**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

**ІСТОРИЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

**КАФЕДРА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА, ІСТОРІОГРАФІЇ ТА СПЕЦІАЛЬНИХ ІСТОРИЧНИХ ДИСЦИПЛІН**

**Кваліфікаційна робота**

**магістра**

на тему:**«Материнство в традиційній українській культурі: міфи та реальність»**

Виконала: студентка 2 курсу, групи 8.0320-з-д

спеціальності 032 історія та археологія

освітньої програми історія

Безсонова Ольга Олександрівна.

Керівник: доцент кафедри джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін, кандидат історичних наук, доцент

Кривко І.М.

Рецензент доцент кафедри джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін, кандидат історичних наук, доцент

 Савченко І.В.

Запоріжжя

2022

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

Історичний факультет

Кафедра джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін

Рівень вищої освіти магістр

Спеціальність: 032 історія та археологія

Освітня програма: історія

**ЗАТВЕРДЖУЮ**

Завідувач кафедри джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін

Ю.І. Головко

“\_01\_\_” лютого 2022 року

**З А В Д А Н Н Я**

НА КВАЛІФІКАЦІЙНУ РОБОТУ СТУДЕНТЦІ

Безсоновій Ользі Олександрівні

1. Тема роботи (проекту) «Материнство в традиційній українській культурі: міфи та реальність»

керівник роботи: кандидат історичних наук, доцент кафедри джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін Кривко Ірина Миколаївна

затверджені наказом ЗНУ від «20»\_квітня\_\_2021 року № 609-с.

2. Строк подання студентом (студенткою) роботи 01.02.2022.

3. Вихідні дані до роботи: Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. Записки Наукового товариства імені Шевченка.Львів: Наукове товариство ім. Т.Г. Шевченка, 1922. Т. 133 (СХХХІІІ). С. 173-224; Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях та віруваннях українського народу. Частина 2. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. 234 с.; Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини; Вип. 2) / Упорядкування та передмова М. М. Красикова. Харкiв : Майдан, 2007. 216 с.; Панченко А. А. Сновидение и фольклор: Сон в народной религиозной традиции. Русский фольклор. Санкт-Петербург, 2001. Т. XXXI. С. 112-122; Українські прислів’я та приказки / за ред. С. Мишанич, М. Пазяк. Київ : Дніпро, 1984. 390 с.; Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования. Санкт-Петербург : [б.и.], 1877. Т. IV. 713 с.

4. Зміст розрахунково-пояснювальної записки (перелік питань, які потрібно розробити): зробити огляд історіографії з проблеми дослідження; надати характеристику джерельної бази; вивчити особливості статевого життя та зачаття дитини у жінок традиційного суспільства; проаналізувати уявлення та ставлення українців до вагітності та пологи; дослідити особливості вживання контрацептивів та аборти у традиційному українському соціумі; вивчити систему виховання дитини в традиційному українському суспільстві; з’ясувати особливості народження хворої дитини та ставлення матері до неїму традиціях українців; дослідити міфи, які склалися, щодо ставлення жінки до свого материнства в традиційному українському суспільстві.

5. Перелік графічного матеріалу: немає

6. Консультанти розділів роботи

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Розділ** | **Прізвище, ініціали та посада** **консультанта** | **Підпис, дата** |
| **завдання видав** | **завдання****прийняв** |
| Розділ 1 | І.М.Кривко | 01.02.2021 | 01.02.2021 |
| Розділ 2 | І.М.Кривко | 10.06.2021 | 10.06.2021 |
| Розділ 3 | І.М.Кривко | 01.10.2021 | 01.10.2021 |

7. Дата видачі завдання: 30 листопада 2020 р

**КАЛЕНДАРНИЙ ПЛАН**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **№****з/п** | **Назва етапів кваліфікаційної** **роботи** | **Строк виконання етапів роботи** | **Примітка** |
| 1. | Збір матеріалів та робота над першим розділом | Листопад-2020 – лютий 2021 | *виконано* |
| 2. | Збір матеріалу для другого та третього розділу | Березень-травень 2021 | *виконано* |
| 3. | Написання другого розділу  | Червень-вересень 2021 | *виконано* |
| 4. | Написання третього розділу | Жовтень-листопад 2021 | *виконано* |
| 5. | Написання вступу  | Грудень 2021 | *виконано* |
| 6. | Висновки | Січень 2022 | *виконано* |
| 7. | Укладання списку використаних джерел та літератури | Січень 2022 | *виконано* |
| 8. | Оформлення додатків | Січень 2022 | *виконано* |
| 9. | Редагування та форматування тексту кваліфікаційної роботи | Січень 2022 | *виконано* |

Студент **\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_**  О.О. Бессонова

 ( підпис ) (прізвище та ініціали)

Керівник роботи **\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_** І.М.Кривко

 ( підпис) (прізвище та ініціали)

**Нормоконтроль пройдено**

Нормоконтролер **\_\_\_\_\_\_\_\_\_** С.С.Черкасов

 ( підпис ) (ініціали та прізвище)

**«Материнство в традиційній українській культурі: міфи та реальність»**

***Ключові слова:*** *традиційне суспільство,**жінка, шлюб, українська родина, зачаття дитини, майбутня мати, вагітність, пологи, материнство.*

**Об’єкт дослідження:** національно-культурні особливості стереотипних уявлень про жінку в традиційній культурі українців.

**Предмет дослідження**: материнство в традиційному українському суспільстві як етнічний феномен.

**Мета роботи:** дослідити феномен материнства в традиційній українській культурі.

**Новизна дослідження** полягає в культурно-історичному аналізі традиційного материнства як моральної цінності, яке представлене як складний інтегративний етико-психологічний та етнічний феномен, що включає моральні характеристики, визначені етнокультурними умовами та гендерними проявами. Вперше проаналізовано магічні ритуали традиційного українського суспільства, пов’язані з народними віруваннями та практикою «витравлювання» плоду.

**Результати дослідження.** Під час роботи над дослідженням, було встановлено наступне: а) зростання інтересу до феномену материнства у традиційній культурі українців визначається тим, що в наш час, втрачено смислову глибину у розумінні та прийнятті материнства як цінності; б) аналіз різних історичних та етнофольклорних джерел дав змогу відтворити ключові елементи уявлень щодо жінки-матеріу традиційному українському суспільстві, де материнство є одним із найбільш значущих, фундаментальних цінностей людини.

Abstract

Qualifying work of the master: 89 pages, 81 sources.

The object of research is the national and cultural features of stereotypes about women in the traditional culture of Ukrainians.

The subject of research is motherhood in traditional Ukrainian society as an ethnic phenomenon.

The aim of the work is to investigate the phenomenon of motherhood in traditional Ukrainian culture.

The basis of the study involves the following tasks: to review the historiography of the research problem, to provide a description of the source base, to determine the methodology and research methods, , to study the peculiarities of sexual life and conception of a child in women of traditional society; to analyze the perceptions and attitudes of Ukrainians to pregnancy and childbirth, to study the peculiarities of contraceptive use and abortion in traditional Ukrainian society, to study the system of child rearing in traditional Ukrainian society, to find out the peculiarities of childbirth and mother's attitude to it , on the attitude of women to their motherhood in traditional Ukrainian society.

Research methods: the theoretical significance of the work is to outline the possibility of applying an interdisciplinary approach to the analysis of traditional Ukrainian society, combining the principles of folklore, psychoanalysis, ethnology, culturology, religion and history "Motherhood in traditional Ukrainian culture: myths and reality"

**ЗМІСТ**

|  |  |
| --- | --- |
| ВСТУП………………………………………………………………………..3РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ…………………...1.1. Огляд історіографії………………………………………………………1.2. Характеристика джерельної бази……………………………………….1.3. Методологія та методи дослідження…………………………………...РОЗДІЛ 2. ЖІНКА В ШЛЮБІ, ПІДГОТОВКА ДО МАТЕРИНСТВА У ТРАДИЦІЙНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ…………….2.1. Жінка в шлюбі: статеве життя та зачаття дитини……………………..2.2. Майбутня мати: вагітність та пологи…………………………………..2.3. Жінка та її ненароджені діти: застосування контрацептивів та аборти у традиційному українському соціумі……………………………..................РОЗДІЛ 3. ВЗАЄМИНИ МАТЕРІ І ДИТИНИ.СИМВОЛІЧНІ УЯВЛЕННЯ ЖІНОК ПРО МАТЕРИНСТВО…………………….……..3.1. Система виховання дитини в традиційному українському суспільстві…………………………………………………………………….3.2. Народження хворої дитини та ставлення матері до неїу традиціях українців………………………………………………………………………3.3. Міфологічні уявлення жінок про материнство: символічний аспект…………………………………………………………………………...ВИСНОВКИ…………………………………………………………………СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ……………. |  66182225253849606067728487 |

**ВСТУП**

**Актуальність дослідження.** Протягом усієї людської історії місце та роль жінки у суспільстві були пов’язані з материнством. Ступінь духовної розвиненості соціуму цілком можна визначати по тому, як у ньому ставляться до людей похилого віку, дітей, а також до матерів як основоположниць нового людського життя. Залежно від цього, якими є взаємини матері та суспільства, можна робити висновки про духовні орієнтири суспільства. Будучи складним соціокультурним явищем, материнство як феномен змінює своє змістовне наповнення у конкретному просторово-часовому континуумі, що відбивається у всіх сферах життя суспільства.

Материнство є одним із найбільш значущих, фундаментальних цінностей людини. Тема материнства останнім часом є об'єктом пильної уваги та вивчення багатьох наук: історії, психології, етнографії, культурології. Хвиля підвищеного інтересу багато в чому пояснюється розмиванням традиційного сприйняття жінки, її призначення та місця у культурі. У сучасній Україні соціально-політичний, науково-технічний розвиток призвели до підвищення професійного та освітнього рівня жінки, зростання її ролі у всіх сферах життя та одночасно сприяли виникненню таких явищ як криза сім'ї, девальвація материнства на індивідуальному та соціальному рівнях. Зростання інтересу до феномену материнства у традиційній культурі українців визначається тим, що втрачено смислову глибину у розумінні та прийнятті материнства як цінності.

**Об’єкт дослідження:** національно-культурні особливості стереотипних уявлень про жінку в традиційній культурі українців.

**Предмет дослідження**: материнство в традиційному українському суспільстві якетнічний феномен.

**Мета роботи:** дослідити феномен материнства в традиційній українській культурі.

Мета дослідження передбачає виконання таких **завдань:**

– зробити огляд історіографії з проблеми дослідження:

– надати характеристику джерельної бази;

– визначити методологію та методи дослідження;

– вивчити особливості статевого життя та зачаття дитини у жінок традиційного суспільства;

– проаналізувати уявлення та ставлення українців до вагітності та пологи;

– дослідити особливості вживання контрацептивів та аборти у традиційному українському соціумі;

– вивчити систему виховання дитини в традиційному українському суспільстві;

– з’ясувати особливості народження хворої дитини та ставлення матері до неїму традиціях українців;

– дослідити міфи, які склалися, щодо ставлення жінки до свого материнства в традиційному українському суспільстві.

**Хронологічні рамки дослідження** охоплюють період ХІХ –початок XX століття. Обрані хронологічні межі пояснюються часом функціонування традиційного (аграрного) суспільства. На початку ХХ ст. українське суспільство вступило у фазу індустріалізації та модернізації суспільних відносин.

**Географічні межі** – українські землі, які у ХІХ – на початку ХХ ст. входили до складуАвстро-Угорської та Російської імперій. З огляду на це, певні традиції були характерними лише для окремих територій України, тому періодично наша увага зосереджуватиметьсяна тому чи іншому конкретному регіоні, із окресленням географічних меж побутування того чи іншого явища.

**Новизна дослідження** полягає в культурно-історичному аналізі традиційного материнства як моральної цінності, яке представлене як складний інтегративний етико-психологічний та етнічний феномен, що включає моральні характеристики, визначені етнокультурними умовами та гендерними проявами. Вперше проаналізовано магічні ритуали традиційного українського суспільства, пов’язані з народними віруваннями та практикою «витравлювання» плоду. Проаналізовано вплив родильної та весільної обрядовості на подальшу долю дівчат та хлопців

**Теоретичне значення** роботи полягає в окресленні можливості застосування міждисциплінарного підходу до аналізу традиційного українського суспільства, що поєднує засади фольклористики, психоаналізу, етнології, культурології, релігієзнавства та історії.

**Практичне значення одержаних результатів.** Положення та висновки роботи можуть бути використані в дослідженнях з традиційної української культури, міфології, календарно-обрядової творчості; у розробці нормативних курсів і спецкурсів з історії фольклору, міфології, етнопсихології, етнокультурології, народознавства. Результати й матеріали дослідження можуть бути залучені до навчальних курсів «Український фольклор та народознавство», «Український фольклор», «Етнопсихологічні аспекти міфології», «Жінка в традиційній українській культурі» тощо.

**Структура роботи** підпорядкована поставленій меті та дослідницьким завданням і складається зі вступу, трьох розділів (9 підрозділів), висновків, списку використаних джерел та літератури (81 найменування). Загальний обсяг тексту дипломної роботи становить 89 сторінок, із них основного тексту 81 сторінка.

**РОЗДІЛ 1.**

**ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ**

**1.1. Огляд історіографії**

Кінець ХІХ – початок ХХ сторіччя відзначається підвищеним інтересом до вивчення різнобічних аспектів традиційного життя українського народу, в тому числі і до етнографії материнства і дитинства.

Важливо підкреслити, що жінка й дитина посідали головне місце у світогляді українського народу, в його моралі й естетиці життя, в психології українського соціуму минулого. Однак ця тема, на мій погляд, ще не досліджена достатньою мірою.

Як відмічає відома українська дослідниця жіночої історії О. Кісь, «булоб несправедливо звинувачувати українську історичну науку в недостатній увазі до жіночої минувшини. Принані на межі ХІХ-ХХ ст. ця тема була популярною серед істориків та етнографів (у їх числі – Костомаров, Чубинський, Гнатюк, Охримович, Франко, Єфименко, Іванов та інші), у результаті було сформовано доволі серйозний масив праць про історичні долі українського жіноцтва»[[1]](#footnote-1).

Фактично, можна стверджувати, що тогочасні дослідження з історії українських жінок розвивалися в контексті світових наукових тенденцій та належали до історичних студій того часу.

Сьогодні ж одним із найбільш поширених аргументів, до яких вдаються опоненти розвитку ґендерних студій в дослідженнях історії, є закид про їх «імпортне» походження та, відповідно, неплідність на вітчизняному дослідницькому полі. Такі заяви легко спростовують історіографічні розвідки,[[2]](#footnote-2)які переконливо доводять, що від самого початку формування модерної української історичної науки (власне – від середини ХІХ ст.) жіноча проблематика була її невід’ємною складовою.

Крім того, як відмічає О. Кісь, «вивчення минулого українських жінок мало міждисциплінарний характер (на пограниччі власне історії, етнографії, фольклористики, археології, правознавства та ін.). Тогочасні дослідження вирізнялися широкою тематикою (від правового становища жінок різних верств до традиційних уявлень про жіночу сексуальність чи сімейне насильство), різноманіттям підходів та інтерпретацій із залученням панівних тоді теорій та методів»[[3]](#footnote-3).

Отже, праці істориків та етнографів не лише засвідчують ґрунтовність і фаховість дослідників, але й демонструють динамізм науки того часу і суспільну актуальність проблематики. На нашу думку, усе це дає підстави вважати, що жіноча історія в Україні має багату спадщину.

В той же час, важко не помітити головну прикмету української історичної науки межі ХІХ–ХХ століть – її вмонтованість у національний проект, її заданість і зумовленість завданнями націєтворення. Практично всі значущі постаті, чий доробок містить праці з історії чи етнографії жінок, були активними учасниками формування національного історичного наративу та української національної ідеї. Вони робили це свідомо і цілеспрямовано, і їхня наукова творчість фактично була підпорядкована конкретним політичним цілям, які й визначали авторські підходи та висновки.

Не стала винятком й історія жіноцтва, яку дослідники активно використовували у своїй аргументації окремішності та навіть певної вищості, прогресивності української нації, порівняно із сусідами (насамперед із росіянами та поляками).

Водночас, феміністська парадигма також поступово проникала в історико-антропологічні студії. Справжнім маніфестом феміністських засад дослідження жіночого у культурі стала стаття К. Грушевської «Про дослідження статевих громад в первісному суспільстві»[[4]](#footnote-4).

Треба відмітити, що вчена гостро критикувала андроцентризм тогочасних історичних досліджень – схильність науковців зосереджуватись на вивченні так званих *«*чоловічих*»* сфер, яка «намагається трактувати жінку поза культурним контекстом»[[5]](#footnote-5). Тому, що, як відмічала К. Грушевська, «…силою обставин докладніше було досліджено «мужеський» світ – чоловічо-громадський аспект культури, справляє таке вражіння, ніби він і являється нормою, поруч якої жіночість творить тільки різновидність, епізод, «фрагмент»»[[6]](#footnote-6).

Отже, дослідження К. Грушевської ґрунтується на широкому етнографічному матеріалі й присвячене «тілесній магії» або «магії жіночого тіла». Варто підкреслити, що це була чи не перша цілеспрямована розвідка в напрямку дослідження антропології людського тіла. Вчена, аналізуючи по крихтах зібраний етнографічний фактаж, звертається як до напрацювань вітчизняних вчених, так і до західноєвропейських досліджень, що свідчить про надзвичай­ну обізнаність К. Грушевської у цій темі, а також усвідомлення нею необхідності ґрунтовного дослідження саме цього напрямку. Без перебільшення, це дослідження та зібрані в ньому по крихтах джерела стануть прикладом для натхненної праці кожному досліднику антропології тілесності.

К. Грушевська слушно наголошувала, що інтереси наукового пізнання вимагають висвітлення і чоловічої, і жіночої візії суспільства та культури, і саме це неодмінно сприятиме відтворенню більш цілісної картини історичного минулого[[7]](#footnote-7). Однак слід зазначити, що її заклик надовго залишився без відгуку. Фактично, висловлені у цій праці ідеї К. Грушевської на два десятиліття випередили світові тенденції розвитку феміністської думки.

Андроцентризм має значний вплив на наукові теорії не лише через той факт, що університети й інші дослідницькі інституції століттями були та навіть зараз є здебільшого цариною чоловіків, але й в інший особливий спосіб – через вибір ділянок і сфер досліджень, стратегії, понятійного апарату, теоретичних підходів та методики проведення досліджень.

Марґіналізація та знецінення так званої «жіночої тематики» в історичних студіях є прямим наслідком андроцентричного характеру цієї науки.

Як писала свого часу німецький історик Ґізелла Бок, «традиційна історіографія не просто проґавила жінок у «всезагальній» чи «універсальній» історії – їх було виключено цілеспрямовано»[[8]](#footnote-8). Як відмічає О. Кісь, «саме цей факт дозволив історикам-феміністкам говорити про «невидимість» жінок в історії як про минуле»[[9]](#footnote-9).

Подібна невидимість була зумовлена вибірковістю історичного пізнання, де певні тематичні поля вважалися незначущими та невартими уваги дослідника.

Думка, сформульованаамериканським педагогом Хільдою Сміт, має слушність не тільки щодо знехтуваної істориками «жіночої тематики», але й у багатьох інших випадках, коли йдеться про конструювання минулого з позиції чи під впливом сучасних панівних ідеологій та політичних процесів. Вчена писала: «Історія є вибірковим поглядом на минуле, рамки якого задані більше реаліями сьогодення, аніж суто розумінням минулого. Оскільки історики відчувають зрушення у сучасних структурах влади, остільки вони – свідомо чи ні – змінюють свою думку про те, хто був важливим у минулому»[[10]](#footnote-10).

Справді, читаючи історичні монографії та підручники з історії, ми змушені констатувати той факт, що вони докладно висвітлюють саме ті сфери людської діяльності, де переважали чоловіки: це історія силових протистоянь і дипломатичних стосунків, державотворення і революцій, технічного прогресу та високого мистецтва, географічних відкриттів і колонізацій, тоді як сфери переважно жіночої самореалізації в них практично не представлено.

Одназнайбільшихтеоретиківґендернихдослідженьвісторичнихнаукахписала: «Історія розвитку людства була розказана через чоловічу участь: ідентифікація чоловіка з людством, головним чином спричинилася до зникнення жінок із записів минулого. Жінки забуті чи проіґноровані, сховані від історії»[[11]](#footnote-11).

Варто відмітити, що головними борцями супроти засилля андроцентричного дискурсу в соціальних та гуманітарних науках стали дослідниці-феміністки.

Ось як оцінила значення їхньої діяльності Е. Мінніх: «Те, що феміністки роблять, можна порівняти зі справою Коперника, який спростував геоцентричність людського мислення, чи Дарвіна, котрий зруйнував нашу духоцентричність. Ми руйнуємо андроцентричність і це є зміна, що має справді фундаментальне значення»[[12]](#footnote-12).

Підривний, революційний характер феміністського підходу в історичних дослідженнях підкреслювала Ґ.Лернер: «Жіноча історія кидає виклик історичній науці, вимагаючи докорінного перегляду аксіом та методології традиційної історії. Вона підважує підставове припущення, що чоловік є мірилом всього значущого, що діяльність чоловіків є за визначенням важлива, тоді як жіноча – другорядна. Нова історія має ґрунтуватися на усвідомленні, що жінки становлять половину людства і завжди були невід’ємними учасниками процесу творення історії»[[13]](#footnote-13).

Боротьба з андроцентризмом підштовхнула феміністично налаштованих істориків до творення альтернативної – гіноцентричної – версії історії, так званої «her-story» – «її історії», на противагу тій «history» – «його історії», яку людство знало досі. Авторки-феміністки, які зосередилися на історії жінок, переслідували подвійну мету: повернути жінкам належне їм місце в історії, а також повернути жінкам власне жіночу історію[[14]](#footnote-14).

Не знаючи досвіду, своїх попередниць або маючи неповне чи спотворене уявлення про нього, жінки не можуть адекватно усвідомити й оцінити свій власний стан і вибудувати ефективні стратегії на майбутнє. Тож створення «жіночої генеалогії» стало одним із першочергових завдань істориків.

Для цього, на їх думку, слід було насамперед зрівноважити існуючий дисбаланс у знаннях про минуле і лише потім робити спроби створення інтеґральної історії людства, в якій фактор ґендерної специфіки досвіду в усіх сферах життєіяльності був би наскрізно врахований.

Першою працею, що гостро і відкрито поставила питання про те, щоб «зробити видимими» всіх невідомих досі статисток світової історії і надати голос усім безмовним досі свідкам та учасницям історичних подій, була книга за редакцією двох американських дослідниць – Ренати Брайденталь та Клаудії Кунз «Стаючи видимими: жінки в європейській історії» (1977 р.)[[15]](#footnote-15).

Треба відмітити, що дана праця спричинила справжній бум, оскільки покликала до життя численні розвідки, засновані на аналізі архівів, документів, автобіографій, листів, щоденників окремих жінок і жіночих громад (монастирських і т.п.), що заклали підвалини «жіночої історії», розкриваючи становище жінок у різні епохи й у різних соціальних верствах. На цьому етапі історики наштовхнулися на доволі серйозну перешкоду – практично повну відсутність повноцінної інформації про жінок у традиційних історичних джерелах. Щодо жінок, украй рідко суспільні інституції були зацікавлені у збереженні жіночих документів, зазвичай вважалося непристойним для жінок писати для широкого загалу, а навіть коли так, то підписувати власні праці»[[16]](#footnote-16).

Справді, навіть приватні родинні архіви (не кажучи вже про архіви інституційні) рідко містили якісь письмові свідчення про жінок – їх не вважали за потрібне зберігати. Дослідниці-феміністки не просто викривали та критикували обмеженість, андроцентричність джерельної бази, але й активно шукали альтернативні емпіричні матеріали, які б походили саме з тих сфер, де століттями реалізувала себе більшість жінок. Щоправда, дуже швидко стало зрозуміло, що завдання реконструкції власне жіночої історії мало б бути лише першим кроком на шляху до зміни історичної парадигми.

Ще в 1976 р. наголошували: «Від самого початку жіноча історія визнавала, що так звана «компенсаторна» історія є недостатньою»[[17]](#footnote-17). Просте додавання жінок до існуючих історичних текстів не змінювало марґінального статусу жіночої історії як ділянки пізнання.

Згодом, розмірковуючи над значенням згаданого збірника, Дж. Скотт писала: «Якщо підлеглість жінок – колись і тепер – бодай частково утримувалася завдяки їх невидимості, тоді їх визволення може здійснитися через їх оприявнення про соціальну боротьбу та політичні досягнення. Зробити жінок видимими – це не лише питання пошуку нових фактів, це питання запровадження нових інтерпретацій»[[18]](#footnote-18).

Таким чином, питання подолання андроцентризму в історичних студіях означало не лише прискіпливу увагу до жіночого досвіду в найрізноманітніших його проявах, але й висувало проблему переоцінки усталеного бачення різних періодів і подій світової історії.

Піднімати тематику розвитку жіночої історії як повноцінної ділянки історичних студій в радянський час було неможливо: нарівні з іншими суспільно-гуманітарними науками, історія обслуговувала політичне замовлення влади і компартії, публікації ж про радянське жіноцтво слугували головно для пропагандистських цілей.

Поступове відродження українських жіночих студій в історії почалося вже після розпаду СРСР. Дослідникам цієї тематики довелося не лише проживати в умовах теоретичного вакууму та методологічного хаосу, які запанували у суспільних науках загалом. Їм належало також подолання цих двох величезних розривів – відновити тяглість у розвитку вітчизняної жіночої історії та долучитися до міжнародного наукового середовища жіночої історії (яка на той час стрімко розвивалася вже понад 20 років).

Лише одиниці тоді наважилися прийняти ці виклики і таки покласти новий початок жіночій історії в Україні, водночас вивчаючи світовий теоретичний доробок та провадячи власні дослідження з минулого українських жінок. А що, жіноча історія досі не є інституціоналізованою дисципліною, то вони не тільки не могли розраховувати на підтримку сформованого наукового середовища (з мережею фахівців, науково-освітніх структур, спеціалізованих видань та добротних бібліотечних колекцій), але й змушені були долати скепсис та упередження колег.

Традиціям української народної педагогіки присвячено окрему книгу М. Стельмаховича «Українська народна педагогіка»[[19]](#footnote-19). Прикмети та повір’я, що належать до вагітності та народження дітей, заборони, що стосуються вагітних, елементи родильного обряду (хрестини, зливки), обряди, пов’язані з бабою-повитухою, вивід породіллі детально описуються у публікації А. Малинки[[20]](#footnote-20).

Описовий нарис етнографічного характеру М. Дерлиці – українського священника, письменника, етнографа, включає окремі записи про родильний обряд, колискові пісні, забави з дитиною, факти дитячого побуту, заклички до птахів, дощу, окремі ігри тощо[[21]](#footnote-21).

Деякі фрагментарні дані, що стосуються дитини, можна зустріти у записах Ф. Колесси, І. Франка. Найбільший внесок у етнографічне вивчення дитини та дитинства належить видатному українському історику М. Грушевському[[22]](#footnote-22), який у кінці XIX ст. поставив дослідження дитячого життя на науковий рівень.

Історіографічна база в більшості випадків – це сучасні видання, адже обрана тема безпосередньо стосується гендерної історії, яка в наш час стає дедалі популярнішою.

Так, величезний масив інформації про життя жінок можна знайти в численних працях І.В. Ігнатенко, зокрема: «Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців» (2017 р.), «З дівчини – в жінку: обряд «комори» та символіка дівочої цноти в українському весільному ритуалі» (2012 р.), «Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти» (2012 р.)[[23]](#footnote-23). У них авторка не лише використовує наукові доробки відомих істориків, але й подає інформацію незаангажовано, намагаючись створити правдиву, цілісну та неупереджену картину дійсності.

Переосмислюючи працю Ю. Липи «Всеукраїнська трилогія»[[24]](#footnote-24), О. Кушнір дійшов висновку, що «саме схильність до групового життя виробила у наших пращурів гіперболізоване тяжіння до моральності та справедливості»[[25]](#footnote-25). На думку дослідника, «це спровокувало матріархальне мислення українців. Визначаючи примат конструктивного жіночого начала над агресивним чоловічим, українці стали миролюбним, хліборобським, осілим народом, що підняло їх над патріархальними сусідами»[[26]](#footnote-26).

Здавна вважалося, що для кожного жителя України матір – найважливіша людина в житті. Ця сакралізація простежується у народній творчості. Підтвердження цьому знаходимо у дослідженнях С. Мишанича та М. Пазяка «Українські прислів’я та приказки»: «На світі знайдеш усе, крім рідної матері», «Материнська молитва із дна моря підіймає», «Мати зхати – горе в хату», «Одна мати – вірна порада», «Сльози матері даремно ніколи не пропадають»[[27]](#footnote-27).

Постать жінки-матері не оминула і релігійна. Материнство для українців – не просто результат фізіологічних процесів, це моральний і громадський обов’язок жінки перед людьми і Господом Богом. Важко переоцінити вплив духовних лідерів і церкви на виокремлення неписаних законів моралі, а також на формування інституту української сім’ї. Наприклад, у Біблії роль матері найпочесніша. Серед Божих заповідей зустрічаємо закон про те, що матір слід поважати нарівні з батьком: «Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі!».

Франківський письменник, бібліознавецьА. Біликусвоїй праці «Біблійні жінки» ,«Новий Завіт» підтверджує значимість жінки, адже слово «мама» або «матір» згадується в Біблії більше 300 разів, а слово «свекруха» – більше 10[[28]](#footnote-28).

Українська письменниця І.  Книш у збірнику своїх статей «Жінка вчора та сьогодні» не тільки висвітлює гострі проблеми «жіночого питання», але й наголошує на тому, що вони навіть сьогодні не втратили своєї актуальності. Авторка зазначає, що на сторінках Корану теж йдеться про жінок: «Бог, сотворив жінку на потіху чоловікові по цілоденних трудах»[[29]](#footnote-29).

Цікаві й водночас трагічні факти із життя українського жіноцтва минулих часів які містить дослідження В. Гнатюка «Пісня про неплідну матір та її ненароджені діти»[[30]](#footnote-30). Всім відомо про богобоязливу вдачу нашого народу, що і стала надійним ґрунтом для формування дещо міфологізованого світогляду. До одруження дітей готували ще з дитинства, розповідаючи страхітливі історії про те, що «ті парубки й дівки, що вмирають старі нежонаті й невіддані та не мають дітей, на тім світі не приходять ніколи до неба»[[31]](#footnote-31).

Варто також відмітити дослідження П.П. Чубинського «Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии»[[32]](#footnote-32), яке є, на наш погляд, справжнім скарбом інформації про життя, побут, судові звичаї та особливості господарства. Автор наголошував, що для успішного та прибуткового ведення господарства будь-якому господарю просто необхідно мати господиню. Це влучно ілюструє прислів’я: «Без господаря двір, а без господині хата плаче»[[33]](#footnote-33). На нашу думку, така народна мудрість окреслює поділ праці між чоловіком та дружиною.

Феномен сільської свідомості описаний у монографії Ю.П. Присяжнюка «Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини ХІХ – початку ХХ ст.»[[34]](#footnote-34). Науковець наголошує на тому, що «українські селяни величезного значення надавали праці. Життя того періоду диктувало свої умови, не приймаючи які, можна було приректи свою родину на голодування. Автор навіть наводить доволі сумний приклад: батьки проклинали своїх дітей за те, що останні їх не слухали та не працювали як годиться»[[35]](#footnote-35).

Українська вчена Л. Слюсар у статті «Еволюція шлюбу в Україні: XVII – початок XX сторіччя»[[36]](#footnote-36), досліджуючи соціально-демографічні характеристики шлюбності населення України у зазначений період,наголошує на тому, що «держава та церква мали ідентичний погляд на інститут української сім’ї, підтримуючи ортодоксальну, патріархальну модель взаємин між подружжям»[[37]](#footnote-37).

Цікаву характеристику родильних обрядів українців подав відомий український етнограф та українознавець Ф. Вовк. У цьому контексті варто також відмітити праці О. Кісь, І. Щербак та інших, в яких розглядаються різноманітні питання: просторово-часові аспекти ритуалів соціалізації, обрядові форми статевої ідентифікації новонародженого, особливості соціалізації дівчаток в українській сім’ї, обрядові функції дітей та парубків.

Так, наприклад, О. Кісь у своїй праці «Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.)» зазначає, що народ про це говорив так: «Погана та мати, що не хоче дитя мати», «Живемо не батьками – помремо не людьми»[[38]](#footnote-38). У зазначеній розвідцівчена робить комплексне історико-етнологїчне дослідження становища жінок у середовищі українського селянства, здійснене на засадах ґендерного підходу. Праця ознайомлює з основними етапами становлення феміністської парадигми в соціальній та культурній антропології, а також розкриває генезу та сучасні тенденції розвитку жіночих студій в українському народознавстві. Висвітлено правовий, соціально-демографічний та світоглядний контексти життя української селянки, проаналізовано джерела і зміст традиційного стереотипу фемінності. У фокусі дослідження – функції та повноваження, права і обов’язки жінки на різних етапах життєвого циклу (дівчинка, дівчина, жінка, баба). Особливу увагу зосереджено на процесові ґендерної соціалізації дівчат. У монографії розкрито: особливості нормативних (дівчина, дружина, мати, господиня) і девіантних (вдова, самотня матір, відьма) жіночих, соціальних ролей у сім’ї та сільській громаді. Показано засадничу неможливість однозначної оцінки ґендерних відносин та становища українських жінок у минулому, розкрито суперечливі та складні аспекти жіночого повсякдення, які досі перебували поза увагою дослідників.

Треба підкреслити, що праця О. Кісь написана на основі різноманітних джерел (етнографічних і фольклорних матеріалів, історичних документів, законодавчих актів, статистично-демографічних відомостей тощо), дає змогу скласти доволі цілісне уявлення про буденне життя української селянки у другій половині XIX – на початку XX ст.

Функції, права й обов’язки жінки в українському традиційному суспільстві також неодноразово привертали увагу етнологів.

Серед наукових праць варто також виокремити монографію О. Боряк «Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним»[[39]](#footnote-39) й 5-ти томне дослідження М. Гримич «Життєвий цикл людини», де 3-й том присвячений жіноцтву[[40]](#footnote-40).

Отже, у цих високоякісних, наукових працях можна знайти різноманітну інформацію про повсякденне й обрядове життя жінки-селянки.

**1.2. Характеристика джерельної бази**

Джерельною базою кваліфікаційної роботи стали писемні джерела, які містять інформацію про родинну обрядовість українців, жіночу тілесність та фізіологію.

Українська історикиня І. Ігнатенко, досліджуючи питання жіночності у традиційній культурі українців[[41]](#footnote-41), зазначає, що більшість опублікованих історичних розвідок XIX – початку XX ст. свідомо дослідниками віднесено до джерел, адже більша частина цих досліджень складається з польових етнографічних матеріалів.

Джерела з теми нашого дослідження є регіонально неоднорідними та доволі часто поодинокими.

Важливим джерелом для нашого дослідження стали етнографічні матеріали, зібрані священиком М. Грушевським та науково оброблених відомим вченим-етнологом Зеноном Кузелею. В дослідженні під назвою«Дитина в звичаях і віруваннях українського народа». Матеріали з полудневої «Київщини»[[42]](#footnote-42) знаходимо унікальній першоджерельний матеріал. Поміж іншого, натрапляємо на таке: народна термінологія на означення місячних, легенди, пов’язані з їх виникненням, інформація про заборони на статеве життя під час місячних, способи лікування порушення циклу тощо; матеріали про статеве життя та як саме утворюється й розвивається плід у лоні жінки; інформація про те, «чому не хотять мати дітий», та в які способи уникають вагітності, докладне описання методів боротьби з небажаною вагітністю; відомості про народні погляди на фізіологічні зміни у жінок похилого віку, пов’язані з цим вірування, повсякденні практики та багато-багато іншого.

Важливі відомості про народні погляди, вірування, перестороги, пов’язані з жіночою фізіологією та тілесністю, знаходимо у праці медика й антрополога Ю. Талька-Гринцевича «Народне акушерство у Південній Русі»[[43]](#footnote-43). Зокрема, серед ряду питань, пов’язаних із акушерством, значну увагу приділено народним поглядам на менструальний цикл, статеве життя, вагітність, пологи, контрацептивні й абортивні засоби тощо.

У ґрунтовних дослідженнях В. Гнатюка також знаходимо народні легенди, вірування, уявлення, пов’язані як із зачаттям дитини, так і з абортами, несприйняттям та забороною народною культурою останніх. Окрім того, натрапляємо й на зафіксовані народні рецепти контрацептивних і абортивних засобів[[44]](#footnote-44).

Завдяки праці українських етнографів середини XIX – початку XX століття сучасні історики отримали унікальний першоджерельний матеріал, який дає змогу наблизитися до тієї епохи та зрозуміти життя жінок позаминулого століття.

Отже, першою групою джерел, на основі яких здійснене дослідження, стали опубліковані розвідки етнографів ХІХ – початку XX століття.

Другою групою джерел є етнографічні матеріали, які зберігаються в архівах України. Насамперед, це матеріали з Наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Одним із найцінніших архівних джерел у згаданому архіві, у яких подаються відомості про жіночу фізіологію, є праця лікаря, професора С. Верхратського «Український медичний фольклор (Побутова медицина українського села до колгоспних часів)» (1964). Дослідження ґрунтується на багатому польовому матеріалі, зібраному автором у селах Поділля, Київщини, Дніпропетровщини. Вчений наводить народні погляди та вірування, пов’язані з «жіночою» кров’ю, статевим життям, подає народні рецепти лікування венеричних і статевих хвороб.

Третю групу джерел становлять польові етнографічні матеріали, зібрані українською вченою І. Ігнатенко, упродовж 2003-2013 років, серед яких можна назвати такі розвідки: «Народні ембріологічні уявлення українців» (2008 р.); «Небажане материнство: традиційні народні вірування та практики, пов’язані з «витравлюванням» плоду» (2011 р.); «Любострасні» хвороби: погляди на етіологію та лікування методами народної медицини» (2011 р.); «З дівчини – в жінку: обряд «комори» та символіка дівочої цноти в українському весільному ритуалі» (2012 р.) та ін.Незважаючи на те, що ці матеріали іноді прямо не стосуються хронологічних меж цього дослідження, на наш погляд, вони дуже важливі, адже дають змогу простежити тяглість традиції, з’ясувати, які звичаї залишилося в минулому, а які побутують і нині, навіть зазнаючи прихованих форм.

Глибше зрозуміти тему жіночої фізіології та тілесності допомогли етнографічні записи з Півдня України, які зібрані працівниками Музею Івана Гончара у липні 2013 року. Зокрема, дослідження спиралося на проведені опитування на Херсонщині (с. Піщанівка, п. Косгогризово та м. Цюрупинськ), Дніпропетровщині (с. Капулївка та м. Марганець Нікопольського р-ну) та Миколаївщині (с. Галагапівка Снігурівського р-ну). Окрему цінність становлять сучасні польові дослідження, зокрема дослідження О. Лабащук[[45]](#footnote-45). Предметом її вивчення було семіотизація досвіду материнства, який здобувається нашими сучасницями. Дослідницю цікавить, як індивідуальний досвід виношування та народження дити­ни, зазнає символізації за допомогою засо­бів культури: чому розповіді матерів про особисте так схожі не лише між собою, але й з іншими текстами культури, зокрема сновідіннями у яких ідеться про народження немовлят. Матеріалом для дослідження О. Лабащук стали розповіді жінок про вагітність і пологи[[46]](#footnote-46), зібрані на території України (переважно в м. Тернополі й у Тернопільській обл.) у 2006-2011 роках методом наративного інтерв’ю.

Отже, у працях етнографів XX – початку XXІ ст. можна знайти унікальний першоджерельний матеріал, за допомогою якого можна реконструювати світоглядні уявлення, народні вірування, магічні практики тощо, пов’язані з жіночою фізіологією та тілесністю. Варто відмітити, що ці відомості містяться передусім у працях з родинної обрядовості й народної медицини та сороміцького фольклору.

Чимало інформації зберігають фольклорні матеріали – легенди, перекази, духовні вірші, фразеологізми, записані й упо­рядковані збирачами та науковцями означеного періоду. Останні дають змогу порівняти тяглість традиції, з’ясувати, що втрачено, а що набуто протягом століть, які зміни відбулися в цій царині народної культури. Весь цей комплекс джерел, як пазли, збиралися по краплині з метою скласти в одну цілісну картину традиційної українського суспільства.

Таким чином, джерельну базу дослідження склав чималий корпус історичних, етнографічних і фольклорних матеріалів, історичних документів, законодавчих актів, статистично-демографічних відомостей. Розповіді жінок- додають дослідженню ваги історичного документа.

**1.3. Методологія та методи дослідження**

Кваліфікаційна робота базується на загальнонаукових методах аналізу та синтезу. Описовий метод був використаний для системної характеристики мовообразу жінки в його загальній та метафоричній репрезентації.

За допомогою порівняльно-історичного методу здійснено типологічне зіставлення міфологічних образів та магічних ритуалів у фольклорі українців Закарпаття й інших регіонів країни, зокрема у Східній Україні.

Архетипна семантика міфологічних образів виявляється на основі використання психоаналітичного та структурно-семіотичного методу. Теорія К.-Г. Юнга про архетипи колективного несвідомого дає змогу виявити загальні характеристики, властиві міфологічним персонажам різних світових культур, і водночас виокремити національні особливості образів героїв легенд, народних повір’їв, календарно-обрядових пісень та інших жанрів. У процесі розвитку кожної культури архетипи набувають національного забарвлення, специфічного вияву в міфологічних образах та мотивах і починають відображати менталітет того чи іншого народу, перетворюються на етноархетипи.

Метод архетипного психоаналізу К.-Г. Юнга використовується у поєднанні з психосемантикою: у роботі проаналізовано психологічне підґрунтя появи міфологічних образів та магічних ритуалів, їх метафоричне значення. Згідно з теорією К.-Г. Юнга, міфологія створена колективним несвідомим і її неможливо уявити поза ним, саме колективне несвідоме породжує архетипи і через їх взаємодію в певних міфологічних сюжетах доносить до свідомості знання про світотворення та психологічний розвиток людства, моделює сценарії, котрі метафорично пояснюють важкі для раціонального розуміння поняття (про Всесвіт, межі добра і зла, сенс життя людини тощо). Міфологічні образи та ритуали мають метафоричне значення. Саме психологічний складник визначає окремі специфічні риси духів та демонів у фольклорі різних народів. Об’єднуючим елементом усіх цих персонажів є існування асоціацій між ними й чимось загрозливим, страшним, невідомим, що лякає людину. Джерелом страху постає не об’єктивна дійсність, навколишній світ, а зло, яке існує всередині самої людини.

Структурно-типологічний, порівняльно-історичний та генетичний методи сприяли реконструкції язичницьких вірувань, релігійних уявлень та світогляду українців, метафорично закодованих у міфологічній й ритуальній традиції, виявленню етнопсихологічної специфіки етносу.

Відтворення різних сторін і деталей жіночого повсякдення в надзвичайних історичних обставинах відбувається методом реконструктивного перехресного аналізу, який широко використовують дослідники повсякдення. При такому підході особисте свідчення очевидця стає основою побудови аргументації щодо моделей поведінки людей чи специфіки соціальних подій і явищ минулого. При такому методі інформацію, що міститься в особистих наративах, верифікують, перехресно зіставляючи з доступними відомостями з інших джерел, що дає підстави для реконструкції певних ситуацій, соціальних зв’язків, мотивів, поширених практик, динаміки соціального середовища тощо. Подібний підхід цілком виправдовує себе й при аналізі жіночих наративів.

Методу інтерпретації міфологічних сюжетів та ритуалів використовувався для інтерпретації взаємозв’язку між поняттям «архетип» та персонажами міфології.

Соціобіологічний методбув використаний для вивчення вікових особливостей жінки. Як справедливо зазначає М. Гримич «…вся народна культура – це явище соціобіологічне. Вік у традиційній культурі довгий час визначався не кількістю років, а рядом фізіологічних й соціальних ознак»[[47]](#footnote-47). Це твердження є дуже влучним й для категорії жінок, яку досліджуємо, адже фізіологічні зміни в жіночому організмі були найголовнішими критеріями, за якими жінка ставала бабою. Саме із втратою здатності до дітонародження жінка переходила у статус баби.

Методи порівняння і узагальнення використані для аналізу теоретичного матеріалу та виокремлення основних аспектів лінгвістичного вчення про стереотип.

Метод моделювання лексико-семантичних полів – для реконструювання і репрезентації образу жінки у національно-мовній картині світу українців.

Метод зіставлення семантико-стилістичних характеристик лексем із відповідними одиницями, зафіксованими у словниках літературної мови – для з’ясування етимологічного змістового наповнення лексичних одиниць.

Специфіка дослідження полягає в об’ємному цитуванні першоджерел.Зазначений метод пояснюється прагненням більшої об’єктивності та реалістичнішого висвітлення теми. Такаметодика, на думку автора, дає змогу вести фахову дискусію з науковцями, з аніматорами та скептиками. Також такий підхід дає читачеві можли­вість відчути ауру традиційної української культури.

**РОЗДІЛ 2.**

**ЖІНКА В ШЛЮБІ, ПІДГОТОВКА ДО МАТЕРИНСТВА**

**У ТРАДИЦІЙНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

**2.1. Жінка в шлюбі: статеве життя та зачаття дитини**

Кожен народ, родина, сім’я має свої звичаї, які складалися протягом багатьох століть. У кожного народу є повір’я, що той, хто забув звичаї свого народу, обов’язково буде покараний Богом. Відомий український етнограф О. Воропай у своєму етнографічному нарисі «Звичаї українського народу» про звичаї писав так: «Звичаї народу – це ті прикмети, за якими розпізнається народ не тільки в сучасному, а і в його історичному минулому. Народні звичаї охоплюють усі ділянки громадського, родинного і суспільного життя. Звичаї – це ті неписані закони, якими керуються в найменших щоденних і найбільших всенаціональних справах»[[48]](#footnote-48).

Вагомим етапом у житті кожної дівчини та парубка було одруження. Шлюб був одним із важливих соціальних інститутів. Як зазначають дослідники, «...за допомогою символічних образів-персонажів, обрядових символів-атрибутів, алегоричних дій і табуйованих словесних формул у весільному ритуалі утверджувалася головна ідея плодючості й продовження роду»[[49]](#footnote-49).

Настанова мати багато дітей чітко простежується й у весільних побажаннях, десь на рівні з побажаннями миру, злагоди, процвітання, добробуту тощо. Молодим бажали «мати дітей повну хату», «мати дітей копицю», «скільки в стелі дощок, щоб було стільки дочок», «скільки в лісі пеньків, щоб було стільки синків», «гоп-гоп, щоб до року живіт лоп-лоп»; «Дарую хустину, щоб закутати до року дитину»; «скатерку і шматок ряднини, щоб скоро були родини»; «горобця, щоб мати хлопця-молодця» тощо[[50]](#footnote-50).

Весільні сороміцькі пісні, що їх співали молодятам перед першою шлюбною ніччю, теж не оминали тему швидкої вагітності, наприклад:

– «Стелемо дві подушки, де ляже дві душки».

– «Спіте, дітоньки, чутко, щоб трете було хутко!»[[51]](#footnote-51)

Схожі мотиви-побажання є в колядках і щедрівках, покликаних запрограмувати добро й процвітання наступного року: «Бодай на вас добра година та грошей торбина, а до того дітвори сотні півтори».

Настанова на материнство і багатодітність була, так би мовити, бажаною теорією, якої жінки та чоловіки мали дотримуватися й на практиці. А проте необхідність постійного відтворення, відсутність безпечної контрацепції і, як наслідок, вагітності одна за одною вели до того, що численні малі діти ставали для батьків тягарем і морокою:«Діти-діти, куди вас подіти?! Посадити на лопату та й закинути за хату»[[52]](#footnote-52)*, –* говорить одна поліська приказка.

Відтак материнство як «головне жіноче призначення» було вагомим чинником у здобутті високого соціального статусу та поваги в громаді. Саме через материнство жінка могла довести свою «справжність», «потрібність», виправдати власне існування, реалізувавши покладені на неї суспільством зобов’язання у відтворенні собі подібних.

На думку української дослідниці О. Кісь, «поглиблений аналіз різних історичних та етнофольклорних матеріалівдає змогу відтворити ключові елементи стереотипних (панівних) уявлень щодо «жінки», «жіночості», «материнства» у традиційному українському суспільстві»[[53]](#footnote-53).

Розглянемо визначення жінки у різних словниках.

Так, згідно «Етимологічного словника російської мови» Г.П. Циганенко «Дружина». Древнє слов’янське слово. Має відповідності в інших мовах. Спільнослов’янське дружина (žena) «дружина» походить від і.-о. Gena «жінка», власне «народжує», «продовжує рід», звідки сучасне «заміжня жінка». Корінь слова *gen-* «народжувати». Наслов’янському ґрунті звук g перед голосним переднього ряду *е* змінився в*ж*. В інших мовах цьому слову відповідають: др.-інд. Gnā «богиня», jánis «жінка»; ін-в.-нім. quena «жінка»; англ. queen «королева» і «матка» (у бджіл)[[54]](#footnote-54).

У «Словнику російської мови» С.І. Ожегова знаходимо таке визначення: «жінка» :

 1. Особа, протилежне чоловікові по статі;

2. Доросла, на відміну від дівчинки, дівчат»[[55]](#footnote-55);

У «Словникуукраїнської мови» в 11-ти томах слово *жінка* має такі значення:

1) особа жіночої статі; протилежне чоловік;

2) доросла, на відміну від маленької дівчинки;

3) заміжня особа стосовно до свого чоловіка; взагалі заміжня особа жіночої статі[[56]](#footnote-56).

У «Словнику української мови» в 4-х томах Б. Грінченка виокремлюються такі значення слова жінка:

1) Женщина;

2) Жена[[57]](#footnote-57).

У словнику-довіднику «Знаки української етнокультури» В. Жайворонка жінка*:*

1) особа жіночої статі, протилежне чоловік; також доросла особа, на відміну від маленької дівчинки;

2) жона(народнорозмовне) – заміжня особа щодо свого чоловіка, взагалі заміжня особа жіночої статі[[58]](#footnote-58).

У «Словнику синонімів української мови» в 2 томах подано синонімічний ряд до слова жінкау значенні:

1) жінка (доросла особа жіночої статі), особа, тітка (розм.), тьотя (розм. рідше), невіста (діал.); молодиця (розм.), молодка (розм.), молодуха (діал., переважно молода заміжня жінка); баба (фам., переважно старшого віку);

2) жінка;

3) дружина (одружена жінка стосовно свого чоловіка), жінка, хазяйка (розм.)[[59]](#footnote-59). Лексема хазяйка входить до синонімічного ряду з домінантою господиня (хазяйка в домі, господарстві)[[60]](#footnote-60).

О. Кісь, досліджуючи жінку в традиційній українській культурі, відмічає, що «життєвий цикл жінки передбачає поступове проходження нею певних вікових етапів, кожен з яких – це сходинка, яка визначає не лише наступний соціальний статус, а й зростання авторитету та впливу цієї жінки у соціальному оточенні. З кожним роком свого життя жінка проходила шлях від об’єкта до агента соціалізації, від об’єкта ритуальних дій до їх виконавця, від особи, поведінка якої перебувала під постійним соціальним (морально-етичним) контролем, до особи, що має повноваження цензура соціальної поведінки інших»[[61]](#footnote-61).

Життєво-віковий цикл жінки складається з декількох етапів.

У своїй монографії О. Кісь виокремлює головні соціально-вікові статуси жінкиупродовж її життя:

– дівчинка(дитина, статевонезріла);

– дівчина(підліток, період статевого дозрівання);

– молодиця(жінка фертильного віку (від фертильний – здатний давати нащадків)[[62]](#footnote-62));

– баба(старша жінка, посткліматеричний період)[[63]](#footnote-63).

Як свідчать етнографічні джерела, перехід до кожного статусу супроводжувався обрядами, ритуалами (наприклад, ініціація – перехід від дівчинки до дівчини, вступ до дівочої громади; весілля – перехід від дівчини до молодиці, заміжньої жінки). Загалом, віковий життєвий цикл жінки науковці розглядають за природними категоріями (фізіологічні зміни в її організмі), а соціальний статус визначають через родинно-соціальний зв’язок з чоловіком (як дочка, дружинапредставника певної соціальної групи).

У сучасних гендерних дослідженнях науковці, зокрема О. Кісь, опрацювавши етнографічні матеріали та врахувавши рольові набори кожного соціально-вікового статусу жінки, подає можливу класифікацію українського жіноцтва (за постійними ґендерно-маркованими соціальними ролями):

– дівчинка: дочка, онука, сестра, хрещениця, небога, подруга;

– дівчина: дочка, подруга, кохана, сестра, онука, похресниця, небога;

– молодиця: дружина, мати, господиня, невістка, кума, хрещена, сусідка, дочка, сестра;

– баба: мати, свекруха / теща, бабуся, господиня, сусідка, кума, хресна[[64]](#footnote-64).

Деякі соціальні ролі жінкамогла виконувати, перебуваючи в кількох вікових статусах (дочка, сестра, мати, господиня). Проте на конкретному етапі життєвого циклу їхня значущість змінювалася залежно від того, чи були ці функції першочерговими чи другорядними.

Висвітлення такого важливого питання, як зачаття дитини, що, за народними віруваннями, впливало на її долю, нормальний фізичний та розумовий розвиток, залишається у вітчизняній етнології на маргінесі наукових досліджень.

У сучасній літературі з етнографії дитинства передусім досліджують приписи, рекомендації, заборони під час вагітності жінки, проте уникають теми регламентації запліднення дитини. Варто відмітити, що збирання інформації з цієї теми було започатковано такими відомими дослідниками, як М. Грушевський, З.Кузеля, Ю.Талько-Гринцевич[[65]](#footnote-65)та ін.

Слід зазначити, що довгий час на ці теми було накладено табу. І хоча після 90-х років ХХ ст. такі дослідження почали вчені з інших країн пострадянського простору, зокрема росіяни (Г. Кабакова, С. Толстая, В. Шинкарев, Д.Баранов та ін.)[[66]](#footnote-66), в українській етнології ця тема поки що не сформувалася як самостійна проблема. Українські вчені торкалися питання регламентації зачаття, проте досить опосередковано. Для прикладу можна навести дисертаційне дослідження А.В. Забловського[[67]](#footnote-67). Або ж науковці зосереджувалися лише на міфологічному аспекті «походження» дітей, як от, наприклад, Н.К. Гаврилюк[[68]](#footnote-68).

Однак дослідження цієї сфери, на наш погляд, є важливим, адже, як слушно зауважує А. Забловський, «розуміння часово-просторових, акціональних, вербальних заборон та обмежень, різного роду прескрипцій під час запліднення і подальшого періоду вагітності мало в уявленнях українців особливе значення для формування повноцінного статусу майбутньої людини, наділення її відповідною долею»[[69]](#footnote-69).

Статеве життя в українському соціумі офіційно регулювалося під впливом церкви та християнської моралі. Так, згідно з православним вченням, секс оцінювався двояко: з одного боку, статевий акт розглядали як нечисте, диявольське заняття, якщо він відбувався «не чадородия, но слабости ради», з іншого – виправдовували тим, що внаслідок нього з’являлися на світ діти[[70]](#footnote-70).

За деякими легендами, необхідність статевого життя пов’язували із тим, що первісно чоловік і жінка начебто були єдиною плоттю, з’єднавшись між собою якоюсь кишкою. Диявол, спокусивши жінку, вирвав її в чоловіка, у якого залишилася «кишка», а у жінки з’явилася «дірка». Відтоді чоловік і жінка намагаються знову з’єднатися, проте марно, а з такого єднання і з’являються діти[[71]](#footnote-71).

 Так, у певні дні категорично заборонялося мати статеві зносини. Насамперед, табу накладали під час чотирьох річних постів – Великого, Петровського, Успенського, Пилипівського, пісних днів – середи і п’ятниці, православних свят, поминальних днів[[72]](#footnote-72).

Показово, що заборона на статеве життя у зазначені періоди була відома ще з часів Київської Русі та сформувалася під впливом церкви, після того, як середньовічне християнство було прийняте східними слов’янами.

У цьому контексті слушною, на нашу думку, є думка американської дослідниці Є. Левін, яка стверджувала, що «ніяка із систем етичних учень не в змозі змінити сексуальні стандарти того чи іншого суспільства сама по собі, без відриву від існуючих звичаїв і суспільних імперативів. Сексуальний стандарт християнства був не стільки нав’язаний згори, скільки увібраний в себе людьми по ходу поширення відомостей про християнську віру і ритуали, визнання і розповсюдження візантійських правил сексуальної поведінки означало, що визначення широкого спектра сексуально-поведінкових моделей як заборонених співпадало з ународженим почуттям благопристойності у слов’ян»[[73]](#footnote-73).

Окрім того, важливу роль у формуванні таких заборон відіграла і усна традиція, насамперед духовні вірші[[74]](#footnote-74).

За дослідженнями Н.Пушкарьової, «суворе дотримування цих заборон залишало подружжю на статеве життя 5-6 днів на місяць»[[75]](#footnote-75). Досить часто в науковій літературі можна зустріти думку, що християнство всіляко утискувало будь-які прояви сексуальності й обмежувало статеве життя.

Слушними в цьому контексті є міркування американської дослідниці Е. Левін, яка зазначає, що «у православних слов’ян, як і в інших народів, «сексуальні обмежування сприймалися доброзичливо, оскільки будь-яка сексуальна активність приховувала значну небезпеку, особливо для жінок. Йдеться передусім про відсутність техніки запобігання небажаної вагітності й убезпечення виживання жінки після її закінчення. В даному контексті фізична насолода була б надто малою винагородою за завданий сексом ризик. Таким чином, антисексуальний аспект християнства швидше приносив звільнення, ніж обмежування»[[76]](#footnote-76).

Такий стан речей здається справедливим і щодо традиційного українського суспільства. Як відмічає І. Колодюк, «будь-які спроби уникнути вагітності вважалися смертним гріхом і засуджувалися суспільною мораллю, тому заборони на статеве життя у якийсь проміжок часу можна певною мірою вважати контрацептивними засобами»[[77]](#footnote-77).

Були в народі певні рекомендації щодо формування бажаної статі майбутньої дитини. Дослідники вже давно відзначили уявлення про певну опозицію між чоловічим і жіночим началами, де чоловічому відповідає праве, жіночому – ліве, у зв’язку з чим хлопчиків зачинали на правому боці, дівчаток на лівому[[78]](#footnote-78).

Окрім того, за відомостями Ю. Талько-Гринцевича, «якщо подружжя бажало мати сина, то при статевих зносинах жінка мала тримати свого чоловіка за правий тестикул»[[79]](#footnote-79). Сприятливими для зачаття хлопчика вважалися «чоловічі» дні – понеділок, вівторок, четвер[[80]](#footnote-80). Запорукою народження хлопчика була і «несподіваність для жінки статевого акту»[[81]](#footnote-81).

За народними віруваннями, стать майбутньої дитини залежить і від того, хто з батьків пристрасніший: якщо чоловік, то буде син, якщо жінка – народиться дочка[[82]](#footnote-82). Народні погляди на те, чия пристрасть сильніша – чоловіка чи жінки, досить амбівалентні.

За дослідженнями науковців (Г. Кабакової, А. Онищук, І. Шнайдер та ін.), «жінки пристрасніші за чоловіків»[[83]](#footnote-83). Якщо діти часто родяться, то це ставлять у провину жінці. Кажуть, що «вони дужше «хотять» нїж чоловіки ... ніби стидяться, а їх воно дуже кортить і багато є таких, що і прямокажуть «нум!», як хотять дуже»[[84]](#footnote-84). Проте досить часто багатодітність пов’язували якраз із нестриманістю чоловіка: «ей, де то я..., то хлоп – ни дивуйте – лізе тай лізе... Єму не у голові, шо біда ... га, не дай, та лютий»[[85]](#footnote-85); «... не розбирає нічого: лізе та й усе ... скортіло і годі – він горячий, а про те й горя мало, чи будуть ті дїти, чи нї»[[86]](#footnote-86)*.*

Бажання мати дитину певної статі могло спричинити звернення до магічних засобів. Зокрема, вважали, що для зачаття сина жінці варто було випити винну настоянку на висушених нутрощах і матці зайчихи, а щоб завагітніти дівчинкою – винну настоянку на печінці та яйцях зайця[[87]](#footnote-87). Хоча існувала і думка, що «це в божій такій силі криється і чоловік цього ніяк не вгадає»[[88]](#footnote-88).

Магічні дії на забезпечення плідності й народження дитини бажаної статті широко практикували під час весільного і родильного обряду, на що вже звертали увагу науковці (В. Борисенко, О. Боряк, І. Щербак та ін.)[[89]](#footnote-89). В українських сім’ях переважав патріархальний устрій, і тому певна перевага надавалася народженню хлопчика.

Якщо до доньок ставилися як до тимчасових членів сім’ї і навіть називали їх «чужа кістка», «чуже щастя»,то сини вважалися істинними продовжувачами роду, його спадкоємцями. Про синів говорили: «Як син родиться, то й кутки в хаті веселяться, а як дочка, то й кутки смутяться» або «Син народжується на господарство, а дочка на злидні»[[90]](#footnote-90).

Зважаючи на особливе бажання мати дітей чоловічої статі, майже не зустрічаємо якихось магічних дій стосовно народження дівчаток. Прагнення передусім мати нащадків чоловічої статі зумовлювало наявність у весільному обряді українців низки звичаїв та обрядових дій. Найбільш розповсюдженим звичаєм є садити на коліна молодій маленького хлопчика, «щоб насамперед, народила хлопця»[[91]](#footnote-91).

Важливу роль при зачатті дитини бажаної статі відігравала і наявність предметів, окреслених чоловічою чи жіночою символіками. Наприклад, бажаючи, щоб народився хлопчик, клали під подушку чоловічі інструменти або шапку; якщо хотіли народження дівчинки, тоді клали гребінь або хустку[[92]](#footnote-92). Варто відмітити, що серед українців бажанішим було народження хлопчика. Це було пов’язано з думкою, що «син своєю працею примножує батьківське майно, а дочка витрачає»[[93]](#footnote-93).

Що стосується народних рекомендацій щодо найсприятливіших для зачаття дитини місця, поз, рухів, то за майже повної відсутності інформації реконструювати цю тілесну поведінку чи не найважче. Деякі відомості є в А. Онищука, який про форми статевих зносин зазначає, що «бувають вони так різнородні, як у цілому світі». Також дослідник згадує, що «із заду найбільш зносяться під час вагітності», або «як десь так прихапцем, на скоро – шо котрого іскортіт»[[94]](#footnote-94).

Варто навести народні уявлення про те, як саме утворюється дитина в лоні жінки. Етнографи зафіксували таке: «Люди собі думають, хоч може й не всі, шо як родиться дитина, то через те, що плоть чоловіка якраз збіглася, як їй слід і буть, у місто з жіночою плоттю... дехто думає, що чоловіча плоть іде в жіночу вутробу як у якесь своє місце і там якось уже воно зароджується в дитину. Чого то так, що один раз та плоть іде в дїіло, а другий раз ні, цього не ніхто не скаже »[[95]](#footnote-95).

Побудували і такі пояснення: «як уже зійдуться чоловіча плоть з жіночою, почина собі разом виростать у чоловічу форму і собі душі живої трохи возьме то з матері, то трохи і батькової, бо мабуть і в батьковій плоті є щось таке живе, що воно і розростається собі разом і за дев’ять місяців ото вже й готове»[[96]](#footnote-96). Проте досить часто відповідь була вельми обтічною: «Бог так дав!»[[97]](#footnote-97).

За народними уявленнями, в «утворенні» дитини головну роль відігравали, з боку матері, місячна кров і грудне молоко, а з боку батька – сім’я, яке називали «покладом»[[98]](#footnote-98).

Участь у зачатті жіночої місячної крові та грудного молока російський дослідник Д. Баранов пояснює, що «припинення місячних і годування молоком свідчить про зачаття. В такому контексті розвиток вагітності приймає форму накопичення жінкою молока та крові – основи майбутнього життя»[[99]](#footnote-99). Крім того, як відмічає Н. Гаврилюк, основою життєвого начала в українців є вода, про що свідчать поширені вислови: «у воді спіймали», «вода принесла»[[100]](#footnote-100). Ця аналогія є зрозумілою, бо, як відмічають дослідники, «саме вода фігурує як аналог крові та сперми»[[101]](#footnote-101).

Цікавими є народні пояснення того, чому вагітність настає не після кожного статевого акту. Для зачаття дитини важливу роль відводили взаємному коханню та пристрасті між подружжям: «Як вона його дуже люби, а він її, та розіграється його кров і її, так ото од того й дитина чіпляється»[[102]](#footnote-102).

Навпаки, якщо чоловік хоче «жити» з жінкою, «а їй немає ніякої притяги до того, або в неї є жага до його, а в його немає, то не будуть нїчого, або і будуть то калікуваті дїти»[[103]](#footnote-103). Для того, щоб дитина «зав’язалася», рекомендувалося «не вставати і не ходити зараз з постелі і не братись за важке, як саме ввійде в жінку чоловіча плоть і вона почує, що й її спустилась»[[104]](#footnote-104).

Окрім того, за народними переконаннями, не останню роль у зачатті або незачатті дитини відігравала Божа воля: «Як то вже воно устроєно так, що треба так тоді зародиться, а тоді ні, то це Бог його зна як»[[105]](#footnote-105). Саме тому, коли подружня пара була бездітною, часто казали: «Не вгодна, не достойна в Бога»[[106]](#footnote-106).

Окрім народних уявлень про тілесне формування ембріона, заслуговує на увагу спосіб трактування появи у тілі душі. За сталими народними віруваннями, «душу в дитину вкладає сам Бог»[[107]](#footnote-107). На думку І. Колодюк, «саме з цим найчастіше був пов’язаний острах абортів»[[108]](#footnote-108). Що ж до того, коли саме душа з’являється у тілі дитини, то тут у народних поглядах є деякі розбіжності: за одними тлумаченнями, «душа «вселяється» у момент зачаття і коли дитина починає вперше рухатися у тілі матері»[[109]](#footnote-109), за іншими – дитина народжується без душі, замість неї є якась пара, як у тварин та іновірців. За народними уявленнями, притаманними всьому слов’янському світові, іновірці взагалі не мають душі, і це зближувало їх із демонічними істотами та давало змогу легко засвоювати «потойбічні» знання[[110]](#footnote-110). Справжня ж душа з’являється після найменування чи хрещення дитини[[111]](#footnote-111). На Рівненщині було зафіксовано уявлення про те, що дитина до семи років «душі не має, душа– це гріх, вона у дорослих»[[112]](#footnote-112), проте такі приклади є поодинокими.

Цікаво, що у християнській традиції визнавали рівність чоловічої та жіночої душ, однак народна релігійність наділяла душу чоловіка більш високими якостями, ніж душу жінки[[113]](#footnote-113).

Отже, в традиційній українській культурі існував комплекс правил, спрямованих на регламентування статевого життя подружжя з метою уникнення народження неповноцінних дітей, з одного боку, та народження здорових – з іншого. Обряди, спрямовані проти народження дітей, були скоріше винятком. Запобігання дітонародженню у народній християнській традиції вважалося великим гріхом.

Втрадиційному українському суспільстві, відповідальність за відсутність у родині дітей покладали насамперед на дружину, незважаючи на те, що в зачатті дитини, як тепер добре відомо, чоловік і жінка беруть рівноцінну участь, а безпліддя може бути і чоловічим, і жіночим: «бездітну жінку підіймають на сміх, говорять, що на самоті повиває макогін, плекає, бавить, немов живу дитину, або зліпить з глини хлопчика та приговорює до него»[[114]](#footnote-114).

Це стереотипне уявлення про те, що в бездітності родини винна жінка, очевидно, пояснюється здатністю саме жіночого тіла завагітніти, виносити, народити і вигодувати молоком дитину, тому тягар відповідальності за це ліг на жінку. До того, якщо бездітний чоловік міг себе реалізувати й довести свою спроможність і значимість в інших сферах – війні, управлінні, релігії, владі тощо, то для жінки ці сфери були закриті.

Підсумовуючи, зазначимо, що українське традиційне суспільство висувало і до чоловіків, і до жінок низку вимог, серед яких реалізація репродуктивних функцій – материнство та батьківство – були пріоритетними. Через фольклор, звичаї, світоглядні уявлення, виховання, змалечку вкладали цю обов’язкову до виконання програму, її ж подавали як єдино правильну і нормативну: «Люди на те сходяться, побираються і любляться, аби мати діти»[[115]](#footnote-115). Неодружених (нежонатих і незаміжніх) людей у моралізаторських народних оповідках якраз тим і лякали, мовляв, «на тому світі» їх каратимуть за те, що не залишили нащадків.

**2.2. Майбутня мати: вагітність та пологи**

Вагітність – особливий період вжитті подружжя. Але навіть він не позбавлений численних забобонних правил поведінки, яких обов’язково мала дотримуватися кожна майбутня матуся. Марко Грушевський наголошує на тому, що «…цей час найтихіший – лише думки снуються всякі»[[116]](#footnote-116). Як жінка завагітніла, то кажуть, що вона на поступках. Саме це слово вживали, «мабуть, через те, що усе підступає та й підступає на ту дитину, поки так і вилупиться, звиняйте, воно»[[117]](#footnote-117).

Здогадатися про цей стан дружини було неважко: жінка почувалася недобре, ставала в’ялою, змінювалися вподобання вїжі. Статус вагітної жінки вродині істотно покращується: «…як череватою [вагітною] стає, то кожен почне з більшою повагою дивиться нанеї. Якось так стається, що ніби старшою всім’ї вона стає й повага до неї з’являється. І сердитий буде хтось із сім’ї, а вже не так гримає на неї, особливо, як це вона вперше ходить череватою»[[118]](#footnote-118).

В українців традиційно склалися певні способи визначення вагітності.

Так, польський антрополог Ю. Талько-Гринцевич зібрав 7 народних способів розпізнавання вагітності:

1) тертя очей до почервоніння, якщо вони гарячі – жінка вагітна;

2) випустити на воду декілька краплин крові з тіла жінки, якщо вони осядуть на дно – вагітна;

3) вкласти у піхву зубчик часничини або ж підкурювати статеві органи «ладаном» чи ароматичними травами, якщо після цього з рота й носа жінки не буде відчуватися запаху цих рослин, вона вагітна;

4) діагностування по сечі: сеча вагітної жінки має колір лимонної корки та в ній плавають мікрочастинки;

5) вилити сечу в міцну посудину та кинути в неї на ніч голку. Червоні плями на голці свідчитимуть про вагітність;

6) сечу змішують з білим вином, взбовтують, якщо суміш схожа на (бобовий) відвар – це свідчіть про вагітність;

7) наливають сечу в пляшку, закривають й залишають в холодному місці на три дні. Потому зцеджують через тонку матерію. Якщо на ній лишаються дрібні часточки -діагностують вагітність[[119]](#footnote-119).

Батьки та чоловік всіляко допомагають вагітній з хатніми справами та по господарству, хоча дуже часто така турбота зайва: жінка намагається все робити самотужки, у звичному для неї режимі.

Іноді траплялися ситуації, коли чоловік бив вагітну дружину. Втакому разі її захищали родичі ізобох сімей, які спочатку діяли словом. Вони казали: «Ти б же таки поглянув нанеї, чи втебе душі, чи Бога немає. Ти ж знаєш, яка вона, аще й б’єш!»[[120]](#footnote-120). Коли розмови та вмовляння не приносили очікуваного результату, то «вихователі» могли застосовувати силу до агресивного, голови родини. Виховання дитини розпочиналося ще з періоду вагітності, вважалося, що жінка закладає своєю поведінкою специфічні риси характеру немовляти[[121]](#footnote-121).

В українців існував цілий комплекс заборон, приписів та рекомендацій як для вагітних жінок, так і для їхнього оточення. Зокрема, вагітній слід було якнайдовше приховувати свій стан від інших, у такий спосіб уникаючи «лихого» ока та «уроку»[[122]](#footnote-122). Зі страхом зурочення пов’язували й обмеження участі вагітної в суспільних заходах: відвідуванні похорон, весіллів, хрестин, тобто там, де передбачали велике скупчення людей.

Для вагітної існували й так звані побутово-господарчі обмеження: не переступати через мотузку (інакше дитина обмотається пуповиною навколо шиї), не штовхати домашніх тварин, особливо собак та кішок; не дивитися в дзеркало; не працювати в середу та святкові дні (особливо не прясти й не шити). Окремі заборони були пов’язані з діями та реакціями тіла: не дивитися на пожежу, покійника, падаль, не красти, не плювати на вогонь тощо. Окрім того, не піднімати важкого, не вживати спиртних напоїв, не виконувати певну хатню роботу, зокрема в п’ятницю та на свята не прясти й не шити тощо.

Незважаючи на безліч обмежень, вагітні жінки багато працювали фізично, і чергова вагітність не була причиною скорочувати чи скасовувати ці навантаження. Але, при цьому, ставлення оточення до вагітної жінки було ввічливим, їй намагалися ні в чому не відмовляти, не давати важкої роботи, особливо якщо це була перша вагітність, тощо.

Загалом усі ці та інші подібні обмеження були спрямовані на сприяння нормальному триванню вагітності, забезпеченню благополучних пологів та народженню здорової й красивої дитини без фізичних вад.

Слід також відзначити, що вагітність – особливий стан жіночого тіла, зміна звичної фігури, насамперед живота, адже матка, у який розвивається плід, збільшується й розтягує живіт. Саме тому вагітну жінку називали «черевата», «груба», а також «та, що зайшла на дитя», «та, яка на поступки хворіє» тощо.

Варто підкреслити, що за тим, як минає вагітність, якої форми набуває живіт, яка пігментація шкіри, як почувається вагітна жінка, намагалися визначити, хто народиться – хлопчик чи дівчинка.

З матеріалів М. Грушевського дізнаємося, що«…хлопець дуже кидається по цілім животі, аж страшно, та нечасто, а дівчина кидається частіше і в однім місці … можна і по обличчю дізнатись: як дівчина буде, то на лиці у матері таке ряботиння, як жаби порозпиналися, а як хлопець, то на виду нема нічого, лише синє під очима»[[123]](#footnote-123).

Коли в жінки наближався час пологів і починалися «перейми», чоловік або хтось із найближчих родичів ішов за «бабою-повитухою» – народною акушеркою. Не годилося, аби дитину приймала жінка, що має родинні стосунки з породіллею, особливо мати чи свекруха. Вважали, що породілля довго народжуватиме й буде мучитися під час пологів.

Роди, які ще називали пологи, злоги, народини, відкривають цикл власне родильних обрядів. Місце пологів зберігалось у таємниці до останнього, традиційно це була лазня чи комора в деяких випадках це могло бути й поле. Коло дійових осіб обмежувалось до трьох людей: породіллі, баби-повитухи та чоловіка породіллі.

Все трималось у таємниці, навіть повитуху запрошували в останній момент.Бабу-повитуху намагалися кликати так, щоб ніхто із сусідів не бачив. Це пов’язано з переконанням, що чим менше людей знає про пологи, тим легше вони минуть. Відмову повитухи йти приймати пологи вважали страшним гріхом, хоча «для годиться» баба відмовлялася, щоб були легкі пологи.Ідучи до породіллі, повитуха брала із собою певні ритуальні предмети. Зокрема, на Чернігівському Поліссі вона обов’язково несла із собою хліб, сіль, зілля, освячений ніж, прядиво, полотно на пелюшки, хустинку.

Вважали, що ці предмети будуть запорукою легких пологів. Окрім того, баба несла ще й їжу для породіллі, що було найбільш поширено на Житомирському й Волинському Поліссі.

Повивальна бабка (в різних регіонах України вона мала різні назви: бабабранка – на Правобережжі, баба-пупорізка – на Наддністрянщині, баба – в Поліссі тощо) завжди обиралася з числа найповажніших жінок села і була, як вважали, пов’язана з магічними силами. Починала баба з молитви, поклонів, а потім переходила до прийняття пологів. На першому етапі її функції полягали в спостереженні за породіллею, внутрішньому обстеженні родових шляхів. Повитуха погладжувала, розтирала, стискала черево, щоб спричинити скорочення матки й полегшити дитині шлях. Часто баба радила породіллі, уякій саме позі тій краще народжувати.

Загалом відомі три основні пози, у яких народжувала жінка: лежачи, сидячи, стоячи. За першого варіанта породілля лежить на полу чи печі, за другого – сидить на колінах у чоловіка, повернувшись до нього спиною, за третього – стоїть, спираючись на піч чи вила, інколи тримається за рушник чи мотузки, прикріплені до стелі.

Слід підкреслити, що під час пологів, окрім мануальних дій, великого значення надавали й лікуванню словом. Так, повитуха «шептала» на воду, попередньо перехрестивши її, а потім давала цю воду породіллі, щоб та ковтнула тричі, змочувала їй груди, живіт і лице, а решту виливала на порозі, який символізував межу між двома світами.

Шептала повитуха, наприклад, таке:

Шла Божа Мати золотим мостом із золотим ключом.

Срібною ниткою подпіралась із Ісусом Христом зустрічалась:

– Куда, Божа Мати, йдешь?

– До (ім’я) рода шептати.

Несе Божа Мати ключі на правой руцє.

В церкві ворота відкриває і (ім’я) проход одкриває.

Ви, кості-мості, розойдіться, що Бог дав –

хлопчик чи дівчинка – на цей світ появіться[[124]](#footnote-124).

Окрім магічних дій, повитуха використовувала й знання з народної медицини: давала пити настій із квітів жита, коріння лепехи, листя кропиви, пирію тощо; парила породіллю на гречаній соломі на печі, змушувала дути в пляшку, поїла братками (фіалкою триколірною); обкладала породіллю мотками пряжі з конопель та льону, вимоченими в теплій воді, обкурювала травами, зібраними на Івана Купала.

Сакральні предмети – ікони, громична свічка, великодня просфора, свята вода, посвячений на Великдень мак – теж відігравали під час пологів велике значення. Зокрема, на живіт породіллі клали пояс, узятий у священика, чи рушник, посвячений разом із яйцями та м’ясом на Великдень.

Якщо пологи були важкими, то це пояснювали «карою Божою» за гріхи або недотриманням жінкою заборон, які накладали на неї під час вагітності.

У таких випадках годилося просити вибачення одне в одного: насамперед просила вибачення баба, потім чоловік із жінкою одне в одного, у деяких випадках і в сусідів. Якщо ж нічого не допомагало, то йшли до священика, якого просили відкрити в церкві царські ворота та дзвонити в дзвони, що символізувало відкриття космосу, з яким буцімто відкриється й жіноче лоно. До того ж ународі вірили, що саме через церкву йде найкоротший шлях із неба, звідки мало прийти дитя.

Роль батька під час пологів дружини була пасивною. Дочекавшись повитухи, чоловіка випроваджували з хати, мотивуючи це тим, що «не годиться бачити родиво». Вірили, що інакше це зашкодить чоловікові, а побачені пологові субстрати (плацента, пуповина, кров) навіть можуть бути небезпечними для нього. Залучали майбутнього батька до родопомічної діяльності лише в окремих, одиничних випадках, наприклад, коли потрібна була фізична сила або ж треба було когось покликати чи кудись збігати, взяти участь у специфічному обряді – лізти на горище й гукати:«Йди сюди, не барись!»*[[125]](#footnote-125).*

Щоправда, у найбільш архаїчних регіонах України – Поліссі та Карпатах – етнографи зафіксували відомості про обряд «кувада» – чоловічі «пологи». Окрім присутності та практичної допомоги, чоловік під час пологів жінки міг: а) реально відчувати пологові страждання; б) імітувати такий біль.

Приміром, на Поліссі переказують, що колись за допомогою магічних дій досвідчені люди робили так, що на чоловіка переходили всі родові болі породіллі й страждав саме він, тоді як жінка народжувала лише фізіологічно, без усякого болю. Могли чоловіки й просто імітувати біль та страждання під час пологів жінки.

Загалом символічних або магічних дій під час пологів було вдосталь. Наприклад, під час переймів породілля розплітала коси, розв’язувала всі вузли, підіймала всілякі предмети. Вірили, що в такий спосіб символічно полегшать прохід плода, відкриють йому дорогу з «того» світу.

Треба зазначити, що народна акушерська практика обов’язково спиралася на народно-християнські світоглядні уявлення. Перед пологами повитухи просили благословення у священика, замовляли в нього молебень чи акафіст Діві Марії, яку вважали покровителькою вагітних. Науковці пояснюють це тим, що вся українська таємна обрядовість пов’язана з жіночою статтю: виконавицями лікувального обряду майже завжди були жінки; більшість хвороб мають «жіночу стать». Тому й вважали за необхідне молитися покровительці жіночої статі.

Після пологів відбувалися зливки – обов’язковий обряд омивання рук породіллі й баби, без чого остання не мала права йти приймати пологи в наступної породіллі. Відбувалося це так: уранці баба йшла по воду до колодязя, де спочатку прикликала на поміч святих, а потім зверталася з молитвою до води «Оліяни» та землі «Тетяни», набирала воду і, принісши її до хати, обмивала руки собі й породіллі.

Слід відмітити, важливу роль баби-повитухи, яка у сфері народної акушерської практики була незамінною, використовуючи як раціональні, так й ірраціональні знання з народної медицини. До того ж вона певною мірою була сакральною особою, виступаючи посередником, провідником між «тим» і «цим» світом. Саме вона була першою, хто «приймав» дитину в «цей» світ, виступаючи її проводирем. Окрім того, баба-повитуха під час пологів виконувала не лише акушерські функції, а й ритуальні, що певною мірою ставило її в один ряд із тими, хто «знав»[[126]](#footnote-126).

Під час пологів відкривали двері, відчиняли всі замки, розв’язували усі вузли, щоб дитина легше вийшла на світ; породіллю ж обкурювали зіллям. Поява на світ нової людини сприймалася нашими пращурами, як магічне дійство. Баба-пупорізка, постійнно промовляла молитви, знімала ікону, обмивала і давала воду пити породіллі. Найбільш досвідченні баби робили жінці массаж, ставили компреси з льону, щоб полегшити біль, тощо.

Дуже важливим завданням було відрізання пуповини. І під час цієї процедури відбувалось символічне кодування соціокультурної статті дитини. Хлопчику відрізали пупок на сокирі, щоб був гарним господарем, а дівчинці на суто жіночому знарядді праці (гребені, кужелі, голці, веретені, серпі тощо), щоб була вправною пряхою та господинею[[127]](#footnote-127).

У деяких регіонах України пупок клали у дитячу колиску в інших місцях ховали до скрині чи за ікону. Через деякий час (сім – десять) років його давали дитині і пропонували розв’язати. «Як розв’язав пуп, – кажуть у народі, – то й ум розв’язав, а як ні – то буде мучитись»[[128]](#footnote-128).

Слід зазначити, що велике значення надавали першому купанню. Зазвичай у купіль дівчинки клали: ромашку, калину, гілочку вишні, материнку, любисток, щоб рум’яна та красна була, гарна, щоб хвороб не знала і люб’язна була. У купіль хлопчикам додавали гілочку дуба, щоб міцний був, як дуб. Кожен регіон мав свої особливості, зокрема на Поділлі в купіль дівчинки кидали пелюстки з першої півонії. Таку квітку стерегли, щоб ніхто чужий (у кого є дівчата) не зірвав, бо може «вкрасти» щастя[[129]](#footnote-129).

На Лемківщині під час першого обрядового купання, яке здійснювали на третій день після хрещення, на край «кужілки» клали різні домашні та сільськогосподарські предмети: хлопчикові – молоток, сокиру, рубанок, а дівчинці – веретено, голку[[130]](#footnote-130). Дівчаткам гріли воду у високих глечиках, щоб були стрункі, але не давали їй закипіти, бо дитина буде сердита. Не випадково ж, як щось негаразд у поведінці, то кажуть: «У гарячій воді купаний»*[[131]](#footnote-131).*

Хрестини – обрядові дії, спрямовані на прилучення дитини до сім’ї, общини і християнського світу.

Розрізнялись декілька варіантів хрестин: переважно народні, суто релігійні та змішані. Найбільш поширений на Україні останній варіант: спочатку дитину хрестять у церкві, а потім у родині влаштовують гостину. В хрестинах важливу роль відігравали куми, або другі батьки новонародженого (у церковному варіанті – хрещені батьки), яких запрошував батько немовляти. На Середній Наддніпрянщині обирали переважно одну пару кумів із близьких родичів, на Волині – дві–три пари як із близьких, так і з далеких родичів, на Поділлі – до п’яти, з родичів і знайомих, на Наддністрянщині – до десяти пар, так званих нанашок.

Відмова від кумівства вважалася за гріх. Якщо діти в батьків скоро вмирають, то, аби запобігти цьому, в куми запрошують перших стрічних на вулиці, але тільки не дітей, – такі куми, повернувшись з хрещення, вносять дитину не через двері, а подають через вікно.

Але перед тим, як несуть дитину до хреста, на роздоріжжі кидають нечистому жертву-відкупне, промовляючи: «На тобі, чорте, плату!»[[132]](#footnote-132).

Вважалося, що дитину треба нести до хреста лише на правій руці; при ній мали бути традиційні обереги (часник, сіль, шматок хліба, а інколи й цілий буханець)

Відповідальність у кумів дуже велика: вони справляють для хресника всі хрестильні обряди, пострижини, обов’язково відвідують його на день народження, забезпечують його, так би мовити, духовною їжею (рідні батьки мають опікуватися матеріальним добробутом дитини), супроводжують у день весілля (у весільному обряді хрещені батьки відіграють особливо важливу роль), беруть участь у гостині під час заручин, дають своє благословення своєму хрещеникові.

У церкві до хреста має тримати дитину трохи кум, а трохи кума. Вважалося доброю ознакою, коли під час хрещення дитина плаче. Навіть не просто доброю, а необхідною. Раніше, якщо мовчало, навіть трохи щипали, щоб кричало – щоб на життя йшлося. Якщо мовчить – то неприродно й вельми підозріло. Адже саме хрещення, як уже зазначалося, – це обряд «виривання» нового члена Церкви з-під влади диявола чи нечистого взагалі. І коли дитина не реагує, то сидить в ній диявол міцно. Як воно відіб’ється на подальшому житті малюка – хто знає.

Рідні батьки таїнство хрещення спостерігати не повинні. Найкраще, якщо залишаться вдома. Як приносять дитину з церкви, рідний батько чи мати бере від хрещених батьків охрещену дитину у свої руки та кладе в колиску. Після хрещення у церкві, куми й сусіди збиралися до хати новонародженого за святковий стіл. Обов’язковою стравою на гостинах була бабина каша. На хрестинах всі сидять за столами, пригощаються та співають пісень. Переважають на хрестинах пісні веселі, жартівливі, бо той обряд є радісним. Після усіх таких обрядів дитину сміло можна було вважати членом громади.

Мала місце прикмета, що дитина, зачата в «чоловічий» день, буде хлопчиком, а у «жіночий» – дівчинкою. Чоловічі та жіночі дні визначали за граматичним родом їх назв. Понеділок, вівторок, четвер – «чоловічі» дні; середа, субота, неділя – «жіночі» дні. Даруючи подарунки, висловлювали жартівливі побажання на зразок: «Дарую хустину, щоб закутати до року дитину»; «скатертину і шматок ряднини, щоб скоро були родини», «дарую на стовпчик, щоб до року був хлопчик», «горобця, щоб мати хлопця-молодця», «сороку, щоб мала хлопців до року»[[133]](#footnote-133) тощо.

Отже, вважалося, що головна мета шлюбу – народження дітей та виконання жінкою своєї основної соціальної функції – материнства. Створення сім’ї вважалося важливою подією для юнака та дівчини, а також для усієї родини з обох боків. Саме родина забезпечувала формування етнічних стереотипів статевого виховання та поведінки. Основні мотиви всього комплексу народних звичаїв та традицій – це успішне народження, здоров’я матері та дитини, благополуччя і щастя новонародженого. Обрядовість, пов’язана з народженням і ростом дітей, становила складний комплекс, що починався набагато раніше від вагітності жінки та пологів.

Таким чином, народження дітей в українській сім’ї завжди було радісною звісткою, і всі з нетерпінням чекали на таке поповнення. Тільки після народження немовляти, молода сім’я могла вважатись повноправним членом громади і брати участь у вирішенні проблем села.

Наведені матеріали дають підстави пересвідчитися в тому, що народна культура, зокрема народна медицина, виробила низку правил та пересторог, спрямованих на нормальний перебіг вагітності, безболісні пологи й народження здорової дитини.

**2.3. Жінка та її ненароджені діти: застосування контрацептивів та аборти у традиційному українському соціумі**

Найважливішим у жінці вважалося її працелюбство та бажання мати якомога більше дітей. Попри всі чесноти, якими щедро наділяли українських матерів, не можна ігнорувати факт нехристиянських думок і дій останніх стосовно дітей.

Історії відомі випадки навмисних спроб запобігти вагітності та перервати вже існуючу. Незадовільні умови життя та відсутність свободи облаштування власного життя, не наражаючись на осуд оточення, примушували жінок чинити страшні речі зі своїм тілом та ще не народженим малям. Такі вчинки не характеризують жінок як аморальних злочинців, а лише констатують несхожість реальних постатей із  загальноприйнятим ідеалом.

Як свідчать різні історичні джерела, на практиці багатодітність оберталася чималим тягарем для батьків і породжувала сімейні чвари: «Скрізь по слободі сварка йде іремство, ачого, спитаєш– сами знають, через дїтей найбілше, по за недостатки через їх. І Бога зневажають: «І лихо з вами, чого ви кричите, підождїть снігу – не пропадете; чом вас не забере лиха година і хвороба не задушить? Хто їх видумав, цих дїтей!» Так само і батько: «Наплодила цих дїтей; плідна вдалася, то й годуй сама, на мене не питай!” Отак у господі переведеть ся, а злоба на дїтей переходить»[[134]](#footnote-134).

І в безплідді, і в «надмірній» вагітності, коли численних дітей нічим було годувати, чоловіки винуватили жінок: «Як заведе чоловік зжінкою лаять ся через злидні та за дїтей, то зараз почне чоловік винуватить жінку, що багато дїтей, а нема їх чим годувать: «Понапложувала їх сяка така дочка». Вона-ж зараз й одказує йому: «Хиба я винна, а ти хиба не винен?» От і дійде до того, хто винен! Умішають ся і старіші, як є у хаті, і почнеться змагання, хто винен, що так часто дїти родяться*»*[[135]](#footnote-135).

Острах перед небажаною черговою вагітністю іноді призводив до обмеження, а то й припинення сексу, незважаючи на сексуальне бажання і потяг: «час мати тих дїтей, час – краще їх би і не знать. Як би, мовляв, инакше як собі вони велись ті дїти, то їх тодї би решту залишив, хиба одно би там годувать собі. Атоб собі жили як слїд ідітей он, клопоту того-б не мали. А так, то хоч не живи жінцї з чоловіком, а єму з нею, бо і не встережешся, коли й матимеш дитину ту»[[136]](#footnote-136); «Я б йому дала, Господи, як я його люблю, колиж зараз так ікричить уже перед мною дитина. Він і просить буде; і я біглаб до його, та одно спиня – дитина»[[137]](#footnote-137).

Отже, люди перебували в полоні нормативної традиції постійного відтворення, що його культура вважала правильним, але в повсякденні, в побуті, багато дітей навряд чи були бажаними.

Тяжкі життєві умови, незручності при вагітності, летальні випадки при пологах, висока смертність – все це примушувало деяких наречених вдаватися до «сільської магії». Існувало повір’я, що виконання певних «ритуалів» під час весільного обряду допомагало відтягнути час появи дитини на певний термін. Такі дії теж каралися так, як вже було описано, але відчайдушних жінок це не лякало.

Серед «магічних ритуалів» можна виділити обряд «присідання пальців» правиці молодої. Коли подружжя вперше сідає застіл під вінок, то наречена може непомітно присісти собі на пальці правої руки. На скільки пальців сяде –стільки років і не матимуть клопоту із дітьми. Якщо ж жінка бажала зовсім ніколи не ставати матір’ю, то мала у цей момент сісти на всі п’ять пальців, міцно стиснувши їх укулак[[138]](#footnote-138).

Надзвичайно інформативною впитаннях материнства є праця Марка Грушевського «Дитина у звичаях і віруваннях українського народу». Наїї сторінках можна знайти відомості про ще один, не менш «магічний», спосіб запобігання небажаній вагітності, коли інколи робили так: візьмуть сорочку зслідами першої менструації, «віджмікають її, а потім якось замазують у челюстях. Тоді вже дітей не буде, тільки що се гріх робити…»[[139]](#footnote-139).

Ізщомісячним фізіологічним процесом жіночого організму пов’язані ще деякі «жорстокі» ритуали, покликані вбити ненароджених дітей. Це спалення забрудненої сорочки, її прання у чистій воді, випарювання на гарячій печі. Схожа доля чекала й ту частину одягу, в якій дружини залишалися наодинці зісвоїми чоловіками. Коли вранці жінки палили своюбілизну, то, подейкують, що більшість чули при цьому дитячий крик та плач[[140]](#footnote-140).

Такі марення свідчать про особливо вразливу натуру наших предків та їхню схильність вірити увсе містичне. Коли ж «магічні» засоби не допомагали і жінка розуміла, що завагітніла, то зверталася до знаючих людей, які вже використовували практичні методи боротьби із небажаною вагітністю.

Оскільки на початку ХХ ст. натериторії України майже не було сільських лікарень, а як і були, то довіри з боку місцевого населення вони не викликали, жінки зверталися ізпроблемою до бабок-повитух. Якщо говорити мовою статистики, то тільки 10% вагітних користувалися послугами кваліфікованих акушерок, більшість же охоче йшла до відьом, віщунок, знахарок та місцевих спеціалісток[[141]](#footnote-141).

В окремих же губерніях ця цифра напочатку ХХст. не перевищувала навіть 2% селянок. Такий низький відсоток звернень жінок до акушерок був пов’язаний не стільки звірою у нетрадиційну медицину, скільки з браком акушерок, адже вони обслуговували лише тих, хто проживав у тому населеному пункті, де містилася дільниця. Лише на початку ХХ ст. окремі земства дозволили організовувати міжповітові спеціалізовані акушерсько-гінекологічні лікарні. На Правобережжі найвідоміша лікарня такого типу була у Жмеринці Подільської губернії[[142]](#footnote-142).

До появи акушерських пунктів українки сміливо йшли до бабок-повитух переривати вагітність, якщо не вдавалося зробити це самостійно. Аби не дати дитині народитися, жінки міцно перетягували живіт, навмисно піднімали тяжкі речі, робили різкі рухи, а іноді навіть бігали чи стрибали, а особливо безжальні били себе вживіт. Такі процедури могли суттєво зашкодити здоров’ю дитини, зробивши її калікою. Якщо ж такі катування не допомагали, то жінки вживали суміші із різних рослин, які мали б призвести до викидня.

І. Ігнатенко у роботі «Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти» описує численні способи українок позбутися небажаного потомства. Відчайдушні жінки пили відвари ізшафрану, вишневого листя, барвінку, материнки, лушпиння цибулі, бузку тощо. Для кращого ефекту вживали серйозніші речовини – настоянки ізпороху, селітри, сірки, ртуті чи просто міцної горілки. Коли ж іце не допомагало, залишався один вихід – аборт, який швидше нагадував середньовічні екзекуції, бо виконувався різними підручними інструментами, зокрема веретеном[[143]](#footnote-143).

І. Ігнатенко визначає, що контрацептивні засоби, які застосовувалися жінками у традиційному українському суспільстві, умовно поділимо на два види: раціональні (вживання відварів із трав, коріння тощо) та ірраціональні (магічні)[[144]](#footnote-144). Можна припустити (з огляду на більшу представленість у джерелах), що частіше застосовувалися останні.За народними уявленнями, вже починаючи з весілля, можна було за допомогою магічних засобів позбавити жінку здатності народжувати. Це була певна опозиція («темний» бік) тим функціям весільних обрядів, головним призначенням яких було «програмувати» здорових та щасливих нащадків[[145]](#footnote-145). У народі вірили, що саме в цей час можна не тільки активізувати магію плодючості, а й, навпаки, відтягнути настання вагітності або ж «позбавитись» нащадків назавжди. Зокрема, на весіллі практикувалася традиція биття горшків, черепки від якого символізували кількість майбутніх дітей. Навпаки, не бажаючи мати дітей, наречена ховала порожній горщик[[146]](#footnote-146).

Окрім того, жінка «котра не хоче мати діти, то присідає на посагу стільки пальців руки, кілько літ хотіла б не мати: коли б присіла цілу руку, то до смерті не родила б. Одначе це гріх і до неба за се не приймають»[[147]](#footnote-147).

Позбавити себе нащадків могли й самі молоді, якщо під час вінчання нібито випадково гасили свічки зі словами: «Як немає світу, так щоб не було і дітей»[[148]](#footnote-148). Вважалося, що позбавити наречену плодючості можна, якщо під час весілля надягти на неї чоловічу шапку[[149]](#footnote-149).

М. Грушевський, свого часу, навів чотири основні способи, «яких уживають, щоб не було дітей: а) притула, б) сорочка з циганами, в) перевязуванє пупа, г) даваннє»[[150]](#footnote-150).

Розглянемо їх детальніше.

Щодо першого засобу – притули (сoitus interruptus*),* то застосування його вважали за великий гріх, вірячи, що з викинутого сімені народжуються чорти[[151]](#footnote-151). За відомостями з Київщини, до цього інколи вдавалася молодь, а застосовувати цей засіб подружній парі вважалося недопустимими[[152]](#footnote-152).

Другий засіб *–* «сорочка з циганами» належить до ірраціональних способів уникання вагітності й описується більшістю авторів, які торкалися досліджуваного питання, з чого можна припустити, що цей засіб був одним із найпоширеніших, полягав він у різних магічних діях, які проводили над сорочкою, заплямованою місячною кров’ю. Зокрема, таку сорочку замазували у челюстях печі, закопували у землю або підмішували у корм для тварин (собак чи свиней); воду, в який прали «місячну» сорочку, зливали у пляшку і закопували в землю або випивали. Як варіант, палили у печі сорочку, на якій була місячна кров, або виливали туди воду, в якій ця сорочка пралася[[153]](#footnote-153). Під час її проведення жінки навіть примовляли: «як ця кров на пічці печеться, так щоб і діти попеклися в моїй утробі»[[154]](#footnote-154). Саме тому, за народними переказами, під час горіння сорочки можна почути плач дітей.Такі дії символічно означали запікання плоду жінки.

Цікаво зазначити, що для того, щоб стався викидень, жінка палила й ту сорочку, в якій була під час статевих зносин із чоловіком[[155]](#footnote-155). Магічна дія такого типу пов’язана з тим, що спідній одяг, насамперед сорочка, символічно замінювала тіло, виступала втіленням його функціональних характеристик[[156]](#footnote-156).

Відомими були магічні дії, пов’язані із «перев’язуванням пупа». Полягали вони в тому, що пуповину дитині зав’язували не «матіркою» – «материнською» конопляною пряжею,а плоскінною ниткою. Вважалося, що у такому разі в майбутньому вона не буде мати дітей.

Слід наголосити, що значна частина засобів запобігання вагітності були пов’язані саме з прийомом усередину різних субстанцій. Зокрема, жінки їли хліб із шерстю ялової корови чи вівці. Тут чітко простежується практикування імітативної магії. У знахарській практиці вона застосовувалася за принципом «подібне лікує подібне». В даному разі ялова корова мала «передати» свою неплідність жінці[[157]](#footnote-157).

Щоб відтягнути настання нової вагітності, жінки вдавалися і до заходів, заснованих на етимологічній магії. Так, щоб діти «не зав’язувалися», жінка, підрублюючи сорочку, не мала зав’язувати вузлів.

Якщо жінка вже мала кількох дітей і не хотіла мати більше, то закопувала плаценту, яка символізувала плідність, біля порога, причому в перевернутому положенні; цим вона начебто клала край наступним пологам. Вважалося, що дітей не буде й тоді, коли дати з’їсти плаценту свині. Крім того, вірили, що якщо три дні не ховати послід, то три роки не буде дітей[[158]](#footnote-158).

Щоб уникнути нової вагітності, жінки також намагалися якомога довше годувати дитину груддю[[159]](#footnote-159)*.* Довготривале грудне вигодовування, з метою контрацепції, може бути пов’язане з віруванням, що на материнському молоці, як і на місячних, «замішується» життя дитини[[160]](#footnote-160). Між іншим, певну раціональність таких дій визнала і офіційна медицина.

Щоб не завагітніти, вживали й інші способи, як-от:«щоб не запліднитись, знають наші жінки прибирати відповідні положення підчас зносин, а властиво в часи еякуляції, ... декуди стискають живіт або кладутьсяпри зносинах боком або на живіт або зносяться з заду,... думають тако, що зараз по зносинах треба віддати мочь, щоб усунути сїмя, ... уживається і вимивання, у нас звичайно мочію, декуди водою»[[161]](#footnote-161).

Окрім того, в народі вважали, що жінка не завагітніє, «якщо після зносин перевернутись животом вниз»[[162]](#footnote-162).

Як зазначає М. Грушевський, «дуже широко розповсюджений погляд, що жінка не заплодниться, коли зноситься з кількома мужчинами. Се стає у нас дуже часто причиною, що дівчата попадають в добрій вірі в розпусту»[[163]](#footnote-163).

Що ж до абортів, то чим і якими способами позбавлялися від плоду, однозначно сказати важко, адже такі методи не афішувалися і приховувалися. За доступними матеріалами, можна припустити, що при невеликому терміні вагітності вживалися досить варварські методи: жінки перетягували живіт рядном, мотузками, м’яли його, стрибали з висоти, піднімали важкі речі тощо, таким чином намагаючись викликати передчасні пологи[[164]](#footnote-164). Проте найпоширенішим було ковтання різних субстанцій, серед яких перше місце займали вивари з трав, зокрема материнки, вишневої кори, цвіту барвінку, шафрану, гречаної полови, конопляних маківок, лушпиння цибулі. Вживали усередину настоянку із суміші пороху, а також селітри, ртуті, сірки, міцної горілки.

Лікар С. Верхрадський наводив такі засоби, які спричиняли викидень: «як місячні затримались і жінка вважала себе вагітною, то для порушення її пили шафран з горілкою, хіну, бузок, сажу, маточні рожки, рушничій порох з горілкою, вивар вишньового листя, дзензівера, барвінку. Робили гарячі купелі, парили ноги, пили бите скло, переступень, козацький можевельник. Клали багато банок на крижі, «щоб зірвати плід»[[165]](#footnote-165).

Коли ж терміни вагітності були пізніми, то з-поміж відомих засобів застосовувалося «викручування» плоду веретеном. Як наслідок такихварварських операцій, «кровотіченіє йде по повгода, не закривається матка»*[[166]](#footnote-166),* що найчастіше призводило до смерті жінки, якій зробили аборт.

Важливим є питання, до кого зазвичай зверталися жінки з проханням перервати вагітність? Варто зазначити, що на початку ХХ ст. лікарня у селі була рідкісним явищем, і всі медичні послуги надавали місцеві народні лікарі. Зокрема, баби-повитухи обслуговували близько 90% жінок, і лише десята їх частина зверталася по допомогу до кваліфікованих акушерок[[167]](#footnote-167). Здебільшого саме баби-повитухи виконували на селі роль акушерів-гінекологів. Проте, як показують етнографічні матеріали та польові дослідження, абортів вони не робили, адже «боялись загубити душу»[[168]](#footnote-168) дитини. Важливо підкреслити, що головна їх функція полягала у тому, щоб допомогти дитині народитися, а не позбавляти її життя: «Вона приймає дитя, то їй вже немона»[[169]](#footnote-169).

Як бачимо з архівних матеріалів та польових досліджень, основним мотивуванням заборони абортів є слово «гріх», що є не випадковим, адже такі погляди на аборти, як і вживання контрацептивних засобів, на наших теренах, сформувалося під впливом християнстваще з часів Київської Русі.

Церква усіляко засуджувала (і засуджує) такі дії. Так, за 9-м правилом, прийнятому на VI Вселенському cоборі, «жен, дающих врачества, производящыя недоношения плода во чреве, и приемлющих отравы плод умерщвляющыя»*,* називали вбивцями й накладали на них сувору покуту. Зокрема, в 2-му правилі святого Василія Великого сказано про те, що жінка, «умышлено погубившая зачатый во утробе плод есть убийца и отлучается от церковного общения на 10 лет».

Отже, з одного боку, догматичне православне вчення сформувало у народній свідомості ставлення до аборту, як до смертного гріха дітовбивства, з іншого, сама народна мораль визнавала цю дію аморальною й такою, що порушує закони всесвіту: «Люди на те сходяться, побираються і любляться, аби мати діти*[[170]](#footnote-170).* З огляду на це, як нам видається, головною причиною, яка стримувала жінок йти на такий крок, був острах згрішити дітовбивством, «загубити дитячу душу».

Другим чинником, який міг стримувати жінок від абортів – острах посмертної долі ненародженої, а тому й нехрещеної дитини. Як вірили у народі, на відміну від хрещених, які перебувають «на престолі у Бога», нехрещені діти «на тому світі» мучаться: «не можуть доступити царства, даремно плачуть при його брамі, і відгорожуються, що заступлять своїй матері вступ, коли вона добиватиметься до царства, та відошлють її до пекла»[[171]](#footnote-171)*.*

Також, не слід забувати й той факт, що в традиційному українському суспільстві існувала усталена думка, що жінка лише реалізувавши себе як мати, здобувала статус соціально-повноцінної особи. Саме материнство робило жінку «справжньою» жінкою, яка займала високий статус у суспільств. Відхилення від цієї норми вважали аномалією і усіляко засуджували. З огляду на це, сільська спільнотанамагалася контролювати дії та поведінку жінок й у такий інтимній сфері.

Цікавим є питання про відповідальність чоловіка, батька ненароджених дітей. У публікації В. Гнатюка знаходимо відомості про те, що коли чоловік знає про намір жінки зробити аборт або ж сам підштовхує її на цей вчинок, то він, так само, як й жінка, вважався винним й «на тому світі» разом з дружиною мусять їсти своїх дітей[[172]](#footnote-172).

Отже, згідно з народним світоглядом, жінка мала народжувати стільки дітей, «скільки Бог дав», тому до будь-якого виду регулювання вагітності (контрацепція, а тим паче аборти) народна мораль ставилася вкрай негативно[[173]](#footnote-173).

Крім того, традиція всіляко заохочувала й підтримувала багатодітність.У етнонології довгий час обстоювалася думка про ідеальну жінку-матір, яка за власним бажанням народжує багато дітей, усіх їх доглядає, виховує, що є її головним заняттям та обов’язком. Між тим, останні дослідження етнологів та істориків доводять, що картина була дещо іншою: жінки-селянки були настільки заклопотані хатньою роботою, господарством, щоденною важкою фізичною працею, що їм просто не вистачало часу ідеально доглядати (у сучасному розумінні) своїх багато численних дітей, а смерть котрогось з них (особливо у багатодітній родині), інколи сприймалася як позбавлення «зайвого роту».

Таким чином, як вважає ряд дослідників, саме уявлення про так званий «материнський інстинкт» – це надбання новітнього часу, і нема жодних підстав стверджувати його існування у кожної жінки[[174]](#footnote-174). Звичайно, таке припущення науковців, ні в якому разі не применшує ролі матері у житті, вихованні дитини, яке, без сумніву, було дуже вагомим, а лише констатує, що окрім материнства, у жінки традиційного суспільства існувало багато інших обов’язків, які не завжди давали їй змогу займатися виключно догляданням дітей.

Узагальнюючи другий розділ, можемо дійти висновку, що невід’ємний компонент етнічної культури українського народів та моральну основу його життя становлять звичаї, обряди та свята, які, передаючись в усній формі від покоління до покоління, містили чимало настанов щодо взаємин між чоловіками та жінками, регулювали порядки та стосунки в родині.

Етнографічні матеріали засвідчують, що в усіх місцевостях України велика увага приділялася звичаям та обрядам, пов’язаним з народженням, хрещенням дитини, а згодом із створенням шлюбу.

Згідно з народними віруваннями дотримання і виконання відповідних звичаєвих настанов і обрядів – це необхідна передумова успішного народження, здоров’я і благополуччя матері, дитини та щасливої їхньої долі.

Цей комплекс обрядовості поділяють в етнографії на чотири групи:

– дородові звичаї і обряди;

 – власне народини;

 – післяродові;

 – обрядові дії, що знаменують «приєднання» дитини до сім’ї, роду, громади. Родильна обрядовість належить до числа особливо делікатних сфер і тому вона найбільш ретельно обставлялася магічними діями.

В традиційній українській культурі існував комплекс правил, спрямованих на регламентування статевого життя подружжя з метою уникнення народження неповноцінних дітей, з одного боку, та народження здорових – з іншого. Варто відмітити, що обряди, спрямовані проти народження дітей, були скоріше винятком. Запобігання дітонародженню у народній християнській традиції вважалося великим гріхом.

**РОЗДІЛ 3.**

**ВЗАЄМИНИ МАТЕРІ І ДИТИНИ.СИМВОЛІЧНІ УЯВЛЕННЯ ЖІНОК ПРО МАТЕРИНСТВО**

**3.1. Система виховання дитини в українському традиційному суспільстві**

Материнство, взаємини матері та дитини – це комплекс різних за своєю природою компонентів, що становлять складну систему. На її характер та особливості впливають і біофізіологічні, і психологічні, і соціокультурні чинники. Завдяки своїй біологічній статі, жінка більше ніж чоловік залучена до репродуктивного пронесу, і саме це традиційна культура розглядає як засадничу передумову соціальної ролі матері. Оскільки не лише вагітність і пологи, а й вигодовування грудьми та догляд за малими дітьми повсюдно є прерогативою жінки, то не лише біологи, а й багато соціологів та психологів визнають біологічні детермінанти материнства.

Водночас розмаїття стилів взаємин матері й дитини, оцінок соціальної значущості дитини та її місця в ієрархії соціокультурних вартостей, зрештою, безліч специфічних етнопедагогічних систем та прийомів зумовлені етнокультурними чинниками. Кількісні та якісні характеристики материнських обов’язків, обсяг, форми та глибина спілкування матері й дитини, методи і способи соціалізації формуються, усталюються та модифікуються усім культурним комплексом у процесі життєдіяльності етносу.

Материнство було осердям, неодмінним елементом існуючого в традиційному українському суспільстві стереотипу фемінінності, що фактично цілковито визначав безумовну спрямованість особистості жінки на виконання репродуктивної функції і соціальної ролі матері.

Успішне материнство вважали соціально престижним – воно було однією з передумов того, що жінка набувала статусу соціально-повноцінної особи.

Тому установка на материнство за своєю спонукальною силою не могла зрівнятися з жодною іншою (наприклад, установкою на одруження, на окреме господарювання тощо). В українців, як і в багатьох народів, материнство посідало й соціокультурну цінність – його вважали моральним і громадським обов’язком жінки перед Богом і перед людьми: «Погана та маги, що не хоче дитя мати».

Як свідчать етнографічні матеріали, вже за кілька днів після народження дитина переставала бути головним об’єктом уваги матері, більшість часу якої поглинало виконання інших обов’язків, від яких залежав добробут усієї сім’ї. Практично всі дослідники сімейного побуту зазначають, що за умови відсутності в сім’ї осіб, здатних доглянути немовля (про що йтиметься далі), мати неодмінно брала дитину зі собою при потребі надовго йти з дому (на косовицю чи жнива), використовуючи при цьому спеціальну полотняну польову колиску».«В порі полевої роботи, а особливо жнив неминуче стрінемо жінку, що прив’язавши собі веретою дитину коло грудей, несе на плечах колиску, в одній руці збан з водою, в другій – мотику, серп або граблі».

Новонародженими немовлятами опікувалися переважно особи жіночої статі: мати, баба, сестра та ін. Чоловіки, як правило, трималися від немовлят осторонь: «Найбільш коло дитини ходить сама мати, це перша і найсправніша нянька. Як тільки дитинка знайдеться, то, звісно, нянчить її баба, а як мати піддужає, то сама вже коло неї увивається. Підсобляють їй, як у сім’ї, її мати, чи свекруха, чи там яка жінка, а то, то й старші діти або наймичка (це дуже, дуже зрідка). А то все мати. Миє, купає, сповиває, колише, годує, утішається, доглядає; (...) Батько рідко який наглянедо своєї дитини: уже аж тоді нею цікавиться, як вона стане дещо розуміть. Може бути, що робиться зі стиду або може найбільше через те , що не вміє коло того ходити»[[175]](#footnote-175); «дітей колискових пестить жіноцтво та старші діти; мужеська же челядь, а навітьотець, держиться осторонь. Та це не значить, що батькови байдуже до дитини; він радо бере на руки дітий, що вже сидять»[[176]](#footnote-176).

Відстороненість батька від догляду за немовлям пояснюється не так його байдужістю до власної дитини, а чітким поділом у суспільстві роботи на «чоловічу» й «жіночу», де «няньчити» дітей було суто жіночою справою!

 Щоб не здаватися, «бабою», чоловіки могли привселюдно соромитися тішити малих дітей і при цьому в душі їх щиро любити.

Позаяк «ходити коло дітей» і виконувати хатню роботу вважалося не чоловічою справою, смерть дружини і наявність малих дітей оберталися для чоловіка справжньою трагедією: «Кажуть, що удова сирота! Ні! Удівець сирота! Що, я з оцею кашею, – показав поглядом на дїтей, –робитиму?! Якби я жінка, купив би за гріш три пшониці, кинув би на окріп та й сам зз’їв би і дїтей нагодував би, щоб з голоду не повмирали, а то, що я робитиму?! Я-ж не заглядав нїколи у піч, до сокири я майстер, а до сього, що я робитиму? А оте пискля?! Повинне з голоду умерти? Що воно винне?»[[177]](#footnote-177). Тому за немовлятами й малими дітьми дивилися мати, баба, сестра, інші жінки. Зважаючи на тогочасні реалії, правильніше казати, що дитина була біля матері, а не мати біля дитини. Річ у тому, що жінки багато й важко працювали з ранку до ночі і не могли покинути роботу, щоб присвятити себе винятково дитині.

Історичні записи рясніють свідченнями про те, як жінки скрізь брали із собою немовлят – у поле, в ліс тощо, наприклад:

– «...Мовчки наділа коробку з дитиною на спину і піде собі в постолах по коліно в болота і бовтається собі і дитина на плечах, перед себе коробка з грибами або ягодами оце й журавліни (клюква) «наспели» треба збірати, бо люди «наберуть» і не оглянешься й коли»[[178]](#footnote-178);

– «Як беруть у поле таких дїтей, то уже обходяться без коляски, воно собі сидить, і хоча й поплаче, то його забавлять, нагодують, тай засне. Що у полі роблять, то так і з ним приспособлюються: як жнуть, то під снопом його садять, або і холодок йому роблять, як косять сїно, то під копицею його садять або під деревом»[[179]](#footnote-179).

Та брати із собою дітей на далеку відстань батькам не завжди хотілося й моглося, тому іноді менших дітей залишали із старшими: «Як що, то й дома кидають з другими дітьми. В таких случаях, як не забавляють ніяк, і воно плаче дуже, то носять його до сусідської матері, а як що нічого, то аж на поле до своєї, чи у луг, де вона робить»[[180]](#footnote-180).

Можна уявити, які няньки були з дітей, які ще й самі потребували догляду, тому подекуди таке «бавлення» закінчувалося трагічно. Залишати немовлят на старших дітей у тогочасних умовах було далеко не найгіршим варіантом.

Подекуди батьки малих дітей покидали їх узагалі на самоті: «...бо баба сама розказувала мені, жалілась на дітей, що отакий і син і невістка. Розказує та плаче бідна! Каже: Вони замкнуть хату та й підуть, а я підожду, поки зайдуть геть за село, одімкну своїм ключиком їх хату, гаразд, що прийшовся. Та зварю дома у себе кулешику рідесенького, — бо убожество на старість спіткало, син одрізнився і нічого не вділяє з ґрунту, — та сама тим кулешиком живу і дитину годую, а ввечері замкну знову і піду собі. Прийдуть вони додому, а воно кавкотить. Мати бачить, що не вмирає і пошкодує, як побачить і погодує на ніч. А вдень знову в поле! А воно отаке муляточко манїсїньке, та на ввесь день кидають його без їжі! — Плаче було та розказує баба...»[[181]](#footnote-181).

Постійна зайнятість у господарстві змушувала матерів рано припиняти грудне вигодовування і шукати йому замінники, які, м’яко кажучи, навряд чи підходили для дитячого шлунка і часто призводили до дитячої смертності: «...роблять бідній дитиночцї таку куклу або мозочок». як годують куклою, то її роблять так: у біленьку полотнинку покладе пожованого своїм ротом хлїба, а як де, то паляниці, або пряника, та пересипле його потовченим сахарем, щоб добреньке було, тай завяже у вузлик у тій полотнинцї. Тодї дає дитинї смоктать цю куклу, сама придержуючи рукою коло її рота, щоб не втягло у горло кукли та не вдавилось. В куклу цю і другого чого небудь кладуть, от як каші молошної або що, або бублика потовченого і намоченого в молоці (...) Щоб не держаться над ротом у дитинки з куклою, прив’язують її за вервечку в горі і привязану кладуть у ротик — тодї не втягнеть ся вона далї у горло (...) Рідко буває, щоб з мозюка та з кукли дитина виросла. Часто буває, що сердешне і помирає згодом, а хоча й живе, то таке слабкеньке й буде. Буває, що й здоровенькі виростають такі дїти, одначе це рідко замітно між такими дітьми»[[182]](#footnote-182).

Малята, хай там як грубо нині це звучить, часто були тягарем для постійно задіяних у господарстві матерів, і необхідність працювати змушувала їх застосовувати певні «заспокійливі» засоби для немовлят, які, так само як і «соськи», були не просто шкідливими, а й небезпечними для здоров’я, розвитку і життя дітей: «Бувають такі матері, що або через хазяйство, або й через те, що й спочить хочеть ся, або й погуляти, то ось які видумали заміри. Візьмуть та лобик і змиють горілкою: дитятко упється і спить сердешне. А то маку або й самого маковиння наварять та головку змиють йому. От воно після цего засне і дасть час чи зробить що, чи погулять де (...) А як уже більшеньких дїтей, то й напувають горілкою або маком зімятим у молоко...»[[183]](#footnote-183)

Як правило, років з п’яти–семи діти вже самостійно виконували господарчі або побутові роботи, певному віку дитини відповідало конкретне заняття: *«*с 5–10 лет они уже пасут гусей, свиней, овец, загоняют скотину. Занятие их – не профессия, название им общее – “пастушок”, для девочек еще “нянька”. Впоследствии из пастушка может выйти “свынарь”, “вивчар”, выпасающий овец) “череднык”, пасущий “череду” (скот, “товар”). С 8 лет до 14 мальчик ходит “погонычем” в поле; с 12 до 18 лет он уже “плугатарь”, “молотнык”»[[184]](#footnote-184).

З огляду на поділ праці на чоловічу й жіночу, синів найчастіше залучали до випасу птиці й худоби. «Кар’єра» пастуха починалася з випасу гусей, потім були свині, далі – телята; старші дітки, вже після 10 років, випасали корів, а хлопці в підлітковому віці – коней і волів. Дитину п’яти–шести років називали «гусячий (свинячий) пастух», шести–семи –«телячий», восьми–десяти років – «овечий пастух». Спочатку хлопчики виконували здебільшого роль підпасичів, а згодом ставали самостійними пастухами: «Підпасич пасе спершу по указці, що роль його пасивна. Одначе підпасич не завсіди буває з пастухом. Він часом за охотки сам іде з старшим, уже готовим пастухом, а як охота одпаде, його не неволить ніхто, він може й не пасти і дома зостаться. Потім його вже нарошне посилають чи приказують прямо, аби привчалось потроху, щоб на те літо уміло уже доглянути худобу на пасовищі»[[185]](#footnote-185). Залучення дітей до випасання худоби було характерним для всієї території України, а особливо для Карпат, де скотарство мало більше значення порівняно з іншими регіонами України.

Дівчаткам доручали, як правило, доглядати малих дітей, підмітати хату, прибирати посуд тощо. Дівчаток-підлітків поступово навчали головного жіночого заняття – шиття й вишивання. Існували види робіт, до яких однаково залучали дітей обох статей, як-от збирання грибів і ягід.

О. Кісь у монографії «Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.)» визначає, що трудовий внесок дівчат у сімейне господарство був настільки вагомий, то батьки навіть позбавляли їх можливості навчатися у школі, вважаючи за доцільніше використати цей час на виконання господарських робіт. На Гуцульщині розповідали, що «не з охотов давали родичі дітей до школи бо ці діти помагали родичам, а як до школи ходили, то менче вже помагали. «Напрацує зі мновю донечка», – мама так говорит». На Волині старші жінки пригадували: «Я мало ходила до школи, бо не було коли ходити: треба було дома шось помагати»; «я мало ходила до школи... Каже: «Пильну, коло господарки, ти вже будь дома, а хлопець вчиться, бо хлопцьови треба більше...»[[186]](#footnote-186).

Подібна мотивація була дієвою і на Поліссі, де «дівчат ходило до школи мало: дивились так, що дівчатам не треба ходити до школи, треба прясти, вишивати». У цій ситуації важко не помітити два аспекти, які мають виразне гендерне забарвлення: по-перше, саме матері були зацікавлені в тому, аби дівчатка не відвідували школи, наполягаючи на їхній допомозі вдома; по-друге, більшість респонденток старшого віку шкодували про те, що свого часу не здобули достатньої освіти, хоча й мали до нього здібності.

Підраховано, що в різних вікових категоріях частка тих дівчат, які відвідували школу, коливалася: серед 7-річних дівчат школярками були 7%. серед 8-річних – 21%, серед 9-річннх –22%, серед 12-річних –10%, серед 13-14-річних відповідно 6 та 3%, а от у 15 років лише 1% українських дівчат продовжували навчання. Ці відомості віддзеркалюють щораз більше трудове навантаження на дівчинку з віком: її участь у господарсько-виробничих процесах не лише була важлива для добробуту сім’ї, а й здобуття таких господарських знань, умінь та навичок розглядалося як пріоритетне для майбутньої успішності в дорослому житті.

З 14-15 років дівчина починала опановувати ткацтво. Порівняно пізнє залучення дівчат до цього заняття було зумовлене розмірами кросен (чи ткацького верстата): лише відповідний зріст та тілобудова дівчини уможливлювали початок повноцінного практичного оволодіння процесом. З тих самих міркувань порівняно пізно залучали дівчат до приготування їжі та випікання хліба: висота печі, розміри кухонного начиння, необхідність використання відповідних знарядь вимагали відповідного зросту та фізичної сили. Через це лише дівчина 16-17 років (на порі, невіста, відданиця) вчилася куховарити, реалізуючи накопичені досі знання на практиці.

Діти змалку засвоювали поділ на соціально-гендерні ролі через працю і трудове виховання. У родинному вихованні, дитини важливою була спадкоємність професійних знань, навчання промислів і ремесел. Якщо батько був бондарем, він старався передати синові всі секрети бондарського ремесла. Якщо ковалем – учив ковальства, пасічником – бджолярства тощо. Ця традиція лягла в основу спадкової передачі професійної майстерності від батьків до дітей, що сприяло виникненню династій і створенню мистецьких осередків[[187]](#footnote-187).

Таким чином, традиційна народна культура програмувала гендерну ідентичність дівчинки вже з перших моментів її життя, і кодуючи її в ритуально-магічний спосіб, і засобами народної педагогіки. У дитинстві дівчинка через ігри, іграшки та залучення до жіночої праці поступово опановувала ключові ролі – матері та господині, успішність в яких була визначальною для її мабутньої долі.

**3.2. Народження хворої дитини та ставлення матері до неї у традиціях українців**

Дотримування існуючих правил, рекомендацій, заборон щодо часу, місця, поз, рухів та інших приписів, за народними уявленнями, гарантувало батькам появу повноцінних, здорових і щасливих дітей.

Хотілось вірити і нам, що традиційна українська сім’я була багатодітною, і це начебто українська традиція. Але поміркуємо: чи мала жінка 150 або 100 років тому вибір, скільки дітей народжувати? Чи це було її свідомим рішенням – мати багато дітей? Навіщо? Фактично, жодної контрацепції не було, окрім, можливо, напівмагічних-напівхімічних засобів запобігання вагітності, що вважалося великим гріхом. Після чого жінка розплачувалася усе життя. Жінки народжували стільки, скільки бог дасть. Фактично, кожен статевий акт міг закінчитися вагітністю, і жінка практично постійно перебувала або в стані вагітності, або в стані лактації. Цей процес, який тривав багато років, мав свої наслідки. Було багато дітей - але це компенсувалося тим, що багато з них гинули.

Українське материнство в традиційній культурічи було щасливим? Я вважаю, щоні. Звичайно, мати дитину, народити дитину, стати матір’ю – це було цінністю. Це було обов’язковим для кожної жінки, вимогою: щоб ти довела, що ти є повноцінна жінка, ти маєш народити дитину, ти маєш сповнити свій обов’язок перед богом і перед людьми. Але кількість цих дітей перетворювала материнство не просто на важку працю, а на величезний виклик, який виснажував жіноче тіло, виснажував жіночу психіку і суттєво змінював ставлення жінки до власних дітей.

Чи можна було милуватися своєю дитиною, чи можна було їй співати колискову з великою любов’ю? Часто згадують жінки: дуже складно про це судити, якщо в цієї жінки було п’ятеро, семеро, дев’ятеро дітей, десятим вона була вагітна, і повинна була йти жати, доглядаючи усіх інших дітей, піклуючись про всю родину та приділяти увагу ще й чоловікові.

Не любові, не турботи, але жорстокості. І це не тому, що українська культура якась садистська, а тому , що жінки вже не раді були своїм дітям. І не тому, що українські жінки такі жорстокі. Ні, просто усі традиційні культури такі жорстокі. До дітей були дуже суворими, їх життя починали цінувати лише з того віку, коли ці діти могли щось робити по господарству - бодай пасти гуси у якісь 3 - 5 років. До того часу життя дитини не було цінністю. Дитина могла умерти в будь-який час, і ніхто б так сильно не переймався.

 Натомість народження неповноцінних, калік, «виродків» найчастіше якраз і пояснювали недотримуванням заборон на статеві зносини у «небезпечні» періоди. Існували навіть своєрідні рецепти «роблення» здорових, та ще й бажаної статі, дітей.

Реконструкція цієї сфери життя має важливе значення не тільки для глибшого дослідження етнографії дитинства, а й тому, що дає змогу відтворити і осягнути особливості українського традиційного світогляду загалом. Що ж до народних мотивацій статевих заборон у зазначені періоди, то вони фактично зводилися до ймовірності народження неповноцінних дітей. Детальний аналіз традиційних вірувань засвідчує, що особливо страшним вважали «гріх» під час постів, особливо Великого[[188]](#footnote-188). Вірили, що зачаті у такий період діти, матимуть фізичні і психічні вади або стануть у майбутньому злодіями, крадіями, вбивцями, вовкулаками[[189]](#footnote-189).

П. Шекерик-Доників писав про те, що кожний чоловік і жінка (чи парубок і дівчина), котрі кохаються, якщо розумні, особливо піклуються про те, щоб не запліднити дитину калікою, тому не «совокупляются» на великі головні річні свята і неділю, а також перед ними і в ніч зі свята на будні. В цей час не можна бути з жінкою, оскільки, якщо буде запліднено дитину, то вона буде калікою як покарання батькам[[190]](#footnote-190).

Народження дитини із фізичними відхиленнями або такою, яка в майбутньому стане злодієм, пов’язували і «п’ятничний гріх» батьків.

А. Малинка записав вірування, що хто навіть в усі п’ятниці дотримується посту, але в одну з них, хай і зі своєю законною дружиною, вчинить блуд, то в них народиться дитина – або шахрай, або злодій, або розбійник, або глуха, або сліпа, і всьому поганому наставник[[191]](#footnote-191). Окрім того, статеві зносини «під п’ятницю» могли загрожувати неплідністю в майбутньому народженої дитини.

Існувала сувора заборона мати статеві зносини і під час календарних свят. Вважали, якщо на Благовіщення чоловік з жінкою кохатимуться, народиться сліпе (дитя)[[192]](#footnote-192). Намагалися утримуватися від «гріха» і напередодні поминальних днів. У ніч на бабу (напередодні поминальних днів) не можна мати подружніх зносин, інакше народиться німéць (німий) або каліка, виродок– щось та буде. Саме від цього всі німі пішли[[193]](#footnote-193).

Народна традиція в циклі родильної обрядовості виробила свої конкретні ритуально-санкціонуючі критерії з метою уникнення народження «відміни», «виродка», «каліки» або ж іншої неповноцінної істоти, оскільки це безпосередньо зачіпало інтереси усієї громади. Вони мали на меті забезпечити подальше нормальне генераційне відтворення та репродуктивне здоров’я в межах локального колективу»[[194]](#footnote-194).

У народі побутувало тверде переконання, що недотримання таких заборон призведе не лише до родинної трагедії– народження неповноцінної дитини, а й до суспільних, природних катаклізмів. «Адже наслідком порушень (як таких) було зрушення універсуму, порушення рівноваги – взагалі і в різних проявах зокрема».

Якщо все ж народилася хвора чи квола дитина, народна традиція визначає «якнайшвидше її охрестити. Церква рекомендує хрестити дитину на восьмий або ж на сороковий день народження. На восьмий день свого життя сам Ісус був присвячений своєму Отцю Небесному.

Хрещення – обряд який виконується на знак прилучення людини до Бога, християнської віри. Людина постає Божою дитиною та отримує Ангела-Охоронця. У церковному обряді хрещення на перший план виступають хрещені батьки, ролі яких надавали особливого значення. Вони шанувалися як близькі родичі і були для хрещеника другими батьками, бо мали за обов’язок опікуватися дитиною, брати участь у її вихованні, допомагати у скрутну хвилину. Дуже важливим є момент надання імені немовляті, оскільке добре вибране ім’я забеспечує малюку щастя і благополуччя. Для хворих дітей прийнято давати ім’я якогось святого-заступника перед Богом.

Молитовне звернення являє собою розмову з Господом і будь то своїми словами або ж відповідно до священного тексту, суть залишається та ж – заклик до Всевишнього за отриманням благословення, а також за допомогою взцілення і подальшого міцного здоров’я для своїх дітей. Також є і величезна кількість свідчень того як молитва при хворобі дитини, за здоров’я вимовлена матір’ю здатна надавати воістину чудотворну дію.

У традиційній культурі вірили, що молитва надає наступну дію: допомагає позбавити болящі частини тіла дитини від неприємних відчуттів; полегшує загальний стан дитини; надає дитині сил для боротьби з недугою;

Крім того, що молитовне звернення може врятувати чадо, воно також здатне допомогти матері заспокоїтися, зібратися з силами і вселити віру в швидке одужання дитини. Адже саме останнє що потрібно дитині це хвилювання його батьків, а коли мама налаштовує себе на допомогу Небесних сил і заспокоюється, дитина починає розслаблятися і йде на поправку. Природно одужання дитя далеко не завжди залежить тільки від бажання батьків, проте якщо мама прикладає всі свої зусилля, то і шанс на порятунок від недуги значно зросте, -визначає традиційна українська культура.

У традиціях українців, існує безліч молитов про одужання і здоров’я дітей, які можуть бути звернені до образів різних Святим, а саме:

– Матрони Московської;

– Діві Марії;

– Миколі Чудотворцю;

– Луці Кримському.

 Ще з давніх-давен вважається, що Блаженна Матрона являє собою захисницю сімейного благополуччя і покровительку домашнього вогнища. З усього світу до мощів Святої з’їжджаються православні паломники щоб попросити про лікування рідних і близьких їм людей.

Однак дитиновбивство за якісними ознаками вважали великим гріхом, то ж в XIX ст. таких фактів не зафіксовано.

Лише в народних віруваннях у підміну (викрадення дітей демонічними істотами) можна простежити деякі відголоски такого явища, що могло існувати в минулому. У народі вірили, що демонічна істота поверне викрадену здорову дитину, коли до її власної дитини (підміни) ставитися суворо чи навіть жорстоко: слід було таку дитину «узяти за хату, положити на гній і січь березовою різкою так довго, аж відьма прилетить та возьме собі свою дитину, а принесе натомість справжню». Вірування в підміну виникли як спосіб пояснення незрозумілих для людей відхилень розвитку і. водночас, як виправдання вбивства слабких, хворобливих та нежиттєздатних дітей, які, природно, не могли б згодом стати повноцінними членами спільноти.

Отже, сімейне життя традиційно супроводжувалось різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі визначали певні етапи життя та розвитку, а весілля являло собою справжню народну драму, до якої включались ігрові дії, танці, співи, музика. Народження дитини завжди було визначною подією в житті родини. Аби дитина була здоровою, до першої купелі лили свячену воду. Дівчаткам додавали меду, молока та квітів, щоб були гарними, а хлопчикам – дев’ясилу, щоб росли здоровими та дужими.

**3.3.Міфологічні уявлення жінок про материнство: символічний аспект**

Про настання вагітності матері́ розповідають не стільки у фізіологічних термінах чи відчуттях, як у символічному ключі: які знаки чи віщування у той час вони отримали. Наратив є формою, за допомогою якої транслюються міфологічні уявлення, багаторазово редуплікуючись на основі персонального досвіду.

Розглянемо, у яких вербальних формах сучасні жінки висловлюють свій особистий досвід очікування дитини. Особливу увагу звернемо на темантику цих оповідей.

Першим виразно омовленим епізодом у натальному наративі є отримання жінкою віщування про те, що вона вагітна або невдовзі завагітніє. Часто таке віщування відбувається через символічний сон або жінці про це хтось повідомляє.

Першим епізодом, що докладно омов люється в натальному наративі, є розповідь про початок вагітності. Найпоширеніша історія – історія про сон, у якому жінка бачить або ловить живу рибу. Цей мотив – надзвичайно розповсюджений у сучасній українській культурі, наприклад: «...колисон мені снився за Валіком, пам’ятаю, то мені ще зловився карп великий, сет­ка, і я взяла його на руки, то був карп і так би мовити, що є хлопчик*»* (Вознюк: 2009. ОТС. 34 роки, троє дітей)[[195]](#footnote-195).

У наступному прикладі, жінці такожсниться жива риба: ...І сниться мені сон, що така річка гарна, чиста і в тій річці риби плавають, я так раз –руки протягнула і зловила велику рибину. Вранці просипаюся та й кажу до свого чоловіка, кажу: «Юра, ти знаєш, я вночі зловила рибину, таку велику, така, ну, така вже рибина!» — A він каже: «Ясно, всьо понятно». А я собі без уваги, як то «всьо понятно». Але дійсно, проходить деякий період, я звертаюся до лікаря, лікар каже: «Ви знаєте, Ви вагітні» (Вишинська: 2012, ССП, 52 роки, двоє дітей)[[196]](#footnote-196).

Привертає увагу поширеність саме таких розповідей у середовищі сучасних жінок. Беручи до уваги християнську та міфологічну символіку риби, варто пригадати традиційні українські пояснення того, звідки беруться немовлята. «У воді спіймали», «вода принесла» – саме таку відповідь часто чули допитливі діти. Дослідники вважають воду в цьому контексті аналогом крові та сперми[[197]](#footnote-197).

Відповідно, найпоширенішим «водяним» мешканцем виявляється риба, яка й потрапляє в жіночі символічні сновидіння. Звернемо увагу, що
жінкам сниться не просто риба, а те, що вони її ловлять, і найчастіше у чистій прозорій воді: «Мені приснився сон, що стою з вудкою біля річки, і зловила величезну рибу. Пройшло деяке врем’я, і я родила дочку» (Боденчук: 2008, КНЛ, 56 років, троє дітей)[[198]](#footnote-198).

Формою, яку найчастіше набирають подібні оповіді, є меморат про сон, який збувся, наприклад: «Снилось, що я йду по полю, а поле дуже гарне, такого гарного зеленого яскравого кольору, і там якась чи ущелина, чи яма і там маленьке козеня. Я його підняла і ніби як би несу додому. Розказала своєму чоловіку, він з мене посміявся, сказав, що я неадекватна. Мені сняться дивні сни, я не звернула уваги, а потім мені, моя свекруха сказала, що в неї будуть скоро внуки. Я не зрозуміла, а вона сказала, що всі сни свідчать про те, що я вагітна»(Петраш: 2011, ГМЄ, 23 роки, одна дитина)[[199]](#footnote-199).

Сни, у яких жінка щось збирає або купує, також віщують прибуток у родині, наприклад: «Мені снилося, що я збираю гриби. Як з’ясувалося, і мамі снився такий сон перед тим, як вона завагітніла. Для мене, це був віщий сон»(Кабанова: 2009, ДОА, 42 роки, одна дитина)[[200]](#footnote-200).

Ознакою майбутньої вагітності може стати сон, у якому жінці сниться
лялька, наприклад: «Cнилась лялька. Не знаю, може, вона щось означає. Пам’ятаю ляльку. Той сон снився під ранок, дуже запам’ятався»(Серган: 2008, РЛБ, 34 роки, двоє дітей)[[201]](#footnote-201).

Значна частина розповідей про сновидіння, які віщують настання вагітності, є поширеними сюжетними текстами, у яких до жінки приходять Богородиця, її померлий родич, її майбутня дитина, наприклад: «І так сниться мені, що я так сплю... відкриваються двері, і заходе така маленька дівчинка. І вона була вбрана в такому платтячку, таякто колись такі ті якісь королі чи графині, чи якісь принцеси... з якось не з нашого, видно, що то не з нашого століття. ... Вона була вбрана в такім платтячку з такими рюшичками, такий чепчик мала, і вона так до мене йде... йде помаленько, а з вікна таке на неї місячне сяйво, тако місяць світив (показує руками) і так на неї так падає таке... таке світло, що я її бачу. Я так настрашилась, думаю: «Боже! Де взялася в мене вдома дитина якась?» Думаю, може, то якась... якісь... якась душа якоїсь дитини прийшла до мене? А то так і було, бо то та дитина хотіла народитися, і вона мені вже в сні таяк приснилася» (Бончак: 2011, НВВ, 43 роки, двоє дітей)[[202]](#footnote-202).

Наведемо ще приклад: «Перед тим як я дізналася, що вагітна четвертою дитиною, мені приснився мій дідо, він тримав за руку маленького хлопчика. Пам’ятаю, що я щось питала його, але він нічого мені не казав. І десь через два чи три тижні, вже точно не пам’ятаю, я дізналася, що вагітна»(Пітула: 2009, ОНІ, 40 років, четверо дітей)[[203]](#footnote-203).

Як бачимо, значна частина текстів, що стосуються передчуття вагітності, мають форму розповідей про сон. Таку форму наратив використовує, коли йдеться про сни перед пологами та сни-попередження перед нещасними випадками, або ж сни-Богоявлення, що віщують видужання. Загалом, розповіді жінок показують таке правило: вагітна жінка бачить віщі сни і повинна вміти їх інтерпретувати.

Вивчення наративів-розповідей про сновидіння не належить до добре розроблених в українській фольклористиці тем, а тому зупинимося на цій проблемі детальніше. Наукове дослідження сновидінь пов’язано з появою психо-аналітичного напрямку в гуманітарних дослідженнях, і передусім з іменем З. Фройда, який у сновидіннях вбачав вияв підсвідомого.

На зв’язок міфологічних образів, підсвідомого та сновидінь, що набуває особливої актуальності для сучасної людини, вказував Дж. Кемпбел: «За умов відсутності значимої для усіх міфології кожен із нас має свій власний, невизнаний, рудиментарний, але тим не менше підспудно діючий пантеон сновидінь. Найновіші втілення Едіпа і персонажі нескінченної любовної історії Красуні та Чудовиська стоять сьогодні на розі Сорок другої стріт і П’ятої авеню, очікуючи, коли зміниться сигнал світлофора»[[204]](#footnote-204).

На незаперечну цінність розповідей про сновидіння для фольклориста
вказав іще П.Г. Богатирьов, який записував їх з уст архангельських селян у 1916 році. На думку вченого, «такі оповіді є цікавим матеріалом для вивчення системи народних вірувань, адже сьогоднішні індивідуальні видіння (у тому числі і сни) прямо залежать від уявлень колективу»[[205]](#footnote-205).

Ю.М. Лотман звернув увагу на характер семіотичних трансформацій, які відбуваються в процесі перекодування візуальних образів у словесний текст. Така робота можлива лише за умови художньої діяльності, яка призводить до утворення складніших структур: «...перетворення того, що ми бачимо, у те, про що ми розповідаємо, неминуче підвищує ступінь організованості. Так створюється текст»[[206]](#footnote-206). Однак варто додати, що створення розповіді про сновидіння передбачає не лише ускладнення семіотичної організації тексту, а й смислове перекодування.

Для історика важливим є також таке міркування дослідника: «Процес розповідання витісняє з нашої пам’яті реальні відбитки сновидінь, і людина переконується, що вона справді бачила те, про що розповіла. У подальшому в нашій пам’яті відкладається цей словесно переказаний текст»[[207]](#footnote-207).

Початок вагітності в жіночих розповідях можуть пророкувати не лише
сни, а й сказані кимось слова, наприклад:«Звичайно, свекор і свекруха жартували, що, може, я вагітна, але це була дійсно шутка, бо ніхто це іще не думав насправді» (Мостова: 2011, ЦІМ, 23 роки, одна дитина)[[208]](#footnote-208).

Іноді розповіді про початок вагітності моделюються на зразок відомого
сюжету чарівної казки, де вагітність настає від спожитої королевою риби. Звісно, казковий сюжет не відтворюється повністю у натальному наративі, однак для нас цікавим є той факт, що спожита жінкою риба пригадується через багато років та пов’язується з початком вагітності, наприклад: «Я, звичайно, не знала спочатку, що я вагітна. Ми з чоловіком напередодні до того як я взнала, що я вагітна, ми з чоловіком купили рибу. Ми цю рибу з’їли, і потім вночі я багато пила води. На наступний день в мене почалася тошнота, рвота. Чоловік сміється: «О ти наїлася риби, напилася багато води, ніби ніколи ти цієї риби не бачила». Все сміялися, що я отруїлася рибою. Один день, другий день отруїлась, третій день отруїлася, дивлюся, що ця отрута не проходить. Тому я вирішила перевірити, чи я вагітна чи ні. І спочатку перед тим, як піти в лікарню, я купила тест на вагітність, який показав, результат був позитивний. І ось так ми взнали, що я вагітна» (Мостова: 2011, ЦІМ, 23 роки, одна дитина)[[209]](#footnote-209).

Окремі зразки свідчать, що вагітність настає всупереч усьому, що відбувається з жінкою. У цьому випадку поведінка героїні натального наративу зображується як антиповедінка, яка все одно повинна принести позитивний результат, наприклад: «П’ять діб ми шляємся по тих лісах. Збираєм шишки. Таргаю я ті мішки з шишками. Додому притащили щось два мішки кедрових шишок. Прийшли ми додому. Тільки вернулися – зразу пішли в кінотеатр. Я там дуже змерзла в тому кінотеатрі – так змерзла, на другий день захворіла. Це, вже було в мене насморк, от така простуда. Вони мене давай лікувати , ноги парити. А в мене якраз мали місячні бути. Нема-нема, нема-нема, нема-нема. І щось мене почало, знаєш, тошнити. ... Одним словом, я робила все, чого не можна було робити» (Лабащук: 2006, ДІС, 50 років, двоє дітей)[[210]](#footnote-210).

З одного боку, жінки підкреслюють небуденність, унікальність ситуації, пов’язаної з початком вагітності. З іншого – у наративах транслюється поширене серед сучасних жінок уявлення про те, що «вагітність – це завжди несподівано, наприклад: «Ні, це не вдома було. Це такий сплеск був, що чоловік казав, це щось особливе було. ... дуже жили оцими переживаннями, що в горах... І повітря, дійсно, така у нас була не те, що романтика, а якась така єдність була в усьому, в думках. Дуже комфортно, нам було. І він каже: «То щось має бути». І тут, я починаю, в мене такий токсикоз, пів місяця чи скільки був, я не пригадую, ну якийсь там період пройшов чи тиждень, чи два, у мене починається токсикоз.

А мама каже: «Слухай, вона, напевно, вагітна». Я кажу, жартома: «Ні, я ще не готова вагітніти». – Мама каже: «Та що готова – не готова. Наче ти вагітна, тому що дійсно токсикоз проявлявся». – А я так думаю: «Це би добре було, але це ще не моє». – Отак я пам’ятаю, що я так подумала. Що я ще не очікувала» (Лабащук: 2006, ПАІ, 39 років, двоє дітей)[[211]](#footnote-211).

Наступне завдання, яке постає перед вагітною жінкою й омовлюється в натальному наративі, – це вміння відчути і правильно зрозуміти ті зміни, які відбуваються з її тілом, наприклад: «Ну це проявилося... і я відчула одразу, на якомусь такому шостому чутті...»(Соляк: 2010, ШНЛ, 31 рік, одна дитина)[[212]](#footnote-212).

Однак такі зміни жінка може сприймати і як надзвичайно позитивні та бажані для себе, наприклад: «Ох! Я відчула зразу, бо моє тіло здавалося набубнявілою брунькою дерева навесні, що росте і розвивається. І мій настрій став мінливим: хотілося то плакати, то сміятися, хотілося уваги, ласки, жалю, розуміння...» (Старко: 2011, СОГ, 37 років, двоє дітей)[[213]](#footnote-213).

Окремі розповіді свідчать про труднощі, з якими стикається жінка при
«самодіагностуванні» вагітності, сприймаючи її прояви за хворобу, наприклад: «Звичайно, я не відразу зрозуміла, що вагітна, спочатку навіть думала, що захворіла, що в мене проблеми з шлунком, але лікування я не починала, поки мені лікар не порадила ще перевірити, чи я не вагітна часом. Ми здали аналізи, і виявилося, що дійсно я вагітна...»(Солтис: 2011, РОВ, 26 років, одна дитина)[[214]](#footnote-214).

Загалом усі розглянуті випадки об’єднує уявлення про те, що, з одного
боку, вагітність завжди настає несподівано для жінки, а з іншого боку, підкреслюється невипадковість настання вагітності. Початок вагітності для жінки пророкують вищі сили, попереджаючи про це у символічний спосіб. Така семантична модель дозволяє порівняти натальний наратив з мотивом з Євангелія про Благовіщення Діві Марії, який, очевидно, мав вплив на формування жіночих розповідей.

Зв’язок вагітності із семантикою Благовіщення, непорочного зачаття, яке визначено наперед вищими силами, ще раз підкреслює така прикмета, наприклад*:* «Якщо, на Благовіщення голубка прилетить і стукне у вікно, то жінка завагітніє» (Каліновська: 2009, МСЗ, 33 роки, двоє дітей)[[215]](#footnote-215).

Отже розповіді про настання вагітності жінки розповідають переважно у символічному ключі. Завданням жінки у цей період є проявити інтуїцію і розпізнати свій незвичний стан, правильно зрозумівши віщування, послане їй зазвичай у формі сновидіння, та «розшифрувавши» мову свого тіла.

Таким чином, розповідаючи про влас­ну дитину, жінка-мати фокусує увагу на її особливості, несхожості на інших дітей. Одразу ж після народження або у віці до одного року дитина виявляє «дорослі» риси і можливості, шо дозволяє побачити в розповіді про сучасних немовлят моти­ви, за допомогою яких раніше описували «немовлят міфічних». Пояснити цей фено­мен можна тривалістю усної традиції, яка знаходить своє втілення в міфі, в епосі, у казці, в агіографічній легенді, усучасно­му фольклорному наративі.

**ВИСНОВКИ**

Отже, узагальнюючи дослідження, треба визначити, що народження дітей в українській сім’ї завжди було радісною звісткою, і всі з нетерпінням чекали на таке поповнення. Тільки після народження немовляти молода сім’я могла вважатись повноправним членом громади і брати участь у вирішенні проблем села.

Треба зазначити, що материнство є одним із найбільш значущих, фундаментальних цінностей людини. Тема материнства останнім часом є об'єктом пильної уваги та вивчення багатьох наук: історії, психології, етнографії, культурології. Хвиля підвищеного інтересу багато в чому пояснюється розмиванням традиційного сприйняття жінки, її призначення та місця у культурі. У сучасній Україні соціально-політичний, науково-технічний розвиток призвели до підвищення професійного та освітнього рівня жінки, зростання її ролі у всіх сферах життя та одночасно сприяли виникненню таких явищ як криза сім'ї, девальвація материнства на індивідуальному та соціальному рівнях. Зростання інтересу до феномену материнства у традиційній культурі українців визначається тим, що втрачено смислову глибину у розумінні та прийнятті материнства як цінності.

Сімейне життя традиційно супроводжувалось різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі визначали певні етапи життя та розвитку, а весілля являло собою справжню народну драму, до якої включались ігрові дії, танці, співи, музика.

Народження дитини завжди було визначною подією в житті родини. Аби дитина була здоровою, до першої купелі лили свячену воду. Дівчаткам додавали меду, молока та квітів, щоб були гарними, а хлопчикам – дев’ясилу, щоб росли здоровими та дужими.

Кожен народ, родина, сім’я має свої звичаї, які складалися протягом багатьох століть. У кожного народу є повір’я, що той, хто забув звичаї свого народу, обов’язково буде покараний Богом. Відомий український етнограф О. Воропай у своєму етнографічному нарисі «Звичаї українського народу» про звичаї писав так: «Звичаї народу – це ті прикмети, за якими розпізнається народ не тільки в сучасному, а і в його історичному минулому. Народні звичаї охоплюють усі ділянки громадського, родинного і суспільного життя. Звичаї – це ті неписані закони, якими керуються в найменших щоденних і найбільших всенаціональних справах» .

Вагомим етапом у житті кожної дівчини та парубка було одруження. Шлюб був одним із важливих соціальних інститутів. Як зазначають дослідники, «...за допомогою символічних образів-персонажів, обрядових символів-атрибутів, алегоричних дій і табуйованих словесних формул у весільному ритуалі утверджувалася головна ідея плодючості й продовження роду» .

У традиційній українській культурі існував комплекс правил, спрямованих на регламентування статевого життя подружжя з метою уникнення народження неповноцінних дітей, з одного боку, та народження здорових – з іншого. Варто відмітити, що обряди, спрямовані проти народження дітей, були скоріше винятком. Запобігання дітонародженню у народній християнській традиції вважалося великим гріхом.

В наш час, кожне подружжя може обрати зручний для себе період для батьківства або ж відкласти його з огляду на свої матеріальні блага, світоглядні орієнтири, кар’єрні перспективи тощо.

Також нині в сім’ї є можливість регулювати кількість бажаних дітей, знов-таки з огляду на свої пріоритети й можливості. У дітей є дитинство, переважна більшість із них відчувають догляд і увагу батьків, як з боку матері, так і з боку батька. Маленьких дітей уже давно не залучають до важкої фізичної праці. Взаємини між батьками й дітьми будуються не на господарській користі та не оцінюються крізь призму фізичної спроможності бути задіяними у господарстві.

Цей список досягнень сучасного світу можна продовжувати, хоча рештки традиційних уявлень іноді тяжіють над нами і до сьогодні: суспільство досі очікує від сімейної пари обов’язкового потомства і ніколи не забариться з безцеремонними питаннями «Ну, коли вже? Пора!»; не залишає осіб без дітей у спокої, не дає самим віршувати «коли», без «дружнього» втручання доброзичливців.

 Традиційно ці питання ставлять головно жінкам, а не чоловікам, бо, попри можливість жінки реалізуватися в колись чоловічих сферах, суспільство не звільняє її від обов’язку народити.

Наведені матеріали дають підстави пересвідчитися в тому, що народна культура, зокрема народна медицина, виробила низку правил та пересторог, спрямованих на нормальний перебіг вагітності, безболісні пологи й народження здорової дитини.

Дослідження засвідчує доцільність використання результатів роботи для вивчення ментальності етносу (зокрема в контексті жінка-матір) та процесу формування культурної свідомості етносу

Таким чином, аналіз різних історичних та етнофольклорних джерел дав змогу відтворити ключові елементи уявлень щодо жінки-матеріу традиційному українському суспільстві, де материнство є одним із найбільш значущих, фундаментальних цінностей людини.

Дослідження засвідчує доцільність використання результатів роботи для вивчення ментальності етносу (зокрема в контексті жінка-матір) та процесу формування культурної свідомості етносу.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ**

**Джерела**

1. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. *Записки Наукового товариства імені Шевченка.* Львів: Наукове товариство ім. Т.Г. Шевченка, 1922. Т. 133 (СХХХІІІ). С. 173-224. URL : https://shron2.chtyvo.org.ua/Naukove\_tovarystvo\_imeni\_Shevchenka/Zapysky\_Tom\_133.pdf?.
2. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях та віруваннях українського народу. Частина 2. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. 234 с.
3. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии (Студії з фольклору та етнографії Слобожанщини; Вип. 2) / Упорядкування та передмова М. М. Красикова. Харкiв : Майдан, 2007. 216 с.
4. Панченко А. А. Сновидение и фольклор: Сон в народной религиозной традиции. *Русский фольклор.* Санкт-Петербург, 2001. Т. XXXI. С. 112-122.
5. Українські прислів’я та приказки / за ред. С. Мишанич, М. Пазяк. Київ : Дніпро, 1984. 390 с.
6. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования. Санкт-Петербург : [б.и.], 1877. Т. IV. 713 с.

**Монографії та статті**

1. Агапкина Т. А. Великий пост. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Москва : Международные отношения, 1995. С. 302-306.
2. Баранов Д. Зачатие. *Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре : Иллюстрированная энциклопедия.* Санкт-Петербург : Искусство-СПб, 2005. С. 221-224.
3. Баранов Д.А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре). *Этнографическое обозрение.* 1998. № 4. С. 110-122.
4. Баранов Д.А.Образ ребенка в представлении русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам: автореф. дис. … канд. іст. наук. Санкт-Петербург, 2000. 22 с.
5. Белова О. В.Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции.  Москва: Издательство «Индрик», 2005. 288 с.
6. Білик А.Д. Біблійні жінки. Новий Завіт. Тернопыль: Навчальна книга – Богдан, 2011. 144 с.
7. Богатырев П.Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке. *Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы)* / сост., вступ. ст. и комм. С.П. Сорокиной. Москва : ИМЛИ РАН, 2006. С. 97–-07.
8. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. Київ : Наукова думка, 1998. 310 с.
9. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). Київ : Унысерв, 2000. 191 с.
10. Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним: монографія. Київ : Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т. Рильського НАНУ, 2009. 400 с.
11. Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. *Вісник Львівського університету. Серія історична.* Львів, 2000.  Вип. 35-36.  С. 451-453.
12. Буряк Л. Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи (друга половина ХІХ – перша третина ХХ ст.) : монографія. Київ: Національна академія управління, 2010. 368 с.
13. Бурячок А. А. та ін. Словник синонімів української мови : В 2-х томах. Т. 1 : А – Н. Київ : Наук. думка, 2001. 1040 с.
14. Верхратський С.А., Заблудовський П.Ю. Історія медицини. Київ: Вища школа, 1991. 431 с.
15. Воропай О. Звичаї нашого народу. [Етногр. нарис]. Київ: Школа, 2006. 384 с.
16. Гаврилюк Н.К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов’янські паралелі). *Мистецтво, фольклор та етнографія слов’янських народів.* Київ : Наукова думка, 1993. С. 176–195.
17. Гримич М. Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. Київ, 2012. Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. 2012. 480 с.
18. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Київ : ВІПОЛ, 2000. 380 с.
19. Грицак Є. Дитина в українських народних повір’ях і в народному лісництві. *Неопалима купина.* 1995. № 3-4. С. 75-100.
20. Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві. *Вибрані твори* : у 3-х т. Т.3. Донецьк : Норд-прес, 2007. С. 325-334**.**
21. Дерлиця М. Селянські діти. *Етнографічний збірник.* Лвів, 1898. Т.5. С. 121-140. URL : http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0008933.
22. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. 703 с.
23. Забловський А.В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини ХІХ – початку ХХ ст. : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.05. Київ, 2005. 22 с.
24. Ігнатенко (Колодюк) І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду». Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. Київ, 2007. Вип. 22. С. 34-40.
25. Ігнатенко (Колодюк) І. Концепт зачаття та його відображення в українській традиційній культурі. *Етнічна історія народів Європи.* С. 39-45. URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Ihnatenko\_Iryna/Kontsept\_zachattia\_ta\_ioho\_vidobrazhennia\_v\_ukrainskii\_tradytsiinii\_kulturi.pdf?PHPSESSID=83f0564v83kaqnmaplld02ou10.
26. Ігнатенко І. Народні ембріологічні уявлення українців. *Народна культура українців: життєвий цикл людини :* історико-етнологічне дослідження у 5 т. Київ: Дуліби, 2008. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. С. 3-12.
27. Ігнатенко І. «Любострасні» хвороби: погляди на етіологію та лікування методами народної медицини. *Етнічна історія народів Європи:* Зб. наук. пр.: Київ, 2011. Вип. № 35. С. 105-110.
28. Ігнатенко І. Небажане материнство: традиційні народні вірування та практики, пов’язані з «витравлюванням» плоду. *Матеріали до української етнології: щорічник.* Збірник наукових праць / Голов. ред. Г. Скрипник. 2011. Вип. 10 (13). С. 207-211.
29. Ігнатенко І. Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти. *Народна культура українців: життєвий цикл людини :* історико-етнологічне дослідження у 5 т. Київ: Дуліби, 2012. Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. 2012. С. 244-257.
30. Ігнатенко І. З дівчини – в жінку: обряд «комори» та символіка дівочої цноти в українському весільному ритуалі. *Народна культура українців: життєвий цикл людини :* історико-етнологічне дослідженняу 5 т. Київ: Дуліби, 2012. Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. 2012. С. 192–202.
31. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 320 с.
32. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 223 с.
33. Ігнатенко І.В. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців / за ред. О.А. Рудіч. Харків : Кн. клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 239 с.
34. Ігнатенко І. Батьки, матері та їхні діти у традиційному українському суспільстві. *Гендер в деталях.* 23 травня 2018. – https://genderindetail.org.ua/season-topic/mater-batkiv/batki-materi-ta-ihni-diti-u-traditsiynomu-ukrainskomu-suspilstvi-134505.html.
35. Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Ладомир, 2001. 358 с.
36. Кабакова Г. И. Женщина. *Славянские древности.* Москва, 1995. Т. 1. С. 205.
37. Кабакова Г. И. Мужской – Женский. *Славянские древности.* Москва, 2004. Т. 3. С. 311–317.
38. Кабакова Г. И., Толстая С. М. Зачатие. *Славянские древности.* Москва, 1999. Т. 2. С. 283.
39. Кемпбел Дж. Тысячеликий герой / пер. А. П. Хомик; отв. ред. С.Н. Иващенко. Київ: Рефл-бук, 1997. 379 с.
40. Кісь О. Кому в Україні потрібна жіноча історія?. *Historians,* 08 March 2013. – http://www.historians.in.ua/index.php/en/institutsiji-istorichnoji-nauki-v-ukrajini/611-oksana-
41. Кісь О.Р. Жінка в українській селянській сім'ї другої половини XIX – початку ХХ століття: гендерні аспекти: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.05. Львів, 2001. 23 с.
42. Книш І. Жінка вчора й сьогодні. Вінніпег : [Б.в.], 1958. С. 7. URL : https://diasporiana.org.ua/ukrainica/15212-knish-i-zhinka-vchora-i-sogodni/.
43. Корольова І. Материнство в українському селі кінця ХІХ – початку ХХ ст. Соціокультурні дослідження. Київські історичні студії: науковий журнал. № 1(10) 2020. С. 143-149. – file:///C:/Users/User/Downloads/225-%D0%A2%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82%20%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%96-639-1-10-20200719%20(2).pdf
44. Курочкін О. Метод синкретичних вузлів і давні весільні ігри українців. *Матеріали до української етнології.* Київ, 2003. Вип. 3(6). С. 53–60.
45. Кушнір О. Образ України та українців у пізній публіцистиці Юрія Липи. *Збірник праць Науково-дослідного центру періодики.* 2008. № 16. С. 156-169.
46. Лабащук О. Міфологічні уявлення жінок про материнство: від персонального досвіду до наративу. *Studia methodologica.* 2015. № 40. С. 107-114.
47. Лабащук О. В. Соматична добудова новонародженого: спроба антропологічно-функціонального аналізу фольклорного тексту. Антропологія літератури: комунікація, мова, тілесність. *Studia Methodologica.* 2008. Вип. 25.
48. Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. "А се грехи злые, смертные...": Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (Х - первая половина XIX в.). Москва : Ладомир, 1999. С. 239-490.
49. Липа Ю. Всеукраїнська трилогія: Призначення України, Чорноморська доктрина, Розподіл Росії. Київ: МАУП, 2007. 336 с.
50. Листова Т. А. Народные представления о душе, связанные с деторождением. *Православная вера и традиции благочестия у русских ХVІІ—ХХ вв.: Этнографические исследования и материалы.* Москва, 2002. С. 100-110.
51. Лотман Ю. М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство, 2001. 704 с.
52. Мазалова Н. Е. «Состав человеческий»: человек в традиционных соматических представлениях русских. Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
53. Маєрчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу (семіотичний аналіз традиції оголення лімінальних осіб). *Народознавчі Зошити.* Львів. 2000. № 6. С. 1027-1037.
54. Милорадович В. П. Житьё-бытьё лубенского крестьянина. *Українці : народні вірування, повір”я, демонологія:* збірник / упорядкування, примітки та біографічні нариси А. П. Пономарьов. Київ : Либiдь, 1991. С.170-341.
55. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. 4-е изд., дополненное. Москва : Азбуковник, 1999. 944 с.
56. Правдюк О. А.  Весілля: у 2 кн. / упоряд., авт. прим. М. М. Шубравська; упоряд. нот. О. А. Правдюк. Київ : Наукова думка, 1970. Кн. 1 . 1970. 448 c.
57. Правдюк О.А. Народне весілля на Україні. Весілля: У 2-х кн. Київ: Наук. думка, 1970. Кн. I. С. 9-59.
58. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Черкаси: Вертикаль, 2007. 640 с
59. Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в Х-ХV вв.). *Этнографическое обозрение.* 1996. № 6. С. 95.
60. Пушкарева Н. Л. Частная жизнь русских женщин: невеста, жена, любовница (Х – начало ХІХ). Москва: Ладомир, 1997. 358 с.
61. Словарь української мови: у 4 т. / упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ : Вид-во АН УРСР, 1958-1959. Т. 1 : А-Ж . 1958. 494 c.
62. Словник української мови: в 11 тт. / за ред. І.К. Білодіда. Київ : Наукова думка, 1970–1980. Т. 2 : Г-Ж / ред. тому: П. П. Доценко, Л. А. Юрчук. 1971. 550 c.
63. Слюсар Л. Еволюція шлюбу в Україні: ХVІІ – початок ХХ сторіччя. *Демографічна та соціальна економіка.* 2011. № 2. С. 62–72.
64. Стельмахович М.Г. Українська народна педагогіка. Київ: Знання, 1997. 232 с.
65. Толстая С.М. Душа. *Славянские древности.* Москва, 1995. Т. 1. С. 163.
66. Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе. *Славянский и балканский фольклор.* Москва, 2000. С. 52-96.
67. Харчишин О. Український пісенний фольклор в етнокультурі Львова: трансформаційні процеси, міжкультурні пограниччя. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. 368 с.

# Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка: Более 5 000 слов / 2-е изд., перераб. и доп. Киев: Радянська школа, 1989. 511 с.

1. Щепанская Т. Блудный грех. *Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре : Иллюстрированная энциклопедия.* Санкт-Петербург : Искусство-СПб, 2005. С. 58-61.
2. Щербак І.М. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст. (статевовіковий аспект традиційної культури): автореф. дис. … канд.іст.наук. Київ, 2004. 18 с.
3. Шинкарев В.Н. Зачатие как наделение жизненными силами. *Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов*. 1997. С. 75-85.
4. Ярушак М. Вплив обрядів та ритуалів на виховання дівчат в українських родинах: історичний аспект. *Актуальнi питання гуманiтарних наук.* 2019. Вип 26. Том 2. С. 189-193.
5. Niebrzegowska S. Etnolingwistyka; podred. JerzegoBartmińskiego, Lublin : UMCS, 1990, t. 3, s. 37–48.

**Інтернет-ресурси**

1. Офіційний сайт Інституту Народознавства НАН України. Архів новин. – http://ethnology.lviv.ua/ua/news\_arhive.html.
2. Офіційний сайт Музею Івана Гончара. Національний центр національної культури. – https://honchar.org.ua/.
1. Кісь О. Кому в Україні потрібна жіноча історія? – http://www.historians.in.ua/index.php/en/ institutsiji-istorichnoji-nauki-v-ukrajini/611-oksana- [↑](#footnote-ref-1)
2. Буряк Л. Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи (друга половина ХІХ – перша третина ХХ ст.). Київ : Національна академія управління, 2010. 368 с. [↑](#footnote-ref-2)
3. Кісь О. Вказ. праця. – http://www.historians.in.ua/index.php/en/ institutsiji-istorichnoji-nauki-v-ukrajini/611-oksana- [↑](#footnote-ref-3)
4. Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві. *Вибрані твори* : у 3-х т. Т.3. Донецьк : Норд-прес, 2007. С. 325-334**.** [↑](#footnote-ref-4)
5. Там само. С. 326. [↑](#footnote-ref-5)
6. Там само. С. 328. [↑](#footnote-ref-6)
7. Там само. С. 331. [↑](#footnote-ref-7)
8. [↑](#footnote-ref-8)
9. Кісь О. Вказ. праця. – http://www.historians.in.ua/index.php/en/ institutsiji-istorichnoji-nauki-v-ukrajini/611-oksana- [↑](#footnote-ref-9)
10. Smith H. Feminism and the Methodology of Women’s History. Chicago. [↑](#footnote-ref-10)
11. Scott J. W. The Problem of Invisibility.UNESCO, 1992.P.5–6. [↑](#footnote-ref-11)
12. Minnich E. F. Devastating conceptual error: how can we not be feminist scholars?. 1982. P.7. [↑](#footnote-ref-12)
13. Lerner G. The majority finds its past. 1976. P.193. [↑](#footnote-ref-13)
14. Kelly J. The social relation of the sexes.Methodological implications of women’s history.Chicago, 1984.P.1. [↑](#footnote-ref-14)
15. Becoming Visible: Women in European History. Boston, 1977. [↑](#footnote-ref-15)
16. Smith H. Specified work. P. 372. [↑](#footnote-ref-16)
17. Kelly J. Specified work. P.2. [↑](#footnote-ref-17)
18. Scott J.W. Introduction.NewYork, 2000. P.2–3. [↑](#footnote-ref-18)
19. Стельмахович М.Г. Українська народна педагогіка. Київ : ІСДО, 1997. 288 с. [↑](#footnote-ref-19)
20. Малинка А. Малорусское «весилье». 3-5. Обряды и песни Полтавской, Киевской и Харковской губерний. *Этнографическое обозрение,* Санкт-Петербург, 1898. № 4. С. 93-114. URL : https://archive.org/details/eo\_XXXIX\_1898/page/n2/mode/1up?view=theater. [↑](#footnote-ref-20)
21. Дерлиця М. Селянські діти. *Етнографічний збірник.* Лвів, 1898. Т.5. С. 121-140. URL : http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0008933. [↑](#footnote-ref-21)
22. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях та віруваннях українського народу. Київ : Інтелектуальна книга, 2017. 234 с. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ігнатенко І. Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич]* Київ : Дуліби, 2012. Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура, 2012. С. 244-257; Ігнатенко І. З дівчини – в жінку: обряд «комори» та символіка дівочої цноти в українському весільному ритуалі. *Там само.* С. 192–202; Ігнатенко І.В. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українці. Харків : Кн. клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 239 с. [↑](#footnote-ref-23)
24. Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2-х т. Київ, 2007. Т.1. 336 с. [↑](#footnote-ref-24)
25. Кушнір О. Образ України та українців у пізній публіцистиці Юрія Липи. *Збірник праць Науково-дослідного центру періодики.* 2008. № 16. С. 156. [↑](#footnote-ref-25)
26. Кушнір О. Вказ. праця. С. 157. [↑](#footnote-ref-26)
27. Українські прислів’я та приказки. Київ : Видавництво художньої літератури «Дніпро», 1984. С. 188. [↑](#footnote-ref-27)
28. Білик А. Біблійні жінки. Новий Завіт. Тернопіль : Навчальна книга - Богдан, 2011. С. 3. [↑](#footnote-ref-28)
29. Книш І. Жінка вчора й сьогодні. Вінніпег : [Б.в.], 1958. С. 7. URL : https://diasporiana.org.ua/ukrainica/15212-knish-i-zhinka-vchora-i-sogodni/. [↑](#footnote-ref-29)
30. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. *Записки Наукового товариства імені Шевченка.* Львів, 1922. Т. 133 (**CXXXIII). С. 173-224.** URL : https://chtyvo.org.ua/authors/Naukove\_tovarystvo\_imeni\_Shevchenka/Zapysky\_Tom\_133/. [↑](#footnote-ref-30)
31. Там само. С. 174-175. [↑](#footnote-ref-31)
32. Чубинский П.П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии: очерк. Санкт-Петербург : [Б.в.], 1869. 41 с. URL : http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online\_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=00003871. [↑](#footnote-ref-32)
33. Там само. С. 101. [↑](#footnote-ref-33)
34. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини ХІХ – початку ХХ ст. монографія. Черкаси : Вертикаль, 2007. 640 с. [↑](#footnote-ref-34)
35. Там само. С. 495. [↑](#footnote-ref-35)
36. Слюсар Л. Еволюція шлюбу в Україні: ХVІІ – початок ХХ сторіччя. *Демографія та соціальна економіка.* 2011. № 2. С. 62–72. URL : https://dse.org.ua/arhcive/16/6.pdf. [↑](#footnote-ref-36)
37. Слюсар Л. Там само. С. 66. [↑](#footnote-ref-37)
38. Кісь О. Вказ. праця. С. 188. [↑](#footnote-ref-38)
39. Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ : Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т. Рильського НАНУ, 2009. 400 с. [↑](#footnote-ref-39)
40. Гримич М. Народна культура українців. Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. Київ : Дуліби, 2012. 480 с. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Харків : Кн. клуб «Клуб Книжкового Дозвілля», 2016. 224 с. [↑](#footnote-ref-41)
42. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. [↑](#footnote-ref-42)
43. Талько-Гринцевич Ю. Народное акушерство в Южной Руси. Чернигов, 1889. [↑](#footnote-ref-43)
44. Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. Львів, 1922. [↑](#footnote-ref-44)
45. Лабащук О. В. Семіотизація народження дитини в розповідях матерів: між досвідом і міфом. *Матеріали до української етнології : щорічник.* Київ, 2012. Вип. 11. С.25-30. [↑](#footnote-ref-45)
46. ### Лабащук О. В. Миф vs история в материнских рассказах о беременности и родах. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica.* 2011. № 4. С. 142-148. URL : https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Acta\_Universitatis\_Lodziensis\_Folia\_Litteraria\_Rossica/Acta\_Universitatis\_Lodziensis\_Folia\_Litteraria\_Rossica-r2011-t4/Acta\_Universitatis\_Lodziensis\_Folia\_Litteraria\_Rossica-r2011-t4-s142-148/Acta\_Universitatis\_Lodziensis\_Folia\_Litteraria\_Rossica-r2011-t4-s142-148.pdf.

 [↑](#footnote-ref-46)
47. Гримич М. Народна культура українців: життєвий цикл людини. Київ, 2012. С. 11. [↑](#footnote-ref-47)
48. Воропай О. Звичаї нашого народу. Київ : Знання, 2006. С. 3. [↑](#footnote-ref-48)
49. Курочкін О. Метод синкретичних вузлів і давні весільні ігри українців. *Матеріали до української етнології.* Київ, 2003. Вип. 3 (6). С. 59. [↑](#footnote-ref-49)
50. Правдюк О. Весілля. Київ : Наукова думка, 1970. Кн.1. С. 28-29. [↑](#footnote-ref-50)
51. Там само. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ігнатенко І. Батьки, матері та їхні діти у традиційному українському суспільстві. – https://genderindetail.org.ua/season-topic/mater-batkiv/batki-materi-ta-ihni-diti-u-traditsiynomu-ukrainskomu-suspilstvi-134505.html [↑](#footnote-ref-52)
53. Кісь О. Вказ. праця. С. 12. [↑](#footnote-ref-53)
54. # Цыганенко Г. Этимологический словарь русского языка. Киев : Радянська школа, 1989. С. 124.

 [↑](#footnote-ref-54)
55. Ожегов С. Толковый словарь русского язика. Москва : Азбуковник, 1999. С. 244. [↑](#footnote-ref-55)
56. Словник української мови: в 11 тт. Київ : Наукова думка, 1971. Т. 2. С. 536. [↑](#footnote-ref-56)
57. Словарь української мови : у 4 т. Київ : Вид-во АН УРСР, 1958. Т. 1. С. 486. [↑](#footnote-ref-57)
58. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. С. 222. [↑](#footnote-ref-58)
59. Бурячок А. та ін. Словник синонімів української мови : В 2-х томах. Київ : Наукова думка, 2001. Т. 1. С.471. [↑](#footnote-ref-59)
60. Жайворонок В. Вказ. праця.С. 222. [↑](#footnote-ref-60)
61. Кісь О. Вказ. праця. С. 87. [↑](#footnote-ref-61)
62. Словник української мови: в 11 тт. Т.2. С. 579. [↑](#footnote-ref-62)
63. Там само. [↑](#footnote-ref-63)
64. Кісь О. Вказ. праця. С. 87-88. [↑](#footnote-ref-64)
65. Грушевський М., Кузеля З. Книга Дитина у звичаях та віруваннях українського народу. Київ, 2017; Талько-Грынцевич Ю. Народное акушерство в Южной Руси. Чернигов, 1889. [↑](#footnote-ref-65)
66. Кабакова Г., Толстая С. Зачатие. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Москва : Международные отношения, 1999. Т.2. С. 282–284; Шинкарев В.Н. Зачатие как наделение жизненными силами. *Человек в традиционных представлениях тибето-германских народов.* Москва, 1997. С. 75–85; Баранов Д. Зачатие. Санкт-Петербург, 2005. С. 221–224. [↑](#footnote-ref-66)
67. Забловський А. В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини ХІХ – початку ХХ ст. : Автореферат… дис. к.і.н. Київ, 2005. 18 с. [↑](#footnote-ref-67)
68. Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов’янські паралелі. *Мистецтво, фольклор та етнографія слов’янських народів.* Київ, 1993. С. 176–195. [↑](#footnote-ref-68)
69. Забловський А. Вказ. праця. С. 5-6. [↑](#footnote-ref-69)
70. Пушкарева Н. Частная жизнь русских женщин: невеста, жена, любовница (Х – начало ХІХ). Москва : Ладомир, 1997. С. 96. [↑](#footnote-ref-70)
71. Кабакова Г.И. Женщина. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Москва : Международные отношения, 1999. Т.2. С. 205. [↑](#footnote-ref-71)
72. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции. Санкт-Петербург, 1877. Т. IV. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. С. 18. [↑](#footnote-ref-72)
73. Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. "А се грехи злые, смертные...": Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (Х - первая половина XIX в.). Москва : Ладомир, 1999. С. 256. [↑](#footnote-ref-73)
74. Щепанская Т. Блудный грех. *Мужики и бабы. Мужское и женское в традиционной русской культуре.* Иллюстрированная энциклопедия. Санкт-Петербург : Искусство, 2005. С. 60. URL : https://www.booksite.ru/fulltext/muzgiki/text.pdf. [↑](#footnote-ref-74)
75. Пушкарева Н. Вказ.праця. С. 96. [↑](#footnote-ref-75)
76. Левина Е. Вказ. праця. С. 258. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ігнатенко (Колодюк) І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх „витравлювання плоду”. *Етнічна історія народів Європи :* Зб. наук. пр. Київ : Унісерв, 2007. С. 35. [↑](#footnote-ref-77)
78. Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва : Ладомир, 2001. С. 206. [↑](#footnote-ref-78)
79. Талько-Грынцевич Ю. Вказ. праця. С. 29. [↑](#footnote-ref-79)
80. Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 206. [↑](#footnote-ref-80)
81. Талько-Грынцевич Ю. Вказ. праця. С. 29. [↑](#footnote-ref-81)
82. Там само. С.29. [↑](#footnote-ref-82)
83. Онищук А. З народного життя гуцулів. *Матеріали до української етнології.* Львів, 1912. Т. ХV. С. 97; Кабакова Г. Вказ. праця. С. 200. [↑](#footnote-ref-83)
84. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 84. [↑](#footnote-ref-84)
85. Онищук А. Вказ. праця. С. 97 [↑](#footnote-ref-85)
86. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 127. [↑](#footnote-ref-86)
87. Талько-Гринцевич Ю. Вказ. праця. С. 30. [↑](#footnote-ref-87)
88. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 133. [↑](#footnote-ref-88)
89. Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. Київ : Наукова думка, 1988. С. 80-85; Боряк О.О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомічниці (Нові матеріали з історії народного акушерства в Україні). *Вісник Львівського університету.* Серія історична. Львів, 2000. Вип. 35-36. С. 451–453; Щербак І.М. Діти в обрядах та віруваннях українців : Автореферат дис. … канд. іст. наук. Київ, 2004. С. 6-8. [↑](#footnote-ref-89)
90. Милорадович В. Житьё-бытьё лубенского крестьянина. *Українці : народні вірування, повір’я, демонологія.* Київ : Либідь, 1991. С. 310. [↑](#footnote-ref-90)
91. Правдюк О. Вказ. праця. С. 408. [↑](#footnote-ref-91)
92. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Київ, 2000. С. 289. [↑](#footnote-ref-92)
93. Кісь О. Жінка в українській селянській сім’ї другої половини ХІХ – початку ХХ ст.: гедерні аспекти: Автореферат дис… канд.. іст. наук.  Львів, 2001. С. 7. [↑](#footnote-ref-93)
94. Онищук А.Вказ. праця. С. 92. [↑](#footnote-ref-94)
95. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 118. [↑](#footnote-ref-95)
96. Там само. С.129. [↑](#footnote-ref-96)
97. Там само. [↑](#footnote-ref-97)
98. Там само.С. 132. [↑](#footnote-ref-98)
99. Баранов Д. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре). *Этнографическое обозрение.* 1988. № 4. С. 114. [↑](#footnote-ref-99)
100. Гаврилюк Н. Вказ. праця. С. 160. [↑](#footnote-ref-100)
101. Мазалова Н. «Состав человеческий»: человек в традиционных соматических представлениях русских. Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2001. С. 89. [↑](#footnote-ref-101)
102. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 119. [↑](#footnote-ref-102)
103. Там само. С. 119. [↑](#footnote-ref-103)
104. Там само. С. 132. [↑](#footnote-ref-104)
105. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 118. [↑](#footnote-ref-105)
106. Там само. С. 84. [↑](#footnote-ref-106)
107. Толстая С. Славянские мифологические представления о душе. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* Москва, 2000. С. 61. [↑](#footnote-ref-107)
108. Ыгнатенко (Колодюк) І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду». С. 34-40. [↑](#footnote-ref-108)
109. Толстая С. Вказ. праця. С. 62. [↑](#footnote-ref-109)
110. Белова О. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. Москва : Издательство «Индрик», 2005. С. 48-50. [↑](#footnote-ref-110)
111. Толстая С. Вказ. праця. С. 62. [↑](#footnote-ref-111)
112. Толстая С. Душа. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Москва : Международные отношения, 1999. С. 163. [↑](#footnote-ref-112)
113. Листова Т. А. Народные представления о душе, связанные с деторождением. *Православная вера и традиции благочестия у русских ХVІІ—ХХ вв.: Этнографические исследования и материалы.* Москва, 2002. С. 104. [↑](#footnote-ref-113)
114. Дерлиця М. Вказ. праця. С. 121. [↑](#footnote-ref-114)
115. Гнатюк В. Вказ. праця. С. 174. [↑](#footnote-ref-115)
116. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 13. [↑](#footnote-ref-116)
117. Там само. С. 12. [↑](#footnote-ref-117)
118. Корольова І. Материнство в українському селі кінця ХІХ – початку ХХ ст. *Київські історичні студії.* 2020. № 1. С. 145. [↑](#footnote-ref-118)
119. Талько-Гринцевич Ю. Вказ. праця. С. 28-29. [↑](#footnote-ref-119)
120. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 16-17. [↑](#footnote-ref-120)
121. Кісь О. Вказ. праця. 2012. С. 170. [↑](#footnote-ref-121)
122. Корольова І. Вказ. праця.С. 146. [↑](#footnote-ref-122)
123. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 31. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Харків : Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. С. 35. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ігнатенко І. Вказ. праця. 2018. –https://genderindetail.org.ua/season-topic/mater-batkiv/batki-materi-ta-ihni-diti-u-traditsiynomu-ukrainskomu-suspilstvi-134505.html. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ярушак М. Вплив обрядів та ритуалів на виховання дівчат в українських родинах: історичний аспект. 2019. *Актуальні питання гуманітарних наук.* 2019. Вип. 26. Т. 2. С. 190. URL : http://www.aphn-journal.in.ua/archive/26\_2019/part\_2/31.pdf. [↑](#footnote-ref-126)
127. Грицак Є. Дитина в українських народних повір’ях і в народному лісництві. *Неопалима купина.* 1995. № 3-4. С. 90 [↑](#footnote-ref-127)
128. Там само. [↑](#footnote-ref-128)
129. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). Київ, 2000. С. 30. [↑](#footnote-ref-129)
130. Заглада Н. Побут селянської дитини.Київ, 1929. С. 103. [↑](#footnote-ref-130)
131. Ярушак М. Вказ. праця. С. 192. [↑](#footnote-ref-131)
132. Ярушак М. Вказ. праця. С. 192. [↑](#footnote-ref-132)
133. Правдюк О.А. Народне весілля на Україні. С. 28-29. [↑](#footnote-ref-133)
134. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 91. [↑](#footnote-ref-134)
135. Там само. С. 129-130. [↑](#footnote-ref-135)
136. Там само. С. 91. [↑](#footnote-ref-136)
137. Там само. С. 96. [↑](#footnote-ref-137)
138. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині (В селі Головах і Красноілі Косівського повіту). Львів, 1918. С. 86. [↑](#footnote-ref-138)
139. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 97. [↑](#footnote-ref-139)
140. Гнатюк В. Вказ. праця. С. 177. [↑](#footnote-ref-140)
141. Ігнатенко І. Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти. С. 251. [↑](#footnote-ref-141)
142. Верхратський С., Заблудовський П. Історія медицини. Київ, 1991. С. 340. [↑](#footnote-ref-142)
143. Ігнатенко І. Вказ. праця. С. 250. [↑](#footnote-ref-143)
144. Ігнатенко І. Вказ. праця. С. 252. [↑](#footnote-ref-144)
145. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. С. 78. [↑](#footnote-ref-145)
146. Там само. С. 82. [↑](#footnote-ref-146)
147. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 100. [↑](#footnote-ref-147)
148. Кабакова Г., Толстая С. Зачатие. С.283. [↑](#footnote-ref-148)
149. Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. С. 173. [↑](#footnote-ref-149)
150. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 96. [↑](#footnote-ref-150)
151. Верхратський С. Вказ.праця. С. 79. [↑](#footnote-ref-151)
152. Там само. С. 97. [↑](#footnote-ref-152)
153. Талько-Гринцевич Ю. Вказ. праця. С. 23. [↑](#footnote-ref-153)
154. Кабакова Г. Вказ. праця. Москва, 2000. С. 200. [↑](#footnote-ref-154)
155. Талько-Гринцевич Ю. Вказ. працяч. С. 24. [↑](#footnote-ref-155)
156. Маєрчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу (семіотичний аналіз традиції оголення лімінальних осіб). *Народознавчі Зошити.* Львів, 2000. № 6. С. 1027. [↑](#footnote-ref-156)
157. Баранов Д. Вказ. праця. С. 490. [↑](#footnote-ref-157)
158. Там само. С. 491. [↑](#footnote-ref-158)
159. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 81. [↑](#footnote-ref-159)
160. Баранов Д. Вказ. праця. С. 490. [↑](#footnote-ref-160)
161. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 99. [↑](#footnote-ref-161)
162. Верхратський С. Вказ праця. С. 79. [↑](#footnote-ref-162)
163. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 99. [↑](#footnote-ref-163)
164. Талько-Гринцевич Ю. Вказ. праця. С. 25. [↑](#footnote-ref-164)
165. Верхратський С. Вказ. праця. Арк. 79. [↑](#footnote-ref-165)
166. Верхратський С. Вказ. праця. Арк. 79. [↑](#footnote-ref-166)
167. Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. С. 443. [↑](#footnote-ref-167)
168. Верхратський С. Вказ. праця.Арк. 79. [↑](#footnote-ref-168)
169. Ігнатенко (Колодюк) І. Вказ. праця. С. 36. [↑](#footnote-ref-169)
170. Пушкарева Н. Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в Х-ХV вв.). *Этнографическое обозрение.* 1996. № 6. С. 95. [↑](#footnote-ref-170)
171. Там само. [↑](#footnote-ref-171)
172. Гнатюк В. Вказ. праця. С. 135. [↑](#footnote-ref-172)
173. Ігнатенко І. Вказ. праця. С. 158-175. [↑](#footnote-ref-173)
174. Пушкарева Н. Вказ. праця. С. 95. [↑](#footnote-ref-174)
175. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 9. [↑](#footnote-ref-175)
176. Дерлиця, М. Вказ. праця. С. 127. [↑](#footnote-ref-176)
177. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 23. [↑](#footnote-ref-177)
178. Матеріал Олевського р-ну, с. Перга. 1/ІХ–12/ІХ.1925. [↑](#footnote-ref-178)
179. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 40. [↑](#footnote-ref-179)
180. Там само. [↑](#footnote-ref-180)
181. Там само. С. 22-23. [↑](#footnote-ref-181)
182. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 17-18. [↑](#footnote-ref-182)
183. Там само. С. 18. [↑](#footnote-ref-183)
184. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харкiв : Майдан, 2007. С. 21. [↑](#footnote-ref-184)
185. Грушевський М., Кузеля З. Вказ. праця. С. 102. [↑](#footnote-ref-185)
186. Кісь О. Вказ. праця. С. 40-12. [↑](#footnote-ref-186)
187. Ігнатенко І. Вказ. праця. – https://genderindetail.org.ua/season-topic/mater-batkiv/batki-materi-ta-ihni-diti-u-traditsiynomu-ukrainskomu-suspilstvi-134505.html [↑](#footnote-ref-187)
188. Агапкина Т. А. Великий пост. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Москва : Международные отношения, 1995. С. 302. [↑](#footnote-ref-188)
189. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции. Санкт-Петербург, 1877. С. 18. [↑](#footnote-ref-189)
190. Шекерик-Доників П. Вказ. праця. С. 88. [↑](#footnote-ref-190)
191. Малинка А. Вказ. праця.С. 251. [↑](#footnote-ref-191)
192. Кабакова Г. Антропология женского тела. Москва : Ладомир, 2000. С. 206. [↑](#footnote-ref-192)
193. Там само. [↑](#footnote-ref-193)
194. Забловський А.В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини ХІХ – початку ХХ ст. С. 6. [↑](#footnote-ref-194)
195. Лабащук О. Міфологічні уявлення жінок про материнство: від персонального досвіду до наративу. *Studia methodologica.* 2017. Вип. 45. С. 83. [↑](#footnote-ref-195)
196. Там само. [↑](#footnote-ref-196)
197. Ігнатенко І. Народні ембріологічні уявлення українців. *Народна культура українців: життєвий цикл людини :* історико-етнологічне дослідження у 5 т. [ наук. ред. М.Гримич]. Київ : Дуліби, 2008. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. С. 11. [↑](#footnote-ref-197)
198. Лабащук О. Вказ. праця. С. 110. [↑](#footnote-ref-198)
199. Там само. [↑](#footnote-ref-199)
200. Там само. [↑](#footnote-ref-200)
201. Там само. [↑](#footnote-ref-201)
202. Лабащук О. Вказ. праця. С. 111. [↑](#footnote-ref-202)
203. Там само. [↑](#footnote-ref-203)
204. Кемпбел Дж. Тысячеликий герой. Москва : Рефл-бук, АСТ;Киев : Ваклер, 1997. С. 12. [↑](#footnote-ref-204)
205. Богатырев П. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке. *Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы).* Москва, 2006. С. 105. [↑](#footnote-ref-205)
206. Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2001. С. 39. [↑](#footnote-ref-206)
207. Там само. [↑](#footnote-ref-207)
208. Лабащук О. Вказ. праця. С. 112. [↑](#footnote-ref-208)
209. Лабащук О. Вказ. праця. С. 113. [↑](#footnote-ref-209)
210. Там само. [↑](#footnote-ref-210)
211. Там само. [↑](#footnote-ref-211)
212. Там само. [↑](#footnote-ref-212)
213. Лабащук О. Вказ. праця. С. 114. [↑](#footnote-ref-213)
214. Там само. [↑](#footnote-ref-214)
215. Лабащук О. Вказ. праця. С. 114. [↑](#footnote-ref-215)