного ставлення до навколоплідних вод як до шкідливої рідини (XVII ст.), про засоби знеболювання (XVIII ст.), аборт як злочин проти природи (XVI ст.) тощо. Важко простежити зародження цих ідей в системі саме народно-медичних уявлень про жіночий організм як продукуючу систему, а також пологи, проте усі ці мотиви виявились усвідомлюваними і відповідно розробленими.

Показовим є факт, що протягом усієї історії розвитку науково-медичної родопомічі постать повитухи виявлялася значимою. Можна відстежити усвідомлення суспільством її ролі, динаміку пошуку її “ідеальних” рис. Філософи Платон і Гіппократ (IV–III ст. до н. е.) не пройшли повз постать повитухи й виокремили такі її ознаки, як похилий вік і надзвичайний досвід. Учений-медик Соран, а слідом за ним – Гален (II ст. н. е.) вже шукали образ “ідеальної” повитухи – освіченої, розумної, із доброю пам'яттю, з довгими тонкими пальцями з короткими

нігтями м'яких рук. З розвитком суспільства, накопиченням нових знань подібне бачення майже не змінилося. Саме такий ідеальний образ повитухи – із акцентом у зображенні її тіла/рук, що виступають ніби уособленням її ремесла, виокреслився у XVI – на початку XVII ст. Так повитуха опинилася на вістрі гендерного дискурсу: поступово жінка сприймалася поза рамками виключно “природи”, а її високий соціальний статус, досягнутий завдяки професійній діяльності, міг визнаватися суспільством.

Феномен повитухи полягав і в тому, що попереднього досвіду “повивання”, фактично, не існувало. Щоразу практичні навички набувалися немовби з нуля, тут і зараз, при тому – переважно із власного досвіду народження дітей, а також власної інтуїції, деякою мірою – запозичення знань і навичок, набутих від інших осіб. Недаремно у записках фіксується визнання повитухами, що свої знання вони отримали “від Бога”. І на кожному етапі, незалежно від соціальних, медичних, технічних умов функціонування суспільства, до комплексу знань про практичні дії з родопомочі долучалися знання з ритуалістики пологів. Останні, на відміну від реальних знань та навичок, якими оволодівала повитуха, відзначалися глибокою символікою й, головне, були спадковими. Вони зберігалися колективною пам'яттю традиційної спільноти (громади), передавалися від жінки до жінки, із роду в рід – від матері до дочки, невістки. Виокремлення й оформлення в даному разі, буквально, “материнських” звичаїв щодо родопомочі в усьому їх розмаїтті супроводжувалися формуванням звичаєвих норм поведінки. Відтак у складі традиційної культури сформувався цілісний комплекс неофіційної, народно-медичної родопомочі, який згодом отримав назву “повивальна справа”. Ключову роль у ньому відігравали місцеві, пересічні, ненавчені, а отже – у звичному розумінні некваліфіковані, непрофесійні родопомічниці. Між тим, зважаючи на поширеність й повсякчасну затребуваність їхніх, деякою мірою уже *кваліфікованих* послуг, можна говорити про функціонування цілого *інституту* родопомічниць. Він був у певному розумінні закритим, ізольованим – там, де це стосувалося жіночої сфери, завжди інтимної і таємної, і публічним – там, де йшлося про виконання повитухою певних соціальних функцій.

Лише згодом можна було побачити спроби його регулювання, запровадження певних стандартів і методів контролю. У Західній Європі цей процес, який характеризувався введенням усілякого роду спеціальних правил та статутів, а також публічних іспитів для повитух, зростанням вимог до їхньої моральності та релігійності, розпочався наприкінці XIV ст. (Німеччина, Італія, Іспанія, Велика Британія, Нідерланди тощо). Фактично, до початку XVIII ст. з метою підготовки ліцензійних повитух відбулося масове відкриття профільних кафедр, клінік та введено систематичне викладання акушерства.

З огляду на представлені відомості, в середньовічній Європі повитуха не стала об'єктом масових та систематичних переслідувань і звинувачень у “чорній” магії. І це при тому, що в суспільній свідомості повивальна справа могла бути певною мірою сприйнятою на рівні з чарівництвом, адже вона була причетною не тільки до таємної сфери народження, але й ненародження. Повитуха володіла способами контрацепції / абортизації /зниження потенції, а отже – гіпотетично була здатна впливати на дітородні функції як жінок, так і чоловіків. Проблема вразливості повитух полягала в тому, що в умовах середньовічного, зокрема західноєвропейського суспільства, носій певних знань завдяки своїм умінням та досвіду виділявся із загальної маси населення. Це не могло не викликати остраху перед силою жінки, яка, до того ж, володіла знаннями в галузі давніх магічних практик. Внаслідок цього діяльність повитух підпадала під підозру, а самі вони ставали фігурантами “судів про чари”.

Щодо українських земель, то об'єктивні умови їх історичного розвитку (великі території, традиційно замкнений спосіб сільського життя, злигодні перших років радянського будівництва, війни, Голодомор, проблеми підготовки достатньої кількості спеціалістів, і як наслідок – їх хронічна нестача) гальмували процес заміни повитух професійними медичними кадрами – акушерками та лікарями.

З іншого боку, тривале співіснування цих двох інститутів пояснювалося тим, що для жінки-породіллі головним критерієм була вмільість помічниці, досконале володіння нею своїм “ремеслом”. І повитуха, і акушерка були добре обізнані у своїй справі. Повитуха була “навчена” власним життєвим практичним досвідом,

повивальна бабка – підготовлена до такого роду діяльності на лекціях спеціалістів та під час практичних занять у закладах медичної освіти. Межа між “народно-побутовим” та “науковим” акушерством на практиці виявилася розмитою. Припускаємо, що саме тому, незважаючи на цілеспрямований наступ наукової медицини, швидко “позбутися” повитух не вдалося, а витіснення “аматорської”, неліцензійної діяльності повитух мало поступовий, переважно неагресивний характер. З іншого боку, жіноче сільське населення загалом не було налаштовано на сприйняття професійної допомоги “кушорок” психологічно, оскільки вагомою складовою родопомічних функцій повитухи було здійснення низки обрядових дій. Як наслідок, в українських селах “баби” подеколи приймали дітей ще в 70-х роках ХХ ст.

В Україні співіснування акушерок та повитух розтягнулося на кілька десятиліть – від другої половини ХІХ ст. до початку 60-х рр. ХХ ст. Це був своєрідний феномен, адже запеклої боротьби між ними, відвертих гонінь і переслідувань з боку влади не спостерігалось. Динаміка впровадження наукового акушерства, відкриття в селах спеціалізованих медичних закладів (колгоспних пологових будинків, фельдшерсько-акушерських пунктів, жіночих консультацій, амбулаторій тощо) знаходилися у прямій залежності від соціально-економічних умов та історичних обставин. Етап активного впровадження нововведень, й відповідно – спроба усунути повитуху від активної родопомічності, припав на початок 30-х рр., повоєнні кінець 40-х – початок 50-х рр. ХХ ст. Між тим, як свідчить аналіз наявних матеріалів, така робота хоч і з різною ефективністю, але не припинялася (крім воєнних років) майже до початку 70-х років.

Окреслюючи особливості впровадження родопомічної служби в українському селі, доводиться констатувати, що тривале співіснування повитух разом із дипломованими акушерками стало можливим і завдяки тому, що склалося своєрідне явище: пологи у власній хаті і колгоспному пологовому будинку, практика “кушорки” та “повитухи” мало чим відрізнялися. Як перша, так і друга були добре обізнані у своїй родопомічній справі, – це при тому, що вони визначально мали різні позиції – перша не мала освіти, а друга пройшла курс навчання. Обидві

утримувалися від різкого втручання у хід пологів, не застосовували медичних інструментів, виконували вимоги щодо антисептики та гігієни, у випадку ускладнень зверталися до лікаря або просили відвезти породіллю до пологового будинку. Вирогідно, саме це гальмувало процес витіснення “бабок” зі сфери родопомочі в сільській місцевості.

Наведені факти переконливо свідчать, що Україні протягом тривалого часу в аж до середини 1970-х років, пересічна повитуха уособлювала собою “альтернативну” (або, за визначенням дослідників, “додаткову” чи “комплементарну”) медицину, стрижнем якої були “натуральні пологи”. Перебуваючи, по-суті, за межами державної системи охорони здоров’я, вона, тим не менше, виконувала покладені на неї функції.

РОЗДІЛ III. МІСЦЕ І РОЛЬ ПОВИТУХИ В СИСТЕМІ РОДОПОМОЧІ ТА ОБРЯДОВОЇ ПРАКТИКИ

3.1. Медичні та ритуальні аспекти родопомічної і післяпологової діяльності повитухи

Народження жінкою дитини в біологічному сенсі є природним фізіологічним актом, з яким жінка за нормальних умов має самостійно справитися так само легко, як і з будь-якою іншою функцією організму. Для цього вона майже не потребує сторонньої допомоги. Одночасно в людській культурі народження дітей можна віднести до одного з її найскладніших процесів. Сама мотивація (сексуальна, соціальна, економічна тощо) до появи дітей є елементом культури. Крім того, запліднення, вагітність й власне народження невід’ємно пов’язані з інститутами сім’ї та громади.

У цьому зв’язку важливо звернутися до такої складової повивальної практики, яку узагальнено називають *родопомічні дії*, спрямовані на допомогу породіллі, – це той комплекс дій повитухи, які охоплюють не тільки безпосередньо пологи, але й період до і після них і, відповідно, включають у себе народно-медичні, профілактично-лікувальні дії прагматичного характеру разом із суто символічними актами.

Відомі численні свідчення того, як жінки самостійно народжували дітей і в полі, і в лісі, і в дорозі – де “прийшлося”. За народним повір’ям, якщо пологи приймає жінка, що не має родинних стосунків із породіллею, то вони проходять безболісно – за гріхи родички-повитухи породілля мусить перетерпіти муки. Не годиться приймати пологи матері породіллі, її свекрусі. Століттями склалося так, що у мить народження дитини біля жінки опинялася досвідчена помічниця, яка *легітимно* виконувала цю місію. Польові записи зафіксували віру в те, що особливий талант був у повитух вродженим, – “вони такі роджені були” (Верхній Бистрий Зк); з іншого боку, маємо свідчення, що “ремесло” повитухи, всі необхідні знання та навички могли передаватися від матері до дочки, невістки, і подекуди професія не виходила з родини кілька поколінь.

Самі повитухи сприймали свою справу як “Божу”, бо вірили, що свої знання та вміння отримують “від Бога”: “Так їй Бог дав, щоб вона розуміла, дається кожному людині своє”; “від Бога навчилася” (с. Верхній Бистрий Зк). Ідучи до породіллі, вони йшли “спасати душу”. Час від часу зверталися до священника, замовляли молебні або акафіст діви Марії як охоронниці всіх вагітних і патронеси всіх повитух. За свідченням однієї з респонденток, повитуха Катерина спеціально їздила до Києво-Печерської Лаври за благословінням до монахів (Тальянки Чрк). Такий порядок речей ще більше утверджував легітимність родопомічної діяльності повитух.

Однією з головних вимог до жінки, яка йшла у повитухи, була ознака *чистоти* – як гігієнічної, так і ритуальної; традицією приписувалось їй перебування у віці менопаузи. Як видно із записів, “бабі, коли йде до родов, то не можна мочітиса, щоб дзіця не мочілося” (Високе Жт) [5: 19]. Безумовно, повитуха звертала особливу увагу на свою чистоту. Маємо численні свідчення, що перед виходом із дому вона, як була можливість, швидко перевдягалася. Серед елементів одягу неодноразово згадуються чиста (біла) сорочка, а також фартух (“накладала на себе фартук” [404: 17]). Одна з респонденток твердила, що ще у 40-х роках ХХ ст. була свідком такої картини: повитуха, яку покликали на пологи, “милася, переодівалася, одівала вишиту сорочку, вив’язувалася дуже гарно. Фартух одівала, черевики такі взувала, чуть піднятий такий каблучок, на шнурочках, аж от тут була халявка...” (Тальянки Чрк) [15: 5].

Позафертильний, нерепродуктивний вік звільняв жінку не тільки від соціальних зобов’язань, але й символічних асоціацій, які несли на собі жінки фертильного віку, – останні мали регули: “Колись як баба стірається, то баба ніколи не буде приймати. Колись закон – як стірається, вона не годиться” (Потіївка Жт) [29: 1]. Вірили, якщо повитуха на момент прийняття пологів мала місячку, дитина, що народиться, буде “золотушною”. Досить часто повитухами ставали вдови – вони не жили статевим життям. Вагоме значення мав їх характер, вдача – вибирали таку, щоб була “богомольненька, уважительна” – “перша баба на селі” [346: 56]. Вона, безумовно, мала відповідати певним критеріям, зокрема бути досвідченою, чесною,

навіть багатою, – вірили, що її прикмети переходять на дитину [620: 116]. ОчевидноБ тому, за свідченням В. Кравченка, намагалися не кликати на допомогу жінку, яка жила без церковного шлюбу, “на віру”, або ту, що зраджувала чоловікові. Крім того, існували застереження щодо допомоги при пологах своїй невістці – “бо з невісткою часто лаються, то це великий гріх” (Бехи Жт) [17: 28 зв., 150]. Під “чистотою” повитухи розумілася також відсутність контактів із небіжчиками, їй заборонялось обмивати мертве тіло. Така пересторога була пов’язана з острахом, що контакт з мертвим може бути фатальним для немовляти (щоправда, подеколи це не виключало можливості обмивання бабою тіла онучка в разі його смерті).

Якщо ж повитуха сама народжувала дитину, то останню називали в народі “бабинець”, “мовчун” (або русалка) – подібно до тих, що померли без хрещення (їх спеціально поминали у перший четвер по “зелених святах”)*. Щодо їх прізвиська – “мовчуни”, то переказували, що чорт просив для себе душі дітей дівчат-“покриток”, а Бог дав йому душі дітей від пупорізних бабок, тому вони трохи дикуваті – “мовчуни” [190: 903]. І все ж віддавали перевагу повитусі, яка мала власних дітей, – “бездітна баба не така совісна, бо не знає сама болі і не має жалю, вона думає, що не боліт”. При тому, за свідченням С. Верхратського, усі повитухи, в яких він збирав відомості, були неписьменними [190: 882]. Це означає, що свої знання вони могли черпати лише з усних джерел.

Щоби бути доброю повитухою, крім суто практичних (а вони базувалися, в основному, на власному як позитивному, так і негативному досвіді), специфічно-магічних навичок їй треба було володіти повним набором традиційних обрядових дій, а також знанням певних молитов, формул-побажань, замовлянь, знатися на обрядовому використанні певних атрибутів.

Жінку в пологах називали *роділля, породілля, поліжниця, полішкіна*, самі народини – *впала в кут* або *в зачіпок, на родиві, дитину шукає, розсипалася крамаркою, ступкалася* [190: 906; 155: 300] тощо. Як свідчать польові матеріали, коли повитуху кликали до пологів, “совісна” відразу поспішала до породіллі (як

* За повідомленнями, в Пензенській губернії (Росія) було зафіксовано звичай: якщо повитуха народжувала дитину, жінки, аби спокутувати її гріх, мусили обвити місцеву церкву довгим рушником. – Див.: [317: 62].

співали їй на хрестинах: “Бабуся до роділі біжит / На бабусі сорочичка дріжит” (Москалівка Хм) [2: 115]). Хоча, бувало, вона могла й не дуже поспішати – маємо свідчення, що головне для неї було перерізати пуповину і скупати дитину. Хоча варто взяти до уваги, що відмовитися піти до породіллі було великим гріхом: зокрема, у росіян відомий сюжет, коли “бабушка” за відмову виконати свій обов’язок, перетворилася на камінь [499: 253]; переказують, що скеля Бабка над Ореандою в Криму – це повитуха, яка відмовилася допомагати породіллі через малу платню. На Вінниччині було записано повір’я, що краще з початку “для годиться” відмовитися піти – тоді будуть легші пологи [190: 903].

До початку пологів поведінка повитухи відзначалася особливими рисами. Так, дізнавшись, що чекають на її допомогу, й поспішаючи до породіллі, могла нічого з собою не брати (“йшла з пустими руками”). Проте більш уважне опитування респондентів виявило певні деталі: майже повсюдно (Рівненщина, Житомирщина, Чернігівщина, Київщина, Черкащина, Хмельниччина, Харківщина) предметами-приношенням повитухи виявилися: *хліб (житній)* або *окрайчик хліба*, дрібок *солі* і *свячена вода* (які викладалися на стіл, “бо так годиться”, “щоб легко родила”), свячений *хрестик* (не залізний – дерев’яний і не крашений), *сало*, а також дещо з необхідного інструментарію: *ніж* (деінде уточнюється – свячений ніж – Тальянки, Рижавка Чрк), який з часом замінили *ножиці* – “пуп відрізати”; *нитки* (або *прядиво*) – перев’язувати пуповину; щось із полотняного – *рушник* (можливо, й *свячений рушник*, який святився в церкві на Пасху), *зі свої сорочки* пелюшки, хусточка, *сповивач* або *пояс*. Численними є згадки про те, що повитуха брала з собою зілля (зокрема, чебрець). Так, на Черкащині записано свідчення, що “баба, як іде, то несе цілий сніп, щоб купать” (Шевченкове Чрк) [10, зошит 2: 34].

На Поділлі 90-річна інформантка повідомила, що колись повитуха “несла коритце”. У гуцулів вона приносила із собою свяченої води і зілля, яким спершу обкурювала хату, а тоді бралася допомагати жінці. Більш-менш розгорнуті записи знаходимо в працях етнографа П. Іванова (Харківщина): повитуха приходила до породіллі без хліба, але несла із собою просо (або залізну пластину чи “іорданський

кілок”*) , яке сипала (або клала) на поріг хати, під двері “від дурного ока” [310: 24]. Ці відомості частково перегукуються зі свідченнями А. Малинки, зібраними ним у Ніжинському повіті (Чернігівщина) – там повитуха брала із собою “угольок” (“щоб дитя так скоро вискочило”), кілька лляних насінин – і давала їх жінці з хлібом або у вигляді навару (“щоб дитя, як зерно, скоро появилось на світ”). Окрім того, згадується настій з житніх ріжків, а також цинамону (кориці) [389: 6]. Деякі додаткові свідчення подав С. Верхратський: “цілушка хліба береться, щоб ціле вийшло; сіль – на талан та від ворожого ока; хустинка – щоб скоро знайшлося, як у хустинці” (Подібна Чрк). По інших селах повитухи прихоплювали з собою перетерте вугілля, яке при згоранні дров вилітало з комину. Цей порошок давали роділлі пити, “щоб дитя так скоро вискочило з тісного кінця, як це вугілля з гарячої печі” [7: 34]. Цей перелік предметів, які повитуха могла взяти з собою, йдучи до породіллі, як бачимо, був наділений ознаками як практичного, так і магічно-обрядового характеру, і являв собою суміш язичництва та християнства.

Слова пісні, записаної 1854 р., яку співали на похрестинах, передають, напевно, типову картину: В неділю та пораненько / Да біжить Петро по бабусеньку. / А бабусенька готовусенька – / В однім чоботі і без пояса, / У правій руці да простирь несе, / А в лівій руці сповивочок (Сичівка ЖТ) [6: 9]. Варіант: ...Біжить боса, ще й без пояса, / Що в лівій руці свічу несе, / Правою рукою Бога просить: / Ой, спаси-ж, Боже, мою онучечку / І младеньку душечку [404: 17].

Є свідчення, що повитуха, як підходила до дверей хати роділлі, хрестила їх; за іншим повідомленням – ставала на поріг і молилася, біла три поклони, а тоді вже заходила до хати, де навколішки ставала перед іконами (Полківниче Чрк) [14: 176]; переступала через поріг хати зі словами: “Христос воскрес!” (Рижавка Чрк) [15: 4], на що діставала відповідь: “Воістину воскрес!” (або “Боже, поможи!”/“Рятуйте, бабусю!”); вона зверталася до жінки зі словами: “Перший раз поріг переступаю, господарю і господині здоров’я бажаю. Як господарю, так і господині, і всій вашій родині. Будьте здорові в цьому домі” (Тальянки Чрк) [15: 5]. Поширеним виявилось правило для повитухи “попроститися” з породіллею – просити одна в одній

* Чіп, яким закривали отвір у іорданській ополонці.

прощення. Відразу після того молилася на ікони, ставала на коліна, біла поклони й цілувалася з родичами [7: 34].

Проте мав місце й інший варіант: “Бабка заходить до хати ні з ким не вітаючись [...], “бере” дитину, а після молиться Богу і нарешті вже вітається з рідними” [6: 26 зв.] (пор. відомості з Тхорина Жт: “Колі баба входить, то не можна нічого казати, і “добрий вечір” не можна” [5: 43]). Подібно до похорону, пологи були подією порубіжною, а отже, звичайна повсякденна форма привітання у даному випадку порушувалась (про це свідчить і вербальна формула “Христос Воскрес!”). Ініціатором дотримання тиші, аж до відмови від привітання з присутніми, перш ніж завершиться “справа”, виступала саме повитуха. Батькові, неодруженим сестрам, братам треба було неодмінно залишити хату, а подеколи – і двір, але при тому робити вигляд, що начебто вдома нічого особливого не відбувається: “Не годиться бачити ридиво молодим людям, бо соромно їм і породіллі, і самій бабі-бранці як молоді люде ходять і заглядають. Дівчині кажуть: “Іди собі, а то спідницю здерем на полки (пеленки) дитяті. А хлопцю кажуть: “Іди собі, а то штани здерем” (Бехи Жт) [18: 28]. Це також вказує на порубіжність ситуації, адже мотивація *сором* швидше за все вказує на порубіжність ситуації.

У гуцулів на дворі застеляли призьбу веретою, а у вікні ставили червону або прозору пляшку з буряковим квасом на знак, що в хаті відбуваються родини [618: 2]. Цей атрибут немовби маркував локус події особливого роду, сповіщаючи про неї яскравим кольором. Одночасно це було застереження від непроханого візиту й своєрідний оберіг (“бо роди – справа нечиста”).

Про початок власне пологів (так, як це сприймалося родопомічницею) “сигналізував” больовий “сигнал” – “вдари”, а далі наступали “муки” (перейми) та “посилки” (натуги) – вони забезпечували поступове розкриття матки і просування тіла плода в рукаві (пологовому каналі). Виділення навколоплідної рідини слугувало підтвердженням факту “розкриття”: для медицини – шийки матки, для народного акушерства, буквально, розкривалося жіноче тіло, а саме – “вікно”, вузьке кільце “миски” в “рукаві”. Добре було, щоби шийка – нижня частини матки – розм’якшилась і, відповідно, матка-домівка “скорше відчинилась” (і вже не

закривалася до виходу дитини), а рух плода по відкритому пологовому каналу-“шляху” був єдинонаправленим і незворотнім. Наступним етапом було прорізування голівки крізь “вікно” і “вихід” дитини з материнського лона під час чергової потуги. Сприйняття акту народження у кожної повитухи було своїм, але узагальнено його розуміли як прорив пузиря (амніотичного мішка), розміщеного всередині матки, вихід навколоплідної рідини свідчив про те, що плід, неначе риба, залишав материну матку – своєрідний резервуар, заповнений водою, свій “ставок”. У випадках, коли дитя не йшло слідом за “водою”, застрягало, жіноче “вікно”, образно кажучи, перетворювалося на сухий берег, і з кожною годиною пологи ставали все більш складними.

В цю мить саме до тіла прикута увага повитухи, точніше, до двох його іпостасей: жінки, що народжує, та дитини, що народжується. Існує певний перелік дій, виконуваних родопомічницями при “нормальних пологах”. Усі вони здавна добре відомі в акушерстві у багатьох народів і, безумовно, є продуктом багатовікового досвіду не одного покоління родопомічниць. Спочатку повитуха оглядала живіт роділлі, обмацувала його, застосовуючи прийоми пальпації та масажу, і майже завжди вміла зовні визначити, як “іде” дитина, але, за деякими свідченнями, зокрема Верхратського, цим не задовольнялася, змашувала руки жиром і висліджувала через піхву – при звичайних пологах у середньому не менше трьох разів, а при затриманих, патологічних родах – “безліч разів” [7: 35]. При тому вона намагалася зайвий раз не вторгатись у матку – правило “не порушувати її внутрішній вміст” було відомим. У цій же низці дій стоїть обмивання або обливання живота, застосування припарювання, аж до влаштування породіллі парових ванн (пор.: звичай народжувати дітей у лазні, що практикувався, зокрема, у росіян, хоча тут також не виключався елемент профілактики гігієни, ізоляції породіллі). Окремо виділялися дії, покликані активізувати черевний прес жінки*.

* Географія та варіанти подібних дій надто широкі для того, щоб уточнювати їх. Достатньо детальний аналіз родопомічних дій у різних народів і племен у віддалених одна від одної частинах світу наведений Г. Плоссом у спеціальному дослідженні. – Див.: [433: 159–167]. Він досить чітко проводить межу між діями при пологовій допомозі, що мали раціональний характер, і такими, що завдавали жінці, на його думку, безумовної шкоди.

На першому етапі пологів (у медицині – “періоді розкриття”) повитухою безумовно проводилося безперервне спостереження за загальним станом роділлі, характером пологової діяльності, наростанням частоти, сили та тривалості скорочень матки (“муками”, “вдарами”). Варто зазначити, що професор Г. Рейн віддавав належне саме такій обережній поведінці повитухи, зазначивши, що фактично вона дотримувалися “очікувального методу”, який найбільше відповідав методам наукового акушерства [462: 15]. Він також схвально відгукувався про прагнення повитух активно не втручатись у хід пологів: “селянки мають ту велику перевагу, що повитуха обмежується лише зовнішніми прийомами і не заносить заразу всередину (на відміну від акушерок)” – тому смерть селянок траплялася рідше, ніж серед жінок з інтелігентних прошарків суспільства [462: 48]. Очевидно, свідчення саме про таку, “очікувальну” поведінку повитухи дали можливість Г. Кабаковій зробити висновок про обмежений фізичний контакт породіллі з повитухою [315: 73], проте подальші дії останньої, як ми побачимо, будуть переважно виходити за означені дослідниками межі.

На цьому, як і на всіх наступних етапах пологів, важливе значення надавалося проведенню психотерапевтичних засобів знеболювання. Прикладів особливої поведінки повитухи, спрямованої на сприятливий хід подій, ми знайдемо чимало. Ще у себе в хаті, отримавши звістку, що треба йти “бабити”, вона, за спостереженнями, “робит веселу міну на лиці и каже ласкаво: “Нівроку! Най Бих помагас. Коби си лиш бінниця ни дуже мучіла та аби Бих помих так мирно учинити, ек износити, а я пиду в добрий час” [610: 99]. Зайшовши до хати, повитуха намагалась відразу вселити в породіллю спокій, бадьорість і впевненість у благополучному закінченні пологів. Цьому, безумовно, сприяло й те, що з перших же хвилин приходу повитухи до породіллі між ними встановлювалися відносини спорідненості та довір’я. Так, у друкованих джерелах є запис про те, що повитуха і жінка відразу кажуть одна одній: “Ти”, – “бо вони собі тогди обі посестрі” [610: 101]. З іншого боку, авторитет повитухи був досить високим: “Бранка дістає диктаторські права – її роділя повинна слухати, щоб вона не сказала” [6: 13].

Практична допомога перепліталася з магічними діями, символічними атрибутами, словесними формулами, зокрема замовляннями. Саме за повитухою породілля промовляла слова, виголошення яких також є складовою ритуалу народження дитини. Так, на Харківщині породілля повторювала за повитухою: “Прости мене, белый свет! Прости мене, матушка сырая земля! Я по тебе ходила, много грехов творила: одну душу прости, а другую на свет пусти!” [310: 25]. Сучасною медициною визнано, що замовляння за певних обставин може стати лікувальним фактором. Людина здатна сприймати сутєстю центральною нервовою системою, глибоко проймається змістом слів, означень, почутих чи висловлених у замовляннях. Формули замовлянь, які виголошувалися під час пологів повитухою, зафіксовано спорадично. Власне, зафіксувати їх у повному обсязі було неможливо, оскільки вони становили сферу таємних знань і, відповідно, являли собою професійну таємницю. За свідченням С. Верхратського, “... свої знання повитухи держали в секреті, передавали другим тільки по особливим причинам. Вони вірили, що як свої засоби, особливо примови, переказати кому-небудь не з потреби, – вони в них гублять свій вплив назавжди” [7: 33]. Тому їхній опис, як правило, обмежується словами: “пришиптує”, “присмокчує”. Проте деякі з можливих варіантів етнографам пощастило зафіксувати. Так, у 1925 р. Л. Шевченко записала від бабусі Яковихи із с. Тхорин Овруцького р-ну Житомирської обл.: “Як я іду до породіллі, ще нема дітяті, то прихожу і молюся, поздоровкаюся – поклонюся светим і молю: “Іде пречистая Божая Маті, іде горою, несе ключі з собою, стрічає їх сам Господь і поугає: “Куди ідеш, Божая маті?” “Іду до Уляни дітей рожаті, костей ростворяті, на свет дітей пускаті” [5: 42]. У 1920-х роках у с. Ямпіль на Звенигородщині, як зазначено, “від старої жінки”, записано таке свідчення: “При породі баба приказує – просить до помочі Богородицю стати. Перехреститься й каже: “Пресвятая Богородиця, стань мені до помочі. Ішла Богородиця мостом з золотим хрестом до роділі (ім’ярек) – помагаті і в помочі ставати” – в цей час повитуха зверталася до ікон, руки здіймала і просила” [6: 20]. Як бачимо, наведені варіанти характеризуються досить складною структурою – це наратив, оповідь (ще й сказане лагідно, тихо, майже пошепки). Текст замовляння мав свого певного адресата, і в ієрархії святих, до яких повитуха

зверталася з молитвою, важливе місце належало Богоматері – вона завжди виступала небесною заступницею всіх страждених, нещасних, скривджених. Проте лише її заступництвом не обмежувалися. Так, за уявленнями, коли жінка народжує, біля неї – не тільки Божа Мати, але й сам Господь Бог. Якщо жінка достойна, вони її порятують, якщо ні – то не зроблять цього. У духовному вірші мовилося:

Моя внученько, што ти думала-гадала,

Ой, як же ти на хиткую кладку ступала-ступала?

Ой, бабочко, моя голубочко, я думала, що втону, що втону

А ж визвался, а ж визвался Господь Бог, Господь Бог

Через ту хиткую кладку перев'юл, перев'юл (Озерськ Рвн) [423: 164].

Замовляння розгорталося за формулою шляху. Головний ефект молитов полягав у медитації, піднятті духу породіллі. За допомогою доступних психотерапевтичних засобів – формул-молитов, а також простих слів, які вимовляла повитуха, досягався головний ефект – завдяки почуттєвому впливу слова родопомічниця вдихала в породіллю спокій та впевненість, вона розслаблялася [614: 210].

Усі наявні описи дій повитухи безумовно свідчать про її намагання вплинути на динаміку пологів – як прийомами раціонального, так і символічного характеру. Актуалізувалась ідея миттєвого визволення, а отже – відривання, розв'язування тощо: “як хто увійде в хату чужий, то одриває поясок із себе, кидає і каже: “Хай же Вам Бог дає, щоб Ви хутко так родили, як я одорвала хутко” (Жукин Кв) [5: 33]. Так само на породіллі розпускали, а також розчісували волосся, витягували з вух сережки, розпинали сорочку, розв'язували вузли на хусточці (Хащове Днп) [10, зош. 1: 54]* тощо. Ідея відкривання/визволення простежується у намаганні відчиняти двері, замки, вікна, церковний вівтар; – усе це мотивувалося тим, що народини проходитимуть легше (у гуцулів казали: “... аби дитина не йшла гудзовато та аби не були тяжкі злоги” [610: 100]). Вона примусово водила жінку по хаті, кругом столу

* Зазначимо, що розв'язування вузлів, пояса, відкривання всього, що було зачинено на момент пологів (вікон, дверей, пляшок, скринь, царських воріт у церкві тощо) – універсальний прийом, відомий народам в усіх частинах світу. – Див., напр.: [180: 264]. Винятком є хіба що випадки навмисного зав'язування вузлів, а також затикання всіх отворів у домі з метою втримати душу новонародженої дитини [580: 207, 273].

(на який перед тим подеколи насипала солі або маку), наказувала переступати через поріг хати (три або дев'ять порогів), а також символічно значимі предмети: рушник (в якому святили паску [602: 3; 267: 21–22]), пояс (яким перев'язували діжу в Чистий четвер), “ночовки” (у яких вчиняють тісто), а також андарак, чоловічу сорочку або “подштанікі” (“переступає через чоловічі штани коло порога, як чоловік через жінку переступав вночі” (Перга Жт) [5: 38, 51]), жлукто (Христинівка Жт) [5: 30], хлібну лопату, мотузку, нити (деталь ткацького верстата) тощо [315: 71].

Згідно зі спостереженнями над приматами між потугами вони активно рухаються [755: 103]. Наукове акушерство визнає факт, що під час перейм не статичне лежання, а рухливість породіллі значно полегшує хід пологів. Тому водіння жінки повитухою по хаті могло б розглядатися в низці практичних дій. В одному з посібників з акушерства, який з'явився на початку XVII ст., зазначено, що породіллі слід дозволяти ходити стільки, скільки вона вважає за можливе. Між тим, дослідники вказували, що дієслово *ходити* корелюється з діалектним *знайшлося/найшлося* (у значенні ‘народитися’) [315: 71]. Перелік предметів, дотичних до акту *ходіння*, також вказує на те, що це не був простий рух. Показово, що на Західному Поліссі серед мотивувань водіння породіллі навколо столу називалася спроба нейтралізувати порчу: “Якщо котре хоче, щоб ти вмерла, то зробить і ввреш. То водять вокруг стола, щоб одробить” (Кам’яне Рвн) [40: 22] – як бачимо, водіння навкруги столу ще й рятувало від “порчі”.

Відомо, що рухатися по колу, взагалі *обходити* – це універсальний магічний прийом (обходили покійника, церкву, поле, село тощо). Для нас показова роль повитухи: це вона одноосібно (лише у крайніх випадках, коли породілля була знесиленою, вона могла кликати на поміч чоловіка) вела жінку. Власне, це було її перше *водіння* в низці аналогічних дій, які ще належало виконати повитусі. Тут лише зазначимо, що позиція того, хто веде (порівняно із тим, кого ведуть), семантично є більш значимою [530: 100]. “Ведучий” у будь-якому випадку має бути “знаючим”: він знає, куди веде і від кого відводить, де водить, із якою метою це робить. Крім того, *обведення навколо* стола означало окреслення повитухою кола, і це коло було колом захисту. Чи не вперше проявлявся мотив неминучої присутності

“чужого”, “іншого”. На межі з ним опинялася родопомічниця. Присутність символічно значимих предметів, акумуляція їх у внутрішньому людському просторі лише підсилювала загальну ідею оберегу в цей маркований час. Головним знавцем, розпорядником, а також виконавцем зазначених дій була повитуха.

Уже на першому етапі пологів було помітним значення таких предметів-символів, як піч (повитуха стукає у піч та у стелю), ікони (“образа миють і дають пити” – найкраще ікону, з якою породілля йшла до шлюбу) (Христинівка Жт, Корогод Кв) [5: 30, 36], обручі з діжки (“знімають обруча з дежки і три рази просуває з ніг до голови” (Тишів Жт) [5: 26]), а також речей чоловічої приналежності – окрім уже згаданих вище сорочки (а ще казали, що в чоловічій сорочці “будуть легші роди”) – штанів, через які породілля мусить переступити (а також веліла чоловікові дати їй зі свого рота пити води). Тут давалося взнаки уявлення про тотожність рота і лона (живота, черева, пологів). Образ розкритого рота – найбільш яскравий прояв відкритого, незамкненого тіла. Це розкриті навстіж ворота у глибини тіла [див., напр.: 147: 374]. Вона тричі скидала з себе і вдягала ткани вовняну спідницю – літника (Тхорин Жт) [5: 43], а також фартух. Як бачимо, у протиставленні мертво/живе актуальною ставала складова *живе*, а відтак всі дії, ініційовані повитухою (просування, протягування, виливання тощо), були спрямовані на імітацію руху, що само по собі було ознакою “життя”.

Ідея “порубіжного” становища жінки-породіллі під час пологів, на межі життя і смерті, була універсальною. Етнограф-фольклорист П. Шекерик Доників зауважував: “При злогах жинка, то одна нога єї на цим, а друга на тим світі...”. Відповідно, вона “лагодила собі лудине” (одяг) на випадок смерті, а також сукала свічку – “смертевницю” [610: 91]. Біля голови породіллі на Поділлі родопомічниця ставила богоявленську, а на Поліссі – громничу свічки. Це знайшло відображення й у поліському фольклорі: Як мене родила, / Сім раз замирала, / Воскова свіча / Всю ночку палала. / Восковая свіча / Всю ночку палала, / Смертельная вдежа / В головках лежала [268: 37].

В акушерстві з моменту повного розкриття маткового зіву, яке супроводжується відходженням навколоплідних вод та поступальним рухом по

пологовому каналу передлежачої частини плода, наступає “період зігнання” і приймання пологів. До інтенсивних скорочень матки приєднуються потуги (як уже зазначалося, повитухи називали їх “посилками”: “Дай посилки і робиш”; проміжок між окремими болями називали “переймами” [7: 39]). Навіть досить-таки скупі описи маніпуляцій сільської повитухи засвідчують, що діяла вона вміло і впевнено. Аби викликати скорочення матки і полегшити вихід дитини, вона розтирала і погладжувала черев. Проф. Рейн був змушений визнати, що розтирання та розминання, підбирання черева повитухами відбувалося за всіма правилами масажного мистецтва і нагадувало витиснення плода за методом Кристеллера [462: 33]. Безумовно, ця нехитра (без надмірності) дія могла давати позитивні результати, оскільки заспокійливо діяла на психіку породіллі. Як видно із матеріалів, записаних від українців – переселенців до Канади, цей метод масажування черева застосовувався повитухою і там серед жінок-українок і був відомий під назвою “мощі” [62: 3].

Значне посилення роботи черевного пресу породіллі досягалося й за допомогою інших спеціальних прийомів. Серед них і такий, як “роздавання” крижів у породіллі: “Рушничок звичайний бере. Вона садить в діжку ... Вкутує рядом ... Посадить в теплу воду, не гарячу, а теплу, підмощає шо-небудь і отако, отако крижі, крижі як почене крутить. Вона сидить в теплій воді. А потім ложить її. Воно буває довго не розкривається. А потім вона давить, щоб крижі роздавались. Вона лучше робить, друга і вмирає при родах, а вона пособляє” (Плескачівка Чрк) [14: 279]. Дійовими були поодинокі й цілеспрямовані стискання черева за допомогою обв’язаного кругом нього рушника, які проводилися повитухою за медичними параметрами [433: 162–163]. Напруження жінкою м’язів живота, вирогідно, досягалося і таким несподіваним способом, як раптове сполохання жінки, зокрема стріляниною з рушниці (очевидно, це був досить ефективний спосіб миттєво вплинути на психіку і безпосередньо на центри маточних скорочень у головному

мозку), – ця дія має аналоги в інших народів [433: 161]*. Постріли з рушниці взагалі були відомим засобом народного “лікування” при різного роду захворюваннях. Так, серед матеріалів Полтавського полкового суду за 1723–1727 рр. збереглася справа Івана Педаника та Яреми Кабиченка. Їх було звинувачено у стрілянині з метою зцілити Якова Мороза від “фебрної хвороби”, – мовляв, “если бы хто ... стрелив, то надеется тая хвороба минется”. Але “цілителі” були “вельми п’яні” і на третій раз влучили у праву ногу Якова, через що той і помер. Винні, за вироком суду, “злоумышления не имели и присягою очистили” [105: 27 зв.].

В акушерській практиці вважається, що найкращою поставою для пологів є така, при якій голова і верхня частина тулуба були б значно піднятими. На думку медиків, вертикальна позиція (стоячи, а також сидячи або присівши навпочіпки) посилює скорочення мускулатури, під впливом гравітації збільшується тиск на голівку плода, що, в результаті, полегшує наступний етап “розкриття” й скорочує тривалість пологів. У вертикальній позиції (на відміну від горизонтальної) створюються більш сприятливі умови для руху черепних пластин (в ділянці потиличних кісток), що також позитивно впливає на перебіг пологів. Коли жінка знаходиться у лежачому положенні, тиск плода припадає на більш крихкі кістки, розміщені в ділянці крижів. Якщо ж плід має сідничне прилягання, основний тиск припадає на основу черепа, що може зашкодити спинному мозку.

Утім, у різних культурах народжували по-різному, а тому вибір пози стосується також і культурологічного дискурсу. Г. Плосс у своїй праці назвав вісім постав, які займають жінки під час пологів. Кожна з них, у свою чергу, поділяється на ряд окремих підваріантів, загальне число яких – 38. Однак саме повитуха рекомендувала та допомагала жінці зайняти певну позу, яка б, на її думку, полегшила пологові потуги. За свідченням С. Верхратського, жінки-селянки народжували “в лежачому положенні не дуже часто”, і то, на думку дослідника, здебільшого на медичних дільницях. Проте Є. Покровський з Рівненського повіту Волинської губернії повідомляв, що в нього є відомості про пологи лежачи [439: 43].

* На цю тему є багато анекдотів про ефективність пострілів під час статевого акту. Такі постріли не тільки сприяють заплідненню жінки під час переляку, а й подекуди викликають пожежу (якщо стріляють з ракетниці).

Серед можливих варіантів називалися злоги на колінах (Чернігівщина). Полтавський лікар Кондратковський зазначав, що бачив породіллю в такій позі, та ще й із зігнутих вперед тулубом. І нагадав, що ця поза описана ще в грецькій міфології при народинах у Летони – вона спиралася на стовбур пальмового дерева. У випадку, свідком якого був лікар, точкою опори для жінки слугував прив'язаний до стелі рушник [462: 28].

Серед можливих поз, які приймала породілля, є численні згадки про народини стоячи (“сьдячі і лежачі не можна родит, треба стоячі, а чоловік її у спину коліном б’є” (Середня Рудня Жт) [5: 46] (про першість народин стоячи серед жінок Лубенського повіту писав В. Милорадович [404: 19]), а також спираючися руками на щось або когось, у більшості випадків – на повитуху (можливо, також на матір або чоловіка), на боку (Поділля), навкарачки (Київщина), присівши навпочіпки, поки дитина не ляже на вистелену грубими веретами долівку (Гуцульщина) [321: 12], на колінах у чоловіка або повитухи – ця поза була найбільш подібною до тієї, яка згодом була визнана медициною оптимальнішою (була можливість додатково тиснути на живіт руками). Повитухи проявляли певну творчість, підґрунтям якої, безумовно, був досвід народного акушерства. Наведемо одне з розгорнутих свідчень такого роду дій: “[повитуха] прямо витягне її [породіллю], спиною поверне, та коліном як обпре її, аж витягається воно. “Кричи, кричи чим подужче“. Коліном до спини придавить. Та не то що рядно, а кухвайку строчанку вмочить у воді, посадить: “Сиди, сиди”. Почне кружить. А потім посадить на стілець, в спину коліном [тисне]: баба сидить на стільці, а вона [породілля] стоїть [...]. А то вона [повитуха] на печі сидить, а на лежанці породільниха стоїть. Вона не дає, щоб породільниха сідала. Тільки стоячи, як відчуває, що дитина йде, вона її положила. А так постоячи. Вона ж підмощає, як і впаде [дитина], то там подушка” (Плескачівка Чрк) [14: 280].

Серед інших прийомів міг бути й такий: “...положу її животом доверху на коліна поперек, щоб голова висіла з одного боку, а ноги з другого, а він, як мужик добрий, порухає колінцями, так, дивись, і роди” (Багринівці Вн) [7: 44]. Аналогічно чоловік струшував жінку, коли породілля чіплялась йому за шию, так, щоби спиною лягти йому на плечі або “мужчина ззаду брав під руки і ззаду трусить, щоб скорей

рожала” (Обсіч Рвн) [41: 17]. Одна з повитух твердила: “Родити навколюшках краще всього, а стоячи – теж добре, але дитина може вбитися, як буде “шукатися”. Лежачи трудно силуватись, дитина взад йде. При тяжких пологах приходиться підвішаною родити” (Єлизаветівка ЖТ) [7: 38]. Останнє зауваження, судячи з джерел, є правомірним, оскільки зустрілось і таке свідчення: “а то пудвешивают: вузьме обруча попуд руці та зачепіт за трам [сволок. – О. Б.], і так і зомлеє” (Середня Рудня ЖТ) [5: 46]. У записах Г. Рейна (підтверджено й польовими записами) також є свідчення про підв’язування породіллі до сволока рушником або довгим очкуром під пахвами (особливо якщо жінка була слабою) або закріплення до сволоку пояса у вигляді двох петель, за які роділля чіплялася руками і таким чином підвішувалася, а далі струшувалася повитухою. Інколи остання ставала на лаву, ззаду обхоплювала породіллю і декілька разів могла стріпнути її, розвести тій ноги [462: 28]. Серед інших варіантів: породілля, тримаючись руками за шию повитухи, лягала їй на спину. Тож повитуха, добре струшуючи породіллю, ходила з нею по хаті (Тальянки Чрк). Згідно з відомостями з Київщини породілля грудьми лягала на ослін та обхоплювала його руками. Очевидно, досить архаїчними були народини на долівці, адже на хрестинах повитусі, зокрема, співали: “Славен Господь, славен Бог, / Славен по землі. / Спустилася роділонька з полу до землі” (Москалівка Хм) [2: 116].

Відтак проф. Г. Рейн підсумовував: при пологах, які відбувались у своєму середовищі, у звичній обстановці, жінка віддавала перевагу вертикальному або похиленому положенню тіла. Наявність опори й навіть підвішування, що є різновидом опори, полегшує пологи. Лікар робить однозначний висновок: “Першість вертикального положення не в грубості нравів і не в надзвичайній фізичній силі наших селянок – так менш болісно і швидше” [462: 46–47]. Зокрема, він наводить випадок із власної медичної практики: селянка, яка народжувала другу дитину в його клініці в горизонтальному положенні, заявила, що навпочіпки народжувати їй було значно легше.

Зрозуміло, у практиці повитух застосування пологового крісла було неможливим. Проте в записах відомої дослідниці народної культури В. Сидорович,

зроблених нею в 1949 р. при обстеженні греко-татарів (урумів), мало місце свідчення, що “породіллі сідали на триноги для приготування їжі, під треноги ставився таз, куди падала дитина” (сmt. Старобешеве Днц) [8: 212].

Якщо пологи проходили належним чином, без ускладнень, допомога на цьому етапі зводилася до заспокоєння породіллі, читання молитов, зокрема “Богородиця”, “Помилуй мя, Боже”, “Отверзі мі двері”. За свідченням, “бабка і помолиться, і пошепче, і знає такі слова, що полегшують болі. Молодих акушерок цьому не вчать” [7: 35]. Час від часу повитуха кропила лице породіллі холодною водою, протирала їй лоба або давала “закропитися” водою, відваром рум’янку, а часом і горілкою.

Ускладнення під час пологів пояснювалися насамперед тим, що жінка не дотримувалася заборон під час вагітності, або просто “карою Божою”. Тому деінде роділля прощалася з усіма присутніми, ніби ідучи на смерть, і просила в усіх пробачення за свої провини, а її обкурювали ладаном. Ситуація вимагала від повитухи більш активних, рішучих дій. Магічні і раціональні прийоми вже не просто доповнювали один одного. Перші ставали усе більш складними і вигадливими.

Респонденти звичайно заперечують випадки невдалої допомоги породіллі. Так, у с. Халеп’ї на Київщині праонука повитухи твердила, що її бабця, єдина на все село повитуха, яка за свою “практику” поприйняла більше, ніж сто онучків, не втратила при пологах жодного. Таких тверджень ми маємо безліч. Проте варто врахувати особливості людської пам’яті, яка відкидає негативну інформацію. Адже випадки непрофесійної допомоги, за свідченням С. Верхратського, були не поодинокими – зокрема, він згадував про випадок струшування роділлі вниз головою [7: 45]. Напевно, правда полягає й у тому, що успішну родопомічну діяльність демонстрували особливо здібні, спостережливі, досвідчені повитухи. Крім того, як визнавав Марко Грушевський, “а коли навіть стане ся щось найгіршого, лишають бабу в супокою” [267: 16].

Серед допоміжних дій для прискорення пологів знаючі родопомічниці використовували лікарські рослини, зокрема сік із салату-латука, відвар з васильок, собачої кропиви, сердечника, майорана, волкобоя, кореня пастернаку, квіток жита,

споришу, лляного сімені (останній вживався також для примочок до черева породіллі). На Галичині помічним засобом вважався настій дягилю на горілці [519: 36].

Для посилення потуг у породіллі повитуха викликала блювоту – всовувала в рота її коси, при корчах розтирала ноги горілкою, знову змушувала породіллю активно рухатися, стукатися животом у двері і стіни [7: 43]. Тоді ж застосовувала лікарські рослини, але, очевидно, більш потужної дії. Серед них згадуються цвіт жита (настояний на свяченій воді), маточні ріжки, перетерті з медом, відвар з кореня пастернаку, а також горілка з перцем і цинамоном. Для прискорення родів вживали васильки, сердечник, сочницю, майоран, лаврові ягоди та лист, давали жінці пити власні навколоплідні води, у гуцулів – трохи так званого “живого срібла” – ртуті [161: 138].

Для полегшення пологів повитухи повсюдно застосовували такий прийом, як розпарювання “кості”. Найпростішим способом було обкладення нижньої частини живота породіллі торбинками з гарячим грисом (висівками). Але вони знали і більш складні прийоми, зокрема парили “сухою” ванною: “в чавун кидають жменю конопляної полови (вона помішна від вразу або золотника як єю парят), заливають окропом, кїдають розпїканного камїньця і над цєю парою держат породїллю”; парили ще й горїлкою: “наливали мїцної горїлки пїв чарки в черепок, запалюють її і ставлять породїллю над цим вогнем” (Бехи Жт) [18: 27]; напалювали пїч, вистеляли зверху соломою, вївсяною або ячмінною, сїном, обливали квашеним борщем (буряком), поверх клали кожуха і завертали в нього родїллю (або накривали кожухом) (Чорна Кам’янка Чрк) [14: 186]; помічними вважалися купелї – з чистої води або з зїллям (кропивою, татар-зїллям) [7: 42, 42]; повитуха велїла насипати у ступу просо, і родїлля товкла, аж поки не починалися потуги – “...цїлий пуд їстовкла, але родила” (Дїброва Жт) [27: 3]. Помїчним вважалось дати породїллі нюхати тютюн – і тим викликати чханнїя, яке посилювало маточнї скороченнїя.

Проте всї цї дїї, в основї яких були, вочевидь, досвїд та знаннїя повитухи і якї б мали розв’язати кризову ситуацїю, неодмїнно доповнювалися низкою магїчних дїй. Знову вдавалися до їмїтацїйної магїї: присутнїм пропонувалось дутися, напинатися

(для цього вони навмисно ходили по хаті, пересовували хатні речі); вони бралися пролізати через обруч, тільки на цей раз просили це зробити авторитетного чоловіка (наприклад, церковного старосту). Повитуха задіювала предмети, які мали символічне значення: пояс від церковних риз (клала на живіт), чорну хустку (покривала породіллю при конвульсіях), мішок із зерном (його клали на поріг хати, нагинали й потроху зсипали зерно – “щоб дитина легше йшла”). Приділялася увага й кількісній символіці – у поєднанні з використанням предметів, які самі по собі мали високий семіотичний статус, це мало розв’язати надзвичайну ситуацію. Так, на Поділлі записано: повитуха наливала до кварти свяченої води, прочитувала над нею тричі молитву Богородиці і тричі зливала цю воду через пікну (хлібну) лопату на руки чоловікові, який жменями збирав цю воду й зливав знов у квартиру. Вона кидала в цю воду дев’ять перетертих маточних ріжків, три пучки насіння капусти і все це давала випити породіллі (Куниче Вн) [7: 40]; три ложки свяченої води лили у дірку в лавці для кужеля – й давали її пити породіллі; виводили роділлю до криниці і примушували її витягнути три відра води; тричі повитуха скидала свого “літника” і надівала на породіллю (Тхорин Жт) [5: 43]. На Вінниччині повитуха чоловічим чоботом набирала й приносила “непочату воду”, виливала її на долівку, де лежала породілля [161: 155].

У надзвичайно складних випадках, навіть і вночі, повитуха могла послати до священика, щоб одчинив у церкві царські ворота, а вдома молилась: “Царські врата, одчиніться, / А ви, кості смиреннії, розойдіться, / Чи младенець, чи младениця, / Пора вже на цей світ родиться” [353: 85–86]. Крім “Богородиці Діви” (В. Кравченко свідчить, що повитуха, зокрема, виголошувала молитву “Сон Пресвятої Богородиці”), вона зверталася також із проханням “встати на поміч” до “женських переносиць” (мироносиць) Пелагеї і Марії, а також Соломії, “які просять бога за жінок у родах”, святого Марка, “який одчиняє двері в рай”, святої Варвари-великомучениці (“Божа вгодниця скорої допомоги”), святих Петра і Павла (“як по світі ходили, все лихо бачили, щоб одвернули ці болі, всі кольки, всі недуги ...”), а також святих Антонія і Феодосія, Георгія, Мефодія й Афанасія, Пантелеймона-цілителя, київських лікарів-ченців Олімпія та Агапіта [161: 147]. Як свідчать тексти,

які пощастило зафіксувати дослідникам, повитуха нерідко зверталася відразу до всіх святих, особливо не виокремлюючи кого-небудь з них: “Господе Сусе Христе, Сине Божий, Душе Святий, допорожденниця Пречиста Свята, будь ти мені в допомі! Гавріїле, Михаїле і всі сили небесні, Ізошліте ангела з небес і пришліте час і пору допороженниці (ім’ярек). Пречиста свята ключі носила і всі замки одмикала і рожденниці (ім’ярек) заслони одслоняла” (Бехи Жт) [18: 26]. Між тим, виголошення святих імен само по собі було реалізацією апотропеїчної функції молитов [558: 98]. У ту мить, коли ситуація здавалася критичною, повитуха зі всіма присутніми ставали навколїшки, проголошували молитву.

Вона залучала до пологів і чоловіка породїллі, втім, не тільки тоді, коли у пригоді ставала його фізична сила. Чоловік, як, власне, й сама повитуха, “брав” біль на себе, водночас віддаючи дружині частину своєї енергії. Гадаємо, з огляду на це його клали в ліжку, щоб він допомагав стогнати жінці при болїсних потугах. Породїлля пила воду з його рота. Є свїдчення, що чоловік “лягав коло лави на землі, а вона скаче з лави через його” (Жукин Кв) [5: 33]. У матеріалах Марка Грушевського є факти, коли повитуха прив’язувала мотузку до статевого органа чоловіка, а породїлля тягнула її при болях, що, не виключається, було “переживанням” кувади (від *faire la cavade*, що в перекладі з французької означає “висїджувати”). Те, що подїбні дії були далеко не поодинокими, свїдчать, зокрема, усні перекази, хоч на момент запису вони вже носили жартївливий характер бувальщини-анекдоту. Виокремлюються дії, коли повитуха певним чином “викликала” дитину на цей свїт – для цього стукала в пїч [267: 23], посилала чоловіка на горище вигукувати: “Йди сюди, не барись!” (Журавлївка Вн).

Народження відрїзняється від смерті тим, що воно дає “цьому” свїтові фізичне тїло. Коли людина вмирає, душа полишає свою, вже мертву, фізичну оболонку, коли ж дитина народжується – спершу з’являється її живе тїло, а вже слїдом за ним – душа. І саме до тїла прикута увага, – точнїше, до двох його іпостасей: того, що народжує, і того, що є прохїдним, народжуваним. У мить появи “нового” тїла увага зосереджується на тому, в який спосїб “приходить” дитина, бо очїкується, що з лона матерї вона “виходить” головою (буквально – догори ногами). Усе інше – а це знане

в медицині “сідничне прилягання”, коли дитина “йде” сідницями, або, як кажуть у народі, “ногами” – сприймалось як явна аномалія, з очевидною аналогією в поховальній обрядовості, адже з хати померлого виносять ногами вперед, – із цього на той, інший світ (в українців відоме уявлення: після смерті “душа, відокремившись від тіла, стоїть у головах”). З того світу на цей рух тіла має відбуватися навпаки – воно “мусить” рухатись вперед головою, а будь-яке відхилення проектувалося на майбутнє дитини. Подібне вірування було відоме по всій Європі.

Додамо, що з медичної точки зору “сідничне прилягання” загрожувало життю як дитини, так і жінки-породіллі. Повитуха докладала максимум зусиль для того, аби забезпечити дитині регламентований вхід у цей світ. Досвідчені повитухи знали також прийоми повороту дитини. Статеву щілину (повитухи називали її “вікно”) і свої руки (перед тим ретельно вимиті з милом й навіть ополоскані в самогоні, як був) вона мастила маслом або будь-яким жиром, смальцем, і вводила руку в промежину, аби поставити дитя, як записав В. Кравченко, *праведно* [18: 29]. Як дитина йшла ручками – полегеньку вправляла ручку назад або клала на живіт породіллі припарку з проса або висівок, і потихеньку його підіймала, аж доки ручка не увійде назад [404: 18]. Є непоодинокі свідчення й про здійснення повитухою рятівної операції по “повороту на ніжку” при поперечному положенні плода, що було особливо небезпечним для дитини та породіллі. “Повертала. Прямо отако брала руками, як же вона так? А він тільки сра ..., вибачайте, задом ішов. А вона каже, це ж жінка, знаєте, як мучиться, а вона каже, потерпи, якщо я можтиму, я його, каже, зроблю. І вона зробила, взяла, і... він є – Альоша. Вона рукою його повертала. Геть ні разу не було [щоб з її вини діти вмирали. – О. Б.]” (Чорна Кам’янка Чрк) [14: 186] – подібних свідчень у польових матеріалах чимало.

Безумовно, приймаючи пологи, повитуха, в міру свого досвіду, намагалася запобігти можливим ускладненням – передчасному розгинанню голівки, значному розтягуванню або прориву промежини. Слід, проте, зазначити, що саме ці дії з точки зору офіційної медицини були найнебезпечнішими – такого роду “активна терапія” викликала в лікарів-акушерів найбільше обурення. За їхніми твердженнями,

поперечне положення плода завжди закінчувалося смертю [462: 18]. Щоправда, ця “статистика” заперечувалася колишніми “пацієнтками”. Більшість усних свідчень дотичних до родильних справ жінок містять твердження про успішний поворот плода бабою: “А є ще ногами йдуть. Ногами найхуже. А вона ж його ще й поверне. Вона ж як почне повертати. Воно ж може і задавитися. Поки ж поверне, то вона вже допомога, допомога. Тоді як вхватить, уже всьо” (Плескачівка Чрк) [14: 280].

Добігав кінця той проміжок часу, який розділяв два протилежних стани: очікування появи когось, хто існує, так би мовити, *de vizo*, в якомусь іншому вимірі, а значить – у невідомому, чужому світі – з одного боку, перетинання ним *межника*, *промежини* – *межі* між двома світами, та фізична його поява, точніше – матеріалізація в людському, своєму світові – з іншого. Як співали у пісні: Прибудь, прибудь бабусенько / Типер ти мені / Рятуй, рятуй, бабусенько, / Разом дві душі. / Їднуоу душичку / На пилюшичку, / А другуоу душичку / На подушичку” (Москалівка Хм) [2: 116]. Саме пересічна повитуха ставала в певному розумінні провідником дитинча, вона, буквально, вдихала життя (“...баба розкриває йому рота та дихає рази два–три” [404: 20]). Завдяки певним діям, дотриманню норм, як медичних, так і ритуальних, вона немовби замикала на собі процес “переходу”/виходу – новонародженого: з того світу на цей світ; від “плода” до дитини; породіллі – від вагітної до жінки-матері. Символічна межа між своїм і чужим світом “проходила” через повитуху, і якоїсь миті за її безпосередньої участі вона ставала проникненою. Звідси термінологічні поняття, якими означався акт набуття дитини повитухою – вона дитину “ловить” (подібно до риби із ставка), “відбирає”, “забирає”, “тягне”, “приймає” (Явтушкове Вн, Баничі См, Лобкова Балка Пл) [12, зошит 1: 13; 13, зошит 1: 63; 10: 160], – набували свого первісного змісту.

Найдосвідченішим повитухам, безумовно, були відомі різноманітні магичні прийоми порятунку слабих дітей. Якщо дитина народжувалася в стані асфіксії, вона дула на неї – “вдувала дух божий”, читала молитви, розтирала теплою водою. Ця дія зафіксована і в українських селищах у преріях Канади – там повитуха легенько біла по плечиках, “щоб пустити дух” [63: 4].

Доречним вважалося у таку небезпечну мить одгукати дитину: або тричі вигукнути “Христос воскрес!” [404: 19], або покликати хлопчика ім’ям батька (з додатком “гу”: “Гаврило-гу, я тебе гукаю, обізвись божими трудами”), а дівчинку – іменем матері, або полоскотати шпилькою у вухах та ніздрях [7: 61; 404: 20]. Прийом використання вигуків спричиняв ефект дійового окликання. Можна припустити, що називання імен батьків уводило дитину в систему родинних зв’язків, вказувало на його місце в системі родинної ієрархії й одночасно було засобом утримання новонародженого у світі людей [144: 118]. Зафіксовано свідчення, що у випадку, коли дівчинка народилася дуже слабою, повитуха майже годину качала її на решеті, аж поки та не ожила (Волосківці Рвн) [15: 48].

Наступною дією було проведення первинної “обробки” новонародженого: ганчіркою (а деінде відрізанним кінцем пуповини), подекуди – змоченою свяченою водою, видаляли слиз із рота та носа (щоб дитя відразу вільно вдихнуло), а трохи згодом – і очей. Далі наступала черга відрізування й оброблення пуповини. Один з кореспондентів Г. Рейна повідомляв, що вважається за гріх, якщо породілля сама перев’яже пуповину своїй дитині [462: 16]. Зауважимо, що в Україні перерізування пуповини було переважно прерогативою повитухи (“окрім баби нікому не можна” [18: 35]). Власне, саме ця місія повитухи (або, як свідчать уже наведені факти, – *названої баби, бабки, що ходит по пупах* на Західному Поліссі) була для неї визначальною.

Лікар С. Верхратський, виходячи із власних спостережень, свідчив, що “в більшості по селах пуповину не відрізували, поки не відійде місце – боялись, що воно після перерізування сховається “в середині” і не вийде” [7: 49]. Проте з усього масиву емпіричного матеріалу можна зробити висновок, що перерізування пуповини здійснювалося повитухами переважно відразу після народження дитини. Найчастіше це робилося свяченим ножем. Особливо цінним вважали ніж, освячений на Пасху сім разів [152: 2]. Зустрілися також свідчення: тільки тупим ножем – “скорше буде заживати” – або обрізком коси, який повитуха перед тим спеціально святила в церкві. Відомі й інші варіанти відтинання пуповини: повитуха відгризала її зубами – “желізо не признавала, щоб не занести нічого” (Богородичне Днц) [14:

217], рвала руками. Повитуха Харчучка, за нотатками Верхратського, стверджувала, що перев'язувала пуповину не відразу – чекала, “поки кров заспокоїться” [7: 51].

Пильнували за тим, щоби правильно розрахувати відстань, на якій відрізати пуповину. У польових записах проведення саме цієї “операції” було чи не основним аргументом проти акушерок: “Одної жонке [акушерка] прірезала так пупчіка, що аж кров полілась ... нещасненьке посінєло, то се позвалі бабу, та баба докончіла [як треба]” [5: 50]. Загальнопоширеною практикою було відступити “три пальці од животіка і три од ніточки”, щоб відстань від пупочного кільця дитини була не менша, ніж на три пальці (“на честь св. Трійці” (Виступовичі Жт) [5: 50]. До речі, це не суперечить вимогам наукового акушерства – відстань має становити 6 см. Особливо важливим це вважалося для хлопчика – “щоб природження було довше”. Інакше кажучи, уявлялося, що повитуха могла або вкоротити йому “чоловічу” силу, або, навпаки, забезпечити її в майбутньому. До речі, опікування повитухою “сексуальною силою” новонародженого на тому не обмежувалося. За повідомленням В. Ястребова з півдня України, вона могла хлопчику спеціально покласти в колиску зуб від борони, для того, щоб його рід продовжувався (буквально – “щоб у нього член був таким твердим, як зуб у борони”) [327: 40].

Матеріали експедицій засвідчили побутування архаїчного звичаю перев'язування пупа повитухою зрізаним в породіллі пасмом волосся (Великі Озера Рвн) [53: 6]. Але зазвичай вона використовувала для цього конопляну чи лляну, рідше – шовкову нитку. При цьому повитуха розрізняла нитки з “посконі” (чоловічі стебла) і “матірки” (жіночі стебла), хоча використання їх у родильній магії мотивувалося по-різному. Одне з поширених повір'їв таке: “Хоч дівчина, хоч хлопчик найдеться, пупок обв'язували матіркою, бо буде безплідним”; трапляються й інші: “Як найдеться дівчинка, пупок в'язали бабки плоскінню, щоб була пряха, а хлопчикам – матіркою, щоб усе умів”; “Як матері хочеться синів – в'язали матіркою, а дочок – плоскінню”; “Щоб більше не було дітей – плоскінню” [174: 56–57]. Відтак вірили, що використання *матірки* забезпечувало продовження роду, тоді як *посконі* (коноплі чоловічих стебел без насіння) залишало дитину безплідною. Після перерізування до пуповини прикладали лампадну олію. Зав'язування пуповини

звичайно супроводжувалося всілякими добрими побажаннями дитині (“Одрізую пуп на вік, на сто літ”, “На щастя, на здоров’я, і вік довгий, і розум добрий”), які виголошувала повитуха.

Загальноприйнятою традицією, принаймні до початку ХХ ст., було відсікання повитухою пуповини: дівчинці – на “жіночих” предметах-символах (насамперед – гребені для прядіння ниток, рідше – інших знаряддях, але переважно дотичних до прядіння та ткацтва: веретено, човник, рубель, голка, а також серп, іконка); хлопчиків – відповідно, чоловічих (найчастіше – на сокирі, а також ножі, пилці; у новітні часи підкладали книжку, олівець – “щоб був грамотним”)*. Варто відзначити, що в наших польових матеріалах це повсюдно один із легко згадуваних сюжетів, що видається надзвичайно показовим з точки зору абсолютної приреченості (запрограмованості) людини до фізичної праці – чоловікам одвіку майструвати, жінкам – пряди і ткати. Цими діями повитуха ніби закріплювала (і водночас – оприлюднювала) стать дитини й, відповідно, запрограмувала вже існуючі стереотипи. Серед інших варіантів – підкладання під пуповину хлібини (Присліп Зк), книги.

Є свідчення й того, що в окремих місцевостях України, зокрема у Київській, Чернігівській і Волинській губерніях (як і в багатьох, зокрема кавказьких, народів), повитуха не перерізувала пуповину аж поки не вийде послід. Рейн у своїй розвідці наводив свідчення лікаря Кронеберга, зокрема по Київській губернії: “коли дитина вже народилася, а дитяче місце ще не вийшло, повитуха не дозволяє своїй пацієнтці навіть поворухнутися до тих пір, поки не вийде послід”. Хоча в разі ускладнень, коли виникала потреба в додаткових прийомах по вилученню місця, немовля від пуповини негайно відокремлювали. Професійний лікар оцінював такі дії як “крайне захоплення вичікувальним методом” [462: 36].

Від народження дитини до відділення плаценти і народження посліду розпочинався третій і останній період пологів. Він був найкоротшим, але й

* Відсікання пуповини на певному предметі було традицією універсальною. Із численних прикладів наведу такий: на Філіппінах (місцевість Катікуган) хлопчиків відрізали пупа на ножнах, щоби був гарним теслярем, дівчинці – на човнику від ткацького верстата, аби була вмілою прялею. – Див.: [687: 59].

найвідповідальнішим, оскільки існувала небезпека виникнення кровотечі. Відшарування плаценти забезпечується переймами і потугами, завдяки яким, фактично, народжується плацента. Тому її вихід, по суті, сприймався як другі пологи. До відходження плаценти повитуха забороняла породіллі багато пити – побоювалася, що переповнений сечовий міхур її затримуватиме. Як правило, приблизно протягом години чекали на самостійне відділення плаценти. “Очікувальний” метод, який обирала повитуха й на цьому етапі, за свідченням лікарів, був цілком виправданим. При затримці повитуха вдавалася до спеціальних прийомів: розтирала або масажувала живіт, надавлювала фалангами пальців на матку, окрім того, до низу живота прикладала торбинки із пшеничним грисом, ще й змоченим сироваткою, змащувала живіт коло пупка цибулею. Вона заставляла породіллю дути в порожню пляшку, пити олію (або чарку горілки з олією чи розчин з мила), всовувала в рот породіллі коси, а також раптово напувала її теплою водою, щоб захлинулась і почала кашляти – слід думати, це робилося з метою викликати блювоту і тим стимулювати потуги. При ускладненнях, як казали, коли “місце присохло”, були й такі повитухи, які обережно тягнули (або легенько смикали) за пуповину, а в критичній ситуації “діставали” місце рукою*.

Для прискорення виходу плаценти повитуха давала породіллі пити “гидотне”: лампадну олію, горілку, настояну на тютюні, або свіжий кінський гній. Останній спосіб видається вельми популярним, оскільки в рукописних лікарських порадниках, віднайдених, зокрема, в Гадяцькому повіті та датованих третьою чвертю XVIII ст., його радили застосовувати саме при “затриманні місця”: свіже – прикладати на хустці до живота роділлі, а “давнїйше” (тобто старе) присмажити з пивом чи молоком і також прикладати теплим до живота. Крім того, тут міститься рецепт і таких ліків, як упарені у вині (або пиві) трави чорнобиллю, ромашки, материнки, копитника, гірчиці, кмину, а також “сабіни” (?), голубиноного лайна, які пропонувалося потроху вживати як лікарські напої (щоправда з ремаркою: “натурам грубим”). Хоч давали ці трави і у вигляді звичайних відварів у воді (або настоянок

* Г. Плосс в окремому розділі “Витискування посліду” наводить близько 20 варіантів цієї процедури у примітивних народів. У цілому всі вони зводяться до масажу живота. Різниця полягає в різних позах, які при цьому займають породіллі [433: 193–196].

на горілці) [376: 46]. Додамо, що відомості щодо засобів допомоги породіллі, які сягають XVII–XVIII ст., загалом вражають своєю вигадливістю: “Родильних окуривали бобровою струей, перьями живых куропаток, церковным муром и освященными травами, енорожец пить дают ...” [272: 228].

За свідченням Ю. Д. Талька-Гринцевича, дійовим у народі вважалося розтерти на порошок лаврові листя або ягоди, змішати їх із водою або олією і прикладати до пупа породіллі (або терту цибулю). Він же згадував і такі засоби “вигнання” “місця”: з’їсти два курячих яйця і запити склянкою води, або три пари зародків, знайдених у трьох курячих яйцях [519: 37, 41]. Для очищення породіллі від т. зв. “брудю” змішували борошно разом із зернами, якими посипали у хаті під Новий рік; давали пити настій з шафрану, квітів піонії, вишневої кори, ромашки, а також розтертих коралів [403: 21].

Помічним для вилучення плаценти вважалося знову “розігріти” породіллю. Для цього запроваджували загальні теплі ванни. Хоча, видається, це був крайній захід. На Полтавщині повитуха ставила породіллю в ту ж позу, як і при пологах, а саме – на коліна, підставляла “чугунок” з окропом і накривала жінку з головою рядном [462: 38]. Розпарювання “вікна” породіллі відбувалося й таким способом: вона ставала на коліна над розпеченим каменем, який поливали юшкою з вареного вівса і, знову-таки, розпареним кінським лайном [7: 50]. Одночасно повитуха виголошувала текст молитов і замовлянь. На Звенигородщині жінку ставили над посудиною, куди наливали трошки горілки, яку запалювали. Якщо ж “місце” не відходило, до відрізка пуповини, що лишався, прив’язували якийсь предмет – побоювалися, щоби пуповина не “заховалася” в матці. Такими предметами могли бути ложка, чобіт, личак або навіть цеглина – “що було під рукою” [462: 37]. Наведемо свідчення київського акушера Є. Ф. Функе, надане ним професору Г. Рейну: “... у 1866 р. я був запрошений до породіллі в 4-х верстах від Києва. Застав там таку картину: в дверях хати сиділа собачка, прив’язана до кочерги, що лежала в сінях на долівці; до кочерги за мотузку була прив’язана пуповина від дитячого “місця”, яке все ще було в порожнині матки. Від народження дитини пройшло 1,5–2 години. Повитуха переконувала, що це надійний спосіб для здобування “місця”.

Дехто з родопомічниць для прискорення виходу місця примушував породіллю ходити (і стрибати!), і якщо до кінця пуповини було щось прив'язане, йшли позаду і підтримували це. Щоправда, Рейн наголошував, що “до честі повитух, у більшості випадків на ручне видалення посліду наважуються лише тільки у випадку неуспіху вище зазначених заходів” [462: 38]. Зустрілися й інші відомості: “Є бранки, що діставали місце рукою. Є [й такі], що смикали, і настільки сильно, що вивертали матку” [7: 51]. Зауважимо, що вихід посліду забезпечувався магічними засобами й тоді, коли йшлося про отелення: “Як і корова телиться, то вдома треба, тільки сходилась корова телиться, скорій стола, табуретки, це все зрушив, зрушив, тоді взяв у кожного стола угла трошки ножом одрізав, у хліб залепив і дав корові – це, щоб місто отходило” (Рудня Радовельська Жт) [37: 1].

У гірських селах Карпат відразу після виходу “місця” ним витирали обличчя дитини, щоб не було “ніяких висипок”, повитуха обмивала породіллю, змащувала їй живіт топленим маслом або олією. У випадку, якщо відкривалася маткова кровотеча, повитуха напувала породіллю відваром деревію (Волинь), настієм з ромашки, золототисячника (Чернігівщина, Сумщина), перстачу (Бойківщина), звіробою. У вигляді промивань використовували відвар кори калини, застосовували холод [161: 85, 106].

Є відомості й про те, що повитуха вмiла “виганяти” плід у випадку, коли дитина гинула в утробі матері (“плід неживий”). Так, уже згадувані лікарські книги містять такі поради: “насіння лопановедо розвести в пиві”, “олейку з древа льщинового, 18 кропель, напустить пуп”, а також для “людей простих”: “возьми свѣже лайно кон(ъ)ске, розпусти его в вине тепло(мъ), прецеди чрез густое поло(т)но и дай випи(т), є(ст) речь певна” [376: 46–47].

Відразу після народження дитини повитуха продовжувала здійснювати певні процедури, спрямовані насамперед на тіло – як дитини, так і породіллі. Тому чи не найпершою обов'язковою маніпуляцією, якій надавалося надзвичайного значення, було обмивання/купання дитини (а також жінки, що народила). Є відомості, що родову змазку немовляти повитуха спершу витирала м'якушкою хліба (або яечним жовтком) [322: 18]. За свідченнями респондентів, зокрема з Житомирщини,

повитуха могла відразу обгорнути немовля теплими сухими пелюшками і покласти його на піч, в тепле місце. Коли дитина обсихала, її обмивали в ночвах [439: 86].

Перше купання дитини було обов'язком повитухи. На Слобожанщині зафіксовано, що дерев'яне “корито”-купель приносила саме вона (у с. Богородичне респондентка твердила, що таке корито взагалі було одне на все село [14: 217]). Зі зникненням повитухи як явища на Поліссі на перше купання йшла “названа”, “прийомна бабка”, тепер майже повсюдно – рідна бабуся. Час першого купання не був фіксований традицією. Воно могло відбутись або відразу після пологів (зокрема, у проміжку двогодинного очікування відходу посліду), або за одну-дві години після пологів, або й на другий-третій день після народження дитини. Повитуха купала дитину як окремо, так і разом із обмиванням породіллі (або жінку купали відразу після дитини). Зустрілось уточнення: дитину обмивала в кориті, а роділлю в шапку (Великі Сорочинці Пл) [10, зошит 1: 35]. Принаймні, маємо непоодинокі свідчення того, що повитуха полотниною, змоченою у свяченій воді, витирала дитині очі, рота – щоб добре бачив і говорив, ручки – щоб майстрував, ніжки – щоб добре ходив, голівку – щоб був розумним і не хворів [190: 926].

Вірили, що перша купіль впливала на подальшу долю дитини – під час купання повитусі випадала нагода втрутись “у природу”, вдосконалити фізичні характеристики дитини, охоронити дитину від злих духів, від підміни її нечистим чи відьмою (казали, “баба найбільш свідома була в цих справах”); нарешті – здійснити перше ворожіння-пророкування долі дитини.

Кожна складова купання набувала особливого значення: для хлопчика воду гріли в глечиках, а для дівчинки – в горщиках (Поділля); на Київщині, навпаки, для дівчинки – у високих струнких гладущиках – “щоб стан тоненький був”. При нагріванні води пильнували, щоби не кипіла – тоді дитина, як виросте, не була сердитою, запальною та злою (Волинь, Поділля). Чи не звідси походить прислів'я: “в гарячий воді купаний”? [267: 27]

Відомо, що подеколи повитуха купала дитину в непочатій воді і тільки вдень (Бехи Жт) [18: 38 зв.]. Але ключовим моментом при першому купанні дитини було застосування *нечистої* води (на відміну від води, якою обмивали небіжчика, –

чистої, без будь-яких добавок) – “щоб голий не був купель” (Томашівка Крв) [10, зошит 2: 77]. Відповідно, повитуха зверталася до присутніх зі словами: “Киньте, господарі, що-небудь, щоб дитина не була гола”. Господар кидав гроші, які родопомічниця могла забирати собі (Москалівка Хм) [2: 112]. Зустрілася згадка, що у купель тричі плювали (щоби не було “пліснявки” – молошниці, або від зурочення), кидали: гроші (переважно срібні, як були, із стійкою мотивацією – щоби була багата), а також: вовну, хліб (цілушку або крихти хліба), лили свячену воду – ту, що принесла із собою повитуха або яка зберігалася вдома у породіллі (це правило стійко зберігалось серед українських емігрантів Канади) [62: 2-b], капали молоко, сипали пшоно (“щоб не напала жовтуха”), кидали кілька вугликів, березову тріску (“бо береза родюча” – Рудня Радовельська Жт [37: 2]) тощо.

При тому згадується різноманітний набір трав (нагадаємо, що повитуха поспішала до породіллі з цілим оберемком трав, призначених саме для купання дитини, зокрема посвячених на Спаса та на Різдво, Трійцю). Це були васильки, любисток, рута (м'ята), череда (її ще називали “собачки”), материнка або душиця (тільки дівчатам – “хлопець же не родить, може яловим стать” [14: 280]), рум'янок, огірочник, оман, товстушка, хробуст, живокост (“щоб кость зросталась”), гвоздика, материнка, звіробій (“щоб був не по-звірячому, а по-людськи”), чистотіл, зубровка, п'ятипал, дев'ятисилник (“щоб сила була”), держивода (дівчинці – “щоб чоловіка держалась”), овес, сіно тощо – за словами однієї з респонденток, зілля “багацько, їх не можна і перелічить” (Плескачівка Чрк) [14: 280]. На Житомирському Поліссі рослини для першої купелі розподіляли за статевими ознаками дитини: “...дівочці – калину, хлопчику – васильки і листя вазона красавчика...” [613: 219]. Щоб дівчинка була “красна”, вливали трохи меду (Полківниче, Полянецьке Чрк), “солodka” – сипали цукор (Верхній Бистрий Зк), кидали коралі. Застереження, яке зустрілось у переліку рослин, що застосовувалися при першому купанні, – це барвінок (“не можна купати, бо дитина помре” [7: 65]).

Згадуються й більш складні варіанти першого купання дитини. Так, повитуха веліла зібрати тріски там, де рубали дрова, і дев'ять разів по дев'ять покласти до

купелі – “в такому купелі і жінчину купали, і мале. І ото казала: “Не буде ніяких ні прищів, ні сипів” (Студенок Хрк) [14: 227].

У теплій воді, коли тіло дитини розпарювалося, знаюча повитуха намагалася “виправити” або “вирівняти” тіло дитини, а фактично – доробити, удосконалити його, додати йому певних рис (у даному випадку – фізичних), яких, на професійний погляд повитухи, бракувало. Це ціла низка дій – починаючи від тих, які носили імітаційний характер (спеціальний вибір посуду, в якому гріли воду для купання), і закінчуючи “творенням” тіла дитини руками повитухи. Останнє дійство була дуже поширеним і не викликало жодного заперечення, адже вірили, що у немовляти “м’які кісточки”, “воно тоді ще як кісто”, “воно ж резінове”: “Буває при родах, що головка велика і голова якось косяка, от його і направляють, рівняють, а воно як м’ячик, м’якеньке, роднічок такий буває, що ні грама не скріпленний, то кості зжимаєш і він трошки встановлюється. Челюсть буває порушена. Колись бабки самі все знали і не вчилися ніде” (Діброва Жт) [27: 2]. Отже, при купанні дитини повитуха не торкалася колінця – тільки за литок (“бо будуть ноги в сторони” [613: 219]), бралася “заокруглити голівку”, “зчавлити голівку, щоб була не довга, а кругленька”*, давила носик, “щоб гарненько стояв”, витягувала пальчики, “щоб не були горбатенькіє”; “міряла” (“правила”) дитину: “...бере праву ручку і леву, кожну згинає у ліктику і в колінці, причмокує і притягує. І так три рази. Тоді другу – і тричі. І так казала мама, що всі хрящики становляться на місце” (Студенок Хрк) [14: 229]. Як ліктик з колінцем не сходились, то казали, що дитина “зламана”. Свідчення такого характеру зустрічаються в польових матеріалах, зібраних у різних регіонах України*. Безумовно, подібні “вправи”, а також розтирання руками спини,

* Відомий стародавній переказ про чоловіка, який ставив безліч питань до вавилонського мудреця Хиллела, серед яких було й таке: “Чому у вавилонян голови круглі?”, і отримав відповідь: “Тому що в них нема досвідчених повитух” [749: 173].

* Деяко остеронь стоїть традиція, зафіксована в Україні у маріупольських греків. Тут існував звичай “карбування” дитини: повитуха робила гострим лезом декілька дрібних насічок на спині, а також руках і литках дитини. Іноді в них сипали солі, а тоді сповивали дитину в чисту пелюшку й одразу занурювали її в теплу воду. За твердженням Є. Покровського, який повідомив про цей звичай, він був запозичений греками у кримських караїмів, яким, у свою чергу, подібну “операцію” робили татарські повитухи. – Див.: [439: 77]. Побутування подібного звичаю, але в болгар (зокрема, йдеться про с. Вільшанка колишнього Єлисаветградського повіту Херсонської губернії), було детально проаналізовано М. Толстим. Цікаво, що цю процедуру тут проводили

зокрема хребта, являло собою своєрідний масаж, допомагало при родових вивихах. Досвідчена повитуха клала дитину животом собі на долонь і декілька разів струшувала її, витягувала ручки, ніжки, тиснула на тім'я й підборіддя, тягнула за носа – ніби ліпила безформну масу, надавала їй людської подоби [136: 44; 315: 94]. Але при тому вона продовжувала виконувати й певні магічні прийоми із зверненням до числової магії: "... з мазіного пальця у рот дитині капали три або дев'ять краплин з купелі". Нарешті, повитуха тричі лизала дитині обличчя або втягувала губами лишки води з голови, спинки – і тричі спльовувала в купіль (або ліворуч) (подеколи зі словами: "Боже, очисти тебе" – "від пристріту" [634: 77]. З давніх часів облизування (подібно до тварин), так само як і спльовування, були відомі як засіб оберігання [515: 95]. Після купелі родопомічниця знову витирала дитину м'якушкою хліба, змащувала тільце сметаною, маслом [190: 926]. Серед інших дій, які пощастило зафіксувати: брала цівочку та дула дитині в ушко або в "срачку"; щоб не була крикливою – своєю п'ятою затуляла їй рота, як перший раз починала кричати [18: 34 зв.]. Сповиваючи, вона обв'язувала голову дитини хусткою – на зразок чалми, щоби вуха не стирчали [327: 44]. Усе це загалом були чергові кроки в "олюдненні" дитини.

Правило спеціального вибору місця, куди виливали воду з-під купелі, було зазвичай добре відоме повитусі: під піч, під поріг, під дерево, під "полено" хати, переважно – "живе" фруктове – яблуню, грушу, вишню, або в "глухе" місце – там, де "людська (і котяча) нога не ходить", на межу із мотивацією кореляції долі дитини ("щоб була як вишенька"...), під дубову шулу (стовпчик) у воротях, "щоб діти росли".

Обмивання/купання породіллі, безумовно, переслідувало медично-гігієнічну мету. Тимчасом можна говорити й про початок реалізації процедури повернення породіллі ознак колишнього стану, до "культурної подоби". Цим першим кроком було очищення повитухою тіла породіллі від пологового "бруд" взагалі (а не окремо рук/ніг) та піклування про його внутрішні органи, зокрема: повитуха гріла й

кілька "бабів", які лягали на долівку кругом дитини, утворюючи коло. Дослідник переконливо доводить, що обряд "соління" знали також старозавітні євреї, і давність обряду – біблійна. – Див.: [545: 418–426].

кидала у дерев'яний шаплик, у воду “всяке бабське” зілля, насамперед м'яту, спориш, сіно/солому – ячну або вівсяну, а також кидала пшоно, “нехворощу чорну” – щоб “хорошо матка встоялася” (Хашове Дн) [10, зошит 1: 55].

Родопомічна функція повитухи, безпосередньо пов'язана з пологами, на цьому була фактично вичерпана. Проте її подальша діяльність цим не обмежувалася. По суті, практично всі обрядодії – ті, про які вже йшлося, й ті, про які ще згадуватиметься, – мали чітко виражений поліфункціональний характер. Вони структуруються в декілька етапів, в межах яких окреслюються різні статуси родопомічниці. Для нас важливо продовжити розгляд *постаті* повитухи в усій багатовекторності її функцій. Окрім власне родопоміччя, яка включала в себе медичну, психотерапевтичну, знахарсько-лікувальну діяльність, вона виконувала також ключову роль у здійсненні магічно-символічних дій. Межі переходу родопомічниці з одного статусу в інший визначити важко, а часом – і неможливо, адже вони визначалися характером конкретної ситуації. Тимчасом у родильній обрядовості щільність подій була досить високою – на зміну одній приходила інша, але на різних етапах цього колективного “переходу” головних учасниць народин (дитини – до життя, матері та повитухи – до наступного, за життєвим сценарієм, етапу), – ключова роль належала саме повитусі.

Уже в перші хвилини життя дитини саме родопомічниця ставала ключовою фігурою першого етапу її соціалізації – ритуального формування жіночого/чоловічого статусу. Власне, цій меті були підпорядковані її дії з формування, організації простору і встановлення контакту між світами. Обрядові дії, виконувані повитухою слідом за пологами (насамперед відсікання пуповини), були спрямовані на залучення новонародженого до родини та громади.

Саме повитуха першою бачила і, відповідно, повідомляла стать дитини, їй належали початкові благопобажання. У гуцулів Косівського повіту після появи дитини повитуха дякувала Богові за допомогу і зверталася до немовляти зі словами: “Хлопчище, здоров расти тепер. Будь великий, не будь дикий. Да на много лет с помощью...” – і тричі хрестила немовля. У с. Зелениці Надвірнянського повіту повитуха після купання клала новонародженого хлопчика на долівку і легенько

ногою чіпала його рота – щоби він, коли виросте, був м'яким і добрим зі своєю дружиною (а вже надалі вона сповивала його в чоловічу сорочку, щоб мав чоловічу міцність, був здоровим і сильним) [Цит за: 587: 142–143]. Маємо непоодинокі свідчення, що дитину, незалежно від статі, сповивали переважно в чоловічу сорочку, або ж хлопчика – у жіночу сорочку, і навпаки.

Характеризуючи дії повитухи, спрямовані на залучення нового члена до громади, варто ще раз згадати про випадки, коли дитина народжувалася слабою й існувала небезпека її смерті нехрещеною. За церковними канонами миряни могли охрестити дитину, якій загрожувала смерть, щоб не померла нехрещеною. Тому цю дію здійснювала переважно повитуха, яка у цю мить гарантовано була поруч. Ідеться про водне (так би мовити, попереднє) хрещення: миску зі свяченою водою ставили на стіл і над нею тримали дитину, повитуха вмочала у воду барвінок і кропила дитину зі словами: “Нарожається, нахрещається Раб Божий ім'ярек” [614: 207]. У народі цей обряд сприймався як рівнозначний церковному: “...не дай Боже, помре дитина, то хоронять як хрещену”. У випадку, коли повитуха сама хрестила дитину за надзвичайних обставин, вона давала їй ім'я першолюдей – Адама і Єви (Волинь, Житомирщина, а також Закарпаття). Цю пару могли доповнювати такі імена, як Марія та Іван, а також (значно рідше) – Ганна, Катерина, Наталя, Петро, Миколай. Подеколи такій дитині було встановлено давати ім'я батьків [316: 313]. Маємо свідчення й того, як “баба вмоче дитину в свячену воду і каже: “Во ім'я отця, і сина, і святого духа. Амінь”. То вже дитина хрещена. А батюшка каже [коли дитину заносили до церкви. – *О. Б.*]: “Чи хрестила бабка з води?” – тоді він не порушає, а тільки читає молитву” (Троїцьке Од) [10, зошит 2: 107] (про церковні канони хрещення див. підрозділ 2.4). Відомі випадки, коли вона хрестила немовля ще до його фізичного народження – щоби “легко знайшлося”: “три рази перехрещує хрестом черево” і кропить свяченою водою і примовляє: “Родиться хлопець – буде Іван, дівчина – буде Марія”. Показово, що на Гуцульщині обрядова дія, під час якої повитуха хрестила дитину і надавала їй ім'я, мала назву “класти форму дитині” [155: 299]. Якщо дитина швидко набирала сили, невдовзі їй могли дати вже будь-яке інше

ім'я. Щоправда, зустрілася згадка, що деінде ім'я воліли залишати: “Як помінять, то ангел буде плакати” (Миколаївка Од) [10, зошит 2: 122].

Сповивання немовляти в пелюшки, а також тісне обмотування тільця повивачем було особливим етапом у визначенні сексуальної та матримоніальної стратегії дитини. Принесені повитухою полотно на пелюшки (зі своєї старої сорочки, спідниці, фартуха), а також сповивач виступають символічними “маркерами” родопомічниці: “...баба у теплій воді купає свого внука і у свої пельонки заматує” (Вежиця Рвн) [46: 7]. Зафіксовано свідчення, що повитуха задалегідь ткала з червоних вовняних ниток крайку і, коли йшла до породіллі, врізала з неї сповивач (Вільне Рвн) [15: 48]. Сповиваючи дитину (“раньше ж казали так треба, щоб воно не криве було, кода було повивачем зв'язувати так туго...” (Богородичне Днц) [14: 218]), повитуха насамперед ніби продовжувала справу “доробляння” й піклувалася про досконалу фізичну форму дитини: “Щоб ручки правильно лежали, ножки правильно лежали, у мальчика, щоб мошоночка була вверх, щоб ніде не завіло. І ще зверху сповивачем. Одну ножку вматає, потім другу ножку вматає. Дуже було акуратно. ... То правильно сповивали, поки не почнеться укостяненіє” (Діброва Жт) [27: 2]. Одночасно повитухою досягалася й інша мета – старий одяг, який уже був у використанні, слугував першим захисним покровом дитини, надійним апотропейним засобом до моменту хрещення. Додамо, що українські переселенці до Канади у пелюшки новонародженого вповивали шматочок цукру – щоби не плакав [62: 2-b].

При народженні здорової дитини ім'янаречення також здійснювалося за посередництвом повитухи. Цей звичай мав регіональні особливості та відзначався певною варіативністю. Як показала Н. Гаврилук, звичай ім'янаречення, за яким родопомічниця відразу йшла до священника додому – “брати ім'я” (“брати молитву”) – був поширений на значній частині Правобережної України, на півдні Чернігівщини та на Харківщині. Фактично дана форма звичаю передбачала вибір імені новонародженому через посередництво повитухи ще до його хрещення. Показово, що на початку 20-х років ХХ ст., коли на селі почали з'являтися акушерки, назвати ім'я новонародженого просили саме їх [349: 36]. Дві інші форми

передбачали вибір імені в присутності повитухи та кумів (Чернігівське Полісся, частково – західна Волинь, а також східна Полтавщина) або виключно за посередництвом кумів, без участі родопомічниці (Наддніпрянина, Південь України, східні райони Харківщини) [213: 71–73].

Отже, “поприймавши” дитину, повитуха з великою поспішністю вирушала до священика (“Помила і тут же до хреста) “спитати, яке мня”, йшла “за молитвою”. Ця “подорож” була особливого роду. Так, спеціально зауважувалося, що “...в дорозі баба повинна утримуватися від фізіологічних відправлень” [404: 22]. Щоб отримати ім’я, вона брала з собою хліба, а також пшоно, шматок сала, курку, хустку для попівни тощо. Отримавши ім’я, знову поверталася до породіллі, аби привітати її з “іменем”, а також повідомити про день хрещення. Таке поспішне отримання повитухою імені, нехай навіть попереднє, поки що без освячення священиком за спеціальним обрядом в церкві, яке відбувалося пізніше, може бути пояснене намаганням швидшого захисту дитини, насамперед – від нечистої сили. Відтак повитуха, яка була посередницею в ім’янареченні, безумовно набувала статусу *захисниці*. Між тим, отримання нею для дитини імені означало черговий крок у залученні до цього моменту “невідомої” істоти до світу живих, уведення її у новий для неї простір. У свою чергу, для самої повитухи це був миттєвий прорив від профанності до сакральності [561: 9].

“Прихід” невідомої істоти, або як казали, “гостя”, був очікуваним, а тому регламентованим, заделегідь підготовленим і позитивно сприйнятим. Після всього, що було зроблено й промовлено повитухою за той час, поки вона “шукала” дитину, і коли нарешті її “зловила”, вправила, обмила, сповила та отримала ім’я, родопомічниці залишалося благословити онучка, а отже, в черговий раз захистити/вберегти його від небезпечних сил: “Слава тобі, Боже! Будь прихильна, дитиночка моя, до всіх людей на цім світі!”; “Не вкради, не бреш, – Не прокормиш душі” (Івот См) та ін. Хоча, напевно, єдиної формули для цього не існувало – кожна повитуха знаходила свої слова. А далі сповиту дитину вона клала на покуті, з різними примовляннями обносила по хаті, зокрема підносила до печі (або клала на

теплу піч, на стіл, на піл), наперед сама цілувала, а вже тоді передавала батькові (або матері), тобто, в кінцевому підсумку, *залучала* його до нового роду.

Відтак низка обрядів, які здійснювалися за участю повитухи протягом наступних за пологамі перехідних (так званих лімінальних) 40-а днів, були продовженням “інтеграції” дитини у соціум. Повитуха не залишала своїх “підопічних”: протягом певного часу (від 3–7 до 40 днів) продовжувала відвідувати молоду матір з метою, як казали в народі, “закріпити дитину” (насамперед – скупати) (Тараканів Рнв) [11, зошит 4: 79], надати допомогу породіллі – оглянути, нагодувати її, навіть взяти на себе частину господарських справ. Частота цих відвідин залежала від місцевих традицій, а також фізичного стану породіллі, від того, чи могла остання розраховувати на когось зі своєї родини. Однак із наявних записів випливає, що повитуха йшла до породіллі в наступні після пологів дні навіть попри те, що поруч із жінкою були її родичі – свекруха, чоловік.

Вона виконувала різноманітні функції – не тільки годування породіллі, а, фактично, всі нагальні домашні справи, включаючи порання коло печі (“як має, то несе, як не має, то готує на місці” (Березівка Жт) [11, зошит 4: 10]), прибирання в хаті, пильнування дітей, а також доїння корови й годування худоби тощо. У росіян було поширене міркування, що повитуха ходить до породіллі не тому, що остання не впоралася б зі справами, а тому, що це однаково “марна робота” – хліб у неї або не підніметься, або не пропечеться, або згорить; молоко в корови убуде й таке інше [271: 20]. Повитуха немовби заново впорядковувала, лагодила старий/новий простір, встановлювала/відновлювала звичний порядок речей, таким чином виконуючи ладотворчу функцію.

До функцій родопомічниці, які мали довготривалий характер, ми відносимо її подальшу участь у здоровому зростанні дитини. Як свідчать польові матеріали, жінки продовжували звертатися до повитухи протягом не тільки наступних тижнів-місяців, але й років, активно, як мінімум – до пострижин, коли закінчувався “немовлячий вік” і бабин онучок переходив у статус “дитини”. Показовим видається свідчення респондентів: “повитуха дітей і приймала, і лікувала” (Тальянки Чрк) [15: 6]; “баба бабувала і відмовляла: єдиної роботи не можна робити, тільки дві”

(Зайчики Хм). Чи не найперша писемна згадка про задіяність родопомічниці у справі зцілення дитини щонайглибше сягає XVII ст.: у актовій книзі зроблено запис про бабу Хведору: “...її, як бабу, жона Степанчика, брата Іовкового, до дому свого до дітей хорих попросила, і в домі їх до ночі була і на ніч зостала” [599: 342].

З огляду на те, що дитячі хвороби, за народними уявленнями, мали переважно нечистий характер, тобто виникали від “поганого ока”, зурочення (зокрема, це так звані крикси, переполох, сухоти тощо), до фельдшерів або лікарів, навіть якщо вони в тій чи іншій місцевості були, матері зверталися зрідка. Відповідно, у специфічних умовах сільського життя повитуха зі своїми знаннями та досвідом перебирала на себе функції цілительки/шептухи. Свідченням цього, як показано вище, був швидкий перехід родопомічниць у статус шептух після відсторонення їх від повивальної справи внаслідок запровадження акушерської допомоги.

Маємо непоодинокі свідчення того, що повитуха, аби довідатись про здоров'я дитини, неодноразово відвідувала породіллю. Вона цікавилася, чи дає собі раду молода мати, чи правильно наглядає за дитиною, годує її тощо: “...приходила, довідувалася: “Як маленьке?” (Громи Чрк); “то се бабка до роділі приказує як хранити маля” (Дзендзелівка Чрк); “вона знає, як дитинка слабенька, то вона вам буде ежедневно коло неї” (Полківниче Чрк) [14: 208, 174, 179,]. У свою чергу, жінки самі зверталися до повитухи по допомогу та за порадою: “якщо трапиться дитині серйозно захворіти, [жінка] не лінується ... нести її до лікаря або іншої, на їхню думку, знаючої людини: повитухи, ворожеї, заговорщика...” [438: 3].

На відміну від традиційних знахарок, серед яких існувала певна спеціалізація (кожна з них звичайно лікувала одну чи декілька хвороб [488: 16], повитуха виступала у статусі цілительки цілої низки немовлячих недуг. Згідно зі свідченнями, повитуха бралася зцілювати дитину від “ляку”, а також дитячого безсоння або криксів (крикливці, ночниці, плаксивці, ношниці – “дитя плаче і вдень, і вночі”), “болячок”, пристріту (вроків), зносок (коли дві мами із немовлятами на руках зустрічалися на одній дорозі), сухот (“дитина не спить, не їсть, приростає шкура на правій руці біля долоні”, “дитя сохне”) [614: 204], плиснявки (молошниця), захворювань шкіри (рожа, лишай, волос), хвороб живота (пронос), гризу, жовтяниці,

як зубки ріжуться (зубаки, зубіща), “язичка пришитого (опущеного)”, діурезу, наливів на голові та обличчі (золотуха), лихоманки (хондя, хиндя), чемера (глисти), корости (чухалка, кошуля, тіминиця), хвороб очей (бельмо, куряча сліпота), грижі, бородавок, коклюшу, вивиху або удару, конвульсій (мимохід), чорної хвороби (родимець/дитинець або епілепсія) [410: 122; 634: 80].

Повитуха не лишала поза увагою і породіллю. Так, її клопотом було забезпечення в останньої лактації. Принагідно зауважимо: цьому питанню надавалося надзвичайного значення. Про це свідчить широкий арсенал засобів народної медицини, відомих, зокрема, й повитухам. Ідеться про вживання відвару чорнобиля, укропу, а також порошка стосили в пиві, смаженої моркви, товчених у порошок і змішаних з водою камінчиків з 9-ти очей рака, пшеничного борошна, запареного козиним молоком, попелу від передніх ратиць корови, спорині, ріжків, які збиралися до сходу сонця, кореня буркуна білого, який перед тим варили у непочатій воді. Серед інших засобів – збирання з землі крихт наїдків з хресного обіду й намочування їх у свяченій воді; жінці давали з’їсти (без її відома) мишу, примішуючи її до м’ясної страви (або випарювали її в молоці та давали його пити породіллі) [14: 68].

Щоб забезпечити “покорм”, повитуха безпосередньо виконувала спеціальні магичні дії: набирала води (у річці, колодязі), виголошуючи замовляння (“...не прошю тебе джерела пивіяного, а прошю тебе джерела молочного, дай ти мені рожденной, молитвованной молока, так як з гір, каминієв прибиває вода, так нехай прибуде покорм рожденной молитвованной...”); ввечері кидала в неглибокий колодязь цілушку хліба з умовою, щоби цього ніхто не побачив (якщо побачить якась інша жінка, можна втратити молоко назавжди) – на ранок молода мати з’їдала хліб, а повитуха виголошувала над нею замовляння. За іншим варіантом – цілушку з хлібини, яку першою витягли з печі, перев’язували ниткою і також кидали у криницю (або річку) на цілу ніч. Якщо хліб на ранок зберігався, молода мати його з’їдала зі свяченою сіллю. Повитуха вчиняла в діжці тісто, видавлювала навхрест заглиблення, куди наливала води. Коли тісто сходило, збирала цю воду, давала її

пити породіллі, обмивала їй груди. Якщо ж вода зникала, це вважалося поганим знаком [404: 26–27].

З часом породілля могла звернутися до повитухи за порадою, як припинити лактацію (або її зменшити). Серед відомих родопомічниці прийомів народної медицини були й такі: змащування грудей крохмалем, прикладання до них гребеня або редьки, випареної в олії, листя шавлії, соку цибулі, споживання часнику (кілька головок ще й вішали на шию); крім того, товчену шкурку вужа висушували й домішували до питва (“молоко висмокче вуж”). Тріщини радилося змащувати чистотілом, собачим салом, розведеним сметаною, прикладати листя мати-й-мачухи. Запалення, яке називалося “осовище”, лікувалося повитухою прикладанням козиного лайна, змішаного з борошном та оцтом (або свіжою сумішшю козиного лайна і меду). Вона підкурювала породіллю житнім борошном, виголошувала замовляння [519: 50–51].

Отже, вміння та майстерність родопомічниці базувалися насамперед на власному досвіді. Вона, безумовно, могла виступати у статусі цілительки, знахарки-шептухи, яка бралася лікувати дитячі недуги та жіночі післяпологові ускладнення, пильнувала за тим, щоби породілля мала достатньо молока для годування дитини. Повитуха була відповідальною і за подальше зростання прийнятої нею дитини, і за фізичне здоров'я породіллі.

3.2. Постать повитухи в аспекті її обрядово-магічних дій із пологовими субстратами (матка, плацента, пуповина, кров)

Вагітність, а згодом пологи – це певним чином прояви здатності жіночого тіла тимчасово перебувати у стані виношування плода, а згодом – виконання функції його “виверження”. Зміни у зовнішньому вигляді відбуваються не відразу, нові ознаки накопичуються поступово – від таких, що фіксуються на рівні інтуїції (зміна смаку, настрою вагітної жінки), до наочних змін у фізичних, зовнішніх характеристиках її тіла. Це – особливий стан жіночого тіла, а загалом – цілком передбачуваний і певною мірою планований процес. Найперше, чим відрізняється

вагітна від інших, що однозначно вказує на її особливий стан, – це зміна фігури, насамперед черева. Адже не випадково про вагітну казали: “зачереватіла”.

Щодо внутрішнього “вмісту” жіночої тілесної “посуди́ни”, йшлося про статеву сферу – лоно, утробу, дно (пор. давньоруське – *плодник, плодуха*; білоруське – *донник, донница* [414: 59]) – щось потаємне, глибоке, те, що знаходиться всередині. За текстами народних замовлянь при пологах усе приходить в рух: плодіві води витікають; матка зрушує з місця, “жовта кость” розходиться, плід “вбредає в крижі”, “стає в кості” або може “піти в гору”; плацента блукає у череві – все це супроводжується виходом певної кількості крові (“червона кров розливається”) [440: 24]. Власне, на такій собі внутрішній “арені”, за народним висловом, – у “коморі” жіночого черева, розгортається своєрідне дійство*.

М. Еліаде, розглядаючи алхімію як етап донаукового мислення, порівняв металургію з акушерством: “...руди ростуть в череві матері-землі подібно до ембріонів. Металургія набуває, таким чином, рис акушерства” [625: 140–141]. Відповідно, витoki алхімії він вбачав у співпраці з природою, її співучасті у процесі творення, а також спробі змінити властивості матерії. Це міркування відомого дослідника є співзвучним з нашими сюжетами про дії повитухи з маткою, плацентою, пуповиною, які ми означаємо як “пологові субстрати”.

Безперечно, жіночий організм був пов’язаний у народній свідомості з глибинами, а отже, з підземним світом [385: 104]*. Дитина як плід, зародок розвивається в утробі матері неначе посіяне в землю зерно. Відтак утроба вагітної жінки в народних уявленнях є “коробочка”, наповнена “сім’ям”, бобами, гречкою, житом (Сичівка Жт) [6: 9]. Матка, а разом і плацента із навколоплідною рідиною, а також пуповий канатик – усе це разом було тим єдиним “тілом”, що годувало ембріон протягом дев’яти місяців, давало йому тепло, захищало, виконувало функцію біологічного фільтра, забезпечувало умови для формування та зростання

* Подібне уявлення про внутрішній “бій” було поширеним. Так, у камланні шамана народності куна з Панами, яке виконувалося ним для полегшення пологів, змальовувалася дорога, якою шаман відправлявся до Муу – Божества, відповідального за плід. Місця, через яку пролягав його шлях, описувалися, відповідно, як вагіна та матка породіллі; всередині останньої й відбувався вирішальний бій. – Див.: [275: 112].

* Для порівняння: в Індії жіночу утробу називали “посудиною пекла” [661: 38].

плода. Це було його ліжко (народна етимологія – *постіль, гніздо*), його пристановище. Материнська утроба була певною темною зоною допологового життя – по той бік кордону/порогу між “тим” і “цим” світом. Вона уявлялась як щось чуже й невідоме: не випадково при описах дій повитухи, а саме – висліджуванні нею плода через піхву, особливо при патологічних пологах, стійкого терміна для визначення материнської утроби не існувало, і використовувалося нейтральне слово “там”.

Символічно маркувався отвір/прохід між “там” і “тут”, крізь який дитина проходила/проривалася/народжувалася, – вагіна (“піхви”, “ворота”, “вікно”, промежина, межник, полова щілина або “щеленя”). В народних уявленнях це “вікно” безумовно сприймалось як своєрідний “канал зв’язку” з іншим світом. Свідченням цього є пояснення появи на світ дитини, зафіксоване на Поліссі: “бусек кидає через димохід” [136: 93]; пор. сербське повір’я: породілля для полегшення пологів мусить зазирнути в колодязь [483: 57]. Останній, так само як і піч/комин, уявлявся як один із входів у потойбічний світ.

До цієї зони народження, місця появи дитини була прикута увага повитухи. Адже кульмінаційним етапом пологів було як раз проходження голівки та тільця крізь цей отвір. Тут лише варто зауважити, що символіка піхви була неоднозначною: в українському фольклорі також фіксувався універсальний мотив “зубатої” піхви, добре відомий в інших традиціях – він трактується як рудимент язичницьких обрядів, пов’язаних із випробуваннями в обрядах переходу*. Піхви посідали проміжне місце між внутрішніми та зовнішніми органами людини, що зумовлювало їхню символіку в народній медицині. Вони позначені такою характеристикою, як медіативність, це – отвір між світами. Між тим, це місце нижнє, закрите, темне, волохате, а тому не виключена його потойбічна характеристика. Повитуха фактично приступала до цього локусу одноосібно.

Під час пологів жіноче тіло на якусь мить стає тим механізмом, завдяки якому плід вивергається з утроби назовні (в акушерстві, відповідно, використовується

* Див., наприклад, міфи про прохід через “зубасте лоно” або небезпечний спуск в печеру чи грот, які являють собою рот або чрево Матері-Землі [627: 133].

термін “зігнання плода”). Це особливий стан, який підкоряється несвідомим, мимовільним, поза всіляким контролем і регулюванням скороченням матки, які з кожною хвилиною стають сильнішими. Жінка у своєму фізичному болю, а саме – родових муках (на Київщині казали – “як род пошов” (Халеп’я Кв) [14: 291 зв.]), на якийсь час наvertsалася до природного стану.

Архетипна модель народження – це кульмінація процесу творення, коли з елементів хаосу із отвору/шляху викручується/витагується/твориться/виникає дитина. Зауважимо, що для пояснення дії цієї моделі, яка була сферою опікування повитухи, використовувався, зокрема, універсальний технологічний код прядіння/ткання*.

Пологи – це той особливий момент, коли на якийсь час тіло жінки стає проникним, незамкненим, відкритим (в офіційній медицині цей період так і називається – “періодом розкриття”). Жива глибина завжди щільно закритої, недоторканої ємності, звідки готується до виходу “на світ” нове тіло, втрачає свою таємничість. У цю мить поруч із жінкою опинялася повитуха. Це для неї потаємне жіноче *там* ставало відкритим. Перед нею, буквально, відкривалося *вікно*, кільце *миски* (у фольклорі також “царські врата”) в *рукаві*, у *женському ході*.

Отже, постать родопомічниці виявлялась одноосібно причетною до материнського лона й таких фізіологічних субстратів жіночого організму, як матка, плацента, пуповина, амніотичні води і неодмінно пов’язана з пологами життєдайна кров, що витікала при пологах. В обрядовому смислі всі вони можуть розглядатись як своєрідні маркери-символи народження дитини. Не випадково у практиці

* Це, на нашу думку, підтверджує паралель з культури громади *аймара* (*Aymara*), яка мешкає в Болівії (Латинська Америка). Аналіз аймара термінології, пов’язаної з народженням дитини, а також репродуктивними функціями жіночого організму, довів, що у переважній більшості тіло описується тут в термінах ткацтва. Пружність жіночого тіла передавалася через метафору пружно витканого полотна. Вона знайшла відображення у “словнику” повитух. Деякі зі своїх прийомів вони визначали словами ‘плести’ та ‘звивати’ тіло. На це вказують також назви прийомів масажу, який застосовувався з метою повернути плід в утробі матері у вертикальне положення (у так звану *manteo* позицію). Відповідно, це називалося в термінах “заплітати”, “звивати”, “скручувати”, “сукати”, “вити”, “навивати” тощо тіло. Така ж лексика застосовувалася й для визначення пози породіллі, найбільш зручної для народження дитини. Завдяки таким діям, вірили, тіло породіллі стає “м’яким”, рухливим – ці зміни торкаються також його внутрішніх органів, які максимально відкриваються, щоби “пропустити” крізь себе плід. – Дякую проф. Деніз Арнольд з Коледжу Біркбек (Лондон) за надані відомості.

повитухи її професійно-медичні навички поєднувались зі знанням обрядових традицій стосовно дій з означеними субстратами. Із завершенням пологів та виходом плода породілля, як казали в народі, “розсипалася”. Тому до функцій повитухи входило “збирання”, відновлення всіх життєвих функцій її тіла, що, зокрема, передбачало, вилучення плаценти, повернення на місце матки, заспокоєння крові.

У народних уявленнях амніотичні води, виходячи з їхньої “оказіональності” (а вони були передвісниками виключно пологів), водночас сприймалися як народжуюча та потойбічна субстанція. Недаремно рибальське начиння також позначене лексемою ‘матка’ [556: 91], що відсилає нас до теми води, безодні, вирію, тобто “іншого”, нижнього світу, звідки повитуха, як уже згадувалося, *ловила* дитину. Щодо народних анатомічних уявлень про **матку**, то вона доволі чітко ідентифікувалась як орган, що знаходиться під “пупцем”, і подекуди маркувалося як “пупів братик”. Для означення ‘матки’ використовували також назву *дітник* (яка безпосередньо вказувала на зв’язок матки із виношуванням плода та народженням дитини), а також *золотник, матиця, живіт, враз, ураз* [465: 55].

Саме в матці плоду надається певної форми, який, немов дріжджове тісто, “набухає” та зростає. Тому виразною, загальнопоширеною була асоціація матки із піччю, а людського зародка – із хлібом, що зростає у печі. Підтвердженням цього є добре відомий на Поліссі обряд “перепікання дитини”, який передбачав “повернення” хворобливої дитини до теплої печі на хлібній лопаті для додаткового “перепікання”/доробляння.

У народних уявленнях провідною характеристикою матки була її здатність після пологів зрушувати з місця, вільно рухатися, “ходити” й навіть “бунтувати” всередині черева, через що, як вважали, трапляється хвороба ‘золотник’ (*враз-дитинець, “підірваний живіт”*) або ‘поруха’: “Бунтується, підходе під груди, такий, як [дитяча] голова, [йде] у бік, у пахви – всюди ходить. Тоді кажуть: матка пішла, матка пре...” [341: 147; 465: 55; 403: 65; 409: 148]. Повитуха виявлялася безпосередньо причетною до руху матки всередині жіночої утроби. Це засвідчує ритуальне замовляння повитухи, яким вона, звертаючися до золотника як до живої

істоти, намагалася надати йому рухливості в заданому напрямку: “Золотий золотниче, божій чоловіче! Стань собі на своїм місті, де ти родився, де ти хрестився, де тебе баба брала, де тебе мати родила” [7: 54]. Як бачимо, складовою функцій повитухи у статусі родопомічниці було встановлення/повернення матки на своє місце після її зрушення, яке наставало після пологів.

Принагідно зауважимо, що у післяродовий період повитуха опікувалася станом жіночої репродуктивної системи. При розривах пологових ходів вона могла проводити спринцювання, промивання та примочки з різноманітних настоїв, відварів та настоянок. Змочені у відварах шматки полотна використовувала для бинтування. Відвари й настоянки, зокрема з бруньок тополі чорної, берези, осики, календули, дягілью, плодів шипшини і горобини, кореню перстачу, цикорію, кропиви, медунки, кори дубу тощо, які застосовувалися для оброблення свіжих та гнійних ран, післяпологових розривів, діяли на патогенний стрептокок, стафілокок, бактерії синьо-зеленого гною. Аби зупинити кровотечу, нормалізувати температуру при запальних процесах тощо, повитуха давала приймати внутрішньо відвари [526: 78–79] – формула типу “баба назавтра зілля спарить, занесе, щоб живот скриплявся” (Рудня Радовельська ЖТ) зустрілася в польових записах неодноразово.

Окремо варто зупинитися на такій лексемі матки, як *золотник*. Візьмемо до уваги, що предмети, які мають золоте забарвлення, пов’язані зі світом мертвих; ‘золотий’, в силу своєї хтонічної природи, фігурує серед характеристик “іншого світу” (куди, наприклад, заманювали хвороби у замовляннях). З іншого боку, ця ж ознака була приналежністю і верхнього, сакрального світу [455: 94; 113: 312]. Не можемо утриматися від ще однієї паралелі – символіка золота, за спостереженням М. Еліаде, відкриває давню та універсальну тему – міфічного відродження в золотій корові або посудині, яка має форму матки [627: 141].

Матка, якою опікувалася повитуха, уособлювалася в образі живої сутності. Власне, уявлення про рухомість матки, на відміну від нерухомості неживих суб’єктів, уже передбачала її якісну відмінність, яка проявлялася, зокрема, в наділенні її людськими ознаками. У текстах замовлянь матка вимальовується як вибаглива, непередбачувана “істота”, така, що будь-якої миті може образитись і

назавжди сховатися від повитухи в утробі матері. Тому, звертаючись до матки, родопомічниця нагається їй всіляко улестити: “...Тобє столики застилают, / Тобє кубочки наливают, / Там же тобє єденьє, / Там же тобє пітьньє” (Виступовичі Жт) [440: 327]. Між тим, суттєвим видається той факт, що, згідно з мотивами, представленими в замовляннях, повитуха може не тільки просити, але і з позиції сили (їй, напевно, авторитету) наказувати “золотнику” зайняти своє місце: “... А баба пупа в’язала / *І тебе месце указала,* / І червоним поясом подпоразала...” (Борове Рвн) [440: 325]. Замовляння доповнювалося практичними діями – повитуха піднімала груди породіллі та прив’язувала під ними рушник або валок полотна (“кицьку”) – “щоб матка не осунулась вниз” [496: 13]; як уже було зазначено, підв’язувала черево червоним поясом. Показово, що в тексті замовляння повитуха згадується разом із “Господньою маткою”: “Золотник, золотниче / Божий чоловіче, Господь тебе кличе, / *Господня матка, пупорізна бабка* / Чого ти розгордився... / Іди собі на своє містечко...” [133: 136], тобто повитуха виконує “господню”, а отже – божественну функцію.

У зв’язку із виокремленням магічно-обрядових дій повитухи щодо встановлення “золотника на своєму містечку”, доцільно звернутися до змістової і поетичної паралелі. Зокрема, у латишів матка також сприймалась як своєрідний міфічний орган, як зосередження “життєвої сили” людини – до матки сходяться усі жили. Одночасно з лексемою ‘матка’ використовувалася титулатура ‘*matīr*’, а також Мара, яка уособлювала жіноче божество. Відповідно, Мару-матку, до якої зверталися “мила Мара”, закликали бути спокійною, не блукати, сидіти на своєму золотому стільці, спати у своєму ліжку; їй ж просили заспокоїти ‘*matīr*’ (матку), аби “сіла, як сідає володарка” “у лівому боці під пупком” [469: 36].

Отже, матка, яка в семіотичному плані може розглядатись як ‘опора’, осереддя, своєрідний центр жіночого тіла, виявлялася ніби “слухняною” повитусі. Повитуха завдяки відомим їй ритуально-магічним засобам (замовляння, застосування спеціальних атрибутів – рушник, пояс тощо) могла ніби “вплинути” на матку, зупинити її рух та повернути на належне їй місце.

Лексема “плацента” (*placenta*) запозичена з медичної практики. Показово, що вона присутня в інших мовах, зокрема в англійській, італійській, французькій. Серед народної термінології поширеними виявилися *послід, місто, дитяче місце, місце, гніздо, постіль, щисток, о(с)чисток, матка*, а також *пуп, пупок, пуповина* тощо. Це орган, який під час вагітності формується у верхній частині матки, а невдовзі покриває всю матку як оболонка; через пуповину та плаценту кровообіг матері з’єднується з дитиною. Здавна були відомі його цілющі властивості. Предметом прискіпливої уваги плацента стала останнім часом у зв’язку з розробкою медиками проблеми застосування стовпових клітин. Вона багата на протеїни, вітаміни, мінерали, залізо, солі, а також гормони та окситоцин – останній стимулює скорочення матки, стримує післяпологову нудоту*.

Зовнішній вигляд плаценти вражає. Насамперед, він викликає яскраву асоціацію з кореневою системою дерева – “тіло” плаценти насичене переплетінням кров’яних артерій. Вона має стійкий дископодібний обрис і схожа на грудку землі, неначе пронизану численними коренями. Водночас своєю формою вона нагадує округлий хліб. Подібна схожість відбилася, наприклад, у назві специфічного хлібного виробу – “плаценти” (*placenta*), рецепт виготовлення якого зберігся у записках Катона Старшого (234–149 рр. до н. е.) в його трактаті “Про сільське господарство”, написаного близько 160 р. до н. е.* Показово, що подібна аналогія плаценти із хлібним виробом простежується, зокрема, в грецькій мові: *plakuos* в перекладі означає “плесканий корж”.

* Зауважимо, що з 1974 р. у деяких країнах, насамперед – у Північній Америці, за бажанням породіль практикуються так звані лотус-пологи (*Lotus-Birth*), названі так за ім’ям акушерки, яка першою випробувала їх на собі. Йдеться про залишення плаценти не відокремленою від дитини протягом 3–10 днів, аж поки пупочний канатик не засохне і не відпаде сам. На думку прихильників цього методу, присутність плаценти допомагає дитині адаптуватися до нового середовища й, крім того, звільняє матір від психологічно болісного для неї акту перерізування пуповини. Для збереження плаценти використовуються сіль, лавандова олія, інші консерванти. – Див.: [655: 36].

* Основу виробу складало пшеничне борошно, яке розводилося водою, тісто добре вимішували й висушували у кошику. З другої частини тіста формували тонкий корж-підшву. Окрема частина тіста, так звана *tracta*, також вимішувалася, але із висівкового борошна із додаванням олії. До інгредієнтів виробу також входив м’який овечий сир. Отриману сирну масу (*tracta*) перемішували з медом. А далі формувалася *placenta* починаючи з підшви, коржі перекладалися сирно-медовою начинкою, а зверху закривалися *tracta*-тістом. Випікали хліб у печі у закритій формі. – Див.: [682: 45–46].

Згідно з даними сучасної медицини, плацента має власний цикл життя, для неї характерний обмін речовин, тож у хіміко-біологічному сенсі вона є незамінною. Між тим, те, чого вона позбавлена, – це можливості відтворювати сама себе. У певному сенсі це – невід’ємна складова плода, його “тіла”, його двійник**. Життєдіяльність плаценти триває дев’ять місяців – рівно стільки, скільки це потрібно материнському організмові для виношування плода. З наближенням пологів вона поступово втрачає свою функціональність, а після пологів взагалі стає зайвою.

Народження дитини знаменує початок низки змін: дитина прориває плодовими водами пузир та плаценту, матка звільняється від плода, але в череві породіллі ще залишається плацента, яка в цю мить стає чужою. Її функції вичерпані, поза зв’язком із дитиною вона повертається до свого первісного стану – малої комірчини, відмерлого корінця, але вже без конкретного призначення. Якщо ж послід надовго “затримується” в утробі матері, не “виходить” – породілля вмирає.

Справою повитухи було пропилувати, а в разі необхідності – допомогти виверженню плаценти. За народним висловлюванням, подібно до дитини, “баба одбирала” й “дитяче місце”. Польовий матеріал подає свідчення того, що, здавалося б, у безнадійних ситуаціях затримки виходу плаценти, повитуха інколи виявлялася професійнішою за акушерку. Нами записано сюжет, коли чоловік вночі приїхав до сільської повитухи просити її допомоги, бо акушерка виявилася безпорадною: “Вона [повитуха] каже: “Давайте мені мішок, і збирайте кінський навоз”, – коней же було багато. Скоренько на піч з тим мішком, щоб він грівся. Раз, два. Баба за тую роженицю у тій мішок – і на піч. Скільки вона там лежала, я вам не скажу. Баба

** Досить згадати, що, згідно з єгипетською міфологією, після смерті людська душа повертається до свого *ka*-двійника – деякі вчені вважають, що це *ka* й уособлювала плацента. У Тибеті плацента зветься *dartsendo*, що в перекладі означає “друг по народженню”, аналогічний термін знають курди та фракійці; так само в Малайзії та на Яві плацента вважається молодшою сестрою немовляти – “друге дитя”; на Філіппінах – “брат немовляти”; тайці намагаються “утилізувати” послід якомога швидше – щоби нечиста сила не зашкодила дитині [687: 62]. У алтайців існувало повір’я, що послід може забрати шаман – не фізично, а метафізично, шляхом здійснення спеціальних дій з метою забезпечити народження дитини в іншій сім’ї, але мати, послідом чиєї дитини скористався шаман, назавжди ставала безплідною [15: 49].

каже: “Виймайте!”. Вийняли її, на ліжку лежала скільки то, і місце відійшло” (Потіївка Жт) [29: 2].

Як уже було зазначено, відхід плаценти є завершальним етапом пологів. Це знайшло своє відображення на лексичному рівні: українською *послід*, *попородовий очисток* – буквально означає “після народження” (так само перекладається англійською “плацента” – *afterbirth*). Тому дії та атрибути родопомочі ті ж самі, як і при пологах. Проте простежується певна особливість: у народних уявленнях плацента, подібно до матки, звільнившись від плода, могла продовжити “самостійне” життя – починала, як казали, “всередині” самостійно рухатися, втікати, ховатися, присихати [7: 49]. Тому деінде відбулася контамінація термінів – плаценту також називали “золотник”. Проте, якщо матці-золотнику належало лише повернутися на своє місце “всередині” черева, послід-золотник мав будь-що вийти назовні. Саме тому повитуха не поспішала відсікати пуповину, аж поки не пересвідчувалася, що плацента відійшла. До речі, лікарі-акушери, звинувачуючи повитух у невмілих, а часом – і варварських діях, як аргумент наводили приклад поводження “бабів” саме з пуповиною, її надмірного смикання з метою “витягнути” плаценту, і як результат – вивернення матки назовні.

Медико-профілактичні дії повитухи по вилученню плаценти були описані раніше. Щодо засобів магічного впливу, то в молитві вона просила “дати місце отрочаті в постіль стелити й сповивати”, зокрема святих Архипа, Антипа і всіх святих Київських, а також св. Марка: “Св. Марко одмикає рай і пекло, одімкни рожденной, хрещенной, молитвованной, одімкни кість, щоб породила отроча от Ісуса Христа і сина Божьего” [519: 38]. У текстах замовлянь вона зверталась до посліду як “живої” сутності: “Вийди, вийди, золотниче, хтось тебе кличе! Бог дав дитиночку, дасть і постилиночку” (Карпівка Вн), або: “Косю, косю, я тебе на світ просю” (подібно до підкликання коня). При цьому присутні повинні були навмисно кашляти, чхати, свистіти, очевидно, щоб “налякати” місце й примусити його вийти [376: 47]. Подеколи повитуха “викликала” місце, зокрема на шматок цукру, або сипала перед жінкою зерна жита чи пшениці, вигукуючи слова так, ніби кликала до їжі поросят або свиней: “Кля, кля, кля”. Помічним вважалося підійти повитусі до

печі й кілька разів ударити в стінку п'яткою [519: 37, 39]. Серед інших спеціальних дій називається також підкурювання породіллі (що майже не виконувалося на попередніх етапах), зокрема соломою зі стріхи або злизування язиком конопляного сім'я із хлібної лопати. На надзвичайний характер маніпуляцій з плацентою вказує деталь, зафіксована уважним дослідником, – повитуха вибирала плаценту трьома пальцями (Бехи Жт) [18: 40].

Для розуміння знакової значущості повитухи у здійсненні спеціальних дій з плацентою варто нагадати про існування такого явища, як плацентофагія (*placentophagy*), що означає поїдання плаценти. Вона характерна, зокрема, для всіх ссавців, включаючи, насамперед, трав'яїдних; близько половини пологів у горил і шимпанзе також супроводжуються плацентофагією. Вченими помічено, що, якщо тварина з'їдає послід, вона не чіпає народженого нею плода. Припускається, що плацентофагія також захищає тварин від хижаків. Так, копитні тварини, які залишають місце пологів відразу після народження, посліду не споживають; ті ж, хто залишаються, всі післяпологові “залишки” поїдають. Окрім того, це своєрідний спосіб упізнавання твариною свого дитинчати – в даному випадку включається фактор нюху. Варто зауважити, що, згідно зі спостереженнями, тварини споживають свою плаценту виключно при нормальних пологах – у випадку ускладнень, а також мертвонародження (зокрема, йдеться про деяких з приматів) вони не чіпають її взагалі [725: 170].

Ці факти вийшли за межі професійних інтересів зоологів завдяки дискусії, яка в середині XVIII ст. розгорнулася серед акушерів і теологів, яких зацікавило питання: що Адам і Єва робили із плацентою та пуповиною після народження Каїна; чи міг Адам, імітуючи поведінку тварин земного раю, з'їсти плаценту відразу після народження своєї дитини? [753: 25]. Навіть в освічених колах європейського суспільства припускалася можливість того, що чоловік і жінка могли бути учасниками “диявольського” (за термінологією теологів) акту з'їдання плаценти. Між тим, наявні статистичні дані свідчать: поміж 300 культурних груп у різних

частинах світу плацентофагії не виявлено [725: 171]*. Щоправда, нам зустрілося поодиноким свідчення, яке належить етнографу В. Мошкову. Він зауважив, що гагаузи, які мешкали на території Молдови, розрізали послід ножом на дрібні частки, з тим, щоби кілька з них дати породіллі з'їсти (“щоб було молоко”), а решту закопували під порогом повітки або у дворі [410: 25].

Тимчасом, згідно з даними міжнародної класифікаційної системи “Регіональні дані людських відносин” (*HRAF*), у 47-ми культурах (із обстежених 64-х) зафіксовано знаковий статус плаценти. Загальнопоширеними виявилися: ставлення до неї як до живої істоти; закопування її в землю, пускання на воду, чіпляння на дерева; уявлення про неї як про двійник дитини, зв'язок з долею тощо [709: 105]*. Це безумовно свідчить про високий, універсальний знаковий статус плаценти в людській культурі. Не випадково в постаті повитухи, яка одноосібно її пильнувала, була обізнана зі способами поводження з нею та виконувала всі передбачені традицією обрядові дії, проявлялися риси магічної сили.

Найпершою дією родопомічниці був уважний огляд плаценти. Безумовно, з точки зору “повивальної” практики, вона переслідувала мету визначити, чи повністю вона вийшла, чи не залишилося в череві породіллі бодай малої її долі – це загрожувало жінці негайним спалахом гострого запалення, а отже, становило пряму загрозу її життю. Відтак “знаючи” повитухи могли вдаватися до тлумачення різного

* Зафіксовані лише випадки споживання висушених часток посліду з медичною метою в Індокитаї (мяо, в'єтнамці, бірманці), зокрема зцілення очей у сіу (США), містекиїв (Мексика). Серед інших варіантів – додавання повитухою плацентарної крові до вівсяної каші, якою годували породіллю (філіппінці), поїдання частки посліду бездітними жінками з надією на зцілення. За спостереженнями вчених, випадки плацентофагії у людей стали фіксуватись останнім часом – вони характерні для домашніх пологів (зокрема, на західному узбережжі США, у штаті Каліфорнія) і є одним із проявів популярного руху під гаслом “назад до природи” (щоправда, переважна частина виконавиць цього акту є вегетаріанками). – Див.: [755: 105]. Показово, що на форумі популярного в Україні сайту *likar.info* молоді мами цілком серйозно обговорювали варіант саме поїдання плаценти – у даному випадку їх зацікавили її цілющі властивості.

* Серед інших варіантів – поховання посліду виключно повитухою (*кундик-она*) в алтайців. Для цього вона вкладала його у спеціально приготований глиняний посуд для цього, обв'язавши горловину чистою ганчіркою, і вкладала його під долівку. Для посліду наступної дитини готували новий горщик. У випадку хвороби (найчастіше – очей) повитуха діставала посуд саме із послідом хворої дитини, промивала його водою і повертала на місце. До цього посуду мала право доторкатися тільки повитуха [565: 53]. Крім того, практикувалося також надрізання або розрубання посліду сокирою (турки), попереднє ошпарювання (болгари), кидання в річку (євреї, косовари), розміщення на деревах (німці), в комині із подальшим висушуванням (португальці) тощо [435: 552; 464: 478].

роду знаків, які вони знаходили на боковій поверхні вилученої плаценти, зокрема прогнозували породіллі кількість дітей, яких тій ще доведеться народити [519: 42]. Наступними були дії повитухи, які містили ознаки контактної магії. Так, плацента була відома як народний засіб проти веснянок, висипок і пухлин на тілі, а також тріщин на сосках материних грудей. Тому, з метою зцілення шкіряного покрову новонародженого або профілактики захворювань, повитуха обтирала його плацентою; тричі прикладала її до тімені дитини – “щоб не було тіменого зуба” [389: 11]. Фіксувалися випадки, коли з метою зігріти “обмерле” дитя, повитуха на кілька хвилин накривала його послідом. Відоме народне повір'я, згідно з яким менструальна кров після народження дитини перетворювалася на молоко для годування дитини. Тому прикладання плаценти – цього зосередження кров'яних судин, і відповідно, “тіла”, що містить багато крові, до грудей породіллі мало на меті забезпечити лактацію. Нарешті, маємо свідчення, що шматок плаценти висушувався, і в разі виникнення “чорної хвороби” (епілепсії) у вигляді порошку давався хворому (Гречишкіне Лг).

Наступним кроком була обов'язкова “утилізація” плаценти.

А. Байбурін констатував, що закопування її повитухою відбувалося за сценарієм поховальної обрядовості, про що свідчить обмивання “тіла” плаценти водою, загортання-одягання її в полотно, закопування-погребіння в яму, атрибути закопування – зерно, гроші тощо [136: 42]. Спираючись на цю ідею, згодом було висунуто припущення, що обряд поховання плаценти являє собою також “аналогію будівельної жертви” [239: 32–33].

Для нашого дослідження важливо зауважити, що це був безумовний обов'язок повитухи – польові матеріали дають численні свідчення того, що тільки “баба вже знає, що з ним [послідом] робить” (Хриплі Жт) [26: 3]. Це була, так би мовити, “зона” саме її відповідальності. Згідно з народними уявленнями, плаценту взагалі не можна комусь показувати (й, відповідно, будь-що з нею робити) – із мотивацією: “бо сором” (Бехи Жт) [18: 41]. Як показало опитування інформантів, породіллі навіть не завжди знали, що саме повитуха з нею робила і куди її дівала. Їй могли допомагати, але лише в особливих випадках: “Бабі помагають, бо баба стара; баба

сама [закопує] як молодша (Рудня Радовельська Жт) [37: 2]. У цьому контексті показово: болгарською мовою плацента називалася *бабино дете*, що в перекладі означає ‘дитина повітухи’ [435: 554].

В Україні обов’язком родопомічниці було *закопати* плаценту в землю, що відповідало загальносвітовій тенденції: за даними з інших етнічних культур, із 200 випадків поводження з плацентою у 130 з них її закопували [764: 184]. Згідно з нашими пошуками, зустрілася лише поодиноким згадка, подана Тальком-Гринцевичем, що з метою “ощасливити дитину” повітуха пускала місце на воду [519: 45]. Щоправда, подібний спосіб зафіксовано в євреїв, які мешкали в Україні: якщо народжувався хлопчик, повітуха вкладала плаценту у старий глиняний посуд (або черепок), ставила коло ніг породіллі, де він стояв вісім днів, до ритуалу обрізання, після чого кидала його в річку [462: 41]. Поодиноким також було свідчення, згідно з яким повітуха спалювала “місто” в печі (Червона Кам’янка Крв) [15: 11].

За народними уявленнями найдрібніша помилка у поводженні з послідом могла спричинити смерть дітей при наступних пологах [389: 10]. Про надзвичайну відповідальність, яка лягала на виконавицю цього обрядового акту, свідчить переказ, згідно з яким “чарівниця” заховала послід у гній, чим назавжди визначила нещасливу долю дитини [519: 45]. Між тим, у селах Закарпаття нами зафіксовано, що “гніздо” там закопували саме у гній (Торунь Зк) [15: 41].

Насамперед повітуха дбала про очищення плаценти шляхом її обмивання/обтирання. Вагомість цієї дії стає зрозумілою, якщо зауважити, що плацента сприймалась не просто як “побічний” продукт пологів, а *наша плоть* (Дроздинь Рвн). У росіян зафіксовано вербальну формулу-мотивування щодо пильнування за чистотою плаценти: “Адже на тому світі примусять її з’їсти” [371: 22]. Варто нагадати про повір’я: своїх абортованих дітей мати мала з’їсти на тому світі. Припускаємо, що тут ідеться про актуалізацію концепту “нечистоти”, а отже, простежується зв’язок між поїданням дитини та поїданням плаценти. Додамо, що в якості синоніма останньої зустрілася лексема *бруд* [267: 26]. Тут виокреслюються дві паралелі: мати і дитина, повітуха і плацента.

З метою очищення плаценти повитуха могла використовувати воду, в якій перед тим купала новонароджену дитину, за іншим варіантом – кропила її свяченою водою, присипала сіллю (Хиночі Рвн). Після обмивання вона загортала послід, за спостереженням О. Малинки, у *теплу* й обов'язково – чисту ганчірку, сорочку [389: 9; 267: 26], рідше – папір, обсипала його житом або льоном (інколи це залежало від статі дитини); безпосередньо в його “тіло” встромляла голку (або голку з червоною ниткою – Вежиця, Сварицевичі Рвн, Обсч Жт), уламок дзеркала – як дівчинка, а також два цвяшка, лозину, драночку (Вежиця, Сварицевичі Рвн) – як хлопчик; також із мотиваціями: “гвоздя тикали – щоб був майстром”, “щоб він був хазяїн”; “як дівочка – кладуть льон, щоб вона прала і ткала” (Березне Рвн) [50: 2, 16; 52: 21; 53: 8, 17; 43: 1]. Як бачимо, це був ще один крок, коли на рівні маніпуляцій повитухи з плацентою “задавалася” стать дитини. Між тим, встромляння в “тіло” плаценти голки або цвяха може бути пережитком давніх уявлень про все ще живу її “плоть”*.

Закопування посліду повитухою, безумовно, маркувало його остаточне відокремлення від дитини: “...місцю гнити, а дитині – жити” [371: 26]. У цьому контексті показові символічні дії, які виконувалися повитухою у випадках, коли попередні діти вмирили: в ночовки для першого купання дитини вона клала висушеного “оселедчика” чи “окунчика” (як хлопець), “тараню” або суху “плотку” (як дівчинка), добре їх обмивала, вмотувала в чисту хустинку і при закопуванні плаценти цю рибку клала поверх неї голівкою на захід сонця, примовляючи: “Я цю голову кладу, а те, що вродилося, щоб оставалося” (Беги Жт) [18: 50 зв.].

Важливим було те, в який спосіб повитуха вкладала послід в яму. Символічно-пророчого значення набував спосіб розміщення “маточної” поверхні плаценти: якщо плідною поверхнею (пуповиною) вниз, жінка вже не буде “водити” дітей [307: 210] (ті ж наслідки наступали у випадку, якщо послід був закопаний під порогом хати); мав значення спосіб викладання відрізка пуповини – поверх посліду або під нього, по сонцю й кружальцями: як обійде по краю місця три рази – жінка буде мати не менше, ніж п'ятеро дітей, а як пуповина виявлялася короткою – “Годі водити дітей”

* Так, у турків зафіксоване правило робити в посліді дірку, щоби його швидше умертвити, після чого закопували в чисте місце [435: 555].

[7: 51; 190: 919; 389: 10]. Цими специфічними способами укладання плаценти перед її закопуванням повітуха не тільки регулювала фертильність жінки в майбутньому, але й програмувала або визначала кількість дітей*. Зустрілося також свідчення, що з метою запобігання народження дітей у наступні роки плаценту кілька днів тримали в хаті (Озерці Рвн).

Локуси закопування плаценти відзначаються різноманітністю варіантів. Загальною тенденцією було їх виокремлення в межах опозиції – внутрішній/зовнішній. При цьому деінде існувало повір'я, що “месце нельзя з хати виносити” [5: 19], – відповідно, повітуха закрібалася його *всередині хати*: під полом/ліжком, біля порогу/дверей, на покуті, під комином, під мисником, під піччю або де кочерги стоять, під лавою, під столом, коло ушата, коло “стовпчика”, в стебці тощо; *за межами хати*: в городі, в погрібі, в кліті, де плот сходиться, при межі, під деревом – вишнею, грушею, калиною, яблунею, інколи наголошується – “неродючим деревом”; в гною, в яслах, у хліві “коло скотини” тощо (Полянецьке Чрк) [14: 209; 315: 93]. Деінде це залежало від статі дитини: плаценту від народження хлопчика закопували в хаті, дівчинки – в садку. Додамо, що серед українських емігрантів Канади – вихідців з Буковини стійким локусом “утилізації” плаценти було місце під вікном – як знадвору, так і всередині хати із мотивацією: “аби пес не витягнув” [62: 5].

У кожному конкретному випадку не завжди вдається виявити мотивування вибору місця під закопування. Проте й ті словесні формули, які вдалося зафіксувати, свідчать, що воно не було випадковим, а підпорядковувалося головній ідеї – забезпечення подальшої долі дитини та породіллі. Отже, плаценту закрібали під полом, “щоб хутко брали [дівку заміж]; під “водником” [там, де з даху стікає вода. – О. Б.] – “щоб був чистий як вода”; під вишнею – “щоб був [гарний] як вишенька”; в яслах – “на господарство”; під ясенем/явором (Присліп Зк); біля порогу – “щоб діти нечастіє були [у породіллі]” тощо (Перга Жт) [5: 19, 21; 7: 51].

* У гагаузів засобом від безпліддя називали настоянку на сходах ячменю, – із зерен, закопаних разом із плацентою. Але, в свою чергу, це було шкідливим для породіллі, і повітуху, помічену в такому чарівництві, на пологи більше не кликали [410: 25].

Загальним правилом для повитух було закопати плаценту якомога глибше (варіант – у “глухому кутку”, що, очевидно, було знаково тотожним). Це правило дістало доволі стійке мотивування: щоб не вирила з землі та не з’їла собака*, “щоб ніщо не чіпало”, “щоб не ходили”, “щоб ніхто не вставав”, “де люди не ходять, собаки не брешуть”, “у тіні”/де “сонце не світить”*, “щоб не топтали, то ж наша плоть”. Тим часом є також свідчення про те, що повитуха могла спеціально затоптувати ногами місце, де вона засипала плаценту землею, а відтак помічати його хрестом – “аби нечиста сила нічого не натворила” [190: 919]. Очевидно, правило “не топтатися” по плаценті на неї не поширювалося.

Мали місце різні допоміжні магічні дії: повитуха вкладала жаринки з печі або шматок хліба, сіль, яйце чи зерна жита, гроші – “щоб не було порожнє”, лила воду – або безпосередньо на послід, або зверху – після того як загірбала ямку. Деінде при закопуванні посліду шептала замовляння, звертаючися до матки із закликом “стати на своє місце” [310: 28] – у даному разі вона ніби одночасно ладнала і саме тіло породіллі.

Наскільки тісним уявлявся зв’язок між закопаною повитухою плацентою, долею жінки-матері та дитини вказує той факт, що у разі, коли чергова бажана вагітність не наступала, шукали місце, де була закопана плацента, й у ньому перекидали землю; зокрема, повідомлялося: “12 год не було дітей, то вирізали землю, перевернули место” (Перга Жт) [5: 22]. За іншим варіантом, коли дитина вмирала, землю з місця, куди була покладена плацента, розкидали по городу – “щоби діти росли так, як трава на городі”. Якщо й це не допомагало, то при народженні наступної дитини повитуха разом із плацентою закопувала живих півня та курку або дві ляльки з ганчірок – хлопчика та дівчинку [389: 10] – подібні “жертви” були покликані забезпечити нормальне зростання дитини.

* Подібний звичай зафіксовано, зокрема, у Гватемалі – плацента закопувалася так, щоби собаки не змогли її вирити, і пояснювали це тим, що, ставши дорослою, така людина блукатиме світом. – Див.: [663: 215].

* Пор.: У Китаї з давніх часів послід обмивали водою та вином, загортали в “одяг”, вкладали у глиняний горщик і закопували у так званому Ян (Yang)-місці, що означало: там, де тривалий час ніхто не бачив сонця. Для ранньої китайської філософії світ структурувався на основі дуалізму інь-ян (Yin-Yang), де ці частини опозиції, відповідно, символізували світло та темряву. – Див.: [763: 39].

Як бачимо, “погребіння” плаценти, яке здійснювалося повітухою за сценарієм поховальної обрядовості, мало також забезпечити нове народження, зберегти зв’язок та безперервний обмін між предками і нащадками, життям і смертю.

Пуп – це життєво важливий, ключовий центр людського тіла у вертикальному плані, один із гіпотетичних входів у нього. Саме через нього у материнському череві годується і зростає плід, із пуповиною дитина з’являється на світ і в центрі її тіла залишається пуп як реальне, природне місце фізіологічного зв’язку з матір’ю. Пуповині була притаманна яскраво виражена символіка. З одного боку – плідності, тому, щоби завагітнити, “парят три пуповини, що відпадають від животика в народженців, і дають випити жонці, щоб не відала” [17: 145]. З іншого боку, пуповина використовувалася, зокрема, і як апотропейний засіб – її вкладали у колиску дитини до її хрещення: “Пупок в колиску, щоб їй таланило. Буде дитина спокійно спати“ (Верхній Бистрий Зк) [15: 44].

Анатомічно плацента складає єдине ціле з пуповиною, а тому остання могла ототожнюватися з плацентою, що знайшло своє відображення в спільній термінології: крім *пуп*, *пупок*, *пуповина*, *пуповінка* також: *послід*, *місто*, *гніздо*, *постіль*, *матка* тощо. Так, відповідаючи на питання: “Куди дівали місто?”, інформатор відповідала: треба “до сход сонця прибирать пуповінку” (Будимля Рвн). Зауважимо, що край пупочного канатика (він на якийсь час “залишався” з дитиною і відпадав після загоєння пупка) також називали “пупок”. Його не закопували – навпаки, зустрілося застереження: “Пупок Боже упаси закопать!” (Плескачівка Чрк) [14: 281].

Очевидно, саме тому, що два субстрати могли мати однакові назви, в народному уявленні матка/плацента/пуп/пуповина були безпосередньо пов’язані з місцем народження, буквально – “родом”, “місцем”, “гніздом”, “родіной”. Адже, як свідчив, зокрема, С. Верхратський, по деяких хатах у земляній долівці було закопано до п’ятдесяти послідів/пупів із усього роду – прабаби, баби, мами, невістки [7: 51] – таке своєрідне, буквально, родове “гніздо”. В наших польових матеріалах неодноразово зустрічається висловлювання: “...твій же пуп тут” (Лука Жт), “твій же пуп тут закопаний, це ж твоя тут родіна” (Рудня Радовельська, Обиходи Жт), “то

родіна, наша родіна, то вже род, род...” (Сварицевичі Рвн), “тут наше місце” (Кинашівка Чрк)*. Отже, родове місце – там, де людина народилася, одночасно ставало територією, місцем, точкою-центром “прихистку” її родового місця/пупа, а відтак – її батьківщиною. У подібній контамінації понять В. Топоров побачив яскравий приклад паралелізму та ізоморфізму між людиною і світом, всесвітом, між малим і великим світами [556: 89; 315: 93].

Для нас важлива безпосередня причетність повитухи до цих сюжетів. Адже саме їй зазвичай належало “вправлятися” з пуповиною. Як уже зазначалося, крім неї нікому не можна різати пула; серед виявлених мотивувань – “на тім світі мати не впізнає своєї дитини” [18: 35 зв.]. Зафіксовані нами в селах Дубровицького району на Рівненщині відомості про “названу бабу-пупову” засвідчили, що ключовою миттю народження дитини було як раз відтинання нею пуповини.

Повитуха різала (одривала, “рубала”, перекусювала/перегризала, зав’язувала тощо) пула – ця специфіка дій по відокремленню дитини від матері відбилася в місцевих назвах повитухи – пупова, різна, пупорізниця тощо (див. також підрозділ 4.1). Про символічну маркованість акту перерізування пуповини, надзвичайну відповідальність, яка накладалася при цьому на повитуху, свідчить, наприклад, те, що, згідно з народними уявленнями, у цю мить вона визначала сексуальну силу майбутнього чоловіка, а отже, за великим рахунком, виступала “тарантом” продовження роду*. Так, за свідченням респондентки із с. Сварицевичі на Рівненщині, родопомічниця спеціально відміряла відстань, на якій слід було перерізати пуповину: піднімала “пісюнчик” хлопчика вверх у бік пула, прикладала свої два пальці, і на цій відстані різала пула – “щоб [у хлопчика] був нормальний пісюнчик, а дівчинці неважно” (Сварицевичі Рвн) [50: 3].

* Пор.: йоруба в Нігерії вірили, що у майбутньому людина завжди “озиратиметься” на те місце, де заховано її послід; якщо траплялося, що хтось народжував за межами своєї хати, послід засушували так, щоби його можна було найближчим часом поховати вдома [755: 107].

* Варто зазначити, що пережитки подібного уявлення можна знайти в багатьох культурах. Так, у давньому вавилонському епосі про Гільгамеша сексуальна сила героя напряму залежала від волі богів – вони визначали її у перші хвилини життя, в ту мить, коли майбутньому герою перерізували пуповину; до тих часів належить згадка про Гулу (*Gula*) – богиню медицини, яка у мить відтинання пуповини віщувала долю дитини. – Див.: [749: 63, 143].

Кінчик пуповини, який залишався, використовувався повитухою з обереговою, продуційною метою: вона відразу мазала ним на лобі дитини три хрестики, “аби набиралася крові” [404: 19]; після заживлення пупка і відпадання пуповини її клали у ночви з водою при купанні дитини (Москалівка Хм) [2: 112], у колиску (Череваха Влн) [11, зошит 4: 34]; спарювали у печі і непомітно давали навар випити жінці, “щоби діти були” (Обиходи Жт). Вірили: якщо на пуповині повитуха зав’яже два вузли, то наступне дитя зав’яжеться через два роки, а як три – то, відповідно, через три [18: 36]. Знову яскраво простежується функціональна роль повитухи – забезпечити і здорове зростання дитини, що народилася, і плідність жінки [565: 43].

Досить поширеним виявився звичай давати дитині, якій виповнилося 6–7 років, розв’язати засохлі вузли на пупочному канатику. Якщо їй вдавалося виконати це завдання, раділи, адже це означало, що вона “розум собі розв’язала” або в неї буде добра вдача.

Кров була тісно пов’язана з уявленнями про народження. Це те, що давало життя, але й викликало страх*. Відомо, що серед символічних значень крові у фольклорних (кров менструальна, родова і пов’язані з нею табу) та релігійних (євангельське “оздоровлення кровоточивої”) сюжетах превалює ідея ритуальної нечистоти. “Чистота” передбачала внутрішню замкненість, а отже, пов’язувалася з непорочністю, спасінням та відкупленням. Відповідно, тема “нечистоти” тісно пов’язана з ідеєю зовнішнього, тілесного очищення.

Проливання жіночої крові непорівнянне із проливанням чоловічої крові, наприклад під час воєн. Ми не знайдемо жодної згадки про небезпеку останньої. Менструальна кров, а також та, що витікала під час пологів, маркувала жінку, однаковою мірою вона виступала уособленням її життєвої сили й одночасно – небезпеки, бруду, знаком наближеності до “інвертованого” стану. Свідчення про

* Показова мотивація заборони чоловікам бути присутніми під час пологів тим, що із-за проливання крові ця справа є нечистою, “брудною”, а тому й небезпечною. Згідно з даними міжнародної організації з культурної антропології *The Human Relations Area Files (HRFA)*, метою якої є кроскультурні дослідження людської поведінки, у 86-ти із 300 традиційних культур участь чоловіків у пологах заборонялася. – Див.: [755: 114; 692-a].

“надзвичайний стан”, який наступав слідом за пологами, в основі якого – “нечистість” породіллі, присутні у багатьох культурах*.

Між тим, визнано, що природа *бруд* особлива – він миттєво може бути ідентифікованим, впізнаним – на відміну від *чистого*, а отже “штатного”, непомітного. У свою чергу, “забруднений” сприймається як нечистий, осквернений, а тому він є інакшим, відокремленим, вигнаним – останнє наближає його до статусу “святого” [275: 65]. Усе це повною мірою може бути спроектовано на постать повитухи. Внаслідок специфіки своєї діяльності вона входила в контакт із таємним, сокритим, до того ж – “брудним”. Її руки торкалися крові як безпосередньо, так і опосередковано – через плаценту, пуповину, внутрішні висліди породіллі, післяпологові виділення. Це добре усвідомлюють і наші інформанти: “...тож помаралася [повитуха] – бралася за пуповину, та й дитячко мокре” (Переброди Рвн). З огляду на це протягом усього часу “забрудненості” повитуха залишалася небезпечною особою. Вихід із цього стану пролягав, зокрема, через очищення. Щодо нечистоти дитини, яка з’явилася з утроби матері в крові, то вона, як уже зазначалося вище, проходила свою процедуру очищення – повитуха обтирала її тільце кінцем пуповини, м’якушем хліба, а невдовзі купала в пахучих травах, “щоб росло чистеньке і пахуче”. Показово, що коли повитуха брала дитину з першої купелі, вона тричі струшувала її над ночвами, стільки ж разів цілувала у спину і за кожним поцілунком спльовувала у воду “остатній бруд” [414: 14].

Здійснити очищення був покликаний також катартичний (очисний) обряд, відомий під назвою *зливки*. Свого часу він отримав своїх професійних дослідників [213: 98–102; 214: 27–28; 317: 64; 389; 6]. Територіально “зливки” фіксувались як в Правобережній, так і Лівобережній Україні й відзначалися тут особливою розвиненістю. В Білорусі вони відомі під назвою *муравінки*, у південній Росії –

* Наведемо деякі відомості з родильної обрядовості циган. Допомогу при пологах жінкам надавали або родички, або сповитухи-нециганки. Побутувало стійке уявлення про нечистоту й самої баби, і речей, безпосередньо пов’язаних із пологами, і тих, до яких торкалися під час пологів. Усі вони невдовзі знищувались. У циган-ловарів винятком було взуття, яке дозволялося носити ще протягом 40 днів, після чого воно спалювалося. Сприймались як нечисті й ті, хто контактував із породіллею. Сама ж вона не мала права їсти зі спільного посуду. Для її очищення запроваджувалось обмивання водою всього тіла. Баба ж залишалася в уявленнях циган нечистою назавжди, і контакти з нею надалі обмежувались до мінімуму. – Див.: [298: 30–32].

размывки. В інших етнічних зонах (зокрема у румунів, болгар) обмивання повитухи здійснювалося також у Бабин день (8 січня), на різдвяні святки. Ми зауважимо лише ті моменти, які стосуються повитухи.

Форми побутування “зливок” виокреслюються досить чітко. Вони зводилися до чотирьох основних варіантів: повитуха сама мила собі руки; хтось зливав їй на руки (поодинокі свідчення – на ноги); повитуха обмивала руки (ноги) породіллі; взаємне миття рук – породілля/баба. Остання форма була найпоширенішою [213: 92]. Про ритуальний характер дії свідчить вода, яка готувалася саме родопомічницею для виконання обряду. Це могла бути “чиста вода з повного відра” – на відміну від води, в якій купали перший раз дитя (тоді неодмінно кидали всілякі трави й амулети – гроші, коралі тощо); подекуди уточнюється – ще й тепла; свячена; непочата вода (“...вода з керниці серед зашептів і народніх молитов” [249: 84]); маємо непоодинокі свідчення про те, як “непочату” воду (взяту до схід сонця) повитуха розводила свяченою водою, яку приносила з собою. За іншим варіантом, у воду для “зливок” повитуха кидала зерна пшениці, жита, вівса, хміль, а також ягоди калини, барвінок; зливали на руки наваром з конопляного сімені. Як бачимо, одним із чинників досягнення більшої ефективності ритуалу “змивання” була задіяність у ньому свяченої води (просте очищення здійснюється “простою” водою; “бруд” особливого роду змивається “особливою” водою). До названої обрядодії дотичні й деякі з атрибутів, які мають високий семіотичний статус. Серед них назвемо сокиру, яку могли підкладати під праву ногу породіллі/бабі (одне з мотивувань – “од зглазу”, щоби хлопчик вмів майструвати), або серп (щоби дівчинка добре жала), галузки свяченої верби, васильки, віник. Зауважимо, що “зливки” не передбачали повної оголеності тіла – ні породіллі, ні повитухи – *неоголеність* була, очевидно, своєрідним маркером не виходу, а входу в культурний світ.

Щодо термінів виконання обряду, то узагальнено вони були розтягнені у межах майже сорока днів. Проте сама номенклатура строків є показовою – на 2–3-й день, 7-й (через тиждень), 40-й [213: 93]. Зауважимо, що це терміни, ключові для поховальної обрядовості – тіло небіжчика також ховали на 2–3-й день; на 9-й день (а фактично, за народною традицією підрахунків, – на 7-й день, тобто через тиждень,

оскільки рахувалася кожна повна доба після смерті мінус одна), відзначалися “дев’ятини” й, відповідно, на 40-й день – “сорочини” по померлому.

“Зливки” завжди завершувались актом дарування повитухи – хлібом (пирогом), який замотували у рушник (полотно); виробами з полотна (зокрема, рушником, фартухом, хустиною, шматком тканини – зустрілась навіть назва останнього – “пупець” (Розаївка Кв) [10, зошит 2: 67]), а останнім часом – грошима.

Зафіксовані вербальні формули-мотивування обов’язкового виконання обряду зливок не залишають сумнівів, що його метою було змити руки від крові: “умивала руки, мажеш же руки у кров” (Старе Село Рвн) [47: 2]; “бо баба на кім сьвітї мала би вітак кирваві руки...” [424: 100]; “руки мила, бо помаралася трохи” (Переброди Рвн) [60: 8]. Доказом того, що “зливки” проводилися для очищення повитухи саме від крові, є зафіксований нами на Рівненському Поліссі звичай зливати родопомічниці на руки воду відразу після закопування нею плаценти: “бабі всегда руки мили, як место сховає... вона руки помила, дає [мати] рушничка, повитирала, ту водичку несуть вилівать, – куди місце сховали, туди несуть воду вилівати” (Вежиця Рвн) [45:10].

Символіка очисного обряду за участю повитухи була також спрямована на забезпечення благополуччя та здоров’я – як породіллі, так і дитини: “щоб мати була благополучна, щаслива і здорова”, “щоб була молочна, щоб годувала дитину” (Вежиця Рвн) [46: 7], щоби вберегти породіллю від зурочення або нечистої сили [213: 104]. Згадаємо і про ще один мотив, який простежується в матеріалах, зібраних на Житомирському та Рівненському Поліссі, який передається, зокрема, формулами: очищаю руки, “щоб [онука] розв’язала вже” (Тхорин Жт) [5: 44]; інший варіант – змити руки, “бо на том світе до стовпа прів’яжуть” (Виступовичі Жт) [5: 52]. Він буде розглянутий нами окремо.

Місця виливання води після здійснення обряду очищення були традиційними для такого роду обрядових реалій. Серед можливих локусів – під дерево (вишня), “щоби росло” [213: 104], на ділянку долівки/землі в хаті – *під піччю* (Корогод Кв) [5: 37] або на дворі (“*глухе*” місце), а також туди, де перед тим повитуха закопала послід (див. вище). В іншому випадку вона тримала руки над ямкою ще до

закопування плаценти, і їй тричі зливали воду: “вже положе у ямочку, поміє руки да загібе” або: “...закопала місце і там над ямочкою і полощи руки” (Старе Село Рвн) [47: 2]. Загальновідомим варіантом було виливання води з-під злинок туди, де “ніхто не ходив” (Борове Рвн) [40: 3], а ця формула, як відомо, була традиційною для пояснення, куди виливали “мертву” воду після обмивання небіжчика. Нами зафіксовано міркування респондента, який, пояснюючи необхідність цієї акції, проводить паралель із поховальною обрядовістю: “Відразу після пологів баба сама собі миє руки, не зливали, але потім дарували. Називали “помила руки”. Як обмили померлого, миють руки і сідають обідати. Так і баба – помиє руки, отримала подарок, і сідає до столу...” (Потіївка Жт) [29: 5].

Одночасно “розмивалася” кров між повитухою та породіллею, адже коли першу кликали до жінки, в якій починалися пологи, вона спершу поспішала “змивати руки” до попередньої породіллі, в якій перед тим брала дитину: “Як є друга рожениця і жде, то баба йде до мене: “Зілляй, дочко, на руки” (варіант: “не має права брати дитину”) (Комарів Вн) [11, зошит 5: 49]. Звернімо увагу на мотив *прощання/прощення*, який реалізовувався під час виконання обряду, який так і називався – *прощі*: “Прошу тебе, сестричко, прощай мені. Я з тебе тільки крові пустила, намучила тебе, щоб я за це гріха не мала”. Поліжниця їй відповідала: “Прощаю тебе за себе і дитину, і раз, і другий раз, і третій раз; най тебе Бог святий, прости любко!” (зливають за кожним разом тричі, вмивають одна одній руки та обтирають “втеравником”) [610: 112]. Власне, та ж ідея простежується у звичаї подавати одна одній руки над дитиною зі словами: “Прощайте!” – “Най Бог прощес, я вас прощасю!”, зафіксоване В. Шухевичем із ремаркою: “...мусить баба гріх той із себе змити”, хоч про власне зливки тут не йдеться взагалі [618: 4]. Надалі між породіллею і повитухою збережеться своєрідний “кровний” зв’язок – вони будуть звертатися одна до одної немовби онука до баби і навпаки, але крові між ними не буде. Гріх кровопролиття прощено.

Мотив очищення повитухи після здійснення нею своєї родопомічної функції, а саме – зливання їй на руки, повертає нас до розгляду ще одного важливого символу “бабиного ремесла”, а саме – її рук. Він виразно окреслюється в тексті міраклія –

середньовічної релігійно-моралізаторської драми, поширеної у країнах Західної Європи та в Україні, і датується XIV ст. Ідеться про апокрифічне оповідання про Соломію, “бабу божу”, що не хотіла вірити в дівочтво Марії по вродженні дитини, поки не переконається дотиком. Та коли вона таки торкнулася тільця немовляти, в неї відпали обидві руки, що тільки потім приросли назад [579: 91].

Слід думати, що увага саме на руках повітухи зосереджувалась у світському дискурсі середньовіччя не випадково. Це особливо виразно виокреслюється в образі повітухи Луїзи Бордо, що, як уже зазначалося, був невіддільний від зображення її м’яких, гнучких, довгих пальців*. За спостереженням О. Панченка, символіка руки/долоні є “важливою для комунікації як між окремими людьми та їх групами, так і між живими та мертвими, духами, які шанувалися предками” [427: 63–64]. На руках сконцентований акт очищення – “зливок”. Центральним стрижнем обрядодії було “обмивання” *рук (долоней)*. Повітуха, а за нею – і породілля, були першими, чії руки відчули, “взяли” дитину. Зокрема, руці властиве сприйняття дотиком як одне з людських почуттів. У свою чергу, доторкнутися можна лише до того, хто реально існує – “свого”; чуже – недоторкане, недосяжне; власне, і *брати* можна лише руками. Слово ‘руки’ може виступати також у значенні природних “помічників” і своєрідного знаряддя праці.

У цьому зв’язку не випадковим видається ще один сюжет, добре представлений у текстах колядок, які зафіксовано нами у верховинців Карпат. Ідеться про апокрифічний сюжет ходіння Богородиці. Вагітною вона прийшла проситися на ночівлю до коваля. Той пустив її лише до своєї стодоли (вівчарні), де Богородиця й народила своє дитя. Невдовзі до стодоли зайшла дочка коваля, і Матір Божа звернулася до неї із проханням подати їй Дитину, проте почула у відповідь:

Я ти не подаю, бо ручок не маю,

А не ручок, а не вічок, світка не видаю.

Тієї ж миті Богородиця здійснила чудо: в дівчини з’явилися руки, прозріли очі, вона побачила світ, а отже, змогла подати Породіллі її дитя. Розчулений коваль визнав –

* Для порівняння: в алтайців ознакою повітухи була її велика, масивна долоня, на яку, немовби на лопату, потрапляла дитина із лона матері [15: 49].

якби він знав, яка гостя завітала до його хати, він би “радо її прийняв до свого домочка”, а сам “би б ся ночував з дітьми під порогом” (варіант – поступився би їй своїм ложем, а сам поклав би голову на камінь”) (Верхній Бистрий Зк) [15: 43].

Варто зауважити, що загалом мотив рук, повернутих Богородицею за добрі справи, відомий росіянам, німцям, сербам, латишам, фіннам [317: 60–6, 69]. Так, у румунській фольклорній традиції маємо апокриф: Богородиця просить притулку в Кречуна – суворого господаря, який не тільки не пускає незнайому жінку до хати, але й забороняє своїй дружині – бабі Кречуні, надати тій будь-яку допомогу. Господиня порушує заборону та “бабить” Богородицю. За непослух новоявлену повитуху було суворо покарано – Кречун відрізав їй руки. Але сталося диво: за однією з версій, руки, омиті кров’ю Богородиці, вирости самі собою; за іншою – Богородиця порадила жінці облити рани водою, в якій купали новонародженого Христа, або просто доторкнутися до Його тільця – і бабі повернулися руки – золоті або срібні. Тут спадає на думку назва “ручки Пресвятої Богородиці” на означення однієї з лікувальних трав [123: 36].

З огляду на зазначені сюжети показовим видається переказ старообрядців про Казанську ікону Божої Матері, яка могла бути зображена без рук: одного разу хлопець впав у ріку і став тонути, і Казанська Богородиця відрубала собі руки й дала жінці, щоби та врятувала свого сина – з тих часів Казанську Богородицю і малюють без рук [112-а]. Численність вищезгаданих контекстів, в яких постає рука, є маніфестацією універсальної ідеї, що не була чужою і для української традиції – рука як центр і одночасно – головний засіб контактів, що символізує акт як відокремлення, так і інтеграції, навіть обожування. Не викликає сумніву, що все це великою мірою стосувалось і повитухи.

Звернімо увагу на маркування рук у акті віддарювання баби тканими виробами після здійснення обряду злинок (насамперед, рушником) із відповідною мотивацією – їй *покривали* руки (дарували “*на рукава*”), бо вона ж бралася за чадо (Вергуни Чрк) [10, зошит 2: 30]; породілля кидала/клала їй *на руки* рушник або хустку: “...три внуки прийшли і клали хустки на руки” (Шахи Рвн) [54: 9] (пор. також: на дорослих синів повитухи казали: “Бабою з рукава викормлені”

(Нестерівка Чрк) [14: 177]); повитусі давали (інформатор деінде уточнює – “*покривали руки*”) рушника, щоб в неї *руки не боліли* (Переходичі Рвн) [48: 9].

Окремий блок із ключовими словами *покривати, стелити, класти на руки, понакладати повні руки* повитусі, із мотивацією “*бо до дитини приступала*”, виявлено в сюжетах, де йдеться про обов’язкове правило вкладати рушника (хустку) повитусі в домовину: “як баба [йдеться саме про повитуху – О. Б.] вмере, я йду, покриваю їй руки рушником” (Ляхча Рвн) [52: 10], “кладу подарочка на руки – щоб було бабі на тому светі об що втерти руки, бо вона його баба” (Кам’яне Рвн) [42: 10]. Серед інших мотивувань: якщо не *покрию* бабі рук, мені щось недобре буде (Вежиця Рвн) [45: 12]. Але найстійкішим в поясненні цього звичаю був мотив саме *втирання рук* повитухою, їх очищення від крові: “Бабі матеріал давали на хустку, на блузку або юбку, бо руки помазала” (Крупове Рвн) [55: 10]. Повитуха виокреслюється як істота, що перебуває між двома світами, і кордон між ними для неї виявляється легко проникним. Так, у с. Березне на Рівненському Поліссі полотном віддарювали бабу після злинок, бо “треба подарка дати хоч невеличкого, вона як умре, то їй не буде чим рук витирати на том светі”; і в цьому ж селі померлій повитусі вкладали рушника в домовину, “бо вона бралася за дитя” (Березне Рвн) [44: 4]. У тій же місцевості нами зафіксовано, що при погребінні небіжчика “домовку” опускали на рушниках, які відразу на “могилках” розривали, а шматки роздавали “похоронщикам” – “щоб руки утирали” (Карпилівка Рвн) [49: 14]*. Як бачимо, можна говорити про підвищену семіотизацію рук повитухи (а не породіллі), порівняно з іншими частинами її тіла. Руки взагалі значимі в переходових обрядах, причому з різними планами значень. Гадаємо, що цей наголос на руках повитухи пов’язаний з тим, що вона “проникала” в потойбіччя, “діставала” звідти дитину.

Через виконання обряду очищення, а саме – ритуального змивання крові з рук, повитуха набувала важливої ознаки ритуальної чистоти. У майбутньому це знову

* Подібні мотиви фіксуються, зокрема в російській традиції: у Калузькій та Саратовській областях повитусі обв’язували в домовині руки шовковими стрічками – щоби онуки впізнали її на тому светі; жінки – учасниці похорону зав’язували стрічку на зап’ястку на знак поваги до своєї “бабушки” [499: 253].

відкривало для неї “доступ” до таємної жіночої сфери. В польових записах Л. Шевченко знаходимо підтвердження цієї тези: “Треба, щоб баба *священа* [курсив наш. – О. Б.] була, і щоб йшла до другої з чистими руками” (Христинівка ЖТ) [5: 31]. Остання дія повитухи на етапі пологів – остаточно “закрити” тіло породіллі: “...коли породілля зовсім освободітся, – то бабка праве її живіт і зведе до купи...” [666: 2].

Як бачимо, всі зазначені дії повитухи ізпологовими субстратами (матка, плацента, пуповина, кров) були її функціональним обов’язком, складовою практичних і спеціальних обрядових знань. Це вказує на особливий статус повитухи. Вона входила у таємну, зазвичай закриту, сакральну жіночу сферу, а саме – до материнського лона – локусу, із семантикою початку, народжуючо-материнською – з одного боку, і пов’язаною зі сферою “чужого”, із хтонічним космічним низом – з іншого.

З боку повитухи відбувалося втручання у природний порядок речей, за означенням – стихійний, некерований, а тому небезпечний. Магічними і символічними діями повитуха не тільки сприяла нормальному ходу та успішному завершенню пологів, але й на наступному етапі повертала тіло жінки-породіллі до допологового стану. Останнє передбачало повернення на місце “матки”, забезпечення виходу плаценти, відокремлення дитини та зав’язування пупа, символічне “збирання” та “закриття” жіночого тіла до наступних пологів. У сукупності всі ці дії, які виконувалися повитухою, безумовно, мали високий символічний статус.

3.3. Роль повитухи у трапезах на честь новонародженого

В усіх архаїчних традиціях їжа, її приготування та споживання, пригощання нею супроводжували ключові моменти життя людини. Ритуальні бенкети з нагоди народження дитини здавна були невід’ємною складовою родильної обрядовості. Тому доцільно окремо розглянути місце і роль повитухи у гостинах, які відбувалися з нагоди народження дитини.

Структурно-функціональні особливості звичаю відзначення родин і хрестин та їх локальні варіанти свого часу були детально розглянуті й закартографовані Н. Гаврилюк. Серед них, зокрема – строки відвідувань, динаміка типів і форм відзначення родин, предмети-частування для породіллі під час відвідин та ритуальні предмети-частування на хрестинах [213: 76, 78, 80, 158]. Безумовно, ці дані склали підґрунтя нашого дослідження. Вони доповнені даними спеціальних авторських польових досліджень, проведених у 2000–2009 рр. на Поліссі, Середній Наддніпрянщині, Слобожанщині, Півдні України, що дало можливість ґрунтовніше розглянути особу повитухи у статусі головної виконавиці обрядів родильного циклу в контексті її предметів-символів, насамперед – предметів-частувань, а також пов'язаних з ними ритуальних дій та мотивацій.

За територіальною ознакою післяпологові зібрання-трапези із “кулінарними” дарами та споживанням харчів, які відбувалися за участю повитухи, можуть розглядатись як два окремих варіанти родильної трапези. До першого варіанту ми відносимо трапези, які відбувалися *в домі породіллі*. Це насамперед *родини* – як колективні, так і індивідуальні жіночі відвідини після пологів. Сюди ж ми відносимо *хрестини*, а також *похрестини*, які мали колективний характер і супроводжувалися частуванням у домі породіллі. До другого варіанту, відповідно, ми зараховуємо провідування породіллею своєї повитухи *в її домі*. Воно також супроводжувалося даруванням/споживанням харчів (звичаї *нести бабі пироги/вечерю*, а також *волочильне* та *полоскозуб*), і буде розглянуте в наступному підрозділі.

Виокремлені варіанти родильних частувань можуть розглядатись як “подвійні” не тільки за локативною (у породіллі/у повитухи), але й хронологічною ознакою. Перший тип бенкету характеризується такими рисами: трапеза відбувалась відразу після пологів або протягом перших 40 днів; другий тип – від 40 днів після пологів – у більш віддалений час або припадав на найближче велике свято. На всіх цих зібраннях, які супроводжувались обрядовими актами, повитуха не тільки була присутньою, але й деінде перебирала на себе функцію головної розпорядниці дійства. Це свідчить про надзвичайну роль повитухи та її високий статус у цих зібраннях, особливу семантику участі родопомічниці в них.

Варто взяти до уваги, що пригощанням, споживанням різного роду харчів, а також взаємним даруванням/офіруванням ними супроводжувалася майже кожна частина родильної звичаєвості. Між тим, ми тільки констатуємо, що, вже йдучи до породіллі її “рятувати”, повитуха брала з собою дещо зі страв. Майже повсюдно таким предметом-частуванням повитухи виявився *хліб* (або *окрайчик хліба*). Крім того, зокрема на Поліссі, це могли бути млинці, вареники, пшоняна каша, а також квас (узвар). Зайшовши до хати, де очікувалися пологи, повитуха викладала все це на стіл, – “щоб легко родила”, “бо так годиться”. Відразу після успішних пологів зазвичай відбувалася коротка гостина зі споживанням, зокрема, принесених повитухою страв разом з батьком і всіма, хто був в хаті, – те, що деінде називалося “приливати дитину”. Безумовно, ця перша дотрапеза нашвидкоруч мала ознаки ритуального споживання, – на це вказує гостювання “окрайчиком” хліба, принесеним повитухою. Проте головні обрядодії розгорталися під час наступних обрядових трапез.

Спеціальне опитування, проведене на Рівненському Поліссі, засвідчило, що тут до функціональних обов’язків повитухи входило, зокрема, піклування про те, щоб у породіллі протягом наступних після пологів кількох днів – до тижня – у хаті був певний набір готових до вживання страв. Так, згідно зі свідченнями респондентів, після пологів або наступного ранку повитуха приходила до породіллі з цілим кошиком страв (вони могли бути ув’язаними в хустку) – це так і називалося: “снідання для онуки” (Селець Рвн), “баба приходить, живота зводить” (Луко Рвн). Їй у тому навіть хтось допомагав, адже занести все це за один раз самій повитусі було не під силу: вона “несе в двох руках” (Крупове Рвн); “борщу [несе] 6–8 літрів горщик, і компоту, і пирогів коробку” (Селець Рвн).

Серед переліку їстівних приношень найчастіше згадуються борщ, каша, чорниці або узвар з груш, яблук, а також пироги (хліб) (Дроздинь, Вежиця, Крупове, Великі Озера, Шахи та ін. Рвн). У 20-х роках ХХ ст. формула “баба до дзіцяці іде з *варом*” була зафіксована Л. Шевченко в її польових матеріалах (Перга Жт) [5: 22]. Те, що тут ідеться не про узвар (відомий також під назвою “вар”), а цілу низку страв, ми знайшли підтвердження у с. Сварицевичі на Рівненщині: “Чи

вона [страва] там варона, чи вона печона, чи вона сира, але зветься *звар*. Вона [повитуха] понесла звар. Теперенько купляють сумки, а у нас звар. Треба звар” [50: 5]. Як показало наше опитування, ця назва фіксується на всьому Рівненському Поліссі.

Ці страви спеціально призначалися для породіллі: “подкормка рожаниці, бо вона слаба”, “годувала тим рожаницю” (Крупове Рвн), “баба виставляла рожаниці, а сім’я пользовалась” (Селець Рвн), “каша тільки для рожаниці” (Люхча Рвн). Отже, “кулінарне” принесення–пригощання повитухи своїми стравами у перші дні після пологів (а ми маємо свідчення, що подібних відвідин могло було декілька – Шахи Рвн) насамперед переслідувало мету підтримати породіллю, яка після пологів ще була слабою. Між тим, наїдки ставали у пригоді й її хатнім родичам, а також близьким, які в ті ж строки могли прийти до породіллі на відвідини: “частували кашею і чужих: покуштуйте, що наша баба принесла” (Будимля Рвн). Тому призначення цього кулінарного дару від повитухи не може розглядатись тільки як практична допомога з метою підтримки сил породіллі. Це був лише початок ритуальних відвідин повитухою “онуки” із своїми предметами-частуваннями.

Звичай провідування жінками породіллі здебільшого відомий під назвами “родини”, а також “одведки”, “отведи”, “народини”, “пелюшки полоскати”. У низці ритуальних дій, які наступали слідом за появою дитини, відвідини і відзначення родин посідали особливе місце, адже казали: “Скільки разів [жінка] буде йти на родини, стільки разів буде на тім світі в раю...” (Виноградівка Од) [13, зошит 2: 99]. Родини відзначали в межах від наступного після пологів недільного дня – протягом перших двох–шести тижнів. Щодо хрестин, то вони відзначалися у різні строки, часто це залежало від фізичного стану як дитини, так і породіллі, у радянські часи – від наявності в селі церкви, владних заборон внаслідок розгортання антирелігійної боротьби. Проте переважно називався строк після 40 днів після народження дитини.

Родини вирізняло те, що, порівняно із хрестинами, статево-вікові “параметри” їх учасниць традиційно регламентувалися. На родини йшли “баби” похилого віку та молодиці: у польових матеріалах знаходимо численні уточнення: “...баби такі приходили старі” (Потіївка Жт) [22: 9]; “тільки жінки – тоді такий був закон, що не можна було усім ходити. А як мале бігало, казали: “Ти куда пішла? Вернись, бо зара спідницю на пелюшки порву...” (Полянецьке Чрк) [14: 200]. Відвідини породіллі дівчатами, а також вагітними (відповідно й “нечистими”) жінками зазвичай не допускалися взагалі. На цих жіночих зібраннях головною розпорядницею обрядового дійства виступала повитуха (“баба на родинях сама перва, вона ж роди приймала” (Полянецьке Чрк) [14: 206]), яка зазвичай виконувала роль загальної годувальниці-роздавальниці. Коли родини-одведкі влаштовувалися вже на другий день після пологів, у пригоді ставали страви, принесені повитухою для породіллі. При відзначенні родин у віддаленіші строки, набір страв, які приносила повитуха, був усе той же: борщ, каша, узвар, пироги (хліб). Маємо свідчення, що першою наїдки куштувала породілля (“три рази зачерпувала”), а потім їли всі інші, хто був у домі (Старе Село Рвн) [9: 245, 255].

Щодо хрестин, то в них провідну роль перебирали на себе хрещені батьки. Проте повитуха не тільки не “губилася”, а, навпаки, проявляла себе в найбільш суттєвих, символічно маркованих їх моментах. На хрестинному обіді повитусі відводилося почесне місце – на покуті, часто разом із кумами: “Бабушку саджали у святий кут разом із кумов’ями”. Першу чарку горілки зазвичай також наливали повитусі.

Відомо, що на родини, так само як і на хрестини, їх учасниці не йшли без певного предмета-частування – чи то у вигляді готової страви, чи то якогось продукту для їх приготування – “з голими руками не йшов ніхто” (Ганнівка Жт). Це могли бути: мисочка борошна, яйця – як сирі, так і варені, готова варена-печена страва з яєць: “приносять яєшню, що зварить” (Березне Рвн) [43: 2], “...яйця не можна брать, тарелочку тако спечить” (Звіздаль Жт) [23: 14], “...раньше пряженю несли – яйця побиті, молока туди вліть, розбовтати і на сковороді пекти, ...то така пушистенська робиться” (Лозниця Жт) [31: 2], а також хліб, вареники, налисники

тощо. Повитусі, на відміну від “пересічних” гостей, традиція здебільшого приписувала відвідини породіллі з готовими стравами (“щось наготовить да несе породільні снідать. Налісников спече чи вареників зваре...” – Малі Кліщі ЖТ). Безумовно, тут не йшлося про те, щоби повитуха забезпечила на родинях/хрестинах застілля, а отже – певний набір харчів. Головним тут була символічність та “першість” “бабиних страв”. Принесені наїдки вона переважно ставила на піч (припічок, на куті печі, на комин – Березне Рвн). На Харківщині, Полтавщині, а також Гуцульщині пироги, які приносила повитуха (дет. див. далі), побутовали як страва, з якої розпочиналося частування.

У вигляді приношень, окрім хліба (власне хлібини, а також коржів, пирогів, калачів, пампушок, млинців, оладок, налисників тощо), пирогів/вареників (із сиром, кашею, маком, грушами, ягодами тощо), які несла повитуха, вагоме місце займали варені страви – каша (про яку йтиметься далі), борщ, узвар (“квас”, “груші”, “компот” або “юшка”) з груш, яблук, лісових ягод. На Рівненському Поліссі, де на отведки повитуха разом із кашею несла зварений нею борщ – “да вже наварить борщу і каші, і несе” (Дроздинь, Старе Село, Переходичі Рвн) [44: 6; 47: 2; 48: 13], застілля починали з борщу. У деяких селах Рівненського Полісся, як уже зазначалося, повитуха несла на родини/хрестини відразу три страви – кашу, борщ та узвар.

Широка номенклатура напоїв, які виступали в якості предметів-частувань від повитухи до породіллі, уже були предметом розгляду нашими попередниками. Йшлося, зокрема, про узвар (Житомирське, Рівненське Полісся, одинично – на Поділлі), а також хмільні напої – узвар-варенуху (Чернігівщина та суміжна Харківщина) та варену (східне, центральне Подніпров’я, центральна Слобожанщина). Узвар-варенуху звичайно їли ложками, а взамін кидали дрібні гроші – “на користь баби”; вона їх залишала собі або ділилася ними з породіллею. Деінде одночасно з вареною (узваром) повитуха підносила присутнім по два пиріжки – “щоб були в парі” [213: 147, 158–159]. Подекуди усталеним компонентом ритуальних предметів-пригощань на хрестинах був також кисіль (Чернігівське, Київське Полісся, північ Полтавщини, частково – Слобожанщина).

Дослідниками визнано, що форма первісного споживання страв – колективна; це, за Фрейденберг, – “бенкет вкладчину”, на який слід було приходити зі своїми харчами [581: 139]. Подібна традиція трапез має давні коріння. Провідна роль повитухи на них може характеризуватись як її ритуально-церемоніальний обов’язок. Адже частина страв до родильної трапези, які становили стрижень “гостини”, готувалися нею у себе вдома, в своїй печі, й уже готовими неслися до породіллі. Ця традиція знаходить паралелі з поховальною обрядовістю, коли господарі дому, де померла людина, їжу не готували, а за них потрібні страви варили у себе вдома сусіди або родичі покійного. Звертає на себе увагу той факт, що ключові страви, які несла з собою повитуха до породіллі (каша, борщ, узвар, хліб як універсальний предмет-частування у низці обрядових актів), входили до реалій поховального обіду [483: 115]. Утім, з часом борщ з переліку страв, які повитуха несла до породіллі, деінде зникав, а респонденти вже давали нам пояснення цієї зміни: “Борщ тільки на похорон варять” (Лозниця Жт) [31: 17]. Додамо, що, згідно зі спостереженнями П. Іванова, на Слобожанщині на хрестинах завжди поминають померлих [310: 32] (про зв’язок повитухи із “померлими” йтиметься далі).

Усе вказує на те, що післяпологові відвідування повитухою породіллі зі своїми стравами, колективні трапези з їх розподілом/споживанням мали ознаки ритуального дійства. Участь у ньому повитухи була важливою складовою її обрядової практики. Розглянемо її детальніше, виокремивши найбільш значимі предмети-символи, до яких виявила свою причетність повитуха, зокрема – “бабину кашу”, пироги, “квітку” .

КАША. Чи не головною стравою, якою зазвичай повитуха частувала присутніх на родині/хрестинах, була *каша*. Її приготування для споживання на післяпологових трапезах було стійкою поліською традицією, а отже, спостерігалось на Волинському, Рівненському, Житомирському, Київському, Чернігівському та Сумському Поліссі*. Детальне вивчення ареалу поширення обряду з кашею, його варіантів, формул-побажань, які його супроводжували, дотичних атрибутів, магічного значення обряду тощо було започатковано Н. Гаврилюк [213: 79–80, 142–

* Подібний обряд мав місце також у білорусів, росіян, поляків, литовців, латишів.

147, 164–167]. Нашим завданням є цілеспрямоване з'ясування ритуальних ролей *повитухи* в обрядодії принесення каші (власне, “бабиної каші” – Мушні, Великий Черемель, Тинне Рвн та ін.), враховуючи той факт, що деінде каша могла готуватися також іншими жінками – учасницями родильної трапези, або й господинею.

Як “переживання” жертви, що мала відношення до “плідності жон і родючості полей”, розглядав родильну кашу О. Потебня [447: 346]. Конкретні свідчення дають змогу констатувати, що участь повитухи у приготуванні та частуванні гостей своєю кашею була ритуально значимою. Свідченням цього є той факт, що в 50-х рр. ХХ ст., на стадії відходу повитух від повивальної справи, в коло обов'язків символічно назначеної замість повитухи “баби” входило неодмінне готування до родин каші (див. підрозділ 2.3).

Каша як “рожанична” страва і необхідна складова післяпологових відвідин і, відповідно, застілля у породіллі могла переважно фігурувати тільки на хрестинах або як на родинях, так і на хрестинах. Подвоєння одного дійства – приготування повитухою каші двічі – може розглядатись як прояв принципу посилення символічного змісту обрядодії шляхом повтору й вказує на високий символічний статус цього предмета-частування та, відповідно, визначальну роль повитухи, яка мала забезпечити її наявність на родильній трапезі.

Отже, родопомічниця у себе вдома сама товкла просо в ступі (“натовче горшок здоровий”) – готувала крупу для приготування своєї страви. Переважно каша варилася нею із пшона (з часом це могла бути і рисова, рідше – гречана (“грецька”) каша. Це була круп'яна *варена* страва, з додаванням масла (сала), молока, яєць, меду (цукру). Каша була переважно скромною (насамперед та, що готувалася на хрестини); на родини, в залежності від церковного календаря, вона готувалася пісною з додаванням олії, грибів.

До вже названих характеристик каші як обрядового предмета додамо також її густоту. Для цієї страви насправді актуальною була ідея крутості, міцності, “стояння”, щоби, подібно до хліба, вона могла ділитися між присутніми. Це була принципова вимога – доброю ознакою вважалось, якщо каша після биття горщика залишалася цілою, не розсипалася: “каша *стайит*, значит повитуха добру кашу

спекла” (Буряківка Кв) [236: 158]. Утім, на півночі Чернігівського Полісся в окремих випадках могло практикуватися приготування на хрестини двох каш – рідкої, яку подавали на початку обіду, й крутої, яка призначалася для виконання обрядового дійства. На Волині (Ковельський повіт) рідкою молочною кашею пригощали як на початку, так і наприкінці хрестинного обіду, що також може свідчити про пережитки давніх елементів магічної практики [213: 165, 166].

Каша вміщувалася в певний об’єм, була обмежена стінками горщика, але була вільна для зростання (вдала каша – каша з вершечком, “з чубом”, “виросте так гарно” – Виступовичі Жт, Вежиця Рвн). Щодо інших вимог до посуду, в якому варилося каша, то зазвичай повитуха намагалася готувати її в новому горщику. За іншим варіантом, горщик вибирався старий (“макотрічка череп’яна, старенька, щоб бистренько розбилася”).

Очевидно, що, зважаючи на складніші обрядові дії зі “хрестинною” [термін наш. – *О. Б.*] кашею, вона дещо відрізнялася від тієї, що приносилася повитухою на родини. Так, зустрілося свідчення, що на хрестини повитуха варила так звану “сироватку” – ту ж пшоняну кашу, але на молоці, закисленому сироваткою (Старе Село Рвн). Вона переважно готувала її у великому (очевидно, в залежності від кількості гостей) горщику, а на родини могла її зварити у глибокій пательні (Переходичі Рвн); деінде кашу, яка призначалася на хрестини, вона додатково прикрашала – встромляла у вершечок квітку/квіти, калину, – “щоб була пахучою”, обвивала горщик віночком, обв’язувала червоною стрічкою, поверх викладала цукерки (Рудня Радовельська, Земля Жт).

У нас немає відомостей про вимогу подавати на стіл гарячу кашу. Щоправда, згадка про те, що відразу, як тільки повитуха заходила до породіллі, вона ставила свою кашу на піч (припічок), де та зберігалася до споживання, може свідчити про таку ознаку каші, як “гаряча” (принаймні, не холодна).

Найпростіший варіант дій з кашею припадає на родини: повитуха (а з часом уже так звана “назначена баба”, яка лише виконувала обрядові функції справжньої повитухи) приносила на родини свою кашу (або, додатково, – на спеціальний обід під назвою “каша”) свою кашу, виставляла її на стіл і сама роздавала/частувала нею

всіх присутніх жінок. Найхарактернішими висловлюваннями респондентів з приводу поводження з цією стравою були такі: “просто їли” (Вежиця Рвн), “поїдять, поїдять та й всьо” (Дроздинь Рвн).

На хрестини обрядове дійство з “бабиною кашею” відзначалося більшою складністю. До обов’язків повитухи входило: зварити кашу у себе вдома, принести цей кулінарний дар до породіллі, під кінець гостини самій виставити кашу на стіл; підготувати горщик до розбиття – для цього вона накривала його хусткою, клала зверху хліб із сіллю (або млинець), яйця, калину або квітку – як народилася дівчина, з часом – цукерки, навіть книжку або олівець – як, відповідно, – хлопець; встромляла в кашу руба ложку – “щоб швидше розбилася”; запропонувати розбити горщик із кашею тому, хто кине на спеціально поставлену тарілку (або велику дерев’яну ложку) більше дрібних грошей: “За кашу платить треба”. Зазвичай це був хресний батько дитини, натомість повитуха неодмінно власноручно виставляла кашу на стіл і розподіляла її серед присутніх. На те, що саме вона була ключовим персонажем цієї обрядодії, на наш погляд, свідчить також наявність перехідного варіанту, коли кум звертався до родопомічниці зі словами: “Давай, бабушка, кашу бити” (Пакуль Чрн) [11, зошит 2: 109].

Доброю прикметою вважалося, щоби горщик розбився на дрібні черепки (“біда перейде на том горщику”), а каша залишилася “стояти”. Били горщик у різні способи – качалкою, макогоном, за третім разом об стіл, об “рожок” столу, об край стільця, об віко діжі тощо; або – якщо дві каші – одним горщиком об другий. Деінде обов’язком повитухи було також роздати кашу присутнім, подеколи – в черепки від горщика (за іншим варіантом – гості самі якнайшвидше хапали кашу руками). Із черепків від “махоточки” (горшка) присутні пили горілку – “щоб живіт не болів” (Грем’яче Рвн).

Семантика биття горшка із кашею може бути розглянута з точки зору агресії як форми магічної та ритуальної поведінки (подібно до таких дій, як закопування, спалення, шматування, з’їдання, проколювання тощо) [Див.: 364-а]. У даному випадку ми схильні розглядати биття горшка як спосіб очищення і, одночасно, – знешкодження небезпеки та захисту як дитини, так і всіх присутніх від потенційного

зла. Оптимальним засобом цього виступав горщик із “бабиною” кашею, який набував семіотичного статусу.

Додаткові деталі до образу повитухи подає нам запис, зроблений мовознавцями в с. Денисовичі на Київщині. В ньому йдеться про те, як повитуха в себе вдома готувала на хрестини пшоняну кашу, відтак несла її у надщербленому (“притоученому”) горщику до хати породіллі. Повитуха описується немов казкова героїня-мандрівниця, яка подолала далекий та небезпечний шлях. Між нею та господинею відбувався своєрідний ритуал-діалог. Перша просилася до хати породіллі зі словами: “...що я ж із далекокого краю, пусціт’ мене ночоват’ ...”, при тому ховаючи від господині горщик із кашею за спиною. Вона отримувала дозвіл увійти не відразу – спочатку в неї питали “документа” і, лише перевібивши “бумагу”, казали їй: “пожалуста”. Зайшовши, повитуха ставила свою кашу на піч, там її тримали до моменту споживання (Денисовичі Кв) [236: 71]. Цей обрядовий акт дещо нагадує такий значимий календарний обряд, як внесення куті на різдвяний свят-вечір, коли господиня (*баба*) вносила кутю до хати зі словами: “Іде кутя на покутя. Чуєте, діти?”, сідала на лаву й рухала (волокла) кутю туди-сюди по столу із голосним стогоном: “Ох! Ох! Ох!” [Цит. за: 538: 332].

Обрядове принесення каші повитухою видається надзвичайно важливим для розуміння особливих рис її образу. Показово, що в ньому простежуються деякі паралелі з різдвяною обрядовістю. Слід згадати: уявлення про шлях завжди пов’язувалися з невизначеністю, таємничістю. Згідно з народними віруваннями, “ходіння” було однією з ознак непересічної особи. В апокрифічних переказах ходять святі – сам Ісус Христос або в супроводі апостолів Павла і Петра, ходить Богородиця. Міфологема мандрівного Бога-супутника склала світоглядну основу інституту гостинності. Вона пов’язана також із системою взаємних обмінів між гостем і господарем. Той, хто приходив здалеку, сприймався як посланець пращурів. Гість – це персонаж, який немовби єднав дві сфери – свій і чужий простор, цей і той світ [114: 182; 531: 447]. Актуальним для нас є ще одне спостереження: у багатьох індоевропейських культурах гість традиційно наділявся божественними атрибутами й уявлявся як інкарнація божества, що обходить землю

під виглядом мандрівника. Власне, на Поліссі (як українському, так і білоруському) зафіксовано показовий для нас тип діалогу: на “дзяди” (поминальний день) господар тричі обходив хату з хлібом у руках, а жінка, сидючи біля вікна, питала: “Кто там идзе? – Сам Бог! Цо несе? – Боски дар”. Аналогічний діалог відбувався на різдвяний свят-вечір в українців Грубешіва (Польща): “Кто иде? – Біг. – Што несе? – Пиріг” [Цит. за: 538: 338–339]. Як бачимо, образ повитухи набував рис не просто казкової героїні-мандрівниці, але божества, а несення до хати породіллі “трапези” у вигляді каші – сакралізованої дії.

Щоправда, не варто виключати й іншого варіанту інтерпретації цього ритуалу – можливо, це породілля перенесена у “далекий край”, іти до якого важко і довго. Але від того образ повитухи не втрачає своєї сакральності – це вона із спеціальними принесеннями долає важкий шлях.

Повсюдно простежується символічний зв’язок між швидким розподіленням каші – не тільки ложками, але й руками (“...а ту кашу скорей хапали, та себе, та себе – одколупували да єли...”) – та подальшими подіями в житті дитини: “...щоб скорей на ножки йшла” [43: 2], “щоб скоро говорило” (Березне, Великі Озера Рвн); кашу також могли підкидати до стелі – вертикальний рух, вірили, сприятиме швидкому зростанню дитини (“дай Боже, щоб твоя дівочка велика росла...” [43: 2] (Березне Рвн) – згадаймо підкидання куті до стелі під час святвечірньої трапези, яке мало ознаки сакрально-продукуючої дії. За свідченнями респондентів, як “...збираються жонки на ту кашу да їдять бабину кашу, а ми, діти, повно назбираємось. Нам столика отведуть, накидають каші. Де каша, туди діти вже біжуть” (Переходичі Рвн); “діти бігуть да ще й ложку заткнуть – баба кашу понесла, баба кашу понесла, – тепер табуретка, а раньше колодка така велика, на ту колодку і вже дітям каші поставлять, діти їдять” (Старе Село Рвн). У розподілі каші повитуха виконувала головуючу роль.

“Бабина каша” (крута, солодка, гаряча, з вершечком), з’їдена дітьми на трапезі з нагоди родин, очевидно, мала значну магічну силу. Як бачимо, тут простежується прозорий зв’язок із аграрною магією, а також ідеєю плодючості та

запліднення: “...скільки в горшку крупцов, то щоб стільки було діток у молодих” (Кам’яне Рвн); “щоб до року ще було дитя” (Тинне Рвн); кашу “бабам за пазуху кидають, щоб діти рожали” (Обсіч Рвн). Зрештою, окреслюється ідея піклування не тільки про долю новонародженого, але й породіллі (“зверху ту кашу, що повитуха принесла, обдерли і дають матері, щоб багато молока давала дитяті, ...а потім вже кашу дають всім” (Вежиця Рвн); вершечок каші віддавали навпіл з’їсти породіллі та її чоловікові (Шахи Рвн). Ця ж ідея простежується у вербальних формулах побажань, виголошених під час обрядового споживання каші. Вони являли собою стислі магічні тексти – як загального характеру (“Нехай Бог годує і долю готує”), так і з конкретним змістом – і були необхідним доповненням кожної обрядової дії.

Показово, що магічні властивості каші поширювалася й на саму повитуху. Адже маємо свідчення того, що подеколи вершечок каші знімали ще до биття горщика, аби віддати його повитусі (Виступовичі Жт); на повитуху кидали грудочки (“крихти”) з каші – “щоб за бабу брали”, “щоб багато було дітей у баби” (Кам’яне Рвн); у загальному “розхватуванні” каші подеколи повитуха намагалася бути найспритнішою – “...щоби її першою брали у баби” [5: 50] (Середня Рудня Жт). Ішлося про “підживлення” сил повитухи – каша її власного приготування була покликана відновити і її життєвий “ресурс”, надати додаткової енергії, що, в кінцевому підсумку, означало її плідну “роботу”, а отже – появу нових дітей. Каша, з розхватуванням і колективним поїданням, виступала яскравою метафорою життєвої сили.

Якщо ж цю обрядову страву забирали додому, там вона призначалася знову-таки для частування переважно дітей: “в хусточку візьме дитяті” (Немовичі Рвн); “де велика родина, і де які діти є – позбирають, понакидають у фартухи ту кашу” (Вежиця Рвн). Рознесення каші по селу у фартусі видається глибоко символічною дією. Нами зафіксовано, що нею дорогою додому могли частувати й зустрічних: “...а дорогою дасть трошки бабиної каші хто попросить” (Немовичі Рвн). Так “бабина каша”, – повитухою зварена, донесена до хати породіллі і нею ж розподілена, – немов би казкова каша із “чудесного горщика” розходилася-поширювалася-розповзалася по хатах односельців з тим, щоби кожний, і насамперед

– діти, отримали свою частку цієї страви. А повитуха набувала рис “чудесного” героя – годувальниці/дарувальниці/“подавальниці” життєвої сили, провідником плодючості та достатку.

Магічні властивості “бабиної каші”, у свою чергу, відбивалися і на горщику, в якому її готувала повитуха, а відтак – переходили на черепки, на які він розпадався після биття каші. Їх кидали під покуть, до порога хати – “щоб дитя скоро ходило” [5: 37] (Корогод Кв); на них танцював кум (Великий Черемель Рвн); їх закопували або просто розкидали по городу, у дворі – “щоб все роділо”, а насамперед – в’язалися гарбузи (зустрілося свідчення: “...бо горщик такий, як гарбуз”); їх клали на голову незаміжнім дівчатам і молодлицям, якщо в останніх ще не було дітей [226: 169], а також батькові новонародженого, й, нарешті, – забирали з собою додому. Візьмемо до уваги припущення А. Байбуріна, що черепки від горщика (йдеться про такі їх ознаки, як твердість, обпаленість, зробленість) могли символізувати самих дітей [136: 53] (пор. також із мотивом крутості каші, вимоги до неї – аби “стояла”).

Невід’ємним компонентом обряду “каші” було обдарування повитухи. Її кидали гроші, зокрема “на повивач”, давали з собою, але тепер вже “за кашу”, традиційний хліб (пиріг/пирого), вмотаний у намітку, а також ткані вироби (полотно на спідницю, на сукню тощо), хустку.

Обряд з кашею містив елементи жартів, розиграшу, коли гості “притворялися”, “видумляли”, “вичворяли”. До таких відносилися спроба викрадення каші, пошук її “по сусідах” з метою отримання від повитухи викупу (могорича), приготування “фальшивої каші”, коли підміняли горщик із кашею на старий, але так само прикрашений, куди насипали всіляке сміття, а також попіл (Переходичі Рв, Виступовичі Жт), розбиття горшка, в який перед тим садовили kota (Тур’я Чрн), жартівливе “ганьблення” смаку цього кулінарного витвору: “Ай, баба несмачної каші зварила” (Мушні Рк); “Каша сира, а баба неспособна” (Луб’янка Кв); “баба невміла” (Шахи Рвн); бабиною кашею жартома “давилися”, а отже, щедро “заливали” її горілкою. Ці мотиви “несмачної” каші також добре представлені у росіян і білорусів – в останніх на “скарги” присутніх повитуха відповідала словами:

“Частіше цілуй жінку, буде не гірка” [609: 10]*. Як бачимо, страва, яку подавала повитуха під час трапези, якоїсь миті, бодай і в жартівливий спосіб, але зі звареної перетворювалася на сиру, із солодкої – на гірку, із смачної – на несмачну. Такою стравою гості давилися або просто відмовлялись її їсти. Більше того, замість каші в горщику виявлялися попід, сміття, кіт, семантика яких пов’язана з ідеєю “чужості”, небезпеки. Повитуха виявляла до неї свою причетність.

У цьому контексті цікавою видається символічна назва обряду каші – “хромать на кашу”, зафіксована в с. Катеринівка на Сумщині, населення якого складалося переважно з російських переселенців. Подаючи кашу, повитуха кутильгала, й при тому біла дірявою “махоткою” (горщиком) об землю [11, зошит 2: 12] (Катеринівка См) – звідси, очевидно, й назва обряду. Подібного роду символіка є надзвичайно показовою. Припускаємо, що в цьому звичаї можна вбачати паралель із цілою низкою обрядових реалій як весільної, так і поховальної обрядовості. “Фальшиву” їжу готували молодим на “сніданок”; несмачний, недопечений хліб – на поховальний обід [136: 117]. Така властивість “бабиної каші”, як її удавана неготовність/несмачність, маніфестувала ідею незавершеності, а відтак – перспективи розвитку та досконалості, а в кінцевому підсумку – життєвої сили.

Між тим каша входила до предметної сфери поховально-поминальної обрядовості й виступала її стійким кулінарним символом (каша-коливо*-канункутя). На Поліссі її неодмінно виставляли на поминальному обіді наостанок, після киселю: “каша на стол, а душа під стол” (Жадове Чрн), “кисіль – живому, а каша – покойному” (Величківка Чрн); “після каші нема паші”, “каша – остання паша” (Рівненщина), готували на поминальні “деди”: “кашу варять гарячу, беруть, накладають на тарілку, щоб пішов пар” (Киселівка Чрн). Додамо: горщик традиційно виступав як аналог людського тіла [136: 151]. Приготування в ньому повитухою густої каші означало “ліплення”, надання нею матеріалу (в даному разі

* У росіян Тульської губернії повитуха подавала першу ложку навмисно пересоленої каші батькові зі словами: “Як тобі солоно, так і дружині твоїй було солоно народжувати”. –Див.: [572: 76].

* У гагаузів Молдови на третій день після народження дитини готували кашу – “колев”, яку виставляли на покуті [Див.: 410: 24].

– пшоняній масі) антропоморфної форми для подальшої роздачі/розчленування. В обрядових реаліях подібного роду поєднувались уявлення про життя та смерть.

Приналежність повитухи до символіки, яка мала ознаки семантичної амбівалентності, вказує на вагомість цієї постаті й одночасно – неоднозначність її образу.

ПИРОГИ-ХЛІБ. Окрім каші на Поліссі в якості ритуального символа-пригощення від повитухи на родинях та хрестинах, які відбувалися *в домі породіллі*, побутували пироги. Зауважимо, що під лексемою “пироги” могли розумітися також вареники, пиріжки з начинкою й, нарешті, видовженої форми хліб. Ці хлібні вироби широко представлені, зокрема, на Рівненському Поліссі й могли так і називатися – хліб-пироги [23: 9] (Ляхча Рвн) або просто пироги. Як уточнювали респонденти, “довгий [хліб] – це пиріг, круглий – це хліб” (Селець Рвн). Пироги зазвичай не випікали в хлібних формах, що дозволяло робити їх не тільки високими, але й достатньо довгастими і водночас – широкими. Треба, безумовно, враховувати, що принесення повитухою хліба може розглядатись і як акт повсякденної звичаєвості, адже загальновідомою була вербальна формула: “без хліба нікуди не ходити”, “з пустими руками не можна”.

Хліб (пироги) займали сталі місця в обрядах життєвого циклу: з хлібом родопомічниця поспішала на пологи; у перші ж години після них згадуються хліб-сіль, – ними породілля віддячувала повитуху. Цей хлібний виріб був широко представлений у весільній обрядовості: молода несла до молодого довгий пиріг, клала його на піч, а потім пригощала ним усіх гостей (Ляхча Рвн); два пиріжки тримали молоді під пахвою під час вінчання, після чого їх віддавали дітям; після покривання молодої дружки, поклавши за пазуху пиріжки (з маком, яблуками, капустою), наввипередки сідали перед молодим та молодою, – “поцілюються з тими пирогами, обмінюються й обов’язково їх з’їдають...” [32: 6] (Лозниця Жт); доброго пирога несли молодій снідати на другий день після весілля; побутував звичай нести батькам пироги “на хвоста” або “різати пироги”, коли через тиждень після весілля молода вперше йшла до своїх батьків (Лозниця, Довгий Ліс, Волошине Жт; Великі Озера Рвн). За матеріалами В. Гнатюка, пироги пекли, як хтось помер; місили тісто і

ліпили пироги на лаві, де лежав покійник; їх роздавали присутнім на похоронах [234: 247, 411]; відразу після того, як людина помирала, хатні пекли три маленьких житніх галушки – звідси була примовка: “На селі хтось вмер – будуть свіжі галушки” (Більська Воля, Озерці Рвн); пирога клали на стіл, поки тіло небіжчика було в хаті (Вежиця Рвн).

З огляду на специфіку обрядової практики повитухи звернімося до такого її специфічного предмета-символа, як пиріг/пироги, який(і) вона несла *до породіллі* на родини та хрестини, – вони згадуються в одному ряду із бабиними кашею, борщем, узваром (вареной), зокрема на Полтавщині і суміжних територіях [213: 160], разом із “бабиною кашею” – на Поліссі. Як свідчать матеріали нашого тематичного опитування, зокрема в селах Рівненського Полісся, доповнені записами Л. Шевченко з Житомирщини, повитуха несла свої пироги, обмотані рушником (наміткою) до породіллі (разом із кашею) переважно тільки на хрестини (Мушні, Кам’яне, Старе Село, Будимля, Залужжя, Переходичі, Дроздинь та ін.) або на родини (Сварицевичі, Березне, Переброди) чи зливки (Високе Жт), подекуди – і на родини, і на хрестини (Вежиця, Крупове, Селець). Зайшовши до хати, де відбувалася гостина, вона відразу викладала свого пирога на стіл, і він залишався там до кінця обіду (“бабин пиріг лежить на столі” – Вежиця Рвн).

Щодо кількості пирогів традиція виявила деяку варіативність: один–два пироги, 5–7–9–12 пирогів і, нарешті, ціла коробка пирогів/пиріжків. Пироги від повитухи (так само, як згодом і для повитухи) були видовженої форми, їх випікали з житнього (гречаного) борошна, без начинки. Лексема ‘довгий’ виявилася затребуваною саме для опису “бабиного” пирога: “пиріг довгий, як батон” (Вежиця Рвн), “пиріг довгастий” (Дроздинь Рвн). Зауважимо, що цією ж лексемою описується “подарок”, який отримувала повитуха від породіллі – це ‘довга’ намітка. Деінде уточнюється – “метрів 4–5, вона [повитуха] обматається нею” (Дроздинь Рвн). Це може свідчити про важливу реалію: на предметному рівні “бабин” довгий пиріг може розглядатись як метафора довгого життя. Тема довголіття дитини, що народилася, була найактуальнішою для повитухи, адже “...баба просить в Бога, щоб внучик чи онука були живі, щасливі, *довголітніє*”

(Вежиця Рвн). Для порівняння: у тих же селах на весіллі молодих в'язали довгими намітками, із зафіксованою тут мотивацією: “щоб довго любилися” (Дроздинь Рвн), між тим, довгі намітки, які призначалися “похоронщикам”, спеціально розрізали на порівняно короткі рушнички (Вежиця Рвн).

Символіка пирогів, принесених повитухою до породіллі на одведкі або хрестини (в залежності від традиції), подібно до символіки “бабиної каші”, була пов'язана з уявленнями про розподіл обрядових реалій – хлібних виробів, які, в свою чергу, семантично пов'язані з ідеєю благополуччя. Йшлося про розподіл бодай одного пирога між усіма присутніми: “одного пирога баба усім начинить, медом підсолодить, розламують і їдять” (Високе ЖТ) [5: 20]; свої пироги повитуха віддавала породіллі зі словами, “щоб дитина баяла” (Сварицевичі Рвн). Аналогічно: “треба покласти кусок хліба в ту сумку, яку вони [жінки] принесли. І ту [бабину] булку-хлібець занести собі додому і скоро їсти, щоб дитинка говорила скоро” (Сварицевичі Рвн). Така спрямованість символіки хліба не є чимось надзвичайним – у загальному обрядовому контексті гостини в хаті, де відбулися пологи, все було підпорядковано ідеї забезпечення дитини життєвою потенцією.

Цей взаємообмін пирогами між повитухою та породіллею в домі останньої (“баба витягає свого пирога, обмотаного рушником, а ми свій – бабі” – Вежиця Рвн) був однією із ланок у низці взаємообмінів, які здійснювалися після пологів і, судячи з усього, мали обов'язковий характер: “баба несе рожаниці пироги, а после рожаниця несе одного круглого пирога” (Смородськ Рвн). Великою мірою цей звичай міг бути даниною усталеному народному етикету – не випускати гостя із “порожніми руками”. Між тим, він може трактуватись як прояв побутування “реципрока” (від лат. *reciprocus* – взаємний) – обміну між двома учасниками дійства. Цей термін активно вживається етнографами при характеристиці відносин у первісному суспільстві. Інша річ, що природа взаємообміну між повитухою та породіллею була дещо іншою і знаходилася в площині не стільки економічній, скільки обрядово-звичаєвій.

Щоправда, на цьому етапі обмін пирогами між породіллею та повитухою міг бути нерівноцінним. Замість своїх кількох пирогів повитуха отримувала “на дорогу” переважно один пиріг (рідше – два). Проте не виключаємо, що дана традиція могла бути пережитком більш давнього порядку рівноцінного обміну. Так, зустрілося свідчення, що повитуха приносила на родини 9 або 12 пирогів, а назад отримувала один пиріг (Сварицевичі Рвн). Проте при зворотньому візиті до повитухи на Різдво (про що йтиметься далі) породілля була зобов’язана віддати їй саме таку кількість пирогів – 9 або 12. Зустрілася згадка і про існування своєрідної “арифметики” – кількість пирогів, які невдовзі слід було повернути повитусі, мала бути вдвічі більшою за ту, що отримала породілля на хрестини: якщо це було 4 пироги від “баби”, породілля несла повитусі, відповідно, 8 пирогів, бо “то треба віддати” (Крупове Рвн).

Так само, як повитуха приносила “онуці” пироги, замотані у тканину, породілля повертала “бабці” свій хліб *неголим*: “пирог обматать, щоб не голий давать” (Мушні Рвн). Власне, це, безумовно, було своєрідним обдаровуванням повитухи, знаком вдячності за пророблену працю, адже не випадково неодноразово зустрілася лексема *подарок*: “у подарок [рушник] вматували пирога” (Вежиця, також – Старе Село, Кам’яне та ін. Рвн). До нього насамперед відноситься полотно – намітки, рушники, а також полотно на сорочку, спідницю; часто згадуваним є фартух (як, очевидно, маркований елемент “робочого” одягу повитухи). Але подарка дають не самого по собі – у нього вкручували, вмотували, “покривали” ним хліб. Показово, що в одному із зафіксованих варіантів знову нагадала про себе мотивація очищення *рук повитухи* – вмотування породіллею свого пирога у рушник, призначеного для повитухи, пояснювалося тим, що “не буде чим руки витирати [повитусі] на тому світі” (Березне Рвн); “подарок такий [рушник], що вона руки марала” (Дроздинь Рвн).

Як бачимо, на етапах родильно-хрестинних зібрань, *пироги*, так само як і різного роду харчові предмети-пригощення (*каша, борщ, узвар, яешня* тощо), були суттєвим елементом приношень від родопомічниці до породіллі. Хлібним виробам взагалі, бабиній каші та пирогам, зокрема, притаманна символіка життєвої сили,

насамперед – дитини, що народилася: “це хліб, щоб діти жили” (Смородськ Рвн). На зібраннях у породіллі вони виступали в якості відкупу/офіри – від повитухи до породіллі за пролиту під час пологів кров останньої. У свою чергу, названі предмети-частування ставали об’єктом взаємообміну/віддарювання. Повитуха не тільки пригощалась, але й пригощала сама, надаючи для трапези свою долю, розподіляючи її між присутніми, окремо піклуючися про породіллю. Цим повитуха утверджувала зміни, що відбулися з появою новонародженого.

КВІТКА. Обряд з квіткою, який виконувався на обіді на честь новонародженого, був свого часу розглянутий і закартографований Н. Гаврилюк. Територією його побутування визначено значну частину Правобережної України – від Волинського та Київського Полісся до Херсонщини на півдні; від р. Збруч на заході до Наддніпрянщини [213: 149–155, 167–169; 218: 220]. Однак для розуміння образу повитухи, який виокреслюється в контексті обрядових реалій трапези, що відбувалась у породіллі, варто ще раз придивитися до такого специфічного предмета-символу повитухи, що відомий під узагальненою назвою *квітка*.

Як уже згадувалося, у Наддніпрянщині та на Поліссі родопомічниця на зливки направлялася до породіллі з оберемком квітів і трав: “Баба приносить *венік* усякого зілля – калину, м’яту, а породілля дає їй після зливок подарка – то венік запнуть подарком і поставять на покуті; а як нема подарка, то голий стоїть” [5: 31]. Букетики квітів (решето квітів) несла повитуха на хрестини. Навіть містичною видається усна картина, змальована респондентом: “Баба цілу ніч сиділа і рвала поперед хати квіти...” [10, зошит 2: 110].

“Квітка” як ритуальний символ повитухи мала досить широкий ареал побутування – там, де в обрядодіях родин-хрестин її не було, вона представлена як приналежність ритуальних хлібних страв. Так, на Поліссі квіткою прикрашали “бабину” кашу, на Правобережній Україні обрядова квітка доповнювала плетені калачі – її встромляли посередині в дірку [213: 152]. А

Складові такої “квітки” були напрочуд різноманітними. Влітку це були живі квіти, взимку – засушені, а також паперові. Домінуючими серед усього цього розмаїття були калина, барвінок, а також колоски хлібних культур [634: 79; 128:

301]. У багатьох селах обрядове застосування квітів відбувалося за статевою ознакою: як народилася дівчинка – повитуха брала калину, як хлопчик – колоски жита або барвінок.

Кількість квіток залежала від форми здійснення обряду, елементом якої вона виступала. Це обряд власне з “квіткою”, квіткою та “вареною” (з часом – вином чи горілкою), “квіткою” та калачами (пирогоми). Там, де квітку сполучали з калачами, повитуха в’язала їх за кількістю гостей. Звідси майже стереотипні відповіді: “В’яже 50, і 60, і 100 квіток, скільки людей”, або: “Стільки, щоб стало всім”, “...скільки в хаті пар”.

Обдаровування квіткою присутніх входило до функцій родопомічниці. Вона могла роздавати квітку зі словами: “На чарочку, на квіточку, на бабину потрібочку, на внукову потрібочку”, а їй (як варіант) відповідали: “Спасибі, щоби ви були в цьому домі щонеділі і щосуботи після роботи” [29: 14]. Поширеним був варіант використання квітки разом із свяченою водою, горілкою чи вином. Повитуха підносила по черзі куму та кумі на тарілці квітку (як нежонатий/незаміжня, то кожному по парі) зі словами: “Прошу на квіточку і на горілочку”, а кум/кума кидали у тарілку гроші: “Спасибі, бабуню, що ви бабували, од Бога ласку мали”. За тим повитуха вмочала в горілку букета, і вмивала нею кумів [6: 21] (Звенигородщина Кв). За іншим варіантом – повитуха (або присутні) вмочали у воду (горілку) “бабини” букетики, бризкали один одному в обличчя і цілувалися (“щоб дитину любили”). “Квіткою”, вмоченою у вино, мастили також щоки породіллі й присутніх дітей – “щоб були червоні”. Під час здійснення обрядових дій з квіткою відбувався своєрідний обмін – за кинуті копійки гості отримували “квітку”.

Неодмінною складовою обряду з квіткою було обдарування повитухи. Зазвичай вона отримувала полотно – на сорочку, “на рукава” (Заречне См), хустку тощо. За “квітку”, подібно до “крупцов” бабиної каші, повитуха могла отримати гроші – казали: “це бабини гроші”, “бабин прибуток”, її “калим”. Серед вербальних формул призначення грошей виокремлюються такі: “на повивач”, “бабці на капці” (Комаров Вн), на “капчики” (Дашківці Вн). Показово, що з часом, коли квітка як атрибут хрестин поступово зникла, ця формула під час кидання копійок у миску

“на повивач” (або рідше – “на мило”) зберігалася. Маємо також свідчення, що на другий день повитуха йшла до онуки, щоби скупати дитину в квітах, які залишилися після роздачі гостям, а батько її обдаровував (за Ящуржинським – *жертвував бабі* [634: 79]).

Подібно до черепків із горщика від каші (і самої каші, вершечок від якої засушувався) квітка і надалі ретельно зберігалася для обрядового використання. До неї ставились як до “Божого дару”, брали додому та клали “до образу”. У подальшому її використовували переважно з лікувальною та обереговою метою – крім купання дітей, її запарювали для миття голови, вона правила за кропильце, нею могли обкурювати домашню худобу тощо.

Ритуальна квітка, виготовлена повитухою перед її візитом до породіллі на хрестинний обід, була символом здоров’я (квітку кидали у воду, в якій купали дитину; жінки затикали за хустинки – “щоб м’язи тримало”), благополуччя (“щоб дитина щаслива була”), добробуту (“даю вам квітку, щоб добре жилося”), вдачі (“як їхали на базар, то брали з собою”), краси (“щоб така гречна, велична була, як квітка на хрестинах”) і, звичайно ж, – плідності (“скільки квіточок, щоб стільки було діточок”; “і мені принесіть...”). Одночасно квітка виступала в ролі яскравого, тільки повитусі притаманного маркера. В цьому плані видається показовим діалог: “Як ідуть додому [з хрестин], то Мати Божа питає: “Де ви були? , – а вона [жінка, яка повертається з гостини]: “На хрестинах”, – “А де ж Ваш знак?” – “А от”, – і покажуть на квіточку” [213: 168].

З огляду на зазначене для нас важливою є думка, що “у практиці ритуального використання квітів приховані сліди найбільш давніх вірувань, пов’язаних з культом великого жіночого божества життя, землі і плодючості” [218: 220]. Утім, квіти можуть розглядатися також в якості атрибута жінки як хтонічної істоти; “квітка” обрядовість, у свою чергу, може бути пов’язана із поховальною обрядовістю [581: 142]. Вона додає ще один штрих до реконструкції міфологічного образу повитухи.

ПОХРЕСТИНИ. На завершення варто детальніше зупинитися на останньому “акті” у низці обрядових відвідань повитухою породіллі – *похрестинах*. І дотепер вони не стали предметом окремого розгляду дослідниками, а лише принагідно

згадувалися в контексті родильної обрядовості [163-а: 90; 136: 98; 213: 107].

Виняток становить публікація

20-х рр. ХХ ст. Ф. Савченком архівних матеріалів Оп. Марковича, зокрема – детального опису похрестин у с. Петрушівка на Чернігівщині, здійсненого в середині ХІХ ст. [472; див. також: 136: 99].

Між тим, в Україні цей звичай відзначався широким ареалом побутування. Аналіз наявних матеріалів засвідчив, що він притаманний всьому регіону Полісся, Слобожанщині, Середній Наддніпрянщині, Півдню України, Поділля. Про розмаїття обрядових форм похрестин свідчить численність його лексичних означень. Крім назви *похрестини*, він відомий також як *похристини* [14: 167,179] (Роги, Полківниче Чрк), *проганяти бабину кашу* [5: 32] (Христинівка Жт), *потрусини* (“перетрусимо бабини гроші”) [472: 80] (Петрушівка Чрн), *йти на реготини* [448, зошит 2: 67] (Розаліївка Кв), *беседа* [14: 290 зв.] (Луб’янка Кв), *зуби полоскати* або *полоскозуб* [14: 204] (Полянецьке Чрк), *похрупини* [14: 175] (Дзендзелівка Чрк), *пропівати пупок* (Харківщина) [310: 32], *підтирати (утирати) носа* (Дашківці, Комаргород Вн) [11, зошит 5: 38; 12, зошит 2: 50], *йти в рай* [10: 57] (Смородьківка Хрк), *дитині очі проливають* [10, зошит 3: 114] (Михайлівське Зп), *продирини, очедирини* [404: 27] (Полтавщина), а також – *везти бабу, втирати похресника, оченята продирать дитині, щоб була зірка, рубіть подарки* (Конотоп Чрн) та ін. Виходячи із наведеної номенклатури назв, мотивація похрестин підпорядкована, зокрема, ідеї символічного спільного “доробляння” дитини, її подальшого “олюднення”, чергового піклування про дитину: “щоб не кидали на похресника грудками” [14: 167] (Роги Чрк).

Фактично, це було додаткове (і останнє) відвідання хати породіллі повитухою для участі у ритуальній трапезі з нагоди народження дитини, яке зазвичай відбувалося на другий день після хрестин, коли гості знову йшли до породіллі, але тепер – “на похмілля” (Великі Озера, Шахи Рвн). Подеколи “сценарій” похрестин “відігравався” в один день із хрестинами, але це, не виключаємо, могло бути варіантом пізнішого походження.

Спільним для всіх форм похрестин була обов'язкова участь у них повитухи, яка ставала головним об'єктом усіх ритуальних дій. Як зафіксовано в наших записах, перед початком похрестин повитуху спеціально “забирали” з дому (Великі Озера Рвн), “без баби не дають похмілятися” (Шахи Рвн).

Архівні записи 20-х років ХХ ст. ще фіксували наявність досить розвинутої, розгалуженої, багатокomпонентної системи цього дійства. Так, маємо свідчення, що на Вінниччині “... спочатку садовлять бабу за стіл, і починають дарувати її калачем зі квіткою, але квітку, на відміну від “бабиної”, робили величезну. Наливають чарку горілки, кладуть її на полумисок, де лежить уже калач із квіткою, і хто-небудь каже: “Добрий день вам, бабуню! Просив вас господар на горілочку, господиня на калачика, а ми на квіточку”. А баба каже: “Спасибі, господареві за горілочку, господині за калача, а вам за квіточку”. Баба бере чарку, п'є, а потім кидає в полумисок гроші. Але цих грошей куми не беруть, а кидають ще свої. Потім куми беруть полумисок із грошима й піднімають догори, приспівуючи:

Є в баби гроші,
 А в баби вузол хороший,
 Ой, дай же, Боже,
 Вітер хороший.
 Будем віяти бабині гроші.
 Котрі дрібненькі – на горілочку,
 Котрі мідненькі – то в калиточку [2: 114].

Таким чином, на похрестинах вербально-акціональні складові обряду мали діалогічний характер – напередодні повитуха так само дарувала породіллю своїм калачем із квіткою, виголошувала таке ж привітання й так само збирала гроші у полумисок на користь породіллі.

Важливим елементом похрестин виявилось спеціальне величання повитухи, яке відбувалось у формі її піднімання (колихання, трусіння). Для цього під загальний сміх її садовили на ослін (стілець) або на рядно, на яке подеколи казали “гойда” (Облітки Жт), та гуртом під загальні вигуки її *гурали/гукали* – намагалися

підняти вгору *на вра (ура)* або *на гора*. Як свідчить переважна кількість записів, метою цих “випробувань” в основному була вимога до неї поставити могорич. Цей момент подеколи набував драматичного забарвлення, адже бешкетники, хоч і жартома, але вдавалися до погроз: “Скільки даси, а не даси, то кинемо. Баба кричить, що даю вже водку, тільки посадить на землю” (Рудня Радовельська Жт); “...піднімуть, держать довго, вона вже каже, що стільки ставить горілки, як мало ставить – ще вище, ще вище, поки не скаже, що бутиль ставить. Бутиль ставила, то вже опускали бабу” (Журба Жт). Простежується зв’язок між “гуранням” родопомічниці та сподіваннями на майбутню добру вдачу дитини, оскільки піднімання “баби” супроводжувалося вигуками-благопобажаннями: “щоб парень високий ріс, щоб був весьолий – проговорки такі були” (Смородськ Рвн) [56: 10].

Отже, провідною рисою похрестин була атмосфера їх відзначення, в якій панував сміх, жарти над повитухою – “що хотіли, те й робили” (Переброди Рвн). Відповідно, звичай описується майже в однотипній лексиці: “вичворяли”, “видумляли”, “жартували”, “шутки шутілі”, “реготали”, “багато пили горілки та гуляли” тощо. Веселий настрій “бешкетників” проявлявся у різного роду діях. Так, маємо свідчення, що подароване повитусі могло бути тут же вкрадено: “...що дадуть бабі, те вкрадуть – такі шутки” (Смородськ Рвн). Святкування не було позбавлене й сороміцьких мотивів: Оп. Маркович наводить у своїх записах короткий текст пісні-звертання до батька-коваля, який “дитину сковав, і в ручечки не хукав, і ніжкою не тупав, і тепло, і добре кувати було” [6: 7]. У відповідь чоловік частував усіх горілкою, насамперед – повитуху. Там, де разом із повитухою піднімали її діда, їм могли кричати: “Гірко”, і не опускати додолу аж поки ті не поцілуються (Сварицевичі Рвн).

Заключним етапом похрестин були ритуальні “проводи” повитухи додому й, відповідно, – її переміщення за межі дому породіллі. За твердженням інформанта, “...якщо баба сама шкандибала додому, то це був позор. Чим більше бабу ведуть, тим більший бабі почот” (Крупове Рвн). Зауважимо, що ця хода, безумовно, могла мати урочистий характер. Упряж коней перевивали червоними стрічками, воза застеляли килимом (рядном), – “баба так шикарно сиділа...” (Городище Рвн).

Укручена наміткою – подарунком від породіллі, вона голосно співала, вигукувала побажання своїм онукам і онучкам, “щоби вік жили” (Степангород Рвн). Усе село виходило на вулицю подивитись як “нашу бабу везуть” додому, її голосно вітали, махали руками. Там, де традиція передбачала роздавання “бабиної каші”, вона по дорозі ще й пригощала односельців.

Один варіант “проводів” передбачав рух від дому породіллі до оселі повитухи (“до порога хати проводжали бабу” – Будимля Рвн), із можливим догостюванням в останньої. Про цей можливий візит до неї повитуха заздалегідь знала, а отже, “вона приготується, щоб була горілка, щоб було що їсти і вони ще там вечеряють, у тої баби” (Вежиця Рвн). Другий варіант включав рух гостей разом із повитухою до шинка/корчми (в останні роки, там, де традиція зберігалася, – до “бару”, “чайної”, “шкальні”, “кабаре”, магазину).

Переміщення повитухи за межі хати породіллі позначене лексикою зі значенням “нести” (“тарачити”), “вести”, “проводжати”, “нести”, “тягнути”, “везти”, “держати”, “вмотати”, “перти” повитуху тощо. Серед мотивацій цієї подорожі називалися, зокрема, такі: “продати повитуху”; “щоб люди знали, що у нас не крадена дитина”; “пропити пупок” [310: 32], “провіяти бабини гроші” [11, зошит 5: 28]. Проте на практиці це дійство зазвичай розгорталося заради викупу, який містив мотив купівлі-продажу, обміну, пригощання, витребування в повитухи могорича (“не менше одного літра”, “скільки вип’ють”). Не викликає сумніву, що при цьому важливим було вивести святкування за межі родини. Таким чином оприлюднювався факт народження дитини, а громада давала свою санкцію на здійснену повитухою акцію його “прийняття”: “Ведут бабу до дому, садят на борону чи на сані, ... проведут, аж село стогне. Заходять у корчму, повитуха застілала подарком стіл, ставля кварти, тоді кум, тоді кума, батько, а тоді всі як затянуть співать, то аж корчма гуде” [5: 31, 52].

Стосовно засобів пересування повитухи, то вони були напрочуд різноманітними – від воза, візка (тачки, повозки, “тачанки”) – влітку, саней, санчат – взимку до різного роду підручних засобів, домашнього начиння – ночв, корита, балії [389: 16]. Ключовими лексемами, якими визначалися засоби пересування повитухи

до її хати (або шинка), виявилися предмети, яких об'єднує ознака *гострий* – її садовили на колючку, на хворост, на терен [133: 96], на борону [5: 53], на гілля дерев. Окрім того, їй у візок спеціально накладали дрова, цеглу, кидали буряки – “щоби твердо було, а вона знала, що вона баба” (Хиначі Чрн). Так, звертає на себе увагу, що влітку її, як уточнювали – “для сміху”, також могли везти *на санях* [15: 49]. Маємо свідчення, що, сидячи у візку, вона ціпилном поганяла запряжених у візок чоловіків [472: 82; 6: 18]. Процесія, безумовно, мала жартівливий, карнавальний характер: “... через все село в кориті довгому сунули по всьому асфальті, зачепили верьовку, по два кілометри везли” (Городище Рвн). Перед тим, як годиться, родопомічниця платила “викуп” – “поїла коней” (Зарічне См). У наших матеріалах зафіксовано випадок, коли повитуху тягнули селом на дерев'яному літаку, сконструйованому місцевим майстром – рідним дідом новонародженого (Кураш Рвн).

На цьому етапі похрестин все вказує на те, що повитуха з боку учасників зазнавала певного роду насилля. Відтак вона набувала рис особи, позбавленої волі, вела себе неначе бранка-полонена. Її залякували, їй погрожували, зокрема, якщо відмовлялась їхати до корчми ставити могорич: “зависьмо бабу до сволока” [404: 28]. Незважаючи на намагання повитухи опиратися, її виводять з дому – беруть/ведуть/держать під руки, навіть несуть: “Я ще вроді падаю да скачу, вродє напилася, вони мене держать” [48: 10]; “...ведуть, вона одпірається, вони її несуть або на воз, або на сані” [46: 14]. Уточнимо, що обрядовою складовою похрестин було рядження її учасників, насамперед повитухи. Так, Оп. Маркович записав: “У давніші часи на потрусини вбирали бранку. Вдягали в кожух, вивернутий вовною наверх, обкручували солом'яними перевеслами, на голову настромлювали виплетеного з соломи кошика або капелюха, обматували сіткою, що ловлять рибу” [472: 18].

Кульмінація “проводів” повитухи наступала по дорозі (до її дому, до корчми), коли під загальний сміх “бабку” могли перевернути на землю, в калюжу (ще й виваляти у піску, болоті), або довести до місцевого ставка, з тим, щоби там вивернути у воду. Про те, що акт купання повитухи виконувався здавна, свідчить

фрагмент записаної нами пісні, яку колись співали на похрестинах: “Ходім, бабо, до ставка, покупаєм носа...” (Крупове Рвн). Згідно з нашими спостереженнями, повитуха, яка могла й потерпати від такого роду поведінки, не тільки не сердилася на бешкетників, а, навпаки, почувалась ображеною, якби цього дійства не відбулося.

Певною мірою деструктивні дії учасників похрестин, спрямовані проти родопомічниці, на якусь мить відтворювали картину безструктурного, хаотичного світу. Вони тимчасово повертали родопомічницю у стан її “чужості”. В цьому контексті звернімо увагу на фрагменти пісні, записаної нами у селах Киселівка та Вороб’їв на Чернігівщині:

Чи не чули, чи не бачили,

Куди бабу потарачили,

Чорною чи дорогою,

Чи кобилою кривоногою – гу!...; (варіант: “чи в ліс, чи в діброву...”).

Образ повитухи, “потараченої” кривоногою кобилою по чорній дорозі, вірогідно, в чорний ліс/діброву, пов’язується з мотивом календарних проводів/похорон. Як уже зазначалося, повитуху й улітку могли “вивозити” з дому породіллі на санях. Однак давньоруське *сѣдіє на санѣхъ* синонімічно ‘готуватися до смерті’. “Вивезення” повитухи демонструвало актуальність розмежування “свого” та “чужого” (світів, простору, сфер).

Феномен проводів/вигнань, на нашу думку, має історичну паралель за часів Давньої Греції (VII–IV ст. до н. е.). Йдеться про ритуал вигнання так званих фармаків (*pharmakis*). Цим терміном нарікали чарівниць, які, крім магії, знали різного роду фармацевтичні засоби зцілення – власне, їхня назва включала термін *pharmaka* (ліки). Відомо, що чарівниць вбирали, а точніше – виряджали, як опудал у чужий одяг і вели вулицями міста. Тимчасом городяни супроводжували процесію і шмагали жінок гілками фігового дерева, стеблами морської цибулі (отруйної багаторічної трав’янистої рослини *Scillae Bulbus*, поширеної у Середземномор’ї), кидали в них камінням. Завершувався цей “прохід” їхнім вигнанням за межі полісу. Усе це дійство влаштовувалося раз на рік з метою очищення міста від скверни [Див.: 692: 139]. Очевидно, у давньому ритуалі відбився універсальний і для наступних

часів мотив небезпеки *знаючої* людини, тобто такої, яка досконально володіла певними знаннями, і способів її нейтралізації шляхом шмагання/вигнання. Власне, мета названих дійств загалом була спільною – розділити й упорядкувати сфери свій/чужий, що передбачало тимчасове ритуальне вилучення його ключових учасників за межі соціуму.

Показово, що на Харківщині синонімом похрестин сприймався вираз *іти в рай* (Смородьківка Хрк). Так, він присутній в діалозі між жінками, які поверталися з похрестин: “Де ти була? – В раю. – Де ти йдеш? – В гай. – Бог тобі помагай” [213: 107]. Тим часом під назвою “*вести в рай*” відомий також обряд очищення (про “зливки” див. вище). Цей його варіант простежується, зокрема, на матеріалах Харківщини (колишні Зміївський, Ізюмський, Ахтирський повіти) [307: 507, 877; 213: 105–107], де очищення породіллі/повитухи фіксувалося на 3-й день після пологів або 2–3-й день після хрестин. Повитуха вела породіллю кругом столу (або скрині) зі словами: “*Будеш у рай ходити*”, після чого жінки зливали одна одній на руки, а родопомічниця отримувала в подарунок рушник, яким перед тим вони витирали руки [11, зошит 3: 25] (Печина См). Отже, спільною лексемою *вести/ходити в рай* в родильній обрядовості позначено як обряд очищення, так і післяхрестинні зібрання із повитухою. Можна припустити, що похрестини як кінцеве обрядове післяпологове відвідання породіллі повитухою означали для “баби” продовження акту звільнення/відкупу – аналогічно до символічного заведення до *раю* повитухи на похрестинах, *розв’язування/відв’язування рук* – на зливках (див. вище мотивування “зливок”), – і та, і друга символічно маніфестували очищення родопомічниці. Показово, що вони передавалися в термінах народного християнства як символічний “рух” від “пекла” до “раю”. Принагідно зауважимо: давньоруське *род* (*род огньный, родство, роженіє*) означало ‘пекло’, тимчасом як *порода*, відповідно, – ‘рай’ [483: 230, 228].

Звичай похрестин має прямі паралелі із заключним весільним дійством, відомим під назвою “батьків женити”, а також календарними проводами, наприклад – масляної (у росіян). У першому випадку це було пародіювання весілля за особливим сценарієм із карнавалом, крадіжкою курей, а також сороміцькими

піснями. Кульмінацією дії було катання “молодих” (тобто батьків) на санях чи візку та купання їх у калюжі. Дослідники висловлювали припущення, що це маркувало “витіснення” “старих” батьків із їхньої вікової групи. Віднині їхній попередній стан (і статус) немовби проголошувався таким, що втрачав свою легітимність і, відповідно, силу [318: 70]. У другому випадку, коли мало місце рядження під час масничних бешкетів, які співпадали із переломним моментом річного циклу (як у попередньому випадку – родинного життя), також створювалася картина дезорганізації, безструктурності [136: 133].

У новітні часи, коли на зміну повитусі прийшла “названа” баба, її чоловік (на якого, відповідно, казали *дід*) був повною мірою залучений до виконання всього комплексу обрядодій – його так само “гурали” на ослоні разом із “бабою”, везли на візку додому. Так само гостина продовжувалась у “названої” баби після того, як веселим гуртом приводили/привозили її (їх) додому, а дід заздалегідь сам накривав на стіл. До певною мірою трансформованого варіанту похрестин можна віднести також обрядодії, які подеколи стосувалися кумів, а також рідних баби та діда. Проте і в сучасному варіанті похрестин, зафіксованому на Полтавщині під назвою “вводити в бабу”, коли до хрестин для рідної баби спеціально шиють капор, який їй надівають на голову, а вона ставить могорич і закуску [10, зошит 2: 160], ми бачимо ремінісценцію давнього звичаю спеціальних ритуальних дій, об’єктом яких була баба-повитуха.

Складні переплетення ритуальних дій похрестин – загальна трапеза, де повитуха виконувала ключову роль, її піднімання/величання, елементи перевдягання/рядження – як повитухи, так і гостей; “проводи” повитухи – колективна хода, сполучена із символічними актами “вигнання”/виведення/винесення повитухи із наступним її переміщенням за межі дому породіллі/села (до шинка, до води), купання/обливання/перевертання/викидання повитухи в річку (калюжу) – були пережитками давніх язичницьких уявлень, і мали універсальний характер. Вони простежуються й за іноетнічними паралелями, зокрема в календарній обрядовості болгар.

3.4. Ритуальні навідування: “нести бабі пироги” та інші форми звичаю віддяки повитусі

Звернімося до другого варіанту – провідування повитухи породіллею з різноманітними предметами-символами в її оселі. Власне, серед розмаїття ритуального відвідування повитухи чітко виокреслюються кілька типів звичаю: відвідання повитухи із пирогами, який відомий під назвою *нести бабі пироги* у різні, в залежності від місцевих традицій строки; відвідання повитухи із *вечерею*, приурочене до календарного свята, зокрема до Різдва, – відповідно, номінація звичаю *нести бабі вечерю*, або до Великодніх свят – *нести бабі волочильне*. Локально фіксується відвідання повитухи у перший день великого посту, яке відоме під назвою *полоскозуб*.

Звичай “несення бабі пирогів” привертав до себе увагу дослідників. Зокрема, йдеться про розвідку Н. Гаврилюк, присвячену аналізу сімейної обрядовості населення Київського Полісся. В ній авторка подала його опис, охарактеризувала ареал поширення, а головне – вперше навела варіанти зафіксованих нею обґрунтувань-повір’їв, пов’язаних із необхідністю дотримуватися даного звичаю. Щодо географії поширення, то звичай *нести бабі пироги* фіксувався майже на всьому Поліссю (Рівненське, Житомирське, Київське, Чернігівське, епізодично – Сумське). На решті території України існував звичай *нести бабі вечерю*. Волинь (у межах сучасної Волинської області), а також Львівщина та зона Карпат характеризуються, за деяким винятком, відсутністю названих звичаїв [214: 28–30]. Нашим завданням було, спираючися на масив власного польового матеріалу, рельєфніше представити ці явища традиційної культури.

ЗВИЧАЙ “НЕСТИ БАБІ ПИРОГИ”. Показово, що не тільки пам’ять, але й живе побутування звичаю має місце до сьогодні. Щоправда, нині йдеться про дарування пирогами “названих бабів”. Принагідно зауважимо, що загалом звичай “несення пирогів” міг стосуватися й хресних батьків, особливо там, де інститут кумівства був добре розвинений. Так, на Гуцульщині він відомий під назвою “калачини” або “кумські калачі” – вірили, що він є обов’язковим, оскільки дитина

стає “батьківською” тільки тоді, коли кумам віддали калачі – по вісім для кума і куми, по одному калачу повертали дитині [155: 296; 610: 118–119].

Термінологія обряду відзначається своєю однотипністю – майже повсюдно це незмінна фразеологія зі словами *нести* та *баба*. Отже, здійснення обряду означало, що отримувала пироги *повитуха*, породілля повинна була їх адресно *нести* (*занести, носити*) до неї в хату. Головними учасницями обряду виступали повитуха та породілля. Унікальність цього звичаю полягала в тому, що породілля носила “бабі” пироги одноразово; ця дія повторювалася лише з появою кожної наступної дитини.

Здавалося б, у контексті реалізації комплексу обрядодій по віддячуванню/шануванню родопомічниці просте називання адресата “пирогів” в особі повитухи було б достатнім. Між тим, у поясненнях респондентів необхідним для них виявилось уточнення, для якого характерна однотипність: пироги несли повитусі – тій, “*що пупа прибирала*” (Залужжя Рвн), “*що кашу варить*” (Шишелівка Жт). Вочевидь, подібне висловлювання не є випадковим. Купання повитухою, або з часом – “названою бабою”, дитини, принесення нею до породіллі каші були знаковими діями. Так само, як принесення нею пирогів на родини/хрестини. Це вимагало зворотнього руху – візиту до повитухи, але тепер уже з пирогами – “борг віддати” (Крупове Рвн).

Відповідь на питання: “Що несли?” закладена в назві звичаю. Проте епізодично зустрічається згадка, що повитусі несли “калачі”, що є місцевим різновидом хліба (Середі Жт), а також “хліб” (Троковичі Жт). Між тим, маємо свідчення, що подеколи породілля, відвідуючи свою повитуху “з пирогами”, повинна була взяти з собою такий же набір страв, який несла до неї повитуха на хрестини, а саме – кашу та борщ (Залужжя Рвн).

Щодо строків відвідання повитухи, то поліська традиція “несення пирогів” демонструє певну закономірність. День несення “пирогів” не був чітко визначеним, але зазвичай відраховувався від дня хрещення дитини. У свою чергу, хрестини справлялися (крім надзвичайних випадків) переважно через сорок днів після пологів. Це був час, протягом якого породілля адаптувалася до нового стану –

“матері”. У с. Лозянське на Закарпатті нами записано назву породіллі – “шестинеділька”. Крім того, через сорок днів після пологів вона “виводилась” до церкви, де отримувала благословіння священника, що означало, зокрема, дозвіл на її вільне пересування селом. Відтак без додаткових пересторог вона могла відвідати свою повитуху. Тому найчастіше згадуваними термінами “несення пирогів” називалися дати: шість/сім тижнів після народження дитини (тобто, фактично, через сорок днів) або після хрестин у першу неділю (“як тиждень пройде”; варіант: два–три тижні); у найближче після хрестин велике свято – переважно згадуються Різдво та Пасха, а також присвятки. Коли принесення пирогів приурочувалося до великого (“рокового”) свята, подібні візити мали також яскраво виражений ритуально-етикетний характер – повитусі демонстрували свою глибоку повагу. На Рівненському Поліссі, зокрема, зафіксовано варіант, коли до повитухи з пирогами йшли на перший день Різдва, відповідно, до кумів – на другий або третій день [251: 70].

Серед можливих строків відвідання повитухи із пирогами називалися також півроку або рік після народження дитини, коли породілля йшла до своєї родопомічниці “на беседу” (Шпилі Кв) або “отпевать, отчествовать пироги” (Голубичі Чрн). Зрідка зустрічається варіант, коли спеціальної дати для виконання цієї дії не передбачалося, але й у цьому випадку традиції беззастережно дотримувались.

Відповідно, там, де йшлося про “носіння пирогів” повитусі після хрестин, такі відвідини мали виключно індивідуальний характер – молода мати залишала малу дитину вдома і вирушала до повитухи; таке завітання “з пирогами” здійснювалося нею одноразово. Якщо ж йшлося про відвідування родопомічниці на свято, воно могло перетворитися на колективне зібрання породіль, коли одночасно збиралися жінки, які народили протягом попередніх півроку або року. Тоді повитуха влаштовувала в себе гостину – “баба збирає празничок”, “робить випивон” (Крупове Рвн).

Окремий варіант виконання обряду передбачався у разі передчасної смерті дитини. Як показують польові матеріали, і за “за мертво дитину” годилося віднести

повитусі пироги, смерть не знімала з породіллі цього обов'язку (Великі Озера Рвн). Це дає нам підстави розглядати даний звичай як такий, що був спрямований насамперед на “розплату” за події, що вже стались у минулому, аніж на майбутню перспективу. Проте в такому разі строк “несення пирогів” міг бути перенесений на поминальні “деди”; породілля заходила до повитухи мовчки, не вітаючись (Малі Кліщі Жт), пироги пеклися круглими (зазвичай вони були довгастими), їхня кількість зменшувалася, хоч у переважній більшості зафіксованих випадків залишалася непарною: “п'ять [як живе дитя. – О. Б.], як вмерло – три”, “три коржа, як умре” (Царівка Жт, Малий Стидин Рвн).

Аналіз етнографічного матеріалу, зібраного нами на території переважно Рівненського, а також частково – Житомирського, Київського та Чернігівського Полісся, свідчить, що *пироги* як предмети-частування, які приносилися тепер від породіллі до повитухи, мали певні особливості. При згадці про них, аналогічно до опису принесення пирогів повитухою на родини або хрестини, часто вживаними виявилися лексеми “довгі”, “довгенькі”, “довгасті” (найуживаніші прикметники), а також “гладенькі”, “височенькі”. Серед мотивувань випікання породіллею для повитухи саме *довгих* пирогів звертає на себе пояснення, свого часу записане від респондента 1901 р. н.: “Пироги” довгеньки, бо воно [дитя] росте і свадьбу гулять, а як померло, тоді паляниці круглі бабі [несуть]“ [11, зошит 2: 90] (Кошани Чрн). Щоправда, ми не схильні абсолютизувати твердження стосовно зв'язку форми пирогів та націленості на забезпечення здорового зростання дитини, де повитуха могла бути зв'язуючою ланкою. Народна культура є надзвичайно багатоманітною в усіх своїх проявах. Варто лише навести ще одне твердження, записане нами: “...як живе [дитя], до повитухи несли *круглі* пироги” (Малий Стидин Рвн). Очевидно, тут важливим є інше – суворе дотримання традиції несення пирогів певної форми і вкладання у це символічного змісту.

Окремого розгляду потребує кількість пирогів, які породілля несла до повитухи. Польовий матеріал дає нам їх надзвичайну розмаїтість – від 2 до 3–5–7–9–12. Одна з ознак, яка може допомогти диференціювати їхню чисельність, – це ознака “до пари” чи “не до пари”. Загальною тенденцією було передати

родопомічниці кількість пирогів “*не до пари*” – три–п’ять. Між тим, незважаючи на кількісну перевагу в наших матеріалах саме такого варіанту, маємо також непоодинокі свідчення про несення повитусі парної кількості пирогів. Зафіксоване рахування кількості хлібних виробів у залежності від статі дитини: наприклад, якщо дівчинка, несли сім пирогів, якщо хлопчик – дев’ять [236: 187] (Чистогалівка Кв). При багатоманітності варіантів числа пирогів, які призначалися для повитухи, для нас показовим видається наявність певної кількості пирогів, прийнятої для локальної традиції.

Ще один принцип, яким керувалися породіллі при визначенні кількості пирогів для повитухи, знову нагадує нам швидше відносини “реципрок” (взаєморівний обмін), аніж так званий “ралець” (або “на ралець” – добровільні підношення на честь свята на користь тих, від кого залежали – зазвичай священику, поміщикові, магістерським чинам, цехмістеру, старшині тощо). Породілля переважно керувалася тим, скільки пирогів вона вже отримала від повитухи, приміром, на хрестинах – стільки ж пирогів вона несла повитусі: “Вже як баба йде на хрестини, то брала 9 або 12 пирогов. Зав’язує в скатерть і за плечима несе. А вже на Різдво чи на Пасху онука бабі несе пироги так само 9 або 12” [59: 2] (Селець Рвн). Вище уже зазначалося, що деінде, якщо повитуха заносила до породіллі на родинно-хрестинні зібрання борщ (і кашу), такі ж страви до неї несла і породілля.

Обов’язковою ознакою пирогів, які породілля несла до повитухи, знову була їх *закритість, неголість*. Їх укручування/умотування/зав’язування в рушник, хустку, фартух, намітку, шмат тканини на фартух, спідницю безумовно має практичне пояснення, адже їх треба було в чомусь донести. Проте наявність формул-мотивувань свідчить, що необхідність дотримання цього правила усвідомлювалась: “щоб не голий хліб” (Ганнівка Жт), “аби пирог обматать, щоб не голий давать” (Мушні Рвн), “це позор був, як не понесеш [рушника]” (Крупове Рвн). Варто зауважити, що при поверненні пирогів породіллі такого чіткого припису вже не було. Деінде, навпаки, твердили: “голового не даєш, а віддаєш голового”. Власне, так воно і мало бути – породілля на знак своєї вдячності за допомогу разом із пирогами несла повитусі “подарки”, і “віддар” тут уже не передбачався.

Символіка дій з пирогами породіллі нагадує символіку дій із “бабиною” кашею. Інколи пироги відразу клалися повитухою на *піч/принічок* (або уточнюється – “на край печі”, “скраєчку”); повитуха намагалася відразу швидким рухом розв’язати хустку, в якій породілля принесла пироги, або розмотати укручене полотно – щоб так же швидко у дитини “зубки росли” (Нова Рудня Жт), “щоб хутко говорило” (Розсохівське, Лозниця, Малі Кліщі, Рудня-Жеревці Жт), “щоб скорій дитя ходило” (Звіздаль, Волошине Жт), “щоб розум розв’язувався” (Рудня Радовельська Жт). Свій хлібний “подарок” повитуха могла також швидко розломити/надкусити: “...два пирога [повитуха] розломлювала, а одного вертає мені” [36: 7] (Нова Рудня Жт), “[повитуха] клала на печі скраєчку, і кожного надкушувала, щоб бистро говорило [дитя]. Одного отдавала назад, одного укладувала і клала гроші на нього. Надкушений забирала собі” [33: 16] (Розсохівське Жт). Можливо, в розломлюванні/розрізанні/надкушенні пирогів можна вбачати відгомін біблійного мотиву розламування хліба, в якому втілена християнська ідея прощення та примирення. Вочевидь, для породіллі та повитухи ця настанова також була актуальною. Перш ніж прийняти пироги, повитуха могла їх тричі підняти над головою: “...до гори піднімає отак три рази. Раз подніме – да нехай Бог годує, да й долю готує, і щоб я його на хресту, і щоб я його на вінок його постановила. О таке – да й така примовка була” (Сварицевичі Рвн). Цей вертикальний рух догори, здійснюваний повитухою, був спрямований на забезпечення все тієї ж провідної ідеї, вже окресленої на попередніх етапах родильної обрядовості, – зростання, наділення новонародженого позитивними рисами.

Аналіз усього масиву польового матеріалу засвідчив, що, як правило, в хаті повитухи, так само як перед тим у хаті породіллі на родинах/хрестинах, вкотре відбувався взаємообмін між жінками – родопомічниця повертала породіллі певну кількість пирогів. Це могли бути пиріг/пироги, які вона сама напекла, очікуючи відвідин, або ті, що їй принесли інші породіллі, якщо відвідини відбувалися на велике свято, або пиріг із числа тих, які їй щойно занесла породілля (Великі Озера Рвн). Якихось спеціальних приписів щодо повернення повитухою частини “дару”

нами не виявлено. Мотивацією знову переважно висувалася поширена вербальна формула “щоб порожні не йшли” (Кошівка Кв). Деінде повитуха назад пирога взагалі не давала – принесені породіллемо “булки” вона відразу розрізала та вгощала (Обиходи Жт, Переброди Рвн), або обмежувалася гостинцем.

Кількість “пирогів”-“віддарів” варіювалася, проте найчастіше називався *один пиріг*: “одного назад в’яжуть” (Шишелівка Жт), “одного пирога вертають” (Шахи Рвн), але їх могло бути “пара пирогів” (Сварицевичі, Селець Рвн, Ганнівка Жт), три пироги (Серби Жт). Подеколи породіллі годилося забрати з собою “начатого” пирога (надкушеного, надломленого). Так, на Чернігівщині записано: “А назад дають один цілий і начатий [пиріг], і кого стрінуть, то дають начатого і кажуть: “поздоровляйте нашого онучка” [11, зошит 2: 91] (Кошани Чрн).

Мотивації-обґрунтування необхідності дотримання звичаю “нести пироги” в переважній частині наявних записів відсутні: в ранніх – оскільки на це не зверталася належної уваги, у пізніших – тому, що формули мотивувань, очевидно, були втрачені. З цієї причини варіанти мотиваційних формул звичаю “несення пирогів” повитусі, які пощастило зафіксувати, становлять надзвичайний інтерес. На Поліссі побутувало уявлення про те, що занесення пирогів родопомічниці позитивно впливатиме на дитину. Зокрема, йшлося про швидке набуття нею людських ознак: зростання – взагалі; говоріння, ходіння, кмітливості тощо – зокрема. Принесення пирогів мало позначитися також на повитусі, проте вплив цієї обрядодії вона могла відчути на “тому світі” – там їй “добре буде” (Бірківське Жт).

Між тим, особливий інтерес становлять вербальні формули-мотивування, які містять мотив *прив’язаності*, а також згадку про відповідний предметний атрибутив – *стовп* (кілок, хрест). За даними наших польових досліджень, доповнених відомостями з архівних джерел та опублікованої Н. Гаврилюк розвідки [214: 29], на Житомирському Поліссі, а саме – в його північних районах (Овруцький, Народицький, Коростенський, Лугинський, Ємільчинський), у вербальних формулах мотивувань звичаю “носити бабі пироги” стійко фіксується місце прив’язування – до *стовпа* (колка). Типовим є таке свідчення: “... як не понесе [породілля пирогів], то ця баба на тому світі буде прив’язана до стовпа, як умре” [33: 16] (Розсохівське

Жт); “якщо бабі не даси [пирогів], то вона прив’язана до стовпа якогось” [26: 30] (Діброва Жт). Впадає в очі майже повсюдно клішований вираз: повитуха “прив’язана до стовпа” (Виступовичі, Потаповичі, Розсохівське, Обиходи, Рудня-Жеревці, Волошине Жт): “не несем, то ця баба прив’язана до стовпа, як заберем – буде одв’язана” [34: 14] (Рудня-Жеревці Жт); відповідно – “як отдалі, то уже одв’язали” [35: 16] (Обиходи Жт).

Дещо осібно стоїть пояснення обряду “нести пироги” у селах Рудня Радовельська та Дроздинь (Рвн), де мотивація звичаю зводиться до *причепленості* повитухи до *пуна*: “Уже вона [повитуха] свого пупа одчипила од себе. Щоби повитусі, якій принесли пироги, щоби на том світі добре було. Прив’язана щитається баба до тої дитини. Вже бабу одчепила”; “поки не дадуть пирога з подарком, то вона [повитуха] прив’язана до дитяти” [37: 5] (Рудня Радовельська Жт). Мотив прив’язаності до *хреста* фіксувався, зокрема, на Чернігівському Поліссі: принести повитусі пироги після хрестин означало *одв’язати* її “од *хреста*” (Остер, Одинці Чрн). Поширеними виявилися також лексеми *одкупити*, *викупити*, *одплатити* (Червоне, Хороше Озеро, Киселівка Чрн). Можливою була і контамінація понять, коли породілля замість повитухи несенням пирогів викупувала свою дитину: “*дитя* викуплюєш од хреста” [39: 10] (Нова Рудня Жт). Обрядодію під назвою “отв’язини” зафіксовано у польових матеріалах Н. Гаврилюк – ідеться про п’ять паляниць, загорнутих у хустку, які породілля несла до повитухи через шість тижнів після пологів, коли “брала молитву” [13, зошит 1: 125] (Кардаші См).

Доречно згадати, що у росіян зафіксовано звичай відвідання батьками кумів в останній день масниці, у Прощенну неділю, щоб отримати “отв’яз’є”, тобто пшеничний хліб, який називали “прощенник” [138: 37]. *Отв’язинами* називався звичай віддавати пироги у с. Лінове на Сумщині [214: 29], де мешкали горюни*. Нами виявлено ще одну паралель – заборону прясти в суботу, також зафіксовану на східному Поліссі: “Бо якраз у цей день звили віршовку, якою було прив’язано Христа

* Ідеться про малочисельну етнографічну групу, що мешкає у Путивльському районі Сумської області, зокрема в с. Лінове. Ймовірно, сформувалась у XVI ст. на основі давньослов’янського населення Сіверщини. – Див.: [336].

до кам'яного стовпа, через це вона [субота] прокляла кожного, хто у цей день пряде” [174: 82].

Показовим видається факт, що при фіксації у тому ж регіоні Полісся мотивацій обряду очищення повітря та породіллі, відомого під назвою “зливки” або “мити бабі руки”, вербальна формула із лексемою *стовп* також нагадала про себе. Так, у с. Діброва записано: “Якщо бабі не даси [рушника, як миє руки], то вона прив’язана до стовпа якогось; якщо бабі не даси цього рушника, то бабу прив’язано як до стовпа”; аналогічно: “Треба мити руки, бо прив’язана до стовпа” [26: 25]; відповідно: “баба іде з кашею до онуки на зливки, щоби вона вже *розв’язувала*” [5: 44] (Хриплі, Тхорин Жт). Завдяки записам Л. Шевченко ми отримали змогу простежити трансформацію даного мотиву: 1926 р. у с. Виступовичі на Житомирщині дослідницею було зафіксовано, що “*после хресту миють руки, ...дає подарка бабі, бо на том съвете до стовпа прив’єжать*” [5: 52]; майже 80 років по тому в цьому ж селі нами записано: “...*як не принесли пирогов* – на том світє будеш до стовпа прив’язана; не можеш іти хрестити другого дитяту і бабити” [37: 19]. Як бачимо, в народній свідомості наслідки неочищення, так само як і непринесення пирогів повітусі, з часом злилися, стали тотожними. І в одному, і в другому випадку “порушницю” очікувала кара у вигляді прив’язування до стовпа. Безперечно, можна погодитися з висновком Н. Гаврилюк про “повторюваність уявлень і семантичний зв’язок між обома обрядовими формами” [214: 40].

Про те, що *прив’язування* можна пояснити як магічний і ритуальний прийом, свідчить традиція, зафіксована, зокрема, у південних слов’ян. Так, у варненських селах Болгарії участь чоловіків у щорічному відзначенні Бабиного дня (8/21 січня) була табуйована. На цей час чоловіки ставали “чужаками” – їх брали у полон, роздягали (зокрема, зривали шапку, знімали штани), відбирали гроші, а невдовзі – “гнали” по селу [354: 28]. Відтак, якщо хтось із них таки приходив до повітря, його прив’язували ланцюжком до печі (*огнещето*). Подібні мотиви зафіксовано у сербів, де існував ритуал під назвою “відкуплятися від могили”, – йшлося про ситуацію, коли в родині помирали діти. Дитину, яка залишалася живою,

прив'язували за ногу до надмогильного хреста. Іноді це саме робили, коли помирала мати, залишаючи кілька малих дітей, – щоби “не потягнула за собою” [541: 287].

В усіх цих сюжетах є спільний мотив “прив'язування”, який збігається з наведеними вище мотиваціями несення бабі пирогів, а також зливання/очищення рук повитухи/породіллі. З одного боку, прив'язування до стовпа (хреста), а також ланцюгом до печі було немов би покаранням: у випадку з чоловіком – за порушення заборони брати участь у жіночому зібранні, у випадку з повитухою – очевидно, насамперед за її провину “проливання крові”, її “бруд”, адже не випадково мотивація “прив'язування” до стовпа є тотожною як для звичаю несення пирогів, так і ритуального очищення – злинок. З іншого боку, прив'язування дитини до надмогильного хреста деякий час слугувало їй певним захистом, “відкупом” від небезпеки – в даному разі від її померлої матері. Тому видається можливим припустити, що переходовий (лімінальний) стан, в якому перебувала повитуха після здійснення нею “відбирання” дитини у породіллі, додатково позначався її несвободою у вигляді прив'язування до стовпа/хреста. Проте одночасно це було її необхідним прихистком. Вихід пролягав через ритуальне очищення (“зливки”) або принесення пирогів, що, як бачимо, було рівнозначним.

Спадає на думку ще один з можливих логічних ланцюжків. Ідеться, зокрема, про есхатологічний апокриф “Сон найсвятішої діви”, в якому оповідається, як Божа Мати побачила свого Сина уві сні “прив'язаним до стовпа”. З його святої голови струменіла кров, а найсвятіше тіло “розпадалося, як шкаралупа” [579: 281]. Згадка про стовп у такому контексті видається невідповідною, адже, як визнано дослідниками, архаїчні пласти міфологічного мислення ставали матеріалом для середньовічних християнських апокрифів [579: 231].

Семантика *стовпа/кілка/хреста* виявляється багатозначною. Вона може бути розглянута, зокрема, і як власне стовп, і як маркер локусу, і стовп-ідол (за Рибаківим – у вигляді фалоса-роду й, відповідно, – як чоловіче начало), і світове дерево, маркер кордону між “верхом” і “низом” як двома протилежними сферами, а також розведення/розриву простору на частини як по вертикалі, так і по горизонталі, відокремлення людини від сфери небезпечного; стовп вогняний, яким Бог вів

мандрівників через пустелю, стовп придорожній як маркер горизонтальної площини, стовп “ганьби” тощо.

Стовп – це вертикальна вісь, яка організовує простір за ознакою верх/низ; рух по вертикальній вісі – це подолання межі між своїм/чужим світами заради забезпечення контакту з потойбічними силами. За спостереженнями фольклористів, на слов’янському ґрунті у пареміях чітко простежується семантичний ланцюг: дерево – дуб – стовп; образ дерева (й, відповідно, концепт намогильного хреста) найчастіше використовувався для означення смерті. Сакральний стовп (дерево) втілював ідею невблаганності долі, невідворотності кінця, смерті [210: 245–246].

Очевидно, йшлося про універсальний мотив виокремлення символічного центру людського простору (центр роду). Тема стовпа як основи, стрижня, вертикальної схеми представлена в технології зведення житла. Надзвичайно уважний у своїх спостереженнях етнограф П. Іванов зафіксував на Слобожанщині переказ, згідно з яким людину навчив будувати хату незнайомиць: “взяв велику жердину, вбив її в землю, потім зробив кругом неї курінь”. Так людина, навчена Богом, зрубала собі першу хату і почала в ній жити [308: 47].

Стовпом називали розміщений на горищі комин печі (щоправда, варто враховувати, що пристрої для виведення диму за походженням є пізнішими; найархаїчнішою є курна піч [491: 236]). За спостереженнями дослідників, залишки архаїчних вірувань, пов’язаних з пічним стовпом, найкраще збереглися в білоруській традиції, де він називався *дзед*, *коневоу столб* або просто *конь*. У цій назві вбачається аналогія із давньоіндійською *asva-yura* ‘кінний стовп’, ‘світовий стовп’, що свідчить про індоєвропейський характер терміна [134: 148]. Таким чином, як символ центру осмислювалася центральна опора – стовп, пічний стовп, а також хрест.

Образ “світового стовпа” виступає також як геометризований варіант “світового дерева”. Цей образ при всій його специфічності у різних народів (а він представлений, зокрема, і в індоєвропейських культурах, у Біблії, в рукописах майя,

в культурах мисливців Сибіру* тощо) є однією з ознак становлення культури. Фактично, йдеться про одну із моделей динамічних процесів (по вертикалі) й водночас стійку структуру, центральну фігуру “вертикальної” космічної моделі [401: 214]. Згадаймо відомі у східних слов’ян фольклорні сюжети про дерево, по якому людина потрапляє на небо, де дерево стає уособленням дороги, якою можна дістатися потойбічного світу, про посмертний перехід душі людини в дерево тощо. Таке дерево співвідноситься з трьома світами – підземним, земним і верхнім – небесним, і воно з’єднує їх. Дерево було універсальним місцем жертвоприношень, що засвідчує опис подорожі Ібн-Фадлана (X ст.): голови рогатої худоби або овець залишали на дереві [342: 142].

Між тим, хрест, подібно до стовпа, конституює, структурує, а також сакралізує простір. Він часто виступає як модель людини – звідси його антропоморфоцентричність. Між тим, це і знак смерті. Тому в багатьох культурах, за словами В. Топорова, хрест символізував життя, плодючість, безсмертя, дух і матерію в єдності. Він відігравав виключну роль у ритуалі, магії, народній медицині, побуті – в усьому, що пов’язано із “вловленням” майбутнього, моделюванням його особливостей [560: 30–31]. Зауважимо, що чи не основна міфологема, пов’язана з хрестом, – це прикута до нього людина із розкинутими руками, яка вмирає, щоби через хресні муки та хресну смерть відродитися до нового життя.

Як уже було зазначено, власне *стовп (дерево)* згадується як локус поховання плаценти й одночасно – виливання води після здійснення обряду зливок. До цього ж атрибутивного ряду може бути віднесений *стіл*, кругом якого повитуха водила породіллю під час пологів, обносила новонародженого перед тим, як віддати його матері, на стіл викладали дитину після хреста, кругом столу повитуха вела породіллю “в рай” під час здійснення обряду очищення, на стіл (піч) викладала повитуха принесену кашу (пирого). О. Фрейденберг зауважувала, що із стовпа та його різновиду – стола виникли перша кухня та перший храм, перша

* У чувашів та мордві зберігся переказ про *Azer ava* – богиню-мати, дух берези й одночасно – покровительку шлюбу та пологів, повитуху – в усіх своїх проявах вона втілювала жіноче плідне начало, родючість землі, людей, тварин і рослин – під кроною берези їй молилися, у гілки берези рядилися. – Див.: [604: 186].

приналежність житла. Саме з цими атрибутами вона пов'язувала жертovníк як предметний центр жертвоприношення [581: 98]*.

Складний, добре “пророблений”, навіть за наявності трансформацій та локальних особливостей, обряд “нести бабі пироги”, зафіксований на Поліссі зі стійким мотивуванням *бо прив'язана до стовпа (хреста, кілка)*, очевидно, можна розглядати як пережитки найдавнішого шару міфологічних уявлень. Родильний обряд не просто зберіг пережитки такого потужного ритуального символу, як стовп (та його аллоформ, таких як хрест, кілок, стіл, піч). Образ повитухи, яка виявляється причетною до них, набуває особливих рис як персонажу, що функціонує у двох протилежних сферах й уособлює синтез даних сфер, – це ланцюг народження та смерті, їх взаємне проникнення одне в одне. На цьому кордоні, як наслідок участі у пологах, прив'язаною до стовпа виявлялася повитуха. Через неї проходив кордон між цими сферами. Вона знаменувала собою життя, ідеї процвітання та благополуччя, вдачі – з одного боку, та смерті, відходу від “цього” світу – з іншого. Це немовби перехрестя, на якому вибирається шлях – до життя або смерті.

В обрядовому акті “несення пирогів” хліб виступає як метафора життєвої сили. Піднесення повитусі хлібного дару у вигляді пирогів, загорнутих у полотно, а з ритуально-міфологічної точки зору – жертovníй дар, у даному разі – харчами та тканими виробами, давало надію на позитивний прогноз щодо майбутньої долі дитини, породіллі, повитухи, роду та громади в цілому. Водночас можна говорити про ідею очищення, адже звичай “нести бабі пироги” побутував на територіях, де здебільшого був відсутній очисний обряд – “зливки” [214: 30]. Там, де він подекуди мав місце, серед мотивацій його виконання фіксується знайома нам формула: *“бо прив'язана до стовпа”*.

* Очевидно, не випадково у даргинців, які мешкають у гірському Дагестані, традиція відзначення вкладання дитини у колиску передбачає виставлення чавуну з вареним м'ясом на центр стола, обкладення посудини хлібцями. Повитуха, взявши дитину на руки, обходила стіл з молитвою, і тільки після цього вкладала немовля в колиску. – Див.: [178: 184].

Утім, названий мотив “прив’язування”, на наше переконання, може розглядатись і як прояв “народного християнства” або “християнсько-язичницького синкретизма”. Так, у тексті Євангелія від Св. Матвія сказано: “Поправді кажу вам: Що тільки зв’яжете на землі, зв’язане буде на небі, і що тільки розв’яжете на землі, розв’язано буде на небі” (Мф. 18–18). Така виразна симетрія простежувалася нами і на прикладі інших мотивів, пов’язаних із постаттю повитухи.

Звичай “нести бабі пироги” з часом набув ритуально-етичного забарвлення. Він став свідченням прояву глибокої пошани до повитухи за її родопомічне ремесло. Він є ще одним підтвердженням добре усталеної в народі традиції залишатися вдячними повитухам, згадувати про них у великі свята, своїм візитом із “подарком” демонструвати свою повагу, не поривати з ними родинних зв’язків, привчати до цього своїх дітей. Цей звичай був одним зі стрижнів, навколо якого формувалася й роками зберігалася та зміцнювалася традиційна жіноча громада. Специфічною ключовою фігурою в ній була родопомічниця.

ЗВИЧАЙ “НЕСТИ БАБІ ВЕЧЕРЮ”. На значній частині території України відвідування повитухи мало характер календарних “візитів”, а отже, переважно припадало на велике церковне свято – Різдво. В рамках цього календарно значимого часу можна говорити про декілька типів відвідувань. Перше з них передбачало несення повитусі різдвяної “вечері” дітьми в переддень Різдва, друге – окремі жіночі навідування протягом різдвяних святкувань. Емпіричний матеріал дає нам свідчення й про навідування до повитухи в інші календарні строки – на Пасху, в перший день Великого посту, на “деди” та ін. Дослідниця родильної обрядовості Н. Гаврилюк у межах своєї роботи лише вказала на склад “вечері” [213: 171]. Відтак особливості календарних відвідин повитухи не стали об’єктом дослідження. Комплексного розгляду, який би об’єднав різні елементи цього явища, вітчизняна етнологія наразі не має.

Як свідчить аналіз наявних джерел, а це переважно авторські польові матеріали та залучені нами записи різних років Н. Гаврилюк, звичай “носити бабі вечерю” на Різдво охоплював територію центральної частини Лівобережної та

Правобережної України із незначними вкрапленнями в зоні Київського, Чернігівського та Сумського Полісся. На цих територіях він досі пам'ятається (більше того – побутує), що робить можливим сьогодні виокремити його найхарактерніші риси.

Очевидно, у звичаї відвідання родопомічниці із вечерею на Різдвяні святки можна вбачати християнський мотив “святої вечері” (перед мученицькою смертю Ісуса Христа). Він є також свідченням того, що народження дитини деякою мірою уподібнювалося Різдву, а отже, ключова постать родильного дійства опинялася в центрі уваги. Визначальним у календарній прив'язці звичаю, вочевидь, можна вважати й величання християнською церквою Пресвятої Богородиці та божественних народин, близькість цього образу до пересічної селянки. Етнограф М. Маторин, аналізуючи культ жіночих божеств, навів переказ, записаний на теренах України, де оповідається, як Богородиця, баба-повитуха і кума сидять у лісовій хатинці та приймають гостей. Богородиця, немов “сестра рідна”, загортала немовля у кожушок і давала кожному потримати його на руках [395: 122].

У комплексі родильної обрядовості українців культ Богородиці був представлений досить потужно. Вона завжди шанувалась як милосердна й учаслива захисниця та рятівниця жінок – бо, як мовили, вона близько коло Бога і йому молиться. Проявом культу Богородиці було виголошення замовлянь і молитов, зокрема добре відомої в християнському світі молитви-апотропеї “Сон Пресвятої Богородиці”, текст якої переписували, вкладали у книжку і давали породіллі носити за пазухою [20: 5], побутування так званих “небесних листів” від зурочення, звертання до ікон; помічним вважалося молитися Божій Матері при різного роду ускладненнях під час пологів. Матеріали опитувань, зокрема сільських шептук, свідчать, що найчастіше в своїх молитвах вони зверталися до Діви Марії, саме вона, за уявленнями, зустрічала дитину на цьому світі (Куйбишівка Мк). Вона ж благословляла повитух на таку надзвичайну справу, як “порятунок” породіль (так само, як згодом – дітей). У цьому аспекті показовою видається розповідь респондентки – місцевої шептухи: “Мені сниться сон, я розкажу, що я заглядаю у кирницю, а кирниця глибока, а в кирниці Матір Божа, і та Матір Божа так

піднімається, піднімається, бо вода піднімається, прибуває, і так та Матір Божа піднялася, піднялася угору. А я кажу: “Мати Божа, чого я тебе не бачу у вічі, а бачу твою дитину?”. А вона каже: “Бо ти достойна моїй дитині у вічі дивиться”. І так я поняла, це вона мені сказала, що я достойна одроблять людям. Понялі? Двадцять чи тридцять [років] було мені. Я стіснялася зразу, мамі помагала, а тоді стали люди кликати, тільки що, гукають мене, і я іду, слухаю людей” [15: 20] (Ганнівка Мк).

Проте, згідно з нашими спостереженнями, в українській традиції “породільний” культ святих мав свою специфіку. Ми не знаходимо згадок про Саломію (Соломоніду, Соломонію) – покровительку пологів та родопомічниць, яка, відповідно до апокрифічної легенди, “побабила” саму Діву Марію [371: 14; 395: 125]. Між тим, ім’я Саломії на російських теренах згадується серед зафіксованих молитов та замовлянь нарівні з іменем Божої Матері: приступаючи до породіллі, повитуха зверталася до Саломії зі словами: “Бабушка Соломония – Христа повивала – допомоги!”. У південно- та західноросійських областях та Сибіру свято повитух (26–27 січня) неодмінно включало в себе й особливі молитви перед іконами “Допомога в пологах” та “Чрева народження” [474: 183]. Аналіз обрядових реалій свідчить, що в Україні під час пологів не простежувалось активного застосування саме богородичних ікон, виключного звертання в молитвах та замовляннях до Богородиці. Типовий варіант молитви із множинністю адресатів наводить у своїх записах В. Лук’янов: “Господе Сусе Христе, Сине Божий, Душе Святий, допорожденница Пречиста Свята, будь ти мені в помочі! Гавріїле, Михаїле і всі сили небесні, ізошліте ангела з небес і прішліте час і пору допороженниці (ім’ярек). Пречіста свята ключі носила і всі замки одмикала і рожденниці (ім’ярек) заслони одслоняла” [18: 26]. “Коло” божественних помічниць (і помічників), до яких повитуха зверталася під час пологів, могло включати в себе майже всі відомі імена святих – від узагальненого образу “женських переносиць” до київських лікаря-ченця Агапіта та іконописця Олімпія.

Так само українська традиція була дещо біднішою на низку сюжетів, маркованих “присутністю” Богоматері, порівняно, наприклад, з болгарською (ширше – південнослов’янською) фольклорною традицією. Так, згідно з останньою,

Богородиця була пов'язана із визначенням жіночої долі; велика увага приділялася богородичним святкам; фіксувалися численні обітници та пожертвування на її честь; Божа Мати йшла до породіллі поперед повитухи (“Божія матір переді мною, я слідом за нею, – благослови нас, Господи, хлопчиком або дівчинкою!”); вона була покровителькою пологів, і повитуха діяла переважно від її імені; просила насамперед її допомоги; Божа Матір не залишала породіллю до кінця пологів – саме вона тримала ключі й могла відімкнути “шлях дитині”; поширеним був переказ про те, що Богородична рука допомагає повитусі; фіксувалася велика кількість назв рослин та зілля, похідних від імені Богородиці. Вона ж визначала долю дитини (зокрема, згадувалася серед демонів долі – орисниць); одразу після пологів випікали перший обрядовий родинний хліб *богородник*, *бугуродник*, *богородична пита*, *богородичне кулаче*, *богородичен леб* тощо; на славу Божої Матері на родинах хліб переломлювали; під іконами залишали для неї шматок хліба – отримавши його, Богородиця, згідно з повір'ям, благословляла мати та дитину і залишала дім – подібні приклади з царини болгарського фольклору можуть бути продовжені [474: 178–184; 435: 148; 482: 135; 381: 60–70].

Між тим, в Україні маємо досить добре розвинену народну традицію шанування повитухи саме у різдвяні дні. Про вкоріненість цієї традиції свідчить той факт, що у скрутні роки, навіть якщо не було що нести, “до бабки йшли все рівно” (Ятранівка Чрк). Це є не лише безумовним доказом глибокої шани до повитухи, але й свідченням того, що на етнографічному рівні Різдво Христово було деякою мірою співмірним із народженням простої людини, а відтак у ці дні увага жінок була прикута саме до повитухи.

Спробуємо придивитися до складових звичаю різдвяного відвідування повитухи “з вечерею”. Зауважимо, що в переважній більшості зафіксованих нами матеріалів ідеться про дворазовий візит до повитухи й, відповідно, у різному складі. У першому випадку – несення їй “вечері” на Святий вечір в канун Різдва онучками, тобто прийнятими нею дітьми. У другому – її відвідання онуками (“мамками”) переважно у наступні дні різдвяних свят. Нам зустрілася лише поодинокі згадка,

що “вечерю” повитусі діти носили на “голодну кутю” – в переддень Хрещення Господнього.

Як свідчать матеріали, відвідини повитухи дітьми, яких вона прийняла, носили переважно обов’язковий характер. Зважаючи на відносно ранню самостійність сільських дітей, а також в залежності від відстані між хатою повитухи та породіллі, онучки за маминою вказівкою могли самі йти до повитухи у порівняно малому віці, коли їм виповнювалося 5–6 років: “Як хлопчику 5 років, то він сам біжить” (Колодисте Чрк). Якщо ж дитина була зовсім малою, “із вечерю” та дитиною на руках до повитухи могла йти породілля. Проте надалі це залишалось обов’язком дитини, аж поки їй не виповнювалося 12–14, а подеколи і більше років – як казали, “аж поки не буде соромно”. Подеколи, за свідченнями респондентів, “онучки” навідувалися до своєї “баби” аж поки самі не вступали у шлюб, і тоді вже могли йти до повитухи зі своєю дитиною, але у новому статусі – “онуки”. Зауважимо, що одночасно з відвіданням своєї “баби” діти могли йти і до своїх хрещених батьків, рідної баби, родичів, але цих випадків ми не розглядаємо.

Серед мотивацій відвідин повитухи дітьми, зафіксованих нами, вагоме місце посідають формули морального характеру: “ідем до рідних”, “це наша родіна”, “як родичі вважається” (Рижавка Чрк); “вона у нас як родичка була, як рідна баба” (Кохане Крв). Очевидним є те, що принесення повитусі вечері було проявом глибокої шани, бо “поважали” (Полянецьке Чрк) [14: 203], “почитали її, здоровалися” (Рубці Днц) [14: 244].

Особливість звичаю, як впливає з його назви, полягала у візиті дітей до повитухи зі “святою вечерю”, від чого подеколи їх так і називали – “вечерники” (Куйбишівка Мк). Відповідно, відвідання повитухи відбувалося перед Різдвом, на Святий вечір, – перед тим, як родина у своїй хаті в колі рідних сідала за святвечірній стіл або відразу після закінчення трапези, але неодмінно у передріздвяний вечір до півночі. Проте, виходячи з конкретної ситуації, наприклад, коли повитуха мешкала далеко, їй могли віднести “вечерю” наступного дня, і назва при тому не втрачалася.

Відповідно, до номенклатури харчових предметів-частувань входили традиційні для святвечірньої трапези пісні страви – передусім кутя, а також узвар

(грушки) і пиріг (пиріжки). На те, що центральною стравою переважно була *кутя*, вказує, зокрема, назва звичаю – “кутю вечерять”, зафіксована на Чернігівщині (Оленівка Чрн). Безумовно, в залежності від локальної традиції склад “вечері” міг деякою мірою варіюватися. Так, мати могла покласти дитині щось пісне із святвечірнього столу (наприклад, рибу), але комплекс із трьох обрядових різдвяних страв, як правило, залишався незмінним. У такому вигляді “вечерю” ув’язували в хустку так, щоби дитині було зручно донести наїдки до повитухи. Спеціального подарка для родопомічниці тут зазвичай не передбачалося, хоча деінде вказували, що мати передавала повитусі незначний “подарунок”, наприклад хустку (Саксагань Днп, Сичавка Од, Колодисте Чрк).

“Онучок”/“онучка” заходили до хати своєї “бабушки” зі словами, які мали формульне значення: “Здрастуйте, зі Святим вечором! Прислали батько й мати до вас з вечерю” (Довгеньке Хрк); “Добрий вечір, Святий вечір! Батько й мати прислали, щоби я приніс до вас вечерю” (Чечелівка Крв); “Добрий вечір, Святий вечір! Прислали батько і мати, а я підросла і вечерю принесла” (Червона Кам’янка Крв) та інш. Повитуха, в свою чергу, запрошувала дитину до хати, саджала її, розв’язувала “вузличок”, куштувала кутю, узвар, брала пиріжок (Довгеньке Хрк) [14: 227]. Можливим було й інше поводження із принесеними стравами – вона окремо відкладала їх у свої миски, а далі наповнювала принесений дитиною посуд своїми різдвяними наїдками. Отже, ця дія звичайно характеризується словами: “собі насипали, своє поклали”, “наче помінялися” (Червона Кам’янка Крв), “баба приймає вечерю і перемінить” (Рими Чрн) тощо. Крім того, повитуха давала своїм “онучкам” гостинців – дрібні гроші, горіхи, цукерки, гарбузове насіння тощо.

Окремої уваги варті різновиди хлібних виробів, які також входили до святвечірньої “вечері” й призначалися повитусі. Серед них повсюдно насамперед згадуються пироги (пиріжки), зазвичай з начинкою – маком, квасолею, картоплею, грушами, вишнями, сливами, абрикосами тощо (Червона Кам’янка, Попельняста Крв, Гребені Кв, Михайлівка См та інш.) у різній кількості.

Серед номенклатури хлібних предметів-частувань згадувалися також книші. Спеціальне опитування засвідчило, що книш відноситься до типів борошняної

випічки, яка майже вийшла з ужитку. Між тим, вона варта окремої уваги як обрядова реалія. Зазвичай книш випікався із житнього тіста (щоправда, в останні роки свого активного побутування його переважно вчиняли вже з пшеничного борошна), був круглим за формою, з діркою (для цього в середину коржа перед випічкою вставляли склянку або чашку) або й без такої. Його характерною ознакою було те, що хлібний корж мав кілька розрізів по колу, а шматки тіста, які при тому утворювалися, у різні способи закладалися або перепліталися: “Книш круглий, розрізаний на шток шість або вісім, смотря який корж, а тоді навхрест кладуть тісто, поналивають крашанки з сахаром” (Куйбишівка Мк) [15: 22]; “...тісто місиш як на корж, кругленьке, а тоді рукою оддавлюєш, на п’ять разів розріжеш, а тоді ті кінці придавлюєш, придавлюєш, там у середині помажеш олійкою, без дірки” (Єлизаветівка Мк) [15: 17]; “...хлібинка така, беруть та отако качалкою одкачують по кусочку в одну сторону, і в другу – чотири листки, а тоді замазують олією, і зверху причіпляють, і з другої сторони, і получається як капуста, без дірки” (Кохане Крв) [15: 27]; “...серединка була вроді як пасочка, а краї ріжуть, піднімають різане. Шток шість розрізів, розкачували, а середина стоїть як пасочка, і підперізують” (Губівка Крв) [15: 30]. Книш спеціально випікався на Різдво – його викладали на сіно на покуті (Єлизаветівка Мк), відповідно, про нього згадувалося в тексті колядок та щедрівок. Маємо свідчення, що саме книш спеціально призначався в якості предмета-частування як складова “вечері” для повитухи. Відповідно, родопомічниця також пекла книша з тим, аби обмінятися ним під час принесення їй “вечері”. Кількість отриманих повитухою книшів варіюється від одного до трьох (Ялинівка Хм, Пляхова Вн). В останньому випадку онучки несли від “баби” одного книша. Показово, що на тлі трансформацій, яких зазнавала харчова номенклатура “вечері”, книші деінде зберігали своє традиційне місце: “Як ішли до старих [тут ідеться саме про повитуху. – О. Б.], обізательно брали книші” (Губівка Крв) [15:30].

Щодо калачів, які отримувала родопомічниця в якості предмета-частування на Святий вечір, вони також варті окремого розгляду. Зауважимо, що з часом “вечеря” могла складатися виключно з “калачів” – їх було досить зручно зав’язати в хустку, всередину всипати “гостинці” – цукерки, горішки (Піщаний Брід Крв), і з тим

відправити дитину до повітухи. Калач завжди вироблявся з пшеничного борошна, круглої форми, заплітався із кількох кавалків тіста – двох або трьох – у вигляді коси й обводився кругом обідочком або пояском з тіста. Це був різновид святкового хліба. Про розмаїття його форм свідчать записи, зроблені від різних інформантів в одному селі: “...ріжуть на два куски [тіста] і переплітають, хто хоче – втрое плете, хто хоче – вдвое; хто хоче кладе два калачі – калач на калач кладе, щоб воно таке було [високе], а хто хоче – один. Завертають, щоб кругле було, і поясок одівають. В середині дірка – кладуть або цей – стакан, щоб була дірочка в калачі, тоді витягається, а дірочка остається. Обізательно”; “Покладеш один калач [великий], покладеш чуть меньшенький всерьодке, а меньший кладеш на верх, а він як вирос! Отакий калач робиш із трьох коржів. Завертали. Другий кладеш з двох, і третій з двох [переплетених кавалків тіста]. Як тісто готове, в піч. Як заглянеш – як коровай. Він без дірки, бо запікає через те, що багато тіста” (Куйбишівка Мк) [15: 22, 25].

Між тим, на відміну від книшів, які випікалися, за нашими даними, виключно на Різдво, калач деінде згадувався також серед поминальних страв. Так, “кругленькі, сплетені, з поясочком” калачі могли виставлятися наприкінці поминального обіду разом із узваром, при тому узвар присутні на обіді випивали, а калачі забирали з собою додому. Калачі (разом із “платочком”) також спеціально призначалися копачам, бо вони, за словами респондентки, “завжди в почьоті” (Лиса Гора Мк) [15: 16].

Кількість калачів зазвичай варіювалася від одного до двох-трьох. Подібно до поліського звичаю після народження дитини “нести бабі пироги”, під час передріздвяного навідування онучками своєї повітухи також мав місце обрядовий взаємообмін хлібними виробами: “...калач міняла: той забирала, а другий клала” (Колодисте Чрк, Червона Кам’янка, Піщаний Брід, Попельняста Крв); деінде мінялися тільки калачі, без куті (Колодисте Чрк); подеколи “бабин” калач (“пуп’янок”) міг бути за розміром менший, аніж калач від породіллі (Семенівка Мк) [15: 14]. Наявність спеціального правила подібного обміну зафіксовано, зокрема, на Черкащині: “Три калачі клали. Дірка посередині, круглий, у хустку ставили. Принесли туди [до повітухи], вони один калач беруть, а свій дають. Беруть калач зі

споду, а свій кладуть зверху. Мама нам готувить, і каже – кращий калач на спід, бо його бере [повитуха]” (Колодисте Чрк) [15: 4].

Спеціальне опитування виявило деякі особливості несення повитусі вечері. Як уже зазначалося, на Святий вечір діти несли також спеціальні різдвяні предмети-частування до хрещених батьків, а також рідної бабки, рідше – близьких родичів. Зазвичай усі святкові наїдки зав’язувались у хустку (інформанти, як правило, неодмінно наголошують – білу хустку). Між тим, маємо згадку й про те, що вечеря, яка призначалася повитусі, спеціально ув’язувалася лише у фартух (Улянівка Мк) [15: 23].

Різним виявлявся й “маршрут” несення вечері. До першого варіанту належало виключне право повитухи першою отримати свою “вечерю” – у такому випадку діти йшли до неї “в першу очередь”, “перша була баба” (Семенівка, Ганнівка Мк); до другого – до неї йшли наостанок, “в последнюю очередь” (Лиса Гора Мк) [15: 16]. Цей останній варіант деінде мав обрядове забарвлення. Свідченням цього видається традиція, зафіксована нами на Черкащині: “Тоді вечерю [діти] носили на Святий вечір до всіх родичів. Пару калачів брали з дому, і їм по одному обмінювали ті калачі. Наостанок йшли до бабки, і всі калачі віддавали бабці. То бабці всі віддають. А назад вона вже нічого не давала” (Рижавка Чрк) [15: 5]. Хоча у низці випадків повитуха обмінювала “онучкін” калач на свій, і тоді, повернувшись додому, діти вже “їли бабушкін калач” (Улянівка Мк) [15: 28]. Отже, в завершальному акті цього дійства повитуха отримувала калачі як концентрований символ глибокої шани та вдячності їй від великої родини породіль. Родопомічниця, у свою чергу, віддячувала їм своїм “калачем”, відтворюючи та зміцнюючи родинні зв’язки шляхом передавання свого предмета-частування (у різних формах).

Від повитухи – онучкам, від хрещених батьків – похресникам, подеколи від господарів – колядникам призначалися в “подарок” різдвяні коржі. Загальний контекст побутування цього печива дає можливість припустити, що колись його несли також і повитусі. Такі коржики випікалися, згідно з нашими записами, на Слобожанщині, а також Наддніпрянщині й були відомі під назвами *кукли* (варіанти – *ляльки, баршині, панянки, москальки/московки, матрьюшки* – Рубці Хрк, Кримки

Днц). Виробляли тут також “петушків”, коників (Шевченкове Чрк), голубів (Капитолівка Хрк, Кримки Днц), качок (Яремівка Хрк). Для їхнього випікання бралися спеціальні металеві формочки, деінде в тісто додавали запареної на молоці м’яти, готові коржики розфарбовували буряковим квасом. У них яскраво простежувались антропоморфні риси: “вирізалось: руки наче в боки, тут фартух робили...” (Діброва Хрк) [14: 237]; “кукла намальована з тіста вирізана, юбка розклешонна, ножки...” (Яремівка Хрк) [14: 235]; “кісто на голубчик накачали як на вареники, і так поклали таку качалочку, а другу таку качалочку завернули так навхрест, і воно тут як крильця розрізані, а тут наче як дзьобик” (Чечелівка Крв) [15: 9].

У цій представленості специфічного печива у різдвяних відвідуваннях повитухи знову нагадує про себе поминальна обрядовість з її культом предків. Адже дослідниками (Р. Даньківською, Л. Виноградовою, А. Байбуріним та ін.) висловлювалося міркування, що обрядове печиво (подібно до хліба) є пожертвою померлим родичам, ті ж, кому призначалися хлібні вироби, виступали в ролі посередників між людьми та прашурами [див., напр.: 136: 135].

На нашу думку, зазначені хлібні вироби – пироги, книші, калачі, коржики антропозооморфної форми – можна розглядати також як різновид “родильного” хліба – подібно до хліба весільного (коровай, шишки, пироги тощо) та поминального (у вигляді зерна, печеного хліба, пирогів тощо). Додаткові аргументи для розгляду цих коржів саме в такому аспекті ми знаходимо в інших традиційних культурах: хлібний виріб під назвою *кукла* (*лазарските кукли*; *кукла за кумичене*) відомий також у болгар у формі антропоморфних фігур [632: 71]; плетений калач під назвою “кукелки” (*kukielki*) гості несли на хрестини у місцевості Мазовше (Польща). Чим більшою та добре випеченою виявлялася кукелка, тим, вважалося, кращою буде доля дитини [698: 247].

Традиція відвідання повитухи у наступні кілька днів різдвяних свят, а подеколи й протягом усього періоду свят, аж до 21 січня, або фіксовано – на старий Новий рік (Куйбишівка Мк), незважаючи на те, що на Святий вечір її онучки уже занесли їй “вечерю”, виглядає дещо “розмитою”. Принциповою її відмінністю

було те, що під час цих так званих різдвяних “бабин” (Чернацьке СМ) до повитухи з візитом ішли “онуки” – жінки-мамки, в яких повитуха приймала пологи. У багатьох селах нами зафіксована та сама назва звичаю – “нести бабі вечерю”, хоча у переліку харчових принесень повитусі різдвяна кутя, а також узвар уже переважно не згадувалися, а “вечерю” несли далеко не ввечері (Полянецьке Чрк, Ялинівка Хм тощо). Крім того, зазвичай це вже були суто жіночі зібрання, адже молодиці “гуляли” як без дітей, так і без чоловіків (Пустовійтівка СМ, Куйбишівка, Ганнівка Мк). Деінде вони могли йти до своєї повитухи й усією родиною: “Матері з дитинами йшли в спеціальний день, казали: “Сьогодні той день, що до бабушки треба йти” (Єсаулівка Лг). Зауважимо, що польовий матеріал дав нам ще одну показову деталь щодо звичаю “носити бабі вечерю”. Як виявилось, жінки повинні були один раз занести таку ж повноцінну “вечерю” до баби-шептухи (вона ж у ранні роки була повитухою), але лише в тому випадку, якщо “баба” перед тим *тричі* одробила дитині різного роду недуги – переляк, сухоти, младенчик та ін. (Ганнівка Мк) [15: 20]. Не виключаємо, що побутування такої традиції було наслідком трансформаційних процесів.

Щодо глибинних мотивацій відвідин повитухи, то на сьогодні вони виявилися втраченими. Гадаємо, формулювання “віддати честь від усієї душі” (Полянецьке Чрк) [14: 203], навідатися до неї так, як зазвичай навідувалися в ці святкові дні до своєї рідні, не можна вважати достатніми. Все ж таки ритуальна, регламентована складова звичаю “носити вечерю” – час, форма, послідовність, значимість атрибутів і виконавців, обставин, – це щось більше, ніж просто прояв шани до своєї “баби”.

Відповідно, повитуха готувалася до “гульби”, щоби, у свою чергу, “жінок шанувати” (Чернацьке СМ). Маємо свідчення, що до цього вона спеціально випікала, зокрема, хліб: “Топиться добре дві печі, бо випікає...” (Саксагань Днп) [10, зошит 1: 81], варила обід – борщ, кашу (Чернацьке СМ) [13, зошит 1: 51], а також наготовлювала капусту, голубці, печеня (Полянецьке Чрк), “давала по чарці” (Шевченкове Чрк) [10, зошит 2: 39] тощо.

Аналіз предметів-частувань, принесених повитусі породіллею на різдвяні свята, найчастіше – у їх перший або другий день, засвідчив, що в даному випадку

йшлося переважно про хлібні вироби, хоча приносилися й інші, зокрема скоромні наїдки – сало, ковбаса, м'ясо тощо. Це відбилося й у локальних назвах даного звичаю. Так, по деяких селах про відвідини повитухи у власне різдвяні дні говорили *носити пироги/калачі* (Гребені Кв, Колодисте, Ятранівка Чрк). Дійсно, згідно з польовими даними “мамка” обов’язково несла до повитухи паляницю, пироги/пиріжки (тепер зі скоромною начинкою, зокрема із сиром – Пустовойтівка См), а також книші, калачі. На те, що принесення повитусі зазначених хлібних дарів спеціально передбачалося місцевою традицією, вказує той факт, що в одному населеному пункті вони могли різнитися. Так, породілля передавала на “вечерю” повитусі через дитину пиріжки, під час власних різдвяних відвідин родопомічниці – книші (Чечелівка Крв) [15: 9]; відповідно – калач/паляницю (Стара Осота Крв) [10, зошит 2: 24], пироги/паляницю (Черняхівка Чрн) [11, зошит 2: 72] тощо.

Свідчення про взаємообмін між повитухою і породіллею мають системний характер: “книші [несе породілля], [повитуха] всі три забере, а одного вертає” (Ялинівка Хм) [11, зошит 5: 31]; “Я [породілля] носила [до повитухи] три калачі. То баба два взяла, а один я назад понесла” (Полянецьке Чрк) [14: 202]; “...один калач [несли до повитухи], ... їм калача назад давали” (Березівка Чрк) [14: 189].

Ця неодмінна присутність хліба/пирогів/калачів тощо в різдвяній обрядовості, особлива причетність до них повитухи навертає нас до ще однієї паралелі – архаїчного ритуалу-діалогу, який виконувався під час відзначення на різдвяних святках Бабиного дня (8 січня) у болгар. Тут на святковий стіл у формі трьох високих гірок (на кожну з них ліпили свічку) викладалися пироги, і повитуха, ставши на коліна, ховалася за ними. Далі відбувався діалог: “Чи бачите мене, молодухи?”, на що їй відповідали: “Не видно, не видно!”. Тоді повитуха підводилася, піднімала руки до стелі, підстрибувала і кричала: “На майбутній рік щоби мене зовсім не було видно..!”. Усі жінки також підстрибували і кричали: “Амінь!”. Повитуха запалювала свічку, обкурювала пироги, і кожна з жінок брала собі по шматку [538: 319]. Діалогічна форма обряду вказує на його давнє походження. Показово, що його провідним учасником виступала повитуха. Додамо, що, за іншими повідомленнями з Болгарії, тоді ж перед початком обіду повитуха

ховалась десь у хаті – та з жінок, яка її знайде, вірила, що незабаром “знайде” дитину [354: 25]. Між тим, схожий сюжет характерний також і для української новорічної обрядовості – лише із тією різницею, що за гіркою з хлібом ховався батько із надією, що наступного року його не побачать за хлібом.

“Несення вечері” знову набувало змісту слів *брати* і *давати*, тільки тепер повитуха на ній, відповідно, зустрічала, приймала-брала наїдки, вона ж пригощала й пригощалася сама, а по закінченню візиту (спільного обіду), випроводжуючи гостей, наділяла кожного з них своєю стравою або розподіляла принесені. Цей акт безумовно можна розглядати і як останнє взаємне збирання, а слідом за тим – розподіл “сукупних” страв між учасниками обрядового акту, а саме – повитухою та породіллями [136: 97]. Принесені “бабі” обрядові страви – кутя, узвар, пироги – ставали свого роду жертвою повитусі. Одночасно, завдяки здійсненню акту давання-повернення (куті, пирогів, калачів, книшів, а також узвару, як раніше – “бабиної каші”), повитуха підтверджувала статус *своєї*.

Аналіз складових звичаю “носити бабі вечерю“, а також відвідання повитухи у різдвяні свята, становить, використовуючи вислів О. Седакової, “аморфну завись язичницьких вірувань” [483: 34]. Відомо, що різдвяно-новорічна обрядовість має яскраво виражену поминальну основу – це час, коли з “іншого світу” приходять гості. Це насамперед для них готувалися кутя та узвар, пеклися та гіркою викладалися на стіл хліб-пироги, перед тим як сісти за святковий стіл, продували лаву, аби не задавити яку душу, тощо*. У “вечері”, яку діти приносили повитусі, були представлені каша–кутя, солодкий напій – узвар, а також специфічні хлібні вироби. Усі ці предмети-частування повитухи, принесені їй на Святий вечір, були одночасно типовими складовими поминального обіду, мали яскраві ознаки приналежності до потойбіччя.

* Принагідно наведемо свідчення А. ван Геннепа про традиційне осіннє свято у *нгенте* – клану гірських лушеїв в Ассамі. На честь дітей, які народилися у році, що минав, вони влаштовували одно-, дводенну трапезу, на 3-й день чоловіки перевдягалися на жінок і відвідували усіх матерів, які народили цього року, а ті їх пригощали. Як зазначає автор, подібні зібрання являли собою точну копію щорічних свят пам’яті померлих. – Див.: [228: 50].

Тимчасом існує думка, що просторове переміщення учасників ритуальної вечері, а також дотичних до неї предметів (страв з очевидним поминальним характером, а також посуду) в напрямку від дому, від столу – назовні, є символічно значимим. Це означало подолання кордону між “цим” і “тим” світом і було складовою поминання/шанування померлих. І здійснювалося воно, зокрема, з метою встановлення контакту із потойбічними силами, душами померлих предків (подібно до того, як кликали, наприклад, і годували кутею “мороза”). У звичаї несення “вечері” повитусі, а саме – в акті *давання*–*офірування*–*пригощання* повитухи, зважаючи на поминальну номенклатуру її складових та символічно значимий час візиту, ми схильні бачити мотив улеслення померлих пращурів.

Варто звернути увагу на ще один суттєвий факт: неодмінною складовою календарних поминок померлих (у різні терміни), відомих на Поліссі під назвою “дєди”, було приготування пісної “вечері” в п’ятницю (так само як наступного дня, у суботній ранок, на “баби” – скоромної трапези). Переказували, що як її не приготувати, “дїди прийдуть і вред зроблять” [483: 252]. Наїдки, які залишалися після вечері, тримали до ранку – “для мертвих”. За повідомленнями, якщо дитина помирала, то її батьки у поминальні дні заходили до повитухи (Малі Кліщі ЖТ) [27: 9]; аналогічні свідчення стосовно регіону Полісся знаходимо у Малинки: батьки йшли до повитухи кожної поминальної суботи (а їх тут відзначали чотири рази на рік), по дорозі до церкви заносили їй паляницю, а після церковної служби знову йшли до її хати на обід [389: 32]. У цьому контексті показовим видається свідчення, зафіксоване Милорадовичем: у поминальні суботи жінки, схоже, уже незалежно від того, чи помирала в них діти, також провідували свою повитуху та несли їй паляницю [404: 28]. Видається, побутування подібного звичаю якнайрельєфніше виокреслює повитуху в ролі посередниці між живими та померлими.

Як бачимо, звичай “носити бабі вечерю” на Різдво (на свят-вечір, протягом різдвяних свят) та можлива трапеза в її домі співпадали з календарно визначеним часом поминання “померлих”, “батьків”, “пращурів”, “дідів”. Останніх уособлювала повитуха – це вона ставала об’єктом приношення предметів-пригощань, у семантиці яких виокреслюється поминальний характер та зв’язок з потойбічним світом. На

користь цього може вказувати той факт, що за віком родопомічниця зазвичай була старою, тобто відповідала ознаці “старість”; семантика обрядових дій щодо *старих* узгоджувалася з ідеєю “провідники в область смерті”; стара людина міфічно зближалася з потойбічністю й, відповідно, осмислювалася в категорії близькості до неї; відомий зв’язок смерті з жіночим началом, так само як уявлення про те, що позафертильний вік максимально наближавав жінку до смерті; ті, хто сидять за столом, – пригощають “померлого”, і вони ж приймають пригощення “з боку смерті”; нарешті, той, хто приймав офіру, в поховальному обряді виступав у ролі замісника покійного*.

Серед польових записів, зроблених у с. Рубці на Слобожанщині, знаходимо таке свідчення: “...носять вечерю. Хазяйка покуштувала три ложечки [куті. – О. Б.] і своєї туди добавила. І в другу хату несли...”. Показово, що в цьому ж селі нами записано щедрівку:

Щедрівочка щедрувала,
 До віконця припадала.
 Скажи, тітка, що пекла,
 Неси сюди до вікна.
 Не чіпай, не ламай,
 По ціленькому давай [14: 242].

Як бачимо, в обрядових епізодах “несення бабі вечері” та “пирогів” (як перед тим – у спільному пригощанні “бабиною кашею” на родинах та хрестинах) можна побачити підтвердження того, що ці акти сприймалася на рівні сакральної події. Їх спільним ключовим моментом було приготування страв та напоїв для обрядової трапези в домі повитухи із наступним розподілом наїдків.

ЗВИЧАЙ “НЕСТИ БАБІ ВОЛОЧИЛЬНЕ”. Окремо зупинимось на звичаї відвідування повитухи породіллею із предметами-пригощаннями на Пасху, що локально відомий під назвою “носити бабі волочильне”. Об’єктом спеціального вивчення він наразі не був. Базовим джерельним масивом нашого дослідження став

* Порівн. ключові характеристики учасників поховального обряду, подані О. Седаковою. Див.: [483: 107–110].

комплекс власних польових матеріалів, записаних у Рівненському Поліссі (2006, 2008–2009 рр.). Певною мірою вони можуть бути екстрапольовані на змістовні риси цього звичаю в його побутуванні на інших територіях. Детальна реконструкція звичаю виявилася завданням складним – далася визнаки відсутність системних польових досліджень даного сюжету. Тому окремі згадки про нього переважно уривчасті, й часом важко визначити – чи то вони втрачені, чи то не розвинені. Залучення польових матеріалів фіксації звичаю Н. Гаврилук дало можливість встановити, що побутування звичаю відвідання повитухи на Пасху (переважно на другий день) було представлено як на Поліссі, як Західному, так і Східному, на Поділлі, окремі його прояви ми знаходимо також на Правобережній та Лівобережній Наддніпрянщині (зокрема Київщина, Черкащина, Дніпропетровщина). Тут ішлося переважно про черговий оказіональний ритуально-етикетний акт стосовно родопомічниці, який приурочувався до одного з дванадесятих церковних свят без спеціальної назви. Поширеною виявилися нейтральні вербальні формули: “несуть в честь празника” (Мушні Жт), йшли “христосуватися” (Луб’янка Кв) тощо. Ми не беремо до уваги локальний варіант обов’язкового відвідання повитухи породіллею із пирогами на Пасху в тих випадках, коли пологи відбулися після Різдва.

Між тим, обстеження регіону Рівненського Полісся з метою виявлення специфічних рис відвідання повитухи на Пасху виявило, що на цих територіях звичай був відомий під назвою *носити волочильне* (*волочильно, волочинне, волочилне, волочильник, волочовне, волочибник*); окремо зафіксовано назву *носити волочильне яєчко* (Залужжя Рвн), *“йти до баби в одведкі”* (Будимля Рвн), *ралець* (Бишляк Рвн) або *ларець* (Малі Телковичі Рвн). Якщо дитина помирала у немовлячому віці, породілля приносить “волочильне” своїй повитусі припиняла (Немовичі Рвн). При опитуванні респондентів пояснення терміна “волочильне” нам отримати не вдалося, крім твердження, що це така “приклічка”. Можна говорити лише про “глуху” згадку респондента про зв’язок назви звичаю із лексемою “волоки” – традиційного взуття поліщуків, який, проте, не вдалося перевірити:

“Було колись поплетуть постоли і *волоки*, колись було ще бедненько. Да несуть п’ять чи скільки яєць, і пару волоків” (Переходичі Рвн) [48: 14].

Відносно самого терміна “волочильне”, то лексемами ‘волочити’ називали, зокрема, завершальну після боронування стадію оранки та посіву; ‘волочинням’ – операцію по витягуванню заліза, перетворенню його на металеву проволочку тощо. Із цією лексемою виникає віддалена асоціація з положенням “Устава на волоки” (1557), запровадженого за часів Великого князівства Литовського. У ньому, зокрема, прописувалася така повинність для користувачів земельного наділу (волоки), як щорічне віддавання землевласникові двох курей та 10 яєць [419]. Утім, скоріше за все тут ідеться про відгомін білоруського обряду так званих “волочебних обходів”, здійснюваних на Великдень. Назва обряду походить від пісенного зачину, в якому повторюється лексема “волочить” у значенні ‘йти’, ‘брести’, ‘дибати’. Із “волочебними” піснями (подібно до колядування на Різдво) всю великодню ніч ходили переважно колядники-парубки (“волочебники”). Відповідно, як форма співу/колядування, “волочиння” у Світлу Неділю було насамперед пов’язане із трапезою роду, а згодом і громади. Показово, що ця лексема у значенні персонального вшановування (“нести бабі волочильне”) у календарно визначений час виявилася дотичною й до повитухи.

Щодо пасхальних гостинців повитусі під назвою “ралець” (припускаємо, що термін “ларець” є співзвучним), її фіксація є показовим фактом. “Ралець” (або “на ралець”) як звичаєва реалія означала святкове підношення (селян – на користь поміщика, вірян – священика, міщан – магістратських чинів, козаків – полкової страшини тощо; у І. Котляревського “на ралець” йшла до Зевса Венера). Обрядове великоднє несення *ральця/ларця*, зафіксоване нами, є важливим свідченням того, що повитуха входила до переліку найшанованіших в громаді осіб, – тих, до кого належало на свято прийти з подарунком. Зауважимо, що ще наприкінці ХІХ ст. етнограф В. Милорадович визнавав традицію відвідання родопомічниці “священною” [404: 28].

Траплялося й зворотнє відвідання повитухою дому породіллі. Так, на Поліссі деінде на Великдень повитуха заносила породіллі молоко (Христинівка Жт), нам

окремо навіть зустрілася назва звичаю “молочильне” (Тинне Рвн) [61: 12], щоправда, її не вдалося підтвердити в інших інформантів. Власне, тут знову простежується піклування про рожаницю та онучка, яке проявлялось і в такий символічний спосіб принесення їм свого гостинця на велике церковне свято. Діти, як підростали, вже самі бігли до своєї баби, щоби отримати від неї “волочебник” або гостинець, не обов’язково крашанки. Локально фіксуються свідчення, що, незалежно від віку дитини, а точніше – “покуда онучка не вийде заміж” (Селець Рвн), повитуха продовжувала приносити “волочильне” дітям сама.

Зафіксована нами мотивація відвідин, подібно до різдвяних візитів до повитухи (див. вище), більшою мірою зводиться до морально-етичної норми прояву ввічливості до своєї родопомічниці – “бо бабу уважали” (Виступовичі Жт). Ця форма відвідин мала глибоко усвідомлений характер, адже респонденти підкреслювали, що “це хвала була, що діти йшли до баби”, бо це вже “род”, “йшли як до рідні” (Залужжя Рвн). Про сталість цієї традиції свідчить вік дитини, до якого вона обов’язково “носила бабі волочильне”, – до настання віку парубкування або дівочтва, а то й чи не до весілля (Немовичі Рвн). Хоча, зрозуміло, з часом звичай обов’язкового навідування на Великдень повитухи поступово зникав, а респонденти свідчили: “хто йшов, а хто не йшов” (Дзендзелівка Чрк).

У багатьох своїх рисах звичай “несення волочильного” був подібним до великоднього візиту до повитухи на інших територіях, а також різдвяного “несення пирогів” та “вечері”. Однак він передбачав принесення повитусі насамперед великодніх крашанок, що відбилося, зокрема, в локальній назві – “волочильне яєчко” [51: 24]. У звичаї “волочебника” крашанки повсюдно згадувані й окремо наголошені: “Пирога у нас не дають. У нас на Пасхуносять яїчка бабі..., кажуть – детска паечка” (Сварицевичі Рвн), “...несут на Великдень яєчко” (Шахи Рвн) [53: 20]. Їхня кількість варіювалася від одного–двох, трьох–п’яти до 15–20, “хоч коробку яєць” (Великі Озера Рвн) [53: 7]], але переважно не до пари. Подекуди числова символіка мала своє підґрунтя – від дівчинки “бабі” передавали п’ять крашанок, від хлопчика – шість (Малі Телковичі Рвн). До їстівних дарів деінде додавався “подарок” – полотно або “крам” (рушник, фартух, хусточка, сукня,

намітка тощо). Як і на попередніх етапах взаємних відвідин, “несення волочильного” повитусі передбачало взаємообмін приношеннями. Відповідно, породілля також отримувала гостинець для дитини у вигляді крашанки, а також цукерок, горішків, насіння, грошей. Нам бракує емпіричного матеріалу для узагальнення, але маємо кілька згадок про те, що, незалежно від принесеної кількості “волочильних яєць”, повитуха повертала назад їх парну кількість: п’ять крашанок повитусі – дві вона повертала породіллі (Переходичі, Карпилівка Рвн) [48: 13].

Серед великодніх приношень традиційно згадувалися також хлібні вироби у вигляді паски [389: 32] (Борове Рвн, Карпилівка, Царівка Жт, Пустовійтівка См), також калачів (Березівка Жт, Мушні Рвн, Тростинка Кв, Капустин, Ялинівка Хм, Вергуни, Чорна Кам’янка Чрк), книшів (Пляхова Вн, Саксагань Днп), пиріжків (Хобултова Влн). Їхня кількість варіюється в межах двох–трьох–чотирьох. Часто згадуваними виявилися скромні страви з великоднього стола – сало, ковбаса, а також цукерки тощо.

Подеколи приношення до повитухи визначалися одним словом – “подарки” (Нова Рудня, Шишелівка Жт), несли “у кого що є” (Голубієвичі Жт). Повитуха, у свою чергу, могла пригостити своїх “онуку” та “онучка”, перемінити калача – ця дія простежується там, де існував звичай відвідання повитухи на різдвяні свята із калачами з подальшим їх взаємообміном між повитухою та породіллею у наступні свята (вербальна формула “віддавала борг”).

Поодинокую виявилася згадка про колективне відвідання повитухи кількома породіллями, часом разом із дітьми. Кожна приносила із собою великодні наїдки – хліб, м’ясо, паску, крашанки, а повитуха їх гостила (Смородськ Рвн). Час відвідин вони могли заделегідь узгодити між собою: “змовляться дві–три, то й разом ішли” (Мушні Рвн) [40: 7], “як хто хотів уважати свою бабу [домовлялися]: “Ходім до баби, що пупа в’язала” (Йосипівка Жт) [39: 19]. Очевидно, що у цьому випадку йшлося про збір жіночої громади, об’єднаної навколо повитухи спільною долею, інтересами та клопотами.

Раніше ми зазначали, що серед дарів, отримуваних породіллею в себе вдома під час післяпологових відвідин, зокрема і від повитухи, були яйця (сирі, варені або яєшня-“пряженя”). Як бачимо, у вигляді “волочильного” вони, подібно до пирогів, знову поверталися повитусі, і знову частково обмінювалися. Тут лише зауважимо, що яйце було тісно пов’язане з культом предків, а тому воно стійко представлене в поминальних обрядах: на Проводи (через тиждень після Пасхи) “дідам” (померлим) заносили на кладовище крашанки; у ці ж дні для “душі” на вікно викладали яйце (Більська Воля Рвн); на поминальні суботи “виправляли дедів” – зі словами “хай напиваються, наїдаються, додому збираються” душам померлих виставляли на стіл яєшню (“гомолу”) (Жадове Чрн). Постать повитухи в контексті поховальної обрядовості буде розглянуто в наступному розділі.

ЗВИЧАЙ “НЕСТИ БАБИ ПОЛОСКОЗУБ”. Наостанок звернімося до локальної традиції відвідання повитухи, який виявлено нами в Дубровицькому та Сарненському, епізодично – Володимирецькому районах Рівненської області. Він досі не був предметом спеціального дослідження [див. лише: 535-а: 180; 343: 14]. Йдеться про звичай адресного відвідання повитухи на так званий “полоскозуб” – перший день Великого посту: “ідуть до баби зуби полоскати” (Смородськ Рвн) [57: 5]. За твердженням старожилів, цей звичай існував “з давніх давен, і моя прабаба носила полоскозуба, і моя баба носила полоскозуба, і ми вже носили, і до нас...” (Сварицевичі Рвн) [50: 12]. Про його живучість свідчить той факт, що по деяких селах він побутує й нині, лише зазнавши неминучих трансформацій: відвідують не повитуху, а “назначену” бабу-пупову або свою рідну бабу; ця обрядова акція перенесена з початку посту на останні два дні масляного тижня – суботу чи неділю, коли споживання горілки, а також скоромних страв не заборонено церквою; збираються до рідної (або назначеної) баби у Міжнародний жіночий день 8 березня (Великі Озера Рвн) [52: 24].

З точки зору церковних канонів, цей звичай виглядав дещо дивно, оскільки ніяк не вкладався у норму поведінки, адже йшлося про щорічний, унормований традицією колективний візит усіх породіль разом із чоловіками до своєї “баби” в перший день Великого посту, коли будь-які розваги, тим більше “возліянія”, були

неприпустимі. Між тим, серед предметів-пригощань “полоскозуба” стійко називалися горілка, рідше – вино, побіжно згадувалося про хліб, а також “подарок” для повитухи. У свою чергу, повитуха “робила вгощеніє” (Сварицевичі Рвн). Як зазначали респонденти, породілля ходила на “полоскозуба” до своєї повитухи допоки сама не ставала “бабою” (можливо, і названою) або до смерті повитухи. Більше того, у разі смерті дитини породілля пирогів “бабі” вже не носила, проте на “полоскозуб” продовжувала навідуватися до неї (Сварицевичі Рвн) [50: 13].

Зауважимо, що прив’язку лексеми “полоскозуб” виявлено нами також для позначення обрядодій другого дня хрестин, так званих похрестин (див. вище), і не тільки на Рівненщині, де дійство “полоскозуба” відбувалося у перший день посту, але й на порівняно віддаленій території Наддніпрянщини. Тут подеколи другий після хрестин день також називали “зуби полоскати” (Полянецьке Чрк) [14: 204]. Власне, пояснення цього звичаю може бути зведене до утилітарно-жартівливої обставини – горілкою полоскали (полокали) зуби, аби бодай крихти скоромного не зачепилося (перед постом), або, так би мовити, щоб зробити завершальний “ковток” у трапезі (на похрестинах). Між тим, відомо, що надмірне споживання алкогольних напоїв становить давню традицію – про це свідчать звичаї пияцтва, які тяжіють, зокрема, до “тризни по зложних покійниках”*. Тому не виключаємо бодай обережного трактування звичаю “полоскозуба” як пережитку оргіастичної традиції, що, як уже зазначалося, мала окремі прояви в родильній обрядовості.

Розгляд звичаю “полоскозуба” видається важливим з точки зору його приналежності до категорії календарних жіночих зібрань. У цьому контексті нашу увагу привернуло відзначення так званого *Бабиного вечора* (18 січня) в канун Хрещення Господнього (*Водоци*) у селах Закарпаття. Спеціальне опитування показало: незважаючи на те, що про “сільську бабу”-повитуху тут не йшлося взагалі, в своїх основних моментах названі обрядодії виявляються подібними. Так, перше, що впадає в очі – Бабин вечір передбачав виключно жіноче зібрання: “Баби празнували, їх був вечір”. Його прикметою було рядження учасниць (“аби не

* Див. аналіз поминальних страв, зокрема, таку їх характеристику, як “хмільна”: [483: 119].

познали”), які, зокрема, вбиралися в чоловічій одяг: “...баба бере чоловікові колошні..., шапку, гуню”. “Файно вбрані” жінки ходили зі співом, за свідченням інформантів, спеціальних пісень, схожих на колядки, від однієї хати до другої, переважно – по сусідках, співали, пригощалися. Чоловіки приєднувалися до жінок наступного дня, і тоді вже вони, у свою чергу, вбиралися в гуню, фартух, пілку, чеpecь, імітуючи молодиць (Верхній Бистрий, Лозянське Зк).

Не виключаємо, що дана традиція календарних жіночих зібрань може бути відгомонам комплексу обрядодій, пов’язаних саме з постаттю повитухи. На користь цієї гіпотези свідчить відзначення болгарами на різдвяних святах *Бабиного дня* (8 січня). У цей день голову повитухи уквітчували або вбирали у фату; жінки вбиралися як наречена або наречений, у бабу чи діда, прикрашали себе намітками, квітами, пір’ями або обвішували нитками, стручками перцю, мичкою прядива, гірляндами васильку. Святкування починалося в хаті повитухи спільною трапезою, а закінчувалось у корчмі/на ставку, куди її несли на руках, або садовили на візок (навіть з одним колесом), а як було багато снігу – на санчата; жінки впрягалися везти повитуху до корчми; за іншим варіантом – впрягали віслюка. Елементом відзначення свята неодмінно були танці (*хоро*) у самої повитухи (коли вона веде хоро) або спеціальне “обтанцьовування” “баби” дорогою до корчми. При тому їй закладали за пазуху мигдаль та горіхи – щоби брала багато дітей.

Перед тим, як вирушити в дорогу, повитуху прикрашали “намистом” із нанизуваними перчинами та ковбасою. На чолі процесії хтось із жінок ніс весільний *байрак* (прапор). Його спеціально впоряджали – гільце ув’язували квітами та травами (їх несли із собою жінки як ішли до повитухи), а також білими і червоними стрічками, зверху нашпилювали яблуко. Таким чином, процесія, яка прямувала до корчми/ставка, нагадувала весільний поїзд. Попереду подеколи йшов ряджений “піп”, який кропив зустрічних букетиком з васильок [354: 30].

Як свідчать джерела, гагаузам, зокрема тим, що мешкають у Молдові, подібна традиція відзначення Бабиного дня (*Баба гуню*) також не була чужою. Жінки несли до своєї повитухи горілку, калач з вареною куркою, подарунки: рушник, хустку, мило. Саму повитуху вбирали у шапку, прикрашали намистом із кукурудзяних

качанів, везли її купати. Обов'язковою складовою відзначення свята було зливання води на руки повитухи, та, в свою чергу, кожній з жінок курила ладаном поділ сорочки. Жіночі розваги не були позбавлені еротичних мотивів: присутні прикладали до тіла качан кукурудзи та робили рухи, які імітували статевий акт [329: 37–38].

Показово, що майже подібні обрядодії зафіксовано у греків (зокрема – грецьких переселенців, які рухалися через Болгарію в Македонію). Бабин день припадав у них на св. Домініки (8 січня). До вже описаних у болгар ритуальних дій – обмивання рук повитусі, прикрашання її квітами, гучного бенкету без участі чоловіків із виконанням сороміцьких пісень, вивезення баби на візку в супроводі жіночого співу і танців до водоймища, де на неї бризкали водою, – додамо кілька специфічних деталей – цілування із одночасним оплакуванням жінками так званої *sehema* – фалосоподібного об'єкта, яким слугувала цибуля-порей або сосиска; прикрашення повитухи гірляндою-намистом із цибулі, часнику, листя фігового дерева. Перед тим повитуху садовили на імпровізований трон [717: 53-54]. З огляду на наведені дані дії учасників цих традиційно фіксованих жіночих (“бабиних”) зібрань ми можемо бодай частково характеризувати як оргіастичні (*оргія* давньогрецькою – богослужіння на честь Деметри).

Як бачимо, завдяки специфічній поведінці учасників традиційних “бабиних” зібрань (сміх, хмільне пиття, музика, спів, ігри, сексуальна свобода, ознаки травестійності з перевдяганням/рядженням і певною мірою “бешкетуванням” із крадіжками, катанням/перевертанням) знімалися бар'єри між людьми, суспільством, природою і богами; відбувався рух з одного рівня на другий, з однієї сфери реальності в іншу. Така, за висловом М. Еліаде, “нестриманість” дій [626: 327] з особливою силою актуалізувала значущість (інакше кажучи, *силу*, магічне поле) ключового об'єкта ритуальних “бешкетів”, його причетність до сфери сакрального. Нею виявлялася жінка, стара жінка, повитуха, “баба”, яка виступала в ролі *ритуального спеціаліста* або *спеціаліста сакрального*.

Аналіз, умовно кажучи, “двочастинної”, “подвійної” системи влаштовуваних трапез: одна – у хаті породіллі на честь новонародженого з обов'язковою

присутністю повитухи; друга – у хаті повитухи, уможлиблює звернення до дискусійної проблеми існування у дохристиянські часи так званих “рожаничних” (породільних) трапез. Інформація про них є досить скупою, вона ледь відчутна у книжковості або “нейтральних” офіційних текстах, серед яких – так звані “поученія”, присвячені “поганим” звичаям слов’ян, тексти “Слів”, спрямованих проти язичництва.

Безумовно, найґрунтовніший аналіз пам’яток давньоруського літописання був проведений свого часу істориком та археологом Б. Рибаківим [468], який надав нового імпульсу тривалій дискусії щодо язичництва давніх слов’ян взагалі та Рода й “рожаниць”, зокрема. Щоправда, російський дослідник А. Топорков останнім часом висунув досить категоричне твердження, що до сьогодні виокремити корпус відомостей, які були б достовірно пов’язані зі східними слов’янами, є завданням складним, оскільки, на його думку, більшість давньоруських повчань проти пережитків язичництва могли мати перекладний або компілятивний характер [552: 30]. Хоча слід наголосити: в рамках нашого дослідження ми не ставимо перед собою завдання розглянути можливі варіанти генези образів Рода та “рожаниць” як бога/богинь. На наше переконання, це мало б бути темою окремої праці. Тут ми звертаємося лише до сюжетів, в яких ідеться про “рожаничні” трапези”.

За майже півторастолітню історію “рожаничної” полеміки накопичилося кілька питань: що це за трапези, на честь кого вони влаштовувалися, чому цих трапез називають дві, причому виражено окресленою виявляється “друга”, і хто такі “рожаниці”.

Дослідник у галузі лінгвістики М. Зубов у своїй монографії, присвяченій лінгвотекстології середньовічних слов’янських повчань, ґрунтовно окреслив ключові позиції дослідників у цій полеміці, тому ми лише подамо їх суттєві фактологічні фрагменти, головню спираючися на поданий ним набір уривків з різного роду історичних джерел [299: 55-63].

Спершу Ізмаїл Срезневський (1846) виокремив фрагмент у середньовічному церковному тексті “Слово Христове”: “И тако покладывають им требы и коровай имь ломят... моленое то брашно дают и ядят... ставят лише кумиром трапезы

котѣйныя и законѣнаго объѣда иже нарѣцается беззаконная трапеза, мѣнимая роду и рожаницамъ” [510: 76]. Невдовзі, 1850 р., у Кирило-Білозерському монастирі було виявлено рукопис XIV–XV ст. (за іншими даними, він датується XII ст.) – так звану Паїсїївську (за М. Гальковським) збірку, яка, серед іншого, містила кілька церковних повчань, спрямованих проти язичництва, зокрема так зване “Слово Григорія” (“Слово святого Григорья изобретено в толцех о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ и требы им клали то и ныне творят”) [300: 10]. Є. Анічков звернув увагу на фрагменти рукопису, в яких згадувалося про влаштування трапез роду та “рожаницям”: “...начаша треби класти роду и рожаницамъ”; “треби Артемиду и Артемидѣ, рекше роду и рожаницѣ”, а також “проклятаго ставленья вторыя трапезы нареченья роду и рожаницам (на) велику прелесть верным крестьяном, и на хулу святому крещенью, и на гневъ богу...”. Він же вказав на виявлену І. Срезневським статтю зі “Слова Григорія”, де слова про “рожаницѣ” приписані пророку Ісайї: “... великий пророкъ Исаия глаголетъ велегласно вопіеть, река: о горе ставящимъ тряпезоу рожаницамъ”, так само як на фрагмент так званого Дубенського Збірника: “А что рожаницы, крают хлѣбъ и сырѣ, и медѣ, браняше велми, нѣгда, рече, молвит: горе піющим и ядущим рожданичь” [121: 382, 385, 386, 241].

Аналогічні згадки містять Заповіді “ко исповедающимся сыном и дочеремъ” (списки беруть початок у XVI ст.): “Яще кто кртитъ вторую трапезу, роду и рожаницам трепарем с[вят]ѣи Б[огороди]ци... да будетъ проклять” [498: 126]. А в переліку гріхів під назвою “А се грѣхи” (XVI ст.) є рядки: “Желя, Роду и рожаницам по Рожестве в понеделник муку варити и с[вят]ѣи Б[огороди]ци, а Роду примовливающе” [498: 331]. Схоже повідомлення міститься в пам’ятці XVIII ст.: “С робят первые волосы стригут и бабы каши варят на собрание рожаницам” [299: 72; 218: 217, 226]. Нарешті, звернімо увагу на фрагмент тексту сповіді: “Или каши варила во Христове Рождестве?” [299: 74].

На думку М. Зубова, питання “рожаничних” трапез виявилось в центрі уваги давньоруських авторів завдяки християнсько-богословській суперечці розуміння Богородиці: Вона народила Бога непорочно або Вона є

жінкою/породіллею/“рожаницею”. Тому, на його думку, влаштування “рожаничної” трапези на честь християнської Богородиці було свідченням того, що Богородиця сприймалась у статусі породіллі-*рожаниці*, – це й викликало пристрасний осуд церковних повчань, оскільки порушувало важливі богословські догмати [299: 62, 66, 73].

Спробуємо придивитися до цього сюжету, спираючись на фольклорно-етнографічний матеріал з родильної обрядовості. Адже, з огляду на брак відомостей про слов'янську релігію до VI ст. та їх незначну кількість стосовно періоду з VI по XI ст., дослідники при реконструкції давньої слов'янської традиції звертаються до порівняльно-історичного методу, обережно використовуючи при цьому сучасний матеріал (записи XIX–XX ст.) [548: 10]. У контексті “рожаничних” трапез розглядала ритуальне споживання каші Н. Гаврилук; вона ж висловила припущення, що каша як одна із основних страв ритуальних бенкетів призначалася на честь духів – заступників жінок і новонароджених [218: 226–227]. Як дотичну до поховальної обрядовості сприймає “подвійну” трапезу О. Седакова, що виокремлює її просторовий (в хаті/на кладовищі) та часовий варіант (друга слідом за першою) й, відповідно, на її думку, – одна з трапез призначалася для живих, друга – для померлих [483: 107]. Цінність етнографічних свідчень про “бабину кашу” відчув і мовознавець М. Зубов. Спираючися на невелику розвідку Т. Власкіної, присвячену родильній обрядовості донських станиць [207], він звернув увагу на те, що обряд “каші” узгоджується зі староруським “бабы каши варят на собрание рожаницам”, а також на шанування повивальної бабки на другий день Різдва та болгарське календарне свято *Бабин день*. З огляду на ці відомості, дослідник прийшов до висновку, що “коли в церковних повчаннях ідеться про другу рожаничну трапезу, то давні автори мають на увазі обрядову пологову трапезу, яка поставлялась на честь Богородиці як матері-породіллі (рожаниці) на другий день Різдва Христового” [299: 71, 76].

Наша гіпотеза полягає в такому: дослідники, які намагалися знайти пояснення “рожаничним” трапезам, залишали поза увагою ключову постать “рожаничних” справ – повитуху та, відповідно, пов'язану з нею низку обрядових дій. Ми не знаємо

достеменно, які саме ритуали виконувалися на її пошану в давні часи, але не виключаємо, що це могло бути саме кілька післяпологових жіночих “рожаничних” зібрань. Їх насправді було два, й обидва, як було показано вище, влаштовувалися на честь повитухи. Це повитуха (“баба”) варила кашу на “рожаничну” трапезу з нагоди народження дитини (перша трапеза), і до повитухи йшли з пирогами/хлібом/кутею/кашею через певний проміжок часу, переважно – на Різдво (друга трапеза). Тому, припускаємо, в повчаннях могло йтися про засудження церквою язичницького, на її погляд, вшанування повитухи, внаслідок чого Богородичний культ відходив на другий план. Повчання “захопили” той період, коли язичництво все ще було добре вкоріненим. На той час персонаж повитухи, не виключаємо, міг бути певним чином контамінованим в “язичницьке” божество (цей аспект буде розглянутий далі), а отже, тяжіти до персонажів язичницької міфології.

Висновки до Розділу 3

Аналіз усіх складових родильного дійства як соціально-ритуальної практики – від запрошення повитухи до породіллі для надання допомоги при пологах до моменту принесення повитусі пирогів (вечері) – свідчить, що повитуха на всіх його етапах залишалася ключовою постаттю. Вона виступала в різних іпостасях: як “рятівниця”, а часом і єдиний знавець прийомів родопомочі та полегшення стану породіллі, створення оптимальних умов для появи “на світ” дитини, а отже – провідник новонародженого, як його “приймальниця” та одразу після народження – “залучальниця” до світу живих, до роду; вона ж – перша “захисниця” як дитини, так і породіллі.

Повитуха – головний, а подекуди єдиний виконавець обрядів, а відтак – “розпорядниця” у допологових і післяпологових діях: очищення, окликання/називання, впорядкування та ладнання (тіла дитини/породіллі, простору, домашнього господарства тощо), “годування”, оберігання. Її рольові (соціально-іпостасні) функції, як правило, не виступають у “чистому” вигляді, а сполучаються по-різному, проте в кожному випадку так, що якийсь один із цих “рольових” обов’язків домінував над іншими.

На етапі пологів виразно окресленою виявлялась її родопомічна функція. Повитуха безумовно володіла арсеналом знань щодо надання дійової допомоги породіллі, поліпшення її психофізіологічного стану, зняття болю, стимуляції родової діяльності, здійснення різних маніпуляцій, зокрема з тілом породіллі (її черевом/плацентою/маткою), його “відкривання” та звільнення пологових шляхів для виходу плода.

Її народно-медичні, профілактично-лікувальні дії носили раціональний характер. На це вказує обрання нею, переважно при нормальних пологах, “очікувальної” тактики, фізіологічно виправданої пологової постави породіллі, застосування прийомів масажування, помірне розтирання черева породіллі, примушення її до рухів через водіння, струшування, деякою мірою – розігрівання/розпарювання “кості” тощо. У разі ускладнень перебігу пологів вона застосовувала активні методи висліджування, перевертання та вичавлювання плода, а також плаценти. Загалом родопомічниця могла демонструвати знання найширшого кола медичних народних засобів і прийомів.

Усі дії повитухи прагматичного характеру тісно перепліталися з магичною практикою. На це вказує, зокрема, предметний інвентар родильного обряду, який нею почасти забезпечувався й активно задіювався: хліб, полотно, сповивач, зілля, стіл, піч, елементи одягу тощо. Вона широко застосовувала елементи імітаційної, контагіозної, апотропеїчної та катартичної магії, а також спеціальні вербальні тексти – молитви, замовляння, предмети із високим символічним статусом – свячена (непочата) вода, зерно, спеціальне хатнє/господарське/церковне начиння (сволок, сокира, поріг, піч, ікони, царські врата, церковні дзвони тощо), елементи одягу тощо.

Найвища “концентрація” її сили – як “професійної”, так і магичної – простежується на етапі “виходу” плода, коли повитуха мусила забезпечити регламентований “вхід” останнього у людський соціум. Одночасно вона виконувала кілька завдань: приймала дитину з “того” світу/не “пускала” породіллю на “той” світ. Це був ключовий момент кардинальної зміни: дитини нема/дитина є, одна

жінка-породілля/їх стає двоє; народження дитини/народження її двійника-плаценти. На межі цих миттєвих змін (буквально – коло *промежини*) стояла повитуха.

З фактом завершення пологів та родопомічної місії повитухи її функції на цьому не вичерпувалися. Вона виконувала спеціальні дії щодо дитини: відтинала пуповину, символічно програмувала та закріпляла її стать та фізичну форму, очищала/купала, прилучала “гостя” до нової родини/домівки. Щодо породіллі, то для повитухи це означало впорядкування внутрішнього вмісту жіночого тіла, відновлення його життєвих функцій – вилучення плаценти, повернення на місце матки, заспокоєння крові, а також змивання/очищення від крові, яку вона пролила. У свою чергу, подібні маніпуляції, уявлялося, мали вплив, зокрема, на майбутню плідність матері, на життєву силу дитини. Це безумовно виокремлювало її серед інших, підносило її образ до знакового статусу.

До функцій родопомічниці, які мали довготривалий характер, належить її подальша участь у здоровому зростанні дитини, післяпологовій реабілітації породіллі, зокрема забезпеченні лактації. Фактично, вона перебирала на себе функції цілительки/шептухи, виступала у статусі порадиці у випадку дитячих хвороб, особисто лікувала цілу низку немовлячих недуг.

Аналіз постаті повитухи в контексті обрядових дій з пологовими субстратами (амніотичні води, матка, плацента, пуповина, кров) показав, що на семантичному рівні вона була причетна до маніпуляцій із “низом”, “дном”, сферою “темною” та “небезпечною”, що уособлювала собою закрита ємність “жіночої посудини” – жіноче лоно. В метаобрядових значеннях останнє постає як відтворюючо-народжуюча та хтонічно-потойбічна субстанція.

У традиційних уявленнях матка – це опора й, одночасно, – центр жіночого тіла, вона пов’язана із репродуктивною символікою. Одночасно вона сприймається як рухливе тіло, до того ж – приналежне до “іншого” світу. Вивірені рухи повитухи, які супроджувалися виголошенням нею спеціальних вербальних текстів, повертали “матку” на “вихідне”, визначене їй “природою” місце всередині жіночого тіла. Цим родопомічниця фактично завершувала етап народин, після чого тіло породіллі можна було вважати потенційно готовим до нових пологів.

Так само приналежним до нелюдського, потойбічного світу в народних уявленнях вважається послід – гніздо/постіль, яке випестило плід. Його діставання/виманювання з тіла породіллі, яке регламентувалося спеціальними правилами, було ключовим обов'язком повитухи, так само як швидке по тому вилучення “місця” з “людського” світу та повернення назад, до світу, звідки він прийшов. Це відбувалося шляхом його закопування у символічно маркованих місцях. Наслідком цієї обрядової дії, виконуваної повитухою, було забезпечення нових народин, збереження кругообігу між предками та нащадками, нелюдями–людьми, життям і смертю. Подальша доля дитини (і породіллі) виявлялася пов'язаною з обрядово-магічними діями повитухи (місце закопування плаценти, спосіб її покладення, додаткові атрибути та обставини цієї дії).

Пуп (пуповина) в системі традиційних уявлень зберігав стійку символіку життєво важливого, ключового центру людського тіла. Він мав пряме відношення до здорового зростання дитини (включаючи репродуктивну функцію у майбутньому), розумових та духовних характеристик. Тим самим маніпуляції з пуповиною, здійснювані повитухою, набували символічного значення (символічне завжди наділене знаковою прагматикою).

Виокремлення мотиву “бруд” в сюжетах, присвячених пологовим субстратам, є цілком логічним. Головним знаряддям повитухи були її руки – це руками вона маніпулювала, торкаючись амніотичних вод та крові породіллі, “шукаючи”/ висліджуючи дитину та приймаючи її, а невдовзі – виконуючи ті самі дії з послідом. Цим пояснюється семіотизація рук повитухи, їх гіпертрофована представленість в її образі. Саме повитуха, яка в обряді “зливки” виступала головною учасницею й одночасно – розпорядницею, своїми діями була покликана впорядкувати, відновити, зрештою – оновити світ.

Своєрідність статусу родопомічниці полягає в тому, що від неї безперечно вимагалася суто “раціонально-технологічна” поведінка з метою забезпечити успішність пологів, народження здорової дитини та збереження жінки-породіллі. Втім, дії повитухи безумовно підпадали під критерії ритуальної поведінки, коли її функції зводилися не стільки до надання реальної медичної допомоги, скільки до

виконання ритуалу, значення якого із завершенням пологів не зменшувалося, а, навпаки, зростало.

Нами виокремлено два різновиди родильної трапези – *в домі породіллі* та *в домі повитухи*. До першого відносяться *родини* – як колективні, так і індивідуальні жіночі відвідини після пологів, а також *хрестини* та *похрестини* як завершальний етап хрестин. До другого різновиду нами віднесено спеціальні відвідування повитухи у період після сорока днів від часу народження дитини (варіант – через півроку), а також календарні дати – на Різдво, Пасху, “полоскозуб”. На цих зібраннях головною розпорядницею обрядового дійства виступала повитуха. Обов’язковою складовою всіх ритуальних відвідувань було дарування/споживання харчів. Під час навідування повитухою породіллі обов’язковим атрибутом “гості” були приношення у вигляді хліба (власне хлібини, а також коржів, пирогів, калачів, пампушок, млинців, оладок, налисників тощо), пирогів/вареників (із сиром, кашею, маком, грушами, ягодами тощо), яєць (яєшні), варених страв (каша, борщ, узвар). Усі вони належать до номенклатури архаїчних видів страв, входять до важливих реалій поховального обіду. Привертають увагу строки проведення гостини з нагоди народження дитини – вони в основному дублювали строки поминання померлих (одна із градацій переходу в потойбічний світ, яка маркувалася поминальною обрядовістю: 1-й день – вихід із життя, 3-й – змінюється образ покійного, 9-й – розпадається тіло, 40-й – відхід на той світ). Подібно до поминальної, родильна трапеза ставала втіленням смислів *давати* і *брати* – повитуха на ній і давала-пригощала, і пригощалася сама; залишаючи дім породіллі, брала частину з собою (у вигляді хліба/пирогів, полотна). Актом *давання* (каші, пирогів тощо) вона підтверджувала статус прилученості до світу “живих”.

Символічний статус демонструвала “бабина каша”, на що вказує, зокрема, її подвійне приготування – на родини та хрестини. Відразу після пологів “пацієнтом” (адресатом) ритуальних кулінарних страв виявляється породілля і, відповідно, повитуха виступає в ролі “агенса”. З часом вони міняються місцями. Ритуальні бенкети у породіллі/повитухи були різновидом обрядового пригощання й, одночасно, – елементом ритуальної приплати.

Образ повитухи набував рис казкової героїні-мандрівниці, а саме несення до хати породіллі “трапези” мало характер сакралізованої дії. Розгляд “бабиних” предметів-частувань, насамперед каші, засвідчив символічну вагомість актів її готування/принесення для обох сторін. Адже каша відповідала таким критеріям: зварена власноручно повитухою із пшона, пісна (або скоромна, в залежності від обставин), добре уварена, густа (рідка), солодка (із додаванням меду), гаряча, з вершечком, прикрашена квіткою (каліною), в новому (старому) горщику, особисто принесена повитухою в дім породіллі. Не викликає сумніву визначальна роль родопомічниці, яка мала забезпечити наявність усіх цих ознак. Скрита символіка “бабиної каші” передається через мотив недовареної, несмачної каші, жартівливого горщика зі сміттям (попелом), котом замість каші. Приналежність повитухи до такого роду символіки, яка мала ознаки семантичної амбівалентності, вказує на неоднозначність її образу.

“Бабиній каші” з її розбиванням, розхватуванням і колективним поїданням притаманна символіка родючості/плодючості, запліднення, продовження роду, а також розподілу долі. Вона виступала метафорою життєвої сили. Між тим, вона одночасно існувала в парадигмі живі/мертві, виступаючи кулінарним символом поховально-поминальної трапези.

Пироги, принесені від повитухи до породіллі на родини та хрестини, також маніфестували ідею давання й наділення новонародженого “щасливим” і довгим життям. Одночасно простежується ідея ритуального очищення, яка поки що ледь прохоплюється в мотиваціях повернення повитусі пирога, обмотаного полотном (наміткою, рушником). Враховуючи, що обмін пирогами в давнину міг бути рівнозначним, це свідчить про черговий крок у взаємному очищенні обох учасниць народин через принесення/віддавання хліба (пирогів), куті, узвару, інших предметів-частувань на різдвяних святках, під час несення повитусі “вечері”, “волочильного”.

Як пироги, так і “вечеря”, принесені від породіллі до повитухи, маніфестували ідею “закріплення” дитини, її благополучного зростання, наділення позитивними рисами. Актуальною залишалась ідея прощення та примирення. Водночас, локально зафіксовано спільну наративну формулу мотивації “прив’язана до стовпа” щодо

несення повитусі пирогів та очищення (зливання) рук. Це свідчить про надзвичайну актуальність очищення повитухи від пологового “бруд”.

У ході дослідження нами підтверджено, що квітка складала суттєвий атрибут повитухи. Можлива також контамінація “бабиної каші”/“бабиної квітки”. Остання також виступала символом здоров’я, добробуту, вдачі, краси і загалом – плідності.

Аналіз обрядових дій, виконуваних на похрестинах, а також, локально, під час відвідання повитухи із “полоскозубом”, засвідчив, що її постать сприймалась як маргінальна. Мотиви сміху, “возліяній”, дії “вигнання”/перевертання/утоплення на похрестинах, ознаки сороміцьких елементів у звичаях “похрестин” і “полоскозуба”, а також рядження, надмірне споживання алкогольних напоїв, виведення або вивезення чи перевернення повитухи у ставок/калюжу, крадіжки тощо свідчать, що над повитухою здійснювались обряди оберегового та очисного характеру. Це був “рух” до повернення її з інвертованого стану, подолання хаосу, оновлення світу та зміцнення кордону, в кінцевому підсумку, – черговий крок до соціуму, до колишніх зв’язків та звичних реалій

У відвіданні породіллею повитухи потужнішим ставав мотив моральних зобов’язань перед своєю “помічницею”. Звичай “нести бабі пироги”, а також “нести бабі вечерю” на Різдво, “волочильне” на Пасху є свідченням прояву глибокої шани до повитухи, зміцнення родинних стосунків, до кола яких залучалась і повитуха.

Враховуючи архаїчність та потужність шару виявленого комплексу народно-релігійних уявлень, пов’язаних з ідеєю *народження дитини* і ролі та місця в них повитухи, суворо визначених ритуалом, не виключаємо, що “*рожаничні трапези*, неможливі без “хліба”, “каші”, “муки”, були тими самими зібраннями на честь повитухи/породіль-рожаниць. Під назвою “*рожаниця*” гіпотетично міг бути прихований ключовий персонаж родильного дійства, тобто повитуха.

РОЗДІЛ 4. СИМВОЛІКА І СЕМАНТИКА ОБРАЗУ ПОВИТУХИ В НАРОДНИХ УЯВЛЕННЯХ І ВІРУВАННЯХ

4.1. Постать й практика повитухи крізь призму її традиційних найменувань

На думку багатьох дослідників, до надзвичайних властивостей мови належить її спроможність усебічно відображати певну вихідну ситуацію, яка надалі підлягатиме реконструкції. Завдяки цьому втрачене в мовній традиції може бути побаченим в іншій, спорідненій їй, яка може виявитися більш консервативною. У подібних випадках дослідник отримує додаткову позицію, з якої відкривається інша точка зору. Це дозволяє не лише осягнути передісторію певного явища, але й побачити конфігурацію елементів, яка передує реально зафіксованій; крім того, вона представлена в динамиці. Більше того, як виявилось, семантичні мотивування лексем дуже симптоматичні. Вони сягають схем, породжених архаїчним мисленням, і можуть слугувати підґрунтям подальшої реконструкції та тлумачення елементів духовної культури [562: 434–435; 557: 24]. Спеціальні розробки в галузі етнолінгвістики М. Толстого та його послідовників показали, що вивчення термінології дозволяє простежити історію та еволюцію духовної культури в головних її рисах, а також дістати уявлення про її найдавнішу, часто – первісну структуру [540: 46; 548: 144].

Термінологічна номенклатура повитухи як ключової постаті традиційного родильного дійства була досить багатогранною. В Україні крім найбільш поширених назв – “баба”, “бабка”, “бабушка” (“бабуня”, “бабуся”, “бабусенька” – в пісні) – фіксуються близько тридцяти похідних словосполучень, у т. ч. від слів *пуп* (“пупова”, “пупна”, “пуповиця”, “пупиха”), *брати* (“бранка”, “бранна”, “відбірна”), *різати* (“різна”), *вити/повивати* (“повитуха”, “сповитуха”, “повиваха”, “повитушка”), *приймати* (“прийомна бабука”), *род* (“родова”, “породільна”, “баба коло родов”), словосполучень *пуп* і *різати* (“пупорізна”, “пупорізуха”, “пупорізниця”, “пупорізка”, “пупорізна бабушка”, “баба-пупорізка”), а також комбінації слів: “баба-повитуха”, “баба-бранка”, “баба-

пупова” тощо. Окрему групу складають термінологічні назви: “баба, що уривала пупа”, що “пупа в’яже”, що “відбирає дитя”, що “одбирає дитину”, що “забирає дитятко”, “бере дитину”, що “ріже пупа”, що “побабіла”*. Гадаємо, що спеціальний розгляд термінології та фразеології, пов’язаної з постаттю повитухи, дозволить на лексичному рівні виокремити характерні ознаки її образу й бодай частково відтворити картину давніх уявлень про народження дитини, а відтак – про особу, яка була безпосередньо причетна до цього процесу.

Традиційне номінативне означення *баби* – було також ‘літня’ жінка**. У такому сенсі вона присутня, зокрема, в слов’янських мовах, а також литовській – *boba*, німецькій – *bobe*, французькій – *bobut*. І так само слов’янські мови, зокрема болгарська, македонська, сербо-хорватська, словенська, чеська, словацька, верхньо- і нижньолужицька, полабська тощо, містять форму *baba* у значенні ‘повитуха’ [628: 106–107]. Як ми вже зауважували, подібне значення – стара, власне бабця – відповідало реаліям, адже повитухами по селах були переважно жінки старшого, нерепродуктивного віку.

Означення ‘старий’ стало визначальним для появи цілої низки міфологічних персонажів жіночої статі. Серед розмаїття їхніх функцій виокремлюються тематичні блоки: ‘залізна баба’, ‘житня баба’ (польська *zytnia baba*, кашубська *rzana baba* або *rganicha*) як ‘духи хлібного поля у вигляді старої баби’; “залізна баба” у замовляннях пов’язана з прядінням: “на стуле железном седит баба железная... прядет она кудель железной” [278: 176] – цими персонажами, зокрема, лякали дітей; й одночасно у верхньолужицькій мові *zlota baba* – ‘дух, що оберігає породіллю і новонародженого’. Візьмемо до уваги, що лексема *баба* наявна і в тюркських мовах: кримськотатарською “баба” – це ‘батько’ [574, т. 1: 103].

Жіночі міфологічні персонажі Середа, П’ятниця або Неділя згадуються як такі, що причетні до прядіння і ткацтва і, відповідно, – до пряжі та ниток [555: 45; 174: 83]. Близькі до наведених тлумачень слова ‘баба’ такі його значення, як

* Про з’ясоване різноманіття і територіальне поширення народних назв повитухи в Україні див. карту: [213: 67, 68].

** Про порівняльний аналіз загальнослов’янського терміна “баба” і його дериватів у російській і болгарській мові див., напр.: [478: 395].

'шептуха', 'знахарка-шептуха', 'ворожка', 'жебрачка' ('прохачка'), що мають аналогії і в інших мовах: словацькій – *pehtra baba* ('міфологічна зла стара баба'), сербській – 'відьма, знахарка, ворожка, чаклунка'. Окремо згадаємо казковий персонаж східних та західних слов'ян – Бабу Ягу, що розглядається дослідниками як воячка, викрадачка й одночасно – помічниця героя та дарувальниця. З огляду на те, що Баба-Яга сприймалась як постійна мешканка символічного порубіжжя між тим і цим світом, цей образ відносять до лімінальних [див.: 142: 19]. Численні дослідження етнографічного та фольклорного матеріалу показали, що уособлення *смерті* в образі старої баби є складовою індоєвропейських уявлень [319: 210; 407: 85].

Окрім України, де слово “бабка” означає окремий вид комахи, відоме російське 'бабочка', польське 'баба' – сонечко, чеське 'бабка' – хрущ, верхньолужицьке 'бабка' – бджола; у литовців бог бджіл – *Babilos* [380: 78]. У слов'ян ареально представлені уявлення про нічних метеликів як про “злу душу”; “баба” вважається однією із метафор відьми [336: 118]. Зауважимо, що в сербській легенді про чарівницю (*вештице*) злий дух, яким вона одержима, вилітає з неї у вигляді метелика. Тому у слов'ян *вешта*, *веща* – і чарівниця, і *бабочка* (метелик); у Ярославській губернії Росії зафіксовано вживання слова *бабочка* у значенні *душечка* [179: 28]. Потєбня висував припущення, що в російському слові “бабочка” (метелик) міститься первісне значення – ‘душа бабки, прашура жіночої статі’ [282: 146]. Зауважимо також, що тип топонімів з основою *баба поширений по всій Європі (зокрема, на Балканах), він знайшов відбиття в різних індоєвропейських мовах, а отже, вірогідно, має індоєвропейське походження (див. про гідроніми з основою *баба: [282: 146]).

Серед українських орнаментальних мотивів зафіксовано варіанти “баба”, “стара баба”, “баби” або “ляльки”. В них можна розпізнати ремінісценції антропоморфних зображень. Вони представлені постатями з трикутним або ромбовим тулубом, голівкою й піднятими руками [484: 216]. Задля доповнення цього візуального ряду тут лише згадаємо про антропоморфні стели (балбали) – половецько-скіфські кам'яні “баби”. Фігури жінок зазвичай зображені із

підкресленими дітородними органами, руки вертикально поставленої “баби” складені на животі.

Термін “бранка” (“баба-бранка”, “бранна”) на означення повитухи фіксується на значній території Правобережної України. Фразеологізми *бере, відбирає, вибирає дитину* вказують на основне призначення повитухи – виймати дитину з тіла породіллі. Дані новітніх розробок в галузі етимології показують, що первісне значення слова ‘брати’ близьке до ‘нести’ (звідси – ‘оберемок’, ‘беремо’): індоєвропейське *bher (bhar)* споріднене з давньоіндійським *бгараті, бібгарті*, що означає ‘нести’, ‘приносити’, ‘вести’, ‘відбирати’, ‘родити’ (ірландське *brith*, англійське *bring (a child)*). Водночас індоєвропейське *bher (bear – англійською, gebären – німецькою)* також відоме у латинській мові зі значенням ‘виношувати дитя в матці’, ‘бути вагітною’ (у скандинавських мовах – опікуватися, годувати) [654: 282]. Тому індоєвропейське **bher-* (відповідно, дієслово *брати*) розглядається у значенні взаємності, встановленої для індоєвропейського **do-*, тобто *давати* [483: 105, 273]. Ця теза знаходить підтвердження у фразеології народження: повитуха *бере, відбирає, приносить* дитину (і навпаки, у разі смерті людина “*віддає* душу”).

Між тим, серед кола понять, що охоплює дієслово “брати”, варто згадати інші можливі інтерпретації. Йдеться про номінацію повитухи *бранна (бранка)* зі значенням ‘полонена’: ‘браля’, ‘бранець’, ‘бранка-полонянка’, польське *branka*. Латинське *etere* – це ‘*брати*’, але головне його значення – ‘*оборонятися*’ (англійською, німецькою, литовською). Проте сербо-хорватською, чеською – *obrana*, далі в цьому ж ряді – польською *obrona*, українською, російською – *oborona* і, продовжуючи цей смисловий ряд, церковнослов’янською – *braniti*, а також *brani* (‘*війна*’), польською – ‘*bronic*’ (‘*щит*’), російською – ‘*защита*’, ‘*щит*’ [654: 1411]; у цьому ж ряду – російське *брань* (лайка), що походить від ритуальної лайки захисного призначення. А отже, не виключаємо, що терміни повитухи – бранка/бранна – можуть розглядатись як метафоричні, за якими ховаються значення “боронна”, активна, войовнича, але й ‘захисна’, ‘баба-захисниця’ й одночасно – полонена, невільна.

Вірогідність подібних паралелей у лексичному словнику пологів свого часу зауважив О. Потебня. Він виокремив мотиви, які співвідносяться з технікою прядіння – звивання, завивання, кручення, скручування, так само як мотив *дертя* (смикання, виривання, скубання, чесання), й показав, що вони переходять до мотиву *різання* (рубання), а також *рвання* й, відповідно, мають тенденцію переходу до поняття *плетіння*, а також, у свою чергу, – ув'язнення, полону (*плеть-плен-полон*, давньослов'янське ‘пльница’), якщо ж продовжити цей ряд – ще й отвору (*діра* – від дроти, а також *о-полонка*) [447 : 351, 372]. Отже, як бачимо, семантика полону деякою мірою може корелювати з положами та актом дітонародження. Як уже було нами зазначено, у народних мотиваціях здійснення обряду очищення після закінчення пологів (т. зв. “зливки”), а також звичаю “нести бабі пироги” йшлося про те, що “баба прив'язана до стовпа (до кілка, хреста)”.

У цьому зв'язку зауважимо ще одну паралель. Назва повитухи у сербів – стана, стойна, стоянка [477: 9]. Припускаємо, що тут ідеться про основу *sto, steti, statum, stare* – “стояти”. Відповідно, виокреслюється коло значень, зокрема англійською *interstice* (‘щілина’), *oust* (‘витіснити’), *post* (‘стовп’), таке ж значення французькою – *poteau*, грецькою – *stulos, pastas* [629: 121], у тому ж лексичному ланцюжку – *obstetrician* (акушерка).

Багатою на різноманітні значення виявляється лексема “баба” у значенні *пупова*. Як уже зазначалося, місія повитухи по відтинанню пуповини була чи не основною, що знайшло своє відображення в титулатурах: “пупова”, “пупцева” (зокрема, на Поліссі), двокореневих термінах “пупорізка” (“пупорізна”, “пупорізниця”, “різна” – на Подніпров’ї), а також термінологічних назвах “баба, що урвала пупа”, “що різала пупа” тощо [213: 68]. Праслов'янське *ropъ* споріднене з литовським *ratpъ* у значенні ‘розбухати’, а також латиським *ratpt*, тобто ‘набухати’, ‘надуватися’ [574, т. III: 407] – аналогічно до праслов'янської основи *bab/біб* (*боби*), яка також пов'язується зі значенням ‘надуватися’, ‘розбухати’, ‘бути кулястим’ [280, т. I: 104; звідси й назви, наприклад: ‘баби’ – у значенні ‘грубозерниста квасоля’, ‘бабка’ – ‘кулеподібна грудка гончарної глини’]. Тому для даної лексеми добре розвиненим виявився кулінарний, а саме – “хлібний” словник:

'паска', 'страва з борошна, пшона, картоплі, локшини, сиру', 'хліб з гречаного борошна'. Аналогічні значення фіксуються в польській, словацькій, верхньолужицькій, сербо-хорватській мовах: це назва різдвяного хліба великого розміру в Моравії ('бабка'), калач з пшеничного тіста ('бабалки'), відомий чехам та словакам. У гуцульських говірках "бабою" називали також великоднє печиво, солодкий "без косиць" хліб, а також книш [244 :247]. На Бойківщині зафіксовано назву "баба" в значенні 'освячена паска' [387: 162]. Очевидно, до цього ж ряду належить архаїчна обрядова реалія, відома по всій території Південної Славії, в деяких європейських та балканських традиціях, зокрема грецькій, албанській, румунській. Це різдвяне поліно – *бадняк*, а у південно-західних болгар – *бабка* (*дєдник*).

Для розуміння семантики лексеми 'пуп' варто згадати про уявлення, що він є "знаком" походження людини та всесвіту (пуп як центр землі) [556: 90]. У свою чергу, *рора* – це "помічник жерця".

У даному ряді назва баби як "пупорізниці" (менш поширене – "баба, що уривала пупа", "рубала пупа"), що характеризує повитуху за її типовою функцією – різати (уривати, рубати) пупа ('різна', 'пупорізна'). Йдеться про відповідну дію – *розрізати, відокремлювати, розділяти, краяти, розсікати* (і *стригти*) й одночасно – *висікати, витісувати*, тобто творити нову форму. Простежуються кілька тематичних груп: румунське слово *taia*, французьке *tailler*, італійське *tagliare* походять від латинського *talea* – 'кийок', 'патик', 'стрижень'; і далі: *рубати, бити* вживається також на позначення дії 'кувати' (литовською 'kauti', латинською 'cudere'), де *kau* означає 'вбивати'. Слід взяти до уваги, що лексема 'різати' також корелюється з лексемою 'ніж' – англійською *cut* ('різати'), шведською *kata* ('ніж м'ясника'), ісландською *kuta* ('вбити ножем'), українською *кат* (на відміну від латинською *caedere* – 'бити', яке вживається разом зі словом "сокира") [654: 556]. В цьому контексті лексема 'різна' на означення повитухи видається нам показовою.

Між тим, термін "пуп" також пов'язується зі значенням 'середина': литовське *vidus* ('середина') співзвучне латинському *vita* ('життя'), так само як давньоіндійське *mada* ('життя') – литовському *medis*, англійському *middle*

(‘середина’). Але поняття ‘середина’, вона ж верхівка (‘пуп землі’), які вважались сакральними, нерідко ототожнювалися із жінкою: давньоанглійське *ides* – ‘жінка’, але литовське *vidus* – ‘середина’ [388: 154]. Середина (польське *sredni*) означає ‘у межах’, ‘між’ – латинською *medius*, пізніше – *medianus*, але одночасно – *центр* (бретонське *kreiz* – у значенні ‘центр’; ірландське *críde* – серце). З огляду на зазначене, давнім значенням терміна *пуп* є також верхівка/середина округлого живота вагітної жінки. У свою чергу, дитина сприймалась як така, що прикріплювалася з того/іншого боку пуповиною до пупа матері своїм пупом. Повитуха розрізала/розрубала цю “магістраль”.

З часом лексема *центр* поглинула лексему *середина* (українське – *осереддя*, російське *средоточие*), особливо коли йшлося про коло або сферу. Сюди ж варто віднести англійське *midwife* – повитуха, що може тлумачитись не просто як ‘середня’, ‘серединна жінка’ [654: 864], а, точніше, у значенні ‘та, що причетна до середини/внутрішнього вмісту жінки’. У гуцульських говірках ‘середина’ – це ‘живіт’, ‘шлунок’.

Проте “життя” однозначно асоціювалося з “животом”. Лише додамо, що польське *zrywot*, литовське *zryvatas*, чеське *zivot* використовуються як у значенні ‘матка’, так і в значенні ‘життя’ (або ‘матка як джерело життя’) [654: 254]; болгарською *живот* – також ‘життя’. Загалом значення лексеми ‘живіт’ досить широке – це й ‘утроба’, й ‘черевко’/‘чрево’, й ‘дитя’/‘чадо’ (російське “черевко моє”), й ‘черевата’ у значенні вагітна жінка, “брюхата”. Усі ці тлумачення виявляють свою близькість до функцій, виконуваних повитухою.

Досить поширеною серед традиційних найменувань повитухи виявилася лексема ‘родова’, ‘породільна’. Давньоруське слово ‘род’ завжди функціонувало з цілою низкою значень, серед яких – ‘сукупність поколінь’, ‘сім’я’, ‘велика (патріархальна) сім’я’, ‘член родини’ і, нарешті – ‘батько’. Так, на Рівненському Поліссі зафіксовано ритуальну формулу звертання дочки-русалки до свого батька з метою попередити його про небезпеку: “Род мій род, підтяни повод” [див.: [15: 49]. Лексема ‘род’ була, безумовно, пов’язана з номінацією реалій пологів. Вона використовувалася на означення сфери діяльності повитухи – “при роду була”, “до

роду ходила”, а також власне народження дитини – “ з мене род пошов” [14: 289, 292]. З іншого боку, даний іменник став основою для утворення за допомогою префікса -у загальнослов'янського слова ‘уроді’ – ‘народжений не в рід’, тобто той, хто чимось відрізняється від інших у роду – як у позитивному плані, так і в негативному. Звідси в одних мовах – позитивна (українською “врода” – краса, польською *uroda* – краса, чеською *urod* – врожай), в інших – нейтральна або навіть негативна семантика (російською *урод*, білоруською *вырадок*, *выродлівы*, чеською *zruda* – людина з фізичними вадами) [485: 294]. Власне, українське прислів'я “нема роду без вироуду” поглинає названі вище значення. Тимчасом англійською *rod* означає ‘жезл’, ‘стрижень’.

Зазначені паралелі можуть виявитися надзвичайно важливими: порівняно рідко вживана номінація “породільна баба” може тлумачитись і як ‘баба, яка належить породіллі’, і як така, що ‘сама народжує’ – ‘народжуюча’ баба. Індоевропейське *ghen* ‘народжуватися’ пов'язане з литовським *zembeti* ‘проростати’, грецьким *genea* ‘народження’; від цієї ж основи виводяться українське ‘жінка’, рос. ‘жена’, ‘женщина’, білоруське ‘жона’ з буквальним значенням ‘та, що народжує’ (пор. давньоіндійське дієслово *ganati* ‘народжує’, латинське *gignere* ‘народжувати’, грецьке *genos* ‘походження’, ‘рід’). Семантика цієї основи включає поняття про сакральність, божественність, зверхність – пор. загальнослов'янське “жена” з індоевропейським *guena*, давньоіндійським *gna* ‘богиня’, англійським *queen* ‘королева’ і ‘бджолина матка’ [374: 96].

У цьому контексті варто згадати про окремий блок висловів-кліше на тему “походження” дітей: за допомогою міфічних помічників новонароджений уводиться у людський світ, а згодом мешканці останнього виявляють його у своєму просторі й забирають до себе. Серед вербальних формул є такі, де дійовою особою виступає *баба*: “Баба тебе із лісу принесла”. Слово ‘баба’ може осмислюватись як термін спорідненості. Не виключено також, що суб'єктом, який знаходить дитину, виступає повитуха. Втім, ця ключова лексема може трактуватись як міфологічний персонаж або як істота, що символізує собою родового предка, адже саме *баба* знаходить дитину в чималій кількості

українських варіантів: “В болоті баба Марійка знайшла” [215: 190]; відповідно, – “бабушка” знайшла в садочку, спіймала коло криниці, взяла на грядці, куди дитину заніс зайчик, тощо [310: 39]. Цей сюжет має аналогії в інших етнічних культурах. Так, у поляків типовими є мотиви про те, що дітей приносить житня баба, а також богинка, русалка, полудниця [203: 355–356].

Окремо звернімо увагу на блок німецьких народних уявлень, згідно з якими *bademutter* [дослівно: мати, що купає дитину. – О. Б.] виловлювала немовлят у ковбанях рік та озер за допомогою кошика. При цьому даний термін може мати подвійне значення – і як *повитуха*, і як міфічна істота – ‘водяна мати’. Відповідно, в різних місцевостях могло бути й своє, “дитяче джерело” [464: 167]. Між тим, в ірландській міфопоетичній традиції образ “божественної пряжи”, яка пряде нитку долі та життя, виявляється пов’язаним з темою джерела, струмка, води. Відповідно, це дало підстави висловити припущення, що універсальний мотив прядіння долі своїми коренями може сягати образу навколоплідних (амніотичних) вод та пуповини [408: 207]. Напрошується ще одна паралель: у башкирів *повитуха* в перекладі означає “пупова бабка”, але також – “водяна мати”. Щоправда, згідно зі словами пісні, своїх онучків вона приймала від землі [140: 90].

Щодо лексем “повитуха” (“сповитуха”, “повитушка”), “повивальна бабка”, то загальнопоширеною є думка про їх відносно пізні походження та привнесеність тоді, коли повивальна справа стала набутком офіційної медицини. Між тим, це номінативне означення безпосередньо пов’язане з реальною функцією родопомічниці – сповиванням (‘повивати’, ‘скручувати’, ‘увивати’, ‘оповивати’, ‘опоясувати’ тощо) новонароджену дитину. Зрештою, номінація “повивальна бабка” зустрічається й у інших давніх народів, зокрема у греків і римлян. Згідно з Біблією (Старим Завітом) ім’я повитухи Шифрах (*Shiphrah*), яка за наказом фараона надавала допомогу ізраїльтянкам у пологах, походить від давньоєврейського “сповивати”. Щоправда, існують й інші версії: *Shiphrah* виводять також від лексеми ‘обмивати’, а також *shafar, shforferet* – риг, через який повитуха вдихала в немовля повітря у випадках асфіксії (сучасною мовою – застосовувала метод інтубації, тобто оживлення немовляти) [697: 99, 243].

У гуцульських говірках слова “байур”, “байерок” використовуються у значенні ‘сповивач’ [244: 248, 254]. Останній був невід’ємним атрибутом її ремесла. Це були тонко тканий поясок або стрічка (лента, крайка), які спеціально призначалися для сповивання дитини. Маємо непоодинокі свідчення того, що на Поліссі та Наддніпрянщині, йдучи до породіллі, повитуха брала із собою сповивач (подекуди вказується – заздалегідь власноруч виготовлений). Очевидно, що сповивачу-пояску передувало скручене прядиво. На хрестинах повитуху могли дарувати як грошима “на сповивач”, так і самим сповивачем. Це – її знак-атрибут. Згадаймо про міфологічну виразність шнурків, поясків, а також дії обвивання, обкручування, опоясування тощо (пор.: серби сповивач зберігали – ним відганяли градову хмару, він згадується у “відгонних” замовляннях [див.: 550: 242]), а перше сповивання було переважно її обов’язком. Додамо, що саме прядиво (“куклу”), так само як і власне сповивач (ленту, крайку), клали повитусі в труну – “щоб баба на том світі деток мала, їх годувала і одівала” [15: 48].

Між тим, пояс/путо є реаліями також поховальної обрядовості. Зв’язування рук/ніг небіжчика “путом” являло собою “культурне” закріплення того, що здійснилося на рівні “природи” – втрати здатності рухатися за допомогою ніг і діяти за допомогою рук. Простежується ще одна паралель, пов’язана із мотивом *смерті*: “Якщо повитуха не обдарує дитину *пояском*, їй доведеться на шляху на той світ переходити річку через брід. А інакше вона переведе її по кладці” [483: 53]. У поховальній обрядовості пояс подеколи міг маркуватися червоним кольором – саме таким поясом (“волічкою”) обперізували покійного чоловіка, щоби вдова вийшла заміж, а також померлу дитину [235: 234, 258]. Червону крайку приносила із собою на пологи й родопомічниця. Гадаємо, лексема “повитуха” вказує на те, що повитусі відводилася ключова роль у втіленні головної ідеї ритуалу – приходу/переходу новонародженого. Повитуха маркувала цю подію мовою обрядової реалії. Між тим, сповивач (так само як і “путо”, “мертва мотузка” в поховальній обрядовості) – це те, що обмежувало свободу й маркувало стан неволі, рабства. У світлі наведених вище символічних значень лексеми “баба-бранка” як “полонянки”, титулатура

“повивальна”, на наш погляд, може розглядатися з ними у прямому співвідношенні.

Отже, етнолігвістичні дані на означення повитухи характеризуються полісемічністю, а також семантичною стабільністю протягом значного періоду на віддалених одна від одної територіях. Їх смислове навантаження вказує, що йдеться про відображення єдиного давнього мікротексту. Первинні номінативні функції термінологічних означень ‘повитухи’ містять пережитки культу “баби” як персонажа сакрального/божественного, можливо – ‘предка’, ‘прадіда’, ‘батька’. У цьому зв’язку показовою видається лексема “породільна” баба – баба, яка належить породіллі, або породжуюча баба-пращурка; баба як втілення жіночого начала, першоначала – першороділля. Вимальовується й лексичний ланцюжок, який висвітлює певні семантичні зв’язки: забирає-бере-відбирає-несе-народжує. Очевидно, це і є найдавнішим шаром міфологічних уявлень.

Широке лексичне поле повитухи дозволяє виокремити також інші семантичні теми й архаїчні метафори народження, образу родопомічниці, зокрема. В найменуванні повитухи проявляються мотиви “душі”, сполучення із тілом жінки, а саме – його центром/серединою, актом перерізування/перерубування як складової відбирання дитини, принесення новонародженого у “цей” світ. Семантичний мотив “літня” (власне, “баба”) безумовно вказував на її зв’язок зі сферою надприродного та таємного, а відтак підтверджував її статус “знаючої”.

4.2. Повитуха в статусі віщувательки долі дитини

Щодо прогностичної сфери буття людини, традиція послуговується кількома ключовими термінами – віщування, пророкування, пророцтво, прогноз, передбачення. ‘Віщування’ (те саме – ‘пророкування’) долі дослідники пропонують розглядати в контексті відносної істинності, справедливості цих знань, – на відміну від ‘пророцтва’, яке може бути нічим не підкріпленим, а тому неправдивим; ‘прогнозованість’ розуміється як вірогідність настання події, але переважно “неконструйовано”, стихійно; і, нарешті, передбачення розуміється як містичний (а

в окремих випадках, можливо, й раціональний) спосіб отримання інформації про майбутнє індивіда [див.: 232: 174; 631: 117–118].

Ще в середині VI ст. Прокопій Кесарійський, описуючи вірування слов'ян, зауважував: “Долі вони не знають і взагалі не визнають, що вона має по відношенню до людей будь-яку силу” [473: 183–184]. Між тим, наприкінці XIX ст. Петро Іванов, спираючися на записані в Куп'янському повіті Харківської губернії народні перекази, зробив спробу класифікувати різноманітні відомості про долю [309]. За його словами, у “строкатій мішанині” уявлень він виокремив кілька ідей – доля як *природжена* (материнська), *випадкова* (батьківська) та *присуджена* (доля Божа, фатальна), а також образні уявлення про долю як “душу предків” та “душу людини”. Долю можна побачити, її можна підкорити, нею можна обдарувати; на неї можна вплинути, зокрема – змусити працювати на себе; нею не тільки наділяють, її також і віднімають, позбавляють або перерозподіляють; поширеними є сюжети про перевертність, про Долю-янгола тощо [181, № 1: 93]. Обсяг і характер *долі* (за ознакою добра/погана) залежать від різних обставин; у деяких випадках людина сама обирає ту чи іншу долю. Нарешті, під долею розуміється також частина загальної долі, якою при народженні наділявся новий член громади [135: 78]; вона призначається окремій людині й знаходиться у взаємозв'язку з іншими частинами, *долями* [483: 269]. Поруч із доброю долею як персоніфікацією щастя у фольклорних текстах виступає її антипод – Недоля (Лихо, Біда, Злидні).

Варто зауважити, що в українській мові лексемою ‘доля’ визначаються власне доля як життєве призначення, послідовність життєво важливих подій, визначений життєвий строк (російською – *судьба*), й одночасно Доля – це її персоніфіковане втілення, її дух. Вона може бути визначена вищим судом, і тоді виступає як талан, присуд, а певною мірою – й жереб [285: 113]. Проте, на відміну від грецької долі, що, як зауважив С. Аверинцев, “розгортається всередині людини як його етос” [112: 166], слов'янська доля/ “участь” дається іззовні.

Ідея долі з часом зі сфери міфу перейшла у сферу філософсько-теологічного вчення, а концепція “провидіння”, “призначення”, поняття “фортуни” стали надбанням європейського середньовіччя. Божественний “промисел”, або

“провидіння”, коли все суще детерміновано волею єдиного та всемогутнього Бога, став ключовим у християнстві [326: 471]. Це знайшло своє відображення й в українських народних переказах, де оповідається, як Бог сортував лозинки: “...це цьому пара, цьому, а цьому таке ото родиться, значит йому така доля – щось чи втопиться, чи буде таким багатим” (Волошине ЖТ) [34: 57]; в момент народження “янгелика” його долю пророкували янголи [425: 13]. Вони ж, згідно із нотатками В. Кравченка, визначали – щасливою чи нещасливою буде дитина, дивлячися для цього в книги [535: 79]. Концепт долі реалізовувався також і через поняття гріха.

Звернімося до української фольклорної традиції. Уявлення про “присудження” долі дитині було відоме гуцулам. За повідомленням Шекерик-Дониківа, “застівне” вікно закривали так, щоби в нього увійшли 12 суддів і судили дитині долю – вірили, що вони сідають на підвіконня і судять без зупинки доти, доки дитина не з’явиться на світ. Із 12-ти “філь” [припускаємо, що тут ідеться про “хвилі” у значенні “перейми”. – *О. Б.*], кожен суддя мав свою “версію” філії, про яку він оголошував присутнім. Спочатку промовляв старший: “Якщо народиться в цій філі, буде багач”, далі пророкував наступний: “Якщо народиться в цій філі, буде злодієм”, – і так по черзі всі 12. “Філя” визначала також якості характеру, що ставали провідними в подальшій долі дитини. Отже, судді прогнозували, яке життя очікує на новонародженого, якою смертю він помре, вони ж визначали для нього зорю на небі. З народженням дитини суд завершувався, і судді йшли геть [610: 100]. Згідно із записами В. Шухевича, долю дитини визначав 12-й – найстарший із “судців”. Разом вони “...призначають для дитини одну зьвізду, що світить так довго, як довго дитина жиє; як зьвізда упаде, умирає чоловік, яка вона при родинях була призначена...” [618: 13]. Показово, що подібні мотиви знаходимо й у болгарській традиції: тут “Суд” представляли три сестри, які приходили здалека й опівночі на 3-й (рідше – 1-й або 7-й) день після народження дитини пророкували її долю. Спершу це робила наймолодша, за нею – середня й, нарешті, – старша сестра. Слово останньої було вирішальним [546: 649]. Подібну традицію зафіксовано й у сербів, але долю дитини тут віщувала молодша із “судениц”. В її очікуванні породілля перевдягалась у чистий одяг, сповивала дитину; коло немовля ставила вино, корж,

васильки та клала золоту монету; при цьому присутність повитухи була обов'язковою [537: 457; 532: 144]. Усе це підтверджує висновок дослідників про індоєвропейські корені уявлень про долю [305: 649]. Зауважимо лише, що подібні мотиви безумовно виявляють свою близькість до карпато-балканської традиції. У греків, болгар, сербів, словаків, албанців, македонців, румунів побутували вірування у демонів долі, відомих під назвами *орисниці*, *судениці*, *наречниці*, *суджениці*, *рожделиці*. Згідно з лінгвістичними дослідженнями, словенська, хорватська та чеська традиції їх найменування містить також дериват *род-* (*rojenica*) [474: 192–193].

Здавалося б, до цього переліку тих, хто міг віщувати долю, важко когось додати. Якщо тільки не згадати про ще один персонаж традиційної культури – повитуху, якій в Україні приписувалася безумовна здатність передбачити майбутню долю своїх онучків. Проте її постать у статусі пророчиці наразі не розглядалася. З метою виявлення даних сюжетів нами було проведене спеціальне польове дослідження, яке засвідчило, що повитуха сповна володіла знаннями щодо прикмет/ознак/обставин народження дитини, на яких могла ґрунтувати свої пророцтва.

Отже, суттєвими для визначення повитухою долі новонародженої дитини були: час народження – у певну пору року (восени – буде багатою, влітку – сердита, взимку – роботяща); місяць року (“майові діти будуть маятись” [414: 12]); погода (в ясний день – буде добрим і веселим, у заметіль – п’яницею, крадієм або злодієм), календар (уроджена на велике свято – нещаслива, зокрема на Благовіщення – буде юродивою [404: 20]), дні тижня (в понеділок родяться віщуни, в четвер – багачі, в п’ятницю – нещасливі, у неділю – гультяї*), розташування зорь, місяця (“...дівчинка твоя буде бездітна – таке предрікла [повитуха. – О. Б.], тому що ні молодого, ні старого місяця немає на небі” – Голубієвичі Жт); час появи дитини у межах доби (вранці – щаслива, вдень – сердита, вночі – не матиме щастя [267: 28; 306: 7; 315:

* Окремо зауважимо вірування про “суботню” людину, поширене на Балканах. Людині, народженій у суботу, приписувалися численні характеристики, зокрема “зрячість”, знання, пророцтва, перевертність, шкідливість тощо. – Див.: [481: 275].

80]); окремі обставини (“ні півні не кукурікали, ні собаки не гавкали, така тішина була – нічого, нічого; повитуха казала, що буде нещасливе” – Рижавка Чрк) тощо.

До цього варто додати здатність повитухи ще на стадії вагітності жінки прогнозувати стать дитини, її шанси на виживання за ознакою жива/нежива, спираючись на певний набір прикмет. Відтак вона придивлялася: якщо під час вагітності з грудей жінки виділяється покорм, то дитя не буде жити – “на вмируще”. Якщо майбутня мати хоче солоної риби – дитина народиться слабою, якщо в неї потяг до свіжої риби – народиться дужою [310: 26]; жінка, яка страждає від печії, народить хлопчика; перед хлопчиком живіт вагітної круглий як гарбуз, перед дівчинкою – “плескаватий”; перед народженням хлопчика соски, іноді усі груди, щоки жінки – темні; обличчя вкривається жовтуватими плямами, схожими на веснянки – “жінка смаглявата”; якщо вагітна стає невродливою, блідою – буде дівчинка, й навпаки, якщо ходить червоною на обличчя, та ще й гарною – хлопчик. Якщо вагітна вперше відчувала рух дитини у правому боці – буде хлопчик; відповідно, у лівому – дівчинка, бо “хлопець [лежить в утробі матері] у правий бік головочкою, а дівчина – у лівий” [152: 3; 353: 133]. Пологи хлопчика затримуються на тиждень (“хлопець перетяга”), дівчинки – прискорюються на тиждень (“недотяга”) [404: 16]. Як бачимо, подібні прогнози базувалися переважно на фізіологічних ознаках. Ці специфічні відомості не склали сферу таємного знання – не виключено, що деякою мірою вони могли бути відомими й серед жіночої спільноти. Більше того, нами не зафіксовано свідчень про те, щоби дані прикмети пам’яталися й перевірялися на істинність (на відміну від віщувань про долю дитини). Для нас важливе інше – повитуха, вже в силу своєї спеціалізації, могла бачити, відчувати більше, ніж звичайні люди, і вже цим мала здатність впливати на людей. Всі знаки-прикмети були важливі як невід’ємна складова повивального ремесла. За З. Болтарович, вона була “знатниця”, “знатка”, – на відміну від “знатника” – чоловіка [161: 46–47]. Тому окремим блоком щодо ролі повитухи у визначенні долі дитини стоять оповіді, в яких її зустріч з будь-ким на шляху до породіллі набувала для долі останньої *знакової* ролі (вірогідно, зокрема й тому повитуха намагалася дійти до хати жінки непоміченою) [434: 96].

Інша річ, що родопомічниця, вже в силу свого ремесла, розглядалася жіночою громадою як чи не основна професійна (до того ж доступна!) *пророчиця* у такій специфічній сфері, як народження дитини, адже в пісні до неї зверталися:

На тобі, бабусенько, сім мір полотна,
 Повороти, бабусенько, коло мого живота.
 На тобі, бабусенька, коробочку клоча,
 Скажи, скажи, бабусенька, чи привіду хлопця? [2: 114].

Визначальний етап у пророкуванні долі дитини наступав із першими переймами жінки-породіллі. Відтак виключне право на передбачення долі концентрувалося на родопомічниці. З початком “мук” у жінки здійснювані повитухою обрядодії набували відтінку важливості, священнодійства. Адже, як зауважував етнограф П. Іванов, спираючися на свої спостереження, вона, подібно до священика, мала близькі стосунки з “вищим” світом і отримувала особливий дар передбачення долі своїх “прийомних” онучків [310: 34]. А тому й співали:

Не дав мені Господь долі!
 Чи такії куми прийшли,
 щастя-долі не принесли,
 Чи такая баба брала,
 щастя-долі не вгадала [514: 25].

Для повитухи прогнозування долі/недолі новонародженого в перші хвилини життя зводилося до кардинального питання – чи житиме він. Номінація *життя* могла підмінятися прикметником *щасливе*, а деінде доповнюватись іншими характеристиками. Увесь набір “вісників”-прикмет передбачав насамперед уважне зовнішнє спостереження за рухом плода та первісний огляд тіла дитини: “Бабка каже, що помре – це ж хлопчик, і такий здоровий, довгий, і проворний, каже, дуже бистре – і руками, і ногами [ворушить], тільки вродилось. І що ви думаєте, гулі напали, тай задушило – свинки дєтські. Бабка це знала” (Колодисте Чрк). Наразі вона робила висновки за певними ознаками – виглядом голови дитини взагалі, а також очей, носа, рук, ніг, волосся та нігтів: як перед родами перш піде цвіт [кров], то те дитя вмре; “якщо народиться обличчям вниз – скоро помре, верх – буде

довговічним” [602: 4]; як обмотане пуповиною – буде воєнним (Дзендзелівка Чрк), священиком, суддею або й повіситься (Колодисте, Тальянки Чрк); хоча зустрілося й амбівалентне тлумачення: “А при народженні були случаї, що дитина обмотана пуповиною, чи ще щось там. Так отут сама бабка казала, що ця дитина буде така, або така, або начальник великий, або наоборот вор, хуліган” (Студенок Днц); як кругленькі куточки коло очей, то вмере, а довгенькі – буде жити; як поперек носа стоїть синя жила, то вмере, а як носик біленький – житиме; з довгим волоссям – помре, з волоссям на руках і ногах – буде щасливим; де на ножці є белиє плямки, то буде жіць, а як нема, то умре; “а як зірне в очі, і окажуча лялькі в очах, то буде щасливе і живе буде” (Бехи, Перга Жт, Дзендзелівка Чрк) [18: 48 зв.; 5: 22; 14: 170] – цей перелік можна було б продовжити [165: 107]. Зауважимо лише, що надалі актуальними ставали ознаки поведінки немовля: тихо плаче – “не подобається на світі Божому жити”; голосно плаче – буде сердитим, лихим і, навпаки, як мовчить – “не буде довго жити” або буде хворобливим, сердитим і скупим; багато чхає – буде розумним; дитина народилася в сорочці – “...от того буде фортуна”; у чепці (оболонка на голові) – буде розумним; із зубами – буде чаклуном (вовкулакою) або поганим на очі; крутить головою в усі боки – буде “знатник”; стискає кулачки – буде скупим і, навпаки, – розкриває їх – буде щедрим; поводить очима – буде вчителем [190: 923; 310: 26; 404: 20; 267, т. VIII: 31]. За наявності такого розмаїття прикмет можна говорити про відому повитусі систему визначених, доступних, видимих ознак, що віщували життя/смерть, а також вміння їх тлумачити. Повитуха, безумовно, була у цій сфері не просто “знаючою”: “Вони, ті бабушки, врождьоні такі були, десь передано їм було” (Полянецьке Чрк) [14: 202]; “...є такі баби, що у них є таке понятіє” (Переходичі Рвн) [48: 9]; “...баби примічали” (Іваньки Чрк) [14: 181]. Польові матеріали містять численні факти такої надзвичайної здатності повитухи передбачати, а в окремих випадках (щоправда, поодиноких) ще й ворожити: “...вона сама казала, тоді, чи тоді умре твоє дитя, і так уже і буде. Іздалека вона бачила все, десь далеко, що буде. Бувало всьо. Викачує у вас переляк, то видно, чи вона утопиться, чи її хтось уб’є, як викачує, обізательно буде видно в

тій водичці усе, що має будь із тією дитиною. Обізательно побачить” (Ганнівка Мк) [15: 20].

Будь-яка повитуха налаштовувалася на добро й усіляко намагалась уже з перших хвилин життя молитвами-побажаннями та магічними діями забезпечити перевагу добрих сил. Загальновідомою прикметою, що тлумачилася позитивно, було народження дитини у пліві, або “сорочечці” (“мішок”, “капшук”, “плева”, “водяник”, “требушок”, “сумка” тощо), та “чепчику” (“шапочка”). Казали, її треба неодмінно засушити й зберегти – в якості амулета вона, вірили, принесе дитині щастя, їй приписувалися й цілющі властивості. Між тим, зокрема на Балканах та в Польщі, дітей, що народжувалися в “сорочці”, вважали чаклунами або вампірами [315: 84].

Руки повитухи від першої хвилини народження дитини були підпорядковані головній ідеї – не тільки *вгадування*, але *забезпечення* її щасливої долі. Це відтинання пуповини на гребені/сокирі з виголошенням спеціальної молитви-побажання (“зав’язую тобі щастя і здоров’є, і вік добрий, і розум добрий” [353: 86]); пильнування відстані, на якій відтиналася пуповина (хлопчиків – на більшій з метою гарантування сексуальної сили у майбутньому); перев’язування пуповини “матіркою” (щоб дитя, як виросте, не було безплідним [166: 282]), закопування за певними правилами посліду (див. вище); вивірені дії з тільцем дитини, зокрема – його піднімання (“держить [немовля] над ротом: вгадує скільки дзіця лет будзе жіць, як подиме” (Перга Жт) [5: 23]; перша купіль дитини із вибором відповідного зілля та спеціальними формулами-побажаннями (“То даю, што в домі маю...” (Тешків Білорусь) [5: 27]; виливання води з купелі у символічно марковані місця; прикладання дитини до материних ніг – “щоб слухняний був”, а також до печі, покуті – “щоб був начальником” [634: 76]. Присутня на хрещенні повитуха за кількістю води, яка залишалася у жмені новонародженого, намагалася пророкувати, щедрим чи скупим він буде (Плескачівка Чрк) [14: 281]. Саме в цьому контексті прочитуються свідчення, подані А. Онищуком: “баба тричі плювала на дитину і промовляла: “Дай вам вить легеня!” – цими словами вона повідомляла про

приречений дитині життєвий шлях і закріпляла свої побажання першим хрещенням” [425: 13].

Під час пологів актуальним ставало передбачення майбутньої долі також і для породіллі. У цю мить прогнози повитухи насамперед зводилися до опозиції – життя або смерть. В пісні, яку на хрестинах співали куми, породілля зверталася до повитухи зі словами:

Ой, бабусю моя гордая,
Родільо моя трудная,
На тобі, бабусеньку, мірку жита,
Скажи, скажи, бабусинько, чи буду я жити (Москалівка Хм) [2:
114 зв.].

А далі актуальними ставали прогнози родопомічниці стосовно майбутньої плідності/неплідності породіллі, кількості дітей, які ще мають народитися. Йдеться про систему вироблених у кожній місцевості приписів, добре відомих повитусі, зокрема: щодо виду прядива, використаного нею для перев’язування пуповини (за ознакою матірка/плоскінь; льон/коноплі); кількості вузлів, які зав’язувалися на пуповині (“зав’язати два, то через два роки зав’яжеться [дитина], а як три, то через три” (Бехи Жт) [18: 35]; відстані між вузлами пуповини, за якою вираховували час до майбутньої вагітності; зовнішнього вигляду пуповини (“дуже манюньке [гудзики на пуповині] – то буде в неї аборт, а як отаго – то буде дитина” – Чорна Кам’янка Чрк), кольору вузлів, за яким також прогнозували кількість дітей та їх життєздатність (“як вузли ясні – буде жити”); маленькі сині вузли вказували на кількість абортів або, як казали, “нечесних” (або й передчасних) пологів [190: 919] – можливо, тут мала місце певна аналогія з “мотузкою яєць”, яку знаходили у тілі курки (цікаво, що подібні “віщувальні знаки”, наприклад, якщо вузли на пуповині червоні, – народжуватимуться хлопчики, білі – дівчата, – були відомі ще за часів Авіценни [725: 161]*); зовнішнього вигляду дитячого посліду тощо.

* Серед інших уявлень, які мали універсальний характер: чим довший відрізок пуповини – тим кращим буде голос (у хлопчика), чим коротший – тим кращою буде фігура (у дівчинки). – Див. також: [764: 185]. Показово, що пам’ять про спеціальні прийоми перев’язування та перерізування пуповини зберігалися й в українських емігрантів у Канаді (провінція Альберта): “Боже борони,

Уявлялося, що доля *десь* існує. За словами респондентки, “...він не родився, а для неї, для дитини, вже була відкрита планета” (Халеп’я Кв) [14: 250]. Отже, йшлося про передбачення, а точніше – бачення, та подальше трактування. Людина традиційного суспільства не тільки не відносила видіння (так само, як і сни) до розряду ілюзорного – вони сприймалися як акт прориву вищої реальності у повсякденне життя, коли можна було проникнути у таємниці іншого світу й побачити майбутнє [253: 10]. Це було прерогативою людей особливої вдачі, “знаючих”, адже вони бачили те, чого не бачили інші. Повитуха входила до кола цих обранців.

Звернімося до записаних нами прозових меморатів, в яких оповідається про передбачення долі дитини повитухою. Але перед тим зауважимо, що уявлення про віщування долі у світовій фольклорній традиції є універсальними. Як впливає з міжнародного класифікатора казкових сюжетів, цей сюжет (за № 934 міжнародної системи Аарне-Томпсона) фіксується як мінімум у 58-ми мовних ареалах. Серед найпоширеніших інваріантів цього сюжету – передбачення долі людини (як малої, так і дорослої) норною – богинею долі у скандинавській міфології, а також нянькою, суддею, бачення своєї долі уві сні тощо. Серед обставин передчасної смерті, яка зазвичай віщується, згадуються шторм, гроза, падіння дерева, напад вовка, тигра, змії, коня, загибель через утоплення, зокрема під час пиття води, а також отруєння, повішання, спалення, смертельне поранення при стриженні вовни. Численні засоби пересторги, як правило, виявлялися марними, і віщування справджувалося [756: 573]. Щодо східнослов’янської казки, то порівняльний показчик сюжетів також фіксує казки про віщування долі в росіян, українців та білорусів. Для них універсальним виявився, зокрема, сюжет про смерть у колодязі (№ 934 А): дівчині (парубку) було провіщано смерть у колодязі, коли їй (йому) виповниться 17 років; про це знає кум, який радить зтягнути в цей день колодязь шкірою; дівчина виходить погуляти, падає на шкіру та вмирає [508: 238].

аби не в’язали з того – *flax* [льону. – О. Б.], з льону аби не в’язали, бо та дитина не буде мати дітей”. Міряли [як пупа різала] два чи три пальці – бабам, то довше, а хлопцям – то коротше” [14: 257, 262].

Нами вперше було запроваджено спеціальне виявлення сюжетів про здатність повітухи *бачити* долю дитини (“як на роду написано”) на українському матеріалі*. За результатами польових пошуків з’ясувалося, що вони мають досить широкий ареал побутування, до якого входять, зокрема, Полісся (Рівненщина, Житомирщина, північна Київщина, Чернігівщина), Наддніпрянщина, Поділля, Слобожанщина (зокрема, вибірково обстежені нами Донеччина, Луганщина і Харківщина), а також Південь України (зокрема, Миколаївщина та Кіровоградщина).

Фабула переказів є досить простою і розподіляється на два варіанти. Згідно з першим, повітуха сама бачить майбутню долю дитини через вікно (двері) перед тим, як увійти до породіллі: “Баба йшла до роділі, і така музика, що страх, так їй здається, їй Бог її знає. Вона ще доходить до дверей і дивиться у [завертку]. В сінях, так наче доходиш до дверей, як увійти до хати. А там пили, їли за столом і в другій – пили, їли, музика грає. А в другій – собаки гавкали, таке роблять, і рвали людей. То та баба каже, як то тепер робиться, так буде тій людині. І як ей вдається, Бог її знає” (Роги Чрк) [14: 166]. Згідно з другим – повітуха зазирає у вікно “за долею” за порадою незнайомця, який завітав до неї (звичайно, із проханням переночувати). Відповідно, після повернення додому повітуха сама (або за допомогою гостя) тлумачить видіння як майбутню долю щойно народженої дитини.

Звернімося до одного із зафіксованих і, на наш погляд, найповніших наративів: “Таке говорили, що йшов один солдат да й зайшов в село і просився на ноч. А там була баба саменька в хаті. Він просився на ноч, а вона каже – синочок, я не шкодую, ночуй, ночуй у мене, але не буде у тебе спокою. Я така баба, що мене зовуть до родов. Вона шептала до родів. Нічого, каже, баба, я буду спать. Зостався ночувати, льог, заснув, ідуть по бабу – скорей, бабо, скорей, бо родиться важко. Вона заходить під окно да дивиться, слухає, як же ж вона там стогне. Як вона подивилася в вікно, баче, що вона стогне. Ще не породилося, а вже хлопчик вісить над столом. Вона вже зайшла да давай шептать прощу. Вона каже – отвориться

* Стислий аналіз цього сюжету див. також: [207: 15–17].

ворота царськіє, а ти младенець скоро, скоро явись. Да вона пошептала і та хлопчика привела. Вона не казала, що бачила. Вона вже казала, що як буде жениться, так їй показалося. От вона вже прийшла, лягла спати, заснула, аж знов ідуть люди до неї. Каже – синочок, я ж казала, що тобі спокою не буде. Знов прийшли. Вона пошла да знов під окно. Аж там вона бачить хлопчик вже великий, що він жених, цвечок тут. А стоїть криниця, а та криниця закрита, а пошов дощ да стоїть калюжка. А їй показалося, що як буде жениться, то він втопиться. Як він вирів, а та баба, як він вирів, тим людям сказала, що як буде жениться, то повіситься, а другим сказала, що як буде жениться, то утопиться. Вони вже за ним сліділи, сліділи. Ніде і води йому не показували, щоб він не втопився. Він вже на посаді сидів, вийшов на двор. Вони думали, мо про себе вийшов жених. А він вийшов до криниці – водички схотів да пив водичку і захлебнувся” (Переходичі Рвн) [48: 14].

До найтипівіших належить і таке свідчення: “Ішла баба бабити дітей. Побачила діда на порозі, їй троє дітей було бабити. Він каже – йди да не заходь у хату, то побачиш. Вона заходить під вікно, там такі співи да гульки, випивка в хаті, вона пошла до другого, а там б’ються у хаті. Заходить у хату, а там нема нікого. У третю заходить, а в третій повесівся чоловік, висить серед хати. Вона побабилла тих дітей да нічого не каже. Йде назад, виходить той дід да питає – що ти бачила? Вона розказує, що в тій хаті те, в тій те. Він каже, щоб ти знала, що в твоїх внуков буде така жизнь. Той, що у первій, буде всю жизнь жить. А там, де билися, – буде битися всю жизнь, а той, що повісився, ввійде у совершенні лета і повеситься. А чи справдилось, я не знаю” (Березне Рвн) [44: 3].

Польовий матеріал дає також розсип фрагментів колись, очевидно, синкретичного тексту. Так, на Черкащині записано: “Вона [повитуха] дуже розумна була жінка ... знала, що доля дитини випадає нелегка і коротковічна: під вікно ставала, у вікно заглядала і бачила, що взрослий чоловік, якщо це хлопчик вродився, що труна появляється в хаті, і вона тоді *собі розшифровувала*, що до таких-то років доживе, і все. Вона могла” (Тальянки Чрк) [15: 6].

У якості посередника між потойбічним і земним світом, між віртуальними знаками-символами, які містили інформацію про долю дитини, і повитухою, для

котрої вони на мить ставали відкритими, виступав *дід* (“чудной старичок” [310: 34], *сивий дідусь, дідок, старик, солдат, циганка*); деінде виявлялося, що це “не дід, а Господь” або ж “Ісус Христос, [який] ходить по землі” (Дроздинь Рвн) [44:10] – у будь-якому разі, маргінал, чужа, подорожня людина, не позбавлена чудесних рис, адже вона співвідносилась із самим Господом Богом. Цей “хтось” прийшов із зовні, із “нікуди” (і туди ж піде), у мить народин він “випадково” опинявся у хаті (або на шляху) повитухи.

“Каналом зв’язку” із невідомим, а фактично – потойбічним світом, найчастіше слугувало *вікно* (“подивись у вікно, яке щастя” – [44: 10] – Дроздинь Рвн, “под окно, побачиш, шо буде воно робити” – Ганнівка Жт [33: 3], “зазирнула у вікно”, “предпічне вікно” [310: 35; 309: 60] тощо). Проте і повитуху, що, фактично, на якусь мить з’являлась у вікні зовні, можна сприймати неначе “зматеріалізовану” Долю, адже співали:

Як не дасть Бог щастя-долі,

То й не впросить мати.

Як я тобе, моя доню, в першу купіль клала,

Тоди твоя гірка доля в вікно заглядала (Виступовичі Жт) [5: 51].

На подвійну семантику вікна вже не раз вказували дослідники [136: 166]. Вікно (подібно до ока) є наочно прозорим; і якщо двері в інший світ відкриваються двічі (на початку і наприкінці життя), то можливість “пильнування” через вікно залишається постійною, хоча ведеться з різною інтенсивністю. “Інший світ” та вікно виявляються взаємопов’язаними. Вікно є особливо актуальним на початку немовлячого життя, коли двері в інший світ не повністю, але все-таки закриті; дана закритість компенсується вікном – це одночасно засіб і споглядання, і контролю й, одночасно, – нерегламентований вхід в інший *світ*. Це хтонічний шлях через заборонений кордон між світами [591: 332–336; 592: 166]. Серед записів, зроблених етнологом О. Кондратович на Волині (с. Кримно Камінь-Каширського р-ну), звертає на себе увагу діалог, який відбувався між породіллею і повитухою:

– Доцю, чо ти кричиш? То ж не кінець світу. Вокна ще видно?

– Видно.

– От бачиш: усе на місци. А може ж так бути, що й вокон не буде видно. От тоді треба буде і напнутися, і крикнути... [349: 40].

Вікно дозволяє дивитись “своєму” ізсередини – за межі хати, у “чужий” світ; “чужому”, небезпечному іззовні – у внутрішній, “свій” простір хати. Відомі прикмети: стук у вікно, птах б’ється у вікно – усе це віщує “на смерть”; смерть (разом із хворобами) продивляється/проникає через вікно у внутрішній простір. Вікно (як і криниця, і водна гладь купелі, адже співали: “...Я ж тебе, доню, по двічі купала / Не раз гірка доля в купіль заглядала...” [165: 104], поверхня розтопленого жиру, олії або меду при ворожінні тощо), подібно до дзеркала, не лише мало функції відображення, воно фактично являло собою отвір (див. згадку: “Що стоїть на дірці? – із відгадкою “вікно”) й одночасно – кордон/межу – між земним і потойбічним, “цим” і “тим” світом, це – отвір в інший світ [543: 457].

У момент народження дитини не тільки відкривається, буквально, “вікно” (промежина, межник, полова щілина/“щеленя”) між світами. На кордоні внутрішнього та зовнішнього простору, тобто на порубіжжі, знаходилася повитуха, – вона, як записано нами на Чернігівщині, “гляділа дітей” (Грем’яче Чрн). І контакт між світами відбувався виключно через неї.

У частині текстів “каналом зв’язку” виявилися також двері: повитуха зазірала до хати породіллі через отвір на місці дверної заvertки або клямки (Чорна Кам’янка Чрк) [14: 182]; “...як мала родить рожаниця, вона приходе, і виймає клямку в дверях, і дивиться в клямку, і каже: “Оце в тебе родиться алкоголік”. Як я родилася, вона прийшла, і каже – оце родиться писар. Я вчителювала всю жизнь, писала. Оце вона в ту клямку дивилася, і там в углі [протилежний від покуті. – О. Б.] – вона каже, в той вугол дивлюся, там сидить дівчина і пише, і значить буде писар. Менший брат родився, що стрітель, вона казала – це стрітель буде, всю жизнь буде стріть. Я, каже, ... в скважинку дивилась, а він, каже, стрієв дом. Це вона так приходила і по всьому селі. Сказала, що проживем довго. То ми поки живі-здорові” (Кохане Крв) [15: 26].

Вікна, як і двері (подібно до будь-якого отвору), наділені жіночою семантикою, асоціюються з жіночим началом (‘родові шляхи’), а отже – тілесним

низом [385: 72; 208: 68]. Фактично, повітуха немовби зазірала у прочинений простір жіночого лона і там бачила те, що відбудеться з дитиною. Внутрішній простір хати, так само, як закрита ємність жіночого тіла, у мить народження дитини ставали проникненими задля миттєвого прориву повітухи у віртуальне майбутнє дитини. Зауважимо, що повітуха, яка стояла біля вікна зовні, немовби знаходилася в сфері “того світу”.

Проте в даних сюжетах нас знову насамперед цікавить персонажний план цих текстів: хто зазирає у хату, кому відкриваються видіння? На те, що це було промислом людей непересічних, більше того – майже із божественною вдачею, вказує записаний П. Івановим на Слобожанщині апокриф про “ходіння святих на землі”: Господь, знаючи, що незабаром має народитися троє дітей, послав апостола Петра під вікна дізнатися про їхню долю. Петро виконав розпорядження, і розповів, що в одній хаті він побачив велике озеро і почув крик людей, на що Господь сказав, що це дитя втопиться; у другій хаті побачив вогонь, і багато людей коло нього “моташалося” – Господь визначив, що ця дитина згорить на пожежі; і, нарешті, у третьому вікні він побачив під стелею щось схоже на гойдалки, – вердиктом Бога була смерть цієї людини на шибениці [309: 60].

Не виключено, що перекази, де повітуха виступала в ролі віщувательки, могли поширюватися під впливом апокрифічних переказів. Але для нас важливе інше: саме вона виявилася тим персонажем, який перебрав на себе функцію, близьку до “божественної”, – передбачення долі дитини. Крім того, вона була чи не єдиним персонажем, яка чула (і бачила) *янгола*, могла нарівні розмовляти, а отже, в одній з ним “зв’язці” оперувала долею дитини.

Підтвердження цьому ми знаходимо в наративах, записаних нами в різних регіонах, зокрема на Поліссі, а також Наддніпрянщині. У першому випадку оповідалося, що повітуха вийшла із хати породіллі, бо побачила під вікном янгола: “Баба вийшла, та, що приймала роди. Каже, що ж ти хочеш? Чого ти тут стоїш? А я, каже, стою, бо я цьому дитяті віку даю. Скільки йому прожить цьому дитяті, як йому буде жить” (Діброва Жт) [28: 2]. Схожий сюжет зафіксовано нами на Черкащині. Тут переказують, що в кожній дитини є три янгола – один від зачаття,

другий – від народження, третій – від хрещення. Але ще в утробі матері кожній дитині на праву ручку дається “бірочка”, на якій янгол прочитує, “який хрест треба їй пронести на землі”: “Ці ангели присутні [при народженні]. ... І крізь щилинку [у вікні] ангел все їй [повитусі] передає. Так ніхто [крім неї] не чує” (Тальянки Чрк) [15: 7]. Принагідно зауважимо, що тоді ж повитуха могла побачити стать дитини. Для цього їй треба було спеціально подивитися в хаті праворуч (як когось побачить – буде дівчинка) або ліворуч (відповідно, хлопчик) (Плескачівка Чрк) [14: 281].

Стрижнем наративів був нехитрий перелік знаків – передвісників життєвого “сценарію” немовля. За ними повитуха за якусь мить “зчитувала” інформацію щодо тривалості життя дитини: “перед нею всьо проходить життя теї дитини” (Гальчинці Хм). При цьому йшлося переважно про те, “яка йому буде смерть”, тобто про передчасну (насильницьку) смерть – “в “ранній молодості” (Потіївка Жт), “у совершенні лета” (Березне Рвн); “вмре маленьке, в молодих годах, чи по старості” – Діброва Хрк), а також про те, що стане причиною передчасної смерті (дитина “заране вмре” – Потіївка Жт).

Долю дитини повитуха переважно бачила в одному, безальтернативному варіанті (в одній хаті – одне видіння). Причини смерті не позначені багатством фантазії – домінували трагічні сюжети, адже йшлося головним чином про повішання або втоплення; трагізм посилювався прийомом подвоєння події – смерть наступала переважно у день весілля, а також неправдоподібністю обставин загибелі, коли, попри врахування всіх можливих варіантів, жертва була приречена на передчасну смерть, це була її доля-фатум. Знаковим атрибутом для дешифрування видінь у першому випадку ставало все, що могло бути дотичним до такого роду трагедії: мотузка (“верьовка”), волос, гойдалка – у видіннях майбутня жертва на цьому *висіла* (Переходичі Рвн), *колихалася* (Вежиця Рвн), *чіплялася* (“чіпляється за мотузку і пробирається до сволюка” [310: 34]), *перекидалася* (Ганнівка Жт), з цим також *гравилася* (Дроздинь Рвн); відповідний атрибут міг з’являтися сам по собі – мотузка *теліпалася* (Плескачівка Чрк), *лежала на столі* (Кам’яне Рвн), *петля од сволюка висить* (Семенівка Мк); *цій дитині петля надівається на шию* (Лиса Гора Мк). У другому випадку, в якому видіння сприймалось як приречення до смерті через

утоплення, ключовим символом ставали ночви (ночовки), а також рів або рівчак. Відповідно, у цих ємкостях *купалися* (Березне Рвн), *колихалися* (Вежиця Рвн), *лежали* (Халеп'я Кв), *борсалися*; в одному випадку зафіксовано: "...каченятко бігало по хаті, а там в ночовках вода" (Березне Рвн). Бачення криниці (подеколи разом із калюжою) вказувало на втоплення, яке могло статися знову таки під час майбутнього весілля (Переходичі Рвн, Кинашівка, Полянецьке Чрк).

Серед інших варіантів із негативним прогнозом зустрілися такі сюжети: "дитина повзає по землі" [310: 35] (із пророцтвом: "вмре на землі"); пляшки побачить – буде п'яничкою (Кинашівка Чрк); "вона з платком біжить, то значить вона дівкою буде мати дитину [стане покриткою] (Полянецьке Чрк), собака гавкала і рвала людей (Роги Чрк), "б'ються у хаті" (Дроздинь Рвн) – насильницька смерть; "вогнище серед хати горіло" – дитина згорить під час пожежі (Семенівка Мк); "скаче на коні" (Гальчинці Хм) тощо.

У частині сюжетів повитуха все ж залишала надію й на *щасливу* долю, адже вона могла побачити й ідилічну картину. Тут ключовим знаком ставали стіл/гості за столом: "сидять кругом стола люди" (Чорна Кам'янка Чрк, Халеп'я Кв), "на столі стільки добра" (Кам'яне Рвн); відповідно, вона бачила "співи, гульки, випивку" – буде "жизнь жить" (Березне Рвн); гості пили, їли, музика грала – "багатий буде" (Роги Чрк); сидять "в саду хорошему" (Вежиця Рвн) тощо. Відповідно, повитуха "відчитувала" такі "картинки" майбутнього життя із позитивною символікою: "бумагами перекидається – мощно грамотне" (Ганнівка Жт); "колода стояла да рубали – буде столяром" (Березне Рвн); "чоловік пише – буде начальником" (Березне Рвн). Як бачимо, у видіннях повитухи (подібно до сновидінь) був також присутній або яскраво маркований знак (вода, мотузка), або статично сприйнята образна картинка, що мали конкретно-персональний характер, за якими вона "відчитувала" долю дитини [460: 387].

Показово, що з часом цей мотив був дещо трансформований і в сучасних переказах "накладений" на долі видатних особистостей. Так, на Черкащині, на батьківщині Тараса Шевченка, нами записано переказ про повитуху, яка дорогою до хати, де народжувався майбутній поет, зазирнувши у вікно і побачивши, як "сидять

кругом стола люди”, відразу зрозуміла, що “з нього буде великий чоловік” [14: 182] (Нестерівка Чрк); на Кіровоградщині нам розповіли про “знамениту повитуху, що може [віщувати]”, яка таким же способом, зазирнувши у вікно хати, передрікла долю поета Максима Рильського, – за словами інформанта, родопомічниця побачила, що з немовля виросте “славний чоловік” [15: 11] (Червона Кам’янка Крв).

Низка польових матеріалів свідчить, що повитуха могла таки сповістити рідних про своє видіння, насамперед – молоду мати: “щоб берегла” (Кинашівка Чрк). На Чернігівщині, зокрема, зафіксовано: “Сповіщала, але не одразу, а з часом. Усі вони [пророкування] здійснювалися. Збиралися: мати, свекруха і родільниця, близькі жінки, і баба розповідала їм долю дитини, яка б вона не була” (Нова Басань Чрн) [14: 284]. Щоправда, зустрілося свідчення, що свої видіння повитуха або взагалі зберігала у таємниці (“щоб нікому нічого не говорити до самої смерті новонародженого” [309: 60], “людям вона не розпространяла як вона це бачила – вона і спасала” – Студенок Днц), або розповідала про них лише сусідам (“Подивиться, подивиться, вона вам не скаже, а сусіді скаже: “А воно жити не буде” – Полківниче Чрк) [14: 179]. Чи не основним аргументом розголошення повитухою таємниці свого видіння була формула-застереження: “Бережіть дитину” (Полянецьке Чрк) [14: 202]; “...дивись, Лено, щоб воно не втопилося, добре дивися...” (Лиса Гора Мк) [15: 15].

У варіантах більш-менш розгалужених текстів ми неодмінно знайдемо згадку про намір захистити дитину/парубка (а йдеться переважно про хлопчиків), спробу уникнути ситуації, яка, за прогнозом, віщувала біду. У більшості наративів ішлося про те, аби нейтралізувати колодязь (як основну небезпеку втопитися в ньому). Відтак його забивали/закривали/зав’язували. Але подібні заходи зазвичай не спрацьовували: “Нашла хмара, пішов дощ, і він в калюжі і втопився” (Березне Рвн) [44: 2]. Отже долі, яку побачила/передрікла повитуха, не можна уникнути, її не можна вмовити або обдурити, вона є невідвортною.

Як бачимо, народні уявлення українців про долю амбівалентні – це може бути доля як фатум, низка небезпечних, переважно нещасливих подій, а також доля/щастя – власне життя, факт виживання. Параметри майбутнього закладалися в

акціональну та вербальну магію родинної обрядовості, яка значною мірою транслиювалася через повітуху. У комплексі це мало забезпечити дитині у майбутньому *щасливе* життя. Під цим розумілося поняття вдачі, здоров'я, багатства, рис та властивостей характеру, розуму, а також зовнішні дані, професійні навички тощо. Наявний матеріал свідчить про спроби повітухи певною мірою моделювати долю/щастя. Її досвід поєднувався зі спостережливістю, а також певними уявленнями та прикметами. Проте долі дитини вона не творила, не визначала, її не дарувала та не перерозподіляла. Її місія полягала в іншому – у мить фізичного народження дитини за допомогою нехитрого набору знаків *побачити* “приречення” дитини, що незабаром з’явиться або вже з’явилася, й сповістити про нього (або залишити в таємниці). Цієї долі не можна вибирати – її можна тільки побачити та за певними ознаками трактувати. Перевірити її істинність/неправдивість можна лише з часом, коли наступить життєвий момент з усім тим набором знаків, побачених повітухою. Будь-які спроби уникнути її – марні.

Виявлені нами усні наративи засвідчують спільність мотивів, притаманних європейській фольклорній традиції. Так, схожі меморати були поширені на Балканах, фіксувалися, зокрема, у південних слов’ян (наприклад, мотив утоплення у криниці), балтів (про віщування долі, але богинею). У литовському фольклорі згадуються три богині долі на ім’я Декла, Карта та Гельтина (вони ж, подібно до грецьких мойр, пряли нитку життя). Гельтина була пов’язана з медициною, але насамперед вона вважалася богинею нещастя та смерті, їй належало визначити, коли саме в житті людини настане трагічна мить. Добре відомим є сюжет, коли вони втрьох сидять знадвору на підвіконні хати, де народжується дитина, і з контексту їхньої розмови можна зрозуміти, що очікує на дитину в майбутньому (за ознакою доля/недоля) [732: 111].

Досить розгалуженими є перекази про участь Лайми у віщуванні долі дитини. Суттєвим видається сюжет, який у ключових моментах повністю збігається з українськими переказами, – зокрема, там, де йдеться про знання богинею невідворотності майбутнього втоплення: “Народився син у матері, і Лайма передікла їй: у такий то рік, день і час дитя втопиться в криниці. І ось цей

рік наступив. Обшив батько криницю товстою шкірою. Час прийшов – злива почалась. Шкіра на криниці від води провисла, налилася у западину глибока калюжа. А як розвиднілося – дитина вискочила на двір. Сунула голову в цю калюжу та й захлинулася” [590: 28–29]. Серед інших варіантів у міфологічних переказах литовців зустрічаються схожі мотиви видінь: із накритим усілякими наїдками столом і голим столом, навіть без крихти хліба. От тільки всі ці “знакові” атрибути/декорації (за ознакою: життя – смерть, багатство – злидні) влаштовує сама Лайма у себе в помешканні, і це до неї у вікно зазірав “чужинець”, аби дізнатись про долю новонародженого [732: 112–113].

Є ще одна характерна паралель, яка дає нам підстави твердити, що повитуха гіпотетично може розглядатися на рівні зі згаданими вище богинями долі в інших етнічних культурах. Так, для грецьких мойр господині спеціально готували так звану “алеврею” – солодку страву із борошна й меду, яку залишали на ніч на столі, – вважалося, що в такому випадку мойри визначають для дитини солодку долю [144: 122; 441: 54]; у болгар для “наречниць” – пророчиць долі призначався хліб, який випікали на третій день після пологів. Відтак з метою улестити наречницю три надкушених шматки клали під подушку породіллі [482: 133]. Як приналежність обряду родин для скандинавської традиції притаманне поняття *pornegraut* (*nornagreuttur*), що в перекладі з норвезької означає “каша норн” [464: 443]. Відомо, що на Фарерських островах (Норвегія) при першому відвіданні породіллі гості несли із собою цю родильну кашу. Є відомості, що колись у неї встромляли три галузки, що символізували три норни, – Урд (минуле або доля), Верданди (теперішнє або становлення), Скульд (майбутнє або борг). Згідно з текстом “Молодшої Едди”, усі вони жили поруч із джерелом Урд, біля коріння світового дерева Іггдрасіль. Останнє вважалося деревом *долі*, й норни щодня сприскували його водою із джерела. Саме вони визначали долю дітей, але вона (у розумінні – частка щастя) залежала від галузок у каші норн [223: 215, 217]. Причетність повитухи в українській традиції до таких предметних символів, як каша/хліб, розглядалася вище.

Пророцтво повитухи було подібним до пророцтва сибілл (*oracula sibyllina*), про яких згадується ще в працях Платона. Особливе місце вони посідають також в апокаліптичних легендах. Так, рукопис XVI ст. містить рядки: “Сибілла пророчила, що діву в небі бачила, Вона дитячко в руках тримала...”; про Ісусову зізду пророкувала також індійська сибілла Ерітрея [579: 131, 119].

Як бачимо, коло функцій повитухи було значно ширшим, аніж суто родопомічна діяльність. Уже в силу своєї “спеціалізації” вона могла володіти не тільки певними “повивальними”, але й специфічними “таємними” знаннями, властивими “віщим жонам”. Попри те, що на практиці, не виключаємо, особа повитухи могла сприйматися неоднозначно, для нас важливе інше – стійка тенденція до вибудовування уявлення про надприродні властивості повитухи, віра в її здатність прориву у сферу закритого, а тому – невідомого. Можна ствердно говорити й про близькість її образу до міфологічних персонажів.

4.3. Культ язичницьких божеств, пов’язаний із народженням дитини: культурно-історичні паралелі в контексті діяльності повитухи

Внутрішня реконструкція на слов’янському матеріалі сукупної картини образів та уявлень, пов’язаних із постаттю повитухи, була здійснена нами вище. Зокрема, розглядаючи наявні в середньовічних повчаннях відомості про влаштування “рожаничних” трапез, ми висловили припущення, що певні складові “божественних функцій” у побутовій практиці могли “перейти” й на повитуху.

Із усього розмаїття даних щодо культу жіночих божеств ранніх цивілізацій, враховує їх хронологічну та просторову варіативність, ми залучаємо споріднений тематичний матеріал з архаїчного шару культурної традиції індоєвропейського ареалу, зокрема міфології іранців, а також балтів, слов’ян, германців, кельтів, греків. У ній ми насамперед виокремлюємо дані про ті божественні персонажі, до функцій яких входили патрування над вагітною жінкою, божественна участь у пологах, піклування про породіллю і новонародженого, визначення долі дитини та ін. Компаративний аналіз передбачає також не лише виокремлення вищеназваних функцій божеств, а й спеціальне звернення до специфічного набору їхніх атрибутів.

Проведення подібних широких культурно-історичних паралелей дозволяє, на наш погляд, не тільки виявити універсальність й етнічну своєрідність культурних реалій, але й певною мірою відтворити вже втрачені нині ланки останніх.

Зауважимо, що питання взаємовпливу культур, прямого зіставлення племінних культів слов'ян або пантеону князя Володимира з язичницькими культурами при цьому не висувається. Скоріше йдеться про виявлення традиційних матриць світосприйняття, за К. Юнгом, – певних архетипів: людина пізнавала світ не суб'єктивно, але міфологічно, в архетипних образах і символах, які спонтанно виявлялися в несвідомому. Під історичною мінливістю культурних символів Юнг та його послідовники розуміли саме інваріантність архетипу*. Щодо порівняльної міфології, то, згідно з методикою, запропонованою Ж. Дюмезилем, вона також не виключає генетичних порівнянь культурних “родин” із географічно віддаленими членами. Аналіз міфологічних архетипів він рекомендував розпочинати з групування богів, виявлення їх симетричності, ієрархії, відносної “зустрічності”, схожості, антагонізму, і лише після цього можна приступати до розгляду кожного типу зсередини [277: 155–156].

Відомо, що Ба (*Ba*) було ім'ям однієї з богинь, яка належала до пантеону богів ще за часів давнього Єгипту (зауважимо, що лексему *ba-ba* відносять до найархаїчніших, адже вона утворилась як губний звук, що належить до немовлячого складу типу *ta-ta*, *pa-pa*). З часом ім'я Ба використовувалося на означення духовної сутності божества, яка втілювалася, зокрема, у тваринах [723: 36]. Дані спеціальних розвідок з давньошумерської міфології дають нам згадку про богиню родючості на ім'я Баба (*Baba*) – дружину бога Нінгірсу (*Ningirsu*), воїна бога повітря Енліля. Вона народила сина на ім'я Еаннатум, який згодом став царем Лагашу (Шумер) [723: 36]. Згідно з одним із тлумачень міфу щодо чудесного народження їхнього сина, чоловік увів у матку Баби ембріон, і вона народила Еаннатума через вульву [749: 84]. Відомо також, що богиню медицини в міфології шумерів також іменували Бау, Баба (*Bau, Baba*) [749: 74]. Часів давнього Вавилону сягає згадка про

* Див., напр., дет. розгляд глибинного міфологічного символу Велика Мати: [689].

богиню на ім'я Мама (*Mama*), яка була відома також під назвою Ерісту (*Eristu*), в перекладі – “мудра”. Вченими встановлено, що в пізніших текстах це означення зникло, натомість виникло нове – вагітна жінка. У давньовавилонському міфі вона згадується вже як “мудра Мама”, що діє як “повитуха богів”. Мама (*Ma-ma, Ma-mi*) є також синонімом давнього Акакдіан (*Akakdian*) – ім'я на означення Матері богинь. Вона брала участь у творенні людини, а отже, серед інших її номінацій була й така, як “Мамі, що дала мені життя” [749: 171, 77].

Згідно з віруваннями Давнього Сходу, богиня-мати “проводить” дитя через темну середину матеріної матки, виводить її, буквально, на світ, а після народження вигодовує. Її символічний статус у пантеоні богів був досить високим. Зазвичай вона згадується під різними іменами, але перекладачі давніх текстів пропонують їх розуміти як Повитуха богів, але також – Пані Гончарка, Теслярка людства, Виліплювачка матки, Та, що зупиняє кровотечу, Мати, що дає народження (або й Народжує Сама), Мати, яка розставляє ноги, Знатниця навколоплідних вод. Одне з її імен – Пані-головний убір – є, вочевидь, відгомінном міфу, в якому оповідається про спеціальний головний убір повитухи [749: 74]. Цей перелік імен дає нам більше, ніж розлогі міфи про діяння богів. Вони свідчать про співучасть божества у процесі творення-народження, формування ним людського тіла. При тому цей божественний акт здійснювався за різною “технологією”, а саме – шляхом виліплювання/викручування/витягування (подібно до гончаря), витісування/видовбування/вирізування (подібно до теслі). Добре “проглядаються” інші мотиви народження – відкриття/визволення родових шляхів, прилученість до пологових субстратів – амніотичних вод, крові.

Ученими-археологами знайдено багато теракотових статуеток, які, за припущенням, є втіленням Богині пологів. На деяких з них вона немовби оточена маленькими істотами, які зображені навсидячки, – вони ідентифіковані як зародки (*kubu*). Інший символ, що супроводжує богиню, – це графічна форма, яка нагадує грецьку літеру омега (своїми обрисами вона подібна до матки корови). На одному із рельєфів з Вавилону, викарбованому на межевому камені, – ніж, який зображено

нижче “омеги” й, за припущенням дослідників, може бути відображенням сцени відтинання пуповини [749: 80].

Серед божественних атрибутів “профільного” призначення варто назвати “цеглину” (“камінь”) народження [749: 118–119]. За описами, це були два стовпчики, кожен з яких складався з трьох цеглин, і під час пологів породілля спиралася на них обома руками. Перші свідчення про “цеглину” сягають часів давнього Єгипту і Вавилону; про неї йдеться, зокрема, в міфі про Атрахасіса – в аккадській міфології героя міфа про потоп, відомого у старовавилонській, новоасирійській та пізньовавилонській версіях (від II до I тис. до н. е.); вона згадується як атрибут богині-матері – праматері богів та людей Аруру (відома також під іменем Дінгірмах), а також Гули (можливо, шумерське *gu-la* “велика”) – богині магії та цілительства [157]. Цікаво, що ця “цеглина” згадується й у Біблії, – в тексті Другої книги П’ятикнижжя Мойсея “Вихід” (1:15–16). Щоправда, як російський, так і український переклади віддають перевагу більш зрозумілому викладенню тексту, не згадуючи про це найдавніше повивальне “начиння”: “...і звелів був єгипетський цар єврейським бабам-сповитухам, що одній ім’я Шіфра, а ім’я другій Пуа, і говорив: як будете бабувати єврейок, то дивіться на порід: коли буде син, то вбийте його, а коли це дочка, то нехай живе” (переклад Митрополита Іларіона (І. Огієнка); відповідно, в російському перекладі: “...когда вы будете повивать у Евреянок, то наблюдайте при родах...” (переклад Митрополита Московського Філарета). Тимчасом у більшості іншомовних перекладів Біблії у відповідному розділі віддається перевага саме варіантові *stool*, що з англійської перекладається як ‘стілець’, ‘ослін’, ‘лавка’, також – ‘пологовий стілець’: “*When you do the office of a midwife to the Hebrew women, and see them upon the stools (birthsool)...*”* (“Коли ви будете бабувати єврейок, і бачити їх над пологовим стільцем...”) [переклад наш. – О. Б.]).

Образи богинь – патронес пологів доносить до нас і грецька міфологія. Артеміда, Афіна, Гера й Афродіта були тими божествами, до яких зверталися жінки Давньої Греції по допомогу та захист. Особливою шаною користувалася добродісна

* Див. порівняльну таблицю перекладів: [678].

та цнотлива грецька богиня Артеміда, яка, тим не менше, уявлялася воїтельницею, яка тримала у своїх руках як життя, так і смерть [276: 122]. На надзвичайну популярність цього персонажу давньогрецького пантеону богів свідчить наведена вище згадка про її ім'я в церковному повчанні “Слово Григорія” із Паїсіївської (за М. Гальковським) збірки, у фрагменті, де йдеться про “треби Артемиду и Артемидѣ...”. За припущенням, із метою засвідчення незайманості дівчат на честь Артеміди давні греки спеціально виконували обряд “арктея” (*arkteia*). У місті Кирена побутували три різні ритуали, присвячені Артеміді: перший виконувався у дівоцтві, другий – коли дівчина ставала нареченою, третій – коли вона була вагітною. Жінки, що з якоїсь причини не змогли вчасно взяти в них участь, повинні були принести пожертву богині [741: 33].

Серед скульптурних зображень Артеміди – відома статуя богині із багатьма грудьми (*Полімастос*) з Ефеського собору. Майже подібною є статуя богині плодючості Деметри, представлена в Музеї Ватикану. Одним із найдавніших за датуванням предметів, знайдених під час розкопок фундаменту храму Артеміди в Ефесі, є маленької форми золотий злиток, який нагадує обриси жіночої вульви. Подібні предмети у формі грудей та вульви траплялися й в інших місцях, зокрема при розкопках в Афінах, на острові Крит тощо [741:35–36].

Одним із атрибутів богині був також пояс як видимий знак невидимого кордону, за допомогою якого вона захищала тіло. Розв'язання жіночого пояса демонструвало як зв'язок із нею, так і мотив народження дитини. Виголошення молитви на честь Артеміди під час пологів було важливим для забезпечення її милості у подальшому житті [741: 34].

З цією ж метою породіллі виконували обряд жертвоприношення, відомий під назвою *Pausotokeia*, у перекладі – ритуал, присвячений закінченню пологів. У разі смерті дитини, до- або післяпологового ускладнення, хвороби або слабості жінки приносили пожертву богині. Насамперед, це були предмети домашнього виготовлення, зазвичай щось із одягу. Перелік текстилю та різноманітного вбрання, що призначалися як жертва богам, зберігся у написах на камені; спеціальні

стояки, на яких розміщувалися ткані вироби, виявлені під час археологічних розкопок [741: 34, 35].

Особливо інформативними щодо сюжетів, пов'язаних із народженням дитини, виявилися також кам'яні рельєфи, які збереглися на місці давніх жертovníків. Дослідниками визнано, що “візуальні” джерела – найархаїчніші, вони з більшою повнотою та виразністю розкривають те, що в літературі та фольклорі або замовчується, або глибоко приховується [330: 25]. Усі вони описані, проте тлумачення окремих елементів зображених на них сцен потребує, на наш погляд, окремої уваги. На рельєфі, який датується кінцем III ст. до н. е., із жертovníка Артеміди на острові Егінос зображено молоду мати, що показує своє немовля Артеміді. На ньому виразно видно, що породілля здійснює жертвоприношення, аби віддячити богині за народження дитини, особисто представити їй дитину в надії й надалі бути під її божественним прихистком. Немовля, якого тримає породілля, простягає ручки до богині. Сама Артеміда зображена із факелом у правиці, її ліва рука лежить на колоні (стовпі), поруч із нею розташований вівтар, і маленький сагайдак ледь виглядає з-під її лівого плеча. Служниця тримає на голові тацю із дарами: яблуками, гранатами, хлібними коржами, викладеними у формі трьох високих пірамід, гілками мирту та винограду; у правій руці вона несе маленький глечик (*askos*). Служник із ножем у правиці веде за собою жертвну тварину – бика. На цьому ж рельєфі проглядається ще одна постать – це жінка старшого віку. Її зріст, майже однаковий із богинею, та піднята у молитовному жесті права рука вказують на те, що їй належить не другорядне місце. Дослідниками висловлювалося припущення, що в цій сцені може бути зображена мати породіллі або її свекруха [673: 179]. Тимчасом, враховуючи дані історії культури різних, зокрема слов'янських народів, логічніше припустити, що це могла була сама повитуха, яка супроводжувала породілля та дитину в їх “представленні” богині.

Рельєфні зображення виразно окреслюють ключові атрибути жертвоприношення. Крім уже згаданого глечика, це також кошик (*kanoun*) для перенесення передусім ритуального хліба (або зерна, переважно ячменю, який сипали на вівтар та жертвну тварину), ніж (*machaira*), стрічки (*stemma*).

Обов'язковою була наявність посуду для води (*kiste*) та обмивання рук (*chernipsi*), з якого кропили водою жертовну тварину [758: 32].

Відомо, що заради забезпечення родючості ланів (й, відповідно, – плідності жінок) восени жінки давньої Греції влаштовували *Thesmophoria* – триденний фестиваль на честь богині Деметри. У якості жертви тут використовували ячмінь, пшеницю (як ціле зерно, так і у вигляді каші), сушений інжир, олію, вино, мед, насіння кунжуту, маку, а також часник та сир (за іншими свідченнями, на цьому святі жінки використовували м'ясо, але на вогні його не готували) [671: 132]. До нас дійшли відомості про релігійні церемонії на честь Деметри, в яких культові функції виконували Куротрофи, що в перекладі означає “божественні годувальниці”. До них належали також і повитухи [581: 146].

Як бачимо, ключовим моментом взаємостосунків між жінкою-породіллею та богинею, яка виступала покровителькою пологів, було віддячування божеству, тобто жертвоприношення. Як формулюють деякі дослідники, його стрижнем був акт “давання” (дарування) та “відокремлення”. Перше означало встановлення стосунків між людиною та Богом, подяку Божеству; друге – відокремлення від профанного й долучення до сакрального дару/офіри. Дар фізично вилучався з людського світу, передавався божеству; один із шляхів передавання – його фізичне руйнування; серед можливих обрядових дій – проливання крові жертвовної тварини [731: 20–22]. Характерною складовою жертвоприношення був розподіл жертвовної їжі не тільки серед присутніх при проведенні ритуалу, а й серед членів громади – з цією метою бодай частка їжі забиралася додому.

Додамо, що мотив жертви для родильної обрядовості вочевидь є універсальним. Так, згідно з єврейською традицією, зафіксованою вже у ХХ ст., над породіллею здійснювався обряд каппарот (або каппорес) – від *kaparah*, що в перекладі означає ‘заміна’, ‘спокутування’. Після виголошення біблійних текстів живого (бажано білого) півня (або курку) сім разів крутили над головою жінки, одночасно виголошуючи текст-формулу, в якій стверджувалося, що птах – це замітник людини та її спокутувальна жертва: “Душа за душу. Це да буде спокутою

моєю, жертвою моєю, заміною мене. Сія курка піде на смерть, а я знайду довге і щасливе життя”. Після цього м’ясо курки роздавали бідним” [420: 492].

Цікаво, що у міфі про Прометея хліб, м’ясо і пшениця обмінювалися, тобто хліб (і зерно) – безкровні, нескоромні, холодні продукти – виступали як опозиція до сакральних крові та м’яса [714: 63]. Власне, так само у класичному обряді жертвоприношення, щоби отримати частину жертвовного м’яса, сім’я повинна була дати в обмін еквівалентну частину зерна. Важливим для нас є ще одне спостереження: різнопланові акти жертвоприношення виконувались однією особою (*mageiros*), яка одночасно уособлювала в собі кілька іпостасей: це і колій, і кухар, і власне жрець (жриця) як центральна особа при розподілі жертвовного м’яса серед учасників церемонії, включаючи Божество. Її головним атрибутом був ніж. Звідси особливо значимою є роль жерця, який керував жертвоприношенням.

Яскравими рисами божества, покликаного забезпечити родючість землі, плідність людей і тварин, були наділені римські Діана, Аврора. Вірили, що остання піклується про вагітних і дітей, а тому на її шану жінки, які протягом року взяли шлюб, влаштовували свято Марталія (*Martalia*, 11 червня). Особливий ритуал виконувався на свято Венери та Фортуни, яке припадало на 1 квітня. Давні римляни вірили, що Венера опікується, з одного боку, цнотою, а з іншого – добродесним виконанням подружніх обов’язків. Головними учасницями свята ставали заміжні жінки, а також куртизанки, його кульмінаційним моментом – купання (*lavatio*) жінок, присвячене статуї Венери. Під час свята курили ладан, жінки споживали спеціальний напій із молока з медом та маком (*cocetum*).

Уособленням Матері-Землі вважалася богиня Гея, грецькою – “Мати-Земля”. До неї зверталися зі словами: “О, Гая-мая”, де мая (*maia*) означає ‘маленька мама’, ‘добра мама’, ‘бабуся’; це ж слово використовувалось у значенні ‘повитуха’ [690: 26]. Відомою була і латинська богиня *Natio* (*Nascio*), буквально – Народження, яка також опікувалася пологами. Власне, ім’я богині походило від дієслова *nascor* (архаїчна форма *gnascor*) – ‘народжуватись’; індоєвропейське **g'en* ‘створювати’ означало також ‘рід’, ‘плем’я, ‘народність’, ‘народ’ [286: 797].

Щодо функцій кельтських богинь, то вони можуть бути реконструйовані, зокрема, за візуальними свідочтвами. Так, на камені з місцевості *Rhenish* (течія р. Рейн у Німеччині) викарбувано три богині. Серед зображених предметів-частувань – хліб, фрукти, зерно; вони доповнені рослинними мотивами. Богинь зображено у головних уборах трапецієвидної форми. На вівтарі кельтської богині *Aufaniae* в місцевості *Nettersheim* (Північна Рейн-Вестфалія, Німеччина) одна з богинь представлена із прядкою, що, очевидно, вказує на її зв'язок із жіночими домашніми заняттями (зрештою, не виключаємо її дотичність до випрядання “нитки життя”). На алтарі храму *Pesch* фігурки богинь розташовано навколо священного дерева (варіант – дерево, обвите змією). Кам'яна скульптура із місцевості Вьорт (Ельзас, Франція) зображує трьох богинь: одна з них тримає на колінах сповиту дитину, друга – розгортає “пелюшку” (за іншим припущенням, це може бути “сувій долі”, своєрідна Книга буття), третя – тримає посудину із широкою горловиною (очевидно, для купання; за іншою версією – це таця для офіри) [див.: 731: 107, 108, 111].

Становить інтерес культ кельтської богині, відомої як Нутрікс (*Nutrix*). Теракотові статуетки з її зображенням були популярними по всьому греко-романському світові. Жінки прикрашали ними домашні святилища, вкладали їх у гробниці, жертвували богиням, звертаючися до них зі своїм, “жіночим” клопотом [701: 13–14, 170, 181–182, 184]. Складові культу можна “відчитати” завдяки вісімнадцяти рельєфам, на частині з яких збереглася адресна посвята Нутрікс. На них зображені три жінки, кожна з яких представлена з різними атрибутами. Одна з них, очевидно, є богинею. Вона сидить на низькому ослінчику і тримає біля оголених грудей немовля (за іншими варіантами – дитина сидить у неї на колінах або вона тримає її двома руками). Друга жінка також зображена із дитиною на руках, але вона простягає її богині (за іншим варіантом – приносить біля вівтаря жертву). Щодо третьої фігури, то це жінка, вдягнена у довгу сукню. Її атрибути – великий кошик (таця або тарілка) з фруктами, хлібинами (як великими, так і малими) або пирогами. Серед інших предметів привертає увагу ліхтарик, проте дослідники схиляються до думки, що він більше нагадує букет квітів. На деяких рельєфах зображено кошик, який тримає, за припущеннями, служниця, – він

наповнений одягом, зокрема з нього звисають стрічки (чи не сповивач?). До специфічних деталей належить зображення на передньому плані мушлі, що швидше нагадує посуд для купання дитини. Є й така сцена: одна жінка тримає в лівій руці глечик, тимчасом як друга – велику посудину із двома ручками (на її лівому плечі – рушник). Можна припустити, що давнім майстром викарбувано сюжет післяпологового ритуального очищення. Не виключаємо, що серед жінок присутня і повитуха.

Кельтська міфологія дає нам образ ще однієї богині – Бригіт. В Ірландії з її іменем пов'язано три жіночих персонажі, які вважалися покровительками мудрості, мистецтва зцілення та ковальства. Ця богиня подеколи відома у вигляді птаха із людською головою. Її зображення були як одноосібні, так і трьохіпостасеві. Сама богиня виступала захисницею вагітних та породіль, що зближує її образ з богинями греко-римського пантеону. День її особливого шанування – так зване свято *Imbolc* (у перекладі – “омовіння”), що кожного року відзначалося на початку лютого. Воно пов'язувалось із настанням весни й, загалом, – нового року, а отже – культами родючості, тварин (великої рогатої худоби, а також овець, ягнят) [738: 152]. Ключовим дійством на святі було ритуальне омовіння рук, ніг і голови [323: 120].

Протягом V–VII ст. н. е. ця богиня еволюціонувала у християнську святу – Святу Бригіту. Встановлено, що на Гебридських островах її образ безпосередньо пов'язувався з народженням дитини, більше того – вона шанувалась як повитуха, що приймала пологи під час святих народин Божого сина [739: 361]. Для церкви провідною ознакою святості стала її непорочність. Утім, функції Бригіти залишалися майже незмінними – вона виступала захисницею породіль, помічницею-цілителькою, уособлювала в собі ідею плідності (відоме її зображення з обрисами широко відкритої матки), зв'язок із землею; до неї зверталися за прогнозами подальшого життя, із проханням кращої долі [731: 200]. Нарешті, на кам'яній скульптурі матері-богині із Котсволда (регіон південно-західної Англії) зображено три фігури, дві з яких тримають у руках щось на зразок меча [731: 107, 108, 111].

Цей типологічний ряд можна доповнити деякими фактами з міфології саамів, які мешкали на півночі Європи. Йдеться про чотирьох богинь на ім'я Акка (або

Акко). Перша з них – Маддер-акка (*Madder-akka*), яка, вірили, у своїй матці формує фізичну оболонку всіх новонароджених, надаючи їм тіло та душу, після чого передає їх своїй доньці на ім'я Саракка (*Sarakka*). Крім Саракки, Маддер-акка мала доньок на ім'я Укс-акка (*Uks-akka*) та Юкс-акка (*Juks-akka*). Перша мешкала під порогом житла (*uks* означає “двері”) і піклувалася про дитину; друга була наділена даром міняти стать дитини (*juks* у перекладі означає “веселка”, “дуга”; принагідно зауважимо, що в українців існувало вірування: якщо вагітна пройде крізь веселку, стать дитини може помінятися). Але універсальною божественною повитухою вважалася старша донька – Саракка. Коли дитина народжувалася, на честь богині неодмінно готували вівсяну саракка-кашу [662: 169].

Серед жіночих персонажів германської міфології варто виокремити вьольву – (давн.-ісл. *velva* – ‘пророчиця’, ‘віщувателька’; букв. – ‘та, що володіє жезлом’). У еддичних піснях, окрім інших іпостасей, вона виступала хоронителькою вищої мудрості. Аналіз семантичної структури лексеми (*velva, valy* – ‘валькірі’, ‘полеглий’) пов’язується дослідниками із синкретичною семантикою смерті: душі померлих – царство смерті – божество, пов’язане зі смертю. Образи жіночих міфологічних персонажів первісно втілювали в собі хтонічні сили, які забезпечували родючість та процвітання як у сфері макрокосму – рослинності, врожаю, так і мікрокосму – долі людини та роду. Специфіка давньогерманської міфопоетичної моделі світу полягала в розщепленні єдиної функції родючості на дві складових: первісний комплекс уявлень, який зберіг початкову семантику, і вторинний, який асоціювався з концепцією долі, та у витісненні другим першого [563: 41].

Щодо богинь, які знайшли своє оформлення в балтійській міфології, коротко зупинимося на Лаумі (Лаума, Лауме – литовською, Лайма – латиською). Це богиня пологів і землі, небесна діва – володарка “пояса веселки” (*Laumes juosta*), яка час від часу з’являється на небі*. Жінки після вдалих пологів у молитві дякували Богові, Богородиці та Лаймі. За переказом, вона – народжуюча богиня, яка має безпосереднє відношення до появи перших людей. Лайма стрибала з одного пагорба

* Напрошується ще одна паралель: колумбійська богиня *Cuchavira* вважалася богинею повітря та веселки; вона ж виліковувала хворих і захищала жінок під час народин. – Див.: [679: 169].

на інший, і кожен її стрибок супроводжувався появою на землі дівчат. Так само бог Пракорімас (*Prakorimas*) своїми стрибками забезпечив достатню кількість хлопчиків [732: 145]. Цей сюжет дав підстави пов'язувати їхні імена з концепцією “основного міфа”, а саму Лауму – з образом “дружини Громовержця” [286: 807]. Участь Лайми в пологах була тісно пов'язана також з іншою її місією – віщування: вона “знала” долю дитини і пророкувала.

Богинями долі були грецькі мойри (щаслива людина отримує долю з правої руки мойри, нещаслива – з лівої) [474: 210]. На о. Родос (Греція) й досі побутує повір'я про мойр – жіночі міфологічні істоти, які на сьомий день після народження дитини приходять визначати її долю. Для них спеціально готували так звану “алеврею” – солодку страву із борошна та меду, яку залишали на ніч на столі, – сподівалися, що це надихне божества визначати дитині солодку долю [144: 54].

Згадаймо також про богинь долі – Клото, яка випрядала нитку людського життя, Лахесис, що її відміряла (за іншим варіантом – кидала жереб), та Атропос, яка її перерізувала [355: 110–111]. Чисельно невизначеною була група богинь долі, названих, буквально, Пряхи (пізніше в аттичному напису згадується богиня долі, названа *Rapso* – “Ткаля”) [242: 146]; відомі римські парки, які прядуть та обрізають нитку життя. Вірили: “усе, що відбувається, справа їхнього веретена, і всі події відбуваються так, як вони із самого початку їх виткали” [326: 472]. В одному з римських написів зафіксовано ім'я германської богині *Vabuso*, у перекладі – “та, що тче”. Мотив прядіння долі відомий у багатьох релігіях та міфологіях Європи, Північної Азії, Близького Сходу, Африки [286: 807]. Зауважимо, що І. Срезневський на основі етимологічного аналізу припускав можливі паралелі слов'янських рожаниць із римськими парками (*parca, pario, partus* – ‘народжую’, ‘народини’) [509: 17].

Подібно до нитки прями долю хеттські богині, давньоскандинавські жіночі божества норни тощо. Дослідники не виключають, що форма *norn(ir)*, яка демонструє індоєвропейські зв'язки, може бути реконструйована як ‘рожаниці’ (відповідно – **nor-*, *nr* ‘родючість’, ‘життєва сила’). Тимчасом індоєвропейська **ner*, засвідчена в германських теонімах, слугувала для визначення нижнього світу

та була одним із важливих елементів індоєвропейської міфології [563: 39]. Як бачимо, з жіночими божествами була тісно пов'язана універсальна ідея визначення ними долі.

Отже, свідчення щодо специфічних жіночих богинь доби язичництва та західноєвропейського раннього середньовіччя є досить-таки численними. Їх образи простежуються по всьому давньому світові, зокрема в Єгипті, Греції, на Кіпрі, в Італії, північній Європі. Богині шанувалися, виходячи саме з їхніх численних функцій, серед яких насамперед вирізняється опікування над жінкою під час/після пологів, а також новонародженою дитиною. Їх загальний образ, атрибути, функції (включаючи, зокрема, віщування долі), форми шанування та поклоніння їм близькі до головних мотивів родильної обрядовості за участю повітухи.

З огляду на зазначене, звернімося до праслов'янського шару вірувань, пов'язаних із жіночими богинями. У цьому дослідженні ми не ставимо завдання спеціального розгляду персонажів язичницької міфології – божеств, яких дослідники реконструюють для найдавнішого періоду і пов'язують із так званим “пантеоном Володимира” (автентичність якого не раз дискутувалася [431: 322–323; 552: 30; 334: 5–7) – це предмет окремого розгляду. Візьмемо лише до уваги, що підходи вчених до писемних згадок про рожаниць (і Род) виявилися діаметрально протилежними – від визначення того факту, що цей культ є “темним і заплутаним” (О. Афанасьєв, О. Веселовський, М. Гальковський, М. Грушевський), послідовної позиції російського вченого-археолога Б. Рибаківа, який приписував Родові функції вищого слов'янського божества для епохи перед формуванням язичницького Пантеону Володимира Великого (а щодо рожаниць висунув гіпотезу про вірогідне злиття цього образу із Богородицею [468: 474–486, 494–500]), зближення рожаниць (і Рода) з образами судениць і Суда у південних слов'ян (В. Іванов, В. Топоров [493: 11, 335]), визнання зв'язку рожаничного культу з ідеєю множинності та родючості (М. Попович [444: 98]) та ін. до повного заперечення гіпотези Б. Рибаківа щодо Рода як верховного божества давніх слов'ян, висунутого Л. Клейном [333]. Щоправда, стосовно рожаниць останній солідаризувався, зокрема, з думкою М. Гальковського про їх тлумачення як духів жіноцтва, які опікуються долею людини

від народження до смерті [333: 25]. Останнім часом до спроби реконструкції давньоруського “рожаничного” культу й пов’язаних із ним культурних концепцій долучилися лінгвісти (А. Журавльов [286], М. Зубов [299], В. Петрухін [431]).

Загалом, тривала історія наукового пошуку “природи” рожаниць свідчить: як історики, так і етнологи, мистецтвознавці та лінгвісти, спираючися на доступні джерела, схильні розглядати їх в єдиному семантичному контексті, а саме – як міфологічних матерів роду, прародительниць-богинь, що народжують самі, й одночасно – духів предків – покровителів роду; вони ж виступають патронесами вагітних, пологів, жінок і дітей.

З огляду на зазначене, варто згадати про жіночі зображення, які дотепер знаходять археологи на місцях неолітичних та енеолітичних стоянок. Фігурки представляють жінок із підкреслено об’ємними стегнами і грубими ногами. Тулуб у них високий і тонкий, напівсферичними наліпами зображено груди. Схематичні статуетки являли собою прямокутні плитки висотою від 3 до 12 см. У їх нижній частині зроблено здутий живіт, з протилежного боку підкреслено виділено стегна. Маємо фрагмент напівсидячої фігурки. Вчені не виключають, що антропоморфна пластика втілювала ідею предка, сімейно-родового покровителя [256: 211].

На ранньому етапі трипільської культури фіксуються зображення приземкуватих пишнотілих жінок із розвиненими стегнами і стеатопігічними сідницями. Моделювання голови переважно відсутнє. Вони напівсидять, стоять, сидять у спеціальних кріселях, серед варіантів – з ногами, зігнутими під прямим кутом відносно тулуба. Руки здебільшого складені на грудях, рідше – на череві, підняті до обличчя. Трапляються фігурки жінок з дитиною на руках. Дослідниками висловлювалося припущення, що образ людини, яка сидить навпочіпки, виник під впливом степових скотарів, у яких через брак меблів це була основна поза під час відпочинку [256: 350]. Між тим, ми схильні припустити, що в даному випадку йшлося про зображення жінки (божества?) під час народин. Не викликає сумнівів зв’язок скульптури малих форм із культом родючості. Ідея родючості/плідності втілювалася в образі жінки-матері-прародительниці.

XV–XIV ст. до н. е. сягає антропоморфна скульптура із зображенням жінки (богині?) з руками, які вона склала на животі (грудях) – у так званій позі “лялечки”. Подібна поза ембріону в матці є типовою в похованнях Старої Європи. В центрі скульптури може бути позначений трикутник; до подібної категорії відносяться й пам’ятки трипільської культури [727: 157].

Очевидно, до цього ж ряду відноситься шанування “кам’яних баб” – стародавніх антропоморфних кам’яних скульптур, у пластиці яких простежується акцент на дітородних органах. Статуї кам’яних баб були поширені в степовій частині Європи та Азії, від Прикарпаття до Монголії, включаючи степи України [256: 503; 122: 108]. Подібні антропоморфні фігури – із нахиленою головою, руками, складеними під грудьми, стегнами, зведеними до колін, і розведеними литками – відомі й у Західній Європі. Припускають, що ці пам’ятки є втіленням образів померлих вождів, жерців і жриць у відповідних ритуальних позах або дотичні до культу предків.

Показово, що в середині XIX ст. у Катеринославській губернії під час посухи або епідемій жінки йшли до “місцевої” кам’яної баби, клали їй на плече хліб, розсипали біля “ніг” зерно і, кидаючись у ноги, промовляли: “Помилуй нас, бабо, бабусенько, бабусю; будем кланяться ще нижче, тільки допоможи нам і вбережи від лиха!” [493: 219]. У подібному офіруванні вбачаються сліди давнього культу всесильної “баби” – родоначальниці, загальної захисниці та годувальниці.

Звернімося до наявних відомостей стосовно жіночих божеств праслов’янської доби. Про рожаниць, яких давній автор повчань ототожнював із грецькою Артемідією, йшлося вище. Серед язичницьких богинь виокремимо також Мокош, яка вважалася покровителькою вівчарства, вовни, прядива, жіночої хатньої праці загалом. Важається, що вона уособлювала собою “матір доброго врожаю, щастя”, ідею людської плодючості, пряла “нитку життя” [444: 78]. За припущеннями, вона являлася демонічною пряхою, відтак була подібна до парків (а також інших численних міфологічних істот, які згадувалися вище), що випрядали людську долю.

Богиня, яка варта окремої уваги, – Жива (Сива), якою цікавився ще І. Срезневський [509: 10]. За окремими, досить-таки скупими повідомленнями, її зображували із колоссям і квіткою в руках і, припускалося, шанували як богиню життя, жіночого щастя, їй найбільше поклонялися бездітні жінки (санскритське *dziv* – ‘життя’, польське *ziewonia* – ‘та, що дає життя’) [218: 220; 607: 70]. Ритуальна значимість квітів добре відома – вона присутня в культурних традиціях усіх слов’ян. У цьому зв’язку згадаймо про діалог, що згідно з переказом, відбувався між жінкою, яка поверталася з хрестин, і Богородицею: “Де ви були? / На хрестинах. / А де ж ваш знак? / А ось, – і покажеш квітку” (Поддубці Влн) [213: 188]. У даному випадку показовою є приналежність квітки до образу богині в якості її атрибута, збереженість реліктів давніх часів у народних переказах. Цікаво, що даний сюжет доповнюється коротким записом П. Чубинського: “квітку” з хрестин кожен повинен взяти додому, інакше на нього очікує нещастя. Так, у чоловіка, що йшов без такої “квітки”, нечистий запитав: “Де твоя квітка?” – і, почувши відповідь: “Нема”, завів бідолашного в болото [602: 13].

З часом множина жіночих істот надзвичайної природи викристалізувалася, зокрема в божественний жіночий персонаж. Християнська Богоматір, яка прийшла на зміну язичницьким богиням, так само була втіленням ідеї про контакт на кордоні (межі) світів, про стикання, спілкування з предками, отримання від них магічної сили й ритуальної допомоги. Її образ виявився спорідненим із образами язичницьких богинь, передусім це безумовно стосувалось утримання нею провідної ролі щодо опікування жінками, пологами та новонародженими.

Вибірковий аналіз давніх міфологічних систем засвідчив наявність різних типів жіночих божеств, що мали як сакральні, так і “мирські” іпостасі. Проте в будь-якому випадку провідною функцією божественних персонажів було опікування жіноцтвом у широкому розумінні слова, а також пророкування долі. Серед провідних характеристик культу – прояв до богині почуття особливої пошани й, відповідно, – надія на божественний захист та допомогу. Не менш важливою складовою відправлення культу було обов’язкове ритуальне очищення/омовіння. Серед елементів одягу, приналежних божеству, символічно маркованими виявилися

головний покрив, пояс (стрічки, сповивач). Окрім того, простежується універсальна ідея жертвоприношення, відображена в актах дарування/офірування, в тому числі і полотном. Проявом цієї ідеї було також спільне споживання жертвовної їжі, стійка номенклатура частувань-підношень, серед яких виокремлювалися зерно (ячмінь, пшениця), хліб (пирого, коржі), а також обрядові страви – каша, спеціальні напої. Відмінною рисою було принесення/поширення їх серед інших членів громади, включаючи відсутніх на загальній трапезі.

Визначені у ході дослідження характеристики повитухи дають певні підстави зробити припущення, що в ключових моментах вони виявляють свою подібність до міфологічних персонажів богинь. Серед їхніх виключних функцій – пророкування долі новонародженого як прояв її божественної місії, особливе шанування, загальна настанова на віддячування/офірування, сподівання на захист та дійову допомогу. Зазначається, що обрядово-магічні практики, в яких повитуха поперемінно виступала як їхнім об'єктом, так і суб'єктом, зберігали сліди давніх ритуальних актів. Серед них – очищення/омовіння (“зливки”), а також жертвування/спільна трапеза. Відповідно, одна з іпостасей родопомічниці співвідносилася також із категорією жриць [218: 227; 538: 325]. Жертвоприношення передбачало спільне ритуально-магічне споживання визначеної номенклатури страв (каші, хліба, пирогів, калачів, варених плодів у вигляді узвару, киселю, а також яєць). Усе це дає підстави для твердження, що в образі родопомічниці виокремлюються елементи майже божественного начала, які знайшли своє відображення у традиційних уявленнях та звичаях, пов'язаних з її особою.

4.4. Амбівалентність образу повитухи: між профанним і сакральним

Для розуміння образу повитухи в народних уявленнях та віруваннях видається важливим розглянути його специфічні риси, які породжувалися різновекторними факторами – як духовними, так і соціальними. Це передбачає погляд на звичайну родопомічницю зблизька, в “публічному вимірі”, зокрема аналіз її численних функцій у ширшому контексті української побутової звичаєвості, повсякденних

життєвих колізій. Ця сфера окреслена нами як *профанна*. У свою чергу, комплексний розгляд постаті повитухи передбачає звернення й до інших, протилежних ознак. До них ми відносимо ті, які вказують на її “окремішність”, “виключність”, надзвичайність. Ця сукупність характеристик, відповідно, узагальнено позначається як *сакральність*. Проте, враховуючи статус повитухи як “знатниці”, “тієї, що знає”, багатозначність народних повір’їв, пов’язаних з її іпостассю, ми, ніби на межі “профанного” та “сакрального”, звертаємося до тих характеристик повитухи, які, слідом за А. Топорковим, можуть бути умовно кваліфіковані як “професійне відьомство” (дослідник використав це означення для опису символічних функцій гончаря) [551: 43].

Отже, погляньмо на постать родопомічниці з точки зору її профанного статусу. Як відомо, вона подекуди брала участь в ім’янареченні новонародженого протягом першої доби. Це свідчило не лише про наближеність повитухи до церковних справ, але й високий ступінь її авторитету, а також довіри до неї. Як видно з церковних метрик, зокрема галицьких сіл першої половини ХІХ ст., поряд із даними про новонародженого і хрещених батьків записували прізвище повитухи. Таким чином, узаконювався її прямий зв’язок із сім’єю–родом, а через те – й з усією громадою.

Вона зазвичай і надалі залишалася причетною до життя своїх онучків: її кликали на їхні пострижини, причому деінде їй надавалося право першою стригти дитину (Київщина) [6: 31]), їй несли “подарка”, коли дитина починала ходити (Великий Черемель Рвн); коли її “онучок” підростав і його забирали на службу до армії, вона давала йому “на дорогу” рушника; коли наставав час весілля, її серед інших жінок кликали “на коровай” – випікати весільний хліб (Немовичі, Селець, Переброди Рвн). Фактично, її зараховували до рідні, до свояків, а тому не забували про неї і в плинні повсякденності: кликали до себе в будні – на вечерю, у свята – на обід. При нагоді з гостинцем заходили до неї в хату: “Цю бабу, яка багато приймала, ми мали за свою. І коли я йшла на ту вулицю, то мама казала, то ти же як побачиш бабу Карпиху, ти гарненько привітайся; то мені наказ, що не пропусти бабу Карпиху” (Голубієвичі Жт) [31: 2]. При потребі вона могла розраховувати на

безвідмовну допомогу, особливо в господарських роботах [245: 186]. У с. Тальянки на Черкащині й досі пам'ятають, як до місцевої повитухи Катерини жінки – колишні породіллі, йшли на зажинки [15: 7].

Конкретні докази дають змогу констатувати, що значимість постаті повитухи проявлялася також у тому, що коло її обов'язків не обмежувалося виключно родинами породіль. Вона залучалася до життя громади загалом. Так, про її специфічну місію маємо свідчення із с. Веприк (Фастівський р-н Київської обл.), де на початку ХХ ст. практикувала баба-повитуха Раєвська. Серед інших її обов'язків було наглядати за “чистотою” шлюбів у шляхетському середовищі. Будучи сама шляхетського роду, вона відстежувала й, відповідно, повідомляла шлюбні сторони про родовитість претендентів, а також застерігала випадки їх можливої кровної спорідненості [15: 48].

Вагомою була участь повивальної бабки у світських справах. Відомо, що до неї зверталися при потребі виправити помилку в метричній книзі, яку з різних причин могли допустити при записі акту народження дитини. У таких випадках до міської управи разом з іншими документам, зокрема метричним свідоцтвом про шлюб батьків, подавалося свідоцтво повивальної бабки, у присутності якої відбулися пологи: “Сим свидетельствую, что я воспринимала у законной жены Боцьковского мещанина Гродненской губернии Мошки Давидовича Высоцкого у жены его Фейги Михелевой Высоцкой родившегося в Одессе по Катерининской ул. № 46 13 августа 1896 года сына нареченного тогда же именем Лазарь. Означенного сына Лазаря я лично знаю, и все это время с ним встречаюсь”. Підпис: “Повивальная бабка Эстер Шмуль (Эпель)” [102: 4]. Не виключаємо, що таку ж місію повитуха в разі потреби могла виконувати і по селах.

Через свою причетність до інтимної сфери повитуха опинялася в центрі різного роду життєвих драм, у т. ч. карного характеру. Так, вона могла бути притягнена до розгляду випадків згвалтування. На це вказує, наприклад, справа про збезчещення селянської дівки Ганни Устименкової, яку розглядав Радомишльський земський суд у червні 1842 р. До справи було залучено свідчення місцевої повитухи, яку спеціально викликали для проведення експертизи сорочки потерпілої зі слідами

“втраченого дівочтва”. Зважаючи на професійність та прискіпливість експертних висновків повитухи, подаємо їх із мінімальними скороченнями: “Девица взрослая, здоровая, крепкая, в бодрственном состоянии находящаяся [...]. При изнасиловании девицы на платье показывается крови несколько капель алого цвета, а на осматриваемой рубахе и фартухе, предоставленных в суд, найдено крови до полтора унца, так что по рубашке спереди находились [в] четыре большие ладони кровавые пятна и к низу подола такие же большие пятна, ззиди три таких же большие кровавые пятна [...], каковое истечение крови при изнасиловании едва ли когда бывает, кроме сего рубаха и фартух были (вымыты и качаны); [...]. Все таковые обстоятельства не подают верных доказательств к настоящему определению действительности, [что] она, Анна Устименкова, изнасилована”. В протоколі також зафіксоване твердження повитухи, що кров на одязі постраждалої схожа “...на знаки, бывающие от обыкновенного женского месячного очищения” [72: 41 зв.–42, 91]. Свідчення повитухи були частково враховані слідством.

Для з'ясування ролі повитухи у житті громади скористаймося також архівними матеріалами, виявленими В. Маслійчуком. Зокрема, цікавою є справа з фонду Новгород-Сіверського намісницького правління, яка датується 1783 р., згідно з якою Параска Ремісниченко з містечка Серединна Буда народила позашлюбну дитину, а, щоби приховати цей факт, таємно віднесла “небаблену” дитину під хату місцевої повитухи Гликерії Люлихи, загорнувши її у полотнину та кожушину. Люлиха те дитя “перебабила”, тобто, очевидно, покупала та сповила й відразу охрестила – донька Гликерії Єлизавета та міщанин Яків Костенецький стали “восприемниками”. Люлиха про все розповіла священникові Федоровичу та опитала місцевих обивателів, аби виказали, чиє то може бути немовля. Про те, що це дитина її, заявила солдатка великоросіянка Анастасія Петіна, яка навіть дала Люлісі два рублі, аби та віддала їй немовля. Однак солдатка не довела, що дитина дійсно належить їй, бо не змогла показати “знаків”, що була породіллею. Під час слідства повитуха Люлиха, незважаючи на твердження Петіної, запевнила, що пологів у тієї не приймала. Згодом виявили й справжню матір, яку суворо покарали за перелюб [393: 31]. Як бачимо, породілля підкинула небажану дитину під хату саме повитусі,

очевидно, в надії, що та надасть їй своєчасну та професійну допомогу. Родопомічниця не пішла на жодну незаконну домовленість із жінкою, яка хотіла забрати собі дитину. В міру своїх “повивальних” знань, вона провела експертизу новонародженого, виявивши послідовність і непідкупність у пошуку істини. Дана колізія свідчить, що повитуха була свідома своєї відповідальності перед громадою.

Незважаючи на те, що дітозгубниці намагалися тримати свою вагітність у таємниці й так само таємно народити, інколи з початком пологів вони були змушені запросити повитуху [393: 48]. Так, згідно зі справою, яка датується 1779 р., у слободі Лиман (Ізюмська провінція, Слободсько-Українська губернія) мати Мотрона Маслякова, знаючи про позашлюбну вагітність доньки, привела до неї повитуху Вассу Зайцеву – “оная у многих бывала бабкою”. Проте прийшла вона запізно – дівка Ксенія Маслякова вже народила “блудну” дитину в садку і поклала її під лопух. Коли Васса взяла дитину і побачила, що вона мертва, то поклала тільце назад на землю, сказавши матері та доньці, “что она так нам сделает, что обе пропадем”. Васса відразу пішла до священика, де оголосила про дітозгубництво, і надвечір священик з обивателями прийшли до хати Масляків затвердити цей факт. Як впливає зі справи, повитуху найбільше обурило той факт, що жінки не прислухалися до її порад і не покликали її вчасно до породіллі [393: 33].

Утім, В. Маслійчуком виявлено поодинокі справи, яка свідчить про причетність повитухи до дітовбивства. 1783 р. Васса Шипчиха з м. Обухів (Київщина) народила позашлюбну дитину в хаті місцевого мешканця Івана Слизького; пологи приймала Марфа Слизька. Вранці породіллі запитала у “баби”, що їй робити з дитиною, на що та відповіла: “де хоч дівай, або в воду вкинь”. Шипчиха вирішила закопати немовля. Злочин виявили, бо Шипчиха розповіла усе своїй зовиці, а та – місцевому священику. Як зазначено в справі, повитуха, рятуючися від кари, втекла за кордон, до Речі Посполитої [393: 33].

На наш погляд, при осмисленні даної справи не варто виключати, що дітозгубниця Васса могла й обмовити повитуху. Щодо тези про байдужість повитухи до “незаконних” породіль, то маємо відомості, що відмовити “дівчині” (у розумінні “покритці”) при родах у повитух вважалося за гріх. С. Верхратський,

зокрема, занотував: “наскільки баби висміювали, дивились з презирством на дівчину під час вагітності, остільки ж добивались честі приймати в неї. При таких пологах, вважалося, завжди буває присутня сама діва Марія в нагороду жінці, яка перетерпіла багато горя і все ж знайшла в собі сили виносити дитину, не загубити її і себе”. Він же свідчив, що при жодних хрестинах не було стільки кумів, як при хрестинах позашлюбної дитини. Всі наввипередки пропонували свої послуги, адже, за повір'ям, у кумів такої дитини буде добре вестись в господарстві. Інколи “до хреста” таку дитину приносили до 30 кумів. Ці факти було зафіксовано дослідником у 40-х рр. ХХ ст. у с. Велика Кириївка на Вінниччині [7: 32]. Подібні факти фіксуються і в польових матеріалах.

Повитуха виявилася на вістрі подій, коли жіноча громада звинуватила односельчанок у відьомстві (1875). Спочатку підозрюваних у чаклунстві вирішили випробувати водою, для чого просили поміщика дозволити купати їх у його ставку. Отримавши відмову, жінки покликали сільську повитуху та доручили їй оглянути жінок на предмет встановлення, чи немає у них хвостів – головної ознаки причетності до чарівництва. Староста та сотські звернулися до чоловіків із закликом, щоби ті гнали “баб” до корчми. Там повитуха по черзі оглядала кожну з них і, випускаючи на вулицю, кричала: “Пустіть, не відьма!”. З тих, хто підпав під таку “ревізію”, троє були визнані нею відьмами [281: 385]. Як бачимо, в Україні, подібно до країн Західної Європи, сфера задіяності повитух у “профанних” справах виявилася досить широкою.

Як уже зазначалося, повитуха була причетною до закритої, потаємної, а від того – й небезпечної сфери. Характерною ознакою її статусу була постійна “таємниця”, невизначеність, якою відзначалася сфера її діяльності: “плід” в утробі матері є “чужим”, неідентифікованим, стать його – невідома, шанси на виживання – незрозумілі (жива або нежива, здорова або з фізичними вадами). Чи не тому в румунів побутовало повір'я, що повитуху після її смерті не приймають ані до раю, ані до пекла [594: 179]. Ще наприкінці ХІХ ст. Г. Плосс у своєму дослідженні, присвяченому антропологічному вивченню акушерства, виділив окремий розділ – “Повивальна бабка в народних забобонах”, де констатував, що світова народна

традиція прирівнювала родопомічницю до пастухів, ковалів, мисливців і катів [433: 137]. З часом дослідники до списку тих, чия діяльність пов'язувалась із чаклунською, магічною силою, особливими знаннями та вміннями, додали мірошників, гончарів, ткачів, будівельників, трунарів тощо [177: 150]. Проте спеціального вивчення народних уявлень про надприродні магічні здібності, притаманні певним повітухам, повір'їв щодо їх причетності до потойбічного світу, померлих душ предків, до демонологічних сил наразі не здійснювалося.

Увесь комплекс обрядових дій, які виконувалися повітухою до, під час, і особливо – після пологів, про які вже йшлося вище, так чи інакше демонстрував зв'язок родильної обрядовості із поховальною. Ознаками причетності повітухи до сфери смерті були її маніпуляції з жіночим тілом, а саме – його низом, який у народній свідомості пов'язувався із глибинами, а отже – підземним світом (див. 3.2). Показовою була номенклатура страв, які готували як на поховальний обід, так і на родини/хрестини/календарні відвідування (каша/кутя, хлібні вироби, узвар/кисіль, вино/горілка); ключові обрядодії за участю повітухи відбувалися в традиційні для поминання померлих дні. Семантичний статус родопомічниці відзначався самою унікальністю ситуації: за народними уявленнями, сфера життя і смерті, іншими словами – тутешнього/потойбічного, тут/там – мають бути суворо розмежовані. Власне, весь поховальний обряд був націлений на те, щоби “те” зробити *далеким*, а отже – *недосяжним, недоторканим, невидимим*. Між тим, комплекс родильних обрядодій, які виконувалися після народження дитини за участі повітухи, був покликаний здійснити єдиноспрямований “перехід” нової істоти із того “далекого”, слідом за тим розірвати з ним зв'язки та закріпити присутність дитини у світі “живих”. Показова в цьому контексті словесна формула, зафіксована Верхратським: “Слава тобі, Боже, що *показав нам світ* [виділено нами. – О. Б.]” [7: 62]. Фактично, родопомічниця, в силу своєї “спеціалізації”, виступала в ролі *трикстера* (від англ. *trickster* – ловкач) – архаїчного персонажа ранньої міфології, провідною ознакою якого була двоїстість, амбівалентність. Подібно до нього, з кожними новими пологами вона немов би “курсувала” між “тим” і “цим” світом.

Повитуха зазвичай була жінкою похилого віку, *літньою*. Стара людина міфічно зближалася зі сферою смерті й, відповідно, осмислювалася в категорії близькості до потойбічного світу; відомий зв'язок смерті з жіночим началом, так само як уявлення про те, що позафертильний вік максимально наближав жінку до смерті. Вже розглянутий нами предметно-дійовий комплекс родильної обрядовості засвідчив, що для родопомічниці актуальною виявилася тема *шляху*. Варто звернути окрему увагу на мотив *ніг* повитухи, який безпосередньо пов'язаний із мотивом шляху. Як уже зазначалося, крім очищення рук, у непоодиноких випадках на “зливках” ішлося також про миття/обмивання ніг не тільки породіллі, але й повитухи (Лобкова Балка Пл) [10, зошит 2: 157]. Те, що цій маніпуляції піддавалися ноги породіллі, можна пояснити навіть з практичної точки зору – під час пологів вони забруднювалися кров'ю. Щодо повитухи, то витoki цієї обрядодії слід шукати, очевидно, в іншому. Як показує емпіричний матеріал, для родопомічниці у післяпологовий період актуальною ставала опозиція – ноги *босі/взуті*: подібно до того як роділлі після “зливки” дарувала бабі полотно “на рукава” з мотивацією “щоб покрити руки”, так гості за бабину “квітку” або “варену” віддячували їй грошима із примовками: бабці “на капці”, “на черевики” [213: 153]. Вона й сама зверталася до них зі словами: “Попробуйте моєї вареної, та викиньте на підметки, бо я боса” [404: 24], – тобто, фактично, просила закрити/покрити їй ноги. У текстах христинних пісень йдеться про те, що повитуха біжить до породіллі “в однім чоботі” (Жукин Кв) [5: 33]. Очевидно, символічний образ обутості на одну ногу може також розглядатись як форма моделювання порубіжного стану [384: 11]; відповідно, взутість (закритість ніг) як приналежність до цього світу, а бути босоніж (відповідно, відкритість ніг) – чужого, потойбічного. Підтвердження ми знаходимо у свідченнях інформантів: “колись, як впоряджали покійного, на ноги йому нічого не одягали” (Тур'я Чрн); “...сниться мені сон: чую – хтось співає, бачу – мама. А збоку лесніца винтообразна – високо-високо. Я їй кажу: “Мамо, хай коло вас вещи побудуть, а я полізу подивлюся”. – А мама каже: “Моя ти деточка, ти вбута” (Діброва Хрк) [14: 236]. Образ невзутої повитухи (або й напіввзутої) наближає її до потойбічного світу та його “мешканців”.

Опосередкованим свідченням причетності повітухи до сфери *смерті* є, на наш погляд, архаїчний матеріал, зафіксований в Білорусі етнографом П. Шейном. Ідеться про обрядодію під назвою “справляти *муравінки*” (Лепельський, Полоцький, Вітебський повіти) – сімейне зібрання з нагоди купання дитини, яке відбувалося на третій день після її хрещення. За словами дослідника, цей звичай слід розуміти як прояв “поваги до таїнства миропомазання” (від слова *миро*). Між тим, зауважимо, що воду для купання дитини готувала виключно повітуха, вона ж дитину купала, вдягала і чистою віддавала матері; воду з купелі виливала в річку або струмок – для цього обережно зливала її в чистий посуд. Назва “муравінки” відсилає нас до лексеми ‘мур’ (українською, болгарською – ‘мурава’) на означення ‘трави’ (звідси “трава-мурава” – спориш або горець пташиний, що також побутує під назвами “бабій горчак”, “повитель”, “младенческий”) й, відповідно, лексем ‘мураха’, ‘мурашка’ на означення комах. Тим часом метелик (рос. *бабочка*), муха, бджола (верхньолужицька *бабка*), подібно до птаха, є втіленням душі [202: 149]. Спадає на думку й інша аналогія – назва поминального обіду “комашня”, яка широко побутує в Карпатах у кількох значеннях: як власне похорон, день погребіння, так званих “забав при мерці”, поховального обіду [483: 366].

Утім, П. Шейн подає ще й другу назву згаданої вище обрядодії – *жмур*. Її виконання також передбачало купання дитини із подальшим миттям у цій воді рук усіма присутніми – при цьому кожен кидав у миску гроші, на які повітуха купувала горілки і всіх нею пригощала [609: 12, 14]. Тимчасом загальнослов’янський термін *жмур*, *жмурити* (українською також – *мружити*) пов’язаний із словосполученнями ‘стулити’, ‘прикрити’, ‘примружити’ очі, а отже, в російському арго “жмурится” означає *вмирати*, а “жмурик” – це *труп*, *покійник* [574, т. 2: 205–205].

Даний логічний ряд можна продовжити: на Західному Поліссі (Тоболи Влн) 1983 р. Н. Гаврилюк зафіксувала звичай несення повітухою на родини наїдків, – узагальнено їх називали *невники*: “...густа пшоняна каша, помащена салом, або вареники, або млинці і “ягоди” – варені груші, і горілка в горщику. Понесу “невники” до породіллі. Тепер кажуть “на родини” [15: 48]. Ця номенклатура варених страв корелює з уже згаданим нами звичаєм відвідин породіллі повітухою

із набором страв, який узагальнено називався на Рівненщині *варом/зваром*. Етимологія лексеми ‘невники’ відсилає нас до інших міфо-ритуалізованих титулатур: ‘нев’–‘нав’–‘нави’ – ‘души мерців’; ‘навки’, ‘мавки’ – ‘русалки’, души передчасно померлих дівчат, але також і ‘вода’ [483: 53, 55]. У проповіді, відомій під назвою "О посте к невежам в понеделок 2 недели", текст якої датується XI–XIII ст., згадується про звичай у Великий четвер (перед Пасхою) топити *навям* лазню, сипати на долівку попіл (з метою побачити їхні сліди), залишати для них пироги (а також скоромні молоко, масло, яйця...), чіпляти рушника [221: 5–6]. На післявеликодній четвер припадає так званий *Навський* Великдень, коли, вірили, померлі встають із могил, вітають одне одного із великим святом – у ніч на цей день через вікно можна побачити, як мерці йдуть до церкви на всеношну, де співають, моляться, а потім розговляються; це був поминальний день, коли провідували могилки – “будили покійників” [175: 59]. Як бачимо, із семантикою *смерті* повитуху зближує несення нею *невників*, що засвідчується слов’янською лексикою, утвореною від кореня *nav-* та слугує позначенням як померлого, так і потойбічного світу взагалі.

У цьому контексті показовими видаються відомості щодо застережливої поведінки односельців під час похорону повитухи, насамперед непоодинокі свідчення про те, що їй у домовину (деінде “за заповітом” самої повитухи) вкладали торбинку з маком (“бо я буду на тім світі внучат дарувать” (Скільки Зп) [10, зошит 3: 111; 310: 36]). За іншим варіантом, бо інакше їй не одчепитися від онуків: “Посиплю мачку, то поки вони визбирують, то я й відійду”. Вірили, що й на “тому” світі до повитухи чіпляються особливо ті її “онуки”, які народилися мертвими, – то вона кине їм маку [190: 923]. Мак відомий як універсальний засіб оберегу, насамперед – від нечистої сили, а також нечистих, заложних покійників*. В основі застосування цього апотропея – символу безкінечного рахунку, була закладена ідея захисту повитухи від *ненароджених дітей* (бо, за великим рахунком, це був її гріх).

* В Індії записаний переказ: породілля померла під час пологів, і ніхто не хотів обмити її, бо боялися торкнутися до нечистого тіла. Зголосилася це зробити стара жінка (*bua*). Підготувавши тіло небіжчиці до кремації, вона розсипала кругом жито (за іншим варіантом – насіння гірчиці). Вірили, що померла безпечна, адже вона не зможе зашкодити, бо їй важко зібрати все насіння швидко – воно було надто слизьким. – Див.: [661: 15].

Між тим, це окреслює образ повитухи як порубіжної істоти. Очевидно, в тій же площині лежить згадка про ніж, а також рушник, мичку прядива (“куклу”), фартух (“бо вона мені дважди баба” – Кисилівка Чрн; “бо вона дітей мила і фартух розв’язувала” – Грем’яче Чрн), лозинку, що в якості атрибутів ремесла могли вкладатись їй у домовину (Нестерівка, Фурманка Чрк) [14: 175, 199].

Окремо зауважимо, що під час польових сезонів (2009–2010) нами не тільки зафіксовано мотивації традиції обов’язкового вкладання фартуха в “гроб” “названій бабі” (“бо пупа в’язала” – Зелене Рвн), “в неї є онуки, в яких вона бабувала, то кладуть їй вишитий фартух, щоб на тому світі їй була така дорога в квітках” – Степангород Рвн), але й звичай в’язати на кладовищі до її намогильного хреста додаткового фартуха (Кураш, Мульчиці, Воронки, Степангород Рвн). Зважаючи на тяглість традиції, яка проявила себе у звичаї “назначати в баби”, два фартухи на одному хресті можна побачити на кладовищі й сьогодні.

З іншого боку, С. Верхратському вдалося зафіксувати вірування, що, подібно до відьми, перед смертю повитуха “обов’язково мусить передати знання, бо не зможе спокійно померти; [в її хаті] розбирали стелю як мучиться”** [190: 903]. Крім того, він же стверджував, що деінде повитух по селі боялися – “покоорм відбере, надішле плаксивці – краще їх не чіпати” [190: 905].

Деякі штрихи до образу повитухи надають відомості щодо її участі в похованні свого онучка: “Вона знала, як дитинка слабенька, то вона буде вам ежедневно коло нього. Подивиться, подивиться, вона вам не скаже, а сусіді скаже : “А воно жити не буде. *Вона це знала*” (Полківниче Чрк) [14: 179]. Якщо дитина вмирала до року, повитуха сама здійснювала останні приготування тіла перед погребінням – обмивала його та “нарадівала” (Облітки Жт) [24: 23]. І тим, фактично, замикала коло життя, біля “витоків” якого стояла*. Згідно із записами В. Гнатюка, повитуха могла й сама поховати нехрещену дитину, але робила це вночі, йшла не озираючися, при тому посипала дорогу до кладовища маком [235: 302]. Таких дітей

** Для пор.: у алтайців існувало повір’я, що повитуха тяжко вмирає, бо в неї руки по плечі в крові; так само вона мусить знати певну міру, бо інакше смерть її відкладатиметься – кожна прийнята нею дитина проситиме в Бога додати їй ще один день життя, і так триватиме довго [15: 49].

* Показово, що ця традиція зафіксована, зокрема, у Франції, де, за повідомленнями, приготування тіла померлого немовляти до погребіння було обов’язком повитухи. – Див.: [734: 68].

зазвичай хоронили за межами сільського кладовища, подеколи – під порогом хати, в обійсті, повз рівчак тощо. Їм не ставили хрестів.

Щодо можливої участі родопомічниці в ритуалі обмивання тіла покійного (не дитини), який зазвичай виконувався жінками похилого віку, то, за численними свідченнями респондентів, цієї функції вона зазвичай оминала. Виняток становлять випадки, коли в нужденні роки жінки не відмовлялися від будь-якої “роботи”. Проте звертає на себе увагу повідомлення Є. Грицака (1938 р.): “...поки не очище рук, повитуха не може йти ані до другої роділлі, ані до вмерця... баба-бранка [повитуха] – доглядачка мерців, і перш за все обмивала тіло, і вдягала їх у нову одягу” [20: 4]. Навіть при можливій локальності виконання повитухою даної функції, сукупність ознак свідчить про амбівалентність її образу.

Стосовно рис так званого “професійного відьомства” родопомічниці, то свідчень про те, що темна, нелюдська сила могла слугувати їй помічником (подібно до гончаря, мірошника, коваля), ми не маємо. Виняток становить лише поодинокий факт, наведений Г. Кабаковою, – фрагмент молитви, яку могла виголосити повитуха: “Поможе, чорте, хучій родити, будеш по смерте в тулупі ходити”. Проте вірили, що за таке сумнівне “посередництво” страждатиме дитина після своєї смерті: “Чого получается, шо один лежит спокійно, а другой ходит. А значит того: при родах одна [повитуха] просит Бога, а другая – черта”; “если бабка молилась черту, то рожденный ребенок после смерти стает ходячим покойником” [315: 76; 318: 55]. Ані підтвердити, ані спростувати це свідчення нам не вдалося.

Інша річ, що самою специфікою свого “ремесла” повитуха була “приречена” до безпосереднього контакту з нечистою силою (у різних іпостасях), адже, об’єктивно, поспішаючи на виклик до породіллі, вона могла і не знати, хто саме чекає на її допомогу. Фольклорні перекази про те, як повитуха прийняла пологи в нечистої сили, є досить поширеними – ми знаходимо їх, зокрема, у В. Кравченка [18: 37], П. Іванова [306: 283], В. Милорадовича [402: 417], В. Гнатюка [234: 388], архівних етнографічних матеріалах: “бо “чорти родяться так, як люди, і їх діти виглядають, як людські”, або й нелюдські – “з хвостом без голови” (Перга ЖТ) [5:

21]. Відповідно, невідкладні, “адекватні” надзвичайній ситуації заходи передусім випадало вжити саме повитусі.

Як це могло траплятись у практиці повитух, засвідчує “Справа про вбивство мешканками міста Києва Салейкою та Литовкою новонародженої дитини” з архіву Київської духовної академії (1743) про вбивство дитини, “народженої в пузирі” (як уже зазначалося, в народі його зазвичай називали “сорочкою” та вважали позитивним знаком). Ознайомлення зі справою показало, що принаймні одна зі згаданих жінок була повитухою, а друга, вирогідно, її родичкою або сусідкою. Скориставшись тим, що породілля була “мало оздоровевшей”, жінки оголосили, що народжене дитя (а це була дівчинка) “нечеловѣческого подобия, но бѣсовского...”, що нібито новонароджене дитя, “як звѣрина” “по полу лазило”. Замість того, аби доповісти про це “диво” священикові, вони налякали батька дитини та наказали йому затесати “осиковий колок”. Нещасне дитя було закопане під полом, та ще й пробите кілком [106: 1–3]. Про наслідки цього злочину для нерозумних “бабок” не повідомляється – справу не було закінчено, і вирок, який винесла духовна консисторія, лишився невідомим. Утім, показовим є факт: в умовах функціонування у сфері, яка відзначалася своєю непередбачуваністю, родопомічниця брала на себе відповідальність за якнайшвидше розв’язання загрозливої ситуації. Звичаєм це не тільки дозволялося, але й вимагалось задля забезпечення безпеки соціуму. У певних випадках, як бачимо, це знаходилося в компетенції повитухи.

Окремий блок становлять народні уявлення про специфічні дії повитухи оберегового характеру, пов’язаних, як уявлялось, із її максимальною наближеністю родопомічниці до ворожих для новонародженої дитини сил. Відтак від неї великою мірою залежала захищеність дитини. Повсюдно було відомо, що нехрещене дитя може бути *підмінене* – для цього, вірили, інколи було достатньо шкідливій силі “підкаснути”, “підвійнитися” під неї (навіть у ту мить, коли мати відвернеться спиною до дитини), тобто вселитися в неї, і тоді трапиться “падуча слабість” або “чорна хвороба” [152: 2]. Але найнебезпечнішим вважалася підміна дитини немовлям, народженим від нечистої сили (у матеріалах В. Гнатюка – це дитина *богинки*). Його так і називали – *одміна* (*одмінча*, *відміна*, *дмінок*). Ознаками

“одміняної” дитини називали: велику або маленьку голову, довгі, тонкі руки і ноги, великий черев і зуби, незвичайний крик, розм’якшення кісток. Вона могла бути такою нетерпеливою, що її ніколи не можна нагодувати [20: 12; 233: 125–126; 514: 32].

Тому в перші ж години після народження саме повитуха помічала хрестом місце, де закопала плаценту (“аби нечиста сила нічого не натворила” [190: 919]); після сповивання повитуха клала новонародженого на червону або чорну запуску або під лаву, під стіл, на піч (“від злих духів”) [20: 6; також: 262: 22], зачиняла вікна (бо вночі “лукавий” туди заглядає, щоб наслати “крикливці” [310: 28]), накидала на вікна горбатку (щоб нечиста сила не чіплялась) [15: 47], запалювала свічку (“горить проти ночі поки не охристять” [610: 104]), не залишала дитину саму, особливо в темряві; шептала, “била сорочину” (щоб “пудмени” не було); клала під/у колиску ножа, голку, печину, сіль, іконку, шматок освяченого хліба (Петрані Вн) [5: 41] тощо; захищала дитя свяченим зіллям (“зіллячко баба ув’язувала. Вона вшила мішечок, і вішала на шиї, і ніхто не наврочить” [10, зошит 2: 127]), хрестила ножем (помічним вважався ніж, освячений на Пасху, особливо той, який святився у церкві сім років підряд) двері, вікна, колиску тощо; деінде деякий час (першу ніч, перший день) майже невідступно знаходилася біля дитини для захисту її від поганого ока [609: 5]. Оповідалося про випадок, коли залишена на самоті дитина була переміщена на піч невідомою силою; за іншим варіантом – хлопчик Василь, який народився на Василя (31 грудня), на ранок Меланки (1 січня) виявився дівчинкою. Як з’ясувалося, повитуха пішла додому, а породілля згасила свічку і заснула [404: 22]. Функцією родопомічниці було пильнувати за дитиною, коли її виносили за межі хатнього простору, зокрема до церкви на хрещення. Для цього виходу вона особисто готувала новонародженого – сповивала, клала йому хліба “крошечку”, знов-таки кидала сіль і печину “на отлев”, втикала у поріг ножа, сипала перед порогом жару, особисто супроводжувала кумів із дитиною до церкви (Високе Жт) [5: 19, 28].

Якщо траплялося, що дитина виглядала або поводи́ла себе незвично, та існувала підозра, що вона мала контакт з нечистою силою (або є його дитинчам), саме повитуха, вірили, могла “одробити” немовля. Для цього вона кропила його

свяченою водою, клала поруч освячені речі, намагалася зцілити за допомогою так званого “заткала” – шматка полотна, яким затикали комин, – кидала в купіль і купала у тому дитину або накривала ним голову новонародженого чи підкидала останнього на заткалі під комином (Городець, Христинівка ЖТ) [100: 5 зв.; 5: 32]; молилася в надії, що нечиста сила не потерпить такої наруги над своїм дитям і забере його до себе, а матері поверне її немовля [349: 29]. Як бачимо, повитуха володіла знаннями щодо оберегових дій та атрибутів й активно протидіяла різного роду ворожим силам. Захист від “нечистої” сили був складовою частиною ритуальної практики родопомічниці.

У міфопоетичній картині світу “родовід” ремесла вівся від ситуації творення світу *деміургом*, за Платоном – божества, яке виступало творцем світу. Відповідно, він наділявся статусом першого ремісника (грецькою *demiurgos* – ремісник), який був утіленням дійового, творчого начала. Деміург готував “першоматерію” – суміш землі й води, яка ототожнювалася з вчиненням тіста [134: 14]. У повитухи була своя “технологія” – вона ніби продовжувала справу, розпочату деміургом, своїми діями переборюючи хаотичне, деструктивне начало. Із елементів хаосу – тіла породіллі, яке під час пологів розпадалося на частини (породіллю в народі так і називали – “гнила колода” – Антонівка Хм [12: 28], “мокра”, “перед нею дванадцять днів стоїть відкритий гроб” – Рудня Радовельська ЖТ [37: 3]), родопомічниця діставала/творила дитину, а отже, в народій уяві пов’язувалася з основами людського буття. Це дає підстави для долучення її постаті до категорії “спеціалістів сакрального”.

Категорія *сакральності* свого часу була обґрунтована М. Еліаде [627: 243]. У ній він вбачав універсальний морфологічний зразок (модель), що присутній у будь-якій культурі та складає її ядро незалежно від хронології та етнічної приналежності носіїв релігійних традицій. Сакральне, на його думку, містить у собі амбівалентність (освячене/осквернене), а тому найбільш придатне для аналізу міфологічних явищ. Ним же було введено поняття *ієрофанії* (від грецької – *священний, святий*) для визначення акту виявлення святого. За його словами, ієрофанія передбачає відокремлення ієрофанічного об’єкта від решти того, що його оточує. А надалі, із набуттям нового виміру – сакральності, він проявляє себе у парадоксальному

сполученні сакрального та профанного, буття та небуття, абсолютного та відносного тощо [626]. Святе у філософії Еліаде тотожне абсолютній реальності.

Образ повитухи демонструє діалектику людського (реального, земного) та святого. У народному уявленні одна з провідних її рис, що мала майже універсальний характер, – це мудрість (нагадаємо, фр. повитуха – *мудра жінка*) та розум: “наші баби дуже тому вже сохтивні і пацелі...” [610: 98]. Загальнопоширеним було переконання, що свої знання вона отримувала від Бога. У сприйнятті постаті повитухи важливим було те, що вона володіла знаннями надзвичайної ваги, була приналежною до категорії “помічниць”, наділеною магічним і езотеричним досвідом, тримала порядок і протистояла хаосу. У цьому аспекті доречно навести дані етимологічного аналізу слова “Бог” у бойківських говірках (у гуцульських і покутських – також “Божок”). Тут із коренем “бог” були відомими також терміни “богувати” (у значенні ‘керувати’, ‘панувати’), які вживалися при характеристиці дій особи, обдарованої незвичайними властивостями та знаннями. Зі значенням ‘керувати’, ‘керувати світобудовою’ лексема *богувати* використовувалась і в окремих бойківських говірках, вказуючи на дії Всевишнього [586: 21, 22].

На Житомирщині записано текст пісні, яку співали, коли йшли на родини, де повитуха (“бабусенька”) уподібнювалася Богу:

Як упала наша породілля,
 Да й із полу додолу,
 Да й вклонілася своєю бабусеньці
 Аж до белих ног,
 Ой, спасиба, моя бабусенька,
 Да й за твій приход,
 Що ти приступилась до грішного тіла
 Як сам Господь Бог... (Кишин Жт) [15: 49].

Видається, найсвідоміші з повитух таки відчували свою божественну місію. Маємо численні свідчення, що вони дивилися на свою справу як на “Божу”, йшли “спасати душу”, а від активного втручання у хід пологів відмовлялися під приводом

того, що боялися “згубити душу” [190: 903]. Родопомічниця вдихала в дитину, яка щойно з’явилася на світ, “дух”, власне, вона його й утримувала. Нами записано: “швидше зав’язуй пуп, поки *дух не вийшов*” (Селець Рвн); “бабка дух дала, на світ пустила” (Полиці Рвн). Згідно зі слов’янськими віруваннями, дух, душа – це безсмертне начало в людині, одна із найважливіших складових опозиції життя/смерть. Як зазначала О. Седакова, етимологічна семантика слов’янського *кров* (*кри*, **kru*) – ‘*сокрите*’ вказує на можливість ототожнення *душі* та *крові* (або перебування її всередині крові, що відповідає біблійній традиції) саме за ознакою таємного, невидимого, прихованого [483: 61]. Відомо, що в народних уявленнях дух ототожнювався також із диханням і криком – викликати і те, і друге, так само, як і замовляти кров, як ми побачили, було чи не основним клопотом повитухи.

Відразу по появі дитини з материнського лона повитуха “... ухала в рот йому, примовляючи: “Даю тобі дух і худкаю тебе в ухо в праве слишці, в леве хукаю – не забуваць мене”. – Хукала з ніг до голови – буць яму долгая пам’яць” (Тешків Білорусь) [5: 27]; “бабка студе”, “дух дає в ушко, очі” (Жадове, Грем’яче Чрн). За матеріалами, які датуються серединою XIX ст., після виконання обряду “зливки” (який в даному випадку відбувався на похрестинах) родопомічниця також хукала за плечі і промовляла: “Не мій дух, Божий дух! Баба за риччу, Бог за помоччу!”, а породілля цілувала повитуху в ноги і в руки [6: 12]. Часто згадуваним мотивом у замовляннях (зокрема, від “золотника”) були такі слова: “Не сама я собою – Божою думою; не сама собою – Прячистою святою” [465: 160].

Показово, що православна церква усвідомлювала місце і роль повитухи при пологах. Свідченням цього є згадка про неї у Требниках, які, починаючи з XVII ст. мали великий вплив на церковну практику. Уже в першому друкованому Требнику (1606), що його впорядкував і видав львівський єпископ Гедеон Балабан у Стрятині (примірник відділу стародруків та рідкісних книг НБУ ім. В. І. Вернадського), серед чинів, молитов і звичаїв, внесених до Требника, була “Молитва бабѣ по приятіи младенца”. Показово, що цього тексту не було у грецькому Служебнику, покладеного в його основу [566: 1–2]. Крім надзаголовку молитви, де було виписане слово “баба”, воно виголошувалось у молитві ще двічі: при зверненні до Господа

Ісуса Христа, який “послан бысть без отца родитися” й саме “бабою пеленами повитіє” – у першому випадку; до Господа звернені слова – простити “рабоу твою сію бывшую бабу прімшоую младенца” – у другому. Під час аналізу тексту “Молитви” нами виявлено, що в обох випадках слово “баба” невідомий “читач” намагався “сховати”, а саме: у першій згадці назване слово старанно стерли (так, що його було важко прочитати і комусь довелося заново наводити його чорнилом), а у другій – горизонтальною лінією закреслили чорнилом. Але, як би там не було, можемо констатувати: на початку XVII ст. повитусі присвячувалася спеціальна “Молитві бабѣ...” нарівні з молитвами преподобного Феодосія Печерського та патріарха Філотея.

Важливим джерелом для розуміння адаптації церковних правил до життєвої ситуації присутності повитухи під час пологів є Требник київського митрополита Петра Могили. Він був затверджений Собором 1640 р., а вийшов друком 1646 р. у друкарні Києво-Печерської Лаври. У ньому було 126 чинів, з них 37 власних, місцевих, яких не знали грецькі требники. Аналіз тексту Требника, за словами О. Алмазова – “практичного керівництва по всіх випадках здійснення приватного богослужіння” [118, т. 1: 503] свідчить, що його автор, який був добре обізнаним із латино-польською культурою та католицькою обрядовістю, при розробленні православних доктрин до постаті “повитухи” поставився досить уважно. Вищезгадану “Молитву... бабѣ” ним було вилучено, натомість з’явилася “Молитва женѣ и послужившим той во время рождения” із дописом: “Сия же и бабѣ”. Показово, що відтепер основний наголос робився на породіллі – “жене”, а повитуха згадувалася дещо завуальовано як “послужившим той” (у множині!). Але, очевидно, обмежити назву молитви кількома загальними словами митрополитові видалося неможливим – і він зробив уточнюючий допис, де називає родопомічницю усталеним, всім зрозумілим терміном – “баба”. У самому ж чині повитуха вже не згадується, і лише виголошується: “И прости рабе твоей сей, имя рек, и всему дому, в нем же родися отроча, и прикоснувшимся ей и здесь обретающимся всем ...” [567: 23] . Але тут ішлося про очищення після пологів через молитву насамперед породіллі, а також “прикоснувшиися ей” – це і була повитуха. Тут християнські ідеї

про “нечистоту” повною мірою збігались з усталеними поняттями “бруду” обох учасниць народин.

Церква надавала надзвичайного значення темі “нечистоти” як жінки, так і повитухи, а отже, – наголошувала на настійній потребі спеціальної процедури виголошення молитви над учасницями родового дійства в церкві: “приносится новорожденный младенец от бабы к церкви и стоит пред дверми церковными...” [567: 24]. Петро Могила із невеликими змінами продублював із Требника Балабана 1606 р. “Молитву”, яка в нього виголошувалася “в осмый день” (на відміну від Требника 1606 р., коли ця процедура здійснювалася на третій день після пологів [566: 4]). В обох випадках повитуха згадувалася як “баба”. Звернімо увагу на те, що дитина приносилася до церкви саме від “баби” (і, очевидно, самою ж повитухою), а також, порівняно із породіллею, на скорочення строку “нечистоти” родопомічниці до восьми днів, адже породілля “звільнялася” від гріха на сороковий день через обряд “виводин” (детальніше про “виводини” буде сказано далі). Слід думати, це було свідченням розуміння того, що в будь-який час повитуха могла бути знову покликана до нової породіллі.

Православна церква практикувала форму трикратного “занурення” під час хрещення. Окремі випадки змішаної форми хрещення, які фіксувалися починаючи з XIV ст., – “занурення” та обливання, коли охрещуваного занурювали в купіль по шию, а потім тричі “возливали” воду на голову, – засуджувалися [118, т. 1: 317]. Водночас Требник Петра Могили містив чин “О крещении младенцев”. Митрополит окремо зауважив випадок, коли існувала загроза передчасної смерті новонародженого. Тоді хрещення – “служеніє сіє” – доручалося повитусі, “сі єсть Баба”. У чині прописувалося, що вона виконує (“прислушает”) таїнство, відповідно, в “домах”, при тому допускалося спрощене дійство, зокрема хрещення через “обливання” (із застереженням – не залити немовля): “яко да от нужды в домах охрещенным сушим, обряды и обходы обычныя, в церкви свершатся, кроме Формы и Погруженія” [567: 9]. Зауважимо, що перехід від занурення на окроплення був великою мірою пов’язаний із частою смертю немовлят.

Однак у Требнику суворо застерігалось передчасне хрещення дитини. Малася на увазі ситуація, коли плід ще знаходився в утробі матері й існувало побоювання щодо мертвонародження. Але, якщо можна було торкнутися хоча б голови або іншої частини тіла дитини, цього вважали достатнім для виконання таїнства хрещення. Воно визнавалось “правдивим”, а обряд погребіння померлої дитини виконувався за православним каноном у повному обсязі. Якщо ж дитина виживала, повторне хрещення, як вказувалось у чині, уже не проводилося: “Никто же в чреве матерном затворенное отроча крестити да дерзнет: но аще й главу из чрева испустит, и в беде смертной будет, да Крещенно будет в главе: аще по сем живо из чрева изыйдет, неподобает вторицею Крестити его, уже бо Крещенно есть” [567: 9].

У тексті Требника 1653 р. Йосифа Тризни – архимандрита Києво-Печерської Лаври, у “Молитві бабѣ”, що приймає немовля, вираз “бабою повитий” було відновлено. Передбачалось також, що у випадках загрози смерті дитини, її міг охрестити не тільки священник, але будь-який християнин [284: 10, 13].

На підтвердження побутування практики охрещення кволик немовлят повитухою відразу після їх народження у хаті породіллі наведемо промовисті дані з дослідження І. Гілевича щодо галицької Волині XIX ст. За його підрахунками, у метричних книгах с. Синькова (Радехівський р-н Льв) зафіксовано 15 випадків охрещення повитухою кволик немовлят і 2 випадки охрещення дитини свяченою водою батьком або матір'ю. З цих 17-ти 15 померли через декілька хвилин (годин) після народження; двоє дітей прожили довше і були миропомазані священником. Одне з них померло через 12 днів після народження [231: 259].

На той же час припадають записи В. Шухевича. У своїх матеріалах він вказував на дотичне до церковних справ “служеніє” повитухи: “До купелі сипле баба сьвяченої води, якої рівночасно дає пити поліжниці, почім кропить тою водою по хаті, говорячи борзо таку саму *форму* [тут і далі курсив В. Ш.] як священник при хрестинах, а то на те, аби бісиця не перемінила дитину; тому мусить баба бути сохтівною, такою, що розуміє усе, яко знає форму” [618: 3]. Вважалось, що така дитина вже “отримала хрест”, й у разі смерті її ховали як уже охрещену, за загальними правилами [320: 207]. Подібних свідчень “страха ради смертного

крещення” дитини повитухою ми знайдемо чимало. Їх містять, зокрема, метричні книги верховинського

с. Колочава, що частково введені в науковий обіг С. Аржевітіним. Мертвонароджені діти в записах книг мали відмітку: “помер не хрещеним”, або “хрещений тільки бабкою (народной ассистенткой)”; “баба хрестила”, але “не успела принести к священнику в храм Божий, имя бабы – Анастасия Пипус” [125: 132, 135, 137].

Сучасні польові матеріали, зокрема записані нами в Міжгірському районі на Закарпатті, також подають картину сталої традиції хрещення повитухою дитини за надзвичайних обставин (“щоб не вмерло без хреста” – Торунь Зк), повсюдно відомого під назвою “зливати воду”: “Як нема кому хрестити, то і повитуха могла покропити свяченої води, і обізательно дати ім’я – яке хоче” (Верхній Бистрий Зк). Щоправда, при цьому уточнювалося, що у такому випадку йшлося лише про “половину хреста”: “Як одужає, несуть до церкви наново хрестити. Половина, бо немає того права хрестити дитину – сам свою, чи баба, чи мати, чи отець. Піп – його на то святили. Таку дитинку ховали під тинитов [кладовище], не ховали, там де другі, навіть якщо половина [хреста], збоку на кладбищі, бо хрест не дали...” (Присліп Зк). Водночас, у ряді сіл інформанти повідомляли, що “зливання води” було достатньою обставиною, щоби поховати новонародженого на кладовищі.

Так само на Волині було записано В. Кравченком: “[Повитуха] бере свячену воду і хрестить: “Во ім’є Отца. Амінь і Святого. Амінь. І Духа. Амінь. – Це вже називає, як хлопиць – то – Іван або Адам, більш ни можна. А дівчина – Марія або Єва”. Це так священник бабці дозволяє. А як умре, то вже його батюшка може на могилках поховать – аби так хрищане... батюшка мине питається: “Як ти хрестила?”. А я йому розказала як я хрестила. То він сказав: “Я водою ни хреститиму. Твоє – хрищеніє, а моє – миропомазаніє” [353: 86]. За повідомленням А. Малинки, відрізаним кінцем пуповини повитуха хрестоподібно мазала дитину в тих місцях, де священник при хрещенні мастив миром, примовляючи: “Щоб уроків не боялося, и всяка болізнъ, и нечистоти, и все зле-лихе обходило” [389: 9].

Про те, що церковні чини та атрибути увійшли в практику пологів, а отже – в дії повитухи, свідчить і польовий матеріал: “В мене перва дитина померла

нехрещена. Я запечатала гріб. А мені тоді сниться: дитинка моя, а писок таке як собаче або вовчаче. Біга за мною. Я тоді пішла до баби, а їй батюшка дав хрест, молитву, щоб вона перехрещувала, або як слабе народиться. Тоді та баба перехрестила дитинку і вона більше не снілася” (Рубці Днц) [14: 247]. Більше того, за часів радянської влади, в умовах антирелігійної боротьби, руйнування церков та гонінь на представників церкви, ця функція повитух – хрестити новонароджених – набула нового імпульсу. Одна з респонденток з Миколаївщини, мати якої приймала пологи ще на початку 60-х років ХХ ст., твердила, що “хрестила вона [повитуха], до неї всі люди приносили діток, до моєї мами, вона перехрестювала. Не було церкви. Була в Івановке, а ми в Цибульках жили. Вона замість батюшки була. Перехрестить, кропила водою. Не заважало, батюшка нічого не мав до цього. Як мама моя похрестить, то вона вже хрещена” (Слизаветівка Мк).

Виявом особливого статусу повитухи, її наближеності до церковних справ була традиція ім'янаречення новонародженого протягом першої доби за посередництвом родопомічниці. В опублікованому нещодавно щоденнику священиків Андрія та Федора Кирнецьких з Глухівщини, записи в якому датуються кінцем 80-х років ХVIII ст., ця традиція знайшла своє відображення у стандартному формулюванні, яке неодноразово виписане на сторінках щоденника: “дано ім'я через бабу”; в іншому місці, із зазначенням дати хрещення: “...приходила баба Іуліяна Левенка через которую дано имя дочери Петра Хлистуна и жены его Софії на 1 число марта мся Евдокією” [624: 10, 25, 57, 68]. Маємо також свідчення, що повитуха за допомогою церковного календаря могла сама назвати ім'я, а до священика зверталася за уточненням у складних випадках, наприклад, коли родилася двійня, і важко було визначити друге ім'я: “І каже вона: “Ой, я не можу зрозуміти, там двоє, треба іти, каже до батюшки, як він пояснит, бо я не можу – один, каже, Фокій, а другий я не знаю” (Тальянки Чрк) [15: 7].

З огляду на причетність повитухи до церковних справ варто окремо згадати про виконання нею коротко згаданої вище функції – участь у введенні породіллі до церкви, як це вимагалось законом Мойсея щодо породіллі: “До всякої святощі не буде вона доторкатися, а до святині не ввійде аж до виповнення днів очищення її”

(Лев. XII, 5). Відповідно, церква особливо шанувала свято Введення в храм Пресвятої Богородиці, яке мало відношення до Різдва Богородиці, а також Стрітіння, відповідно – до Різдва Христового. В народі введення породіллі до храму відоме під назвами “вводи́ни”, “виводи́ни”, “виві́д”, “увод”, “виводи́”, “йти по молитву”, “до молитви” тощо. Вони вказують на основну мету церковного обряду – “ввести” жінку-породіллю разом із дитиною до церкви, прочитати над нею молитву й тим очистити її від “нечистості” пологів (“вивежена і чиста від усього” [610: 116]), а також благословити дитину. Одночасно жінка, фактично, виводилася й за межі домашнього простору, адже здійснення цієї акції означало, що відтепер вона мала можливість вільно, без будь-яких пересторог виходити за межі домашнього простору. Зауважимо, що це не було повсюдно обов’язком повитухи. Проте польовий матеріал дає нам численні свідчення того, що повитуха супроводжувала породіллю разом із дитиною до церкви. Це вона кликала священика із церкви (породілля зупинялася на порозі), над ними обома він виголошував молитву, вона передавала йому дитину – хлопчика, аби він вніс його у вівтар, дівчинку – підносив до ікони, після чого знову віддавав дитину повитусі (Нестерівка, Чорна Кам’янка, Полянецьке, Черповоди Чрк, Халеп’я Кв тощо).

У народній традиції “професіонали” не діють одноосібно, вони зазвичай мають свого покровителя-двійника, адже рід їхніх занять вимагав відповідного “міфологічного забезпечення” [558: 100]. Будь-яка “професія” зобов’язувала до знання та виконання комплексу обрядів та магічних дій. І цей комплекс може бути визначений як договір між “спеціалістом” та його “покровителем” [595: 183]. Серед “відовських” спеціалізацій називають таких покровителів: для мірошника – це водяний, для коваля – божественний вогонь (або чорт) [136: 200], для пастуха – лісовик, для прялі (ткалі) – жіночі міфологічні персонажі П’ятниця, Середа, Неділя [174: 83–84]. Унікальність образу повитухи полягає в тому, що її діяльність з надання допомоги жінкам-породіллям передбачала існування в якості помічника не будь-кого, а *божества*. Проведений аналіз дає підстави стверджувати, що покровителем повивальниці темна, демонологічна сила не виступала. Для захисту

новонародженого вона закликала собі на поміч насамперед Пресвяту Богородицю, проте й інші християнські святі в молитві нею також не оминалися.

Аналіз польового матеріалу свідчить, що вік повитухи, порівняно із односельцями, зазвичай відзначався своєю тривалістю. За нашими непоодинокими даними, вони доживали до 90-а, а то й і 100-а років. Зауважуючи цей феномен, інформанти, як правило, одностайні у своїх міркуваннях: вони пояснюють це тим, що повитуха – “божа” людина й мала особливі заслуги перед Богом. Спеціальне опитування засвідчило, що її похорон відзначався віддаванням їй особливої шани: “Як померла, ховали так як треба. У церкву брали. Які в неї онуки є, то всі до неї приходили. Як вона померла, то онуки несли її до самого кладбища, мінялися. Шанували її. [Інших] поклали на віз та й тарабанять, а її ні, на руках несли” (Полківниче Чрк) [14: 179]. Згідно зі спогадами старожилів с. Стіна, що на Поділлі, перед похованням померлої місцевої повитухи її “онуки” – колишні її породіллі – поперемінно несли домовину з її тілом кругом села (при тому рух було обрано “проти сонця”) [14: 264]. Вірили, що й на тому світі родопомічниця не пориває зв’язків зі своїми онуками; вона ніколи не зазнає страшних покарань, бо за неї моляться її діти, ангельські душі, і Бог чує їхні молитви [512: 227].

Наостанок, варто згадати про міркування С. Аверинцева щодо образу Богородиці. Він зауважив спадкоємність між язичницькою Софією та Афіною. У свою чергу, в образі Діви Марії він виокремив мотиви дому, храму, утверджуючого стовпа, основи, загороджувальної стіни проти хаосу. Для підтвердження своєї думки дослідник також залучив текст Акафіста Богородиці, який орієнтовно датується 625 р., ті його фрагменти, у яких ідеться про космологічну роль Діви Марії, де Богородицю-Софію називають “сводящей воедино противоположное” [112: 226].

Наважимося стверджувати: фольклорно-міфологічна традиція демонструє спільний феномен – набуття жінкою-родопомічницею, знання та досвід якої в силу об’єктивних причин століттями залишалася затребуваними, ознак прилученості до вищих істот, осягнення зв’язку з божественним началом, а відтак – спорідненості з Богом.

Не виключаємо, що сьогодні респондентів в їхніх спогадах про повитуху надихає природне почуття ностальгії за минувшиною, прагнення її прикрасити та піднести. Кажуть, ніщо так не надихає жінку на розповідь, як спогади про власні пологи. Але навіть враховуючи всі ці обставини, важко заперечити той факт, що в народній пам'яті образ повитухи закарбувався як постаті незвичайної. В оповідях тих, кому вона ставала “в поміч”, повитуха часто набуває рис святості. Ми маємо цьому численні підтвердження: “Баба-бранка Катерина. Дуже розумна була бабка. Кожній людині дається таланти від Бога, тільки кожна людина повинна відкрити його сама [...]. Вона брала з собою прадиво, аж блищало, 13-ку, в клубочку. Сама милася, передодівалася, одівала вишиту сорочку, вив'язувалася дуже гарно. Фартух одівала, черевики такі взувала, чуть піднятий такий каблучок, на шнурочках, аж от тут була халявка. [...]. Вона дуже була знаменита бабушка. Не вчилася ніде. Але така спеціалістка була! Я ще раз кажу – баба од Бога була. Як зайшла до хати, молилася: “Перший раз поріг переступаю, господарю і господині здоров'я бажаю. Як господарю, так і господині, і всій вашій родині. Будьте здорові в цьому домі”. У мами важки роди були, і вона її усюд, усюд, і погладівала животік, погладювала, а тоді видно, щось вона побачила, що не так. Тоді взяла маму на плечі, до низу ногами і по хаті пішла, підтрусівала. Родилася сестричка. Як дитинка закричала, вона взяла того прядива, тут відрізала, в неї був такий ніжик. Вона сказала, і це я добре запамніла, що він свячений. І пупок цей зав'язала, а тоді дитину скупала відразу, у пелюшечки замотала і мамі дала. І сказала як кормити. А тоді ще три рази приходить. Її везли, бабку Катерину – її везли на возі, в вишитій сорочці. Це така краса, не можу вам передати. Це було після війни. Вона відійшла в 50-ті” (Тальянки Чрк).

Ця особлива сторінка жіночої історії в особі баби-повитухи закінчилася кілька десятиліть тому. Тим важливішим було намагання відтворити цю постать в усьому розмаїтті, усвідомити її місце і роль в історії людства.

Висновки до Розділу 4

Як бачимо, традиційне номінативне означення *баби – це *‘літня жінка’*. Під цю номінацію підпадає ціла низка жіночих міфологічних персонажів, включаючи уособлення *смерті* в образі старої бабки. Аналогічно до праслов’янської основи *бав-/бів (боби)*, дана лексема пов’язується зі значенням *‘надуватися’, ‘розбухати’, ‘бути кулястим’*. Номінація *‘баба’* також вживається на означення комахи, бджоли, метелика, які уособлювали собою душі померлих.

Значення слова *‘бранка’* відображає функцію повитухи – *бере, відбирає, приносить* дитину, що не виключає використання слова у значенні *‘боронна’, ‘захисна’, ‘баба-захисниця’*. Одночасно в лексемі *‘бранка’* слід вбачати ознаку, яка характеризує повитуху як полонену, невольну, зв’язану/прив’язану. Це значення корелюється з лексемою *‘стана’, ‘стойна’* на означення повитухи у болгар – *“та, яка зупиняє смерть”*, співзвучна також лексемі *‘стовп’* у тому ж лексичному ланцюжку – англійське *obstetrician* (акушерка). Назва баби як *“пупорізниці”* характеризує повитуху за її типовою функцією – *різати (уривати, рубати) пупа (‘різна’, ‘пупорізна’)*. Родопомічниця виявляється безпосередньо причетною до символічно маркованої дії *різання/рубання* як миттєвого відокремлення, припинення зв’язку й акту визволення.

“Породільна баба” може тлумачитись і як *‘баба, що належить породіллі’*, і як така, що *‘сама народжує’*. В лексиці повитухи серед певної сукупності ознак закладена ідея *початку, зародження, основи*. Семантика цієї основи включає поняття про сакральність, божественність, зверхність.

Залучення широкого масиву польового матеріалу дозволило виокреслити статус повитухи в її здатності віщувати (пророкувати) долю новонародженого. За номенклатурою певних ознак, які були складовою її повивального ремесла, вона висловлювала свої пророцтва ще на стадії вагітності жінки, а також під час народин. До її прогнозувань відносяться: *стать дитини, її фізичний стан (за ознакою квола/дужа), перспективи виживання у немовлячому віці, оцінка життєвого потенціалу дитини, тривалість її життя, обставини смерті тощо*. На етапі пологів для

її віщування особливої ваги набували певні обставини: час народження, зовнішні прикмети, поводження дитини, її вигляд тощо. Проведений аналіз матеріалів засвідчив, що повитуха в окремих випадках могла також ворожити на долю дитини.

Між тим, прозові наративи у формі фабулатів, записані під час польових досліджень, дозволили розширити уявлення про видіння-віщування повитухи. Йдеться про її здатність *побачити* крізь вікно (двері) за якусь мить до біологічного народження дитини за допомогою нехитрого набору знаків “долю” дитини. Вона її не вибирала і не призначала, а лише дізнавалася про неї, зазираючи через вікно іззовні у внутрішній простір хати, подібно до внутрішньої ємності жіночого тіла. В якусь мить ці протилежні сфери ставали проникними задля миттєвого прориву повитухи у віртуальне майбутнє дитини. У цих сюжетах зв’язок повитухи із потойбіччям простежується чи не найрельєфніше. В її видіннях був присутній маркований знак (вода, ночви, мотузка, гойдалки) або образна картинка (накриті столи, багато людей, музика та співи тощо), які мали конкретний характер. За ними вона “відчитувала” долю дитини за ознаками: нещаслива (смерть через утоплення, повішення) або, рідше, щаслива (буде великий чоловік). Долі, яку повитуха бачила/пророкувала, зазвичай не можна було уникнути, її неможливо вмовити або обдурити, вона невідворотня.

Аналіз наявних сюжетів щодо віщування долі дитини повитухою дозволив виокреслити образ родопомічниці як такий, що наближався до міфологічних образів жіночих божеств у відповідних балканських і балтійських повір’ях та фольклорних творах. Проте ці демони долі життєвий сценарій дитини вибирали або призначали.

Повитуха була долучена до сфери жіночої репродуктивності, а тому, фактично, виявляла свою причетність до загальнолюдської ідеї народження/творення нового. Вона брала на себе основний “тягар” обрядово-магічних дій, які здійснювалися для підтримання рівноваги універсуму, забезпечення родючості/плідності та процвітання (на рівні макрокосму) й рівноваги соціуму, долі людини і роду (на рівні мікркосму). Звідси – така вагомість постаті баби-повитухи, яскравість її іпостасей. Звідси – подібна спорідненість з образами жіночих божеств, такий майже ідентичний набір атрибутів, функцій та дій жіночих

богинь – у різні часи і на різних територіях, і ледь розпізнана межа відмінностей між ними.

Після здійснення всього ланцюга післяпологових обрядодій повитуха набувала статусу рідні, “своєї”, соціально визнаної особи. А відтак і надалі до неї проявляли увагу. Без неї зазвичай не обходилися ключові події в житті дитини – перший крок, пострижини, а надалі – весілля, призов до армії тощо. Вона могла бути учасницею родинних зібрань як в будні, так і на свята. Підтвердженням авторитету родопомічниці, поваги до її знань та досвіду була участь повитухи у громадських справах, у різного роду карних справах при розслідуванні фактів згвалтування, насильства, дітозгубництва, перелюбу тощо. Наявні матеріали переважно свідчать на користь її компетентності, небайдужості, дотримання нею моральних принципів.

Образу повитухи притаманні амбівалентні риси. Її причетність до “низу”, темної, “чужої” сфери ставала джерелом уявлень про наближеність до потойбічного світу, його “ мешканців” – померлих душ предків, а також демонологічних істот. Чергові пологи означали для повитухи черговий рух, “перехід” між двома полярними світами – світом мертвих і світом живих. Тому актуальною виявилася тема *шляху*, а символічний образ обутості на одну ногу/босих ніг може розглядатись як форма моделювання її порубіжного стану. Із семантикою *смерті* пов’язане здійснення повитухою обрядодій під назвами *жмур*, нести *невники*.

Повитуха діяла у сфері, яка відзначалася своєю непередбачуваністю. Амбівалентність образу повитухи проявлялася в її здатності брати на себе відповідальність за якнайшвидше розв’язання критичної ситуації; великою мірою від неї залежала захищеність дитини від шкідливої сили; вона володіла знаннями щодо оберегових дій і атрибутів та активно протидіяла різного роду ворожим силам, але це не заважало їй подеколи самій звертатися до них по допомогу.

Між православною церквою та повитухами утворився певний консенсус та склалося своєрідне співробітництво – повитуха, в силу покладених на неї функцій, деякою мірою перебирала на себе роль, об’єктивно, цивільного свідка факту народин, а також “провідника” божого втручання. Церква ж наставляла та контролювала її при виконанні цих функцій. Проявом особливого статусу повитухи,

її наближеності до церковних справ стало фактичне хрещення повітухою новонародженого за надзвичайних обставин, її причетність до ім'янаречення, участь у “виводі” породіллі до церкви через 40 днів після пологів.

Родопомічниця не була позбавлена рис святості, демонструвала прилученість людини до вищих істот. Подібно до богів, вона була співучасником ключового моменту життєдіяльності людей. Збереження здоров'я індивіда і добробуту групи людей (родини, дітей, жінок, громади в цілому) великою мірою виявлялося підвладним цій жінці.

ВИСНОВКИ

У дисертації наведене теоретичне узагальнення і нове вирішення наукової задачі, що полягала у комплексному розгляді постаті повитухи як носія традиційного народного акушерства, визначення її місця й ролі в системі родопомічної практики та пов'язаних з нею обрядів, міфологічних уявлень на тлі історії співіснування народного та наукового акушерства.

За підсумками дослідження можна зробити такі висновки:

1. У ході систематизації джерел – архівного, польового, друкованого дослідницького матеріалу виявлено нові дані з історії народного та професійного акушерства. Історіографічний огляд дав підстави констатувати, що, порівняно з наявним обсягом фактографічних даних, українській етнології бракує історіографічних праць з комплексного вивчення постаті повитухи з залученням широкого спектру історичних, етнологічних (передусім, галузі народно-медичних знань), фольклорних, лінгвістичних та інших даних.

2. Розгляд ключових ідей та концепцій, пов'язаних із народженням дитини, дозволив дійти висновку, що накопичення знань у цій сфері відбувалося досить повільно. Найвідоміші європейські медичні школи в акушерській практиці протягом століть так чи інакше спиралися на доробок грецьких та римських попередників. Повною мірою наукове акушерство почало функціонувати з XVII– XVIII ст. – це було пов'язано з успіхами в галузях ембріології, фізіології, клінічної медицини тощо.

Розгляд історії наукового та народного акушерства засвідчив, що той обсяг знань, який продукувався протягом століть, на межі XIX–XX ст., був сповна задіяний у неофіційній, народно-медичній практиці безвідносно до поступу науки, коли навички і досвід повитух потрапили в поле зору та були зафіксовані професійними медиками й етнографами. До них, зокрема, належали: мануальний вислід вагіни, методи активізації черевної мускулатури, поворот плода на ніжку, постава породіллі під час пологів, її психотерапевтичне заспокоєння, оживлення дитини, відтинання пуповини, дії при кровотечах, затримці посліду, зрушенні матки

тощо. Головними носіями народно-медичних знань у галузі родопомочі, їх зберігачами й трансляторами виступали повитухи.

Аналіз історії інституційного становлення наукового акушерства також дав підстави констатувати, що протягом століть жінка виявилась усунутою від інтелектуальної сфери; можна говорити лише поодинокі “жіночі прориви” (Тротула, Луїза Бордо та інші). Проте у загальноісторичному та культурному контекстах, зрушення у гендерних настановах суспільств відбувалися повільно. З огляду на це, одним із шляхів самовиявлення жінок була медицина, а саме – професійне акушерство. Потаємна сфера домашнього дітонародження довгий час залишалася у компетенції виключно жінок, що відкривало можливості для її самоствердження, а відтак – закріплення за нею певного місця в соціумі. Протягом багатьох віків це була стала жіноча ніша. Сільська повитуха фактично уособлювала собою “альтернативну” (“додаткову”, “комплементарну”) медицину, стрижнем якої були “натуральні пологи”. Крім того, можна говорити про здійснення нею всеохоплюючого контролю над сферою родопомочі, включно з контролем над народжуваністю, поведінкою вагітної жінки, власне пологів, зростанням здорового потомства, збереженням репродуктивної властивості жінки; питання морального плану – дітозгубництво, аборти, контрацепція також були у сфері її компетенції. Це була, фактично, “підпільна”, звична, повсякденна, а тому непомітна у своїй пересічності сфера, де на побутовому рівні влада жінки була всеохоплюючою.

3. Визначено особливості різних етапів інституалізації родопомічної справи, реалізації державної політики з охорони здоров'я жінки, і відповідно, взаємостосунків між представниками народного та наукового акушерства від кінця XIV ст. у Західній Європі до кінця XX ст. в Україні.

Дослідження особливостей становлення та оформлення наукової родопомочі в країнах Західної Європи та в Україні засвідчило типологічну тотожність цих явищ у межах єдиної європейської цивілізації. Проте для всіх західноєвропейських країн була притаманна порівняно рання тенденція до інституалізації родопомічної справи, ознаки якої спостерігаються ще наприкінці XIV ст. Це передбачало встановлення всебічного контролю над повитухами з боку держави, церкви та громади. Зокрема,

йшлося про прийняття спеціальних статутів, а також правил, інструкцій, порадників, які унормовували діяльність повивальних бабок, передбачали запровадження іспитів, видачу спеціального дозволу (ліцензії) на цей вид діяльності, відкриття низки навчальних закладів різного рівня, так само як і профільних медичних установ, доступних для будь-якої породіллі. Зважаючи на порівняно невеликі території, невисоку щільність сільського населення, жорстке запровадження стандартів та методів впливу на повитух, неконтрольована допомога породіллі з боку неліцензованих родопомічниць у західноєвропейських країнах була в основному подолана до початку XVIII ст.; відтоді їм на зміну прийшли ліцензійні повивальні бабки або акушерки.

Виявлено, що у традиціях західного християнства за раннього Нового часу простежуються окремі випадки ототожнення повивальної справи та чарівництва, проте соціальне значення родопомічної функції повитухи, її причетність до широкої номенклатури суспільних справ, забезпечували їй загалом високий статус.

4. Опрацювання розлогого емпіричного масиву та нормативних актів дозволило показати послідовні, наполегливі, певною мірою системні заходи із запровадження офіційної соціально-медичної системи організації родопомічності жінкам, незалежно від їхнього соціального та майнового статусу, проводилися й в Україні. На рівні державної політики, регіональних, зокрема губернських і земських проектів і програм, окремих навчальних закладів, насамперед – медичних відділень університетів, а також ініціатив медиків, окремих діячів центральних і місцевих установ, протягом майже двох століть (друга половина XVIII – початок XX ст.) докладалося чимало зусиль, аби піднести рівень акушерської допомоги жінкам на цивілізований, європейський рівень. Очевидно, усі ці зусилля не були марними, і вже на початок XX ст. на українських теренах функціонувала відносно розгалужена система професійної допомоги вагітним жінкам і породіллям, утім – виключно у містах. Сільська місцевість фактично залишалася недосяжною для цих нововведень. Швидко, кардинально і повсюдно змінити практику надання допомоги породіллям, запровадити послуги ліцензійних “службових” повитух (на першому етапі) і беззастережно витіснити ненавчених повитух (на кінцевому етапі) виявилось

справою складною. Ідея “цивілізованих” пологів стала важливою складовою боротьби за “соціалістичний побут”. Радянська влада була зацікавлена в тому, щоби жінка, як чи не основна “продуктивна сила”, була міцною, здоровою, працездатною, зберігала свої репродуктивні функції й народжувала здорове потомство. Проте в умовах потрясінь ХХ ст.: воєн, Голодомору, насильницької колективізації, тяжкої примусової праці в колгоспі, нововведення в системі охорони здоров’я не спрацьовували, й на початку 70-х рр. ХХ ст. допомога повитухи при пологах усе ще була затребуваною. Для жінки-породіллі головним критерієм дієвості родопомочі залишалася вмільсть помічниці, досконале володіння нею своїм “ремеслом”. Повитуха була “навчена”, але власним життєвим досвідом, а тому на практиці межа між “народно-побутовим” і “науковим” акушерством виявилася розмитою. Те нове, що завжди із великими зусиллями привносилось офіційною, науково-медичною родопоміччю, виявлялося залежним від “старої”, неофіційної народно-медичної практики.

5. Аналіз усіх складових родильного дійства як медично-ритуальної практики дозволили дійти висновку, що майстерність повитухи досягалася з набуттям досвіду, як власного, так і передачі його, зокрема в межах однієї родини – від матері до дочки. В особі повитухи ми також маємо приклад самопрофесіоналізації. Вона приймала рішення, спираючися на власну інтуїцію й розуміння ситуації. Тому повитухам було притаманне природно-інтуїтивне “жіноче” ведення пологів, що відрізняло їх від “чоловічого”, науково обґрунтованого підходу до родопомочі.

Критерієм їх професіоналізму було забезпечення умов для народження нормальної, живої дитини та убезпечення породіллі. Практична допомога повитухи при пологах, яка спиралася на набір виконуваних нею дій раціонального характеру, була невід’ємною від її яскраво ритуалізованої поведінки. Можна говорити про низку її дійових, безпечних методів ведення пологів. До них ми відносимо насамперед дотримання “очікувального методу”, який передбачав невтручання у хід пологів при нормальному перебігу подій. Проте в разі ускладнень нею задіявалися народно-медичні прийоми із застосуванням широкого арсеналу лікарських засобів та компонентів для того, щоб отримати психотерапевтичний ефект, зняти біль,

заспокоїти породіллю (методи масажу черева, виголошення замовлянь, шептань, молитов), а також примушування породіллі до рухів для стимулювання “розкриття” матки (переведення її через поріг, обведення кругом столу), вибір зручної для породіллі пологової позиції, постави тіла. Зважаючи на численні свідчення про спеціальні методи “розпарювання” кості повитухою та твердження про їхню ефективність, припускаємо, що цей прийом також мав позитивне значення для успішного проведення пологів.

Надання дієвої допомоги доповнювалося специфічними діями – відкриттям фактично всього, що можна відкрити: розстібання, розв'язування вузлів, розплітання, а також дійсне або уявне пролізання через будь-які отвори як знакове відтворення пологів, залучення ритуальних предметів (свячена або непочата вода, зерно), хатнього (сволок, сокира, поріг, піч, стіл), господарського (сокира, віник, полотно) та церковного (царські врата, церковні дзвони) начиння, елементів одягу (чоловічі штани, сорочка, пояс) тощо. Усі вони свідчать, що в діях повитухи вагоме місце займали прийоми магічно-символічного характеру. Їх особливе значення в практиці сільської повитухи підтверджується намаганням дотриматися всіх правил поведінки, заборон та приписів.

Розгляд повитухи в усіх іпостасях засвідчив, що вона енергійно втручалась у природу, була свідком і співучасником процесу творення. Для нас є важливою причетність повитухи до архетипічної моделі народження як кульмінації процесу творення, коли з елементів хаосу – “посудини пекла” – через отвір/“ворота” викручувалася/витягувалася/з’являлася дитина. На семіотичному рівні для пояснення дії цієї моделі використовувався універсальний технологічний код прядіння/ткання, який символізував процес творення нового.

6. Високий семіотичний статус повитухи визначався тим, що вона долучалася до таємної, зазвичай закритої, сакральної жіночої сфери, а саме – до материнського лона. Цей локус позначений семантикою початку: народжуючо-материнської – з одного боку, і пов’язаного зі сферою “чужого”, хтонічним низом – з іншого. У результаті розгляду специфічних післяпологових субстратів (матки, плаценти, пуповини, крові та амніотичних вод), а також вагіни, до яких повитуха

виявляла свою причетність, продемонстровано їх високий знаковий статус. Звернено увагу на синонімічність та взаємозамінність таких “оказіональних” тілесних елементів, як матка/пуповина. Усім пологовим субстратам також притаманна символіка низу, рухливості та небезпечності, приналежності до “іншого” світу. Відповідно, дії повитухи із жіночими субстратами – їх пересування, встановлення, заспокоєння, специфічні прийоми їх подальшого очищення та “утилізації” (закопування плаценти) – означали, що повитуха сповна володіла інструментарієм нейтралізації їх можливих негативних ознак.

Аналіз пологових реалій у контексті дій повитухи з пологовими субстратами засвідчив, що ідея “нечистоти” була стрижнем родин як обрядової структури. Простежена потужна представленість у родильній обрядовості ідеї покарання/спокутування гріха/провини за пролиту кров. Констатовано, що категорії чистота/нечистота відображали співвідношення між порядком і безладом, буттям і небуттям, формою і втратою форми, і в кінцевому підсумку – життям і смертю. Ритуальним зливанням/змиванням крові з рук (ніг), повитуха (і породілля) набували важливої ознаки ритуальної чистоти.

Усе це загалом дозволило віднести повивальне ремесло, яке передбачало знання “технології” народження дитини, до сфери сакральних знань. З моменту пологів, маніпуляцій з пологовими субстратами повитуха перетворювалася на особу, яка демонструвала не стільки професійні знання, скільки образ – як міфологічний, так і фольклорний. Розгляд постаті повитухи як головної виконавиці обрядів родильного циклу через призму її ритуальних дій та мотивацій, задіяних при цьому предметів-символів та дарувально-етикетних атрибутів засвідчив її особливий символічний статус. На якийсь час вона періодично опинялася на межі/кордоні соціуму та природи, вступаючи у зв'язок з останньою як на рівні тілесності (через руки), так і духовно. Звідси такий довгий і складний, ритуально обумовлений шлях її “повернення” до соціуму, який пролягав через акти взаємних відвідин, дарів/віддарів, проводів/“вигнання”.

7. Розгляд постаті повитухи як головного суб'єкта та об'єкта обрядів родильного циклу засвідчив, що вагому складову родильних обрядодій після

прийняття нею дитини складав комплекс післяпологових відвідувань. Дослідженням встановлено два різновиди родильної трапези – *в домі породіллі* та *в домі повитухи*. Спершу повитуха відвідувала породіллю (відразу після пологів, на родини, хрестини, як мінімум – через 40 днів); натомість породілля теж ішла до повитухи, – “несла бабі пироги”/“вечерю”; на Пасху – “волочильне”; локально, в перший день Великого посту, – “полоскозуба”.

Показано, що серед специфічних предметів-символів, а також дарувально-етикетних атрибутів повитухи – ніж, сповивач, фартух, полотно і його різновиди – рушник, намітка, хустка, а також зілля та локально – квітка (букет, решето квітів), набір предметів-частувань: каша/кутя, хліб/пироги (також – надломлені, надкушені), борщ, узвар (вар), яйця, горілка/вино. Для “бабиної каші” актуальною виявилась ідея крутості, міцності, “стояння”, щоби, подібно до хліба, вона могла ділитися між присутніми (хоча не виключено і вживання рідкої каші). Простежена контамінація “бабиної каші”/“бабиних пирогів”/хліба/“бабиної квітки”, на що вказує спільна мотивація їх застосування повитухою (у різноманітних формах) із метою забезпечення дитині, а також породіллі, роду в цілому здоров’я, благополуччя, добробуту, вдачі, краси; актуалізувалась ідея розподілу долі (для дитини), плідності (для жінок). Одночасно простежуються елементи аграрної магії.

Аналіз обрядовості, пов’язаної із взаємним післяпологовим відвідуванням, засвідчив, що повитуха набувала рис “чудесного” героя. Родильна трапеза ставала втіленням смислів *давати* і *брати* – повитуха на ній і давала-пригощала, і пригощалася сама; залишаючи дім породіллі, брала частину з собою (у вигляді хліба/пирогів, полотна). Відповідно, виконуючи свій ритуально-церемоніальний обов’язок, повитуха демонструвала на цих зібраннях риси загальної готувальниці-годувальниці-роздавальниці ритуальних харчів, дарувальниці життєвої сили.

Встановлено, що складні переплетення ритуальних дій похрестин є пережитками давніх язичницьких ритуалів із елементами культу предків. Строки проведення родильних гостин в основному співпадали зі строками поминання померлих (7–9-й, 40-й день, півроку, календарні свята – Різдво, Пасха). Номенклатура харчових атрибутів (каша/кутя, борщ, хліб/пироги, узвар, яйця), яка

за ознаками такмож наближалася до поминальних страв, просторове переміщення учасників ритуальної вечері в напрямку від дому, від столу – назовні, метафора далекого, складного шляху, який повитуха долала із кашею в руках, – у сукупності свідчать про семантичну амбівалентність її образу. Показано, що в народних уявленнях про повитуху вона сприймалась як така, що періодично, з кожними новими пологами, перетинала кордон між “цим” і “тим” світом, виявлялася прилученою до потойбіччя та його “мешканців”, душ предків. Одночасно вона сама, будучи об’єктом приношення предметів-частувань, ставала уособленням “померлих”, “батьків”, “пращурів”, “дідів”. На користь цього вказує той факт, що за віком родопомічниця зазвичай була *літньою* – тобто відповідала ознаці *старість*; така людина міфічно зближалася зі сферою смерті й, відповідно, її образ осмислювався в категорії близькості до потойбічного світу. З іншого боку, через проходження певного сценарію – утилізацію небезпечного посліду і встановлення матки (що мали ознаки атрибутів потойбічного світу), ритуальне очищення від “нечистоти”/крові, трапезу (з ознаками ритуальної приплати/офіри), повитуха “поверталася” з інвертованого стану.

8. У результаті етимологічного аналізу термінології повитухи із залученням іншомовного лексичного матеріалу, виявлено його найдавніші значення. Встановлено, що первісна структура лексеми ‘баба’, а також похідних словосполучень безумовно має зв’язок із духовною культурою. Лінгвокультурологічний словник цих лексем належить до архаїчних шарів лексики, в них простежується й індоєвропейське коріння. Семантичні мотивування лексем симптоматичні. Первинні номінативні функції термінологічних означень персонажу ‘повитухи’ містять “переживання” культу “баби” як ‘предка’, але суто жіночого предка. Вимальовується й лексичний ланцюг, який висвітлює певні семантичні значення: *забирає-бере-відбирає-несе-народжує*. Очевидно, це і є найдавнішим шаром міфологічних уявлень.

Зауважується, що термін “породільна баба” може трактуватись як ‘баба, яка належить породіллі’, але й ‘породжуюча баба-пращурка’, ‘баба як втілення жіночого начала’, ‘першоначало/першороділля’. У лексемі ‘бранка’ вбачається ознака, яка

характеризує повітуху як полонену, *невільну*, зв'язану/прив'язану, що корелюється із мотивацією дотримання правила несення повітусі пирогів у визначені традицією строки. Родопомічниця виявляється безпосередньо причетною до символічно маркованої дії *різання/рубання* як миттєвого відокремлення, припинення зв'язку й акту визволення.

9. Визначено статус повітухи як віщувательки долі новонародженого. Вона сповна володіла знаннями щодо прикмет/ознак народження дитини, на яких могла ґрунтувати свої пророцтва, зокрема хронотоп, обставини народження, символічна маркованість першої і останньої дитини в родині, стать новонародженого, зовнішні ознаки, отримане ім'я тощо. Знання знаків-прикмет було невід'ємною складовою її повивального ремесла. Крім того, аналіз фабулатів, зафіксованих автором під час інтерв'ювання, дозволив дійти висновку, що повітуха виявилася причетною до сфери пророцтва/передбачення життєвого “сценарію” дитини в мить її народження. У цьому її образ виявився подібним до персонажів міфологічних сюжетів, зокрема балканської і балтійської фольклорної традиції, частково – південно-слов'янських демонів долі (наречниці, орисниці, судениці), які пророкували долю дитини, а також Бога, суддів, янголів. У статусі пророчиці вона, безумовно, була обраною, сакральною особою. Адже доля людського життя – таємниця, відкрита тільки тим, хто “знає” і “бачить”. Вона є лімінальною особою, яка має здатність вступати в контакт із представниками іншого світу та виступати у ролі медіатора-агента, бо долею вона *не наділяла*, вона її тільки *дешифрувала* та *ретранслявала*. Отже, здатність повітухи віщувати долю дитини розглядається як домінантна риса її міфологічного образу. У цьому вбачаються також ознаки давніх “переживань” влади прародительниці роду над життям його членів.

10. Як впливає з аналізу архаїчного шару культурної традиції індоєвропейського ареалу, зокрема міфології іранців, балтів, слов'ян, германців, кельтів, греків та інших, а саме – до образів жіночих божеств, до функцій яких входили патрунування над жінкою та дитиною, виявили однотипність їх рольових функцій. Серед них у дослідженні виокремлено: надання божественного захисту та допомоги, пророкування майбутньої долі новонародженого, здійснення актів

ритуального очищення/омовіння, дарування/офірування, зокрема у формі принесення жертвовної їжі, спільного її споживання, розподілу ритуальних страв серед інших членів громади, в тому числі – відсутніх на церемонії.

У свою чергу обґрунтовано, що божественні рольові функції представниць світу богів прадавніх цивілізацій виявилися дуже схожими, майже однотипними із профанними рольовими функціями повитухи. Це дало підстави для твердження, що в образі баби-повитухи фіксуються ремінісценції давніх релігійно-міфологічних персонажів. У фольклорній традиції її образ містить риси праматері, жриці, богині-покровительки жінок та новонароджених, богині життя та плодючості розвинених язичницьких релігій.

11. Функції повитухи були значно ширшими, ніж суто родильна справа. Завдяки своїй “спеціалізації” вона могла брати участь у різного роду громадських справах, виступати в якості свідка або експерта в судочинстві. Повитухам довіряли такі соціально-значимі справи як встановлення фактів батьківства, позашлюбних зв’язків, дітозгубництва, усиновлення, перелюбства, зґвалтування, чаклунства тощо. Вони зазвичай мали сталий авторитет, користувалися загальною пошаною в громаді, а отже, мали високий соціальний статус.

Розгляд образу повитухи як об’єкта та суб’єкта спеціальних обрядодій засвідчив, що її постать може розглядатися нарівні з будівельниками, гончарями, трунарями, катами, ковалями, мисливцями, мірошниками, пастухами, перукарями, ткачами, чия діяльність традиційно пов’язувалась із чаклунською, магичною силою, особливими знаннями та вміннями. Подібно до них, повитуха знаходилася на маргінезі людського соціуму й була причетною до потойбічного світу, його “мешканців” – померлих душ предків, а також демонологічних істот. Кожні пологи означали для неї черговий рух, “перехід” між двома полярними сферами, звідси її роль медіатора двох протилежних світів. Проявом її амбівалентності була одночасність дій *давати/брати* на родильних трапезах за її участю, тобто може бути розглянута за ознаками рідний/чужий, живий/мертвий.

Обґрунтовано, що православна традиція, на відміну від західного християнства, не виробила ідеї небезпечності повитух для соціуму. Між тим

духівництво намагалося поступово відійти від протонародного, “некоректного” в канонізованих церковно-православних текстах терміну “баба”. Воно було змушене долучити їх до суто церковних справ, серед яких – отримання ім’я новонародженого, таїнство хрещення дитини за надзвичайних обставин та “вивід” породіллі. Відтак церковні чини та атрибути ввійшли до існуючої народно-медичної родопомічної практики, а повитуха стала причетною до одного з головних церковних таїнств.

Повитуха демонструвала й риси святості, оскільки, подібно до “ритуального спеціаліста”, діяла в атмосфері таємниці “божественного ремесла” й проявляла свою силу в акті творення. Все це слугувало підґрунтям народного сприйняття повитухи головним носієм спеціалізованих медичних і ритуально-магічних знань у повсякденному побуті, сакралізації її постаті у фольклорних переказах, легендах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ)

Ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН у Києві (1811–1934)

1. Од. зб. 313. Верхратський С. Матеріали і розвідки “Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села”. Б/д. Рукопис, машинопис. 66 арк.
2. Од. зб. 420. Ковальов П. Вірування, народний календар, виписки з літопису, весілля, пісні (з мелодіями), замовляння, легенди, родинна обрядовість, родини, хрестини, календарна обрядовість. Записано у Вінницькій області. 1926 р. Рукопис. 119 арк.
3. Од. зб. 817. Пісні, частушки, весілля, колядки, приказки, народний календар, перекази, легенди, прислів'я, повір'я, вірування, лікування, господарча діяльність, “про козу”, історія села Шаповалівка, побут комуні села Сосновки, землеробство, сівба тощо. Записано у Сумській області. 1925–1930 рр. Рукопис. 232 арк.
4. Од. зб. 842. Народний календар, пісні, частушки, колядки, прислів'я, приказки, легенди, загадки, весілля, прикмети, вірування, повір'я, лікування, землеробство, городництво, косовиця тощо. Записано у Чернігівській області. 1924–1931 рр. Рукопис. 132 арк.

Ф. 1 дод.: Етнографічна комісія ВУАН. Додаткові матеріали, передані з рукописного відділу Центральної наукової бібліотеки АН УРСР (1965, 1969, 1972, 1980 рр.)

5. Од. зб. 270. Етнографічні матеріали про парубоцькі громади, вечірки, весілля, родини, похорони, ігри тощо. Зібрала Л. П. Шевченко у селах Волинської, Чернігівської і Гомельської областей. 1925–1930 рр. Рукопис. 81 арк.

6. Од. зб. 349. Етнографічні матеріали – повір'я, обряди та звичаї, зв'язані з народженням та вихованням дітей. Народна демонологія. Пісні (без мелодій) родинно-побутові. Записано у Київській, Волинській, Сумській та Чернігівській областях. 1926–1929 рр. Рукопис, машинопис. 59 арк.

Ф. 14–3: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Збірники. 1890–1968 рр.

7. Од. зб. 452. Верхратський С. А. – професор. “Український медичний фольклор. Побутова медицина українського села доколгоспних часів”. 1964 р. Машинопис. 187 арк.

Ф. 14–5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Експедиції. 1943–2008 рр.

8. Од. зб. 54. Етнографічні матеріали (щоденники), зібрані під час експедиції відділу етнографії ІМФЕ в колгосп “Здобуток Жовтня” Тальнівського району Київської області, колгосп ім. Будьонного Березівського району Одеської області, колгосп “Запорожець” с. Старо-Бешево Сталінської області. 20.04. – 20.05. 1949. Рукопис. 51 арк.

9. Од. зб. 436. Матеріали та експедиційні відрядження до Житомирської та Рівненської областей УРСР та Брестської, Гомельської областей БРСР протягом 1971–1973 рр. (описи традиційного та сучасного весілля українців та білорусів Полісся із весільними піснями); матеріали по родинах і хрестинах, проводи до Радянської Армії. 1975 р. Рукопис. 439 карток.

10. Од. зб. 448. Гаврилук Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Дніпропетровській, Чернігівській, Кіровоградській, Миколаївській, Одеській, Херсонській областях. 1974 р. 3 зошити. Рукопис. 158 арк.

11. Од. зб. 449. Гаврилук Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Сумській, Чернігівській,

Житомирській, Рівненській, Волинській, Хмельницькій, Вінницькій областях. 1975 р. 5 зошитів. Рукопис. 123 арк.

12. Од. зб. 450. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані у Вінницькій, Запорізькій областях. 1976 р. 2 зошити. Рукопис. 58 арк.

13. Од. зб. 451. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Брянській, Сумській, Харківській, Волинській, Черкаській, Одеській областях. 1977 р. 3 зошити. Рукопис. 108 арк.

14. Од. зб. 563. Польові етнографічні матеріали до теми: “Інститут жінки-родопомічниці в етнокультурній традиції українців: соціальні практики, ритуал, міфологія”. Матеріали, зібрані О. Боряк, Л. Артюх, М. Маєрчик, Т. Зубрицькою. Донецька, Харківська, Черкаська, Чернігівська обл., Канада (провінція Альберта). 2000–2006 рр. Комп’ютерний набір. Рукопис. 294 арк.

15. Од. зб. 564. Підготовчі матеріали до теми “Баба-повитуха в етнокультурній традиції українців”. Матеріали, зібрані О. Боряк. Черкаська, Кіровоградська, Миколаївська, Чернівецька, Тернопільська, Закарпатська обл. 2008 р. Комп’ютерний набір. 49 арк.

Ф. 15: Кравченко Василь Григорович (1862–1945)

16. Од. зб. 124. Програми по збиранню матеріалів про обряди (народження, перші кроки виховання дітей та інші обряди, сполучені з народженням). Кравченко та інші особи. 20-ті рр. ХХ ст. Рукопис. Машинопис. 88 арк.

17. Од. зб. 158. Збірка етнографічних матеріалів: життя родинне (в с. Бехах), весілля, породження, вмирання. 1928 р. Рукопис. 266 арк.

18. Од. зб. 213. Етнографічні та фольклорні матеріали: народження, весілля (єврейське), похорони, матеріали етнографічної діалектології. Зібрали В. Лук’янов, Бех в с. Бехи Коростенської округи. 1927–1931 рр. Рукопис. 189 арк.

19. Од. зб. 215. Етнографія та фольклор: приказки, забобони, загадки, казки, обрядовість та ін. Записав В. Лук’янов у с. Бехах. 1927–1931 рр. Рукопис. 190 арк.

**Ф. 29–2: Фонд Етнографічної комісії Наукового товариства
ім. Шевченка у Львові (1822–1939). Наукові роботи**

20. Од. зб. 37. Дитина в українських народних повір'ях і в народному лічництві (Поділля, Галичина). Розвідка. Автор: Є. Грицак. 1938 р. Рукопис. 31 арк.

**Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини
від техногенних катастроф МНС України (ДНЦЗКСТК)**

**Ф. Брус-Радом–2003: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції
до Брусилівського та Радомишльського районів Житомирської області
(серпень 2003 р.)**

21. Спр. О. Боряк–1. Матеріали, записані в с. Потіївка Радомишльського р-ну від переселенців із сіл Христинівка, Рудня Осошня Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 16 арк.

22. Спр. О. Боряк–2. Матеріали, записані в с. Потіївка Радомишльського р-ну від переселенців з с. Рудня Осошня Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 26 арк.

23. Спр. О. Боряк–3. Матеріали, записані в с. Потіївка Радомишльського р-ну від переселенців із сс. Шишелівка, Звіздаль Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 33 арк.

24. Спр. О. Боряк–4. Матеріали, записані в сс. Потіївка, Облітки Радомишльського р-ну від переселенців із сс. Шишелівка, Малі Міньки Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 30 арк.

25. Спр. О. Боряк–5. Матеріали, записані в с. Облітки Радомишльського р-ну від переселенців із с. Малі Міньки Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 23 арк.

26. Спр. О. Боряк–6. Матеріали, записані в сс. Облітки, Краснобірка Радомишльського р-ну від переселенців із сс. Хриплі Народицького р-ну, Діброва Олевського р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 25 арк.

27. Спр. О. Боряк–7. Матеріали, записані в с. Краснобірка Радомишльського р-ну від переселенців із сс. Діброва Олевського р-ну, Малі Кліщі, Хриплі Народицького р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 29 арк.

28. Спр. О. Боряк–8. Матеріали, записані в с. Краснобірка Радомишльського р-ну від переселенців із с. Діброва Олевського р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 28 арк.

29. Спр. О. Боряк–9. Матеріали, записані в сс. Потіївка, Облітки, Радомишльського р-ну Житомирської обл. Комп'ютерний набір. 19 арк.

Ф. Житомир–2004: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Житомирської області (вересень – жовтень 2004 р.)

30. Спр. О. Боряк–1. Матеріали, записані в сс. Городище Черняхівського р-ну, Чорнорудка Ружинського р-ну від переселенців із с. Довгий Ліс Народицького р-ну Житомирської обл. 29 вересня 2004 р. Комп'ютерний набір. 15 арк.

31. Спр. О. Боряк–2. Матеріали, записані в сс. Чорнорудка Ружинського, Головенка Житомирського районів від переселенців із сс. Голубієвичі, Лозниця Народицького р-ну Житомирської обл. 29 вересня 2004 р. Комп'ютерний набір. 17 арк.

32. Спр. О. Боряк–3. Матеріали, записані в с. Головенка Житомирського району від переселенців із с. Лозниця Народицького р-ну Житомирської обл. 30 вересня 2004 р. Комп'ютерний набір. 18 арк.

33. Спр. О. Боряк–4. Матеріали, записані в с. Головенка Житомирського р-ну від переселенців із сс. Ганнівка, Розсохівське Народицького р-ну Житомирської обл. 1 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 23 арк.

34. Спр. О. Боряк–5. Матеріали, записані в сс. Нова Василівка Житомирського р-ну, Нові Обиходи Немирівського р-ну Вінницької обл. від переселенців із сс. Рудня Жеревці, Волошине Лугинського р-ну Житомирської обл. 2 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 26 арк.

35. Спр. О. Боряк–6. Матеріали, записані в с. Нові Обиходи Немирівського р-ну Вінницької обл. від переселенців із сс. Обиходи Коростенського р-ну, Берковське,

Степки Овруцького р-ну Житомирської обл. 2 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 25 арк.

36. Спр. О. Боряк–7. Матеріали, записані в с. Нові Обиходи Немирівського р-ну Вінницької обл., Лука Житомирського р-ну від переселенців із сс. Берковське, Степки Овруцького р-ну, Рудня Радовельська Олевського р-ну Житомирської обл. 3 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 27 арк.

37. Спр. О. Боряк–8. Матеріали, записані в с. Лука Житомирського р-ну від переселенців із сс. Рудня Радовельська Олевського р-ну, Виступовичі Овруцького р-ну Житомирської обл. 3 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 32 арк.

38. Спр. О. Боряк–9. Матеріали, записані в с. Земля Баранівського р-ну від переселенців із с. Стівпичне Овруцького р-ну, сс. Голубієвичі, Любарка Народицького р-ну Житомирської обл. 4 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 24 арк.

39. Спр. О. Боряк–10. Матеріали, записані в с. Земля Баранівського р-ну, Йосипівка Ружинського р-ну від переселенців із сс. Любарка, Голубієвичі Народицького р-ну, Нова Рудня, Журба (Степки) Овруцького р-ну Житомирської обл. 4–5 жовтня 2004 р. Комп'ютерний набір. 27 арк.

**Ф. Рокитне–2006: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до
Рокитнівського району Рівненської області
(серпень 2006 р.)**

40. Спр. О. Боряк–1. Матеріали, записані в сс. Мушні, Кам'яне Рокитнівського р-ну. 17 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 22 арк.

41. Спр. О. Боряк–2. Матеріали, записані в сс. Кам'яне, Обсіч Рокитнівського р-ну. 18 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 18 арк.

42. Спр. О. Боряк–3. Матеріали, записані в сс. Обсіч, Кам'яне Рокитнівського р-ну. 18 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 10 арк.

43. Спр. О. Боряк–4. Матеріали, записані в с. Березне Рокитнівського р-ну. 19 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 12 арк.

44. Спр. О. Боряк–5. Матеріали, записані в сс. Березне, Дроздинь Рокитнівського р-ну. 19–20 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 15 арк.
45. Спр. О. Боряк–6. Матеріали, записані в сс. Дроздинь, Вежиця Рокитнівського р-ну. 20–21 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 17 арк.
46. Спр. О. Боряк–7. Матеріали, записані в с. Вежиця Рокитнівського р-ну. 21 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 20 арк.
47. Спр. О. Боряк–8. Матеріали, записані в с. Старе Село Рокитнівського р-ну. 22 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 18 арк.
48. Спр. О. Боряк–9. Матеріали, записані в сс. Переходичі, Карпилівка Рокитнівського р-ну. 23–24 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 20 арк.
49. Спр. О. Боряк–10. Матеріали, записані в сс. Карпилівка, Борове Рокитнівсько р-ну. 24–25 серпня 2006 р. Комп'ютерний набір. 24 арк.

Ф. Сарни–2008: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Сарненського та Дубровицького районів Рівненської області (липень 2008 р.)

50. Спр. О. Боряк–1. Матеріали, записані в с. Сварицевичі Дубровицького р-ну. 30 липня 2008 р. Комп'ютерний набір. 26 арк.
51. Спр. О. Боряк–2. Матеріали, записані в сс. Сварицевичі, Залужжя Дубровицького р-ну. 30 липня 2008 р. Комп'ютерний набір. 27 арк.
52. Спр. О. Боряк–3. Матеріали, записані в сс. Залужжя, Люхча, Великі Озера Дубровицького р-ну. 31 липня 2008 р. Комп'ютерний набір. 26 арк.
53. Спр. О. Боряк–4. Матеріали, записані в сс. Великі Озера, Шахи Дубровицького р-ну. 1–2 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 25 арк.
54. Спр. О. Боряк–5. Матеріали, записані в сс. Шахи, Крупове Дубровицького р-ну. 2–3 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 21 арк.
55. Спр. О. Боряк–6. Матеріали, записані в сс. Крупове Дубровицького, Немовичі Сарненського районів. 2–3 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 24 арк.
56. Спр. О. Боряк–7. Матеріали, записані в сс. Немовичі Сарненського, Смородськ Дубровицького районів. 3–4 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 19 арк.

57. Спр. О. Боряк–8. Матеріали, записані в сс. Смородськ, Великий Черемель, Селець Дубровицького р-ну. 4–5 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 20 арк.
58. Спр. О. Боряк–9. Матеріали, записані в с. Селець Дубровицького р-ну. 5 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 21 арк.
59. Спр. О. Боряк–10. Матеріали, записані в сс. Селець, Городище Дубровицького р-ну. 5–6 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 21 арк.
60. Спр. О. Боряк–11. Матеріали, записані в сс. Будимля, Переброди Дубровицького р-ну. 7 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 19 арк.
61. Спр. О. Боряк–12. Матеріали, записані в с. Тинне Сарненського р-ну. 8 серпня 2008 р. Комп'ютерний набір. 15 арк.

Український архів фольклору Університету Альберта

(м. Едмонтон, Канада)

62. 1985. 002. – Інтерв'ю з Христиною Шевчук, 1903 р. н., родом із с. Борівці Кіцманського р-ну Чернівецької обл. 1985 р. 4 арк.
63. 1988. 005. Інтерв'ю Наталі Буряник із Домкою Малик, 1897 р. н., родом з України. 1988 р. 7 арк.
64. 1990. 014. Інтерв'ю Марлени Костинюк із Леною Александрук, родом з України. 1990 р. 4 арк.

Центральний державний історичний архів України, м. Київ

(ЦДАК України)

Ф. 51: Генеральна військова канцелярія. 1741–1755, 1758 рр.

Опис 3

65. Спр. 12670. Справа про покарання жителів с. Обухівка за спалення Москаленчихи, звинуваченої у чаклунстві. 1754 – 17 січня 1755 рр. 82 арк.

Ф. 442: Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора, м. Київ. Поліцейська частина, 1827–1840 рр.

Опис 1

66. Спр. 1283. Справа за скаргою акушерки Бичкової на Волинську лікарську управу за заборону займатися їй медичною практикою. 29 жовтня. 1832 – 2 березня 1833 рр. 8 арк.
67. Спр. 1409. Справа про проведення генерал-губернатором ревізії установ Київської губернії. 27 березня 1833 р. – 11 березня 1853 р. 130 арк.
68. Спр. 1803. Звіти київського, подільського та волинського цивільних губернаторів за 1835 р. 17 лютого – 1 серпня 1836 р. 246 арк.
69. Спр. 7563. Справа про призначення, переміщення та звільнення повивальних бабок Київської, Подільської та Волинської губерній. 12 грудня 1848 – 18 листопада 1849 рр. 21 арк.

Опис 33

70. Спр. 1358. Справа за поданням Київської кримінальної поліції про упушення повивальної бабки Саричевої та міського лікаря Малена по справі Табаченкової. 9 листопада 1856 – 3 травня 1857 рр. 20 арк.

Опис 56

71. Спр. 342. Звіт подільського губернатора про стан губернії за 1876 р. 23 грудня 1878 р. 49 арк.

Опис 151

72. Спр. 535. Справа про провадження слідства про згвалтування управляючим с. Макалевичі Радомишльського повіту Київської губернії Васильєвим та помічником пристава Коропом селянки Устименко. 2 червня 1842 – 30 липня 1843 рр. 127 арк.

Опис 517

73. Спр. 344. Справа про реформування сільсько-медичної частини в губерніях Південно-Західного краю. 2 грудня – 25 вересня 1895 р. 309 арк.

Опис 630

74. Спр. 2. Справа про випадки, що трапилися по Київській губернії. 19 січня – 9 червня 1901 р. 271 арк.

Опис 623

75. Спр. 100. Звіт волинського губернатора за 1891 р. 1892 р. 27 арк.

Опис 632

76. Спр. 126. Справа про заснування товариства надання медичної допомоги бідним рожаницям та родильницям в м. Києві. 1904 р. 56 арк.

Опис 633

77. Спр. 24. Клопотання різних осіб про надання їм грошової допомоги. 10 січня 1903 р. – 20 вересня 1903 р. 146 арк.

Опис 635

78. Спр. 146. Справа про заснування товариства “вспомоществованія” бідним породіллям в м. Томашполі. 24 лютого 1906 р. 10 арк.

Опис 644

79. Спр. 331. Відомості про стан медичного обслуговування населення Південно-Західного краю. 1890 р. 26 арк.

Опис 653

80. Спр. 2. Циркуляри Міністерства внутрішніх справ по головному тюремному управлінню, департаментам: господарському, загальних справ, поліції, медичному, земському тощо. 16 грудня 1900 р. 70 арк.

Опис 656

81. Спр. 132-в. Справа про введення з 1 травня 1904 р. в дію положення про земське управління в губерніях Волинській, Київській, Подільській. 11 червня 1903 – 14 червня 1905 рр. 20 арк.

Ф. 533: Київський військовий губернатор*Опис 2*

82. Спр. 639. Листування з Київською лікарською управою про взяття розписок з повивальних бабок не займатися акушерською практикою, не отримавши на це право. 25 серпня 1803 р. 3 арк.

Ф. 707: Управління Київського учбового округу*Опис 18*

83. Спр. 378. Прохання дворянки Гольницької про дозвіл служити в Повивальному інституті Київського університету або піддатися іспиту на звання акушерки. 1852 р. 14 арк.

Опис 35

84. Спр. 185. Про затвердження ординарного професора Університету св. Володимира Олександра Матвєєва в званні заслуженого професора. 28 травня 1869 р. 3 арк.

Опис 153

85. Спр. 32. Справа про відкриття при акушерсько-гінекологічній клініці Університету св. Володимира повивальної школи. 4 травня 1902 р. 17 арк.

Ф. 830: Терещенки – землевласники та цукрозаводчики. 1870 – 1919 рр.*Опис 1*

86. Спр. 292. Справа про відкриття в Києві родильного притулку Терещенка Ф. А. 15 вересня – 23 жовтня 1881 р. 48 арк.

87. Спр. 394. Звіт родильного притулку Терещенка Ф. А. в м. Києві за 1886 р. 1 грудня 1886 р. 30 арк.

Ф. 1191: Канцелярія тимчасового Харківського генерал-губернатора.

1879–1882 рр.

Опис 1

88. Спр. 300. Справа з Указами Правлячого Сенату. 9 січня 1882 р. 155 арк.

Ф. 1958: Слобідсько-Український губернатор. 1797–1830 рр.

Опис 1

89. Спр. 489. Звіт Слобідсько-Української лікарської управи про надання відомостей про кількість акушерок в м. Харкові. 1799 р. 2 арк.

Ф. 2018: Анфімов Яків Опанасович, професор Харківського університету

Опис 1

90. Спр. 299. Журнал № 8 засідання відділу боротьби з дитячою смертністю та охорони материнства. 1913–1915 рр. 10 арк.

91. Спр. 300. Проект положень з охорони материнства та боротьби з дитячою смертністю. 1913–1915 рр. 2 арк.

Державний архів м. Києва

Ф. 16: Київський університет

Опис 465: Медичний факультет

92. Спр. 4919. Звіт хірургічної та акушерської клінік факультету за 1859–1860 рр. 1859–1861 рр. 8 арк.

93. Спр. 5004. Копія журналу засідання професорів факультету з обговорення заходів по збільшенню кількості лікарів у Росії. Листування з радою університету та з попечителем Київського учбового округу про відкриття при земських установах Росії повивальних шкіл. 1873 р. 30 арк.

94. Спр. 5019. Привила прийому учениць до повивального інституту при університеті. 26 квітня 1877 р. – 23 липня 1877 р. 5 арк.
95. Спр. 5120. Чернетки звіту про стан акушерської клініки факультету за 1884 р. 1884 р. 16 арк.
96. Спр. 5715. Правила внутрішнього розпорядку повивальної школи при акушерсько-гінекологічній клініці університету. 17 вересня 1902 р. 1 арк.
97. Спр. 6158. Положення про облаштування лікарсько-санітарної справи в Росії у зв'язку з Лютневою буржуазно-демократичною революцією та про змішану комісію зі студентських справ при Київському університеті. 1917 р. 85 арк.
98. Спр. 6219. Копія законопроекту уряду Скоропадського про зрівняння в правах осіб, які закінчили Львівський університет, з тими, хто закінчив Київський. Відомості Полтавської губернської земської управи про вакантні посади лікарів у лікарнях Полтавської губернії. 1918 р. 34 арк.

**Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України
(ЦДАМЛМ України)**

**Ф. 439: Шевченко Людмила Прокопівна, український етнограф,
мистецтвознавець (1895–1969)**

Опис 1

99. Спр. 13. “Круг і чоловік”, несистематизований матеріал для доповнення. Рукопис, машинопис. Б. д. 290 арк.
100. Спр. 21. Записи, замітки, зроблені в селах Христинівка Народицького р-ну та Городець Коростенського р-ну Житомирської області. Рукопис. 1929 р. 23 арк.
101. Спр. 27. Виписки, замітки, нотатки етнографічного та історичного характеру. Рукопис. Б. д. 162 арк.

Державний архів Одеської області

Ф. 16: Одеська міська управа. 1873–1920 рр.

Опис 124

102. Спр. 15945. Ухвала міської управи про встановлення подій народження, які не значаться по метричних книгах, за абеткою В–Д. 02.07.1916–19.07.1918 рр. Рукопис. 199 арк.

Ф. 322: Одеське міське лікарське управління. 27.04.1876 – 1919 рр.

Опис 1

103. Спр. 116. Справа про дозвіл повивальній бабці Денисовій влаштувати притулок для вагітних і породіль. 05.03.1887 – 15.05.1898 рр. Рукопис. 7 арк.

Державний архів в Автономній Республіці Крим

Ф. 627: Біюк-Ламбадське сільське управління Ялтинського повіту. 1840–1895 рр.

Опис 1

104. Спр. 236. Про повивальних бабок. 21–22 жовтня 1854 р. Рукопис. 4 арк.

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського

Ф. 61: Кістяківський Олександр Федорович, 1833–1885 рр. – історик права

105. Спр. 877. Справа полтавського полкового суду про вбивство, крадіжку, підпал, отруєння, згвалтування, чарівництво та ін. 1723–1727. Копії (друга пол. ХІХ ст.). 61 арк.

Ф. 232: Київська духовна консисторія

106. Спр. 237. Справа про вбивство мешканками міста Києва Салейкою та Литовкою новонародженої дитини. 17.11.1743 р. Рукопис. 5 арк.

Галузевий державний архів Міністерства внутрішніх справ України

Ф. 53: Колекція статистичних звітів про злочини в УРСР

107. Спр. 334. Статистичний звіт за 1948 р. за формою. 12 арк.

108. Спр. 361. Звіт за 1949 р. за формою. 7 арк.

109. Спр. 389. Звіт за 1948 р. за формою. 56 арк.

110. Спр. 405. Звіт за 1950 р. за формою. 7 арк.

ЛІТЕРАТУРА

111. *А. В.* Обряды и обычаи у некоторых народов по случаю рождения детей / *А. В.* // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 146–149.

112. *Аверинцев С. С.* Софія-Логос : Словник [упоряд. К. Сігов] / *Аверинцев С.* – Київ : Дух і Літера, 1999. – 464 с. (Бібліотека ХХІ століття).

112-а. *Аветян С.* Наука о сущности // Режим доступу: <http://molodoj.ru/2009/01/16/nauka-o-sushnosti/>. – Назва з екрану.

113. *Агапкина Т. А.* Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика / *Т. Агапкина* // Признаковое пространство в культуре. – М. : “Индрик”, 2002. – С. 301–337.

114. *Агапкина Т. А.* Благопожелание: ритуал и текст / *Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова* // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 168–208.

115. *Агафонова Т.* Родильна обрядовість українців Добруджі (Румунія) / *Т. Агафонова* // Народознавчі зошити. – 2001. – № 3. – С. 301–321.

116. Акушерство : підручник для лікарів-інтернів / [за ред. В. І. Грищенка]. – Харків : Основа, 1996. – 608 с.

117. *Алмазов А.* История чинопоследований крещения и миропомазания / Алмазов А. – Казань : Тип-я Императ. ун-та, 1884. – 784 с.

118. *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории / Алмазов А. И. – М. : Паломник.

Т. 1: Общий устав совершения исповеди. – 1995. – 596 с.

Т. 2: Специальные уставы, отдельные молитвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди. – 1995. – 454 с. (Репр. изд.)

119. *Альбедиль М. Ф.* Социоприродные измерения человека в древнеиндийской культуре / М. Ф. Альбедиль // Теория и методология архаики. Материалы теоретического семинара. Вып. 2: I. Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. II. Культура: социум и индивид. – СПб. : Европейский дом, 2000. – С. 129–137.

120. *Амосова С.* “Человек родился” : заметки о еврейском родильном обряде / С. Амосова, С. Николаева // Штетл XXI века. Полевые исследования / [сост. В. А. Дымшиц, А. Л. Львов, А. В. Соколов]. – СПб. : Европейский университет, 2008. – С. 83–98. (*Studia Ethnologica*; Вып. 5).

121. *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь / Аничков Е. В. – СПб. : Тип-я М. М. Стасюлевича, 1914. – 386 с.

122. *Аникович М. В.* Общество и личность в палеолите, — что могут сказать об этом археологические данные? / М. В. Аникович // Теория и методология архаики. Материалы теоретического семинара. Вып. 2: I. Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. II. Культура: социум и индивид. – СПб. : Европейский дом, 2000. – С. 103–112.

123. *Антонович В. Б.* Колдовство. Документы – процессы – исследования / Владимир Бонифатиевич Антонович. — СПб. : Тип. Киршбаума, 1877. – 139 с.

124. Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / [Отв. ред. Г. А. Комарова]. – М.: РАН, Институт этнологии и антропологии, 2008. – 300 с.

125. *Аржевітін С.* Релігія: Історія верховинського села Колочава. Т. 2. / С. Аржевітін [передмова М. Болдижара, Ю. Сливки, В. Малета]. – К. : “Майстерня

книги”; Чернівці : Видавничий дім “Букрек”; Український письменник, 2007. – 832 с.

126. *Арнаутова Ю. Е.* Взаимодействие христианской этики и архаической традиции в повседневной жизни средневекового общества Западной Европы (на материале представлений о болезни и целительных практик в VI–XIII вв.) : автореф. дис. на соискание учен. степени докт. ист. наук : спец. 07.00.03 “Всеобщая история” / Ю. Е. Арнаутова. – М., 2005. – 27 с.

127. *Артемьев А. П.* Краткий исторический очерк развития “бабичьего” дела в России и проект мероприятий к его упорядочению / Артемьев А. П. // Протокол Императорского Кавказского Медицинского общества. – 1894. – № 8. – 44 с. (оттиск).

128. *Артюх Л. Ф.* Їжа та харчування / Л. Ф. Артюх // Поділля: історико-етнографічне дослідження. – К. : Вид-во незалежного культурного центру “Доля”, 1994. – С. 282–312.

129. *Арутюнов С. А.* Кавказское застолье как социальный регулятор / С. А. Арутюнов // Одиссей. – М. : Наука, 1999. – С. 68–74.

130. *Арциховская Е.* О колдовстве, порче и кликушестве / Арциховская Е. – 1905. – Декабрь. – 22 с. (Бесплатное прилож. к журналу “Народное образование”).

131. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: [в 3-х т.], [репринт. изд. 1865 г., с испр.] / Афанасьев А. Н. – М. : “Индрик”, 1994. –

Т. 1. – 1994.–800 с.

Т. 2. – 1994.–784 с.

Т. 3. – 1994.–840 с.

132. *Афанасьев Н. Н.* Вступление в церковь [Электронный ресурс] / Н. Н. Афанасьев. – М. : Паломник; Центр по изучению религий, 1993. – Режим доступа : <http://www.golubinski.ru/afanasiev/vstuplenie7.htm>. -- Назва з екрану.

133. *Бабенко В. А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края / Бабенко В. А. – Екатеринослав : Тип. Губ. земства, 1905. – 144 с.

134. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / Альберт Кашфуллович Байбурин. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1983.–191 с.

135. *Байбурин А. К.* Обрядовое перераспределение доли у русских / А. К. Байбурин // Судьбы традиционной культуры: Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. – СПб. : Изд-во “Дмитрий Буланин”, 1998. – С. 78–82.
136. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Байбурин А. К. – СПб. : Наука, 1993. – 238 с.
137. *Байбурин А. К.* Ритуал: свое и чужое / А. К. Байбурин // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Сборник научных трудов. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1990. – С. 3–17.
138. *Байбурин А. К.* Ритуал: старое и новое / А. К. Байбурин // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева. – М. : Изд. фирма “Восточная литература”, 1994. – С. 35–48.
139. *Байбурин А. К.* Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле / А. К. Байбурин // Живая старина. – 1997. – № 2. – С. 7–9.
140. *Бикбулатов Н. В.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. / Н. В. Бикбулатов, Ф. Ф. Фатыхова. – М. : Наука, 1991. – 189 с.
141. *Балушок В.* Майстер-ремісник та його вироби в народних уявленнях і ритуалі / В. Балушок // Родовід. – 1993. – № 5. – С. 13–20.
142. *Балушок В.* Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов’ян / В. Балушок // Родовід. – 1994. – № 9. – С. 18–25.
143. *Баранов Д. А.* “Золотник”, “золотая дыра”, матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян / Д. А. Баранов // “А се грехи смертные, злые...”: Любовь, эротика и секс. Этика в доиндустриальной России. – М. : Ладомир, 1999. – С. 737–746.
144. *Баранов Д. А.* “Незнакомые дети” (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) / Д. А. Баранов // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 110–122.
145. *Бартминьский Е.* Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции / Е. Бартминьский // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996) / [отв. ред. С. М. Толстая]. – М. : “Индрик”, 2004. – С. 107–130.

146. *Басилов В. Н.* Албасты / В. Н. Басилов // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева. – М. : Изд. фирма “Восточная литература”, 1994. – С. 49–79.
147. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / Бахтин М. М. – М. : Художественная литература, 1990. – 542 с.
148. *Башлачев В. А.* Рождения, аборт и законы природы [Электронный ресурс] / В. А. Башлачев. – Режим доступа : http://www.zlev.ru/21_13.htm. – Назва з екрану.
149. *Белоусова Е. А.* "Наш малыш": социализация новорожденного в современной городской культуре / Е. А. Белоусова // Живая старина. – 1998. – № 2. – С. 24–35.
150. *Белоусова Е. А.* Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская жизнь : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. культурологических наук : спец. 24.00.01 “Культурология” / Е. А. Белоусова. – М., 1999. – 16 с.
151. *Беньковский И.* Народный взгляд на “нечистую” женщину / И. Беньковский // Киевская старина. – 1899. – № 6. – С. 128–131.
152. *Беньковский И.* Поверья и обрядности родин и крестин / И. Беньковский // Киевская старина. – 1904. – № 10. – С. 1–3.
153. *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей / Березницкий С. В. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1999. – 208 с.
154. *Билавка О. В.* Акушерская помощь на Львовщине в годы советской власти (1939 – 1966) : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. мед. наук : спец. 14.750 “История медицины” / О. В. Билавка. – Львов, 1970. – 18 с.
155. *Бігусяк М.* З лексики родильного обряду у гуцульських говірках / М. З. Бігусяк // Український діалектологічний збірник. – К. : Довіра, 1997. – С. 293–301.
156. *Богатырь Н. В.* “Первая мать родила, вторая – крестила, третья – купила” / Н. В. Богатырь // Живая старина. – 2001. – № 2. – С. 46–47.
157. Боги древней Месопотамии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gerginakkum.ru/pantheon/gods.htm>. – Назва з екрану.

158. *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVI вв. : Источники для изучения истории русской медицины / Богоявленский Н. А. — М. : Медгиз, 1960. — 326 с.
159. *Богоявленский Н. А.* Отечественная анатомия и физиология в далеком прошлом / Богоявленский Н. А. — Л. : Медицина, 1970. — 157 с.
160. *Бодяжина В. И.* Акушерство: учеб. пособие [для студентов] / В. И. Бодяжина, И. Б. Семенченко. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2003. — 477 с.
161. *Болтарович З. Є.* Народна медицина українців / Болтарович З. Є. — К. : “Наукова думка”, 1990. — 230 с.
162. *Болтарович З. Є.* Народна медицина / З. П. Болтарович, Г. А. Скрипник // Поділля: історико-етнографічне дослідження. — К. : Видавництво незалежного культурного центру “Доля”, 1994. — С. 325–343.
163. Большая медицинская энциклопедия [Электронный ресурс] / [гл. ред. Н. А. Семашко].— М. : ОГИЗ РСФСР, 1934. — Т. 29. — Режим доступа : <http://lib.e-science.ru/book/94/page/97.html>. — Назва з екрану.
- 163-а. *Борисенко В. К.* Обряди перших років життя людини / В. К. Борисенко // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження: у 5 т. / наук. ред. М. Гримич. — К. : Дуліби, 2008. — .—
Т. 1: Діти, дитинство. Дитяча субкультура. — 2008. — С. 82–95.
164. *Борисенко В. К.* Родильні звичаї та обряди / В. К. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. — К. : Видавництво незалежного культурного центру “Доля”, 1994. — С. 211–217.
165. *Борисенко В. К.* Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців / Борисенко В. К. — К. : УНІСЕРВ, 2000. — 191 с.
166. *Борисенко В. К.* Обряди життєвого циклу людини / В. К. Борисенко // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1997. — С. 280–285.
167. *Боряк О.* Баба-повитуха в контексті “полювання на відьом”: українсько-західноєвропейські паралелі / О. Боряк // Соціум. Альманах соціальної історії. — 2003. — Вип. 3. — С. 249–262.

168. *Боряк О.* “Баба, що пупа в’язала” у Волині: сторінка з повсякденного життя української еміграції в Канаді / *О. Боряк* // Пам’ятки: археографічний щорічник. – 2007. – № 7. – С. 110–121.
169. *Боряк О.* Виготовлення тканих ритуальних символів на Поліссі / *О. Боряк* // Полісся: мова, культура, історія / ред. П. Ю. Гриценко, О. Г. Костюк [та ін.] – К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ІМ. М. Т. Рильського НАН України, 1996. – С. 288–295.
170. *Боряк О.* З рукописних фондів ІМФЕ: матеріали “до жіночих студій” у польових записах Людмили Шевченко / *О. Боряк* // Архіви України. – 2001. – № 1–2. – С. 42–56.
171. *Боряк О.* Матеріали з історії народознавства в Україні: Каталог етнографічних програм (друга половина XVIII – XX ст.) / *Боряк О.* – К. : Українознавство, 1994. – 120 с.
172. *Боряк О.* Родинна обрядовість поліщуків (за матеріалами експедиційного дослідження) / *О. Боряк* // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 5. – С. 59–63.
173. *Боряк О.* Стан народного акушерства в XIX ст. / *О. Боряк* // Український історичний журнал. – 2001. – № 2. – С. 49–61.
174. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.) / *Боряк О.* – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 1997. – 190 с.
175. *Боряк О.* Україна: етнокультурна мозаїка / *Боряк О. О.* – К. : Либідь, 2006. – 328 с.
- 175-а. *Бродель Ф.* Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. : у 3 т. / *Бродель Ф.* – К. : Основи, 1995. –.–
- Т. 1 : Структури повсякденності: можливе і неможливе. – 1995. – 543 с.
176. *Бромлей Ю. В.* Народная медицина как предмет этнографических исследований / *Ю. В. Бромлей, А. А. Воронов* // Советская этнография. – 1976. – № 5. – С. 3–18.

177. *Буйських Ю.* Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії / Ю. Буйських // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2007. – Вип. 22. – С. 144–152.
178. *Булатова А. Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX вв. / Булатова А. Г. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1988. – 197 с.
179. *Буслаев Ф. И.* Народный эпос и мифология / Буслаев Ф. И. – М. : Высшая школа, 2003. – 399 с. [Передрук: Буслаев Н. Ф. Исторические очерки русской народной поэзии и искусства. – 1861. – Т. 1. – С. 401–454].
180. Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / [авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева]. – СПб. : Издательство Европейского Дома, 1993. – 469 с.
181. *Васильев М. К.* Антропоморфические представления в верованиях украинского народа / М. К. Васильев // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 1. – С. 87–100; № 4. – С. 157–169.
182. *Васильев К. К.* Член Государственной думы от Волынской губернии профессор Г. Е. Рейн (1954–1942) / К. К. Васильев // Національні меншини Правобережної України: історія і сучасність. Науковий збірник. – Житомир : Вид-во “Волинь”, 1998. – С. 192–193.
183. *Вархол Й.* З родильної обрядовості Снинщини / Й. Вархол // Науковий збірник. – Пряшів, 1998. – Т. 21. – С. 171–200.
184. *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов / Велецкая Н. – М. : Наука, 1978. – 239 с.
185. *Вендина Т. И.* Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм) / Вендина Т. И. – М. : “Индрик”, 1998. – 236 с.
186. *Верговський С. В.* Давнє народне будівництво українського та білоруського Полісся / С. В. Верговський // Народна творчість та етнографія. – 1979. – № 2. – С. 74–80.

187. *Вереш Е. И.* Очерки по истории развития родовспоможения в Закарпатье : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. мед. наук : спец. 618(09с), 610 (09с2) “История акушерства и гинекологии в СССР”, “История здравоохранения в УССР” / Е. Вереш. – Винница, 1972. – 30 с.
188. *Вереш Е. И.* Ученицы И. Ф. Земмельвейса в Закарпатье / Е. И. Вереш // Фельдшер и акушерка. – 1987. – № 7. – С. 47–48.
189. *Верхратський С. А.* Історія медицини / С. А. Верхратський, П. Ю. Заблудовський. – К. : Вища школа, 1991. – 430 с.
190. *Верхратський С.* Народне акушерство на Україні / С. Верхратський // Труды I Всеукраїнського з’їзду акушерів і гінекологів, 23–28 травня 1927 р., Київ / [під ред. Г. Ф. Писемського]. – К. : Вид-во “Наукова думка”, 1928. – С. 881–945.
191. *Верхратський С.* Пологова допомога на селі в умовах сучасного стану медичної дільниці / С. Верхратський // Труды I Всеукраїнського з’їзду акушерів і гінекологів, 23–28 травня 1927 р., Київ / [під ред. Г. Ф. Писемського]. – К. : Вид-во “Наукова думка”, 1928. – С. 134–140.
192. *Веселовский А.* Несколько новых данных к народным представлениям о Доле // Этнографическое обозрение. – 1891. – Кн. IX. – № 2. – С. 20–28.
193. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха: XI – XVII / Веселовский А. Н. // Сборник Отделения русского языка и словесности. – СПб., 1890. – Т. 46. – № 6. – С. 1–376.
194. *Веселовский Б. Б.* История земства за сорок лет / Веселовский Б. Б. – Спб. : Тип-я О. Н. Попова, 1909. – Т. 1. – 628 с.
195. *Виноградов Н. А.* Здравоохранение в годы борьбы за социалистическую индустриализацию страны (1926–1929) / Виноградов Н. А. – М. : Медгиз, 1955. – 44 с.
196. *Виноградов Н. А.* Здравоохранение в период перехода на мирную работу по восстановлению народного хозяйства (1921–1925) / Виноградов Н. А. – М. : Медгиз, 1954. – 33 с.

200. *Виноградова Л. Н.* Древнейшие черты славянской народной традиции / Л. Виноградова, Н. Толстой // Очерки истории культуры славян. – М. : “Индрик”, 1996. – С. 196–224.
201. *Виноградова Л. Н.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии / Л. Виноградова, С. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 16–44.
202. *Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души / Л. Н. Виноградова // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М. : “Индрик”, 1999. – С. 141–160.
203. *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Виноградова Л. Н. – М. : “Индрик”, 2000. – 431 с.
204. *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. – М. : Наука, 1989. – С. 101–120.
205. *Виноградова Л. Н.* Человек/нечеловек в народных представлениях / Л. Н. Виноградова // Человек в контексте культуры. Славянский мир. – М. : “Индрик”, 1995. – С. 17–26.
206. *Винокур І.* Язичництво у кам’яній скульптурі східних слов’ян I тисячоліття н. е. / І. Винокур // Медобори і духовна культура середньовічних слов’ян (до 150-річчя виявлення Збруцького “Святовида”) : за матеріалами наукової конференції, 8–9 жовтня 1998 р., Гримайлів. – Львів, 1998. – С. 125–129.
207. *Власкина Т. Ю.* Донские былички о повитухах / Т. Ю. Власкина // Живая старина. — 1998. — № 2. — С. 15–17.
208. *Власкина Т. Ю.* Мифологический текст родин / Т. Ю. Власкина // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / [сост. Е. А. Белоусова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов]. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 61–78.

209. *Волков Ф. К.* Старинные деревянные церкви на Волыни / Ф. К. Волков // *Материалы по этнографии России* / [под ред. Ф. К. Волкова]. – СПб., 1910. – Т. 1. – С. 21–44.
210. *Волоцкая З.* Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале) / З. Волоцкая // *Малые формы фольклора. Сб. ст. памяти Г. Л. Пермякова.* – М. : Восточная литература, 1995. – С. 245–255.
211. *Высоцкий Н. Ф.* Роль женщины в истории нашей народной медицины / Высоцкий Н. Ф. – Казань, 1908. – 27 с. – (оттиск из Известия общества археологии, истории и этнографии. – Т. XXIV, вып. I).
212. *Вуд Дж.* Кельтские богини: миф и мифология / Дж Вуд // *Женщины в легендах и мифах* / [под ред. К. Ларрингтон; пер. с англ. О. Перфильева]. – М. : Крон-Пресс, 1998. – С. 161–183.
213. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Гаврилюк Н. К. – Киев : “Наукова думка”, 1981. – 279 с.
214. *Гаврилюк Н. К.* Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій / Н. К. Гаврилюк // *Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження) : статті* / [відп. ред. І. М. Железняк] / І. М. Железняк. – К. : “Наукова думка”, 1989. – С. 24–40.
215. *Гаврилюк Н. К.* Міфологічні формули на тему “походження” дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов’янські паралелі) / Н. К. Гаврилюк // *Мистецтво, фольклор та етнографія слов’янських народів : матеріали XI Міжнародного з’їзду славістів (Братислава, 30 серпня – 8 вересня 1993 р.)* / НАН України, ІМФЕ ім. Рильського, Український комітет славістів / відп. ред. О. К. Федорук. – К. : “Наукова думка”, 1998. – С. 176–195.
216. *Гаврилюк Н. К.* Народження дитини / Н. К. Гаврилюк // *Українська родина: Родинний і громадський побут : [навч. посібник]* / [упоряд. Л. Г. Орел]. – К. : Вид-во ім. О. Теліги, 2000. – С. 69–83.
217. *Гаврилюк Н. К.* Родильная обрядность / Н. К. Гаврилюк // *Украинцы.* – М. : Наука, 2001. – С. 308–321.

218. *Гаврилюк Н. К.* Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX – початку XX ст. / Н. К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини : традиції й сучасність. – К. : “Наукова думка”, 1986. – С. 211–231.
219. *Гаврилюк Н.* Формули-міфи про народження дітей (до ареальної характеристики на українському Поліссі і суміжних територіях) / Н. К. Гаврилюк // Проблеми сучасної ареології. – К. : “Наукова думка”, 1994. – С. 332–339.
220. *Гайова Є.* Дитина в обрядах і звичаях на Хустщині і Мукачівщині (із експедиційних матеріалів) / Є. Гайова // Проблеми охорони та дослідження української етнографічної спадщини / [ред кол. : Г. Скрипник та ін.]. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Рильського, 2005. – С. 91–96. – (Музей народної архітектури та побуту).
221. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Гальковский Н. М. – Харьков, 1916. – Т. 1. – 376 с.
222. *Гамкрелидзе Т. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. – Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1984. – Ч. II. – С. 439–1328.
223. *Ганина Н. А.* Норны: к генезису и ареальным параллелям образа / Н. А. Ганина // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – М. : “Индрик”, 2005. – С. 212–227.
224. *Ганіткевич Я.* Історія української медицини в датах і іменах / Ганіткевич Я. – Львів : НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2004. – 364 с.
225. *Гвоздевич С.* Архаїчні елементи у родильній обрядовості поліщуків (кінець XIX – 30-ті роки XX ст.) / С. Гвоздевич // Полісся: мова, культура, історія / ред. П. Ю. Гриценко, О. Г. Костюк [та ін.] – К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, 1996. – С. 247–251.
226. *Гвоздевич С.* Родильна обрядовість поліщуків / С. Гвоздевич // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1997. – С. 164–171.

227. *Гвоздевич С.* Родильна обрядовість українців / С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. — 1997. — № 2. — С. 111–122.
228. *Геннеп Арнольд ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Геннеп А. ван; [пер. с фр. Ю. Ивановой, Л. Покровской]. — М. : Изд-во “Восточная литература” РАН, 1999. — 198 с.
229. *Германов В. Т.* Видные деятели акушерства и гинекологии / В. Г. Германов, В. В. Симрок, С. Н. Сергиенко. — Луганск : Изд-во ООО “НВФ” СТЕК, 2003. —
Т. 1. — 2003. — 335 с.
Т. 2. — 2003. — 319 с.
230. *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини. Мифология Древней Европы / Гимбутас М. — М. : Росспэн, 2006. — 215 с.
231. *Гілевич І.* Баба-повитуха у селянському житті галицької Волині у ХІХ — першій половині ХХ ст. (за матеріалами зі с. Синькова та присілка Діброви Радехівського району) / І. Гілевич // Етнічна культура українців. — Львів : Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2006. — С. 247–265.
232. *Гловинская М. Л.* Предсказания и пророчества в русском языке / М. Л. Гловинская // Понятие судьбы в контексте разных культур / [отв. ред. Н. Д. Арутюнова; сост. Т. Б. Князевская]. — М : Наука, 1994. — С. 174–180. — (РАН. Научный совет по истории мировой культуры; Проблемная группа “Логический анализ языка” Ин-та языкознания).
233. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Гнатюк В. М. — Львів : НАН України, Інститут народознавства, 2000. — 264 с.
234. *Гнатюк В. М.* Остатки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К. : Либідь, 1991. — С. 383–406.
235. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї та обряди / В. М. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 31–32. — С. 203–426.
236. Говірки Чорнобильської зони: Тексти / НАН України, Інститут української мови / [упоряд П. Ю. Гриценко]. — К. : Довіра, 1996.— 358 с.
237. *Голан А.* Миф и символ / Голан А. — М. : Русслит, 1993. — 375 с.

238. *Голіченко Т. С.* Слов'янська міфологія та антична культура / Голіченко Т. С. – К. : “Наукова думка”, 1994. – 91 с.
239. *Головин В. В.* Организация пространства новорожденного / В. В. Головин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / [сост. Е. А. Белоусова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов]. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 31–60. – (Серия : Традиция – текст – фольклор).
240. *Головко О. Ф.* Про розвиток медичної культури (До 110-річчя заснування Кам'янець-Подільського медичного училища) / О. Ф. Головко, В. М. Славін, М. М. Зубрицький // Проблеми етнографії Поділля. – Кам'янець-Подільський, 1986. – С. 101–102.
241. *Гончар І.* Україна та українці: історико-етнографічний мистецький альбом Івана Гончара (вибрані аркуші) / Гончар І. – К. : УНЦК “Музей Івана Гончара”, ПФ “Оранта”, 2006. – 344 с.
242. *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы / Горан В. П. – Новосибирск : Наука, Спб. отд-ние, 1990. – 335 с.
243. *Горбань М.* Копний суд над відьмою (побутово-історичний нарис) / М. Горбань // Червоний шлях. – 1925. – № 18. – С. 146–159.
244. *Горбач О.* Словник говірки с. Бродина (пов. Радівці, Румунія) / О. Горбач // Гуцульські говірки. Лінгвістичне та етнолінгвістичне дослідження. – Львів : Інститут українознавства ім. Крип'якевича, 2000. – С. 247–364.
245. *Горинь Г.* Громадський побут сільського населення Українських Карпат (XIX – 30-ті роки XX ст.) / Горинь Г. – К. : “Наукова думка”, 1993. – 199 с.
246. *Горобець В.* “Хочю [...] поняти б за себя Московскаго народу вдову...” (Жінки в політичній біографії Івана Брюховецького) / В. Горобець // Соціум. Альманах соціальної історії. – 2003. – Вип. 2. – С. 149–164.
247. *Гримич М.* До питання про статус жінки в традиційному українському суспільстві / М. Гримич // Етнічна історія народів Європи: Українській жіночий рух і процеси державотворення. – К. : УНІСЕРВ, 2000. – Вип. 2. – С. 16–21.
248. *Гримич М. В.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія) / Гримич М. В. – К.: Віпол, 2000. – 380 с.

249. *Грицак Є.* Дитина в українських народних повір'ях і в народному лічництві / Є. Грицак // Неопалима купина. – 1995. – № 3–4. – С. 75–100.
250. *Гриценко П. Ю.* Ареальне варіювання лексики / Гриценко П. Ю. – К. : “Наукова думка”, 1990. – 270 с.
251. *Грицюк В.* Цикл зимових календарних свят у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну / В. Грицюк, Є. Крупко // Етнокультурна спадщина Полісся. – Рівне : Перспектива, 2005. – С. 61–80.
252. *Грушевський М. С.* Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / Грушевський М. – К. : Либідь, 1993–. –
Т. 1. – 1993. – 392 с.
253. *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и “реализм” средних веков / А. Я. Гуревич // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1977. – Вып. 411. – № 8. – С. 3–37.
254. *Гуцульські говірки.* Короткий словник / [укл. Г. Гузар, Я. Закревська та інш.]. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – 230 с.
255. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору / Давидюк В. – Луцьк : Вежа, 1997. – 295 с.
256. *Давня історія України :* в 3-х т. – К. : “Наукова думка”, 1997. – . –
Т. 1 : Первісне суспільство / [ред. кол. : В. Н. Станко (відп. ред.),
С. С. Березанська, В. М. Гладилін та ін.]. – 1997. – 558 с.
257. *Данилишина Е. И.* Н. М. Максимович-Амбодик / Е. И. Данилишина, Е. С. Обысова. – М. : Медицина, 1979. – 52 с.
258. *Данилюк А.* Релікти давнього будівництва / Данилюк А. – Рівне : “Азалія”, 1995. – 79 с.
259. *Данківська Р.* Санки в обряді вечері / Р. Данківська // Матеріали до етнології та антропології. – Львів, 1929. – Т. 21–22. – С. 289–295.
260. IX Пироговский съезд, 4–11 января 1904 г. – Спб., 1903. –
Вып. 1. – Декабрь 1903. – 184 с.
Вып. 2. – Декабрь 1903. – 103 с.

261. *Демич В. Ф.* Очерки русской народной медицины. I. Акушерство / Демич В. Ф. – СПб., 1889 – 30 с. – (оттиск).
262. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа / Демич В. Ф. – СПб. : Лештуковская паровая старопечатня П. О. Яблонского, 1892. – 87 с.
263. *Демченко П.* Хто вилічить: баба-шептуха чи лікар / Демченко П. – Харків : ДКУ, 1925. – 45 с.
264. *Денисова И. М.* Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном творчестве / И. М. Денисова // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 5. – С. 68–86.
265. *Диса К.* Історія з відьмами : Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII – XVIII століття / Диса К. – К. : Критика, 2008. – 302 с.
266. *Диса К.* У царині пліток: роль щоденного спілкування і репутації / К. Диса // Соціум : Альманах соціальної історії. – Київ, 2003. – Вип. 2. – С. 185–196.
267. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з Полудневої Київщини / [зібрав Мр. Грушевський; обробив З. Кузеля] // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. –
Т. VIII. – 1906. – 220 с.
Т. IX. – 1907. – 144 с.
268. *Дмитренко А.* Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся: Воскова свічка / А. Дмитренко // Етнічна історія народів Європи. Зб. наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2000. – Вип. 4. – С. 35–39.
269. *Дмитрієва В. В.* Родинно-хрестинна обрядовість греків Приазов'я в другій половині XIX – XX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / В. В. Дмитрієва. – К., 2003. – 18 с.
270. *Дмитрієва В.* Традиційна родильна обрядовість півдня України (на прикладі греків Приазов'я) / В. Дмитрієва // Етнічна історія народів Європи. – К. : УНІСЕРВ, 2000. – Вип. 6. – С. 39–41.
271. *Добровольская Е. В.* Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области / Е. В. Добровольская // Живая старина. – 1998. – № 2. – С. 19–21.

272. *Довнар-Запольский М. В.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII вв. / М. В. Довнар-Запольский // Исследования и статьи. – Киев : Типография 1-й Киевской артели Печатного дела, 1909. – Т. 1. – С. 214–231.
273. *Долженко И. В.* Родильные обряды и обычаи русских крестьян Восточной Армении (начало XX в.) / И. В. Долженко // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка / [Ю. Б. Симченко (отв. ред.), Т. А. Листова, Т. П. Федянович (авт.-сост.), В. А. Тишков (отв. ред.)]. – М. : Наука, 1995. – С. 60–80. – (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН).
274. *Дроботенко В.* Ареальне варіювання лексики родильного обряду на Донеччині / В. Дроботенко // Лінгвістичні студії : збірник наукових праць. – Донецьк, 2001. – Вип. 6. – С. 255–265.
275. *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / М. Дуглас; [пер. с англ. Р. Г. Громова ; С. П. Баньковская (вступ. ст., коммент.). – М. : Канон-Пресс-Ц, 2000. – 286 с. (Малая серия “CONDITIO HUMANA” в серии “Публикации Центра Фундаментальной Социологии”).
276. *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада / Дьяконов И. М. – М. : Наука, 1990. – 246 с.
277. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль; [пер. с франц. Т. В. Цивьян]. – М. : Наука, 1986. – 234 с.
278. *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России: сб. трудов / Елеонская Е. Н. – М. : “Индрик”, 1994. – 272 с.
279. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор / Еремина В. И. – Л. : Наука, 1991. – 205 с.
280. Етимологічний словник української мови : [у 7 т.] / НАН України, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. – К. : “Наукова думка”, 1982. – Т. 1. – 1982. – 632 с.
281. *Ефименко П.* Суд над ведьмами / П. Ефименко // Киевская старина. – 1883. – Т. XVII. – С. 374–401.
282. *Железняк І. М.* Гідромікон Київського Полісся і центральноєвропейський топонімний ареал // Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження) : статті / [відп. ред. І. М. Железняк] / І. М. Железняк. – К.: “Наукова думка”, 1989. – С. 130–148.

283. *Жмакін К.* Перший Всеукраїнський з'їзд акушерів і гінекологів (Київ, 24–28 травня 1927) / К. Жмакін // Український медичний архів. – Харків : “Наукова думка”, 1928. – Т. II, зошит 1–2. – С. 181–187.
284. *Жуковський А.* Аналіз Требника Петра Могили // Требник Петра Могили. Факсимільне відтворення тексту з видання Києво-Печерської Лаври 1646 року / А. Жуковський. – Киев : АТ Книга, 1996. – С. 5–23.
285. *Журавлев А. Ф.* Доля / А. Ф. Журавлев // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: [в 5 т.] / РАН, Институт славяноведения / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения. – 1995. – Т. 2 : Д–К. – 1999. – С. 113–114.
286. *Журавлев А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу” / Журавлев А. Ф. – М. : “Индрик”, 2005. – 1003 с.
287. *Забашта П.* До питання атрибуції язичницької монументальної скульптури теренів середньої Наддністрянщини (за архівними матеріалами) / П. Забашта // Медобори і духовна культура середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького “Святовіда”) : матеріали наукової конференції 8–9 жовтня 1998 р., Гримайлів. – Львів, 1998. – С. 130–144.
288. *Забылин М.* Русский народ: его обычаи, обряды, суеверия и поэзия / Забылин М. – СПб. : Русский народ, 1994. – 463 с.
289. *Заглада Н.* Побут селянської дитини: матеріали до монографії с. Старосілля / Заглада Н. – К. : ВУАН, 1929. – 180 с.
290. Законодательство Древней Руси / [Отв. ред. В. Л. Янин]. – М. : Изд-во “Юридическая литература”, 1984. – 430 с.
291. *Запорожан В. М.* Біля витоків життя: Нарис історії кафедри акушерства і гінекології № 1 Одеського медичного університету (1902 – 2002) / В. М. Запорожан, В. П. Міщенко. – Одеса : Одеський медичний університет, 2002. – 137 с.
292. *Захарченко Г. Н.* Ритуалы, сопровождавшие рождение детей в традиционной культуре липован Придунавья / Г. Н. Захарченко // Липоване : История и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. 1. – С. 115–118.

293. *Захарченко Г.* Уявлення “народження – доля” в традиційній культурі болгар (на матеріалах експедиційних досліджень на Одещині) / Г. Захарченко // Народознавчі зошити. – 2001. – № 3. – С. 595–598.
294. *Захарчук С. С.* Из истории родовспоможения в Львовской области до и после воссоединения ее с Украинской ССР / С. С. Захарчук // Итоги и перспективы научных исследований по истории медицины. – Кишинев : Штиинца, 1973. – С. 121–122.
295. *Зашкільняк Л.* Інтелектуальна історія: спроба конвенції (деякі методологічні міркування) / Л. Зашкільняк // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – К.: НАН України, Інститут історії України, 2005. – Вип. 1. – С. 28–35.
296. Згода. Вісник Всеукраїнської фельдшерсько-акушерської спілки. – К. : Типографія газети “Воин свободной России”, 1917. – 32 с.
297. *Зидер Р.* Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII – XX ст.) / Зидер Р. – М. : Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1997. – 290 с.
298. *Зіневич Н.* Родильна обрядовість циган України / Н. Зіневич // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці : “Золоті литаври”, 2001. – Вип. 3.– С. 30–32.
299. *Зубов М. І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов’янських повчань проти язичництва : монографія / Зубов М. І. – Одеса : ОПІДУ НАДУ, 2004. – 336 с.
300. *Зубов Н. И.* О периодизации славянского язычества в древнерусских списках “Слова св. Григория ... ” / Н. И. Зубов // Живая старина. – 1998. – № 1. – С. 8–10.
301. *Иванов Вяч. Вс.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1974. – 342 с.
302. *Иванов Вяч. Вс.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М. : Наука, 1983. – С. 175–197.

303. *Иванов В. В.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // *Материалы Всероссийского симпозиума по вторичным моделирующим системам.* – Тарту, 1974. – Вып. 1 (5). – С. 87–90.
304. *Иванов Вяч. Вс.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 246 с.
305. *Иванов В. В.* Суд / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. // *Мифология. Иллюстрированный энциклопедический словарь* / [гл. ред. Е. М. Мелетинский]. – СПб. : Фонд “Ленинградская галерея”, АО “Норинт”, 1996. – С. 649.
306. *Иванов П. В.* Дни недели (к малорусской этнографии) / Иванов П. В. – Харьков, 1905. – 16 с. (Оттиск).
307. *Иванов П. В.* Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографического края / Иванов П. В. – Х., 1898. – Т. 1. – 1012 с.
308. *Иванов П.* Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате / П. В. Иванов // *Харьковский сборник.* – 1889. – Вып. 3. – С. 35–66.
309. *Иванов П. В.* Народные рассказы о Доле / П. В. Иванов // *Сборник Харьковского историко-филологического общества.* – Х., 1892. – Т. 4. – С. 54–89.
310. *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии / П. Иванов // *Этнографическое обозрение.* – 1897. – № 1. – С. 22–80.
311. *Иванський Р. Д.* Вербальний компонент традиційного українського родильного обряду в говірках Інгуло-Бузького межиріччя : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська філологія” / Р. Д. Іванський. – Запоріжжя, 1999. – 17 с.
312. *Історія розвитку охорони здоров'я на Житомирщині* / [Парамонов З. М., Головаков В. А., Парій В. Д., Шатило В. Й., Хренов В. Г.]. – Житомир : Поліся, 2004. – 480 с.
313. *Історія української культури* : У 5 т. / [Александрович В. С., Балушок В. Г., Боянівська М. Б. та ін.; голов. ред. Б. Д. Патон]. – К. : “Наукова думка”, 2001. – .

Т. 2 : Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – 2001.
– 848 с.

314. К оглавлению книги Н. Лейбович “Новые исследования книги Исход в свете классических комментариев”. – Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/_nleibs/shmot_3_s.htm#3. – Назва з екрану.
315. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции / Кабакова Г. И. – М. : Ладомир, 2001. – 334 с.
316. Кабакова Г. Дети, умершие до крещения / Г. И. Кабакова // Проблемы сучасної археології. — К. : “Наукова думка”, 1994. – С. 312–317.
317. Кабакова Г. И. Золотые руки / Г. И. Кабакова // Philologia Slavica. К 70- летию академика Н. И. Толстого. – М. : Наука, 1993. – С. 60–70.
318. Кабакова Г. И. Полесская народная антропология: женский текст / Г. И. Кабакова // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М. : “Индрик”, 2001. – С. 50–78.
319. Кабакова Г. И. Структура и география легенды о мартовской старухе / Г. И. Кабакова // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 209–222.
320. Казимир Е. П. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии / Е. П. Казимир // Этнографическое обозрение. – 1907. – № 1–2. – С. 200–208.
321. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці : Молодий буковинець, 2000. – 206 с.
322. Календарь на 1917 г. – Унгвар : Книгопечатня “Акційного общества УНІО”, 1916. – 238 с.
323. Калыгин В. П. Ирландская Бригита и галльская Бригантia / В. П. Калыгин // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – М. : “Индрик”, 2005. – С. 118–129.
324. Караваев А. Л. Советы беременным и бабкам-повитухам / Караваев А. Л. – М., 1910. – 79 с. – (издание “Посредника”, № 179).

325. Карамзин Н. М. История государства Российского : [в 12-ти т.] / Н. М. Карамзин. – М. : Московский рабочий : Слог, 1993. – . –
Т. 7–8. – 301 с.
326. Карев В. М. Судьба / В. М. Карев // Мифы народов мира. Энциклопедия / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М. : Изд-во “Советская энциклопедия”, 1982. – . –
Т. 2. – 1982. – С. 471.
327. Карповец Н. В. Листи В. Я. Ястребова до Ф. Вовка / Н. В. Карповец // Південна Україна XVIII–XIX століть. Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. – 2000. – № 1(7). – С. 31–70.
328. Катехизм католицької церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – 772 с.
329. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии: сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора / Е. Н. Квилинкова. – Кишинев : Potos, 2005. – 305 с. (Академия наук Республики Молдова).
330. Кинжалов Р. В. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве / Р. В. Кинжалов // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1977. – С. 15–26.
331. Кісь О. Архаїчні та християнські чинники формування образу жінки в народному світогляді / О. Кісь // Народознавчі зошити. – 2003. – № 1–2. – С. 147–151.
332. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) / Кісь О. – Львів : НАН України, Інститут народознавства, 2008. – 272 с.
333. Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода / Л. С. Клейн // Язычество восточных славян: сборник научных трудов. – Л. : Гос. ордена Ленина музей этнографии народов СССР, 1990. – С. 13–26.
334. Клейн Л. С. ”Святылища” языческой Руси? / Л. С. Клейн // Живая старина. – 1998. – № 1. – С. 5–7.

335. *Клепикова Г. П.* Семантика карпато-балканского +strlg- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей (компонент “движение”) / Г. П. Клепикова // Концепт движения в языке и культуре / [отв. ред. Т. А. Агапкина]. – М. : Издательство “Индрик”, 1996. – С. 114–126.
336. *Климчук Ф.* К этноязыковой истории Днепровского Левобережья (в связи с проблемой этногенеза горюнов / К. Климчук // Горюны: история, язык, культура. Материалы международной научной конференции / Институт языкознания РАН. – Сумы, 2005. – Режим доступа: http://dankovkazak.by.ru/sivr_uks/goryun.htm. – Назва з екрану.
337. *Кляус В. Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении: К постановке проблемы / Кляус В. Л. – М. : ИМЛИ РАН “Наследие”, 2000. – 191 с.
338. *Кобзарь Н.* Где рождались одесситы / Н. Кобзарь // Одесские известия. – 2001. – 5 сентября.
339. *Кобзарь Н.* Из истории среднего медицинского образования в России : К 100-летию Повивальной школы при Павловском приюте в Одессе / Н. Кобзарь // Медицинская помощь. – 1993. – № 6, ноябрь–декабрь.
340. *Коган В.* Медичні аспекти голоду 1932–1933 рр. в Україні / В. Коган, Р. Нагорна-Персидська // Голодомор 1932–1933 рр. в Україні: причини і наслідки: міжн. наук. конф., 9–10 вересня 1993 р., Київ. – К.: Інститут історії України НАН України, 1995. – С. 106–113.
341. *Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском уезде Полтавской губернии / Г. Коваленко // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 2. – С. 141–149; № 4. – С. 169–183.
342. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн - Фадлана о его путешествии на Волгу. 921–922 гг.: статьи, переводы, комментарии / Ковалевский А. П. – Х. : Издательство Харьковского университета, 1956. – 345 с.
343. *Ковальчук Н. А.* Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: локальна специфіка та трансформації (XX – початок XXI ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія”/ Н. А. Ковальчук. – К., 2008. – 20 с.

344. *Колесник І.* Культурно-інтелектуальна історія як дзеркало “нової наукової революції” / І. Колесник // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – К. : НАН України, Інститут історії України, 2005. – Вип. 1. – С. 36–45.
345. *Колодюк І.* “Баба-повитуха” та її функції в народній медицині жителів Полісся наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. (за експедиційними матеріалами) / І. Колодюк // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2004. – Вип. 17. – С. 77–82.
346. *Колодюк І.* Народна медицина у традиційній культурі українців центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.) / Колодюк І. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2006. – 152 с.
347. *Колодюк І.* Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх “витравлювання плоду” // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. — К. : УНІСЕРВ. – 2007. – Вип. 22. – С. 34–40.
348. *Колосова Б. В.* Буковинские обряды и поверья, связанные с детьми / Б. В. Колосова // Живая старина. – 2001. – № 4. – С. 43–44.
349. *Кондратович О.* Народини, або Дарована Богом свіча: родильні звичаї Західного Полісся / Кондратович О. – Луцьк : Видавництво обласної друкарні, 2004. – 130 с.
350. *Кондратьева Т. С.* От царской подачи к кремлевскому распределителю / Т. С. Кондратьева // Одиссей. – М. : Наука, 1999. – С. 21–29.
351. Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) / [Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В.] // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов : доклады российской делегации. – М. : Наука, 1998. – С. 442–459. – (Отд-ние лит. и яз. РАН; Национальный комитет славистов РФ).
352. *Кравцов Д.* Брюховецький і відьми / Д. Кравцов // Україна. – 1927. – Кн. 5. – С. 3–5.
353. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали... / Кравченко В. – Житомир : Друкарня “Робітник”, 1920. – 160 с.

354. *Краев Г.* Бабинден: Български празници и обичаи / Краев Г. – София : Държавно издателство “Септември”, 1985. – 81 с.
355. *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов / Криничная Н. А. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2000. –
Т. 2. – 2000. – 407 с.
356. *Кузеля З.* Про студії над дітьми / З. Кузеля // Матеріали до української етнології. – Львів, 1907. – Т. IX. – С. XI–XXIII.
357. *Кульсариева С. П.* Традиционная родильная обрядность казахов второй половины XX в. / Кульсариева С. П. // Известия АН Казахской ССР. – 1987. – № 2. – С. 65–70. – (Серия общественных наук).
358. *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў / Кухаронак Т. І. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.
359. *Кухарьонек Т. І.* Родильна обрядовість на Поліссі / Т. І. Кухаронак, З. П. Росінська // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 3. – С. 45–48.
360. *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России (1700–1740). – М. : Древнехранилище, 2000. – 572 с.
- 361-а. *Левенстим А.* Суеверие и уголовное право / Левенстим А. – [2-е изд.]. – СПб. : Тип-я Я. Канторович, 1899. – 176 с.
361. *Леви М. Ф.* История родовспоможения в СССР / Леви М. Ф. – М. : Изд-во Академии медицинских наук СССР, 1950. – 203 с.
362. *Леви М. Ф.* Организация родильной помощи на сельском участке. В помощь участковому врачу / Леви М. Ф. – М. – Л. : Медгиз, 1940. – 61 с.
363. *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России / Левин И.; [пер. с англ. А. Л. Топоркова, З. Н. Исидоровой]. – М. : “Индрик”, 2004. – 216 с.
364. *Левицький В. С.* Твердия здоровля / В. С. Левицький // Перша поміч у наглих випадках / [укл. С. Брик]. – Львів : Просвіта, 1938. – С. 3–12.
- 364-а. *Левкиевская Е. Е.* Агрессия как форма защитной магии в славянской традиционной культуре / Е. Е. Левкиевская // Агрессия в языке и речи: сборник

научных статей / [сост. и отв. ред. И. А. Шаронов] – М. : РГГУ, 2004. – С. 81–105.
Режим доступа: <http://il.rsuh.ru/lib/aggr/07.prfl>. – Назва з екрану.

365. *Левчук Я. Післямова / Я. Левчук // Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / [упор., автор післямови Я. Левчук]. – К. : Либідь, 2006. – С. 216–231.*

366. *Лештаева Н. В. Функции членов семьи в обрядах, связанных с рождением ребенка у русского населения Казанского Поволжья во второй половине XIX – начале XX вв. / Н. В. Лештаева // Семейная обрядность Среднего Поволжья: историко-этнографические очерки / [сост. Н. В. Зорин]. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1990. – С. 102–103.*

367. *Липень Я. П. Современные белорусские обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка / Я. П. Липень // Вопросы культуры и искусства Белоруссии. – Минск : Вышэйшая школа, 1990. – Вып. 9. – С. 3–7. – (Республиканский межведомственный сборник научных трудов).*

368. *Лисенко П. С. Словник діалектної лексики Середнього і Східного Полісся / Лисенко П. С. – К. : Вид-во Академії наук Української РСР, 1961. – 72 с.*

369. *Лисицын В. Ю. История медицины / Лисицын В. Ю. – М. : Изд. дом “ТЭОТАР-Мед”, 2004. – 393 с.*

370. *Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне / Т. А. Листова // Советская этнография. – 1991. – № 2. – С. 37–52.*

371. *Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР / Т. А. Листова // Полевые исследования Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; редкол. : С. И. Вайнштейн (отв. ред.) [и др.] ; отв. ред. С. И. Вайнштейн. – М. : Наука, 1986. – С. 60–68.*

372. *Листова Т. А. Ребенок в русской семье. Рождение. Крещение. 2-я пол. XIX – XX ст. / Т. А. Листова // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка / [авт.-сост. Т. А. Листова, Т. П. Федянович]. – М., 1995. – С. 8–59.*

373. *Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт / Власова И. В., Громыко М. М., Гусева С. М. и др.; [Отв. ред.*

Громько М. М., Листова Т. А.]; АН СССР. Ин-т этнографии им. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 1989. – С. 142–171.

374. *Лисюк Н. А.* Релікти культу великих рогатих тварин у східнослов'янських народних культурах / Н. А. Лисюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики: збірник наукових праць / Київський університет ім. Т. Шевченка, філологічний факультет. – К., 1996. – Вип. 4. – С. 95–103.

375. *Лихач Л.* Від Бориса Писанки “Про село Попівку” / Л. Лихач // Родовід. – [Б. м.], [1991]. – С. 18–24.

376. Лікарські та господарські порадики XVIII ст. / [підг. до видання В. А. Передрієнко]. – К. : “Наукова думка”, 1984. – 125 с.

377. *Ловлянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) / Ловлянский Г. – СПб. : Академический проект, 2003. – 508 с.

378. *Лома А.* Древние славянские божества у сербов / А. Лома // Живая старина. – 1998. – № 1. – С. 2–4.

379. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии / Лосев А. Ф. – М. : Гос. учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1957. – 620 с.

380. *Лукінова Т. Б.* З архаїчної лексики / Т. Б. Лукінова // Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження): статті / [відп. ред. І. М. Железняк]. – К. : “Наукова думка”, 1989. – С. 76–83.

381. *Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев / Е. Лярская // Антропологический форум. – 2005. – № 2. – С. 276–288.

382. *Маєрчик М.* Обряди родинного циклу українців Таврії (за матеріалами експедиції в Херсонську область) / М. Маєрчик // Народна творчість та етнографія. – 2001. – № 5–6. – С. 118–120.

383. *Маєрчик М.* Родильні обряди, весілля і похорон як інтерактивний текст / М. Маєрчик // Проблеми історії та археології України : збірник доповідей Міжнародної наукової конференції до 100-річчя XII Археологічного з'їзду в м. Харкові. – Х., 2003. – С. 119–122.

384. *Маєрчик М. С.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / М. С. Маєрчик. – К., 2002. – 20 с.
385. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских / Мазалова Н. Е. – СПб. : “Петербургское Востоковедение”, 2001. – 192 с.
386. Мазалова Н. Е. Человек и дом: тождество русских представлений / Н. Е. Мазалова // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1999. – Вып. XLVII. – С. 101–110. – (Сборник музея антропологии и этнографии).
387. *Мазур Г.* Найменування великоднього хліба в українських говірках Карпат / Г. Мазур // Гуцульські говірки. Лінгвістичне та етнолінгвістичне дослідження. – Львів : Інститут українознавства ім. Крип’якевича НАН України, 2000. – С. 157–165.
388. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов / Маковский М. М. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
389. *Малинка А.* Родины и крестины (материалы, собранные в м. Мрине, Нежинского уезда) / Малинка А. – Киев. : Тип-я Ун-та св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – 33 с. – (оттиск).
390. *Мандебура-Нога О.* Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків (за експедиційними матеріалами) / О. Мандебура-Нога // Етнічна історія народів Європи : збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2002. – Вип. 13. – С. 46–51.
391. *Марчукова С. М.* Медицина в зеркале истории [Електронний ресурс] / С. М. Марчукова. – Режим доступу : <http://www/bibliotekar.ru/421/58.htm>. – Назва з екрану.
392. *Маслійчук В.* Дитина на Лівобережній і Слобідській Україні в другій половині XVIII ст. (до постави питання) / В. Маслійчук // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Х. : Харківський національний педагогічний університет; Харківське історико-філологічне товариство, 2006. – Т. 12. (Нова серія). – С. 11–32.

393. *Маслійчук В.* Дітозгубництво на Лівобережній та Слобідській Україні у другій половині XVIII ст. / Маслійчук В. – Х. : Харківський приватний музей міської садиби, 2008. – 126 с. (Харківське історико-філологічне товариство).
394. *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник / Маслова Г. С. – М. : Наука, 1978. – 206 с.
395. *Маторин Н.* Женское божество в православном культе. Очерк по сравнительной мифологии / Маторин Н. – М. : ОГИЗ “Московский рабочий”, 1931. – 144 с.
396. *Маховская И. С.* Роль и место повивальной бабки в восточнославянских обрядах социализации / И. С. Маховская // Вестник Белорусского университета. – 1993. – Серия 3, № 3. – С. 10–14.
397. *Маховская И.* Семантика ритуалов, связанных с рождением ребенка / И. Маховская // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян: зб. наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 1999. – С. 84–88.
398. *Махулько-Горбацевич Гр.* Етнографія та медицина / Гр. Махулько-Горбацевич // Український медичний архів. – Харків : “Наукова думка”, 1928. – Т. II, зош. 3. – С. 117–124.
399. Медсестринство в акушерстві: [підручник для студентів вищих медичних закладів] / С. В. Хміль, З. М. Кучма, Л. М. Романчук, Л. М. Маланчук. – Тернопіль : “Укрмедкнига”, 2000. – 284 с.
400. *Мелетинский Е. М.* Избранные статьи. Воспоминания / Мелетинский Е. М. ; отв. ред. Е. С. Новик. – М. : РГГУ, 1998. – 571 с.
401. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа / Мелетинский Е. М. – [2-е издание, репринтное]. – М. : Издательская фирма “Восточная литература” РАН, Школа “Языки русской культуры”, 1995. – 408 с.
402. *Милорадович В. П.* Заметки о малорусской демонологии / В. П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К. : Либідь, 1991. – С. 407–429.
403. *Милорадович В. П.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. – К. : Типография имп. Университета св. Владимира, 1902. – 106 с.

404. *Милорадович В. П.* Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1897. – Т. 10. – С. 1–223.
405. *Мирский М. Б.* Медицина России XVI–XIX веков / Мирский Г. А. – М. : Российская политическая энциклопедия, 1996. – 373 с.
406. *Митерев Г. А.* Народное здравоохранение за 25 лет Советской власти / Митерев Г. А. – М. : Наркомздрав СССР, 1942. – 96 с.
407. Мифологический словарь / [гл. ред Е. М. Мелетинский]. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
408. *Михайлова Т. А.* “Заговор на долгую жизнь”: к проблеме образов “дочерей моря” и “волн судьбы” в ирландской мифопоэтической традиции / Т. А. Михайлова // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – М. : “Индрик”, 2005. – С. 192–210.
409. *Мойсієнко В.* Золотник – поліський варіант ангела-хранителя / В. Мойсієнко // Мова і культура. Діалектологічні студії. 2 : Мова і культура. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича, 2003. – С. 145–149.
410. *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда: Этнографический очерк и материалы / Мошков В. А. – Кишинев : Ф.Е. – Р. “Tipogr. Centrala”, 2004. – 550 с. (Переиздание).
411. Народна культура українців: Життєвий цикл людини. / [наук. ред. М. В. Гримич]. – К. : Дуліби, 2008. – . –
- Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура.– 2008. – 400 с.
412. Національний медичний університет ім. О. О. Богомольця. Кафедра акушерства і гінекології 1. – Режим доступу: <http://www.nmu.edu.ua/kaf.1.php>. – Назва з екрану.
413. Наше слово. – Київ, травень 1918 р. – Ч. 1. – 16 с. – (Видає Рада Київського товариства лікарських помішників і помішниць).
414. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. Суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии / Никифоровский Н. Я. – Витебск : Губернская Типо-Литография, 1897. – 307, [30] с.

415. *Новакович Р.* Київська Русь. Історія та обличчя: Монастирська медицина [Електронний ресурс] / Новакович Р. – Режим доступу : <http://kiev-orthodox.org.site/personalities/533/>. — Назва з екрану.
416. *Новомбергский Н.* Материалы по истории медицины в России. – СПб. : Тип-я М. Стасюлевича, 1905. – 191 с.
417. *Новомбергский Н.* Материалы по истории медицины в России. – Томск, 1907. – Т. IV. – 763 с. (приложение к исследованию “Врачебное строение в до-Петровской Руси”).
418. *Новомбергский Н.* Черты врачебной практики в Московской Руси (культурно-исторический очерк) / Новомбергский Н. – СПб., 1904. – 103 с.
419. *Носевич В. Л.* Традиционная белорусская деревня в европейской перспективе [Електронний ресурс] / В. Л. Носевич. – Режим доступу : http://vn.belinter.net.bookpart2_8.htm. – Назва з екрану.
420. *Носенко Е. Э.* Евреи / Е. Э. Носенко // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы / [отв. ред. Н. Н. Грацианская, А. Н. Кожановский]. – М. : Наука, 1999. – С. 484–502.
421. *Носова Г. А.* Обряд крещения: традиции и современность / Г. А. Носова // Вопросы научного атеизма. – 1986. – Вып. 34. – С. 234–257.
422. *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки) / Носова Г. А. – [изд. 2-е, дополн.]. – М. : Координационно-методический центр “Народы и культуры”, 1999. – 230 с.
423. *Оболенская С. Н.* Народное православие и язычество Полесья / С. Н. Оболенская, А. Л. Топорков // Язычество восточных славян. – Л. : Музей этнографии народов СССР, 1990. – С. 150–173.
424. *Онищук А.* З народного життя гуцулів / А. Онищук // Матеріали до української етнології. — 1912. – Т. 15. – С. 90–113.
425. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1909 – Т. II. – Ч. 2. – С. 1–139.

426. *Отамановский В. Д.* Борьба медицины с религией в древней Руси / Отамановский В. Д. / [под ред. М. И. Барсукова, И. А. Устинова]. – М. : Медицина, 1965. – 185 с.
427. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / Панченко А. А. – СПб. : Алетейя, 1998. – 319 с.
428. *Паре Амбруаз* [Электронный ресурс] // Словари и энциклопедии... – Режим доступа : <http://www.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/491946>. – Назва з екрану.
429. *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся / Пашкова Г. Т. – К. : “Наукова думка”, 1978. – 120 с.
430. *Первое каноническое послание святого отца нашего Василия, архиепископа кесарии Каппадокийския, к Амфилохию епископу Иконийскому* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.theprayerbook.info/2007/12/04/tri-kanonocheskikh-poslanija-svjatago.html>. – Назва з екрану.
431. *Петрухин В. Я.* “Боги и бесы” русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия / В. Я. Петрухин // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология : сборник / [отв. ред. С. М. Толстая]. – М. : “Индрик”, 2000. – С. 314–343.
432. *Підцерковна Я.* Дитяча медицина поліщуків (за матеріалами експедиції у селах Дубровицького району) / Я. Підцерковна // Поліссязнавство: польові записи та наукові студії фольклорно-етнографічних матеріалів. – Рівне, 1998. – С. 59–63.
433. *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народоселении : Антропологическое исследование / Плосс Г. ; [пер. с 5-го нем. изд., доп. и переработ. М. Бартельсом ; под. ред. А. Г. Фейнберга]. – СПб., 1898. – . –
 Т. 1. – 1898. – 600 с.
 Т. II. – 1900. – 575 с.
434. *Плотникова А. А.* От знака к ритуалу. Встреча / А. А. Плотникова // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / [под ред. А. Архипова, И. Полинской]. – California, Berkley Slavic Specialities, 1997. – Вып. 1. – Р. 94–104.

435. *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии / Плотникова А. А. – М. : “Индрик”, 2004. – 767 с.
436. *Плющ В.* Нариси з історії української медичної науки та освіти. Кн. I : Від початків української державності до XIX ст. / Плющ В. – Мюнхен, 1970. – 342 с.
437. Повесть о Петре и Февронии // Хрестоматия по древнерусской литературе. – М. : Просвещение, 1973. – С. 240–247.
438. *Покровский Е. А.* Об уходе за малыми детьми / Покровский Е. А. – М. : Типография Сытина, 1889. – 100 с.
439. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования / Покровский Е. А. – М., 1884. – 379 с.
- 439-а. Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / [редкол.: Н. И. Толстой (отв. ред.) и др.]. – М. : Наука, 1983. – 288 с.
440. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) : Публикация текстов / РАН, Институт славяноведения / [сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова]. – М. : “Индрик”, 2003. – 752 с.
441. *Пономарченко К. А.* Этнолингвистический материал с архипелага Додеканезы / К. А. Пономарченко // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 3. – С. 54.
442. *Пономарьова І. С.* Етнічна специфіка духовної культури греків Українського Приазов'я : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / І. С. Пономарьова. – К., 1997. – 20 с.
443. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева / Попов Г. – СПб., 1903. – 404 с.
444. *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян / Попович М. В. – Киев : “Наукова думка”, 1985. – 166 с.
445. Постанова Кабінету Міністрів України від 30 серпня 1995 р. № 708 “Про визнання такими, що втратили чинність, рішень уряду України у зв'язку з прийняттям Основ законодавства України про охорону здоров'я” [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=708-95-%EF>. – Назва з екрану.

446. *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах / А. А. Потебня // Слово и миф / [сост., подг. текста и прим. А. Л. Топоркова]. – М. : Издательство “Правда”, 1989. – С. 472–516.
447. *Потебня А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии / А. Потебня // Слово и миф / [сост., подг. текста и прим. А. Л. Топоркова]. – М. : Издательство “Правда”, 1989. – С. 285–378.
448. *Почагина О. В.* Обряды и верования народов Филиппин, связанные с рождением ребенка / О. В. Почагина // Советская этнография. – 1986. – № 5. – С. 123–134.
449. *Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна / Пошивайло О. – К. : Молодь, 1993. – 408 с.
450. *Поярков Ф.* Из области киргизских верований / Ф. Поярков // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 4. – С. 21–43.
451. Правила Вселенских Соборов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/sobor/vselob.htm>. – Назва з екрану.
452. Присяга повивальных бабок о должности их. – Режим доступа : <http://www.povituha.ru/histpov.php>. – Назва з екрану.
453. Программа для группировки сведений об южнорусском народе // Киевские губернские ведомости. – 1863. – № 32 (ч/неоф.). – С. 249–250.
454. Программа для этнографического описания губерний Киевского учебного округа, составленная по поручению Комиссии, Высочайше учрежденной при имп. Университете св. Владимира В. Д. Дабижею и (по языку) А. Л. Метлинским // Труды Комиссии для описания губерний Киевского учебного округа Подольской, Волынской, Киевской, Черниговской и Полтавской. – Киев, 1854. – Т. III–IV. – 36 с.
455. *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. – 365 с.
456. *Пульнер І.* Обряди й повір'я, сполучені з вагітною, породілею й народженцем у жидів / І. Пульнер // Етнографічний вісник. – 1929. – Кн. 8. – С. 100–114.
457. *Путилов Б. Н.* Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди / Путилов Б. Н. – СПб. : Издательство “Азбука-классика”, 2001. – 368 с.

458. *Пучківський О.* Три фундатори російської медицини / *О. Пучківський // Україна. Науковий трьохмісячник українознавства / [під заг. ред. М. Грушевського].* – Київ : Державне видавництво України, 1924. – Кн. 4. – С. 27–34.
459. *Радович Р.* Поліська степка (За матеріалами правобережного Полісся) / *Р. Радович // Записки Наукового товариства ім. Шевченка.* – Львів, 2001. – Т. 157. – С. 203–229.
460. *Разумова И. А.* Мифологические рассказы о вещих снах в контексте семейного опыта / *И. А. Разумова // Б. Н. Путилов. Фольклор и народная культура. In Меморіам.* – СПб. : Петербургское востоковедение, 2003. – С. 382–393.
461. *Рейн Г. Е.* Речь, произнесенная при торжестве освящения надстройки здания акушерской клиники в Киеве 7 ноября 1893 г. / *Г. Е. Рейн.* – СПб., 1894. – 22 с.
462. *Рейн Г. Е.* О русском народном акушерстве. Речь на торжественном заседании III съезда врачей 6 января 1889 г. / *Рейн Г. Е.* – СПб., 1889. – 68 с.
- 462-а. *Робак І. Ю.* Організація охорони здоров'я в Харкові за імперської доби (початок XVIII ст. – 1916 р.) / *Робак І. Ю.* – Х. : ХДМУ, 2007. – 346 с.
463. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / [сост. *Е. А. Белоусова*, отв. ред. *С. Ю. Неклюдов*]. – М. : Рос. гос. гуманитарный университет, 2001. – 318 с.
464. Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М. : Наука; МАИК Наука, 1999. – 517 с.
465. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. : Заговоры, апокрифы и духовные стихи / *Романов Е. Р.* – Витебск, 1891. – 448 с.
466. *Романов Е. Р.* Родины и крестины / *Е. Р. Романов // Белорусский сборник.* – Вильно, 1912. – Вып. 8. – С. 328–336.
467. *Романовский Г. Б.* Право на искусственное прерывание беременности: Значение вопроса / *Г. Б. Романовский // Новая правовая мысль.* – 2003. – № 1. – С. 41–45.
468. *Рыбаков Б.* Язычество древних славян / *Рыбаков Б.* – М. : Наука, 1981. – 606 с.
469. *Рыжакова С. И.* От “коровьего счастья” до “Мирового закона” (о способах мифологизации женских сакральных персонажей в латышском фольклоре) / *С. И. Рыжакова // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре*

(материалы круглого стола). – М. : Московский государственный университет, 2000. – С. 32–37.

470. *Рубан Н. М.* Розвиток земської медицини в Україні (1865–1914) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / Н. М. Рубан. – Донецьк, 2004. – 20 с.

471. *Русанова И. П.* Языческие святилища древних славян / И. П. Русанова, Б. А. Тимощук. – М. : Научно-исследовательский археологический центр “АРХЭ”, 1993. – 217 с. – (Российская предыстория).

472. *Савченко Ф.* Родини, хрестини, похрестини (невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича) / Ф. Савченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1926. – Вип. 1–2. – С. 76–82.

473. Свод древнейших письменных известий о славянах = *Corpus testimoniorum vetustis - simorum ad historiam slavica pertinentium* : к XVIII Междунар. конгр. византинистов / [сост. Л. А. Гиндин и др.; предисл. Л. А. Гиндина, Г. Г. Литаврина]. – М. : Наука. – 1991. –

Т. 1. – 1991. – 356 с.

474. *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст / Седакова И. А. – М. : “Индрик”, 2007. – 429 с.

475. *Седакова И. А.* Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве / И. А. Седакова // Время в пространстве Балкан: свидетельства языка. – М. : Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. – С. 42–63.

476. *Седакова И. А.* Демонизация женских персонажей родин / И. А. Седакова // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре (материалы круглого стола). – М. : Московский государственный университет, 2000. – С. 38.

477. *Седакова И. А.* “Жилец” – “нежилец” / И. А. Седакова // Живая старина. – 1997. – № 2. – С. 9–11.

478. *Седакова И. А.* К изучению общеславянской лексики в русском и болгарском языках / И. А. Седакова // *Philologia Slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. – М. : Наука, 1993. – С. 394–398.

479. *Седакова И. А.* Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка / И. А. Седакова // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М. : “Индрик”, 1999. – С. 105–122.
480. *Седакова И. А.* Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа / И. А. Седакова // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого (1923–1996) / [отв. ред. С. М. Толстая]. – М. : “Индрик”, 2004. – С. 401–410.
481. *Седакова И. А.* Рождение и жизненный сценарий: “субботные” люди на Балканах / И. А. Седакова // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. – М. : “Индрик”, 2003. – С. 269–278.
482. *Седакова И. А.* Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка / И. А. Седакова // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 130–138.
483. *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / Седакова О. А. – М. : “Индрик”, 2004. – 319 с.
484. *Селівачов М. Р.* Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія) / Селівачов М. Р. – К. : Редакція вісника “Ант”, 2005. – 399 с.
485. *Семенов О.* Мовне родинознавство / О. Семенов // Етнос. Культура. Нація: збірник наукових праць за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., 29–31 жовт. 1998 р. – Дрогобич, 1999. – С. 293–297.
486. *Семеняк Т. М.* Народні звичаї, пов’язані з народженням та вихованням дітей в сім’ї / Т. М. Семеняк // Сім’я та родинне виховання у національній етнопедagogічній культурі: зб. наук. статей. – Переяслав-Хмельницький : Переяс.-Хмельн. ДПУ ім. Г. Сковороди, 2005. – С. 51–54.
487. *Серебрянникова Н. И.* К вопросу о народной педиатрии: на полевых материалах юго-западной Украины / Н. И. Серебрянникова // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одеса : АстроПринт, 2000. – С. 387–392.
488. *Серебрянникова Н. І.* Обрядові аспекти народної лікувальної практики слов’янського населення південно-західної України : автореф. дис. на здобуття наук.

ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / Н. І. Серебряннікова. – К., 2004. – 21 с.

489. *Сицинский А.* Акушерская помощь в Минской губернии (1880–1889): дис. на степень доктора медицины / Сицинский А. А. – СПб. : Тип. П. П. Сойкина, 1893. – 212 с. (Сер. дисс., допущ. к защите в Воен.-мед. акад. в 1892–1893 акад. г. № 53).

490. *Сілецький Р.* Проблема типології опалювальних пристроїв стародавнього житла в Україні (конструктивно-функціональні особливості печі) / Р. Сілецький // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2001. – Т. 157. – С. 230–247.

491. *Сілецький Р.* Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) / Р. Сілецький // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів : НАН України, Інститут народознавства, 1999. – С. 125–140.

492. *Сімович О.* До проблеми укладання “Словника вербальних символів” / О. Сімович // Діалектологічні студії 2. Мова і культура. – Львів : Інститут українознавства, 2003. – С. 261–302.

493. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [науч. ред. В. Я. Петрухин и др.]. – М. : Эллис Лак, 1995. – 414 с.

494. Славянская мифология: Энциклопедический словарь: А–Я / РАН, Институт славяноведения / редкол.: С. М. Толстая (отв. ред.) [и др.] – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Международные отношения, 2002. – 509 с.

495. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: [в 5 т.] / РАН, Институт славяноведения / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения. – 1995. – . –

Т. 1: А–Г. – 1995. – 557 с.

Т. 2: Д–К. – 1999. – 697 с.

496. Словесна магія українців / [упоряд. В. Фісун]. – К. : Вид-во “Бібліотека українця”, 1998. – 102 с.

497. *Смирнов С.* “Бабы богомерзкие” / С. Смирнов // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому... . – М. : “Печатня С. П. Яковлева”, 1909. – С. 217–243.
498. *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины / Смирнов С. – М. : Синодальная типография, 1912. – 568 с.
499. *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицына Курганской волости Сербского уезда Саратовской губернии / М. Смирнова // Этнографическое обозрение. – 1911. – № 1–2. – С. 252–256.
500. *Смоляр Л.* Історія середньої професійної освіти жінок наддніпрянської України в другій половині ХІХ – початку ХХ ст. / І. Смоляр // Етнічна історія народів Європи. Зб. наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2000. – Вип. 4. – С. 16–22.
501. *Соколов Ф. О.* Організаційні і наукові досягнення в акушерстві і гінекології / Ф. О. Соколов // Радянська медицина. – 1937. – № 11. – С. 132–137.
502. *Соловьева Л. Т.* Обряды и обычаи грузин, связанные с охраной здоровья детей (начало ХХ в.) / Л. Т. Соловьева // Полевые исследования Института этнографии им. Н. Миклухо-Маклая. 1980–1981. – М. : Наука, 1984. – С. 93–101.
503. *Соловьева Л. Т.* Обычаи и обряды детского цикла у грузин (вторая половина ХІХ — начало ХХ в.) / Л. Т. Соловьева // Труды Института этнографии им. Н. Миклухо-Маклая. – 1984. – Т. 112. – С. 167–185.
504. *Сольский Я. П.* Акушерська допомога на селі / Сольский Я. П. – К. : Здоров'я, 1971. – 225 с.
505. *Сольский Я. П.* Развитие охраны материнства и родовспоможения в Украине / Я. П. Сольский, Н. Г. Гойда, Т. Ф. Татарчук. – К. : Заповіт, 2008. – 399 с. (Україніка).
506. *Сосенко П.* Правно-історичний розвиток людських імен та назв і значіння метрикальних книг для історії права / П. Сосенко // Праці комісії для виучування історії західньо-руського та українського права. – К. : ВУАН, 1929. – Вип. 6. – С. 493–500.
507. Список статей свода законов и правительственных распоряжений о повивальных бабках, сельских повивальных бабках и повитухах. – СПб, 1886. – 35 с.

508. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / [сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков]. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1979. – 437 с.
509. *Срезневский И.* Роженицы у славян и других языческих народов / Срезневский И. – М., 1855. – 26 с.
510. *Срезневский И.* Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям / Срезневский И. – Харьков, 1846. – 107 с.
511. Становлення рододопомоги на Полтавщині / [Громова А. М., Дудченко А. А., Голубев А. П., Барабаш А. О.] // Історія української медицини : Матеріали конференції (Київ, 29 квітня 1995 р.) / Всеукр. лік. т-во; / [редкол.: Л. Пиріг та ін.]. – К., 1995. – С. 14–15.
512. *Степанов В.* Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии / В. Степанов // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 221–234.
513. *Сулима М.* Грѣхи розмаїтї: епитимійні справи XVII–XVIII ст. – К. : Фенікс, 2005. – 256 с.
514. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – № 10. – С. 18–51.
515. Сумцов Н. Ф. Личные обереги от сглаза / Н. Ф. Сумцов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – 1897. – Т. 9. – С. 93–112.
516. *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н. Ф. Сумцов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1880. – Т. 212, отд-е 2. – № 11. – С. 68–94.
517. *Сумцов Н. Ф.* Очерк истории колдовства в Западной Европе / Сумцов Н. Ф. – Харьков : Университетская тип-я, 1878. – 34 с.
518. *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования корел (конец XIX – начало XX в.) / Сурхаско Ю. Ю. / [отв. ред. Е. И. Клементьев]. – Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1985. – 170 с.

519. *Талько-Грынцевич Ю. Д.* Народное акушерство в Южной Руси / Талько-Грынцевич Ю. Д. – Чернигов, 1889. – 54 с. – (Издание журнала “Земский врач”).
520. *Таранушенко С.* Давнє поліське житло / С. Таранушенко // Народна творчість та етнографія. – 1969. – № 1. – С. 8–23.
521. *Тарасова И. В.* Человек, общество и вера в судьбу / И. В. Тарасова // Теория и методология архаики : материалы теоретического семинара. Вып. 2 : I. Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. II. Культура: социум и индивид. – СПб. : Европейский дом, 2000. – С. 165–169.
522. *Тер-Саркисян А.* Армяне. История и этнокультурная традиция. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 394 с.
523. *Тихомиров А. Л.* Медикаментозное прерывание беременности при малом сроке / А. Л. Тихомиров, Д. М. Лубнин // Режим доступа : http://www.pharmabord.ru.public_details.php?id=215. – Назва з екрану.
524. *Ткач М.* Клечальний міст. Джерела української міфології / М. Ткач, Н. Данилевська. – К. : Снива, 1995 – 198 с.
525. *Товкайло М.* Реліктові типи намогильних знаків з Середньої Наддніпрянщини / М. Товкайло // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 1. – С. 17–29; № 2. – С. 52–60.
526. *Товстуха Є. С.* Українська народна медицина / Товстуха Є. С. – К. : Видавництво “Рось”, 1994. – 347 с.
527. *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие / Токарев С. А. – М. : Наука, 1964. – 398 с.
528. *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / Токарев С. А. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – 163 с.
529. *Толстая С. М.* "Ако се деца не држе": магические способы защиты новорожденных от смерти / С. М. Толстая // Кодови словенских култура. – Београд, 2002. – Бр. 7. Деца. – С. 55–87.
530. *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале / С. М. Толстая // Концепт движения в языке и культуре / [отв. ред. Т. А. Агапкина]. – М. : Издательство “Индрик”, 1996. – С. 89–103.

531. *Толстая С. М.* Бесчинства / С. М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: [в 5 т.] / РАН, Институт славяноведения / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения. – 1995. –.

Т. 1: А–Г. – 1995. – С. 171–175.

532. *Толстая С. М.* “Глаголы судьбы” и их корреляты в языке культуры / С. М. Толстая // Понятие судьбы в контексте разных культур / [отв. ред. Н. Д. Арутюнова; сост. Т. Б. Князевская]. – М : Наука, 1994. – С. 143–147. – (РАН. Научный совет по истории мировой культуры; Проблемная группа “Логический анализ языка” Ин-та языкознания).

533. *Толстая С.* Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя / С. М. Толстая // Український діалектологічний збірник. – К. : Довіра, 1997. – С. 287–292.

534. *Толстая С. М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования / С. М. Толстая // Славяноведение. – 2000. – № 6. – С. 14–20.

535. *Толстая С. М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканских традиций) / С. М. Толстая // Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. – М., 1990. – С. 192–206.

535-а. *Толстая С. М.* Полесский народный календарь / Толстая С. М. – М. : Индрик, 2005. – 600 с. (Традиционная культура славян. Современные исследования).

536. *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде / С. М. Толстая // Секс и эротика в русской традиционной культуре / [сост. А. Л. Топорков]. – М. : Ладомир, 1996. – С. 192–206.

537. *Толстая С. М.* Судьба / С. М. Толстая // Славянская мифология: Энциклопедический словарь: А–Я / редкол.: С. М. Толстая (отв. ред. [и др.] – М. : Междунар. отношения, 2002. – С. 457.

538. *Толстой Н. И.* Архаический ритуал-диалог / Н. И. Толстой // Очерки славянского язычества. – М. : “Индрик”, 2003. – С. 313–409.

539. *Толстой Н. И.* Вызывание дождя в Полесье / Н. И. Толстой // Очерки славянского язычества. – М., 2003. – С. 89–125.

540. *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 3 : Очерки по славянскому языкознанию / Толстой Н. И. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 462 с.

541. *Толстой Н. И.* Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими “одномесячниками” и “однодневками” / Н. И. Толстой // Очерки славянского язычества. – М. : “Индрик”, 2003. – С. 283–302.
542. *Толстой Н. И.* Об одной карпатско-южнославянской изобразительной форме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания (24–26 апреля 1973 г.) : тезисы докладов и сообщений. – М. : Наука, 1973. – С. 50–55.
543. *Толстой Н. И.* Предсказание смерти в колодеце или сосуде / Н. И. Толстой // Очерки славянского язычества. – М. : “Индрик”, 2003. – С. 454–457.
544. *Толстой Н. И.* Славянские верования // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [науч. ред. В. Я. Петрухин и др.]. – М. : Эллис Лак, 1995. – С. 15–26.
545. *Толстой Н. И.* Соленый болгарин / Н. И. Толстой // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М. : “Индрик”, 1995. – С. 418–426.
546. *Толстой Н. И.* Суденицы / Н. И. Толстой // Мифология. Иллюстрированный энциклопедический словарь / [гл. ред. Е. М. Мелетинский]. – СПб. : Фонд “Ленинградская галерея”, АО “Норинт”, 1996. – С. 649.
547. *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Толстой Н. И. – М. : “Индрик”, 1995. – 509 с.
548. *Толстой Н. И.* Язычество древних славян / Н. И. Толстой // Очерки по истории культуры славян. – М. : “Индрик”, 1996. – С. 144–160.
549. *Толстой Н. И.* Гром и град в Полесье / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Очерки славянского язычества. – М. : “Индрик”, 2003. – С. 126–161.
550. *Толстой Н. И.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева. – М. : Изд. фирма “Восточная литература”, 1994. – С. 238–255.
551. *Топорков А. Л.* Гончарство: мифология и ремесло / А. Л. Топорков // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л. : Наука, 1984. – С. 41–47.

552. *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. / Топорков А. Л. – М. : Индрик, 1997. – 455 с.
553. *Топорков А. Л.* Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII в. / А. Л. Топорков // Признаковое пространство культуры. – М. : “Индрик”, 2002. – С. 338–376.
554. *Топоров В. Н.* Боги древних славян / В. Н. Топоров // Очерки истории культуры славян. – М. : “Индрик”, 1996. – С. 160–174.
555. *Топоров В. Н.* Заметки о похоронной обрядности / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1985. – М. : Наука, 1987. – С. 10–52.
556. *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) / В. Н. Топоров // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н. И. Толстого (1923–1996) / [отв. ред. С. М. Толстая]. – М. : “Индрик”, 2004. – С. 401–410.
557. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 7–60.
558. *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) / В. Н. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М. : Наука, 1993. – С. 3–107.
559. *Топоров В. Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверхэмпирическом смысле глагола “стоять”, преимущественно в специализированных текстах / В. Н. Топоров // Концепт движения в языке и культуре / [отв. ред. Т. А. Агапкина]. – М. : Издательство “Индрик”, 1996. – С. 7–88.
560. *Топоров В. Н.* Об одном классе символических текстов / В. Н. Топоров // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти В. Н. Топорова. – М. : “Индрик”, 2007. – С. 26–35.
561. *Топоров В. Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir* —) / В. Н. Топоров // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов; Братислава, сентябрь 1993 г. :

доклады российской делегации / [отв. ред. Г. Г. Литаврин]. – М. : Наука, 1993. – С. 3–118.

562. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси / Топоров В. Н. – М. : Гнозис, 1995. – 874 с.

563. *Топорова Т. В.* О древнейших женских образах германской мифологии / Т. В. Топорова // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре (материалы круглого стола). – М. : Московский государственный университет, 2000. – С. 39–41.

564. *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб. : Центр “Петербургское Востоковедение”, 1997. – 382 с.

565. *Тощакова Е. М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX вв.) / Тощакова Е. М. – Новосибирск : Наука, Сибирское отд-е, 1978. – 158 с.

566. Требник. – Стрятин : Типография Балабана, 1606. – [8], 681, [7] с.

567. Требник Петра Могили. Факсимільне відтворення тексту з видання Києво-Печерської Лаври 1646 року. – Киев : АТ Книга, 1996. – Ч. 1 : [20], 890, 900–946; ч. 2 : [4], 263; ч. 3 : [2], 430 с.

568. *Трубачев О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках: Этимология и опыт групповой реконструкции / Трубачев О. Н. – М. : Наука, 1966. – 416 с.

569. *Удод О.* Історія повсякденності: питання методології, історіографії та джерелознавства / О. Удод // Проблеми історії України XIX – початку XX ст. – К., 2004. – № 2. – С. 286–313.

570. Український фольклор. Сороміцькі звичаї, казки, пісні, приказки, загадки і лайка. – Париж, 1898. – 274 с.

571. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Успенский Б. А. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 245 с.

572. *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульской губернии) / Д. И. Успенский // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 4. – С. 71–96.

573. Устава на волюки [Электронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.history.univ.kiev.ua/ukrbooks/dok1.html1#6>. – Назва з екрану.

574. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : [в 4-х т.] / Фасмер М. ; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – [2-е изд., стереотип.]. – М.: Прогресс, – 1986. –

.–

Т. 1. А–Д. – 1986. – 573 с.

Т. 2. Е–М. – 1986. – 671 с.

Т. 3. М–С. – 1987. – 827 с.

Т. 4. Т–Я. – 1987. – 863 с.

575. *Фатыхова Ф. Ф.* Некоторые обряды башкир, связанные с рождением ребенка (на материалах этнографической экспедиции ИИЯЛ) / Ф. Ф. Фатыхова // Источники и источниковедение истории и культуры Башкирии. – Уфа, 1984. – С. 36–43.

576. *Федоренко Д.* Спочатку був Дажбог: про що розповідає першоукраїнський літопис Велесова Книга. Етнопедагогічне та історичне есе / Федоренко Д. – Кривий Ріг : Бібліотечка Саксагані, 1994. – 84 с.

577. *Федянович Т. П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья / Федянович Т. П. – М. : Координационно-методический центр прикладной этнографии ИЭА РАН, 1997. – 183 с.

578. *Фигурнов К. М.* Обезболивание родов. Стенограмма публичной лекции / Фигурнов К. М. – Ленинград, 1953. – 30 с.

579. *Франко І.* Літературно-критичні праці (1896 – 1911) / Франко І. // Зібрання творів : у 50 т. / відп. секр. Ф. П. Погребенник [та ін.]. – К. : “Наукова думка”. –

Т. 38. – 1983. – 616 с.

580. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Фрезер Дж. – М. : Издательство политической литературы, 1980. – 831 с.

581. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. – М. : Наука, 1978. – 605 с.

582. *Харузина В. Н.* К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы / В. Н. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 68–205.
583. *Харузина В. Н.* Несколько слов о родильных, крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии / В. Н. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 1–2. – С. 88–95.
584. *Хислоп А.* Два Вавилона, или папское поклонение, являющееся на самом деле поклонением Нимроду и его жене [Электронный ресурс] / А. Хислоп; пер. с англ. – Режим доступа : http://www.sadovnik7.narod.ru/books/babylon/02_g4_t1_Hislop.html. – Назва з екрану.
585. *Хобзей Н. В.* Міфологічна лексика українських говорів Карпатського ареалу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська філологія” / Н. В. Хобзей. – Львів, 1995. – 24 с.
586. *Хобзей Н. В.* О наименовании “тих, що щось знають” в гуцульських говорах / В. Н. Хобзей // Живая старина. – 2001. – № 3. – С. 21–22.
587. *Холодная В. Г.* Пространственно-временной аспект в ритуальном “формировании” мужского статуса на первом этапе социализации в традиции украинцев Карпат конца XIX–начала XX вв. / В. Г. Холодная // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна історія слов’ян : збірник наукових праць. – К. : “Стилос”, 1999. – С. 141–147.
588. *Хорош И. Д.* Первые годы развития советского здравоохранения на Украине (1918 – 1920) / Хорош И. Д. – Киев : Госмедиздат УССР, 1963. – 208 с.
589. *Хорош И. Д.* Розвиток охорони здоров’я на селі в Українській РСР (1918 – 1929) / Хорош И. Д. – К. : Здоров’я, 1969. – 172 с.
590. Цветок папоротника. Литовские мифологические сказания / [пер. с литов. Е. А. Соловьевой ; сост., авт. вступ. ст. Н. Велюс]. – Вильнюс : Вага, 1989. – 374 с.
591. *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. (Исследования по структуре текста) / Цивьян Т. В. – М. : “Индрик”, 1999. – 374 с.

592. *Цивьян Т. В.* Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции / Т. В. Цивьян // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М. : Наука, 1993. – С. 164–169.
593. *Цивьян Т. В.* Из восточнославянского пастушеского текста: *пастух* в русской сказке / Т. В. Цивьян // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. – М. : “Индрик”, 1995. – С. 336–367.
594. *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира / Цивьян Т. В. ; отв. ред. В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1990. – 203 с.
595. *Цивьян Т. В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: “профессионалы” / Т. В. Цивьян // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология : сборник / [отв. ред. С. М. Толстая]. – М. : “Индрик”, 2000. – С. 177–191.
- 596–597. *Цивьян Т. В.* Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифопоэтических текстах / Т. В. Цивьян // Малые формы фольклора. Сб. ст. памяти Г. Л. Пермякова. – М. : Восточная литература, 1995. – С. 130–143.
598. *Чарушин А. А.* Уход и воспитание детей у народа (Первое детство) / Чарушин А. А. – Архангельск : Губернская типография, 1914. – 13 с.
599. *Черкаський І.* Громадський (копний) суд на Україні-Русі XVI–XVIII вв. / Черкаський І. // Праці Комісії для виучування історії західньо-руського та українського права. – К. : ВУАН, 1924. –
 Вип. 4. – 1924. – 254 с.
 Вип. 5. – 1928. – 714 с.
600. *Чеснов Я. В.* Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов / Я. В. Чеснов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / [отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон]. – СПб. : Наука, Санкт-Петербургское отд-е., 1991. – С. 132–158.
601. *Чистов К. В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор / К. В. Чистов // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – М. : Наука, 1987. – С. 396–416.

602. *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императ. Рус. географ. о-вом. Юго-западный отдел : [у VII т.]. – СПб., – 1872. –

Т. IV : Обряды: родины, крестины, похороны. – 1877. – 713 с.

603. *Шаповал В. Ф.* З історії розвитку санітарних органів і закладів на Полтавщині / В. Ф. Шаповал, М. І. Ковган // Історія української медицини : Матеріали конференції, (Київ, 29 квітня 1995 р.) / Всеукр. лік. т-во; / [редкол.: Л. Пиріг та ін.]. – К., 1995. – С. 68–69.

604. *Шаповалова Г. Г.* Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике / Г. Г. Шаповалова // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / [под ред. Б. Н. Путилова]. – Л. : Наука, 1984. – С. 179–186.

605. *Швидкий С. М.* Традиційна народна медицина українців південної Слобожанщини: історія розвитку, сучасний стан, регіональна специфіка : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / С. М. Швидкий. – К., 2001. – 18 с.

606. *Шевцова О. Н.* Наше дело – рожать: записки акушерки / О. Н. Шевцова. – Киев, 2003.– 47 с. (Биб-ка журнала “Радуга”).

607. *Шевченко Т.* Жіночі божества в українському язичництві передхристиянської доби / Т. Шевченко // Пам’ять століть. – 1998. – № 4. – С. 64–72.

608. *Шегедин М.* Львівський медичний колегіум / М. Шегедин, О. Рузанов. – [2-е, доповн. вид.]. – Львів, 1994. – 174 с.

609. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях / П. В. Шейн // Сборник отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. – СПб., 1887. – Т. XLI. – № 3. – [XXVI], 585 с.

610. *Шекерик Доникив П.* Родини і хрестини на Гуцульщині / П. Шекерик Доникив // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 86–122.

611. *Шишацкий-Иллич А.* Местечко Олишевка / А. Шишацкий-Иллич. – Чернигов, 1854.–286 с.

612. 60 років акушерсько-гінекологічній службі Рівненщини / Б. К. Квашенко, І. М. Возняк, Є. Б. Коник та інш.; під ред. Б. К. Квашенко. – Рівне, 2000. – 151 с.
613. *Шкарбан А.* Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся / А. Шкарбан // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2: Овруччина. 1995. – Львів : НАН України, Інститут народознавства, 1999. – С. 211–224.
614. *Шкарбан А.* Народна медицина Київського Полісся / А. Шкарбан // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – Львів : НАН України, Інститут народознавства, 1997. – С. 204–228.
615. *Шпренгер Я.* Молот ведьм / Я. Шпренгер, Т. Инститорис; пер. с латин. изд-я 1588 г. Н. Цветкова. – М. : Просвет, 1992. – 384 с.
616. *Штепа К.* Про характер переслідування відьом в старій Україні / К. Штепа // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1928. – Ч. 2–3. – С. 64–80.
617. *Шумов К. Э.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья / К. Э. Шумов, А. В. Черных // Секс и эротика в русской традиционной культуре / [сост. А. Л. Топорков]. – М. : Ладомир, 1996. – С. 175–191.
618. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. III / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1902. – Т. V. – С. 1–255.
619. *Щербак І. М.* Діти в обрядах та віруваннях українців : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “Етнологія” / І. М. Щербак. – К., 2004. – 17 с.
620. *Щербак І.* Обрядові форми статевої ідентифікації дітей / І. Щербак // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження : у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич]. – К. : Дуліби, 2008. –.
- Т. 1 : Діти, дитинство. Дитяча субкультура. – 2008. – С. 60–81.
621. *Щербак І.* Концепт “долі” в традиційних віруваннях українців, пов’язаний з дитиною / І. Щербак // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі століть : зб. наук. пр. за матеріалами других міжнародних читань, присвячених пам’яті українського фольклориста М. Пазяка. – К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, 2002. – С. 445–446.

622. *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика / Т. Б. Щепанская // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сб. музея антропологии и этнографии. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1999. – Т. XLVII. – С. 149–190.
623. *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) / Т. Б. Щепанская // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. – М. : Лабиринт, 2001. – С. 71–94.
624. Щоденник Андрія та Федора Кирнецьких, священників Свято-Мико-лаївської церкви с. Ховзовки Глухівського повіту Новгород-Сіверсь-кого намісництва (грудень 1787 – жовтень 1788 рр.) / [упоряд. та вступ. ст. І. Ситого]. – Чернігів : Сіверянська думка, 2006. – 99 с.
625. *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики / М. Элиаде // Азиатская алхимия / пер. с рум., англ., фр. ; отв. ред. Н. Л. Сухачев. – М. : Янус, 1998. – С. 140–269.
626. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения [Электронный ресурс] / Мирче Элиаде. – М., 1999. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comparative_bogoslov/eliade/01.php –Назва з титул. екрану.
627. *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Элиаде М. ; [пер. с фр. Г. А. Гельфанд; науч. ред А. Б. Никитин]. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – 356 с.
628. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / [под ред. О. Н. Трубачева]. – М. : Наука, 1974. – Вып. 1. – 214 с.
629. *Юдкін-Ріпун І. М.* Короткий навчальний довідник з романогерманської етимології / Юдкін-Ріпун І. М. – К. : НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Ч. II : Англо-французькі латинізми. Додаток. Еллінізми. Кельтїзми. Дубіа.– 1999. – С. 81–204.
630. *Юмсунова Т. Б.* Родильно-крестильный обряд у семейских Забайкалья / Т. Б. Юмсунова // Живая старина. – 2001. – № 2. – С. 2–5.
631. *Яворская Г. М.* О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы / Г. М. Яворская // Понятие судьбы в контексте разных культур / РАН. Научный совет по истории мировой культуры; Проблемная группа “Логический

- анализ языка” Ин-та языкознания / [отв. ред. Н. Д. Арутюнова; сост. Т. Б. Князевская]. – М. : Наука, 1994. – С. 116–121.
632. *Янева С.* Български обредни хлябове / С. Янева. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1989. – 140 с.
633. *Ястребов Н. В.* Акушерская помощь в больших и малых городах России, ее современное положение и желательная организация в будущем. Речь ординарного профессора имп. Варшавского университета Н. В. Ястребова, произнесенная в 1-м торжественном собрании III съезда русских врачей в память Н. И. Пирогова 3 января 1889 г. / Н. В. Ястребов. – Варшава, 1889. – 21 с.
634. *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядность родин и крестин / Хр. Ящуржинский // Киевская старина. – 1893. – № 7. – С. 74–83.
635. *Abhimanyu Kumar.* Child Health Care in Ayureveda / Abhimanyu Kumar. – Delhi : Shi Satguru Publications & Division of Indian Books Centre, 1994. – 337 p.
636. *Achterberg Jeanne.* Woman as healer / Achterberg Jeanne. – Boston : Shambhala ; [New York, N.Y.] : Distributed in the U.S. by Random House, 1990. – 241 p.
637. *Agrawal D. P.* Susryta : The Great Surgeon of Yore [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.infinityfoundation.com/mandala/t_es_agraw_susruta.htm. – Назва з екрану.
638. *Allen M.* The birth symbol in traditional women's art from Eurasia and the Western Pacific / Allen M. – Toronto : The Museum of Textiles, 1981. – 88 p.
639. Anthropology of human birth / [Ed. by M. Kay]. – Philadelphia : F. A. Davis, 1982. – 445 p.
640. *Ardener S.* Defining females : the nature of women in society / Ardener S. – New York : Wiley, 1978. – 227 p.
641. The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe / [Ed. by Hilary Marland]. – London; New York : Routledge, 1993. – 234 p.
642. *Artschwager M. K.* Anthropology of Human Birth / Artschwager M. K. – Philadelphia : F. A. Davis Company, 1982. – 445 p.
643. *Banks A.* Birth Chairs, Midwives and Medicine / Banks A. – Jackson : University Press of Mississippi, 1999. – 154 p.

644. *Barstow A.* On studying Witchcraft as Women's History: A Historiography of the European Witch Persecutions / A. Barstow // *New perspectives on witchcraft, magic and demonology* / [Ed. by Levack, P. Brian]. – 2001. – V. 4. – P. 7–19.
645. *Barstow A.* *Witchcraze: a New History of the European Witch Hunts* / Barstow A. – San Francisco : HarperCollins Publishers Ltd., 1994. – 255 p.
646. *Bajwa R. S.* *Semiotics of the Birth Ceremonies in Punjab* / Bajwa R. S. – New Delhi : Bahri Publications, 1991. – 114 p.
647. *Belousova E.* The Preservation of National Childbirth Traditions in the Russian Nomebirth Community / E. Belousova // *SEEFJA Journal. The Journal of the Slavic and East European Folklore Association.* – Fall 2002. – Vol. VII. – № 2. – P. 50–77.
648. *Benton J.* Trotula. Women's problem and professionalization of medicine in the Middle Ages / J. Benton // *Bulletin of the History of Medicine.* – 1985. – Vol. 59. – P. 30–53.
649. *Ben-Yehuda, N.* The European Witch Craze of the 14-th to 17-th centuries: A Sociologist's Perspective / N. Ben-Yehuda // *American Journal of Sociology.* – 1980. – Vol. 86. – P. 1–31.
650. *Best Eldson.* The whare kohanga (the “nest house”) and its lore: comperising data pertaining to procreation, baprism, and infant bettothal, &c., contributed by members of the Ngati-kahungunu tribe of the North Island of New Zealand / Best Eldson. – Wellington, N.Z. : A. R. Shearer, Govt. Printer, 1975. – 93 p.
651. *Briggs R.* *Withes and Neighbours: The social and Cultural Context of European Witchcraft* / Briggs R. – London : HarperCollins Publishers, 1996. – 475 p.
652. *Bourdillon H.* *Women as healers: a history of women and medicine* / Bourdillon Hilary. – Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 1988. – 48 p.
653. *Brown P.* *Eve: Sex, Childbirth and Motherhood through the Ages* / Brown P. – UK : Summersdale, Chichester, West Sussex, 2005. – 253 p.
654. *Buck, Car Darling.* *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: a Contribution to the History of Ideas* / Buck, Car Darling. – Chicago, Illinois, 1949. – 1515 p.

655. *Buckley S.* Lotus Birth: A Ritual For Our Times / S. Buckley // *Midwifery Today*. – 2003. – № 67. – P. 36–38.
656. *Buss F.* La partera: story of a midwife / Buss F. – Ann Arbor : University of Michigan Press, 1980. – 140 p.
657. *Byron J.* Medicine, rationality and experience: An anthropological perspective / Byron J. – New York : Cambridge University Press, 1994. – 242 p.
658. *Camporesi P.* The Magic Harvest: food, folklore and society / Translated from Italy by Joan Hall. – Oxford : Polity, 1998. – 253 p.
659. *Caton D.* What a blessing she had chloroform: the medical and social response to the pain of childbirth from 1800 to the present / Caton D. – New Haven : Yale University Press, 1999. – 288 p.
660. *Chamberlain M.* Old Wives' Tales. The history, remedies and spells / Chamberlain M. – London : Virago Press, 1981. – 284 p.
661. *Chawla J.* Child-bearing and culture: women centered revisioning of the traditional midwife: the dai as a ritual practitioner / Chawla J. – New Delhi : Indian Sosial Institute, 1994. – 100 p.
662. *Collinder B.* The Lapps / Collinder B. – Princeton, N. J. : Princeton University Press for the American Scandinavian, 1949. – 252 p.
663. *Cosminsky S.* Childbirth and Change: a Guatemalan Study / S. Cosminsky // *Ethnography of fertility and birth*. – London : Academic Press INC. (London) LTD, 1982. – P. 205–230.
664. *Costa, S. Shu.* Lotus Seeds and Lucky Stars: Asian Myths and Traditions about Pregnancy and Birth / Costa. – New York : Simon and Schuster, 1998. – 137 p.
665. *Dakin, Theodora P.* A history of women's contribution to world health / Dakin, Theodora P. – Lewiston, N. Y. : Edwin Mellen Press, 1991. – 116 p.
666. Das Geschlechtleben des ukrainischen bauernvolkes. Folkloristische erhebungen aus der Russischen Ukraina / [Krauss F., Hnatjuk V., Tarasev'skyj P.] // *Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia* herausgeben von Dr. Friedrich S. Krauss. – Leipzig, 1909. – B. III. – 457 p.

667. *Davis-Floyd E. Robbie*. Birth as an American Rite of Passage / Robbie E. Davis-Floyd. – Berkley : University of California Press, 1992. – 382 p.
668. *Davic M. Christopher*. Economics of Soviet Public Health, 1928 – 1932 / Davic M. Christopher // Health and Society in Revolutionary Russia / [Ed. By S. Gross and J. Hutchinson]. – Bloomington : Indiana University, 1990. – P. 146–172.
669. *Davic M. Christopher*. Economic Problems of Soviet Health Service: 1917–1930 / Davic M. Christopher // Soviet Studies. – 1983. – № 3. – P. 343–361.
670. *Davies N.* Europa rozprawa historyka z historia / Davies N. ; [przekład E. Tabakowska]. – Krakow : Wydawnictwo ZNAK, 2000. – 1406 p.
671. *Detienne M.* The cuisine of sacrifice among the Greeks / Detienne M. ; [thansleted from the French by P. Wissing]. – Chicago : University of Chicago Press, 1989. – 276 p.
672. The Diary of Martha Ballard, 1785-1812 / [Ed. by Robert R. McCausland, Cynthia MacAlman McCausland]. – Camden, Me. : Picton Press, 1992. – 972 p.
673. *Dillon M.* Girls and Women in Classical Greek Religion / Dillon M. – London and New York, Routledge, 2002. – 436 p.
674. *Duby D.* Love and marridge in the Middle Ages / Duby D. ; [transl. by J. Dunett]. – Cambridge : Polity Press and the University of Chicago, 1994. – 242 p.
675. *Dunn P. M.* Eucharius Rosslin (1470–1526) of Germany and the Rebirth of Midwifery [Електронний ресурс] / P. M. Dunn. // Режим доступу : <http://fn.bmj.com/cgi/content/full/79/1/F77>. – Назва з екрану.
676. *Dolezal A.* Europe as the Cradle of Scientific Obstetrics / A. Dolezal, V. Kuzelka, L. Zlerina. – Praha : Zalen, 2007. – 83 p.
677. *Ehrenreich B.* Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers / B. Ehrenreich, D. English. – Old Westbury, New York : The feminist Press, 1973. – 48 p.
678. Exodus 1: 16. Parallel Translation Greek, Hebrew, Paleo-Hebrew [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://biblos.com/exodus/1-16.htm> (грецька, єврейська, давньоєврейська, латинська), Exodus 1: 16. Parallel Translation [English]. <http://bible.cc/exodus/1-16.htm> (англ.). – Назва з екрану.
679. *Farrar J.* The Withes' God: Lord of the Dance / J. Farrar, S. Farrar. – London : Robet Hale, 1989. – 278 p.

680. *Farida H.* The midwife in France / H. Farida // The Midwife challenge / [Ed. by Kitzinger S.] – London : Pandora, 1988. – P. 197–213.
681. *Filipponi, N. Maria.* The Church, the State and childbirth: the midwife in Italy during the eighteenth century / N. Maria Filipponi // The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe / [Ed. by Hilary Marland]. – London; New York : Routledge, 1993. – P. 152–175.
682. Food in Antiquity / [Ed. by J. Wilkins, D. Harley, M. Dobson]. – Great Britain : University of Exeter Press, 1995. – 495 p.
683. *Forbes, T. Rogers.* The midwife and the witch / Forbes, T. Rogers. – New Haven : Yale University Press, 1966. – 196 p.
684. *French V.* Midwives and maternity care in the Roman world / V. French // *Helios*. – 1986. – New Series, 13(2). – P. 69–84.
685. *Harley D.* Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-witch / D. Harley // The Society for the Social History of Medicine. – 1990. – № 3. – P. 1–26.
686. *Harley D.* Provincial Midwives in England: Lancashire and Cheshire, 1660–1760 / D. Harley // The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe / [Ed. by Hilary Marland]. – London ; New York : Routledge, 1993. – P. 27–48.
687. *Hart V.* From pregnancy through birth in a Bisayan Filipino village / V. Hart // Southern Asian birth customs: three Studies in Human Reproduction. – New Haven, Connecticut : Human Rwlations Area Files, 1965. – P. 1–114.
688. Health and Human Condition. Perspectives on Medical Anthropology / M. Logan, E. Hunt. – Massachusetts : Duxbury Press, 1978. – 443 p.
689. *Hemann E.* The Great Mother: An Analysis of the Archetype / Hemann E. ; [transl. from the German by R. Manheim]. – Princeton, Bollingen Foundation Inc., 1991. – 381 p.
690. A History of Women in the West / General ed. G. Duby and M. Perrot. – Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1992. – 572 p.
691. *Hopkins K.* Death and Renewal / Hopkins K. – Cambridge [Cambridgeshire]; New York : Cambridge University Press, 1983. – 276 p.
692. *Hughes, Dennis D.* Human sacrifice in ancient Greece / Hughes, Dennis D. – London, New York : Routledge, 1991. – 301 p.

- 692-a. The Human Relations Area Files (HRFA): cultural information for education and research. – Режим доступу: <http://www.yale.edu/hrfa/>). – Назва з екрану.
693. *Hutchinson, John F.* Politics and Public Health in Revolutionary Russia, 1890 –1918 / Hutchinson, John F. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1990. – 253 p.
694. *Kalish P.* Louyse Bourdeois and the Emergence of Modern Midwifery / P. Kalish, M. Scobey, B. Kalish // Midwifery and the Medicalization of Childbirth: comparative perspectives / [Ed. by Edwin R. van Teijling, G. Lowis, McCaffery P]. – New York : Nova Science Publishers Inc., 1999. – P. 75–87.
695. *Kaufman R. Sharon.* The Healer's Tale: Transforming Medicine and Culture / Kaufman R. Sharon. – Madison : University of Wisconsin Press, 1993. – 354 p.
696. *Kelly M.* A Holy Heritage: Reading Archaic Motifs on Ukrainian Folk Textiles and Implications for Women's Studies / M. Kelly // Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології: Примітив, фольклор, аматорство, наїв, кітч... / Музей І. Гончара, НАН України, ІМФЕ ім. Рильського / відп. ред. М. Селівачов. – К. : Музей І. Гончара, Родовід, 1996. – С. 151–159.
697. *Klein Michele.* A time to be born: customs and folklore of Jewish birth / Klein Michele. – Philadelphia, PA : Jewish Publication Society, 1998. – 336 p.
698. *Knab, S. Hodorowicz.* Polish customs, traditions and folklore / Knab, Sofie Hodorowicz. – New York : Hippocrene books, Inc., 1993. – 304 p.
699. The Knowing of Woman's Kind in Childring : A Middle English Version of Maternal Derived from the Trotula and Other Sources / Ed. by A. Barratt. – Belgium, Turnhont : Brepols Publishers, 2001. – 160 p.
700. Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life / Ed. by S. Lindendaum, M. Lock. – California : University of California Press, 1993. – 428 p.
701. *Kos Sasel, Marjeta.* Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic / Kos Sasel, Marjeta. – Ljublijana : Narodni Muzej Slovenije, 1999. – 226 p.
702. *Kuzebai G.* Ethnographica. Человек и его рождение у восточных финнов // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia Memoires de la Societe Finno-Ougreinne. – Helsinki, 1993. – № 217. – P. 44–74.

703. *Kuzma I.* Slowo o kobietach i slowo kobiet. Feminologiczna propozycja interpretacji wybranego aspektu religijnosci / I. Kuzma // *Etnografia Polska*. – 2006. – № 1–2. – P. 51–70.– (Instytut archeologii i etnologii Polskiej Akademii Nauk).
704. *Levi-Strauss, Claude.* The Raw and the Cooked / Levi-Strauss, Claude ; [translated from the French by John and Doreen Weightman]. – New York : Harper & Row, 1975. – 387 p.
705. *Lewis, I. M.* Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession / Lewis, I. M. – London ; New York : Routledge, 2003. – 200 p.
706. *Listova T. A.* Russian Rituals, Customs, and Beliefs Associated with the Midwife (1850–1930) / T. A. Listova // *Russian Traditional Culture: Religion, Gender and Customary Law* / Ed. by Marjorie Mandelstam Balzer. – Armonk, New York, London, England : M. E. Sharpe, Inc., 1992. – P. 122–145.
707. *Listova T. A.* Le commencement de la vie: la conception, la naissance et le baptême dans les croyances des paysans russes dans la deuxième moitié du XIX siècle et au début du XX-ème siècle // *Cahiers slaves. Civilisation Russe*. – 1997. – № 1. – Paris. – P. 69–95.
708. *Machal J.* Slavic Mythology / J. Machal // *The Mythology of all Races*. – Boston : Marshall Jones Company. – 1918. – Vol. 3. – P. 217–361.
709. *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective* / [Ed. by L. Dundes]. – NY, Oxford : Altamira Press, 2003. – 237 p.
710. *The midwife Challenge* / [Ed. by Sheila Kirzinger]. – London : Pandora, 1988. – 278 p.
711. *McCormack C. P.* Cultural and Social Adaptation in Human fertility and Birth: a Synthesis / C. P. McCormack // *Ethnography of fertility and birth*. – London : Academic Press Inc. (London) LTD., 1982. – P. 1–24.
712. *McCormack C. P.* Health, Fertility and Birth in Moyamba District, Sierra Leone / C. P McCormack // *Ethnography of fertility and birth*. – London : Academic Press INC. (London) LTD., 1982. – P. 115–140.
713. *McKenna, T. K.* Food of gods: the search for the original tree of knowledge: a radical history of plants, drugs, and human evolution / McKenna, T. K. – New York : Bantam Books, 1992. – 311 p.

714. *McGowan A.* Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals / McGowan A. – New York : Oxford University Press Inc., 1999. – 312 p.
715. *McTavish L.* Childbirth and the display of authority in early modern France / McTavish L. – Burlington, VT : Ashgate Pub. Co., 2005. – 257 p.
716. *Meaden G. T.* The Goddess of the Stones: the Language of the Megaliths / Meaden G. T ; [foreword by M. Gimbutas]. – Great Britain, WBC LTD. Bridgend, Mid Glamorgan, 1991. – 224 p.
717. *Megas G. A.* Greek Calendar Customs / Megas G. A. – Athens : Press and Information, 1958. – 159 p.
718. *Messing S.* Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia / S. Messing // *American Anthropologist.* – 1958. – Vol. 60. – P. 1120–1127.
719. *Minkowski L. William.* Woman Healers in the Middle Ages: Selected Aspects of their History / William L. Minkowski // *American Journal of Public Health.* – 1992. – Vol. 82. – № 2. – P. 288–295.
720. *Mittford J.* The American Way of Birth / Mittford J. – New York : Dutton/Penguin, 1992. – 322 p.
721. *Moscucci O.* The science of woman: gynaecology and gender in England, 1880–1929 / Moscucci O. – Cambridge, New York : the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1990. – 278 p.
722. *Jordan Br.* Birth in four cultures: a cross-cultural investigation of childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States / Jordan Br. – Montreal; St. Albans, Vt. : Eden Press Women's Publications, 1978. – 109 p.
723. *Jordan M.* Encyclopedia of Gods: Over 2500 Deities of the World / Jordan M. – New York : Facts on File, 1993. – 337 p.
724. *Gelbart N.* Midwife to a nation: mme du Coudray serves France / N. Gelbart // *The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe* / [Ed. by Hilary Marland]. – London; New York : Routledge, 1993. – P. 131–151.
725. *Gelis J.* History of childbirth: fertility, pregnancy, and birth in early modern Europe / Gelis J. ; [transl. by R. Morris]. – Boston : Northeastern University Press, 1991. – 326 p.
726. Gender, work, and medicine: women and the medical division of labour / [ed. by

Elianne Riska, Katarina Weger]. – London; Newbury Park, Calif. : Sage Publications, 1993. – 196 p.

727. *Gimbutas M.* The gods and goddesses of old Europe, 7000 to 3500 BC; myths, legends and cult images / Gimbutas M. – London : Thames & Hudson, 1990. – 303 p.

728. *Gimbutas M.* The Living Goddesses / Gimbutas M. ; [Ed. by M. Dexter]. – Berkley, Calif. : University of California Press, 1999. – 286 p.

729. *Glickman L.* The Peasant Woman as Healer / L. Glickman // Russian's Women : Accomodation, Resistance, Transformation / [Ed. by B. E. Clements, B. A. Engel, C. D. Worobec]. – Berkely, Los Angeles, 1991. – P. 148–162.

730. *Graves, Rolande J.* Born to procreate : women and childbirth in France from the Middle Ages to the eighteenth century / Graves, Rolande J. – New York : Peter Lang, 2001. – 162 p.

731. *Green J. Miranda.* Celtic Goddesses : Warriours, Virgins and Mothers / Green J. Miranda. – London : British Museum Press, 1995. – 224 p.

732. *Greimas, A. Julien.* Of Gods and Men: studies in Lithuanian mythology / Greimas, A. Julien ; [trans. by Milda Newman]. – Bloomington : Indiana University Press, 1992. – 231 p.

733. *Parker H.* Women Doctors in Greece, Rome and the Byzantine Empire / Parker H. // Women physicians and healers : climbing a long hill / [Ed. by Lilian R. Furst]. – Kentucky : The University Press of Kentacky, 1997. – P. 131–150.

734. *Perkins W.* Midwifery and medicine in early modern France / Perkins W. – Exeter, Devon, UK : University of Exeter Press, 1996. – 170 p.

735. *Pringle R.* Sex and medicine: gender, power, and authority in the medical profession / Rosemary Pringle. – Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1998. – 240 p.

736. *Riddle M. John.* Eve's Herbs : A history of contraception and abortion in the West / Riddle M. John. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997. – 341 p.

737. *Rooks P. Judith.* Midwifery and Childbirth in America / Rooks P. Judith. – Philadelphia : Temple University Press, 1997. – 548 p.

738. *Ross A.* Everyday Life of Pagan Celts / Ross A. – London : Batsford; New York : G. P. Putnam's Sons, 1970. – 224 p.

739. *Ross A. Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition / Ross A.* – London : Routledge & K. Paul; New York, Columbia U. P., 1967. – 443 p.
740. *Russell B. Jeffrey. A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans / Russell B. Jeffrey.* –London, Thames and Hunson, 1980. – 192 p.
741. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece / [Ed. By Blundell S. , Williamson M.].* – New York : Routledge, 1998. – 192 p.
742. *Samuel C. Ramer. Childbirth and Culture: Midwifery in the Nineteenth-Century Russian Countryside / C. Samuel // Russian Peasant Women / [Ed. by B. Farnsworth, L. Viola].* – New York-Oxford, 1992. – P. 107–120.
743. *Samuel C. Ramer. Feldshers and Rural Health Care in the Early Soviet Period / Ramer C. Samuel // Health and Society in Revolutionary Russia / [Ed. By S. Gross, J. Hutchinson].* –Bloomington : Indiana University, 1990. – P. 121–145.
744. *Sessions P. Midwife: the 1846–1888 diaries of Patty Bartlett Sessions / P. Sessions, M. Bartlett ; [Ed. by Donna Toland Smart].* – Logan : Utah State University Press, 1997. – 457 p.
745. *Sissa, Giulia. Greek Virginitly / Sissa Giulia ; [transl. by A. Goldhammer].* – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1990. – 240 p.
746. *Sharp J. The Midwives Book, or The Whole Art of Midwifery Discovered / Sharp J. ; [Ed. by Elaine Hobby].* – New York, Oxford : Oxford University Press, 1999. – 323 p.
747. *Soranus' gynecology / [translated with an introduction by Owsei Temkin] ; with the assistance of Nicholson J. Eastman, Ludwig Edelstein, and Alan F. Guttmacher.* – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1991. – 258 p.
748. *Smith M. Listen to me good : the life story of an Alabama midwife / Smith M.* – Columbus : Ohio State University Press, 1996. – 178 p.
749. *Stol M. Birth in Babylonia and the Bible; Its Mediterranean setting / Stol M.* – Netherlands, Groningen, STYX Publications, 2000. – 276 p.
750. *Symonds A. The Midwife and Society. Perspectives, Policies and Practice / Symonds A., Hunt S.* – London : Macmillan Press Ltd, 1996. – 241 p.

751. *Supady J.* Talko-Hryniewicz – physician, antropologist and Siberia explorer / *Supady J.* // Режим доступу : www.tip.org.pl/pamw/files/articlepdf/126/en.html. – Назва з екрану.
752. *Tait D.* Konkomba Sorcery / *D. Tait* // *Middleton J.* Magic, Witchcraft and curing. – Garden City, N.Y. : American Museum of Natural History by the Natural History Press, 1976. – P. 155–170. – (Reprint).
753. *Thompson L.* The Wandering Womb: A Culture History of Outrageous Beliefs About Women / *Thompson L.* – New York : Prometheus Books, 1999. – 204 p.
754. *Towler J.* Midwives in History and Society / *J. Towler, J. Bramall.* –London, Sydney, Dover, New Hampshire : Croom Helm, 1986. – 316 p.
755. *Trevathan Wenda R.* Human birth: an evolutionary perspective / *Trevathan Wenda R.* – New York : Aldine De Gruyter, 1987. – 268 p.
756. *Uther Hans-Jorg.* Tee Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Part I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction / *Hans-Jorg Uther* // *FF Communications* / [Ed. by *Satn Apoc Hermann Baisinger, Martha Blache, Alan Dandes, Anna-Leena Sukala*]. – Helsinki : Surmalainen Tiedeakatemia; Academia Scientiarum Fennica, 2004. – Vol. CXXXIII. – № 284. – 619 p.
757. *Valletta F.* Witchcraft, Magic and Superstition in England, 1640–1670 / *Valletta F.* – Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney : Ashgate, 2000. – 272 p.
758. *Van Straten F. T.* Hier? kal?: images of animal sacrifice in archaic and classical Greece / *Van Straten F. T.* – Leiden; New York : E. J. Brill, 1995. – 374 p.
759. Visibility and power: essays on women in society and development / [Ed. by *L. Dube, E. Leacock, S. Ardener*]. – Delhi ; New York : Oxford University Press, 1986. – 361 p.
760. *Walsh V. Linda.* Midwifery Community-based Care During the Childbearing Year / *Walsh V. Linda.* – Philadelphia, London, New York, St. Louis, Sydney, Toronto : W.B. Saunders Company, a Harcourt Health Sciences Company, 2001. – 550 p.
761. *Wertz R.* Lying-in: a history of childbirth in America / *Wertz R.* – New York : A Division of Macmillan Publishing Co, Inc., 1977. – 260 p.

762. *Wiesner Merry E.* The midwives of South Germany and the public/private dichotomy / Merry E. Wiesner // *The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe* / [Ed. by Hilary Marland]. – London; New York : Routledge, 1993. – P. 77–94.
763. *Wilms, Sabine.* Childbirth Customs in Early China / Wilms, Sabine. – Arizona : The University of Arizona, 1992. – 72 p. – (MA thesis).
764. *Wilson A.* The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660 – 1770 / Wilson A. – Cambridge : Harvard University Press, 1995. – 239 p.
765. *Wilson S.* The Magic Universal: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe / Wilson S. – New York : Hambledon and London, 2000. – 546 p.
766. *Witchcraft in Europe, 400–1700: a documentary history* / Ed. by A. Kors and E. Peters – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001. – 451 p.
767. *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*/ Ed. by Carol Shepherd McClain. – New Brunswick and London : Rutgers University Press, 1989. – 274 p.
768. *Women’s medicine: the Zar-Bori cult in Africa and beyond* / Ed. by I. M. Lewis, Ahmed Al-Safi, and Sayyid Hurreiz. – Edinburgh : Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991. – 299 p.
769. *Zguta R.* Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia // *The Russian Review*. – 1978. – Vol. 37, № 4. – P. 438–448.
770. *Zoe D. Oakleaf.* Ozark Mountain and European White Witches // *Black folk medicine: the therapeutic significance of faith and trust* / Ed. by Wilbur H. Watson, New Brunswick, NJ, USA : Transaction Books, 1984. – P. 71–86.