

Григор
Григоренко



Жіноче

у традиційній *під*
культурі українців

Григор
Григоренко

Кіноме під

у традиційній культурі
українців

УДК 908(477) + 39
ББК 63.3(4УКР)
I-26

Жодну з частин цього видання
не можна копіювати або відтворювати в будь-якій формі
без письмового дозволу видавництва

Шрифтове оформлення *Наталії Ком'яхової*

Дизайнер обкладинки *Наталя Мандра*

Науково-популярне видання

ІГНАТЕНКО Ірина
Жіноче тіло у традиційній культурі українців

Керівник проекту *В. В. Столяренко*
Координатор проекту *К. В. Новак*
Відповідальний за випуск *І. Р. Залатарьов*
Художній редактор *Ю. О. Сорудейкіна*
Технічний редактор *В. Г. Євлахов*
Коректор *Г. В. Сологуб*

Підписано до друку 18.08.2016.
Формат 60x90/16. Друк офсетний.
Гарнітура «Adonis». Ум. друк. арк. 14.
Наклад 10 000 пр. Зам. № 6-08-0301.

Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля»
Св. № ДК65 від 26.05.2000
61140, Харків-140, просп. Гагаріна, 20а
E-mail: cop@bookclub.ua

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика «Глобус»»
61052, м. Харків, вул. Різдяна, 11.
Свідоцтво ДК № 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com

ISBN 978-617-12-1523-8

© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», видання українською мовою, 2016
© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», художнє оформлення, 2016

Жінкам-українкам — нашим прабабусям, які знали солодкий та гіркий смак любові, пишалися плодами свого кохання або вимушено їх позбавлялися, зазнавали втіх матері або страждань покритки. Зрештою, просто жили...

присвячується

Що знала про власне тіло, його будову і функції українська сільська жінка середини ХІХ — початку ХХ століття? Як розвивалась і розкривалась її сексуальність? Чи могла вона самостійно обирати шлюбного партнера? Чи здатна була регулювати народжуваність? Якою була доля дівчини, яка втратила цноту до шлюбу й народила позашлюбну дитину? Кому належало тіло жінки в українській традиційній культурі? За допомогою яких механізмів контролю над жіночим тілом та сексуальністю закріплювалася жіноча підлеглість у суспільстві? Як подвійні моральні стандарти та норми щодо жіночої поведінки розкривають патріархальність української культури?

У цій книжці, Шановний Читачу, ти знайдеш відповіді на поставлені запитання та отримаєш поживу для роздумів: що ж таки змінилося в царині приватного та інтимного життя українки за понад сто років?

Ірина Ігнатенко

Передмова

У січні 2013 року побачив світ перший наклад моєї книжки «Жіноче тіло у традиційній культурі українців», який через декілька місяців розійшовся, після чого був надрукований другий, а в 2014 році — третій. Книжка неодноразово була названа етнографічним бестселером року¹.

Я мала багато презентацій, відкритих лекцій, зустрічей із читачами; давала інтерв'ю у пресі, на радіо, телебаченні. Нові знайомства та спілкування дали тверде переконання в тому, що серед українців існує неабиякий інтерес до нашої культури, звичаїв, традицій, обрядів нашого давнього та славного народу. Це не може не радувати.

Натомість, мушу визнати, професійні етнологи не зовсім встигають за запитами українців: фахові наукові праці якщо й видаються, то мізерними тиражами, тож за коло вузькоспеціалізованих фахівців майже не виходять. Утворюється вакуум, який заповнює сумнівна, псевдонаукова література. До того ж, на превеликий жаль, етнографи не публічні люди й досить рідко «виходять в народ» з лекційною та просвітницькою діяльністю, що, на моє глибоке переконання, теж суттєво гальмує популяризацію духовної культури серед широкого загалу українців.

Я намагалася зробити цю книжку не тільки цікавою змістовно, а й максимально ілюстративною, аби читач мав змогу наблизитися до описаної у виданні епохи, відчувти красу та велич жінок того часу.





Текст рясно проілюстрований світлинами та поштовими листівками середини XIX — початку XX століть.

Моя увага в цій книзі, насамперед, сфокусована на тому, як природні фізіологічні особливості жіночого організму впливали на повсякденне, обрядове, ритуальне життя жінки XIX — початку XX століть. Як жінка традиційного суспільства ставала заручницею свого тіла і з якими безпідставними міфами, утисками, стереотипами їй доводилося жити.

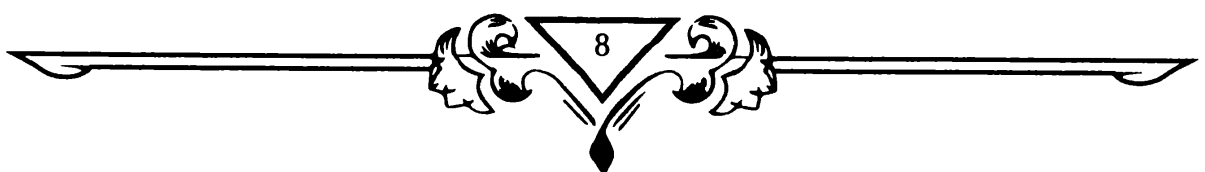
Проте в цій роботі я не розглядаю весь комплекс тілесності: символіку та міфологію окремих частин тіла, його реакції (чихання, потягування, гикавка), стандарти традиційних уявлень про красу тощо, залишаючи цей важливий напрям на подальше доопрацювання.

Структура пропонованої роботи відповідна до періодів людського життя: від дорослішання до старості, від розквіту до згасання. Основний акцент зроблено на ключових аспектах природної жіночої фізіології або їх «конструюванні» за допомогою обрядових ритуалів. У монографії розглядаються основні етапи еволюції жіночого тіла: початок місячних (перетворення дівчинки на дівчину), статеве дозрівання і перший статевий акт; статеве життя та зачаття дитини; вагітність і пологи; вживання контрацептивів і здійснення абортів (як девіантна поведінка, протилежна «правильній» стратегії материнства); «жіночі» хвороби і клімактеричний період; завершення репродуктивного періоду розвитку жіночого організму.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють класичний для етнології період: XIX — початок XX століть, тобто останній період побутування традиційної, аграрної культури в доіндустріальну епоху.

Територіальні межі — Україна. Щоправда, в зазначений час українські етнічні землі були у складі різних держав: Галичина, Буковина і Закарпаття в XIX столітті перебували у складі Австрії та Австро-Угорської імперії. Правобережна Україна і Волинь (або як його ще називали, Південно-Західний край) після переділу Польщі відійшли до Російської імперії. Лівобережна Україна (Малоросія) перебувала у складі Російської імперії з XVII—XVIII століття.

З огляду на це, певні традиції були характерними лише для окремих територій (наприклад, обряд комори, традиція спільного снання





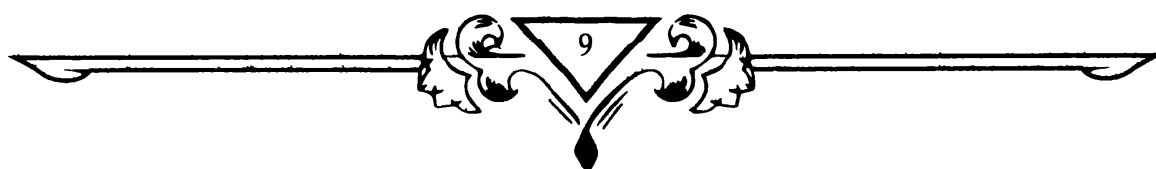
молоді на вечорницях тощо), тому періодично наша увага зосереджува-ватиметься на тому чи іншому конкретному регіоні, що буде зазна-чено у відповідному розділі разом із окресленням географічних меж побутування того чи іншого явища.

Специфіка монографії полягає в об'ємному цитуванні першодже-рел (докладний огляд джерельної бази цього дослідження див. ниж-че). Такий підхід є свідомим, більше того — навмисним. Обґрунтую його детальніше.

Чи не найперше цю методику запропонувала професор Марина Гримич. Вона застосувала такий підхід у своїй монографії про звича-єве право, пояснюючи це прагненням більшої об'єктивності та ре-алістичнішого висвітлення теми, слушно зауваживши, що першодже-рела «не терплять переказу і довільних інтерпретацій». Саме така методика, на думку автора, дає змогу «вести фахову дискусію з по-передниками, з колегами, лише таким чином можна виявити свою повагу до першоджерел». Нарешті, такий підхід дає «читачеві можли-вість відчувати «дух», «ауру» селянського середовища»². Абсолютно поділяючи таку наукову позицію, я використала її у своєму дослі-дженні. Водночас бачимо необхідність пояснити застосування цієї методики щодо безпосередньо обраної наукової тематики.

Отже,

- а) запропонована тема має своєрідну специфіку, яка полягає на-самперед у її інтимності, прихованості, «низовості». Саме тому вона передбачає делікатність і обережність у авторських інтер-претаціях джерел та поданні матеріалу. Щоб уникнути непра-вильного переказу, навмисно та свідомо виводяться на перший план джерела, що дає їм можливість «говорити самим за себе» (з огляду на це всі цитати подано мовою оригіналу);
- б) більшість джерел, витяги з яких систематизовано у книзі тема-тично і логічно, розпорошені по різноманітних виданнях, архі-вах, польових матеріалах, які, своєю чергою, зберігаються у різ-номанітних установах України. Через це вони є важкодоступними не лише для пересічних громадян, а й — досить часто — для етногра-фів-професіоналів, про що свідчить повна відсутність досліджень





з низки тем, яких торкаємося у пропонованій монографії. Саме тому вирішено не приховувати такі цінні джерела; навпаки, на моє глибоке переконання, прийшов час вивести їх «на світло», ознайомити з ними громадськість і ввести у науковий обіг.

На відміну від загальноприйнятого у вітчизняній етнології звичаю переказування джерел дослідниками (або ж їх скороченого цитування), ці оригінальні джерела навмисно подано в тексті, адже красномовніше, ніж вони, не скаже жоден дослідник.

Безумовно, всі процитовані в монографії джерела — етнографічні польові матеріали, зібрані професіоналами-етнографами та аматорами середини XIX — початку XX століття, — не є бездоганно об'єктивними. До них теж може бути багато зауважень: чи насправді наявні матеріали відбивають світогляд тогочасних людей, чи це певна інтерпретація збирачів етнографічного матеріалу; чи не «редагували» останні (під кутом свого бачення) зібрані записи, залишаючи, приміром, те, що вважали значущим; чи не надавали пріоритету дослідники власним уявленням (або уявленням тогочасного суспільства), проводячи селекцію емпіричного матеріалу; чи точно відтворювали чоловіки-етнографи жіночий світ тощо³.

Не останню роль в об'єктивності етнографічних джерел відіграє й контекст здійснення запису: опис обставин запису, середовища, у якому цей запис зроблений, реакція та манери оповідача тощо⁴.

З певненістю сказати, за яких обставин зроблений той чи інший запис та чи є він об'єктивним відтворенням тогочасних світоглядних уявлень і повсякденних практик, складно. Але наявний матеріал дає змогу принаймні зробити *спробу* реконструкції світоглядних уявлень, вірувань, пересторог, а також реальних практик, пов'язаних із жіночою фізіологією та тілесністю, не претендуючи на стовідсотково достовірне віддзеркалення реальної ситуації в тогочасному суспільстві.

Джерела із запропонованої тематики є регіонально неоднорідними, а часом і взагалі поодинокими (зокрема відомості про «притулу» наявні лише з Київщини); відтак важко зрозуміти, чи дослідники з якоїсь причини не фіксували такого роду матеріал, чи просто такої традиції не було. З огляду на це реконструйовані вірування та



світоглядні уявлення, пов'язані з жіночою фізіологією та тілесністю, слід вважати скоріше припустимими, ніж безапеляційно ствердними.

Хоча тон монографії, з описаних вище причин, задають джерела, їх коментування й аналіз здійснено з урахуванням досягнень сучасної вітчизняної етнології та напрацювань попередників, з опорою як на фахову вітчизняну етнографічну (основний масив становить саме вона), фольклорну та історичну літературу, так і на роботи зарубіжних колег, насамперед російських і білоруських, та деякі праці американських (перш за все ті, які стосуються дослідження слов'янської етносексології). Також застосовано запропонований ними теоретико-методологічний інструментарій. З-поміж наукових підходів найбільш доцільним для застосування у дослідженні виявився соціобіологічний підхід, а саме: яким чином біологічні інстинкти утримувалися в рамках соціальних норм.



1.1. На яких етнографічних матеріалах написана книга, або джерельна база дослідження

Народна культура предметно й масово починає привертати увагу етнографів та збирачів-аматорів у середині XIX ст., що пов'язується з бурхливим розвитком української етнологічної науки⁶, хоча підґрунтя її формування було закладене ще в період Київської Русі — доби накопичення етнографічного матеріалу⁷.

Хоча зацікавлення тогочасних етнографів зводилося переважно до дослідження родинної (родильної/весільної/поховальної) обрядовості, світоглядних уявлень та вірувань, народної медицини тощо, в опублікованих джерелах і архівних записах, поміж іншого, знаходимо й унікальний першоджерельний матеріал, який прямо чи опосередковано стосується жіночої тілесності, фізіології та сексуальності. Саме завдяки йому сучасні етнологи мають можливість реконструювати традиційні народні уявлення про жіночу тілесність і фізіологію.

Більшість опублікованих розвідок етнографів XIX — початку XX ст. я свідомо вирішила віднести не до історіографії, а до джерел, адже лєвова доля цих досліджень складається з польових етнографічних матеріалів.

Отже, першою групою джерел, на основі яких написана книжка, стали опубліковані розвідки етнографів XIX — початку XX століття.

Чи не найбільше докладної інформації щодо вірувань українців про жіночу тілесність, фізіологію та сексуальність знаходимо в етнографічних матеріалах, зібраних священиком Марком Грушевським⁸ та науково оброблених відомим вченим-етнологом Зеноном Кузелею⁹. У дослідженні під назвою «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини» 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 спільну ночівлю молоді на вечорницях; народні уявлення



Русалки. Т. Шевченко



про статеве життя та як саме утворюється й розвивається плід у лоні жінки; інформація про те, «чому не хочуть мати діти», 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 іншого¹⁰.

Без перебільшення, згадане дослідження є унікальним комплексним джерелом для реконструкції світоглядних вірувань, уявлень щодо повсякденних практик, пов'язаних із жіночим тілом.

Важливі відомості про народні погляди, вірування, перестороги, пов'язані з жіночою фізіологією та тілесністю, знаходимо у праці медика й антрополога Юліана Талька-Гринцевича «Народное акушерство в Южной Руси». Зокрема, серед ряду питань, пов'язаних із акушерством, значну увагу приділено народним поглядам на менструальний цикл, статеве життя, вагітність, пологи, контрацептивні й абортівні засоби тощо¹¹.

Окрему публікацію (що у вітчизняній етнографії траплялося не часто), присвячену особливостям жіночої фізіології, подав етнограф-аматор Іван Беньковський, який зібрав та систематизував народні погляди українців на жіночу «нечистоту». Особливу увагу дослідник приділив заборонам, які накладалися на жінку в період менструації¹².

Відомості про дошлюбне інтимне спілкування української молоді, традицію спільного сну, причини та наслідки такої традиції, насамперед для дівчат, знаходимо в етнографічних матеріалах, де йдеться про дозвілля української сільської молоді, організацію вечорниць та досвіток.

Зокрема, один із визначних етнографів свого часу М. Сумцов¹³ у публікації «Досветки и посиделки», аналізуючи та порівнюючи українські та російські вечорниці, звертав увагу на високоморальну поведінку молоді під час ночівлі на таких зібраннях, а прояви «разврату», які інколи мали місце, пов'язував із негативним впливом міста¹⁴.

Так само й етнограф В. Боржковський, спираючись на польовий етнографічний матеріал, зібраний на Поділлі, наводить інформацію



про високу моральність поведінки молоді як на вечорницях, так і під час спільного снання¹⁵.

Досить детальні відомості щодо організації вечорниць і традицій спільного снання молоді знаходимо у публікації Володимира Яструбова, де автор приділяє увагу покаранню «нечесної» дівчини та причинам, які змушували дівчат замовчувати насильство над собою¹⁶. Цінна ця розвідка й тим, що вона насичена етнографічним матеріалом, зібраним на Півдні України, передусім на Херсонщині. Дослідження було опубліковане в «Київській старовині» у скороченому варіанті — частину матеріалу про дошлюбні стосунки було вилучено. Щоправда, вона не втрачена, оскільки була перекладена французькою мовою й опублікована Федором Вовком у виданні сороміцького фольклору «Криптадії», редактором якого він був на той час¹⁷ («Криптадія: збірник документів для дослідження народних традицій» видавався за кордоном, у Німеччині та Франції з 1883 до 1911 року, де загалом вийшло друком дванадцять томів¹⁸). У зазначеному збірнику публікували сороміцький фольклор народів світу, в тому числі слов'янський, зокрема український, про що докладніше згадаємо нижче.

У публікаціях Василя Милорадовича¹⁹ та Олекси Ріпецького²⁰ вміщено загальну інформацію як про українські вечорниці, їх підготовку та проведення, так і способи, в які молодь готувалася до спільної ночівлі.

Окремий блок опублікованих джерел становить весільна обрядовість українців — чи не найрозробленіша тема в українській етнографії, тож праць із дослідження цієї царини духовної культури чимало. Виокремимо найбільші, найсистемніші та найзмістовніші, присвячені саме весільному обряду «комора» — перевірці нареченої на цноту.

Одним із перших змалював весільний обряд українців, у тому числі обряд «комори», французький інженер, фортифікатор і картограф Гійом Левассер де Боплан в «Описі України», вперше виданому в 1651 році. Згодом «Описи...» перевидавалися декілька разів, у тому числі й українською мовою²¹. Спершу дослідження було задумане як пояснення до «Української географічної карти», яка складалася з дванадцяти частин і автором якої був Боплан, але згодом цей опис став самостійною працею²².



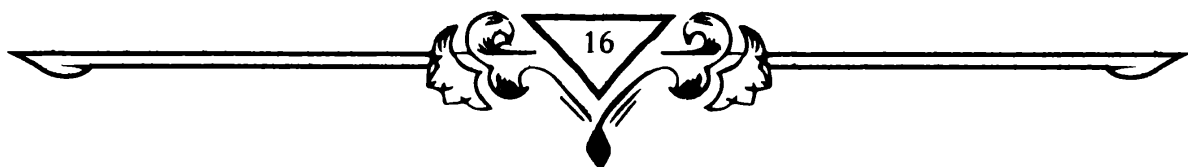


За змістом книга тематична і структурована за певними розділами. У контексті нашого дослідження окремі розділи найбільш цікаві. Це, насамперед, «Як дівчата залицяються до парубків», «Як селянин може одружитися з панночкою» та «Як відбувається весілля». Власне, в останньому розділі знаходимо інформацію про обряд «комори». Зокрема, Боплан навів свідчення про суворий контроль з боку родичів нареченого за «зближенням» молодих, перевірку перед статевим актом (чи «ніде немає крові, голки або захованого клаптика бавовни, насиченого червоним сиропом»), про різний розвиток весільного сценарію, якщо молода виявлялася чесною та нечесною тощо²³.

Загалом, «Опис України...», створений очевидцем та сучасником, є цінним та унікальним джерелом свідчень про тогочасну Україну.

Серед досліджень весільної обрядовості вирізняються праці відомого етнографа й антрополога Федора Вовка²⁴. Надзвичайно важливими є етнографічні матеріали, залучені ним до власних аналітичних розвідок. Науковець, вивчаючи весільний обряд, приділив детальну увагу і його «сороміцьким» компонентам: приготуванню шлюбної постелі, оголошенню та доказам дівоцтва, символіці дівочої цноти, весільній оргії та сороміцьким пісням тощо²⁵. Крім того, як редактор семи перших томів «Матеріалів до українсько-руської етнології» (1899—1904) Ф. Вовк умістив у першому сороміцькі пісні, записані М. Максимовичем, та опис весільного обряду з Полтавщини, не уникаючи і його «непристойних» компонентів²⁶. До того ж вчений був упорядником і співредактором 5-го та 8-го томів збірника сороміцького фольклору «Криптадія», про який згадувалося вище. Це підтверджується фактом наявності оригіналів рукописів, опублікованих у «Криптадії», що зберігаються в особовому архіві Ф. Вовка в Інституті археології НАН України²⁷.

Досить детальний опис весільного обряду (переважно поліського) знаходимо в етнографічних матеріалах, зібраних В. Кравченком — видатним етнологом, фольклористом та письменником. Серед іншого зустрічаємо інформацію про обряд «комори», про те, як відбувалося весілля, якщо наречена була «чесною», і навпа-





ки. Важливо, що крім опису подано й фольклорний матеріал — весільні пісні²⁸.

Окремо слід сказати про видані етнографічні та фольклорні матеріали з архіву В. Кравченка, що зберігаються в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ, зібрані дослідником та його кореспондентами — В. Лук'яновим та І. Бехом-Казчуком і В. Бехом-Казчуком у с. Беги Коростенської округи²⁹. Серед неймовірного розмаїття матеріалів привертають увагу розділи «Родинний побут. Родиво. Родини. Хрестини», «Весілле, як воно починається і проводиться в селі Бегах», «Про голе тіло, як магічний засіб» та ін. Зібрані В. Кравченком та його кореспондентами джерела, без перебільшення, є унікальними для реконструкції та відтворення народних уявлень про жіноче тіло.

Солідну добірку фольклорних та етнографічних матеріалів, у тому числі цікавий нам обряд «комори», містить четвертий том «Трудов Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» за редакцією П. Чубинського³⁰.

Детальний опис обряду «комори» знаходимо в публікації етнографа, письменниці, громадської діячки П. Литвинової-Бартош³¹ «Весільні обряди і звичаї у Чернігівщині»³². Окрім докладного етнографічного опису весільного обряду авторка подає фольклорні джерела — пісні, які супроводжували зазначений обряд і були невід'ємною частиною українського весілля. Багато уваги приділено й опису обряду «комора» з усіма його компонентами та «непристойними» піснями.

Весільному обряду майже повністю (десять із чотирнадцяти статей) присвячені 19-й та 20-й томи «Матеріалів до української етнології» (Львів, 1919), який видавала Етнографічна комісія НТШ. Тут ми знаходимо важливі відомості про першу шлюбну ніч в українців: стелення молодим шлюбної постелі, традицію вшанування «чесної» молодої та її роду або ж, навпаки, його посоромлення, якщо молода «нечесна».

У низці публікацій етнографічного характеру, серед іншого, можна знайти відомості про весільний обряд, у тому числі обряд «комори»³³.





Варто згадати також і про публікацію в радянську добу найдавніших описів українського народного весілля, зроблених Г. Л. де Бопланом, Г. Калиновським, І. Червінським³⁴, а також етнографічні описи весільних звичаїв другої половини ХІХ — початку ХХ ст., виконані тогочасними дослідниками³⁵, де серед іншого наведено опис обряду першої шлюбної ночі.

Етнографічні відомості про статеве життя, зачаття дитини, рекомендації щодо формування бажаної статі майбутньої дитини, вагітність, пологи тощо зустрічаємо в етнографічних розвідках А. Онищука³⁶, В. Шухевича³⁷, П. Чубинського³⁸, В. Бабенка³⁹, А. Малинки⁴⁰, Петра Шекерика-Дониківа⁴¹.

Інформацію, яка стосується жіночої фізіології та тілесності, знаходимо в етнографічних розвідках, які стосуються народної медицини. Це, насамперед, відомості про лікування порушень менструального циклу, «жіночих» і венеричних хвороб, фізичні абортівні засоби й методи, до яких удавалися жінки, щоб перервати небажану вагітність. Зокрема такі відомості трапляються у публікаціях Б. Грінченка⁴², Г. Коваленка та І. Манжури⁴³, М. Сумцова⁴⁴, В. Милорадовича⁴⁵, В. Марковича⁴⁶, В. Шухевича⁴⁷, І. Трусевича⁴⁸ та П. Чубинського⁴⁹.

На особливу увагу заслуговує праця лікаря та історика народної медицини В. Демича. Дослідник приділив детальну увагу народним назвам статевих та венеричних хвороб, віруванням, пов'язаним із їх виникненням, та способам лікування⁵⁰.

Багату інформацію, яка стосується жіночої тілесності та фізіології, містять і літературно-фольклорні джерела, насамперед народні легенди та пісні, якими свого часу цікавилися М. Грушевський⁵¹, Ю. Яворський⁵², К. Квітка⁵³.

У всіх цих розвідках йдеться про ставлення до материнства та однозначне засудження народною мораллю абортів, ставлення до них як до протиприродної дії, за яку жінка обов'язково нестиме кару як на цьому, так і на «тому» світі.

Серед публікацій сороміцького фольклору та дотичних до нього текстів особливо виділяються фольклорні записи та дослідження



визначного етнографа, історика, літературознавця та публіциста академіка В. Гнатюка⁵⁴. Вчений всіляко обстоював у наукових колах необхідність такої розвідки, а також самотужки записував та професійно досліджував сороміцький фольклор⁵⁵. Так, в одному зі своїх листів до Федора Вовка Володимир Гнатюк писав про власну збірку колекцій «порнографічного фольклору»: *«самих пісень маю понад 1000, а оповідань (анекдотів і новель) понад 150»*⁵⁶.

Ці записи Володимира Гнатюка, а також інших записувачів були оприлюднені в додатках до наукового видання «Anthropophyteia» («Антропофітея: щорічник фольклористичних студій та досліджень з історії розвитку статевої моралі»⁵⁷), який виходив з 1904 до 1914 року в Лейпцигу та загалом нараховує десять серійних видань⁵⁸. Вчений був упорядником і редактором двох томів «Додатків до Антропофітеї» (всього, як і серійних томів, — десять), де було опубліковано понад 700 прозових фольклорних текстів, у тому числі й сороміцьких⁵⁹.

Так, у першому томі побачило світ дослідження під назвою «Статеве життя українських селян: фольклористичні свідчення з Малоросії» на матеріалах зі Слобожанщини в записах П. Тарасевського. Переклад і редагування здійснив В. Гнатюк. У п'ятому випуску «Додатків до Антропофітеї» були надруковані фольклорні записи із Західної України «Статеве життя українських селян в Австро-Угорщині: фольклористичні свідчення», куди увійшли фольклорні тексти різних дописувачів, у тому числі й Володимира Гнатюка. Записи до цього тому були транскрибовані й супроводжені німецьким перекладом, здійсненим І. Франком⁶⁰.

На превеликий жаль, на сьогодні «Антропофітея» залишається раритетним і важкодоступним виданням, адже у 1913 році наклад двох перших томів було офіційно конфісковано через *«грубо порнографічний та позбавлений наукової цінності характер»*. Окрім того, видавця й редактора «Антропофітеї» Ф. Крауса — одного з перших європейських дослідників етнографії статевого життя — неодноразово притягували за це видання до суду. Краус навіть звертався до З. Фрейда за письмовою підтримкою «Антропофітеї», що той і зробив⁶¹.



Цікаво, що на обкладинках «Антропофітеї» зазначалося: *«Не призначено для навчальних цілей, видання заборонено розповсюджувати через книготоргівлю. Продаж або розповсюдження каратиметься законом»*⁶².

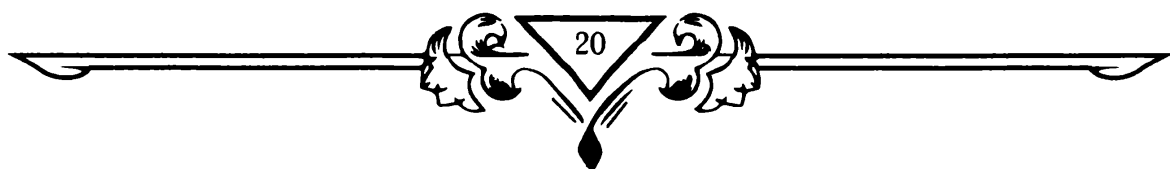
У ґрунтовних дослідженнях В. Гнатюка також знаходимо народні легенди, вірування, уявлення, пов'язані як із зачаттям дитини, так і з абортами, несприйняттям та заборонаю народною культурою останніх. Окрім того, натрапляємо й на зафіксовані народні рецепти контрацептивних і абортивних засобів⁶³.

Загалом, активна наукова позиція В. Гнатюка, відстоювання власних публікацій і досліджень сороміцьких текстів дають сучасникам не лише чудові аналітичні розвідки та первісні джерела, а й гідний наслідування приклад!

Годі обійти увагою аналітичну публікацію визначної української етнологині, культурологині та соціологині К. Грушевської⁶⁴ «З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства»⁶⁵. Дослідження ґрунтується на широкому етнографічному матеріалі й присвячене «тілесній магії» або «магії жіночого тіла». Власне, 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 Катерини Михайлівни 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 неоціненною знахідкою та прикладом для натхненної праці кожному досліднику антропології тілесності.

Завершуючи огляд цього блоку джерел, підкреслю, що завдяки плідній праці українських етнографів середини ХІХ — початку ХХ століття, а подекуди й науковій сміливості та наполегливості ми отримали у спадок унікальний першоджерельний матеріал, який дає змогу наблизитися до тієї епохи та зрозуміти життя жінок позаминулого століття.





Другою групою джерел, на підставі яких написана книжка, є неопубліковані етнографічні матеріали, які зберігаються в архівах України.

Насамперед, це матеріали з Наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі РФ ІМФЕ).

Одним із найцінніших архівних джерел у згаданому архіві, у яких подаються відомості про жіночу фізіологію, є рукописна праця лікаря, професора Сергія Верхратського «Український медичний фольклор (Побутова медицина українського села до колгоспних часів)» (1964). Дослідження ґрунтується на багатому польовому матеріалі, зібраному автором у селах Поділля, Київщини, Дніпропетровщини⁶⁶. Вчений наводить народні погляди та вірування, пов'язані з «жіночою» кров'ю, статевим життям, подає народні рецепти лікування венеричних і статевих хвороб.

При написанні книги я використовувала також архівні матеріали різної тематики, які допомагали глибшому розкриттю заявленої теми. Зокрема, фольклорні легенди та перекази стали допоміжним та додатковим матеріалом при розгляді уявлень, пов'язаних із ненародженими та абортіваними дітьми⁶⁷.

Матеріали з народної медицини прислужилися при розгляді питань, що стосуються жіночої фізіології та лікування жіночих хвороб⁶⁸.

Окремий пласт джерел становлять матеріали з весільної обрядовості, де, поміж іншим, детальну увагу приділено й обряду «комори»⁶⁹.

Цінні відомості знаходимо в *архіві Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (Далі ІР НБУВ)*.

Так, у деяких етнографічних записах з родильної обрядовості знаходимо багаті відомості про обряди, звичаї, традиції, пов'язані з вагітністю, народженням дитини та першими днями її життя. Поміж іншого, натрапляємо на інформацію про народні вірування щодо можливості уникнення вагітності породіллі в майбутньому⁷⁰.

Унікальні відомості знаходимо у 61-му фонді О. Ф. Кістяківського — відомого українського дослідника народного права, професора Київського університету⁷¹. У матеріалах із юридичного, звичаєвого

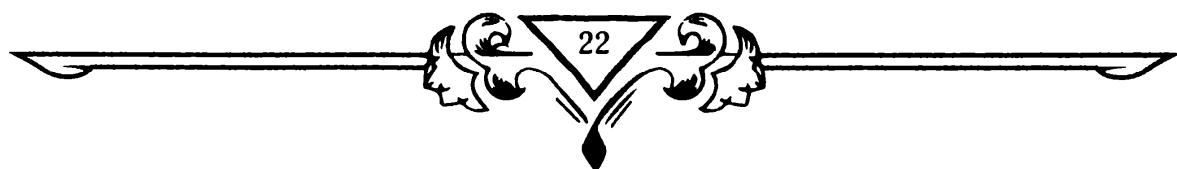


та кримінального права, які за розробленою вченим програмою збирали люди на місцях, знаходимо цінну інформацію про обряд комори, сексуальне життя поза шлюбом, народні погляди на аборти та ймовірні причини, які спонукали до цього жінок⁷². Особливу цінність становить 20-аркушна рукописна стаття О. Кістяківського «До питання про цензуру нравів у народа», написана у 70-х роках ХІХ століття⁷³, на аркушах якої стоять написи «цензура». Дослідник на підставі свідчень «наблюдателів народних обычаев» детально розкриває весільний обряд «комора», головним об'єктом якого виступає жіноче тіло, а особливо — дівоча цнота. О. Кістяківський подає докладну інформацію про підготовку нареченої до шлюбного ложа, описує обряди, що мають на меті вшанування «чесної» нареченої та приниження «нечесної» тощо. Недоліком рукопису можна вважати відсутність інформації про те, де саме «наблюдателями» О. Кістяківського було зафіксовано подану інформацію. Єдиною прив'язкою до регіону побутування звичаю «комора» можна вважати зауваження професора, що «этот обычай не встречается на левом берегу Днепра»⁷⁴.

Значна частина джерел, використаних мною під час написання роботи, зберігається в науковому архіві Інституту народознавства НАН України (м. Львів). (Далі ІН.) Це насамперед польові матеріали к. і. н., старшого наукового співробітника Інституту народознавства НАН України О. Кісь, зібрані нею під час опрацювання теми «Жінка в традиційній українській культурі». Етнографічні експедиції були здійснені О. Кісь у 1995—2001 рр. на Бойківщину, Волинь, Полтавщину і Полісся.

*Третю групу джерел становлять польові етнографічні матеріали, зібрані мною особисто упродовж 2003—2007 та 2011—2013 років*⁷⁵.

Незважаючи на те що ці матеріали прямо не стосуються хронологічних меж цього дослідження, вони дуже важливі, адже дають змогу простежити тяглість традиції, з'ясувати, які звичаї залишилися в минулому, а які побутують і нині, навіть зазнаючи прихованих форм. Зрештою, дають поживу для роздумів: а що ж змінилося в царині приватного та інтимного життя українки за останні сто років?





Значну частину етнографічних матеріалів було зібрано мною в одному з найархаїчніших регіонів України — Середньому (Центральному) Поліссі, куди відносять північні райони Київської та більшу частину Житомирської і Рівненської областей⁷⁶ — зокрема, під час комплексних історико-етнографічних експедицій, організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС (Далі ДНЦЗКСТК) у 2003—2006⁷⁷ та 2011 роках. Насамперед це інтерв'ю з Житомирщини та Рівненщини, записані з розповідей людей, переселених із уражених внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС територій, а також населення, що мешкає на екологічно небезпечних територіях (села II—IV Чорнобильських зон). Записи зберігаються у науковому архіві ДНЦЗКСТК. Повна назва колекцій та перелік досліджених сіл подано в списку джерел та літератури.

У пригоді стали й етнографічні записи, зроблені мною у 2003 р. в Зарічницькому та Дубровицькому районах Рівненської області, під час експедиції з працівниками Національного музею народної архітектури та побуту України — І. Несен та Л. Костенко. Були обстежені села: Соломіївка, Орв'яниці Дубровицького району, Іванчичи, Прикладники, Серники, Старі Коні, Вичівка, Привітівка, Мульчиці Зарічницького району.

Для підготовки дослідження також були використані власні польові матеріали, зібрані в 2003 р. в селах Козіївка, Старосільці, Новогородецьке, Привороття Коростишівського району Житомирської області та м. Коростишів⁷⁸, крім того, записи з сіл Стайки та Трипілля Кагарлицького району Київської обл. (2007 р.), що були здійснені разом зі старшим науковим співробітником О. Бріциною.

Прислужилися й етнографічні дослідження з Черкащини (села Прохорівка, Келеберда, Пекарі, Межиріч, Гамарня, Хмільна, Кононча, Степанці, Литвинець, Шевченкове, Медведівка Канівського р-ну (2007) та АР Крим (с. Берегове Бахчисарайського р-ну (2012)). Матеріали були зібрані під час етнографічних практик магістрів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка під керівництвом авторки цієї роботи.



Матеріали експедицій з Рівненщини, Київщини, Черкащини та АР Крим зберігаються у науковому архіві кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Далі КЕКІФ)⁷⁹.

Глибше зрозуміти тему жіночої фізіології та тілесності допомогли етнографічні записи з Півдня України, зібрані мною разом із працівниками Музею Івана Гончара у липні 2013 року. Зокрема, були проведені опитування на Херсонщині (сс. Радинськ, Піщанівка, Костогризиво та м. Цюрупинськ), Дніпропетровщині (с. Капулівка та м. Марганець Нікопольського р-ну) та Миколаївщині (с. Галаганівка Снігурівського р-ну). Розшифровані матеріали зберігаються в архівних фондах музею.

У працях етнографів XIX — початку XX століття знаходимо унікальний першоджерельний матеріал, який дає змогу реконструювати світоглядні уявлення, народні вірування, магичні практики тощо, пов'язані з жіночою фізіологією та тілесністю. Ці відомості містяться передусім у працях з родинної обрядовості й народної медицини та сороміцького фольклору. Чимало інформації зберігають фольклорні матеріали — легенди, перекази, духовні вірші, записані й упорядковані збирачами та науковцями означеного періоду. Окрему цінність становлять неопубліковані архівні матеріали та сучасні польові дослідження. 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, я збирала по краплині понад п'ять років і намагалася скласти в одну цілісну картину. Якою вона вийшла, Шановний Читачу, ти матимеш змогу дізнатися, перейшовши до основного розділу книжки, а перед тим прошу поцікавитись, хто з наших сучасників досліджував жіноче тіло.



1.2. Історіографія: хто й коли досліджував жіноче тіло

Чи не дотепер у вітчизняній етнології дослідження жіночого тіла (зрештою, як і людського тіла загалом) не було сформовано в окрему проблему чи напрямок наукових зацікавлень. Як видно з аналізу опублікованих етнографічних джерел ХІХ — початку ХХ століття, окресленого питання етнографи здебільшого торкалися в контексті інших тем і лише за мізерним винятком ставили за спеціальний предмет дослідження. Проте впевнено можемо констатувати, що етнографічні матеріали, які стосуються жіночого тіла, таки були представлені в етнографічному дискурсі того часу, що вже мною було докладно проаналізовано в попередньому розділі.

У період радянської влади розгляд тем, пов'язаних із жіночою тілесністю та фізіологією, повністю випав з поля зору вітчизняної етнології, відповідно вони протягом сімдесяти років вважалися маргінальними й неакадемічними. Як наслідок, сьогодні констатуємо повну відсутність досліджень на цю тематику. Виняток становить лише весільна обрядовість українців, під час дослідження якої етнографи хоч і побіжно, але торкалися питання спільного спання на вечорницях та обряду «комори»⁸⁰.

Окремо варто сказати про доробок професора В. Борисенко, яка у монографії «Весільні обряди та звичаї на Україні» не оминула увагою звичай спільної ночівлі хлопців та дівчат під час зимових вечорниць і право нареченого залишатися на ніч у дівчини після сватання. Вчена зазначає, що такий звичай побутував до 30-х років ХХ століття на всій території Лівобережної України, а у Центральних районах було заведено, аби молодий після «брання рушників» ходив ночувати кожного вечора аж до весілля⁸¹. Приділила вчена увагу й обряду «комора», зазначаючи, що він символічно тримався аж до 50-х років ХХ століття.⁸²

Після здобуття Україною незалежності й зняття «залізної завіси» вітчизняні етнологи, слідом за американськими та європейськими науковцями, звернули увагу на проблематику жіночої тілесності

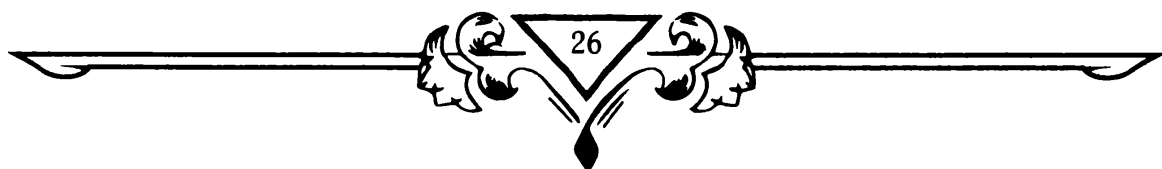


і сексуальності. Одними з перших у вітчизняній науці взялися за цей недосліджений напрям етнологині О. Боряк, М. Маєрчик, О. Кісь, М. Гримич.

Зокрема, О. Боряк та М. Маєрчик першими в Україні спробували привернути увагу до цього напрямку, зазначаючи важливість і необхідність вивчення всього комплексу народних вірувань, обрядів, повсякденних і магічних практик, пов'язаних із людським тілом. Дослідниці впорядкували два збірники наукових праць «Тіло в текстах культур»⁸³ і «Етнографія статевого життя й тілесності»⁸⁴, а також написали низку статей, присвячених людській тілесності⁸⁵. До того ж, як упорядниці, залучили до авторського колективу й інших відомих етнологів та фольклористів: В. Балущка, О. Бріцину, О. Курочкіна, М. Чучка та інших.

Крім того, етнологині активно розвивають окреслений напрям самостійно. Зокрема, О. Боряк у світлі опрацювання теми «Бабাপовитуха в культурно-історичній традиції українців» чи не вперше у вітчизняній етнології (незважаючи на значний історіографічний доробок з проблеми родинної обрядовості) приділяє детальну й ґрунтовну увагу жіночій фізіології та тілесності, зокрема під час пологів⁸⁶. У науковому доробку М. Маєрчик з'являються публікації, присвячені дошлюбним інтимним стосункам української молоді⁸⁷. Вчена вказує на подвійні стандарти: з одного боку, всіляке заохочення, необхідність, а інколи навіть примус до спільного снання дівчини з хлопцем на вечорницях, з іншого — прославляння дівочої скромності, «чистоти», «чесності», культ дівочої цноти, а також робить спробу пояснити таку колізію. У 2011 році світ побачило монографічне дослідження «Ритуал і тіло», над яким М. Маєрчик працювала протягом багатьох років. Дослідження присвячено семіотиці тілесності в українській обрядовій традиції. У другому розділі праці авторка приділяє увагу й еротичним мотивам конструювання тіла в обрядах родинного циклу⁸⁸.

Знана дослідниця О. Кісь, у контексті дослідження ролі та статусу жінки в українському традиційному суспільстві, приділила значну увагу моральним аспектам поведінки молоді на вечорницях, дошлюбним інтимним стосункам, які досить часто провокувалися





парубками (вчена так само наголошує на подвійних стандартах «чесності» з огляду на вимоги, які висувалися до дівчат) та їх життєвим наслідкам для дівчини, яка втрачала цноту до шлюбу. У роботі зазначається, що з моменту «покривання» життя дівчини змінювалося: будучи покриткою, вона вже не мала права ходити на вечорниці та вдягатися як дівчина, проте й не вважалася повноправною у стані жіноцтва, позаяк перейшла до нього «невдало» й «неправильно». Як доводить дослідниця, покритка в соціумі була загалом ізольованою та небажаною особою⁸⁹. О. Кісь фактично вперше в українській етнології розглянула особу дівчини-покритки як предмет спеціального дослідження.

Попри досить ґрунтовну розробленість теми весільної обрядовості українців, одного з її найважливіших аспектів — обряду «комори» — науковці довгий час уникали або обмежувалися кількома загальними фразами. Цю традицію докладно аналізувала М. Гримич, яка у статті «Перша шлюбна ніч в українців» довела, що комплекс обрядових дій, який супроводжує обряд комори, є надзвичайно важливим у всій концепції весільного обряду українців, тому потребує подальшого детального аналізу та дослідження⁹⁰.

Окрім того, М. Гримич є науковим редактором та видавцем фундаментального колективного п'ятитомного наукового етнологічного видання «Народна культура українців: життєвий цикл людини», третій том якого був присвячений українському традиційному колективному жіночому культурному досвіду в трудовій/господарській діяльності, обрядовості, матеріальній культурі, фольклорі, звичаєвій сфері, правовому статусі тощо. Значну увагу в збірнику приділено й питанням жіночої тілесності та краси⁹¹.

Побіжно або опосередковано, у контексті власних наукових зацікавлень, теми антропології жіночого тіла у своїх дослідженнях торкалися етнологи І. Несен, Н. Гаврилук, Я. Тарас, М. Чучко, А. Забловський та ін.

Зокрема, етнологиня І. Несен на основі багаторічних експедиційних досліджень видала монографію про весільний ритуал на Центральному Поліссі⁹². У книжці, поміж іншого, знаходимо згадки про



релікти дошлюбного розпізнання непорочності нареченої (обряд «ді-жа») та привселюдної перевірки дівчини на цноту (обряд «комора»).

Відома дослідниця родильної обрядовості Н. Гаврилюк дослідила міфологічні формули, які застосовували українці традиційного суспільства для позначення «утворення» дітей⁹³.

Львівський етнолог Я. Тарас в одній зі статей про зоління білизни та пов'язаного з ним посуду (жлукта), не оминув народні погляди на «жіночу» кров та причини, що, як вірили у народі, викликають порушення менструального циклу. Однією з головних жінки-інформаторки називали спільне прання «місячних» сорочок у тих самих ночвах⁹⁴.

М. Чучко, науковець із Чернівців, у одному з розділів своєї монографії, присвяченої соціорелігійному життю православного населення північних волостей Молдавської землі та австрійської Буковини, розглядає ставлення Церкви і мирян до позашлюбних сексуальних зв'язків і незаконнонароджених дітей⁹⁵.

Певну інформацію щодо вірувань та уявлень українців про зачаття дитини, часові заборони, пов'язані зі статевим актом, знаходимо у дисертаційній роботі А. Забловського⁹⁶.

Етнологам у розробці окресленої тематики можуть стати в пригоді й праці зі споріднених проблем. Зокрема, темі дітозгубництва присвячене монографічне дослідження відомого харківського історика В. Маслійчука, який на основі матеріалів з Лівобережної та Слобідської України XVIII століття спробував довести, що «потреба приховати блуд та уникнути осуду дуже часто виявлялася більш важливою, ніж цінність новонародженого життя»⁹⁷.

Цікавим у контексті нашої проблематики може бути один із розділів іншої монографії вченого, присвячений девіантній поведінці жіноцтва у 80—90-х роках XVIII століття. Робота написана на основі матеріалів Харківського намісництва⁹⁸.

Окремо необхідно виділити й публікації історика Катерини Дісої, що стосуються історії дослідження сексуальності та деяких її девіантних форм⁹⁹.

Наразі етологи й історики у дослідженнях приділяють значну увагу правовому, майновому, сімейному статусу жінок у різні іс-

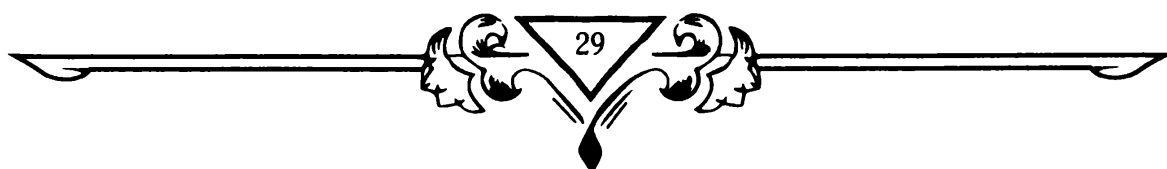


торико-хронологічні періоди, а також їхній ролі в історії та культурі України. Серед численних праць — роботи етнологів Ганни Горинь¹⁰⁰, Юрія Гошка¹⁰¹, Романа Чмелика¹⁰². Серед істориків привертають увагу роботи Марти Богачевської-Хомяк, Олександра Кривошия¹⁰³, Оксани Маланчук-Рибак¹⁰⁴, Наталії Старченко¹⁰⁵, Олени Стяжкіної¹⁰⁶, Лариси Буряк¹⁰⁷, Тетяни Орлової¹⁰⁸, Ірини Петренко¹⁰⁹ та багатьох інших. Хоча об'єктом вивчення у згаданих працях не є жіноча тілесність, фізіологія та сексуальність, вони певним чином можуть стати у пригоді для історичного екскурсу або мати довідковий характер.

Певну інформацію про жіноче тіло можемо почерпнути і в українському фольклорі. Тут допоможуть роботи Михайла Красикова¹¹⁰ та Миколи Лесюка¹¹¹. Варто згадати й працю Миколи Сулими, який зібрав і впорядкував архівні матеріали XVII—XVIII століть, пов'язані із сімейними та статевими злочинами. Серед них — справи про позашлюбних дітей і дітовбивство¹¹². Окремий інтерес становлять сороміцькі пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаківського, Максима Максимовича, Тараса Шевченка, Івана Франка та ін., які були впорядковані та видані Миколою Сулимою¹¹³.

Глибше зрозуміти жіночу тілесність і сексуальність допоможуть і твори класиків української літератури. У пригоді стане збірник «Тіло чи особистість?», упорядкований письменницею Людмилою Таран і мистецтвознавцем Ольгою Лагутенко. Упорядниці спробували реконструювати ставлення до жіночої сексуальності українських письменників і графіків кінця XIX — початку XX століття, простежити, як змінювалися трактування образу жінки в новелах — від Івана Нечуя-Левицького до Володимира Винниченка¹¹⁴.

Поглянути на сучасне українське суспільство з тілесної точки зору, з усіма його чутливостями, афектами та потребами, а в такий спосіб простежити трансформації й інновації, що відбулися з уявленням про жіноче тіло протягом століть, допоможе ілюстрований збірник «Українське тіло», виданий після однойменної скандальної виставки, організованої Центром візуальної культури в галереї Староакадемічного корпусу Києво-Могилянської академії 7 лютого 2012 року¹¹⁵.





На жаль, огляд вітчизняних культурологічних наукових праць, у яких прямо чи опосередковано приділялася увага жіночому тілу, на цьому закінчується, що свідчить про дуже слабку розробленість окресленої проблематики у вітчизняній етнології. Саме цим і зумовлені мої намагання здійснити у пропонованому дослідженні внесок у наукову концепцію жіночого тіла в українській традиції. Певні здобутки у розробці зазначеної проблеми відображено у низці авторських розвідок, що з'явилися на сторінках наукових журналів та інших видань¹¹⁶.

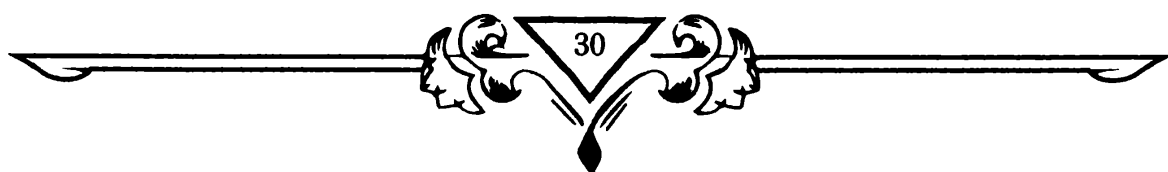
Чимало матеріалів, після доповнення і доопрацювання, увійшли до пропонованої монографії у її третьому перевиданні.

Як видно з історіографії, робіт з окресленої теми у вітчизняній етнології обмаль. Утім буде доречним скористатися здобутками зарубіжних колег, які мають дещо солідніші напрацювання з названої проблематики. Хоча їх праці прямо не стосуються українського етносу, в них міститься порівняльний матеріал щодо інших східних слов'ян, а також цікаві ідеї та концепції, які були використані тут при аналізі українського матеріалу.

... Серед найґрунтовніших досліджень із жіночої проблематики в Російській Федерації, у різних аспектах її виявлення, — роботи московської дослідниці Наталії Пушкарьової. Поміж різноманітних гендерних питань вчена не оминула увагою жіночу сексуальність та тілесність¹¹⁷. У своїх працях дослідниця намагалася показати жінку, її внутрішню та зовнішню красу, а також суспільні стереотипи, які доводиться долати жінкам протягом багатьох століть.

Солідний науковий доробок з етносексології має відомий російський вчений Андрій Топорков. Зокрема, аналізуючи різні види замовлянь, особливу увагу він приділяє любовним замовлянням та замовлянням від імпотенції¹¹⁸, а також символіці тіла у традиції замовлянь російського народу¹¹⁹. Окрім того, за редакцією дослідника вийшли два академічні збірники, присвячені феномену еросу в народній культурі¹²⁰. На цих збірниках ми зупинимося детальніше.

Так, у збірнику «Секс и эротика в русской традиционной культуре» в рубриці «Женщина и ее мир» російська дослідниця Тетяна Агапкіна опублікувала докладну статтю «Славянские обряды и верования, ка-





сающиеся менструации». У ній авторка приділила увагу міфології місячних, яка існувала у східних слов'ян, проаналізувала народні вірування, перестороги, заборони тощо, пов'язані з «жіночою» кров'ю, а також класифікувала народні назви на означення місячних¹²¹.

Ще одна стаття, присвячена особливостям фізіології жіночого організму, належить Тетяні Лістовій, яка торкнулася проблеми народних вірувань, пов'язаних із жінкою під час місячних та кров'ю післяродових очищень. Упереджене та марновірне ставлення до «жіночої» крові дослідниця пояснює острахом та наділенням її негативним потенціалом¹²².

Також у згаданому збірнику варто звернути увагу на цікаву та змістовну статтю відомої московської дослідниці Світлани Толстої «Символика девственности в полесском свадебном обряде». Авторка аналізує весільний обряд на Поліссі та символіку дівочої цноти у структурі обрядовості. Зокрема, нею виокремлено рослинні, тваринні, природні символи, а також предметні та речові знаки¹²³.

Цікавими й оригінальними є напрацювання петербурзького вченого Дмитра Баранова, зосереджені на вивченні народної концепції зачаття дитини та ембріологічних уявлень у народній культурі росіян.¹²⁴

У науковому доробку Олександра Гури особливе місце посідають публікації, присвячені народним поглядам слов'ян на статеве життя і світоглядні уявлення, пов'язані з цим¹²⁵. У 2012 році побачила світ ґрунтовна монографія вченого «Брак и свадьба в славянской народной культуре», де, поміж іншого, докладно аналізуються й символічні коди шлюбної ночі¹²⁶.

Однією з важливих праць в окресленій проблематиці є монографія російської дослідниці Галини Кабакової «Антропология женского тела в славянской традиции», де показано всі життєві етапи соціалізації жінки і те, як вони позначаються на ритуалах сімейного циклу. Не обійшла вчена увагою й народні погляди на жіночу тілесність і фізіологію¹²⁷. Важливо, що значна частина матеріалу зібрана на Українському Поліссі. Галина Кабакова, разом з Ф. Контом, є упорядницею збірки наукових статей, присвячених проблемі тілесності в російській культурі¹²⁸, а також автором низки статей на тему жіночої тілесності та сексуальності¹²⁹.



Ще одна цікава монографія — «Состав человеческий: человек в традиционных представлениях русских» належить Наталії Мазаловій; робота присвячена народній концепції людського тіла, його будови та життєдіяльності у традиції росіян. Особлива увага приділяється місцю людського тіла (насамперед жіночого) в картині світу¹³⁰.

У монографії російського етнографа Ізабелли Шангіної «Русские девушки» йдеться про життя сільських дівчат з часу дорослішання до перших років заміжжя. Особлива увага вченої сконцентрована на «неправильних» жіночих долях «старих дівок», матерів-покриток, дівчат, які втратили цноту до шлюбу. Дослідниця приділила увагу й «любам» — еротичним іграм та забавам молоді, а також традиції спільної ночівлі¹³¹.

Згадаємо й книжку Євгена Мороза «Веселая Эрата: секс и любовь в мире русского Средневековья»¹³², де автор аналізує тематичний першоджерельний матеріал: епітимійники, берестяні грамоти, графіті, фольклорні та літературні тексти тощо — з метою дослідити секс та еротику в повсякденному житті Київської Русі.

Заслуговує на увагу фундаментальна монографія білоруської вченої Тат'яни Володіної, яка досліджує міфопоетичний образ людини у традиційному фольклорі білорусів¹³³. Вчена не обійшла увагою й уявлення білорусів про жіночу тілесність та пов'язані з нею народні вірування і світоглядні уявлення¹³⁴.

Неможливо оминати увагою ґрунтовне дослідження «Історія тіла», написане французькими, британськими й американськими антропологами та істориками культури і перекладене російською¹³⁵. Авторський колектив всебічно розглядає тілесні практики Європи — від Ренесансу до нашого часу. Поза сумнівом, це видання є цінним для порівняльного аналізу української культури та культури інших народів Європи.

Дослідження жіночого тіла і сексуальності віддавна становлять невід'ємну частину соціальної та культурної антропології у країнах Європи та Північної Америки. Найбільш потужний масив академічних праць із антропології жіночого тіла належить дослідникам американської та західноєвропейської феміністської антропології. Серед класичних робіт, перекладених багатьма мовами світу, — доробки



Маргарет Мід¹³⁶, Сімони де Бовуар¹³⁷, Мішеля Фуко¹³⁸ тощо; серед сучасних — дослідження Лізи Блекмен¹³⁹, Петріни Браун¹⁴⁰, Анни Клерк¹⁴¹, Наомі Вульф¹⁴² та ін.

Хоча до їхніх досліджень не залучений український матеріал і предметом дослідження не ставала українська жінка, у цих працях — теоретичному доробку світової філософської думки та феміністської антропології — існують концепції універсальності негативної настанови щодо жіночої фізіології, суспільного контролю над жіночим тілом і сексуальною поведінкою. Все це є надзвичайно важливим для розуміння прихованих механізмів підтримання гендерної нерівності в патріархальній культурі. До того ж залучення праць американських і європейських учених у перспективі дасть можливість окреслити органічний зв'язок українських традиційних уявлень щодо жіночої тілесності та сексуальності із загальноєвропейськими та світовими тенденціями.

Що стосується безпосередньо українського, а ширше — слов'янського матеріалу, то необхідно виокремити роботу американської дослідниці Єви Левін «Секс і суспільство у світі православних слов'ян». Дослідниця вперше у світовій науці звернулася до проблеми сексуальної культури православних слов'ян, розкривши її в досить широкому хронологічному діапазоні — вісім століть (900—1700). Прагнучи дослідити потаємний, прихований бік життя людей того періоду, вона намагалася показати, що у статевому житті вважалось нормою, а що — девіантною поведінкою та за допомогою яких засобів і механізмів забезпечувалося дотримання правил у тодішньому суспільстві. Зазначена монографія, що вперше вийшла у 1989 році, згодом була перекладена російською мовою та частково видана у Москві¹⁴³.

Цінними для нас є напрацювання Крістін Воробець, насамперед ті, що стосуються пореформеної української селянської громади¹⁴⁴. Дослідження вченої направлені на пошуки причин жорсткого контролю жіночої сексуальності та відповіді, чому в багатьох культурах жінка і зло досить часто були тотожними й розцінювалися як джерело людських страждань, чому жінка сприймалася як мстива, маніпулятивна та злонравна істота.



Отже, підбиваючи загальні підсумки, зазначимо, що дуже довгий час окреслена тема фактично не привертала уваги вітчизняних етнологів, а в науковій літературі можна знайти хіба що кілька побіжних рядків, хоч якось пов'язаних із жіночою фізіологією, і такий напрям, як антропологія жіночого тіла (у його широкому, культурному значенні), тривалий час залишився зігнорованим та невивченим.

У роки незалежності України демократизація, зміна наукової парадигми, посилення дослідницької уваги до різних аспектів повсякденного життя сприяли тому, що українські етологи та історики звернули увагу на маловивчені аспекти народної культури. Зокрема, з'являються публікації та розвідки, присвячені вивченню жіночої тілесності та фізіології в народній культурі, а дослідження зарубіжних колег, які мають дещо солідніші напрацювання в цій царині, стають важливим теоретико-методологічним інструментарієм і посилюють аналітичний вимір вітчизняних досліджень.

Сподіваюся, що пропонована праця прислужиться у вивченні такого важливого дослідницького напрямку, як антропологія людського тіла, а дослідження різноманітних аспектів людської тілесності (як жіночої, так і чоловічої) і пов'язаних із нею народних уявлень та практик дасть змогу дослідникам краще зрозуміти внутрішні механізми існування традиційної культури, світоглядні уявлення людей, що жили в минулі століття, їхні моральні та релігійні настанови. Ці знання, поза сумнівом, мають практичне застосування й неабияку актуальність сьогодні, бо серед широкого загалу досі популярне бачення давньої сільської культури як асексуальної. Це уявлення є патріархальним і, власне, нав'язує сучасним жінкам моделі поведінки й цінності, базовані на хибному баченні минувшини. Деконструювання цього неотрадиційного міфу допоможе вирішити низку гострих і важливих проблем, серед яких криза сім'ї, демографічний спад, заборона абортів, суспільна паніка щодо занепаду моралі тощо.

Отже, Шановний Читачу, щиро запрошуюю перейти до основного розділу книжки й наблизитися до розуміння механізмів, які регулювали і контролювали інтимне життя жінки позаминулого століття.

Цикл I

*Стаючи дівчиною: уявлення
про деякі аспекти жіночої
фізіології в українській
традиційній культурі*



З фізіологічною особливістю жіночого організму, яка є маркером перетворення дівчинки на дівчину, — появою менструації — було пов'язано багато народних уявлень, вірувань, пересторог і заборон. Досить різноманітною є й народна термінологія. Так, на означення місячних дослідники фіксували такі назви: «на сорочці», «свій час», «місячка», «цигани», «кошуля», «рубашне», «переться», «жіноче», «цвіт», «пола» (в гуцулів), «приїхали гості», «прийшли краски», «червоний Іван» (у бойків), «має на собі», «кров» або «той час» (на Поділлі), «сорочка», «регули», «місяшне»¹⁴⁵ тощо.

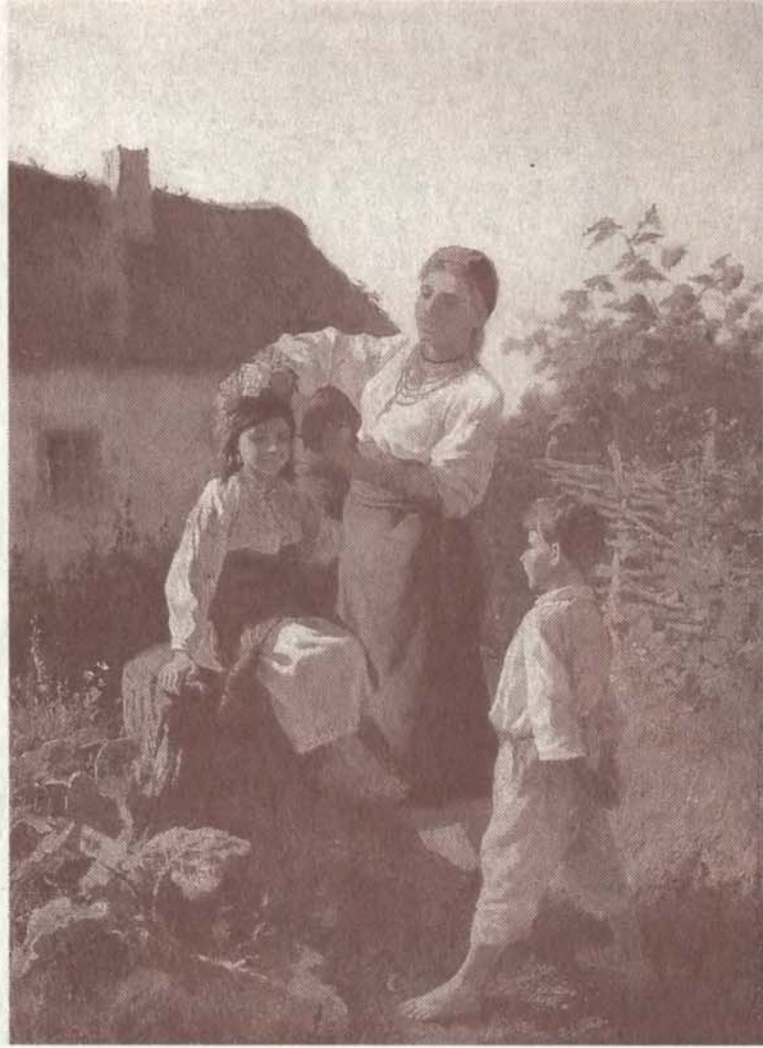
Розглянемо принципи мотивації цих назв¹⁴⁶. Однією із найпоширеніших, яку донині можна зафіксувати в українських селах, є «рубашка» та похідні від неї назви («на сорочці», «рубашне», «сорочка напала», «сорочане лихо», «на одеже», «на беллі»; *«а дехто-то рубашне каже на їх, бо його видно на сорочці. Як дехто, то каже, щоб усе не однаково було, сорочане лихо»*¹⁴⁷. Як відомо, у традиційній українській культурі одяг виконував не лише функцію прикриття тіла¹⁴⁸. Жіноча сорочка певною мірою символізувала тіло жінки, вона була ніби її символічним двійником, адже цей вид одягу безпосередньо торкався тіла й тому, як уявлялося, копіював усі його властивості¹⁴⁹. Отже, можна припустити, що з огляду на це вірування й виникла одна з найпоширеніших назв на означення місячних.

Другу групу становлять назви, які вказують на те, що «це» (тобто згадана особливість жіночої фізіології) належить лише жінці: «бабське», «бабське на одежі»; *«кажуть також «женське» тим, що їх у чоловіків нема»*¹⁵⁰.

До третьої належать назви, що походять від слів «мити», «прасувати»: «переться», «прання ся іме», «переца», «стіраєцца». Водночас ці назви вказують на те, що жінка у такий період очищається внутрішньо.

Четверта група назв має в основі циклічну природу місячних — «місячка», «місяшне»; *«бо воно ото що місяця, та й є»*¹⁵¹.

Деякі терміни вказують на те, що місячні відбуваються у певний час і виникають раптово: «той час», «свій час», *«у этой дєвкі время»*. Є назви, які безпосередньо означають те, що жінка, у якої місячні, перебуває у фізіологічному розквіті, готова до шлюбу та дітонаро-



Надягають вінок. К. О. Трутовський

дження, вона «цвіте» («цвіт», «квітки на рубашці» «вже цвіт прийшов»); «коли жінка носить їх (плями. — І. І.), то вона має красу і приваблює до себе чоловіків, які почувують у них жінок»¹⁵².

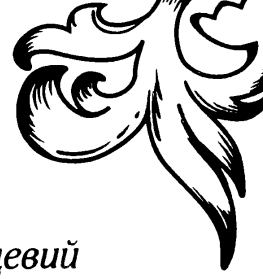
Частина термінів стосуються червоного кольору місячних — «червони дні», «краски ідуть».

Народну етимологію назви «цигани» у народі пояснювали так: «цигани — се слово відоме усякому, звичайно старшим, а всі його мають за стидне, не кажуть його при других, бо їй не вштиво таке слово казати при других, особливе при старших або при чужих. Жінки, то ще сяка-така одна одній скаже, хоч і з нишка таки, а при чоловіках стережуться казати. Через те ото, що воно таке «стидне»,



Дівчинка в хустинці. Невідомий художник

видумали замість його казати «шарівські»... Чого то вже оте, що сходить що місяць у дівчат та у жінок, зветь ся циганами або й шарівськими, то хто його зна. Так почало одно щось казати, а за ним і всі. Мабуть се видумано через те, що воно, як і ті цигани, що просять милостині та неждано і непрошено з'являються по слободах. Нарошне спитать кого в слободі, то ніхто не скаже, звідки і з чого взяло ся те слово. А що «шарівськими» їх називають, то це, як мати кажуть, через те, що оці живі цигани, що ходять по слободах, дуже скрізь шарять за всім, коли б де і виворожить і вибрехать і виканючить і вкрасти, та щоб зарвать де що. Або й ще через те, що як нападуть жіночі або дівочі цигани, то зараз зашаріється сорочка, зачерво-



ніє. «Ось як зашарілась» кажуть, як хто зачервонить ся. — А місцевий дякон пояснював се так, що у Полтавській Губернії був поміщик Шарий, чи піп, та переховував циган злодіїв і з того багатів»¹⁵³. «Називають через те, що під час місячного жінка робиться негарною, нездатною, як циган», або через те що «місячні невідомо звідки приходять і зникають, як на селах цигани»¹⁵⁴.

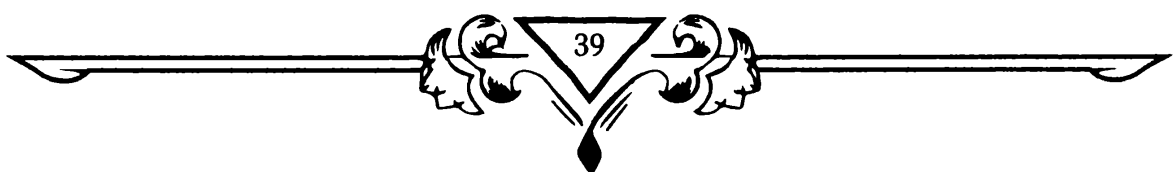
Цікавим є народне розуміння причини виникнення місячних. Лікар С. Верхратський у своїй рукописній роботі зазначав, що «рідко по селах давали відповіді, що жінки завжди носили місячні. Більшість притримувались погляду, що місячні з'явилися в жінок тільки з часом»¹⁵⁵.

Фактично зміст усіх переказів про те, звідки й чому жінки мають місячні, зводяться до того, що це кара за непослух. Наведемо деякі з них.

Згідно з легендою, зафіксованою на Звенигородщині Т. Гринцевичем, «народ полагает, что до времени рождения Иисуса Христа женщины не имели месячного очищения, а только послеродовое. Перемена в этом отношении наступила только с того времени, когда Богородица родила Иисуса и приказала своей служанке вынести и бросить в воду свою окровавленную рубаху. Служанка не послушалась и была причиной тому, что Богородица в сердцах повелела, чтобы весь женский пол с тех пор ежемесячно имели свои очищения, которыя получили название «сорочки»¹⁵⁶.

Так само в легенді, записаній на Галичині, йдеться про те, «що до Христа не було місячки, тільки породові очищення. Спала вона на жінок за кару. Коли Мати Божя породила Христа, казала слугі винести на воду обкровавлену сорочку і попросила не розвивати і не оглядати її. Одначе слуга не могла здержатися з цікавості, і за її провину Мати Божя покарала усіх»¹⁵⁷.

Схожа за сюжетом легенда зафіксована на Поділлі: згідно з нею, усі жінки були покарані Богородицею місячними через непослух дівчини-служниці, яку Діва Марія попросила випрати свою скривавлену сорочку. Дівчина не послухалася, розгорнула і струснула сорочку, від чого трава забризкалася кров'ю. «За неслухняність увесь рід жіночий покарано Дивою Марією місячними. На пам'ять про це ще й досі





росте трава в полі з хлібом, що має на довгих зелених листях червоні краплинки»¹⁵⁸.

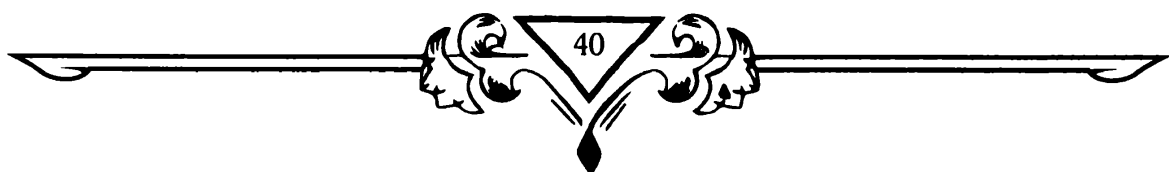
Ще один варіант легенди про етимологію місячних: «Єва, як прогрішила, то Бог дав їй те, щоб і всі жінки теє знали»¹⁵⁹; «коли Єва з Адамом жили в раю, вона не мала місячних і через це не знала сорому. Тільки за спокусу людей змієм Бог покарав Єву тяжкими пологами і місячними»¹⁶⁰.

За гуцульською легендою, місячні були й у чоловіка, «та як він почав робити по церквах, будинках, то йому було видко поли (кров); Матка Божя віпросила у Бога: Най маю полу, а чоловік ні! Від того часу нема у чоловіка поли, тому у него і сорочка коротка, а у челядини довга, аби закривала полу»¹⁶¹.

Щодо віку, в якому починалися місячні, існували такі міркування: «У скіко год воно настає, то не однаково: по людині діється і по порідді. Оце, як здоровенька дівчина та порідні такої здорової, і що рано виростає, та так і в роду було у її, що рано починали дівувать, то й у неї буде раніш ця справа. Або і вдасть ся таки таке дорідне. Часом і батьки і матері не такі були, а дівчина буде інакша. Так то знають, що і не на одній порі стають у дівчат цигани: у одної в стіко год, а у другої в стіко. За те вже кожна знає, що як почались вони уже у неї, то через місяць, як раз у ті самі порі будуть знов і так усю жизнь, поки зістаріється людина... Як у якої, то за день або ближче перед циганами болить живіт. Це вже знають. А ще молоде яке воно, само не вгадав і по-жалується матери на живіт, то мати зараз каже: «Та то воно у всякої людини, дочко!»¹⁶².

Оскільки досить часто місячні вважалися за щось непристойне і сороміцьке, у народі вірили, що святі жінки не мають місячних. Саме тому клімактерій досить часто сприймався селянками як бажаний¹⁶³, адже вони ніби поверталися у стан, у якому перебували до прокляття Богородицею¹⁶⁴. У такому разі казали, що «помили руки», адже після клімактерію мати стосунки з чоловіком вважалося непристойним¹⁶⁵.

Цікаву інформацію знаходимо у матеріалах Марка Грушевського, де йдеться про народне переконання, ніби у «чесної» дівчини влітку місячних не буває, а є вони тільки у жінок: «жнивими місяців з три





Дівчина з Малоросії. М. К. Бодаревський

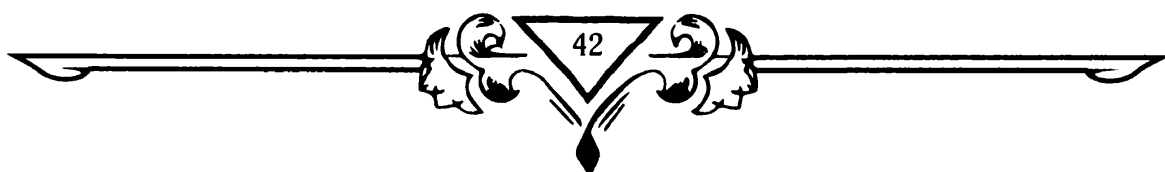
нема циганів у дівок; а у которі є і жнивами, так це погане зілля, то то така вже вона и дівка. Тіко звання, що дівка, а вона вже пряма молодиця, тіко не пов'язана ще. От дурить! А чого-ж то воно, Що у чесної, доброї ще дівки та в жнива не буває, а вже аж під осінь одкривається! На що вже Настя яка була, а і в неї не було в жнива. Бог уже так устроїв. Кажуть ще, що є і такі, що і не «прогуляні» (з «калиною»), а перуть ся і в жнива, але я таких не знаю і мені здається, що то тіко дурять, що то дівки, а воно вже казна що не дівка. Та і мати таке було кажуть, що то вже не дівка, як жнивами в неї є. Хай і важко робить, хай хоч і як, а влітку не буває у дівчат цього лиха. І в нас і в усіх то так було: як жнива, то ми і не



перемось жадна з нас. І в наймичок моїх цілі жнива бува чисто. Так само буває і у великий мороз»¹⁶⁶. Імовірно, таке вірування виникло через уявлення про місячні як ознаку, притаманну лише «нечистим» жінкам, а «чистими» вважалися малі дівчатка, незаймані дівчата та старі жінки.

Між тим заміжні жінки не приховували свого стану й досить часто ходили з плямами на сорочці¹⁶⁷. Цей факт широко підтверджується і сучасними інформаторами: *«Ще й моя мати, як ходила, то я дивилася, що вона, де врезалася?! Оце ходить, а штанов не було, а та сорочка заляпана, а я знаю, так як заре, побачила, та й думаю: «Ото мати шось урізала, в кров'є, ногу врезала чи стегно». — А не соромилась, так ходить? Тож видно! — Не, текло, куди бачило»¹⁶⁸; «Так і ходили. В полотняній сорочці. (А не соромилась?) Господь його знає! Як була така житка. Таке врем'я було»¹⁶⁹; «Да, ото так і ходили без трусов, без нічого, не було трусов, ото сорочечку зашпилиш, так щоб воно не капало кругом. Протікає, ходили такі задрипані. Зараз, бачите, всякі є, а тоді якось і не було, шмаття якесь подложеш і всьо»¹⁷⁰; «Колись не окуратно було — тепер окуратней. І з зааду, і з переду захвойдана сорочка... До це добре, як ти в сподніце, а буває — як не в сподніце, да сяде да промокне. Але колись, як іде, да це їй залило сорочку, дак подніме [сподніцу] і — гоп! [Піднімала спідницю і так сідала]»¹⁷¹; «Колі же ж бабі носілі штани? — в поміне не було! Да, на сорочці все! Хіба ж носілі отакіє сорочки? Не! Полотняну таку, шо й не гнется. Так йона шо, — йона ж дубляна. А то — сорочкою тією пудтерется да й усьо. Оце так — усе так хаділі»¹⁷².*

Натомість дівчата все ж таки намагалися не афішувати свого стану, тому на час місячних перебували вдома: *«Дівка не йде гулять. А як же вона поїде, шо вона може там сесті, а тутейка замарає — тут і хлопци, а тут і женіх... А-о-о! Шоб хлопець і не побачив. Цього вже не — вже вона дома. Даже, думають: «А чого ти, там — чи Галя, чи Мар'я, чи Степо, чи Горпино, чи Марино, чого ти не приходила?» — «Ой, не питай — мене не можна було». — «А чого?» — «У мене рубашне було». Шо вже було — то було. Оце вже як немає которой — це вже знать, шо вона засрана вже і дома сидить»¹⁷³.*





Хоча місячні і вважалися «нечистим ділом», люди розуміли, що це нормальний вияв жіночої фізіології, а їх затримка викликала занепокоєння: *«Яке ото воно не гарне діло ті «цигани», а лишенько і без їх. Кажуть, і це воно таки так і є, що і жить не буде довго отака людина, що нема їх у неї. Така вже стать природня у жінок, що без них і життя не вірне»*¹⁷⁴. *«Кажуть також, що без їх та дітей не мали-б жінки і миру хрещеного-б не стало. Бо то-ж запримітили усі, що немає цих циган, то й життя доброго немає і дитини не буде. А чого воно, так ніхто не скаже»*¹⁷⁵.

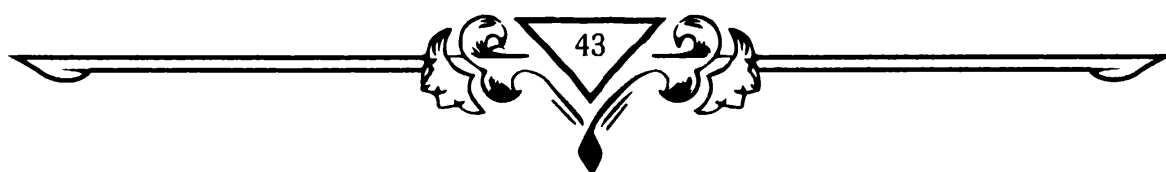
За спостереженнями лікаря С. Верхратського, якщо після шістнадцяти років у дівчини ще не було місячних, це викликало занепокоєння близьких, адже відсутність менструацій могла означати захворювання¹⁷⁶. Затримку в дівчини інколи пояснювали Божою карою за «п'ятничний» гріх батьків, тобто за те, що ті мали статеві зносини перед п'ятницею¹⁷⁷.

Коли у дівчат затримувалися місячні, їх намагалися викликати, зазвичай за допомогою народних засобів¹⁷⁸. Так, радили вживати вивар першого цвіту півонії, гілочок вишні, калини, мальви, материнки, червоних троянд, волошок, пролісків, кореню білої водяної лілеї, кривавника, м'яти, рум'янку, хмелю, споришу, червоного проса, цвіту жовтої акації, Петрового хреста, сокирок¹⁷⁹.

Так само викликало занепокоєння порушення циклу місячних: *«Часом перемінюєть ся время, що їх гляди, не має, то ото вже й треба і боять ся лиха якогось: або дуже потрудилась, або застудилась або злякалась, борони Боже; тоді вже й треба, старать ся людей. А як благополушно, то кожного місяця під один час і ждуть їх і через те ото і надівають другі сорочки і лягають на такому, щоб не шкідне було»*¹⁸⁰. У таких випадках радили вживати відвар розмарину (*Rosmarinus officinalis*)¹⁸¹, бузкового та липового цвіту¹⁸², квіток півонії, потовчене коралове намисто з водою¹⁸³, настоянку кривого зілля (гірчак зміїний, *Polygonum bistorta*), натиннику (паслін, *Solanum dulcamare*)¹⁸⁴.

Різними способами лікували й сильні кровотечі.

Народні засоби можна поділити на раціональні (вживання виварів із трав) та магичні.





Дівчина-українка. Х. П. Платонов

Перший спосіб лікування включав вивари з таких трав, як материнка (*Origanum vulgare L.*), валеріана (*Valeriana officinalis L.*), паслін (*Solanum dulcamare*), шафран з відваром вишневої кори, знятої із семи молодих гілочок. Кора мала зніматися згори донизу, інакше напій міг набути зворотної дії¹⁸⁵. Проти надмірних кровотеч уживали відвар деревію з дерезою та клали на живіт холодні компреси¹⁸⁶.

Припиняли кровотечу й підкурюванням: «Частіше для цього вживали блекоту, порхавку, що святили на Маковія. Кропили зілля на покуті свяченою водою, кидали в жаровню, яку клали на землі, жінка ставала над жаровнею і обкутувалась рядом»¹⁸⁷.

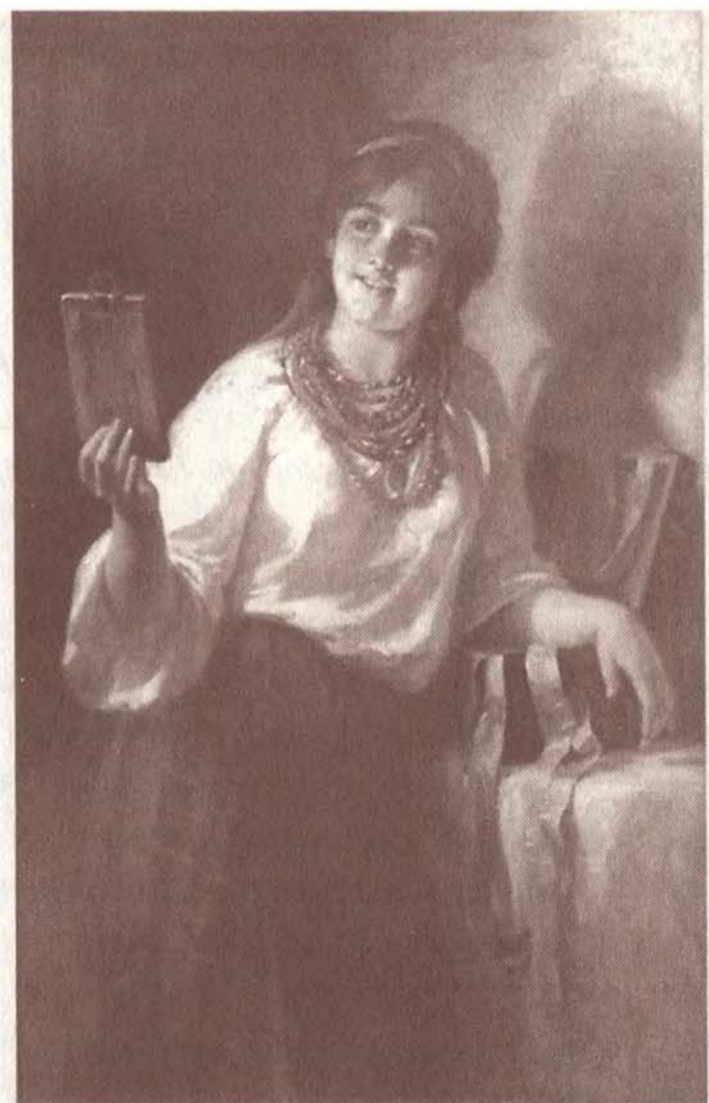


Магічні засоби лікування були не менш популярними: *«На лотоки хвора жінка йшла з бабою до схід сонця. Баба брала з собою цілушку хліба, краще з першого хліба, спеченого в «новий понеділок». Цілушку хліба баба пускала на воду з звичайною примовою до води. Повертаючись з лотоків, суворо заборонялося оглядатись (Вінницька обл.). Інший спосіб: хвора жінка брала дві крашанки. Випускала їх, сидячи на порозі, на сорочку, що носила в час місячних. В одну з крашанок наливала «непочатої води» (першої набраної з криниці до півночі), переливала в другу дев'ять раз, примовляючи за кожним разом: «Це тобі, це мені», Потім крашанки й сорочку несла на біжучу воду й кидала її через голову в воду; поверталась додому не оглядаючись»¹⁸⁸.*

«На Поділлі при сильних місячних кровотечах примовляли звичайною примовою при кровотечах: «Стій, кров, в рані, як вода в Йордані. Третину випускаю, дві третини залишаю рабі божій (ім'я)»; «Вирізували з місячної сорочки кусочок, забруднений кров'ю, видовблювали внизу дверей дірочку і в цю дірочку вкладали кусочок з сорочки й заклинювали кілком з осики — ув'язнювали недугу... Як прали сорочку після місячки, розстелювали її на воді, жменею брали воду з сорочки, зливали праворуч і ліворуч, приказуючи: «Це мені, це тобі»¹⁸⁹.

На Поліссі лікували й у такий спосіб: «При более значительных маточных кровотечениях женщины вырезаютъ небольшою кусок снизу из рубашки, которую носили во время месячного, провинчиваютъ отверстие внизу дверей, вкладывают там кусочек вырезанной рубахи и забиваютъ деревянным колочком»¹⁹⁰; «Больная женщина сама полощет в воде свою окровавленную рубашку и эту воду по очереди ложкою мужа, отца и брата выливает в две приготовленная посуды, из которых одна стоит в комнате, а другая в сенях за порогом. Причем, переливая в первый, говорит: то мое, а во второй: то «чуже». После того обе посуды выносит на двор, одну из них выливает на воду, т. е., «свое», а «чуже» закапывает в землю»¹⁹¹.

Досить часто причину того, що у жінки порушувався місячний цикл або збільшувалися втрати крові, вбачали у «зопранні», під цим розуміли прання кількома жінками своїх місячних сорочок в одних ночвах¹⁹². Вважалося, що після цього в однієї жінки під час місячних



Оксана. Х. П. Платонов

крові буде вдвічі більше, а в іншій вони можуть припинитися зовсім¹⁹³. Щоправда, більшість селян вважали, що «зопранне» шкодить лише одній жінці: у неї крові буде більше, ніж до цього¹⁹⁴. Причому вважалося, що «зопреться» та жінка, чия сорочка лежатиме найнижче¹⁹⁵. *«Воно так і не було в мене, та в отого попа дівка була і тітка його. Та в усіх трьох у нас було. Я не знала того, що воно треба їх стерегтись. Посолили сорочки ув однім жлукті, а вони й зопрались. У теї дівки нічого не стало того. Чорт його знав, чи воно їй вреділо, чи ні, а вона з мене усе смієть ся. Може воно так і є, що не багато того стане, як зопереться з ким. Але оця того нічого не знала — одначе*



Селянська дівчинка. К. О. Трутовський

сміялась. Чорт її знає, може і примовляла що, а сорочки, то знаю добре, що склала усі з нас трех одну на другу. І од того й стало. І ото в мене добре, як з неділю тіко пійде, а то й більше. Уже й сама не знаю де-б і діть ся і що робити»¹⁹⁶.

При «зопранні» радили жінці таке: «хай заполоще, що скине з одного місяця, та воду цю вилле на чорну свиню і скаже: «Ти діти водиш, і чиста ходиш» (себто, хай на тебе переходить). А то є, що замість цього пізнають по своєму, інакше, не на свиню виливають, а на чисту, бігучу воду несуть, на річку, тай пустять за водою»¹⁹⁷, або «воду влить в якую нибудь посуду, поставивши ее на пороге;

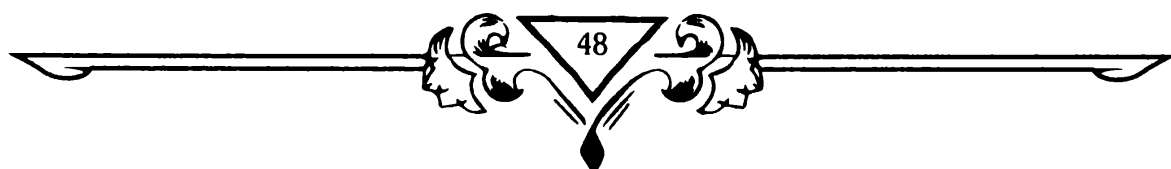


с двух сторон от ее ставят два горшка, при чем сама больная сидит на пороги таким образом, чтобы ее правая нога была в «хате», и вливает одну ложку воды в горшок, который стоит в хате, а две ложки в тот, который стоит снаружи ея, говоря за каждым разом, «оце тоби, а оце мени». Всего вливается в горшок, в хате стоящий, 9, а в горшок за хатой — 18 ложек. Первый горшок закрывается с водою под порогом хаты, а другой несут в сад и закрывают под вишневым деревом, говоря: «тоди до тебе другой раз нести, коли будеш цвісти»¹⁹⁸.

Для лікування використовували й такі способи: «Узять три пригорщі глини губою та внести в хату у тряпці, а глиняник поставит у глухім кінці порога. Пригорщами і треба вкинуть сю глину, розколотить і поставит на день чи на три дні і дати тоді тої води, що останеться в глинянику, випити, то й минеться, якщо вона тіко од зопрання бідує»¹⁹⁹; «Женщина, отжав рубашку в негодном горшке или казанке, идет с ним на речку и, набрав в него воды, дважды выливает обратно, а третий раз льет 9 ложек на рубашку, приговаривая: «мое пры мени, чуже хай иде за водою». Горшок забрасывает в воду, а рубашку, отзолив, носит, или идет к реке в грязной рубашке и, набирая воду мужской ложкой, дважды льет на речку со словами, «оце чуже и це чуже», третий-же раз, сказав: «а це мое» — себе на пелену (подол)»²⁰⁰.

Відповідно, коли жінки разом прали місячні сорочки, то намагалися класти їх не шарами, а в рядок: «і вже як у жлукто складали, то хоч з чотирьох зберуться було нечисті сорочки, то вже одну коло одної складаєм у рядок, у в один шнур і в один шар, хоч і як уже зажмякаються дуже сорочки, а вже боїмось, щоб не зопралась котора з которою і щоб не перейшло з одної до другої»²⁰¹, або перекладали жіночі сорочки чоловічими штанями²⁰².

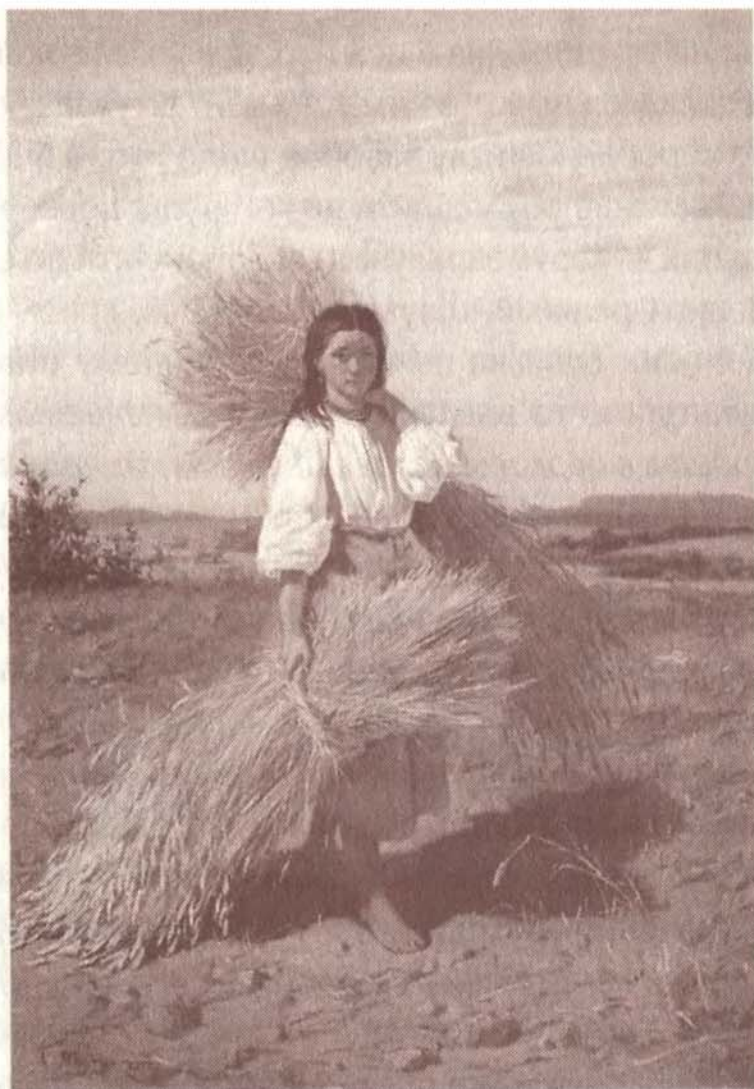
Отже, основним сенсом у цих магічних обрядах є символічний переділ місячних, позбавлення надлишку крові. Жінка у той чи інший спосіб «ділила» свою кров, частину якої залишала собі, а іншу пускала на воду, закопувала у землю або забивала кілком в отвір дверей, тобто знищувала.





Зважаючи на те, що жінка в цей період вважалася нечистою і це начебто передавалося на все, з чим вона контактувала, у традиційній культурі було вироблено низку заборон щодо життя й діяльності під час місячних. Їх можна розподілити на дві групи: церковні й народні.

До церковних — варто зарахувати заборону йти до церкви і торкатися священних реліквій, цілувати Євангеліє, хрест, ікони, пекти просфори. Усі вони були на певному історичному етапі сприйнятті народною культурою та введені у вжиток: *«нечистая» жєнщина не должна ходить в церковь, целовать иконы, ходить за крестным ходом, а тем паче, приобщаться или венчаться, — т. к. это тяжкий, непростительный грех»*²⁰³. Звернімо увагу на мотивування заборон та покарання за їх порушення: *«Якась жінка з місячкою пішла до церкви, і кров її всю церкву залила, а на образах, особливо на Марії Магдалині та Варварі, виступили криваві плями»*²⁰⁴ (Вінницька обл.); *«борода у теї виросте, що піде з циганами до церкви»*²⁰⁵. До того ж вірили, що у жінки, яка порушила цю заборону, на всі свята будуть місячні й, не маючи можливості ходити з ними до церкви, вона буде виключена з громадського життя. Її також буде покарано тривалими місячними і важкими пологами²⁰⁶. Жителі Білоруського Полісся вірили, що жінку, яка зайшла у церкву під час місячних, буде покарано гнівом Божої Матері посиленням кровотечі й важкими пологами: *«Кажны празник у ей буде на рубашце, и много того буде»; «буде тяжэло радить, када вона ражать будэт»; «Як зайдэ жєнщина, як на рубашке у цэркву, то Божа матэрь у лицэ мэняеця»*²⁰⁷. Заборони для жінки йти до церкви у такому фізіологічному стані досить поширені й сьогодні: *«В церкву не можна йти ніяк»*²⁰⁸; *«І в церкву — нє, в церкву — Боронь Боже! В церкву не можна ходити...»*²⁰⁹; *«У церкву не можна йти, а якщо в церкву йшли, то в карман положи гвоздік чи камінець, але далеко не йди, тако ззаді стой, а вообщє-то не положєно»*²¹⁰; *«як до церкви йті, дак треба (єслі так чувствуєш) — як уже первий день напало — не йди, а як уже другий-третій — бери замка, кладі за пазуху, замкні, і тоди йди до церкви. — І только так, шоб оно не капнуло, бо дуже грєх великий, як воно капне на пудлогу у церкві. Дуже грєх великий!»*²¹¹.



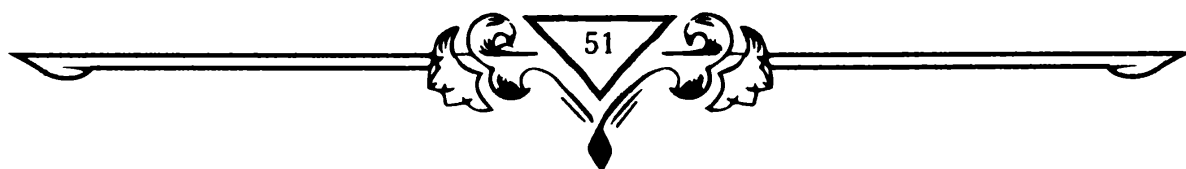
Дівчина зі снопами. К. О. Трутовський

Заборонялося йти до церкви та брати участь у церковних ритуалах і породіллі, яка протягом сорока днів після пологів вважалася «нечистою». Більше того, інколи породіллю взагалі застерігали проти того, щоб вона виходила зі своєї хати²¹². Траплялося, що це ставало причиною смерті немовляти, бо жінка не наважувалася йти до лікаря через свою «нечистоту»²¹³. Після сорока днів священик читав над нею «очисну» молитву і в такий спосіб «уводив» до церкви та повноцінного суспільного життя: *«Роде дітя вона, 6 недель не йде до церкви. Дітя понесли хрестить, а вона не йде. 6 недель минуло, она йде до вводу, приходит і стоїть прі двору. Батюшка виходит і вводить»*²¹⁴.



Загалом жінка під час місячних не мала права не тільки йти до церкви, а й брати участь у релігійних ритуалах. Зокрема, як зазначалося вище, їй заборонялося цілувати хрест чи ікону при обході села з молебнем: *«А як піп чи дяк ходить по слободі з молитвою або з христом та й трапиться у котрій хаті така людина, що з циганами, то певне не поцілує христа чи ікони. Хоч і піднесе їй піп, то вона скаже «мені не можна», а як така, що не осмілеться прямо сказати у вічі, то вийде собі на той час із хати. То вже її не питають, чого вийшла і втікла від хреста, бо знають, яке їй лихо, і знають, що як нечисте виходить, то до святого тоді не приторкаться»*²¹⁵.

Під час місячних жінка мала обмежувати себе і в родинних обрядах. Зокрема, їй заборонялося бути хресною матір'ю: *«Не можна тоді брати у куми або йти, коли просять, бо треба цілувати хрест, а до святощів не можна приторкаться. Через те ніхто тоді ані в куми не піде, ані на присягу не стане»*²¹⁶; *«Кумою під час місячного бути не дозволялось: дитина вся буде в болячках»*²¹⁷ Жінок взагалі застерігали від того, щоб іти на хрестини, бо це могло зашкодити дитині: *«Гулять з циганами скрізь можна йти, лиш на хрестини не можна, бо це і безсовісно дуже було б і шкідливо. Кажуть, як втерпить така людина та піде погулять на хрестини, то на дитині пороблять ся струпи. То краще не йти, як має таке од того»*²¹⁸. Проте якщо жінка таки йшла на родини, коли мала «на рубашці», то вона повинна була убезпечити дитину від свого начебто шкідливого впливу. Для цього використовувалися різні обереги: *«Щоб не завадили дитині ції цигани, то та, що йде з ними, бере у пазуху трішки проса. Та й баби, що пупа ріжуть, стережуть ся цього лиха, бо буває впорядиться яка не знає, що за лихо буде од цього і проса не бере з собою, через те то вони самі вивішують на жердці на перед що небудь чирвоне на всякий случай. Часом котора і втаскається нарошне або ще дурна і не знає цього — то не пошкодить тоді. Забачить можна на хрестинах часто або крайку або пояса чирвоного або китайку, оте все проти цього лиха, циган»*²¹⁹; *«Не можна дітяті йти хрестити. Наприклад, от я — нада мене [до] дітя взять, кого я хочу, да як у єе місячне є, вона й каже: шо «мене не можна йті». А котриє брали замочки — замикалиі*





і кідалі за пазуху. Замочок — такий, що замикати, но — замочок обикновенний. Ну так — щоб на дитяті нічого не оказалось. Бо кажуть, як нечиста кума, дак ото на дитяті буде — чи на головці, чи шось отаке во буде — якієсь наріви чи шо... Як замочок беруть у пазуху і вже не буде»²²⁰. На Поділлі вірили: «щоб дитині не вадило, треба щоб кума призналась і своєю сорочкою обтерла лоба дитині, або кинула собі в пазуху проса»²²¹.

Саме з огляду на вірування про жіночу нечистоту під час місячних однією з головних вимог до жінки, яка йшла у баби-повитухи, була відсутність місячних²²². Така вимога була пов'язана з народним переконанням про те, що діти, яких прийняла «нечиста» баба, будуть золотушними²²³, а в дівчаток довго не буде місячних²²⁴. До того ж вірили, що баба-повитуха, яка прийняла пологи, теж перебирала на себе нечистоту породіллі і для того, щоб очиститись, обов'язково мала здійснити обряд післяпологового очищення — «зливки»²²⁵.

Цікаво, що традиційна вимога відсутності місячних висувалася і до знахарок. За народними переконаннями, знахарство не було благословенне Богом. Вони могли займатися цією справою лише тоді, коли у них «*припинились регули, тоді їм Бог прощає*»²²⁶.

Запобіжні засоби на пологах та в родильній обрядовості, подібні до українських, відомі й іншим народам. Зокрема, болгарки закопували під поріг житла металевий предмет, через який переступали всі жінки, у тому числі ті, що мали місячні²²⁷. У Білорусі жінки затикали який-небудь металевий предмет (ніж, ложку) за пояс, у Східній Сербії — самі розповідали породіллі про свій стан, болгарки прикріплювали до пояса червону квітку. Поляки вірили, що присутність такої жінки спричиниться до шкірних захворювань у дитини; білоруси — що дитина виросте неповноцінною, у неї (навіть у хлопчика) будуть сильні кровотечі, а похресна дівчинка буде безплідною: «*Хрэстыты нэ можна за куму, як на рубашкэ е, кажут, малоумный будэ, дурной*»; «*Хрэстить не можна, а то у хрэщэной дочки не будэ детей*»²²⁸.

Заборонялося жінкам репродуктивного віку йти в такому фізіологічному стані й до вінчання: «*і вінчання тоді не буде, бо замічають, що як їй тоді принада, то життя буде якесь неладне і тому вже*



Дівчинка з сапою. К. О. Трутовський

наперед питають ея пра це у неї»²²⁹. Поліщуки Берестейщини мотивували це загрозою смерті молодих, а нареченій — іще й місячними на смертному одрі: «венчацца нэ можно, як на рубашке е, бо калы умрэш, то можа гэта показатся»²³⁰.

Хоч жінці й дозволялося йти на похорон, їй, однак, не слід було цілувати мерця: «як ідеш до покойніка, то не треба подходить його цілувать. Прийшла собі — постій, подивись»²³¹. Вірили: це загрозувало тим, що місячні не припиняться до кінця життя. Щоб запобігти цьому, радили покласти в кишеню мідяки, підв'язатися червоним поясом або взяти із собою металеву річ²³², а також насипати в черевики



під п'яти жита²³³. І сьогодні деякі інформаторки розповідають про те, що жінки *«беруть жито в пазуху, або житній хліб ото кидають шматочок, або жито, як раніше було жито, зерно, то було кидаєм пучечок зав'язаний»²³⁴; «на могилки нельзя іти — Низя! А йдуть — так беруть шо небудь, цепь яку... Ну, береш шо небудь у кишеню — або замочка якого, або там гвоздічка якого — щоб шо небудь у кишені було. Железне»²³⁵; «до покойніка тоже не можна йти, на гробкі тоже не можна йти (менструація як є — не йдуть). Красною лентою више колена перев'язують і йдуть, тоді можна і до покойніка [...] жєнци-на нечиста...»²³⁶; «Нада ниткаю пудвезатьсе, нитка із льону (когда на похорон іти і менструація) — ниткою пудвезаться сирю на голому тілу [по поясу] — одевайся і йди»²³⁷. Цікавою видається така мотивація заборони йти на похорон: *«На похорон нельзя йти. Того, шо нельзя. Ти ж гразна, а то, щитай, [мрець] — шо вже ангел...»²³⁸.**

Отже, під час місячних жінка обмежувалася у родинних обрядах, але, якщо не було можливості їх оминати, вона мала використовувати обереги, щоб убезпечити навколишній світ від свого «згубного» впливу. Поміж іншими, можна виділити такі найпопулярніші обереги: матерія червоного кольору, залізні речі, жито або вироби з нього. Відомо, що червоний колір наділявся цілющими та обереговими властивостями. Залізні речі, завдяки їхній міцності, теж наділяли властивостями оберегу, а жито символізувало життя й добробут.

Під час місячних заборонялося мати статеві стосунки²³⁹. Традиційне мотивування заборони зводилося до того, що наслідком могло стати народження відьми чи вовкулаки²⁴⁰. Щоправда, є й поодинокі твердження про те, що *«зачатый «пид краску», во время месячных очищенный, будет красив»²⁴¹*, однак це є радше винятком з правила.

Сучасні інформаторки також підтверджують цю заборону, проте мотивація зводиться переважно до того, що це «гріх», і до необхідності дотримання гігієни під час статевого акту, яку унеможлиблювали місячні: *«не мона, не положено — гріх»²⁴²; «не можна було, не, не»²⁴³; «з чоловіком спати теж, спати не можна було — запрещали»²⁴⁴; «У нас незя, й не принято. Таки й незя, це ж і неприятно, і самому недобре... І вобше це негарно. Це негарно, й не добре — і боронь Боже, спати —*



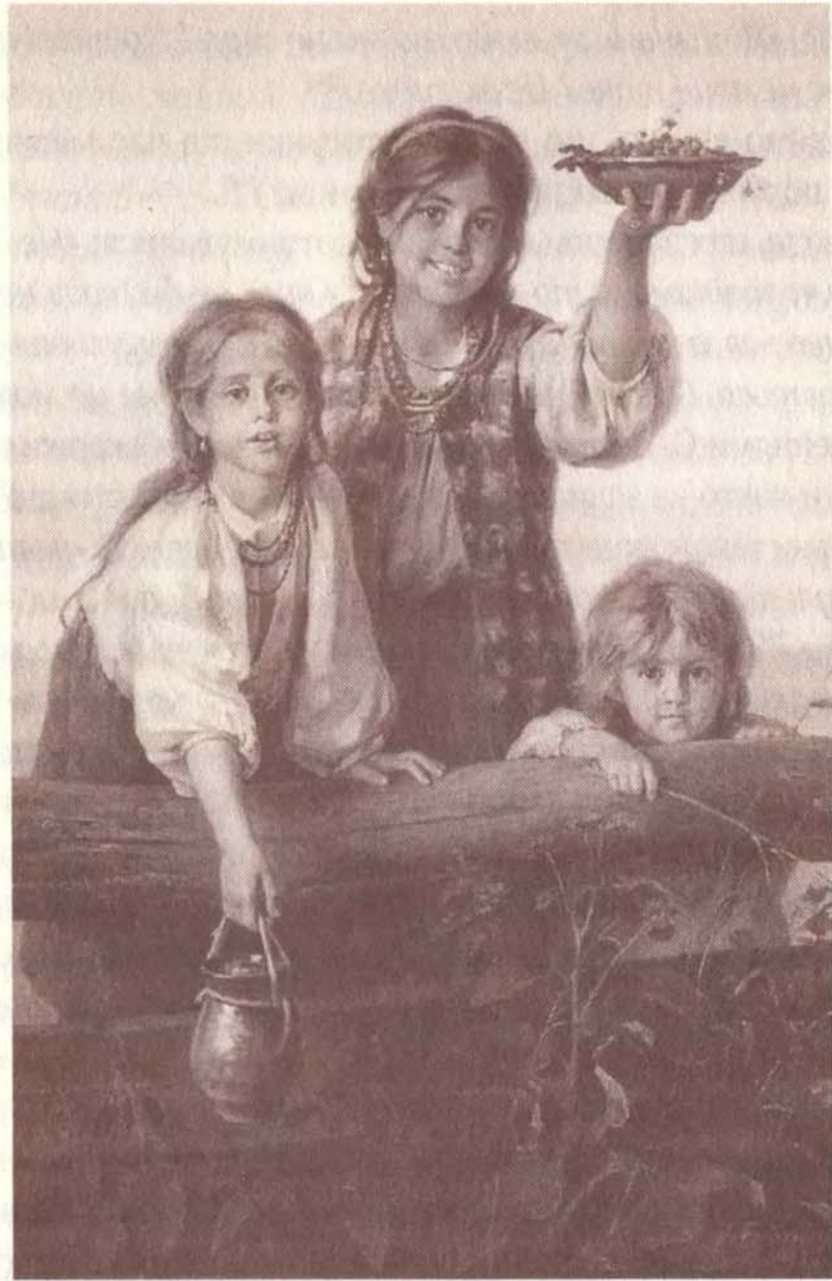
не спали»²⁴⁵. *«Я ні знаю, як люди, но ми не спалі! Но так і люди: це ж гидко, де ж це воно таке? Це ж гидко»*²⁴⁶.

Традиційно вірили, що статеві стосунки під час місячних могли призвести до хвороб (шкірних і венеричних)²⁴⁷.

Щоправда, цих заборон не завжди дотримувалися: *«Не добре тоді тертися з чоловіками, а то-б вона усе з ним, як-би люди не говорили, їй того хочеться, а ніяково якось їй. Та є такі, що не цураються і мають їх та не бояться. Одначе це вже безсовісні — як же це можна»*²⁴⁸. За спостереженнями С. Верхратського, «жінки часами скаржились» на те, що чоловіки часто не залишають їх у спокої і в «нечисті» дні²⁴⁹. Сучасні інформаторки також акцентують увагу на цьому аспекті: *«це так: як який чоловік. Культурний — он не поїде [до жінки], а нахал — то йому все — одно...»*²⁵⁰; *«не ліз до грязної, воно ж не можна. Як дурак, то може і полізти, а як совісний, то таки ж не полізе в отаку грязь»*²⁵¹.

Вірування про нечистоту статевих стосунків у такий період і про кару за це були поширені серед усіх слов'ян. Так, болгари вірили, що наслідком нехтування такої заборони стане поява екзем та інших захворювань шкіри у майбутніх дітей, поляки — що це спричинить хворобу чоловіка, а коли в цей час буде зачата дитина, то вона виросте сексуально нестриманою; жителі Герцеговини — що така дитина після смерті стане вампіром²⁵².

До окремої групи менструальних заборон належать ті, що стосувалися господарської діяльності. Так, жінці, яка мала місячні, заборонялося виходити в сад, адже це могло призвести до всихання дерев: *«Если «нечистая» женщина влезет на фруктовое дерево, то фрукты после этого с дерева осыплются, их поточат черви и они быстро погнут, само дерево усохнет»*²⁵³. Бажаючи комусь зашкодити, жінка могла використати воду від прання своєї місячної сорочки. Так само вона виливала таку воду під дерево, яке начебто обов'язково мало всохнути²⁵⁴. Зазвичай же воду після прання виливали під «глухий» дуб (який не скидає на зиму листя)²⁵⁵. *«У садок з циганами ніяк не годиться ходити, а на дерево лізти прямо гріх, бо, кажуть, і дерево те всхне, що на його полізе така людина, і садок буде неродючий... На пакість буває нарошне йдуть через садок, як злобу*



Купіть ягід. Х. П. Платонов

мають на кого, ніби за ділом за яким. Одначе їм і не вдається, бо ті, що садки мають, то ті і од лиха знають. Є таке лихо, що на злобу та оджимають ту сорочку і під найкращу деревину і виллють: кажуть, усохне зараз, як не доглянеться хазяїн. А щоб не пошкодило, треба жаром посипать на тім місці і примовить — люде знають, що й казати — і так і спасають деревину»²⁵⁶.



Під час місячних жінці заборонялося сіяти городину, сапати огірки, капусту, баштанні культури, адже користі з цієї роботи не буде, все виросте несмачним і з дефектами: городина буде у плямах, огірки поскручуються й на них не зав'яжуться плоди²⁵⁷. *«Нечистой» жєнщине нєльзє рвєть фрукты, овоци, рєстєнєя, є рєвно нєльзє сєдєть рєстєнєя, цвєты, овоци; вєрвєннєє — сєнєєт, є пєсєжєннєє є пєсєєннєє нє будєт рєстє є пєсєхнєт»*²⁵⁸. Такі вірування досить поширені й сьогодні: *«Як оцє мєсєчкє є, єнєчєгє нє нєдє: нє зєкрєвєт, нє в бєнкє, нє в дєжкє, нє в кєстрєлє, нєщє»*²⁵⁹; *«Нє мєжнє оцє нє мєжнє ж нєчєгє: нє кєпєстє сєдєвєть нє, бє я кєлєсь є сємє нє сєбє. Сємє бєлє мєсєчнє, є я кєпєстє сєдєвєть, є тєдє зєбєлє, пєсєдєлє пєлєвєнє тєї кєпєстє, є тєдє кєжє: «Мєнє ж нє мєжнє сєдєть», тє тє пєлєвєнкє дєд, єтє шє бєв мєлєдєє, дєд пєсєдєв. Тє пєгнєлє дє грємє, є тє єстєлєсь. Цє я зєпєвнєлє нє сєбє тєкє бєлє. Є шєткєвєть нє шєткєю, нє зєкрєчєю нєчєгє, єк є»*²⁶⁰.

Жінці не можна було збирати трави, бо, вважалося, вони втратять лікарські властивості, це ж саме стосується грибів, ягід²⁶¹.

Заборону займатися городництвом пояснюють тим, що жінка з місячними не є вагітною, отже, в цей момент неплідна і свою неплідність може передати городині²⁶².

Проте існували й винятки з правил. Зокрема, на Поліссі вважали, що садити картоплю має саме жінка, у якої йдуть місячні, — тоді картопля рясно цвістиме і дасть гарний урожай²⁶³, а буряк виросте червоний та соковитий²⁶⁴. На Житомирщині посіви льону й капусти обмахували жіночою «місячною» сорочкою, що начебто мало очистити їх від гусені²⁶⁵.

Відомо, що жіночі та чоловічі геніталії у народній культурі наділялися здатністю як відлякувати, так і викликати плодючість²⁶⁶. З огляду на це місячна сорочка, яка безпосередньо торкалася жіночих статевих органів, могла наділятися такими самими властивостями.

Під час місячних жінку застерігали готувати страви, які проходять процес ферментації, — місити хліб, квасити квас (бо буде тягучий і темний)²⁶⁷, солити огірки, бо заведуться миші²⁶⁸, шаткувати капусту, бо «зацвіте»²⁶⁹; *«нє будє нєякє стрєвє смєшнє єд тєкєї жєнкє є чє куркє зєрєжє, чє тєк єщє вєрєтємє, тє єк сєлємє будє бєз смєкє»*²⁷⁰. Загалом,



Дівчинка. К. О. Трутовський

«нечистая» женщина не должна ничего предпринимать или начинать в работе, ибо работа или предприятие ей не удастся, не будет спориться; не должна печь хлеба, солить огурцы или капусту, пахтать масло, варить варенье, т. к. это все испортится, скиснет или сгниет «нечистая» женщина не должна ни доить коров, ни даже прикасаться к молочным продуктам, не должна ходить или прикасаться к кадкам с огурцами, капустою, банкам с вареньем, бочкам



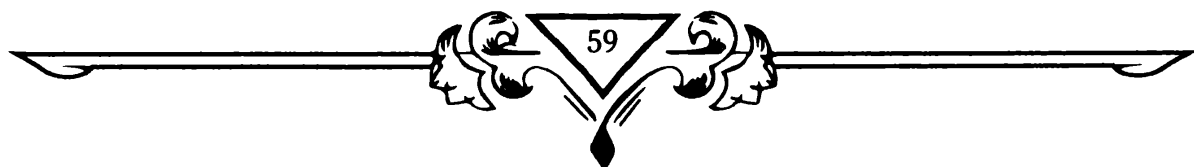
с пивом, медом и квасом, т. к., капуста, огурцы, варенье, мед, пиво, квас от прикосновения такой женщины скисает»²⁷¹.

Вірили, що в хаті, яку побілить жінка під час місячних, заведуться блохи, таргани, павуки²⁷². *«Хати як мажуть, не годить ся першого валька класти тій, що цигани має, бо буде нечисть водиться в хаті. Печі накладатъ не годиться також тоді»²⁷³.*

Окрім того, остерігалися, щоб така жінка не перейшла дорогу людині, яка йде на рибалку, полювання, та й просто у справах: бо це — на невдачу²⁷⁴. *«Треба глядіть, щоб дороги не переходить, такій жінці. Це не звичайно. Але є й такі люде, що цього закону не глядять. Таких треба найдужче стерегти ся, бо як перейде шлях кому, то не минеться; щось йому та за недогіддя буде. Хиба знає од цього що не будь, бо є люди знаючі, що від усячини вміють, одмовиться і ніщо не матиме сили. Одначе це вже безсовісною назвуть ту, що переходить шлях кому. Часом тому і пристають — жінки, чи дівчата, як трапиться, що хто їде або йде, а вона у поперед іде. Поважним людям хазяєвитим зроду не осміляться переходити пуття»²⁷⁵.*

Не можна також оминати увагою народні вірування про магічне використання місячної крові, зокрема її застосування у любовній магії: *«Женщины, чтобы возбудить любовь в мужчине, моют белье во время menstruatio и воду эту мешают в кушанье или напиток, которым подчуют любимого человека»²⁷⁶; «Хочеш, щоб тебе чоловік не кинув і век з тобою жив — возьми — менструація є в тебе — постірай, у вино ввали, напой його — буде за тобою всю жизнь бегать, і век тебе не кине і до другої ніколи не поїде»²⁷⁷.*

Використовували місячні й у магічних засобах задля уникнення небажаної вагітності. Зокрема, із сорочкою, заплямованою місячною кров'ю, проводили такі маніпуляції: замазували у челюстях печі, закопували у землю або підмішували у корм для тварин (собак чи свиней)²⁷⁸; воду, в якій прали «місячну» сорочку, зливали в пляшку і закопували в землю або випивали²⁷⁹. Як варіант, палили у печі сорочку, на якій була місячна кров, або виливали туди воду, в якій ця сорочка пралася²⁸⁰. Під час проведення ритуалу жінки навіть





примовляли: *«Як ця кров на пічці печеться, так щоб і діти попеклися в моїй утробі»*. Такі прийоми були пов'язані з вірою в те, що у місячній крові жінки сконцентровані усі її майбутні діти. Саме тому, за народними переказами, під час горіння сорочки можна почути плач дітей²⁸¹. Подібні магичні дії були поширені не тільки серед українців, а й серед інших східних слов'ян, зокрема росіян²⁸². Щоправда, усі ці дії вважалися гріховними, а на їх виконавців неодмінно чекала страшна кара²⁸³.

Отже, як бачимо, у народній культурі українців вироблено низку обмежень та заборон для жінки під час місячних. Подібні табу відомі й іншим народам. Усі вони пов'язані з переконанням про те, що жінки, перебуваючи в менструальному фізіологічному стані, є нечистими, а заборони мали на меті захистити інших від їх негативно-го впливу. Водночас люди розуміли, що місячні — це ознака нормальної фізіології, тому, коли у жінки спостерігалася нерегулярність менструального циклу, його намагалися нормалізувати засобами народної медицини.

ЦИКА ІІ

Дівчина-наречена:

дошлюбне

інтимне спілкування

української молоді



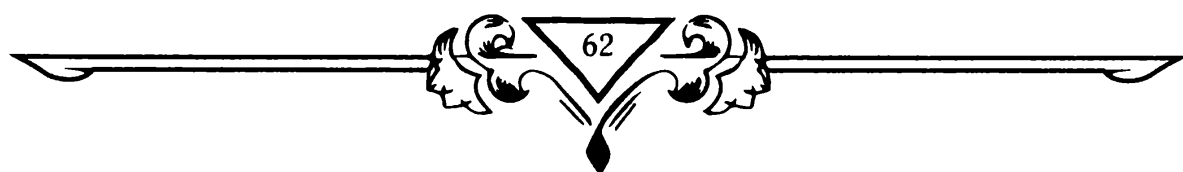
Наступним кроком на шляху дорослішання дівчини вважається підготовка до подружнього життя. Готуватися до нього українська сільська молодь починала рано, залежно від регіону, з 14—18 років. Той факт, що українська молодь не мала розриву між фізіологічною зрілістю і шлюбом, варто підкреслити, адже це дає підстави зробити припущення про непоширеність серед української молоді заборонених сексуальних практик, на відміну від тодішньої Європи²⁸⁴. Приміром, французька дослідниця Сара Метью-Гріко зазначає, що *«сексуальна культура Західної Європи між кінцем Середніх віків та останніми роками Старого порядку характеризується відносно довготривалим періодом між статевим дозріванням та шлюбом»*²⁸⁵, що своєю чергою могло спровокувати небажані для суспільства статеві зносини молоді поза шлюбом або інші види заборонених сексуальних практик²⁸⁶.

Досягши відповідного віку, українська молодь групувалася у дівочі та парубочі громади. Останні відігравали досить важливу роль як у соціалізації самої молоді, так і в житті сільського соціуму. Зокрема, на парубоцькі громади покладалася відповідальність за виконання ряду господарських робіт, дотримання поведінкових і моральних норм, керування організацією розваг, обстоювання інтересів молоді перед сільською громадою тощо²⁸⁷. Принагідно зазначимо, що гуртування молоді у громади не було виключно українською традицією, вона znana серед західних слов'ян²⁸⁸ та інших європейських народів, особливо серед французів та італійців²⁸⁹. Роль, яка покладалася на такого роду об'єднання, була, насамперед, соціалізуючою та професійною.

Проте однією з найголовніших соціальних функцій українських вечорниць було створення сприятливих умов саме для вибору шлюбного партнера.

Зазвичай хлопці й дівчата знайомилися та спілкувалися між собою на вечорницях (досвітках) — восени й узимку чи просто на вулиці — навесні та влітку. Зимовий сезон вечорниць починався на Покрови або Святого Миколая (відповідно 14 жовтня та 19 грудня) і тривав до початку Великого посту²⁹⁰.

Для проведення вечорниць винаймали, як правило, хату вдови чи бездітної пари; платили за це грішми або натуральними продуктами.





Гопак. М. К. Пімоненко.

Дівчата приносили з собою роботу — пряли, вишивали, плели; праця чергувалася з розвагами — танцями, піснями, іграми, жартами тощо.

Відомо, що на вечорницях практикували спільну ночівлю молоді. Особливо поширена була ця практика на Поліссі, Полтавщині, Харківщині, Чернігівщині, Слобожанщині — тобто у регіонах, де проведення вечорниць мало найвиразніші та найповніші форми. На Правобережній Україні такого звичаю не зафіксовано²⁹¹.

Важливо, що звичай спільного спання молоді, а особливо засватаних, був відомий і в багатьох країнах Європи, зокрема в Англії, де носив назву *night courtship* — нічне залицяння або *bundling* — *злучка*, та у Франції *albergement* — довгий поцілунок чи постій. Щоправда,



така форма стосунків дозволялася лише після обміну шлюбними обов'язками, виключала дошлюбний секс й була направлена виключно на зближення майбутнього подружжя та встановлення між молодими людьми інтимного контакту²⁹².

У відомостях, де знаходимо інформацію про спільну ночівлю української молоді на досвітках і вечорницях, трапляються досить протилежні судження щодо їх моральності. Читаємо: *«Молодежь более всего развращается изстари заведенным обычаем ходитъ ночью на «вулицю и вечерницы», где «парубки и дивчата» держат себя вполне свободно и безконтрольно, позволяя между собою не только шутить, говорить и ругаться непристойно, но и ночевать вместе»*²⁹³; *«Ці зібрання часом бувають шкідливі. Вже в старовину, як видно з оповіданнів Квітки-Основ'яненка, напр., з його «Марусі», поважні батьки не пускали дочок на вечерниці; пізніш — в умовах нового життя з ганебними впливами фабрик, заводів та солдаччини, вечерниці не викликають ухвалу з боку людей, що ознайомились з ними, особливо в передмістних селах»*²⁹⁴.

Є дані, що 45,6 % дівчат, які ходили на вечерниці, втрачали цноту до шлюбу. Для порівняння: серед тих, які подібні заходи не відвідували, таких майже удвічі менше — 23,8 %²⁹⁵. Тому не дивно, що досить часто вечерниці вважалися осередком розпусти. Особливо гостро критикувало вечерниці духовенство і погрожувало «отлучити от Церкви» порушників²⁹⁶. Приміром, 1719 року вийшов указ Київської духовної консисторії, який вечерниці забороняв, бо там *«диты, по ночам купами собираючися, исповедимыя безчиния и мерзкия беззакония творят, справуючи себе игры, танцы и всякие пиятихи скверная..., а найпаче под час таких нечестивых сборов разные делаються эксцесса, яко то блудие грехи, девства растление, незаконное детей прижитие»*²⁹⁷. У текстах проповідей для сільських батюшок кінця ХІХ століття містяться такі звернення до батьків: *«Но откуда ночныя сборища нашей молодежи? Откуда пісни по ночам и разныя гріховныя безчинства? И все это бывает не только в обыкновенное время года, но даже во святой Великій пост! <...> Отцы и матери! Вы ответственные перед Богом за дітей ваших, и за*



Солоха і Д'як. І. Є. Репін

малых, и за взрослых, а потому следите за детьми и не позволяйте им позорить себя разными ночными безчинствами греховными»²⁹⁸.

Цікаво, що в інших джерелах, навпаки, подається абсолютно протилежна інформація про моральність вечорниць, наприклад: «особенно дурного влияния на нравственность досвитки не имеют»²⁹⁹, «случаи нарушения девичьей чести на вечерницах бывают редко»³⁰⁰; «товариство лягає на імпровізовану солом'яну постіль, постіль спільну, і серед сміху та жартів засинає невинним дитячим сном, а коли трапляються винятки, то це буває дуже рідко»³⁰¹; «вечерние и ночные собрания молодежи основаны на самой чистой, строгой нравственности. Ни парень, ни девушка не позволяют себе



Три українські дівчини-селянки. К. О. Трутовський

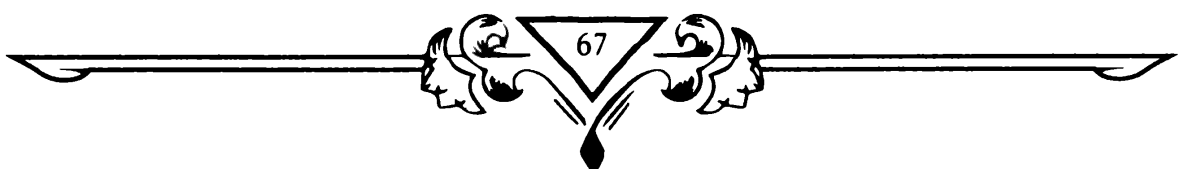
нескромности, оскорбляющей добрые нравы»³⁰²; парубки «никогда не позволяют себе вступать с девушками в интимные отношения, а напротив каждый парубок заботится о своей невесте и бережет ее»³⁰³; «Вечерницы» заканчиваются совместным спаньем парубков с дивчатами. Спят по-парно. Великое это испытание для разгоряченной предварительным увеселением молодежи. Но такова сила чистой любви, такова твердость веры и нравственности в людях простых, такова, наконец, значение векового обычая или завета предков, что такое сближение двух полов в юном возрасте отнюдь не ведет к разврату и, за редкими исключениями, остается всегда вполне безупречным»³⁰⁴. Наші інформаторки з Полісся, які самі дівували на вечірках, теж розповідали про їх абсолютну моральність: «Простілаймо на землі чи на чом, там вже й куль в нас зв'язаний в сараї стоїть, вже й по череді й ходять по його і приносять, простілаймо на ту доловку, тут і лягають (...). Полягають собі, ба я й з хлопцем, та й з своїм хлопцем обнімаюс, а ти з своїм, а ті полягають, а так шоб рожалі, то не. По чесному, кажний, да!»³⁰⁵.



А деякі взагалі говорили, що на ніч не залишалися, тільки гуляли та спілкувалися: *«Колись так гуляти, ми кожен по-сільському ходили... десть в якійсь хаті збиралась молодь — хлопці, дівчата. Вони там собі гуляли, дівчата вишивали, хлопці собі сиділи (...), а спать не залишалися. Це тепер вже така мода (...). Це було соромно, потому що, ну, соромно було. Считали, вважали так, що дівчина повинна виходити. Вважали, що дівчина має, має виходити заміж чесною дівчиною, чесною!»³⁰⁶. До того ж майже завжди наголошували, що дівчата поводитися чесно, а якщо й траплялися випадки дошлюбного сексу, то це було вкрай рідко та великим соромом: «Так не було, як теперика. Тоді менше й було, бувалі рідко-рідко. Дарма що спалі вместе й хлопці й дівки»³⁰⁷; «Це позор був великий, шоб це дівчина із хлопцем гуляла, а тепер — це ще і хвала!»³⁰⁸; «після сватання не розрішали, тільки після весілля. На весіллі треба було, шоб завести молоду в комору з молодим і він там її іспользує, треба, шоб показували результати (...). Ну, якщо нечесна була — то сміялись. (А раніше багато було нечесних?) Ну, я знаю раніше, то менше були, це зараз вже така розпуста»³⁰⁹.*

Отже, якою була поведінка молоді на вечорницях, якими насправді були спільні ночівлі молоді — цнотливими чи розбещеними і навіть взагалі їх організовували?

Для початку слід описати, у який спосіб молодь готувалася до спільної ночівлі: *«Спати лягають уже тоді, як добре насміються та нателесуються хлопці з дівчатами. Лягають звичайне на соломі, а солому приносять дівчата на досвітки по черзі і по більше всього кулі з житньої соломи. Як тільки прийде пора спать, то хлопці звичайно кажуть: «Пора вже, дівчата, спать». То дівчата, бува, що й одмовляються, мовляв, ще «рано». Так де там тобі. Тоді дівчата зараз беруть кулі і розстелюють по долівці від самого стола і аж до порога. Розіславши гарненько, застелюють ряднами, а в голови кладуть свою одежу, бо подушок з дому не беруть. Приготовивши це все, вони потихеньку по куточках вечеряють, шоб і хлопці не бачили, а то скажуть, що по багато їдять, готовляться лягати спати. ...Лямпу звичайно приймають з її місця на піч, і як*





Українська дівчина. К. Є. Маковський

лягають уже, то дівчата або досвітчана мати тушить лампу, а хлопці, котрий ще з вечора запитав собі дівку, як з нею увесь вечір жартував, чи за гребнем, як вона пряла, а чи де в другому місці: «Чи не можна там з тобою переночувати?» — А вона, як на те, возьми тай згодилася на запит того хлопця. Тоді парубок, побачивши, де вона лягла, і як саме вже лампу потушать, то й собі бебевх якраз туди до неї під рядно. То вже вони там телесуються і шушукаються у парочці, присунувшись близьенько одно до одного під тим рядном»³¹⁰; «Каждая девка с своим парнем спят на земле на простланой соломе все вместе и целую ночь занимаются разговорами и узнают, кто кому нравится»³¹¹; «Совместное спанье дозволяют себе

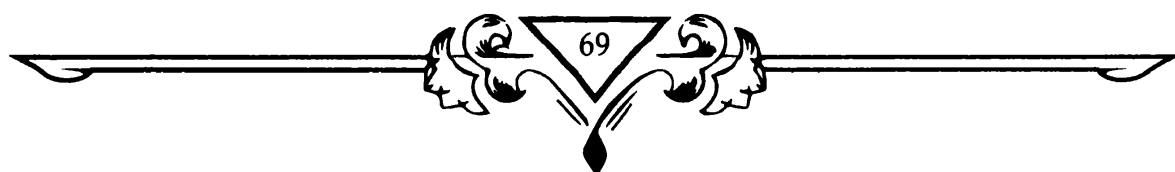


те, которые уже слюбились друг с другом и если не на словах, но в душе решили жить друг для друга, как закон велит»³¹².

Оскільки відкрито говорити про свої почуття було не заведено, молодь виказувала симпатію та пропозицію на спільну ночівлю в інші способи, зокрема залицяннями, жартами, пустощами або ж через третю особу: *«Никогда девка не скажет сама тому парню, который ей нравится, чтобы он оставался, а передает через подругу»³¹³; «Если парень не равнодушен к какой-либо девушке, то непременно ухаживает за нею: подшучивает с нею, держит ее за косу, подставляет ей ногу; та в свою очередь или толкнет его, или дернет за чуб. Кончаются эти гуляния тем, что каждый парень ложится спать с той девушкой, за которою ухаживал»³¹⁴; «То уносят соломи у хату, розстеляють солому, рядом простеляють, покотом стеляться й лягають одно коло одного, хлопець із дівчиною, той з другою — хто кому понаравиться. Питаря ото посилають, щоб спитав, чи согласна вона прийти переночувати. А як не хотіла — то й нічого»³¹⁵. Варто звернути увагу на народну метафорику таких запросин: *«Якщо дівчина прийняла пропозицію, то про парубка говорили, що «йому від неї була мокра», а якщо відмовила — то «суха», наприклад, «Левкові була од Горпини суха»³¹⁶.**

Зазвичай на вечорницях залишалися ночувати в парі: *«Иногда парень спрашивает — для какой девки его оставляют, и если она ему не нравится, то он уходит. Большею частью, однако, парень остается, какая бы девка его ни приглашала, — любимая или нет»³¹⁷. Якщо ж парубок залишався ночувати на вечорницях сам, то на нього чекали осуд і глузування: *«Если какой парубок, не имеющий сочувствующей ему девушки, самовольно останется ночевать на вечорницах, то «дивчата» для смеха нашивают ему на спине разных лоскутков, с которыми он и домой идет, или насыплют в шапку его сажу, толченого мела и т. п.»³¹⁸.**

За дівчиною, як правило, залишалося право вибору, з яким хлопцем ночувати, а з яким — ні: *«Молодежь ложится спать на соломе, покрытой рядом. Если парень поместится возле дивчины, ему не сочувствующей, — последняя скрывается на печь («спече, дае гарбуза»). Огорченный парень разбивает лампу, иногда «штовхне*



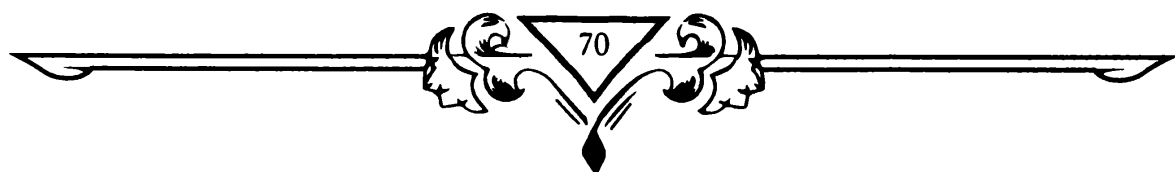


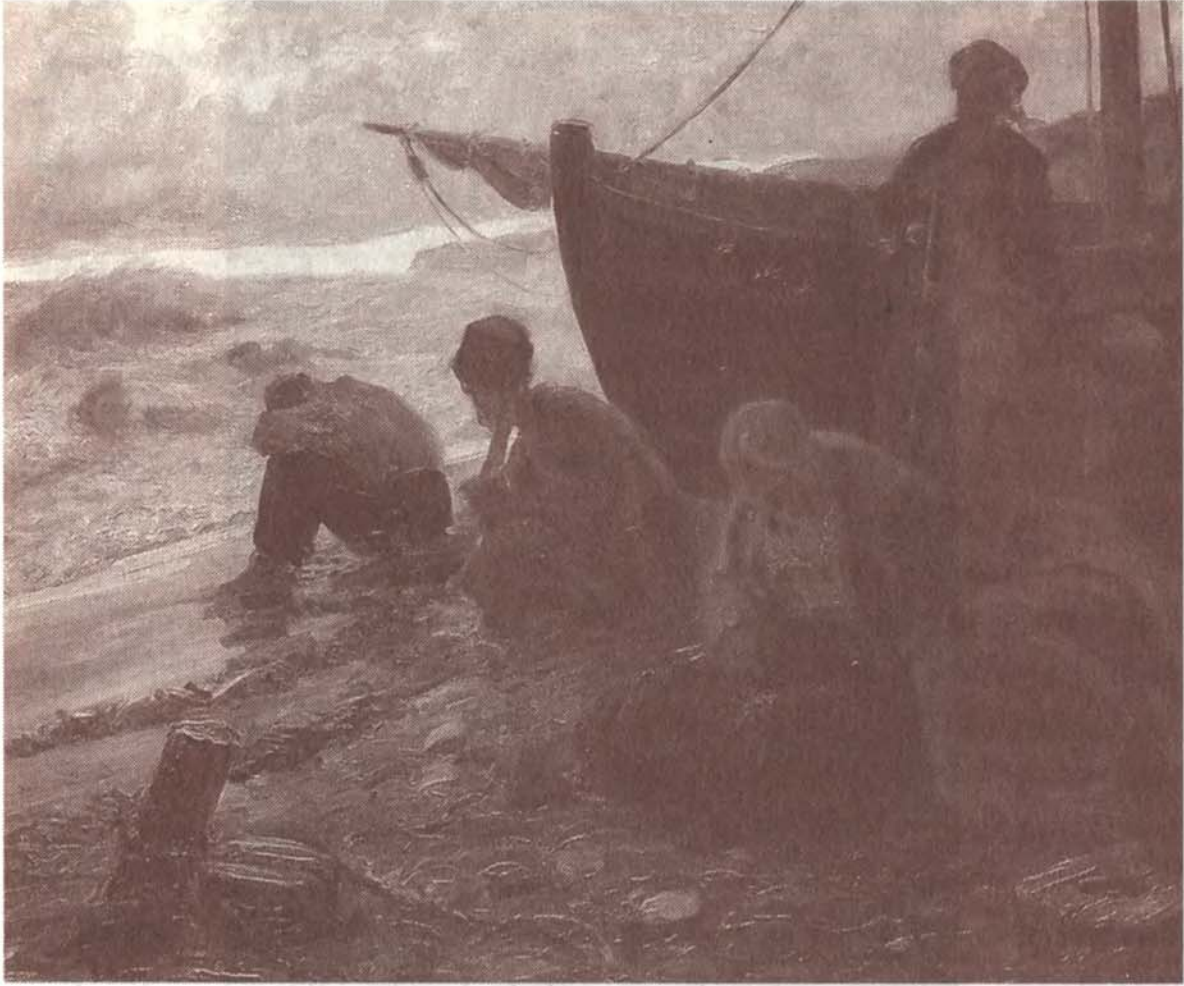
и дивку». Обязанность купить новую лампу лежит в этом случае на девушке. Печь служит убежищем дивчине и тогда, когда за нее спорят два парня, до тех пор, пока одному из них или третьему лицу не будет оказано предпочтение»³¹⁹; «Спали ж дівчата з хлопцями, еге, лягали, спали. Приходять хлопці: мені оту, — вибирали, яка їм понравиться. Як схоче [дівчина] — схоче, а не схоче — то не схоче, ка: «Я не хочу»³²⁰; «Покотом стеляться й лягають одне коло одного, хлопець з дівчиною. Хто кому понравиться. Посилають, щоб спитав, чи согласна вона, щоб прийти переночувати. А не схотіла вона, то й нічого»³²¹.

Проте досить часто хлопці поводитися зухвало і самі змушували дівчат лягати з ними, а в разі відмови намагалися покарати: «А було таке, шо утекалі дівкі: хлопци заставляють (ночевать)... Ми не хочем ночевать уже ж, дак оні поставілі столца коло дверей: «Ну, плигайте! Будем, значіт, вас же ж біт, провозжат». Дак я перва плигнула, а вон вібег, тей же ж, шо зо мною хотев гуляти, м'яло якесь запустив за мною, дик не попав»³²²; «Хлопци веретьона покрадутъ і позакидають — шукай. А куля прінесуть да й парять (дівчат) попругою, шо: «Ложитес спать, дєвкі!» Попругою, ге, попругою білі! А дєвкі втекали, не хателі з хлопцями лажицца. Не хателі — ото і бют!»³²³.

Більше того, хлопці могли примушувати дівчат ночувати із хлопцями з іншого села, адже вони почасти розглядали місцевих дівчат як «своїх»: «Хлопці з собою приводили чужих хлопців, один хлопець на вечурках рахувався за хазяїна і угощав чужих хлопців своїми дівчатами (...). Як яка дівка приглянеться чужому хлопцю, то він шепне тому, хто його привів; і вже той тягне ту дівчину на куль і так угощає його своєю дівчиною (свого села), а той (в свою чергу) так робить у себе. Як дівка не хоче з хлопцем тим ночувати, то її насильно заставляють; свій хлопець ще поб'є, лає її, каже: «Як я був у них, то мені давали дівку, а ти не хочеш». Йому стидно перед чужим хлопцем»³²⁴.

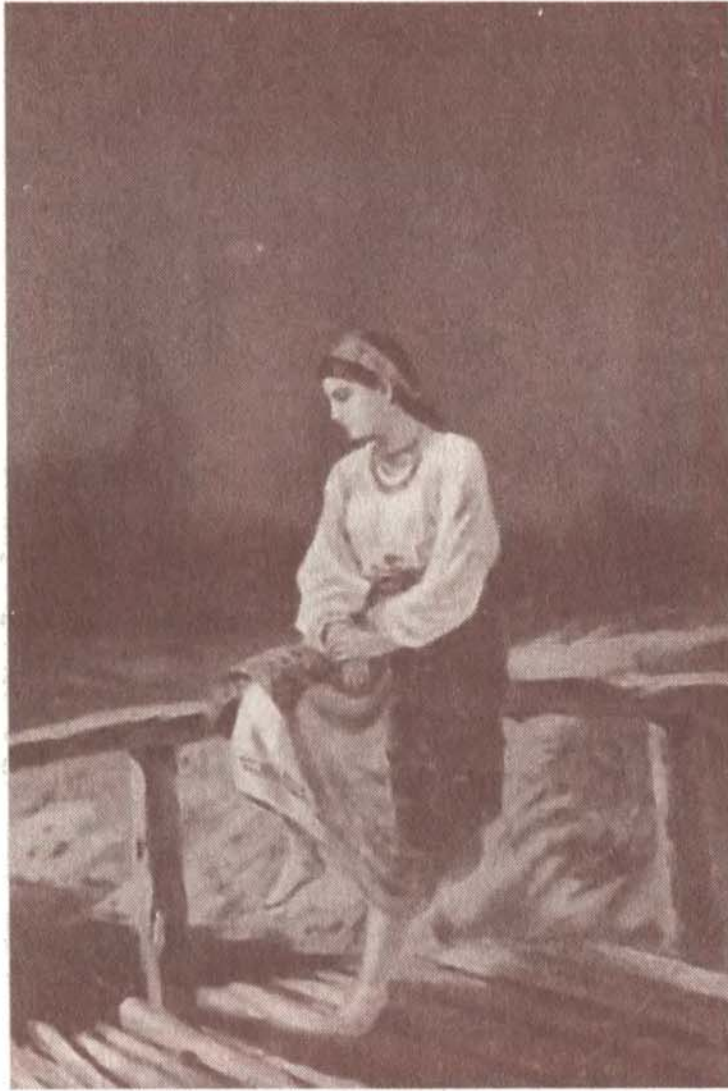
Щоправда, дівчата рідко наважувалися відштовхувати хлопців, адже в традиційному суспільстві існувала дуже сильна установка на шлюб. Вважалось, що, лише пройшовши всі етапи соціалізації (одним з яких було заміжжя), жінка ставала соціально повноцінною особою. Вечорниці та спільна ночівля хлопців з дівчатами на них якраз і ство-





Кінець Чорноморської вольниці. І. Ю. Рєпін

рювали умови для тіснішого знайомства молоді, формували підґрунтя для виникнення симпатії і давали досвід спілкування з протилежною статтю, що зрештою мало привести до заміжжя. Саме тому спільна ночівля молоді досить часто була навіть негласно обов'язковою і дівчата, які не залишалися ночувати, зазнавали осуду, а іноді й «помсти» парубків: *«Коли знайдуться такі дівчата, що не хочуть виходити на вулицю, тоді парубки мажуть їм дегтем ворота, хату або інші будинки. Звичайно малюють парубка з великим фальосом, а коло нього дівчину. Виймають також ворота та заносять кудись на вигін, а деколи навіть побивають таких дівчат»*³²⁵. Особливо за велику образу вважалася відмова дівчини на спільну ночівлю хлопцеві, з яким вона зустрічалася: *«Парубок, уверенный в своей твердости*



Покинута. К. О. Трутовський

и чистоте своих намерений, требует от своей избранной совместного спанья как должного и отказ в этом считает большим оскорблением для себя»³²⁶. Загалом вважали: «як не спить із хлопцем, то й не щитали, що вона і дівчина. Кажуть, не любе ніхто»³²⁷.

Отже, спільні ночівлі на вечорницях давали молоді змогу набратися певного інтимного досвіду поводження з протилежною статтю: пестощі, обійми, поцілунки були невід'ємним складником такого спілкування. Більше того, за матеріалами, зібраними Марком Грушевським, на Київщині серед молоді була відома «притула»: *«це гра така парубоча та дівоча. Він вилазить на неї і стулюють тоді вони животи*



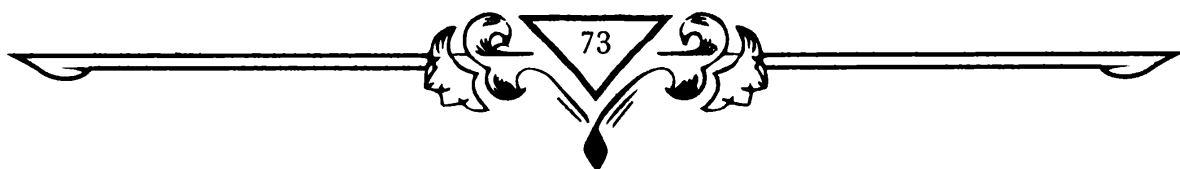
з животами і дужчеб шо робили та й те друге, бояться слави і бояться, щоб не «пробить», цеб-то, щоб та перегородка (пліва дівственна) не знищена... більш нічого і не роблять, а тіко граються, усе він здержується, щоб не пробить таки, а тіко трошки так собі вмочить у неї і плоть як сходить з його, не впускаєть у неї...»³²⁸. «Притула різних сортів є. Одна з боку; отой ноги здави, а то є, шо одну ногу підніме трохи, щоб там якось способніш йому там було трохи. Друга притула є зверху, тіко ноги у купі здавлені. А то є одну ногу його опускає між свої ноги, тож годить йому. А то є обидві ноги пускає у середину, тіко не допускає, щоб він робив діло настоящо, а так тіко на половинку члена або й менче, тіко це сама страшніша...»³²⁹

Справді, останній варіант «притули» був для дівчини найнебезпечнішим. Згоджувалась вона на нього лише тоді, коли була впевнена, що хлопець одружиться з нею та під час такої «гри» не дозволить собі зайвого. Окрім того, вона сама мала якнайпильніше контролювати такі «розваги»: «Як робить діло, то от уже як доходе до того, шо от от издасть, то це ж і вона примітить по йому, а він сам так добре зна — і саме в той момент, сказать в «ізверженіє» плоті, якщо він не хоче робить її позорною, то сам вихвачує, щоб плоть сюди-туди розійшлась. А як не може цього зробити, бо це ж самий розгар, то вона сама викрутнеться або що, ну все таки не допустити до того, щоб таки соединилася плоть з плоттю»³³⁰.

У такому контексті по-новому звучить пісня з Галичини, де «притуляння» може бути евфемізмом статевого акту:

— Гей, козаче, гуляй, гуляй!
Но ся до мене не притуляй!
— Що то вь мене за гулянья,
Коли не ма притулянья!^{331@}

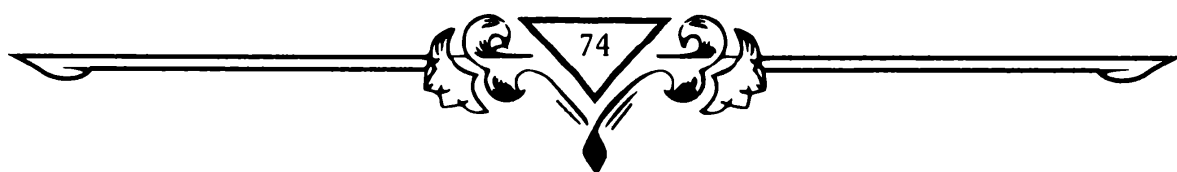
Молодь, особливо дівчата, досить часто була погано або зовсім не обізнана в інтимних стосунках, не завжди знала про фізіологію репродуктивної сфери, у чому власне полягає статевий акт. Така не-обізнаність була пов'язана фактично з повною відсутністю статевого





виховання в українській сім'ї. Розмови між батьками й дітьми про інтимні стосунки були просто неприйнятними та недопустимими. Підлітки тривалий час не знали, «звідки беруться діти»: *«А правда, що батьки про це з дітьми не говорили? — Не-не, ніколи. Це вже тепер, бачиш. Колись я вже велика була, я в первий клас ходила, мати моя родила дівчинку, ми прийшли. Шо, Боже мій! На печі: «Ква-ква», — дитя плаче, дитя це. Да! А в нас калина така була — куц у городі. «Тату, де це те дитя?» — «А це, — каже, — зозуля кує і прикинула вам дитя!» То ми, такі здорові, — брат двадцять шостого, я — двадцять восьмого, то ми біжимо аж перекидаємось по тому городі. «Шоб ти здохла, нашо нам ті діти!?» (сміх) Такі були здорові, такі дурні були! А тепер возьми таке маленьке, ще не балакає добре, а вже знає, де те дитя береться. Да-да. А колись такі дурні були, я не знала»³³²; «Баба була тут Сміщиха, тут недалеко жила. Та вже й я знаю, шо як вона кудись ішла, та я як гланула, прибігла додому та кажу: «Мамо, мамо! Та не впускайте Сміщиху, бо йде!» Мати каже: «Та ні, не будем ми її впускать, хай йде». Я думала: як баба йде, так і буде дитина, малою ще була. Тоді ж кажуть, було, «баба Сміщиха принесла [дитину]». Тоді ж хоть і діти були, і одна й хата, а й не бачили й не знали, шо це... [Вважали] іменно, шо це баба й принесла. Та [старше] сердиться, шо принесла, шо треба його глядіть. А я ж вже така була, шо колихать треба б мені, то кажу: «Мамо...», а вони кажуть: «Нехай, то вона кудись піде, вона до нас не зайде»³³³.*

Дослідники вбачають причини цього факту в намаганні стримати сексуальність дівчат відсутністю доступу до інформації про статеве життя ³³⁴ або ж пояснюють морально-етичними засадами суспільства та острахом інцесту³³⁵. Саме останній чинник був іще одним аргументом для батьків, щоб дозволяти дорослим дітям ночувати на вечорницях. Так, на Харківщині розповідали: *«При нашей жизни нельзя взрослых детей оставлять дома ночевать, особенно зимою, когда мы все спим в хате, он нас, родителей, сильно стеснял бы. Как вам известно, женимся мы рано, лет в 18—19, к 35 годам у нас могут быть уже взрослые дети: дочь — невеста, сын — жених. А живем мы в одной небольшой хате, спим на «полу» покотом (рядом один около другого); на печи — отец*

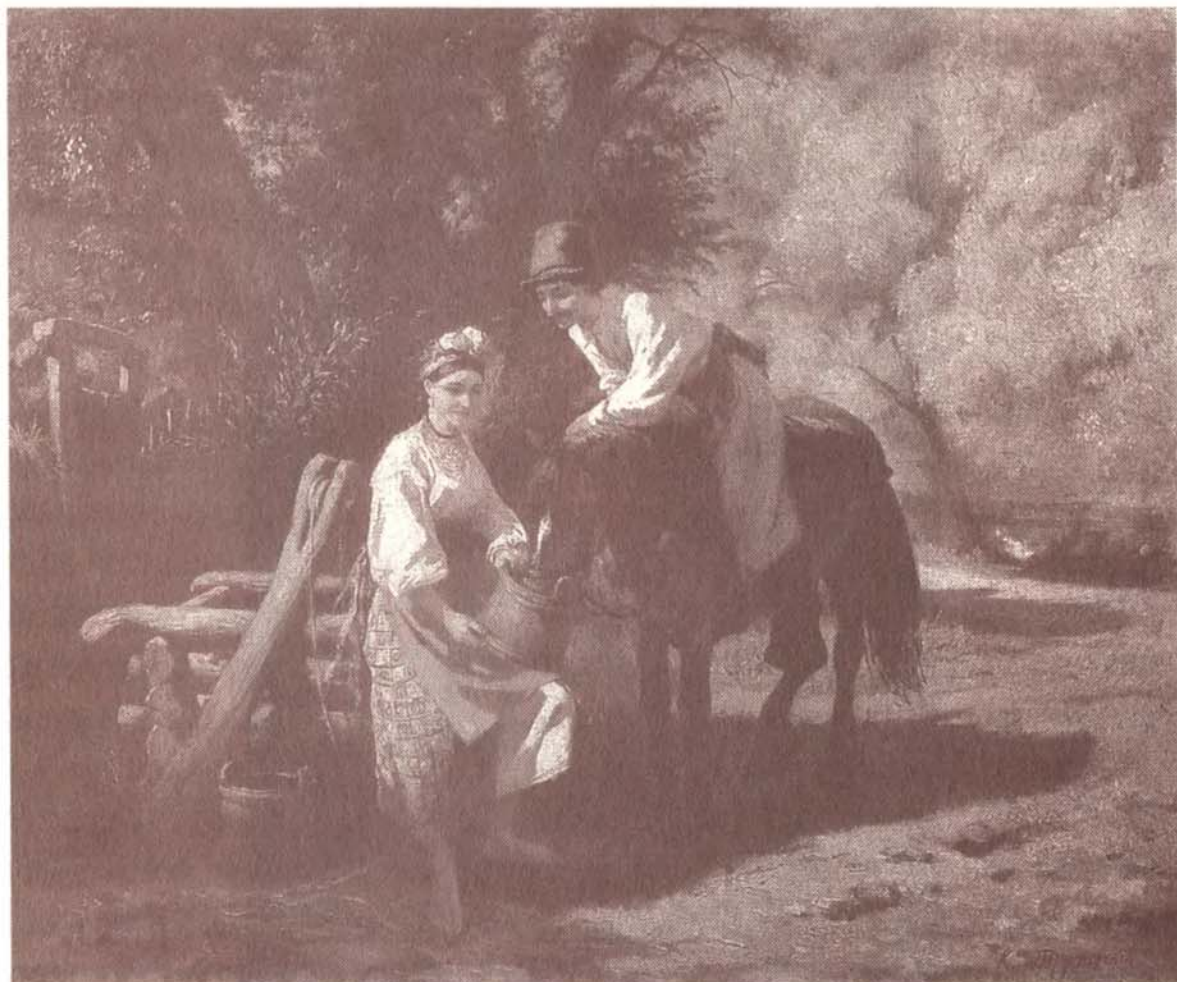




Українка. І. І. Соколов

старик, на лежанке — мати свекруха, так что парню или девке приходится рядом спать с отцом и матерью... Вот почему и мы не удерживаем своих взрослых детей дома, а дозволяем ходить, даже посылает их сами на вечерниці»³³⁶. А за свідченнями В. Боржковського, «селяни не мають нічого проти, інколи батько дає сину для вечорниць гроші, а мати доньці для цього ж сир, яйця, муку тощо»³³⁷.

З огляду на необізнаність дівчат у репродуктивній сфері непорядні хлопці інколи піддурювали їх, видаючи коїтус за невинну гру: «Як ото понравиться дівчина і бачили таки, шо можна буде поживляться, то ми й радимось, як би його зробити, шоби було вигодно для нас. От ми настроїм такого хлопця, шоб вона підлюбляла... підмовим їй



Сцена у криниці. К. О. Трутовський

такого, що вона хоче з ним ночувать, а знаєшь, що він її не буде брать за жінку, а так тіко, то це ж до такої, що ще вона не зна як ночувать. Піде він з нею ночувать, розкаже, як обнимать, і тоді учить, як притули давать. Звісно, як дівчина зроду не ночувала, або хоч і ночувала, то з таким, що їй не дуже хотілось та й не вміє гаразд, то цей уже скаже, що той не зна, слухай мене, то ти будеш перва дівка в слободі. Ти знаєшь, що я як скажу, то тобі лучшої правди ніхто не розкаже; прямо ото не слухай нікого, а мене. Ти ще нікому притули не давала? Каже: «Ні ще». Ну так я тебе вивчу, шоб тебе, буває, хто не обдурив. От і почина з нею загравать. Ну як він каже, що я тебе вивчу, то вона и не одгониться. Він її вчить; каже, тиж слухай мене, що я тобі буду казать. Я тобі брехать не буду. Оце дивись, я закотив пелену,



от тепер треба горізнак лежать, ноги розсунуть, щоб мої коліна помістились між твоїми ногами. От я покажу. Ну й показує. Видно вже, як учить. Вона каже, що я так не хочу, і там ворухиться, хоче перекинутись. То він каже: та ти тіко оце мене не послухаєшь, то ти пропаща на віки. От вона тоді хоч і з одговоркою, а все таки уступає його волі і дума, що це він іменно вчить її на добре, бо хто його зна, як тієї притули давать, може воно й так. От цей раз він добре зумів її обдурить. На другий раз опять цей іде і довго ходє, аж поки вже настоящо її осідлає, шо вона йому чисто оддасться. Хоч вона й коли заспоритьсь з ним, як уже почує, як притули, а як настоящо, то стане сперечатьсь, то він каже, шо я розкажу людям і усім хлопцям, як я з тобою жив. І то як попадеться, то нема дитини, тіко він полається з нею і перестає ходити. А тут іде другий із тих же. І вона бачє, шо той уже покинув, іде з цим, а цей одну ніч переночував, іде другий, також само, потім упять той — і всі на один шталт притулу роблять. І вона й не перечитьсь, дума, так й справді це притула. І так ми гуртом ходили, ходили...»³³⁸.

Граючись у такі «дорослі ігри», дівчина часом сама не могла зрозуміти, звідки «взялася» у неї дитина: «Була така пришта з Палажкою. Вона тепер за одівцем замужем, а йшла вона за його покриткою. От як батько її побачив, шо вона зачереватіла, то став її бить, лаять і прогнав із своєї хати: «А йди собі, куди хоч!» Він був хазяїн і через те так ненавидів за те, шо вона покрилась, бо це йому буде сором перед другими хазяїнами, шо його дочка покрилась. Ну й сказав їй: «Їди хоч за старця», — а щоб у його дворі не привела дитини. Як раз і трапивсь одівець, прийшов сватать. Вона й пошла за його, хоч і не хотілось. Ну, як її батько настоював, щоб призналась, з ким вона добула те байстря, так вона стояла перед ним навколішки і клялась, шо «я цим ділом не винна», каже «хоч ви мені і голову одрубайте, а я не знаю як воно до мене причепилось». А потім, як пішла уже заміж, то все чутка була, шо в Палажки дитина з притули. Ну, люди проте не вірять, а кажуть: «І, вже! Бодай уже вона так на світі була, щоб таки воно од того! Прямо ото бреше нечиста сила. Так ото вона жила собі з парубком, та тіко то вона бреше, щоб





Українська дівчина. В. М. Ізмайлович

її батько так не обізвав». А втім, хто його зна, як воно, — чи правда, чи ні. Може, воно й справді буває, що з притули дитина»³³⁹.

Були випадки, коли хлопець «піддурював» дівчину, обіцяючи їй одруження: «Вона була дівкою та любилась з одним парубком і раз у раз ночували у двох. От, каже, що він усе підмощавсь до неї, щоб поломать цю калину, а вона не подається, а він усе каже їй, що «я тебе возьму». Вона каже, що я трохи йняла віри й не йняла, бо є багато таких, що цим самими піддурюють. Ну, я не йняла віри, аж поки не побачила, що він таки мене любив. От як прийшов один вечір, то як розмордувало його, як насівся ж він на мене, — я вже й плакала й просила, а він таки одніє. Ну, він поклявся передо мною, що він



мене возьме, і сказав, що зараз же і платок куплю, щоб не сумнівалась³⁴⁰. Ну, так уже й було — і як я тоді й плакала дуже, а він таки й не помилював. Ну, правда, платок купив. Так тіко я після того поплакала, так мабуть із відро сліз вилила. Як тіко прийде ночувать, то я цілу ніч коло його плачу — так мені шкода, що він мене не пожалів.

Це було після великодня, а на осінь як поприходили із заробітків, то він казав, що восени я тебе візьму. Прийшла осінь, то він зараз після покрови оженився. А там постригли його в москалі, бо він був тоді некрут. А мені у пилиповку наділи на голову очіпок. Що я поплакала та його пополаяла, що він так мені зробив! Та я й забула, чи я перед постом оцю дитину найшла чи в піст; отак яось»³⁴¹.

Дуже важливий момент — острах ганьби і осуду односельців інколи якраз і призводили до повного розбещення дівчини: «Если девушка потеряла честь, то уже поневоле слушает своего обольстителя, потому что он начинает стращать, что другим расскажет, при всей громаде, — вот она, из боязни, и повинуется ему, а отцу или матери стыдно признаться: так она, бедная, поневоле живет с ним... да хорошо еще, если обольститель имеет намерение взять ее за себя, — живут себе, и вдвоем себе знают про то; а если он хочет только поглумиться над нею, а она, с досады и горя, уже и не отклоняется от распутства, — думает: коли так, так пусть и будет так, как говорят, пускай говорят не даром»³⁴².

Справді, дівчина, яка втратила «вінок» до шлюбу, зазнавала суспільної ганьби та осуду з боку односельчан, ставала об'єктом глузувань і зневаги: «Коли знають, де распутна є дівчина, парубки більш тоді мажуть ворота, а ні стіну в хаті на вулиці. А тепер коли ходе й ходе дівчина на вулицю або на вичорниці, розсердяться й вимажуть. Або нитками очиритину закручино, а тоді далі ще очиритину поставе та ще обкруте тею ниткою, та дальше йде. Та цілу вулицю пиригороде тими нитками»³⁴³; «Если случай сделался известным, девушка иногда подвергается жестокому преследованию со стороны парубков; много ей всяких, иногда мерзких и жестоких обид приходится претерпеть от мужской молодежи: ей вымазывают дегтем хату, рисуют на стенках непристойные изображения,



выносят ночью ворота куда-нибудь и пр.»³⁴⁴; «горе той девушке, которая позволит себе вступить с кем-либо в интимные сношения! Ее опозорят и не примут в компанию; в ту же самую ночь парубки выставляют ворота коло двора, наколотят сажу з водою та пообмазуют зо всех бокив хату»³⁴⁵; «заподозрив в блудной жизни девушки, они (хлопці. — І. І.) вымазывают окна или ворота дегтем»³⁴⁶.

Цікава деталь: дівчина могла вважатися «чесною» доти, доки її інтимні стосунки не набували розголосу або доки люди не дізнавалися про її вагітність. Якщо цього не траплялося, вона мала шанси вийти заміж «дівкою»³⁴⁷. Коли ж про втрату цнотливості ставало відомо, дівчина зазнавала суспільного осуду і ганьби, переходила у соціальний статус покритки. Сама назва «покритка» пов'язана з обрядом покривання на весіллі голови дівчини хусткою. Голову покривала вона сама або старші жінки. Сам обряд покривання голови пов'язаний зі зміною стану — переходом від дівочтва до жіноцтва, бо жінка, на відміну від дівчини, вже не мала права ходити з неприкритою головою. Правда, покритки носили дещо інший головний убір, ніж ті, які увійшли до стану жінок «правильно». З моменту покривання голови життя змінювалося: вона вже не мала права ходити на вечорниці та вдягатися як дівчина, проте й не вважалася повноправною у стані жіноцтва, позаяк перейшла до нього «невдало» й «неправильно». Покритка в соціумі була загалом ізольованою та небажаною особою³⁴⁸. Страшної зневаги зазнавала й «нечесна» дівчина-наречена, коли після першої шлюбної ночі ставало відомо, що вона «стратила калину» до шлюбу (про це детальніше йдеться у Циклі IV).

Величезний острах такого суспільного осуду, зневаги, перспектива покаліченої долі інколи призводили до того, що дівчата приховували насильство над собою, в разі позашлюбної вагітності навіть намагалися позбавитися плоду³⁴⁹, а то й новонародженої дитини: *«Вони багаті були, а він був роботник у їх, біднячок був. Ну, й підліз до оцієї [господаревої] дєвки. А тоді узнав, шо вона завагітніла, й удрав. То вони шо зробили: привезли ту Наталку і вона зродила. І шо зробили: під припічком викопали ямку (не знаю, як і зробила? — ну, скуственно, бо ж таки вже дуже повненька була) і під припічком*



Дівчина з соняшником. М. В. Брянський

закопали. То братік біга: «А ми дитинку під припічком закопали!»
А та вже Наталка — уже ходє, і на досвітки вона прийшла...»³⁵⁰.

Відомості про випадки або намір дітовбивства через острах знеславлення, розпач і відчай зберігають архівні документи XVII—XVIII століть³⁵¹, фольклор³⁵² і літературні твори. Щодо останніх, приміром, згадаймо поеми Тараса Шевченка «Катерина», «Титарівна», повісті «Сердешна Оксана» Григорія Квітки-Основ'яненка та «Бурлачка» Івана Нечуя-Левицького, де показано життєві ситуації, які штовхали дівчат-покриток на вбивство своєї позашлюбної дитини.

Досліджуючи цю тему, важко не помітити подвійних стандартів, на що вже звертали увагу науковці³⁵³: з одного боку, всіяке заохочення,



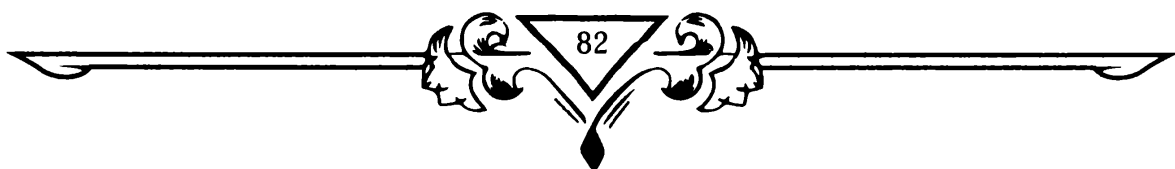
необхідність (а інколи навіть примус) спільного снання дівчини з хлопцем на вечорницях, з іншого — прославлення дівочої скромності, «чистоти», «чесності», культ дівочої цноти. Із джерел чітко видно, що коли дівчина втрачала цноту до шлюбу, зазвичай не через власну розбещеність, то зазнавала знущань та зневаги з боку односельців, більш того, часто на все життя залишалася на маргінесі сільського соціуму. Чим же можна пояснити таку колізію? Стосовно спільної ночівлі, то вона, як видно з джерел, з певних причин була для дівчат навіть обов'язковою, адже підвищувала шанси вийти заміж. Що ж до прискіпливого ставлення соціуму до дівочої цноти та контролю за тим, щоб дівчина йшла заміж незайманою, то, як нам видається, для цього існувало кілька причин.

По-перше, народна мораль ґрунтувалася на уявленнях про невідворотність покарання людських злочинів: *«В народной традиции (верованиях и фольклорных текстах) получают отражения различные виды «воздействия» за грехи, один из них — наказание, которому подвергается сам согрешивший (или его близкие) в реальной земной жизни»*. З огляду на це, щоб уникнути таких бід у майбутньому, а також сьогоденних глузувань і принижень, дівчині слід було признатися у своєму «гріху» — незаміжня дівчина покривала голову (чим давала зрозуміти, що «згрішила») ³⁵⁴. Вважалося, що «чесна» наречена приносила в нову родину добробут у широкому сенсі цього слова, «нечесна» ж — навпаки, нещастя та біди. Тому, дізнавшись про втрату дівчиною цноти до шлюбу, соціум карав її, аби в майбутньому уникнути природних катаклізмів, стихійних лих, мору, різних нещасть і бід у сім'ї та господарстві.

По-друге, цнота дівчини (нареченої) гарантувала народження законних спадкоємців і усувала можливість появи незаконнонароджених, які часто викликали недовіру й острах ³⁵⁵.

По-третє, як припускають науковці, у традиційному суспільстві тільки за допомогою ритуалу можливий правильний перехід з однієї вікової категорії в іншу ³⁵⁶; дівчина-покритка та «нечесна» наречена переходять у стан жіноцтва не за правилами, тобто порушують основи життя, тому й підлягають покаранню.

По-четверте, як зазначав історик-медієвіст Джон Босвелл, «отклонения в культурах, обладающих изначально организованными





системами сексуальних взаимоотношень, в известной степени равносильны ересям в обществе, где значима теологическая основа, или политическому диссидентству в обществах современных»³⁵⁷. У випадку, про який ідеться в нашій статті, дівчина втрачала дівочтво до шлюбу, порушувала загальноприйняті суспільні норми і певною мірою ставала злочинницею, а відповідно підлягала покаранню.

Тому не дивно, що *«деревенская девушка, воспитанная на простых и трезвых понятиях о супружеской жизни, смотрит на жизнь трезвыми глазами и, сознавая в себе достаточно силы воли для предохранения себя от нравственного падения, не боится близко сходиться с парубком на вечерницах в зимнее время и не смущается в летнее время близостью купающегося нагого парубка. Она знает, что в случае потери невинности до замужества от нея отвернутся все ее родные; она хорошо сознает, какое горемычное положение в обществе занимает незаконорожденное дитя, «и босе, и голе»*³⁵⁸.

Проте крім наведених міркувань, які стримували дівчат від дошлюбного сексу, був, на нашу думку, ще один украй важливий аспект такої поведінки: дівчата берегли цноту не тільки *«по чувству стыда и из боязни не только «неславы», но и греха перед Богом»*³⁵⁹.

Народна релігійність українців вивчена недостатньо, про що ми вже згадували у низці статей³⁶⁰, проте опрацьовані нами матеріали з цієї теми свідчать про те, що українці традиційного періоду були дуже побожні. У дореволюційній літературі досить часто трапляються такі твердження: *«в священных истинах религии малороссиянин непреклонен»*³⁶¹; *«в вере малороссиянин крепок изстари»*³⁶²; *«малорус набожен, глубоко чтит веру и уставы церковные»*³⁶³ тощо. А за інформацією, поданою французьким лікарем Домініком П'єром Де ля Флізом, українці *«звикли відмовляти собі у такій їжі (скоромній. — І. І.), суворо дотримуючись постів по кілька разів на рік...»*³⁶⁴, і ніякі лікарі під час посту *«не можуть примусити їх їсти продукти тваринного походження»*³⁶⁵. Більше того, навіть дозвіл священика вживати хворим та слабим скоромну їжу під час посту, зовсім не діє на селян, які *«волють краще вмерти, аніж порушити свою віру вживанням молока або масла під час посту»*³⁶⁶. З огляду на це



Українська дівчина. К. Є. Маковський

вважаємо, що добропорядна поведінка була продиктована не лише суспільним осудом, зневагою, імовірними бідами у родині та суспільстві, а й побожністю, релігійністю українських дівчат.

З цією думкою перегукуються спостереження й інших дослідників, зокрема Р. Чмелик зазначає, що, *«будучи вихованими на християнських засадах та народній моралі, молоді люди в Україні у досліджуваний період здебільшого дотримувалися традиції про можливість статевого життя лише в подружжі та остерігалися інтимних дошлюбних зв'язків, які засуджувалися і каралися Церквою та громадою»*³⁶⁷. Н. Мельничук переконана, що *«важлива роль у моральному регулюванні поведінки належала церкві, церковним братствам й у цілому засадам християнської моралі»*³⁶⁸.



У наявних джерелах переважно йдеться про дівочу чесність та гідність, про кару за втрату цноти до шлюбу та подальші поневірвання дівчини-покритки, однак ми не можемо обійти увагою й покарання хлопця, який «звів» дівчину. Як видно з деяких джерел та літератури³⁶⁹, зазвичай громада засуджувала такого парубка, змушувала одружитися з дівчиною або виплатити їй грошову чи матеріальну компенсацію, інколи прилюдно карала. До того ж побутувало переконання, що такий хлопець сам зазнає бід і нещастя у житті. Проте хлопець міг заперечити свою причетність («на козаку нема знаку») до розбещення дівчини і свого батьківства. Та й репресивні заходи щодо хлопця були значно лояльнішими, на відміну від заходів щодо дівчини, і найчастіше ніяк не впливали на його соціальний статус. Він міг одружитися з іншою дівчиною, господарювати, виховувати дітей, тобто жити повноцінним життям, чого не можна було сказати про дівчину-покритку, причини надто прискіпливого ставлення до якої ми розглянули вище.

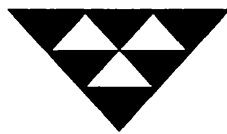
Отже, підсумовуючи сказане, зазначимо, що у тих регіонах України, де вечорниці були представлені повною мірою, широко практикувала-ся (навіть була негласно обов'язковою) спільна ночівля дівчат і хлопців з метою тіснішого знайомства та набуття досвіду спілкування із протилежною статтю. Проте, за народною мораллю, спільна ночівля виключала дошлюбний секс, а в разі порушення цієї заборони фактично вся відповідальність покладалася на дівчину. Вона зазнавала суспільного осуду, зневаги, фізичного покарання; крім того, таку дівчину вважали соціально неповноцінною, «нечистою» й небезпечною для оточення, обмежували у пересуванні, спілкуванні тощо. Народжену нею дитину — «байстрюка» — утискали у правах (порівняно із законнонародженими дітьми), глузували з неї. Саме така неприваблива перспектива була дієвим фактором впливу, що утримував дівчат від дошлюбних інтимних стосунків. Окрім того, певним моральним гальмом слугували народні вірування про нещастя, катаклізми, всілякі лиха, які покритка та «нечесна» молода приносять іншим; уявлення про ритуалізований «правильний» перехід із одного соціального стану в інший (у цьому разі через ритуал весілля); впевненість родини та соціуму в законних нащадках, а також релігійність, побожність українських дівчат.

ЦИКА ІІІ

Стаючи жінкою:

обряд «комори»

та символіка дівочої цноти

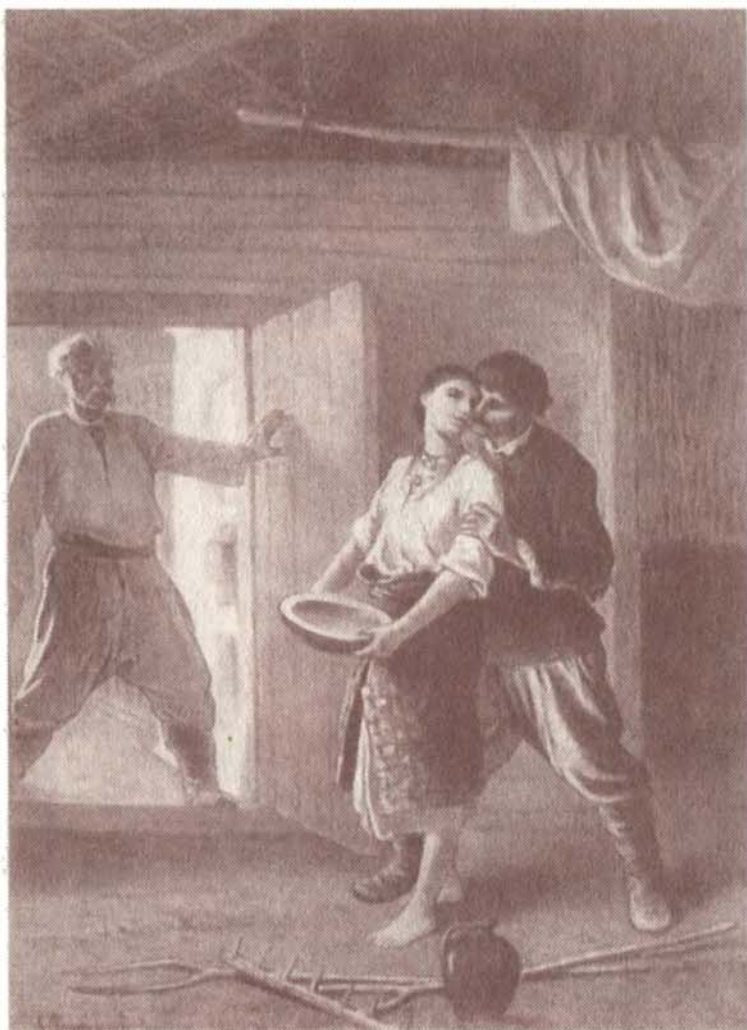




Дівчина-українка в пейзажі. В. А. Тропінін

Одним із ключових етапів «формування» жіночого тіла вважається перший статевий акт, який перетворює дівчину на жінку. За правилами, він мав відбутися після весільних обрядових дій, на території молодого, у коморі (звідки й пішла назва обряду).

Обряд «комори» — перевірка нареченої на цноту — був одним із кульмінаційних моментів весільного обряду й у деяких регіонах, зокрема на Поліссі, зберігався до початку ХХ століття³⁷⁰. Щоправда, як зазначає відома дослідниця весільної обрядовості Валентина Борисенко, цей обряд не можна вважати притаманним усім регіонам України: у деяких він був одним із найважливіших елементів весілля (Київщина, Полтавщина, Чернігівщина, Полісся), в інших — проводився

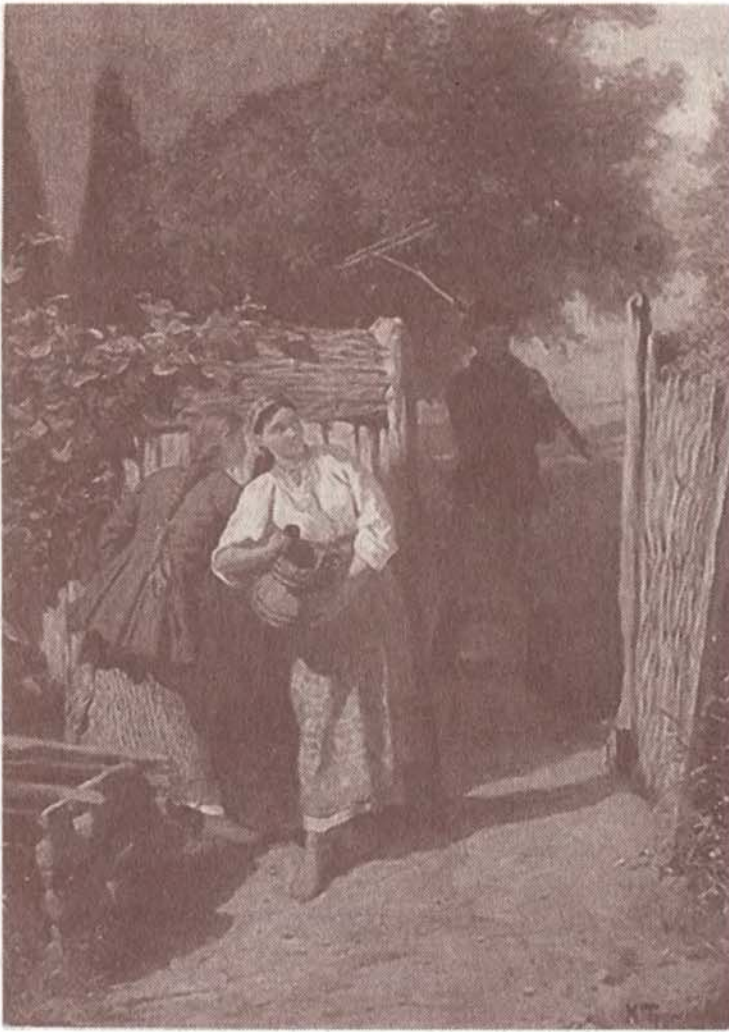


Вечір напередодні Івана Купала. К. О. Трутовський

спорадично (Слобожанщина, південно-східні райони, Центральний регіон), і майже не був відомий в інших (Поділля, західні райони, Карпати, Південь України)³⁷¹. Важливо, що цей обряд відбувався у регіонах, де практикувалася спільна ночівля молоді на вечорницях³⁷².

Не вдаючись у саму структуру весільного обряду³⁷³, сфокусуємо увагу власне на обряді комори³⁷⁴, його меті та значенні для дівчини-нареченої зокрема та соціуму загалом. Спробуємо розкрити причини, через які сільська спільнота прискіпливо контролювала поведінку дівчини й надавала такого великого значення дівочій цноті.

Шлюбну постіль молодим готували у неділю на садибі нареченого, куди весільний поїзд з молодими вирушав після частувань



Біля тина. К. О. Трутовський

у домі молодої. Саму постіль стелили «конче в коморі»³⁷⁵ — «кладовая, в которой хранится все имущество — эта кладовая носит название «коморы». У простого народа такой обычай, что новобрачные первую ночь после брака должны непременно провести в коморе. Поэтому тот хозяин, который женит своего сына, под свадьбу очищает свою кладовую и ставит в ней кровать для новобрачных»³⁷⁶.

Важливо, що шлюбна постіль стелиться молодим у коморі, в будь-яку пору року: «Все равно случается свадьба весной или летом или осенью или зимой, хотя нормальным временем совершения браков считается осенний и зимний мясоед»³⁷⁷.



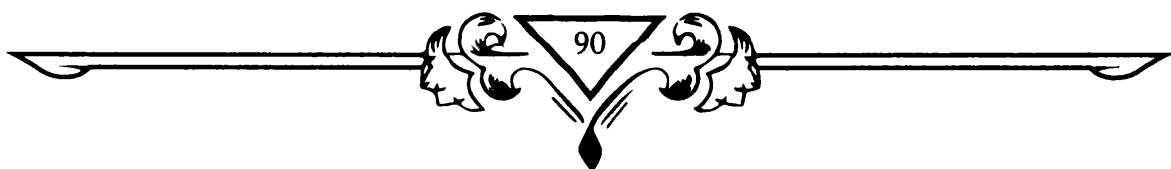
Звичай влаштовувати нареченим постіль у коморі був не випадковим і мав символічний характер. Наречений і наречена перебували у перехідному, лімінальному стані: вони вже не були і дівчиною, але ще не стали чоловіком і жінкою. Так само комора перебувала у «перехідному» становищі: вона була розташована у межах освоєної території, де розміщувалися худоба, харчові припаси тощо, але водночас не була хатою³⁷⁸.

До комори молодих відправляли після частування. Найчастіше відбувалося це так: *«Коли постіль готова, вечеря й частування скінчено, дружко каже: «Доволі ми пили й гуляли і добрі мислі мали, може хто й спати хоче? «Старосто, пане старосто!» — «Жалуйтесь» — «Благословіть молодих дітей спати вести!» — «Боже, благослови!» (тричі по тричі). Дружко подає молодій кінець хустки, виводить її з молодим на середину хати, батьки сідають на ослін і благословляють молодих хлібом-сіллю та образом, кажучи: «Йдіть, діти, спочивать; як сей хліб святий і величний, щоб і ви чесні були». Молоді кланяються тричі батькам у ноги, потому по тричі в пояс на три сторони: до стола і до покуття, на право і на ліво; до порога кланяються не треба. Молода бере у батька свій образ, молодий у матері свої паляниці і сіль, свашка бере з покуття шаблю, дружко за хустку в руці молодой веде молодих в комору»³⁷⁹.*

Біля постелі, укладаючи подушки, свахи співали:

Стелимо гарненько,
Щоб було м'якенько;
Стеліте околоті,
Щоб легше було проколоти.
Стружіте дишля,
Щоб «калина» вийшла³⁸⁰.

Важливо, що молодих не тільки проводжали до комори, а й ретельно перевіряли наречену: чи не сховала вона в одязі, волоссі або деінде гострі предмети, щоб зімітувати дефлорацію: *«новобрачних вводять в комору свахи, нередко с дружками и приданками. Невест-*

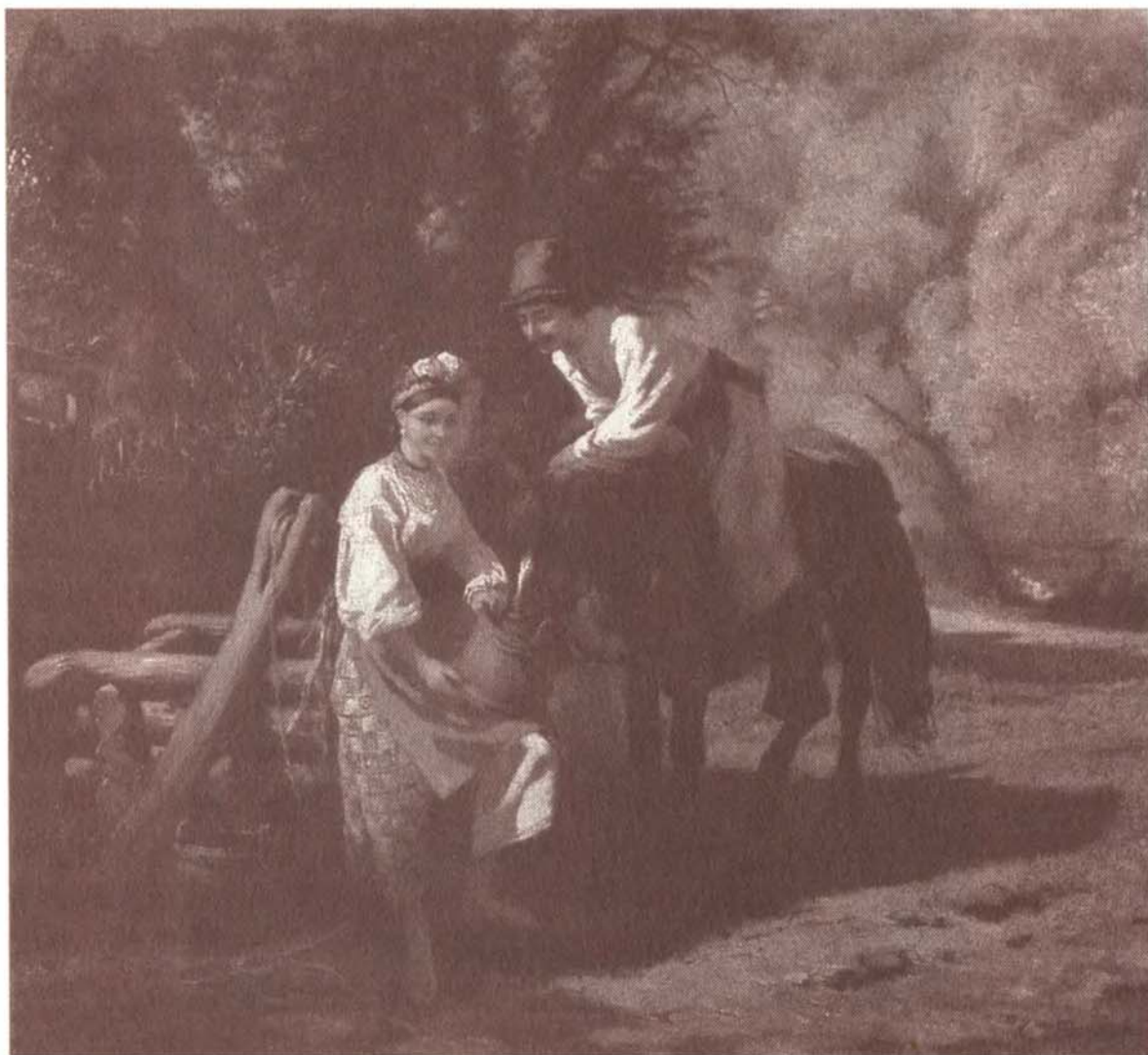




Біля тина. К. О. Трутовський

ку сначала раздевают до рубашки, причем иногда обыскивают, чтобы она не спрятала каких предметов, которые могли бы послужить к подделке признаков целомудрия...»³⁸¹. Ці дії можна розцінювати як «запобіжні», адже коли наречена: «не певна, то підкріплює постіль кров'ю з зарізаної куриці або голуба»³⁸².

Отже, перевірку могли робити свашки («Свахи цілком роздягають молоду, вона зостається гола, «як мати її на світ породила»; вони виймають їй навіть сережки з вух, здіймають перстні тощо. Її обшукують дуже уважно. Свахи доводять свої старання до останньої міри: вони мацають у неї під пахвами, обшукують її зачіску, розпускають навіть волосся, розчісують його гребінцем (...) з такою



Сцена біля криниці. К. О. Трутовський

самою старанністю вони обдивляються її одержу та нову сорочку, приготовану спеціально для цієї нагоди; все це, щоб запевнитись, що ніде немає зав'язаних узликів, голки ані жадного іншого тонкого знаряддя, щоб ним можна зробити прокол»³⁸³, дружко («в коморі послана біла постіль; дружок пильно оглядає, щоби не було чого не будь підробленого, щоби не було на ній крові»³⁸⁴) або молодий («молодий скрізь обдивляється, чи нема де голки — щоб молода, як не чесна, щоб не укололась за-для крові»³⁸⁵).

У рукописах О. Кістянківського знаходимо інформацію про те, що сорочку, в якій наречена заходила до комори, обов'язково змінювали

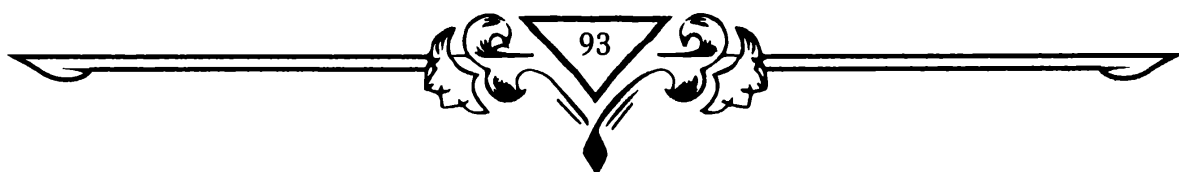


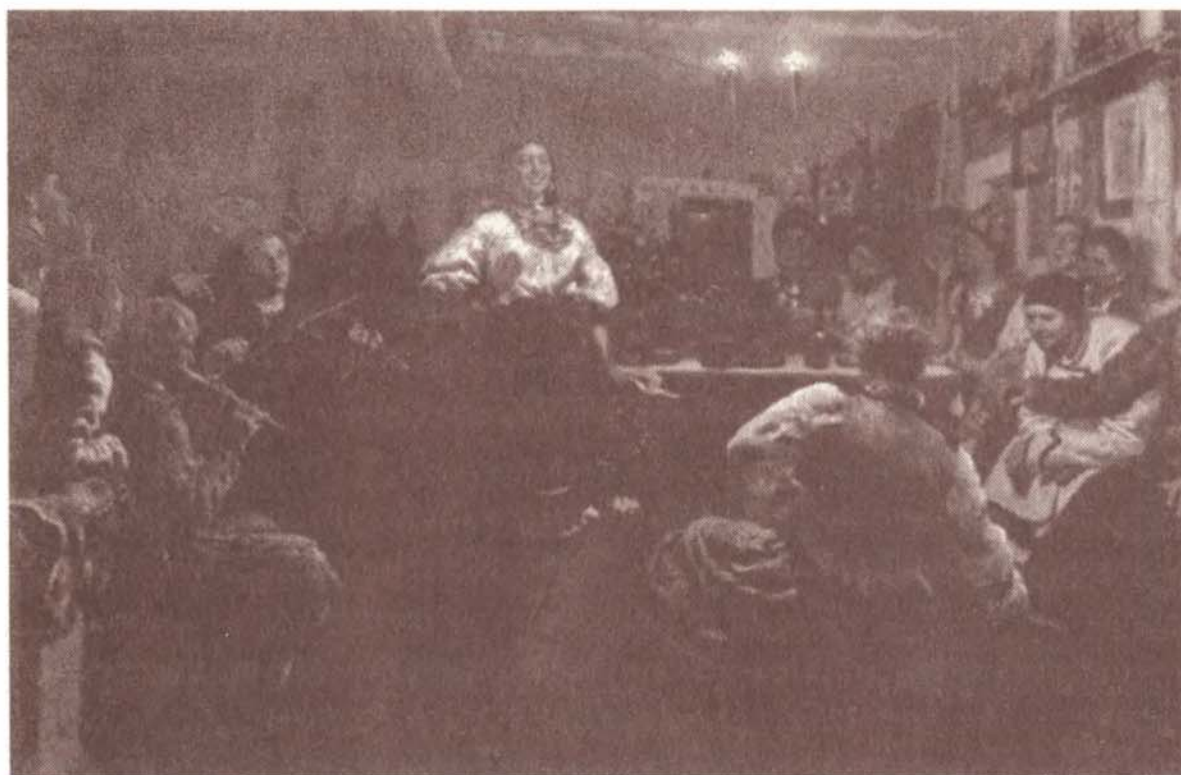
на нову, аби максимально унеможливити імітацію цноти: *«Когда невеста остается в рубашке, с нее снимают и сей последний покров и надевают на нее свежую рубашку, взятую раньше у матери невесты. Та перемена рубашки еще чистой на совершенно чистую и еще не ношенную (после мытья), очевидно имеет целью устранить всякие сомнения и подлог»*³⁸⁶.

Не знайшовши ніяких сторонніх предметів, молодих залишали на самоті. Цікаво, що молодим найчастіше давали на виконання подружніх обов'язків 5—30 хвилин виключно для того, щоб здійснити акт дефлорації. Мова про ніч кохання просто не йшла, адже молодому потрібно було якнайскоріше «добути калину» й продемонструвати сільському соціуму доказ «чесності» своєї дружини: *«жених и невеста уходят в комнату не для того, чтобы предаваться долго или целую ночь любви, а только для совершения акта совокупления, направленного между прочим к разрешению вопроса о целомудрии невесты»*³⁸⁷; *«Через пять или десять минут, а много через пол часа дружка с свашками идет к молодым и узнает, какова вышла молодая?»*; *«новобрачные не проводят целой ночи в комнате, они остаются там не более четверти или получаса»*³⁸⁸; *«через ¼ години дружок стукає у двері і питається чи можна зайти»*³⁸⁹.

Цікаво, що досить часто навіть у ці півгодини, відведені молодим, їх не залишали у спокої. Так, *«свашка часто дослухається, чи готові вже молоді чи ні»*³⁹⁰; *«дружки стукають цінком у двері і питають молодих: «Чи вже?»*³⁹¹, а інколи *«під двірьми всі: дружок, піддружиий і свашки питають: «Чи скоро?»*³⁹². Бувало й так: *«Коли молодий добуває калину, то свахи стають коло замкнених дверей комори і співають»*³⁹³. Ф. Вовк пояснював, що *«репертуар пісень, добраних для цієї нагоди, має своєю метою вихвалити та пояснювати той акт, що в той час має сконатись у коморі»*³⁹⁴.

Якщо відведений час спливав, а молоді не пред'являли результатів, то *«свахи уводять у комору дружків, котрі питають, ідучи туди: «А що справились, молоді діти?»* Тії кажуть: *«Ще, або вже»*. *Як ще, то тоді молодого бють, лають его.*³⁹⁵





Вечорниці. І. Є. Репін

Цікаво, що *«в случае новобрачные пробудут в коморе час или более, то свахи подозревая невесту в нарушении целомудрия, с упреками принимаютя отворять дверь в комору»*³⁹⁶.

Отже, якщо у відведений час молодий не справлявся зі своїм завданням, весільні виявляли незадоволення й намагалися виявити причину затримки. Одна з найімовірніших полягала у тому, що молодий фізіологічно не міг здійснити статевий акт. Очевидно, перебуваючи під пильним контролем соціуму й будучи у стані психологічного стресу, наречений не міг налаштуватися на любовну хвилю й виконати подружні обов'язки: *«часто (sic! — І. І.) буває, такий страх доходе із молодим, що даже до плачу»*³⁹⁷.

Щоправда, весільні шукали причину статевої немочі молодого в іншому — шкідницькій магії, яку «нечесна» наречена нібито могла навести навмисно, щоб статевий акт не відбувся й вона мала шанси приховати свій «проступок». Знаючи про таку можливість, уважні свашки перед тим, як залишити молодих на самоті, ретельно переві-



ряли одяг не тільки молоді (на гострі предмети), а й молодого, шукаючи на його білизні ймовірні вузлики, які б свідчили про магичні наміри позбавити його сексуальної енергії³⁹⁸.

Якщо ніяких вузликів не було знайдено, а статевий акт через «неспроможність» молодого не відбувався, свахи звинувачували інших можливих лиходіїв та намагалися нейтралізувати їхні чари: *«виймають колочки из возив и из дверей; шукать у подолках молодої голки, чи не встромив хто на капость и як найдуть: «Отто, бісова душа посміялась!»*³⁹⁹.

Якщо й таке знешкодження не допомагало, *«обвинувачують молодого й навіть б'ють його. Тоді перша сваха бере молодого за руку, веде його у двір та примушує витягати всі цвяхи, які трапляються по дорозі: в дверях, у колесах тощо. (...) Але коли молодий, після всіх заходів, все-таки не годен виконати свої функції, цебто зробити калину, то його заступає дружок»*⁴⁰⁰.

Про те, що як *«молодий здрехвіть, то дружок спользуєця моментом»*⁴⁰¹, пишуть як сучасні дослідники українського весілля, так і джерела середини ХІХ — початку ХХ століття: *«як не може мій чоловік, то давайте дружка»*⁴⁰², *«коли сам молодий з деяких причин зробити цього не міг, його заміняє старший дружок»*⁴⁰³, *«коли молодий не зможе молоду, то надається право дружкові»*⁴⁰⁴, *«или старшему боярину человеку солидных нравов и поведения, совершит разрыв девственной плевы посредством акта совокупления»*⁴⁰⁵.

Окрім того, «калину» могли добувати *«прямо руками»*⁴⁰⁶, що *«робить сама молода або свахи, що просто проривають гимен пальцями»*⁴⁰⁷. З огляду на це, не викликає подиву, *«что в одном случае операция разрыва девственной плевы, совершенная свахою, повлекла за собою болезнь молодой женщины. Пока доктор не оказал помощи»*⁴⁰⁸.

*Отже, «как нибудь и кому нибудь необходимо совершать разрыв девственной плевы»*⁴⁰⁹.

Щоправда, при виконанні цього обряду існував неписаний «кодекс честі»: *«по народным обычаям, заменяющий мужа обязан только совершить разрыв девственной плевы, но не больше»*⁴¹⁰.



Українка біля тина. І. Є. Рєпін

Цікаво, що сюжет випробування нареченого у першу шлюбну ніч, а в разі його сексуальної неспроможності — заміни іншим є досить поширеним сюжетом у фольклорі різної стадіальної приналежності⁴¹¹. Цей казковий мотив та осмислення його в етнографічному контексті потребує окремого аналізу і спеціального дослідження. Єдине, на чому хотілося б акцентувати увагу, — обряд «комори» був важливим випробуванням не лише для дівчини (на чому тривалий час наголошували науковці), а й для хлопця. Ці випробування, поєднані в обряді, мають різні стадіальні характеристики, що також заслуговує на окремий розгляд. Наречений мав продемонструвати сексуальну силу, здатність «здобути калину» й у такий спосіб, заво-



Українка. К.Є. Маковський

лодівши дівчиною, показати домінування над нею: Дівчина ж мала продемонструвати свою «силу» — «дівочу цноту», яка наділялася багатогранною символікою⁴¹². Якщо наречений був не здатний довести свою статеву спроможність і «сходив з дистанції», наречена не позбавлялася соціумом цього «випробування». Отже, можна припустити, що в такому разі не мало значення, хто буде першим у дівчини-нареченої — законний чоловік, пан (за правом першої ночі⁴¹³), дружко чи її позбавлять цноти пальцями; було важливим продемонструвати соціуму, що вона цнотлива.

Детальніше причину такої цінності дівочої цноти розглянемо згодом, а поки що повернемося до подальшого розгляду обряду комори.



Українські дівчата. Фото з приватної колекції

Отже, з моменту перевірки шлюбної постелі починалася кульмінація весілля, і мала вона два сценарії: *«смотря по тому, что эти эксперты найдут, получает то или другое направление и продление свадебных обрядов»*⁴¹⁴.

За першим, *«сваха снимает с молодой рубашку, в которой она почивала, говорит один наблюдатель народных обычаев. Эту рубашку рассматривают все, находившиеся в коморе. Сваха, после этого, кладет эту рубашку в полу старшему дружку, который несет ее в хату. Вошедши в хату дружко, танцует держа в поле рубашку. Выпив две-три рюмки водки, он кладет на стол рубашку,*



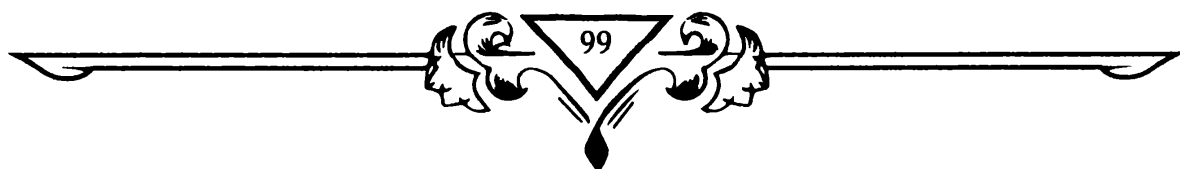
связанную красной лентою. В хате выбирают самое видное место, говорит другой наблюдатель, и на нем вешают рубашку и причем так, чтобы кровавое пятно на рубашке, свидетельствующее о целомудрии молодой, прежде всего бросалось в глаза всем и каждому. И все и стар и млад своими собственными глазами удостоверяться в целомудрии невесты. Каждый подходит и подвергает внимательному осмотру кровавое пятно»⁴¹⁵

Радісну новину передавали й у дім батькам молодої: «Так как брачная постель бывает в доме родителей молодого, то нередко старший дружок рубашку эту несет к родителям молодой, как свидетельство непорочности его дочери. Шествие это сопровождается музыкой, танцами и вообще публичностью»⁴¹⁶.

Отже, сорочку «з доказом» або шматок червоної матерії урочисто проносили селом⁴¹⁷ або вивішували біля будинку: «у воротах, на височенній жердині виставляють «корогву» з червоної запаски (...) корогву виставляють для того, щоб не тільки весільні, що бачили ознаки «чесності», а і всі люди знали, що молода «чесною» вийшла»⁴¹⁸. На Чернігівщині й Сумщині закривавлену сорочку носили на тарілці⁴¹⁹. На Поліссі сорочка найчастіше була замінена іншими символічними речами: червоною стрічкою, хусткою, запаскою, корогвою тощо⁴²⁰.

Таким чином, якщо наречена виявлялася цнотливою, весілля набувало нечуваної всезагальної радості й проходило з особливим піднесенням, співами, танцями тощо: «як чесна молода, то народ прямо пириказиться, хоть скрипок нима, так казяться. Де вони ту дошку візьмуть, внесуть її в хату, долі положать, щоб дужче стукотіло, скачуть, стрибають через єї, крик, гвалт»⁴²¹;»Рид молоді тут ходить по лавкам, танцює, веселиться и співа. Вони сідають, пьють горілку и їдять. Закусивши и нагулявшись тут, идут в шинок гулять и гуляют до самого ранку»⁴²².

Після радісної звістки з почестями вшановували батьків, особливо матір молодої: «Свашки и дружок спешат уведомить об этом отца и мать невесты, идут или едут к ним с криком, с музыкой, зажигают кусок какой-нибудь ткани, обмоченный в деготь, танцуют и поют песню: «Тоби, маты не журытися, горилочки тай





Дівчина-українка. М. Є. Рачков

напытыся, пидкинй жарку, та вкинй медку, щоб було солодесинко, всему роду веселесинько»⁴²³.

Вшановувалася й сама наречена: «все женщины поздравляют и целуют ее, опоясывают ее красным поясом, прикладывают ей красный букет из калины и красные ленточки, привешивают такие же букеты всем присутствующим, поют лестные песни для невесты и родных (...) Все присутствующие говорят: «ах, яке ж гарне весілля, яка гарна була «червона квитка и яка була за нею повага»⁴²⁴.

Символами дівочої цноти на весіллі стають ряд предметів червоного кольору або предмети, пофарбовані в нього: «як молода була



Красуня. К. Є. Маковський

не соблазнена, то вони (свахи) пов'язують пляшку червоною стрічкою, боярам перев'язують через плечі червоні пояси, обв'язують червоним поясом колач»⁴²⁵.

Зокрема, червоними стрічками та калиною прикрашали хліб. На стіл ставили червоне вино, солодку настоянку на червоних ягодах тощо⁴²⁶. Червоними стрічками прикрашали молоду та гостей⁴²⁷.

Отже, як бачимо, доміантним кольором на «чесному» весіллі ставав червоний. Цікаво, що червоний колір завжди символізував насичене життя, енергію, в тому числі й сексуальну, радість, молодість, здоров'я тощо. У фольклорі (досить часто — сороміцькому) «найвеселішим» кольором є також червоний⁴²⁸.



Дівчина з граблями. М. К. Пімоненко

У цьому разі червоний колір — символ цнотливості, який до того ж поєднувався із солодким смаком — символом жінки та її сексуальної активності. У слов'янській традиції солодкість співвідноситься передусім із жіночим началом. Так, ласощі та споріднені з ними поняття постійно виступають як атрибут задоволення, смакового або сексуального (церковнослов'янські терміни «любосластіє», «сластолюбіє», «сласті телесные», сучасні запозичення зі старослов'янського «сладострастие», «сладость», «солодощі», «насолода»). Солодкими вважалися вуста, голос, поцілунок, а також жіночі статеві органи⁴²⁹.

Як правило, після радісної звістки на стіл подавали продукти, що символізували еротичне начало (курка, яйця, сир), які також часто



Катерина (фрагмент). Т. Г. Шевченко

оздоблювали прикрасами червоного кольору. Більше того, після «комори» молодих частували гарячими вареними стравами, на відміну від початку весільного обряду, коли їм пропонувалися сирі або неїстівні страви. Це можна пояснити тим, що на початку весільного обряду наречені як «лімінальні» особи вважалися «сирими», «недопеченими». Як зазначає М. Маєрчик, «звичай «годування» неїстівною їжею ніби натякає на нелюдськість, потойбічність наречених, адже поки весільний обряд не закінчився, вони ніби перебувають між двома світами і поза певним станом — уже не хлопець і дівчина, але ще й не чоловік і дружина. І тільки коли всі весільні обряди були вдало і правильно завершені, молодих частували приготовленим гарячим



сніданком, що, разом з іншими обрядами (крім харчового коду у весільному обряді були актуальними й тема дієздатності, рухомості, вербальний та звуковий коди тощо) символізував приготовленість і перехід в іншу групу наречених, віднині — чоловіка та дружину»⁴³⁰.

Зовсім по-іншому тривало весілля, коли наречена виявлялася «нечесною», тобто такою, що втратила цноту до шлюбу. Гості пригизували її, глузували з неї, її батьків, роду: *«Беда нецеломудренной невесте, ея родителей и родственникам. Им поют самые похабные песни, лишают невесту красного букета, составляющего неизбежную принадлежность свадьбы, выставляют на дом родителей невесты разъезженное колесо, обрывают крышу этого дома, возят мать невесты в соломенной коробке и проч. Словом делают всевозможные насмешки»*⁴³¹; *«...когда девушка выходит замуж, «загубивши свій віночок», тогда веселое настроение свадебной дружины превращается в недовольство и злобу, благодаря которой родители невесты точно так же, как и самая невеста, претерпевают от свадебной дружины самые неприятные оскорбления и насмешки, выражающиеся циническими песнями»*⁴³²; *«Когда молода не чесна вийшла, то всі весільні гний накладывают на виз, везут на город, смиются над нею і пісні такі співають пусті»*⁴³³; *«Если молодая «не чесна, не гарна, не хороша», ее не ведут в коморю, а надивают очипок. Она становится на колени и просит прощения у всех присутствующих. В таком случае свадьбане оббивают потолок и стены в хате, бьют окна, льют воду на пол и мажут хату дегтем и сажей. Иногда привешивают колыбель с куклой сверж избы. Родственников молодой, «придан» гонят, а лошадям их стригут хвосты и гривы...»*⁴³⁴; *«Свадебная дружина, прийдя в дом родителей невесты, начинает издеваться над ея отцом и матерью: отцу на шею надевают соломенный хомут и подгоняют его сзади кнутом, если он сопротивляется и не хочет идти туда, куда бы желательно было свадебной дружине повести его; потом заставляют его втаскивать сани на крышу, а ровно и старое разъезженное колесо; вынимают из пятки ворота; набрасывают в мазницю сажу и, размешав ее с водою и смолою,*

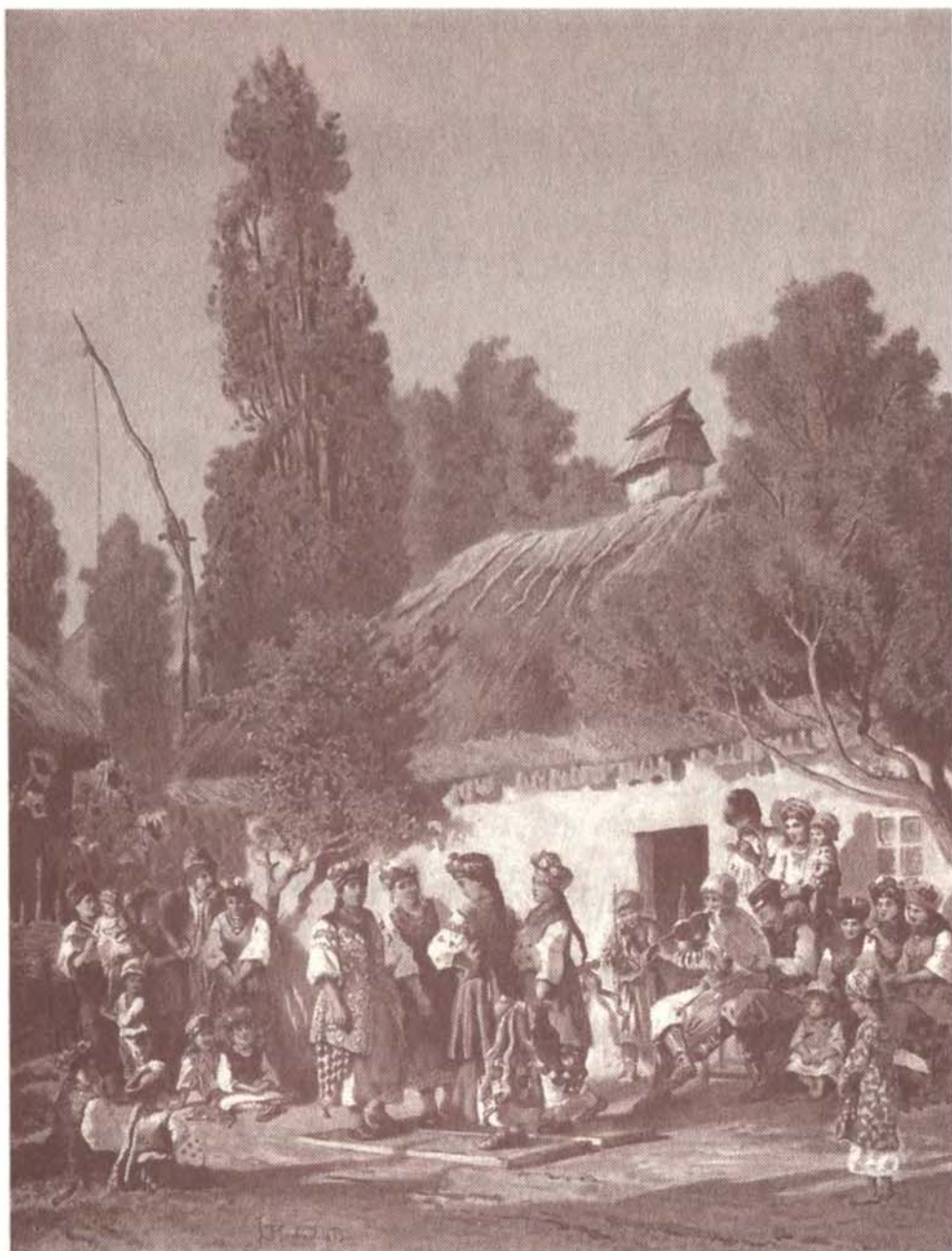


Колядки в Малоросії. К. О. Трутовський

вымазывают стены избы из окола, т. е. из внешней стороны. ... Матери надевают также на голову решето, сбрасывают ей очипок и прочее»⁴³⁵.

Символами «нечесності» нареченої ставали діряві предмети, які уособлювали зіпсованість, уживаність, непридатність. Аби виявити презирство, готували пиріжки з попелом, товченим маком — показати, що дівчина вже була «товчена», або примушували саму молоду товкти мак⁴³⁶. На наречену, її батьків, сватів надягали ярмо, таким чином поведінку «нечесної» дівчини уподібнювали до поведінки тварин⁴³⁷. У Західній Україні для засудження «нечесної» нареченої ставили перед тещею порожню ступу, водили наречену навколо ступи або простягали їй товкач. Ступа й товкач символізували статеві органи і злягання⁴³⁸.

Серед найпоширеніших покарань за втрату цнотливості до шлюбу — вдягання хомута на наречену, її батьків, сватів⁴³⁹.



Свято на Україні. К. Є. Маковський

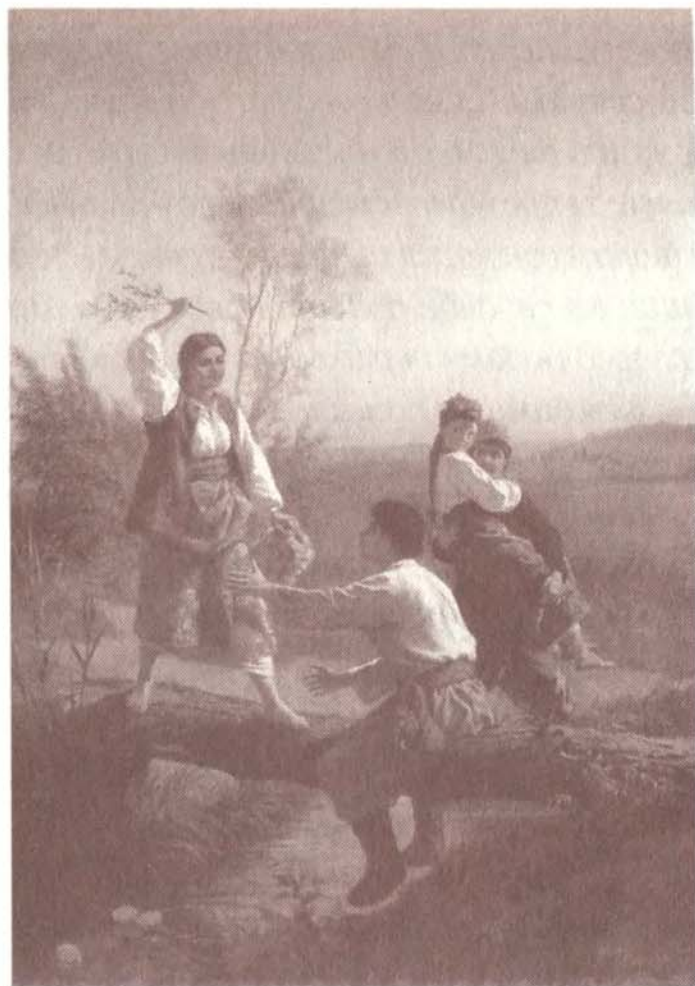
У деяких місцевостях у «нечесної» нареченої, яка виходила з комори, мали бути зав'язані очі: «Аби не позирала на хазяйство, пчол, бо зведуцца». Перший погляд «нечесної» молодої мав бути у землю⁴⁴⁰.

За неписаними правилами, наречена мала зізнатися в тому, що втратила «калину» до шлюбу, й перепросити всю присутню громаду за свій проступок, перед обрядом «комори» (фактично в такому разі



обряд відмінявся): «...перед тем как отправляются в комнату, молодые сидят за столом. Если невеста, «дівуючи, загубила вінок» и желает избежать тех многочисленных насмешек, которые переносит потерявшая преждевременно свою девственность, то она встает из-за стола, сознается публично в своем проступке и у всех присутствующих на свадьбе просит прощения: «Простіть, люде добрі, я грішна перед Богом і перед вами — простіть, люде добрі...» Она подходит к каждому из пожилых мужчин и женщин, целует у них руки и кланяется на все четыре стороны. Ей отвечают: «Нехай тобі Бог прощає, не ти одна в світі... по цьому люде будуть»⁴⁴¹. «...За вечерю молодой питається молодої: «як наше діло?» На се вона повинна сказати йому правду: чи йти в комнату їм, чи повинна признатися. Коли вона признається, то все кінчається гарно, коли-ж збреше, то її нагайка не помилує, бо своєю брехнею вона накличе на худобі, на товар гнів божий, і у неї, як у брехливої хазяйки, мусить що-небудь згинуту: корова, кінь і т. п. ...»⁴⁴².

У цьому контексті важлива реакція старшого покоління, насамперед батьків, та самого нареченого на те, що молода вже «не певна». Найчастіше зустрічаємо свідчення, що реакція була вельми сувора, а інколи й надзвичайно деспотична, із завданням тілесних ушкоджень: «як яка мати узнає, що ни вбиригла дочки, носе її по хаті, аж пір'я сипиться»⁴⁴³; «батько поччує зятя, а дочку не: «Ни заробила бісова дочка!»⁴⁴⁴; «нередко первым приветствием принимает она пощечину от молодого или нагайку по спине»⁴⁴⁵. За архівними матеріалами О. Кістяківського, «если новобрачная окажется не целомудренной, молодой по стародавним обычаям, получает неотъемлемое право непосредственной (???). Запершейся в комнате молодой, говорит один наблюдатель народных обычаев, убедившись в нечестности своей молодой жены, начал бить ее самым жестоким образом. Иногда приходится разломать двери комнаты, чтобы только защитить молодую от разъяренного мужа. Впрочем, большая или меньшая степень наказания в этом случае устанавливается не народным гневом, а есть следствие темперамента и характера мужа. Муж с мягким характером ограничится несколькими ударами.



На кладці. К. О. Трутовський

Строгий муж исколачивает свою жену до полусмерти (иногда даже отливают ее водою)⁴⁴⁶ або козацькою нагайкою б'є її до тих пір, «поки її тіло не робиться чорне, як земля»⁴⁴⁷. У деяких місцевостях наречений б'є не тільки наречену, а й тестя і тещу, «за те, що не вмiли дочки своєї вчити»⁴⁴⁸. З огляду на непривабливу перспективу, інколи родичі нареченої під час обряду «комори» були наготові і при негативному результаті намагалися втекти або сховатися від наруги та побоїв: «когда невеста со своим женихом отправляется к нему, вслед за ними отправляется несколько людей близких невесте, стараются быть пока незаметными и там наблюдают за всем происходящим, из чего можно заключить, целомудренна невеста или нет. Если первое, то



оказывают им самый дружеский прием и даже почесть. Если же второе, то они должны удрать, иначе будут биты»⁴⁴⁹.

Окрім репресій з боку чоловічого роду, самого чоловіка, а інколи й від сім'ї нареченої репресії могла застосувати й Церква: *«Когда молодые приходят на другой день в церковь на выводины, священник, по словам того же наблюдателя, осведомляется о честности невесты, если она оказалась нецеломудреною, подвергает ее известному наказанию (...) ползатъ вокруг церкви три раза на коленях. Щоб закріпити результат покарання, священник «обязывает молодую поработать у него дней несколько»⁴⁵⁰.*

Проте інші свідчення, щоправда більш поодинокі, дають картину поблажливого ставлення й розуміння. Що цікаво, насамперед, таке «прощення» йшло частіше від чоловіків, ніж від жінок: *«Як Корнієнко жинив Яшку, в Коноваловому молоду брав, так вона ни гарна вийшла та ше й поводила довго; повили її аж у клуню до вітряків, ни скоро привели. Іде, рюма. Мат хотіла її побить, так старий Корнієнко простив її: «Бог простить тобі, дочечко! Бог простить тобі, дочечко!»⁴⁵¹; «что моя невестка не честна, это ничего не значит, люди добрые, лишь бы она была хорошею своему мужу. Вот и матери еена, и ея свекровь, тоже вышла замуж нечестною, однако я сего (нерозбірливо. — І. І.) потому что она была добрая жена и хорошая хозяйка»⁴⁵².*

«Титяна Нидайводина на шо вже строга, а ни вберегла дочку; та як начала її кудовчить: і плаче і б'є. Так зять каже: «Як ви так битимите, мамо, так ми до вас ни будемо й ходить»⁴⁵³. Тут важливо підкреслити думку О. Кістяківського, який наголошував, що у перевірці нареченої *«заинтересован отнюдь не жених, сколько общество»⁴⁵⁴.*

Можна зробити висновок, що така «проблема» вирішувалася ситуативно, залежно від родини, стосунків між молодими, можливо, статків нареченої тощо. Щоправда, як зазначає О. Кістяківський, існування цього звичаю *«не подлежит ни малейшему сомнению»⁴⁵⁵*

В усякому разі, як зазначає В. Борисенко, «незалежно від того, як закінчувався обряд комори — radoщами чи сороміцькими піснями



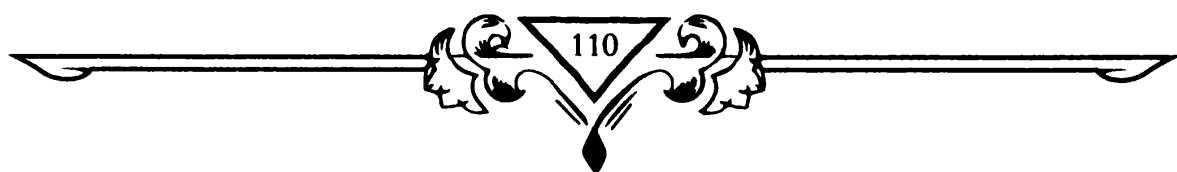
і ганьбленням батьків молоді, — після спільного посаду молодих шлюб уже вважався нерозривним і визнаним громадою»⁴⁵⁶.

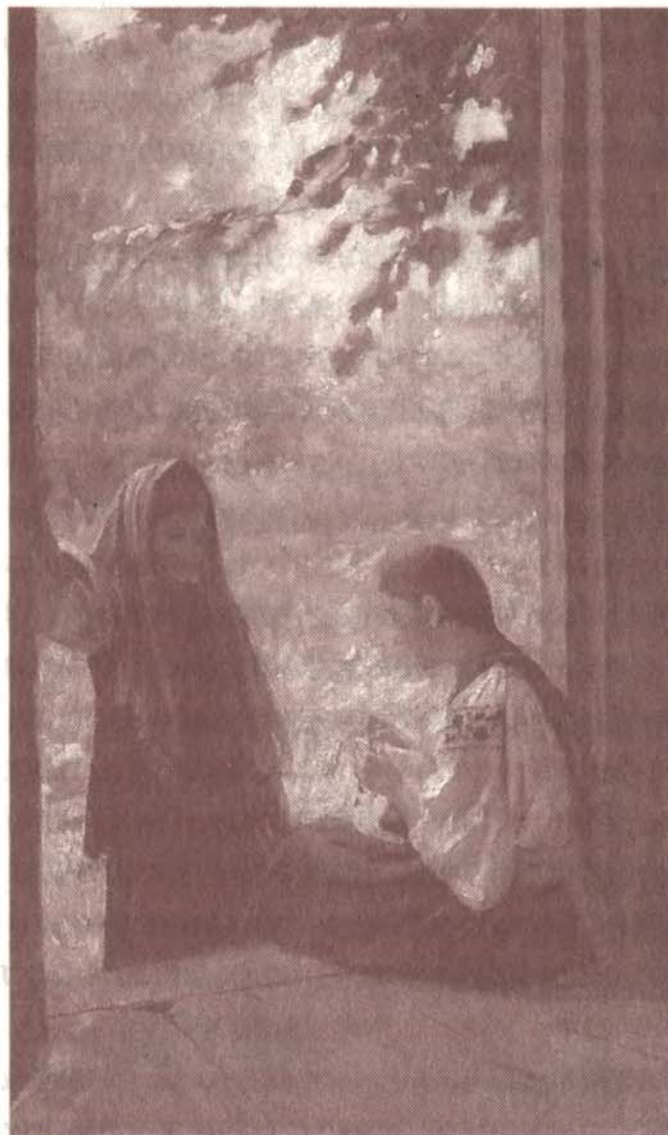
Цікаво, що на Поліссі були відомі реліктові обряди дошлюбного розпізнання непорочності нареченої. Обряд, який називався «діжа», відбувався до «комори» й міг проводитися перед відходом до церкви чи після повернення з неї, вже у домі нареченого. Полягав він у тому, що у дворі або на порозі хати ставили діжу, в якій випікали хліб. «Чесна» наречена мала стати на неї: *«Віносять діжку, обіходіш два рази, на третій раз стаєш на дєжку — чесна і сходиш»*⁴⁵⁷. «Нечесна» ж, навпаки, мала відмовитися від цього, адже вихвалання друзками «нечесної» нареченої, яка не зізналася у своїй провині, могло спричинити усілякі біди та нещастя в родині: мор худоби, недорід врожаю, смерть рідних тощо. У народі казали: *«Як нечесна стане, хліб сім год не буде родить або дітей сім год не буде»*, *«Род зведеця»*, *«Худоба не буде вестіса»*⁴⁵⁸. До речі, такі попередження інколи збувалися: *«в нас одна така була обманчіва, була й вже беременна, ше не знать було, пошла на діжку — родила каліку»*⁴⁵⁹.

Саме тому на діжі наречена повинна була заприсягтися у власній «чесності»: *«Червона калина, сім літ не родила; як я не справедлива, коб я до году головою наложила»*. Окрім того, як пояснювали жительки Полісся, така традиція «ето ж не то шо з людей, а й от Бога, от Бога ето грех — не положено (...) як я могу перед Богом збрехать?»⁴⁶⁰

Фігурування в обряді діжі не випадкове, адже у ній випікали хліб, вона символізувала плодючість, добробут і достаток. Як зазначає дослідниця поліського весільного обряду І. Несен, «діжа «народжувала» хліб і була вмістилищем зернових продуктів, зібраних на території роду. У цьому контексті діжа могла наділяти своїх господарів репродуктивною силою»⁴⁶¹. Не випадково тут простежується аналогія між виготовленням хліба і «виготовленням» жінки, трансформацією її тіла⁴⁶². Окрім того, у народі діжа вважалася сакральним, священним предметом — престолом.

Поступово «ставлення до шлюбної поведінки молоді стає лояльнішим і ця частина обрядодій поступово зникає, проявляючись, однак,





Подруги. М. К. Пімоненко

майже до 50-х років ХХ століття у символічному вираженні», зазначає В. Борисенко⁴⁶³.

Так, з архівних матеріалів (30-ті роки ХХ століття) дізнаємося: *«Молодих ніхто не веде, вони самі йдуть. Йдучи в комору, молода ніякої пісні не співає. Молодих ніхто не роздягає. Молода сорочки не міняє (...) Коли молоді йдуть спати в коморі з ними ніхто не залишається й ніхто комори не вартує (...) чи чесна молода, чи ні, то цього ніхто не відає й нікому цього не пояснюють»*⁴⁶⁴. *«Правда старі люди дуже обурювались проти цієї новизни (новшества), вони*



вимагали показати їм покривавлену сорочку, як дійсну ознаку невинності, а не червону стрічку — лише символ цієї невинності, але молоде покоління не здавалось і нарешті один із самих варварських звичаїв весільного ритуалу зник»⁴⁶⁵.

Маємо визнати, що в сучасної людини обряд «комора» викличе подив і засудження, адже така приватна справа, як втрата цноти, оприлюднювалася й ставала загальновідомою подією. І все ж як трактувати цей обряд? Що він означав? Яке смислове навантаження ніс? Думки етнологів розходяться.

Приміром, М. Гримич взагалі припускає, що описаний звичай привселюдної кари молодої є «не більше, ніж фольклорними моралізаторськими оповідками, оскільки жодна із сторін не була зацікавлена в поганій славі. (...) а окремі випадки й ставали улюбленими сюжетами фольклору»⁴⁶⁶. До того ж, як зазначає вчена, у традиціях такого роду слід бачити «інстинкт колективного самозбереження, де функція продовження і збереження роду і формально, й фактично залежала більшою мірою від жінок, аніж від чоловіків. Правильний розподіл соціальних ролей (через шлюб) гарантував громадський мир і спокій всій громаді, порушення їх (народження дитини поза шлюбом) «вибивало з колії» усталений хід речей»⁴⁶⁷.

Натомість американська дослідниця К. Д. Воробець не виключає реальності таких випадків і трактує привселюдне гноблення «нечесної» нареченої не тільки як кару за статеву аморальність, сумнівність повноти належності її чоловікові та непевність щодо батька її першої дитини, а й за те, що це кидало виклик патріархальному суспільству та засадам селянського життя»⁴⁶⁸.

Особисто я переконана, що цей архаїчний обряд широко побутував на вказаних вище територіях і красномовно свідчить про перевагу колективного над індивідуальним. Більше того, обряд «комора» яскраво демонструє, що жіноче тіло не належало самій жінці, не належало воно навіть її чоловікові, воно належало **роду чоловіка!** Саме тому наречену перед статевим актом ретельно обдивлялися представниці роду чоловіка (аби вона не заховала нічого гострого й у такий спосіб не зімі-

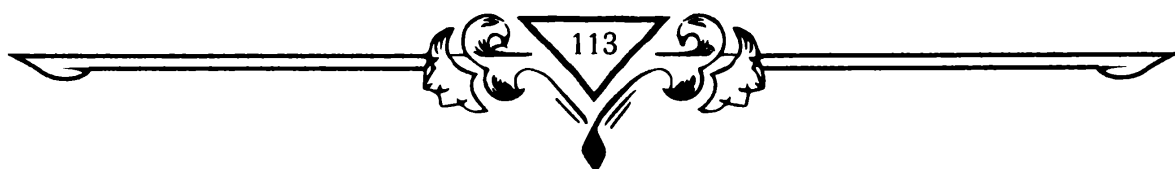


тувала цноту), саме тому нареченого заміняв дружко, який був близьким кровним родичем молодого, тобто обидва були представниками одного (!) роду. Саме кровні родичі (!) нареченого контролювали та перевіряли результати: цнотлива молода чи ні.

Необхідність здійснити дефлорацію і «здобути» кров у будь-який спосіб, навіть неприродний, саме під час весілля вбачаємо у можливій ритуальній кровній жертві роду чоловіка, яка має відбутися виключно в межах сакральної обрядодії, яким було весілля. Дефлорційна кров, на відміну від менструальної, наділялася неймовірно позитивною символікою багатства, добробуту, родючості тощо, і дівчина, яка входила в новий рід чоловіка, символічно мала «окропити» нею присутніх та все господарство. З огляду на це вже не видається дивним звичай, зафіксований Іриною Несен на Київському Поліссі, коли дівчину одразу після дефлорування виводили й садовили на вулик.

Окрім того, не слід забувати, що за допомогою ритуалу (в цьому разі ритуальної дефлорації) уявлявся можливий правильний перехід з однієї вікової категорії в іншу; «нечесна» наречена, як і покритка, переходить у стан жіноцтва без належного ритуалу, тобто порушує правила, за що й має бути покарана.

Народна мораль ґрунтувалася на уявленнях про прямий зв'язок поведінки людини зі станом Всесвіту й «космічні наслідки» людських злочинів»⁴⁶⁹ (про що вже згадувалося вище), а в українському суспільстві одним із найстрашніших гріхів вважалося саме порушення законів родової моралі⁴⁷⁰. У такому разі дівчина, яка втрачала дівоцтво до шлюбу, порушувала загальноприйняті правила моралі й суспільні норми і тим самим розладнувала рівновагу світу, а отже, її вчинок мав отримати певний негативний відгук оточення, природи, Всесвіту загалом: *«...цей обман їй (нареченій. — І. І.) дурно не пройде: якщо вона сама ні на кого не подума або подума на себе, то сама умре; а як подума на кого другого або на его худобу, то той умре або худоба його пропаде. Чесність дуже важне діло; через неї саме багаче може зробитись самим біднішим, якщо нечесна подума на його худобу⁴⁷¹»*.





Отже, як вважали у народі, якщо «чесна» наречена приносила в нову родину добробут, багатство, родючість, впливала на плідність худоби, врожаї тощо, то «нечесна» ж — навпаки, усілякі нещастя та біди. З огляду на це наречена перед обрядом «комори» могла привселюдно покаятися або зазнавала покарання після, у такий спосіб вона ніби вже несла покуту і звільнялася від кари у майбутньому⁴⁷².

Отже, підбиваючи підсумки, зазначимо, що у ряді регіонів України обряд «комори» був важливим та необхідним структурним компонентом весільної обрядовості, мав перехідний та випробувальний характер для обох молодих. Наречений мав продемонструвати свою сексуальну спроможність і здатність «здобути калину». Якщо він не міг упоратися з цим завданням, то дефлорація робилася в інший спосіб — найчастіше це робив старший дружок, що може свідчити про перевагу колективних родових інтересів над індивідуальними. Ритуальна дефлорація була обов'язковою для нареченої, адже вона «правильно» переводила дівчину в статево-вікову групу жінок. Окрім того, дівоча цнота пов'язувалася з добробутом, благополуччям, багатством, яке «чесна» наречена нібито приносила в родину молодого. Порушення «правильного» переходу, за народними світоглядними уявленнями, могло принести негаразди та біди не лише дівчині, родині, а й усій громаді. З огляду на це громада прискіпливо контролювала виконання встановлених правил і в разі їх недотримання намагалася покарати дівчину з метою уникнення імовірних нещасть.

Цикл IV

Жінка в шлюбі:

статеве життя

та зачаття дитини





Жіночий портрет (Українка). М. О. Ярошенко

Статеве життя в українському соціумі офіційно регулювалося під впливом церкви та християнської моралі. Так, згідно з православним вченням, статеве життя оцінювали 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 діти⁴⁷³. За деякими легендами, зокрема білоруськими, необхідність статевого життя пов'язували з тим, що первісно чоловік і жінка начебто були єдиною плоттю, з'єднані між собою якоюсь кишкою. Диявол, спокусивши жінку, відірвав її від чоловіка, у якого залишилася «кишка», а у жінки з'яви-

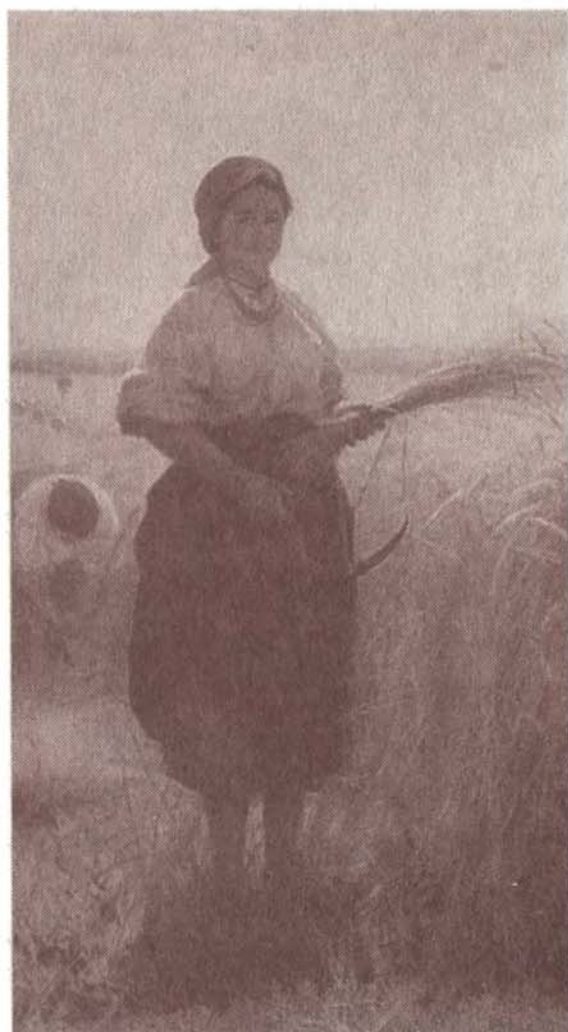


Портрет С. М. Драгомірової. І. Є. Репін

лася «дірка». Відтоді чоловік і жінка намагаються знову з'єднатися, проте марно, а з такого єднання і з'являються діти⁴⁷⁴.

Так, у певні дні категорично заборонялося мати статеві зносини. Насамперед, табу накладали під час чотирьох річних постів — Великого, Петрівського, Успенського, Пилипівського, пісних днів — середи і п'ятниці, православних свят, особливо дванадесятих, поминальних днів⁴⁷⁵.

Показово, що заборона на статеві стосунки у зазначені періоди була відома ще з часів Київської Русі та сформувалася під впливом Церкви після того, як середньовічне християнство прийняли східні слов'яни.



Жниця. М. К. Пімоненко

Досить часто в науковій літературі трапляється думка про те, що християнство всіляко утискувало будь-які прояви сексуальності й обмежувало статеве життя⁴⁷⁶. Між тим варто подивитися на такі обмеження з іншого боку. Як зазначає американська дослідниця Єва Левін, «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 збігалось з народженим почуттям благопристойності у слов'ян»⁴⁷⁷.

Більше того, «сексуальні обмеження сприймалися доброзичливо, оскільки будь-яка сексуальна активність приховувала значну небезпеку, особливо для жінок. Йдеться передусім про відсутність техніки запобігання небажаний вагітності й убезпечення виживання жінки після її закінчення. У цьому контексті фізична насолода була б надто малою винагородою за завданий сексом ризик. Таким чином, антисексуальний аспект християнства швидше приносив звільнення, ніж обмежування»⁴⁷⁸. Такий стан речей здається справедливим і щодо традиційного українського суспільства. Будь-які спроби уникнути вагітності вважалися смертним гріхом і засуджувалися суспільною мораллю, тому заборону на статеве життя у якийсь проміжок часу можна певною мірою вважати «легітимним» способом контрацепції⁴⁷⁹.

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 Великого⁴⁸⁰. Вірили, що зачаті у такий період діти матимуть фізичні і психічні вади або стануть злодіями, крадіями, вбивцями, вовкулаками⁴⁸¹. 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 «совокупляються» на великі головні річні свята і неділю, а також перед ними і в ніч зі свята на будні. У цей час не можна бути з жінкою, оскільки якщо буде запліднено дитину, то вона буде калікою як покарання батькам»⁴⁸². Народження дитини з фізичними відхиленнями або такої, яка стане злодієм, пов'язували і з «п'ятничним гріхом» батьків. А. Малинка записав вірування про те, що хто навіть у всі п'ятниці дотримується посту, але в одну з них, хай і з законною дружиною, вчинить блуд, то в них народиться дитина — або шахрай, або злодій, або розбійник, або глуха, або сліпа, і всьому поганому наставник⁴⁸³. Окрім того, статеві зносини «під п'ятницю» могли



Молода хазяйка. М. К. Пімоненко

загрожувати неплідністю майбутній народженій дитині⁴⁸⁴. Існувала сувора заборона мати статеві зносини і під час календарних свят. Вважали, що коли на Благовіщення чоловік з жінкою кохатимуться, в них народиться сліпе дитя⁴⁸⁵. Намагалися утримуватися від «гріха» і напередодні поминальних днів, інакше народиться німець (німий) або каліка, виродок — «щось та буде. Саме від цього всі німі пішли»⁴⁸⁶.

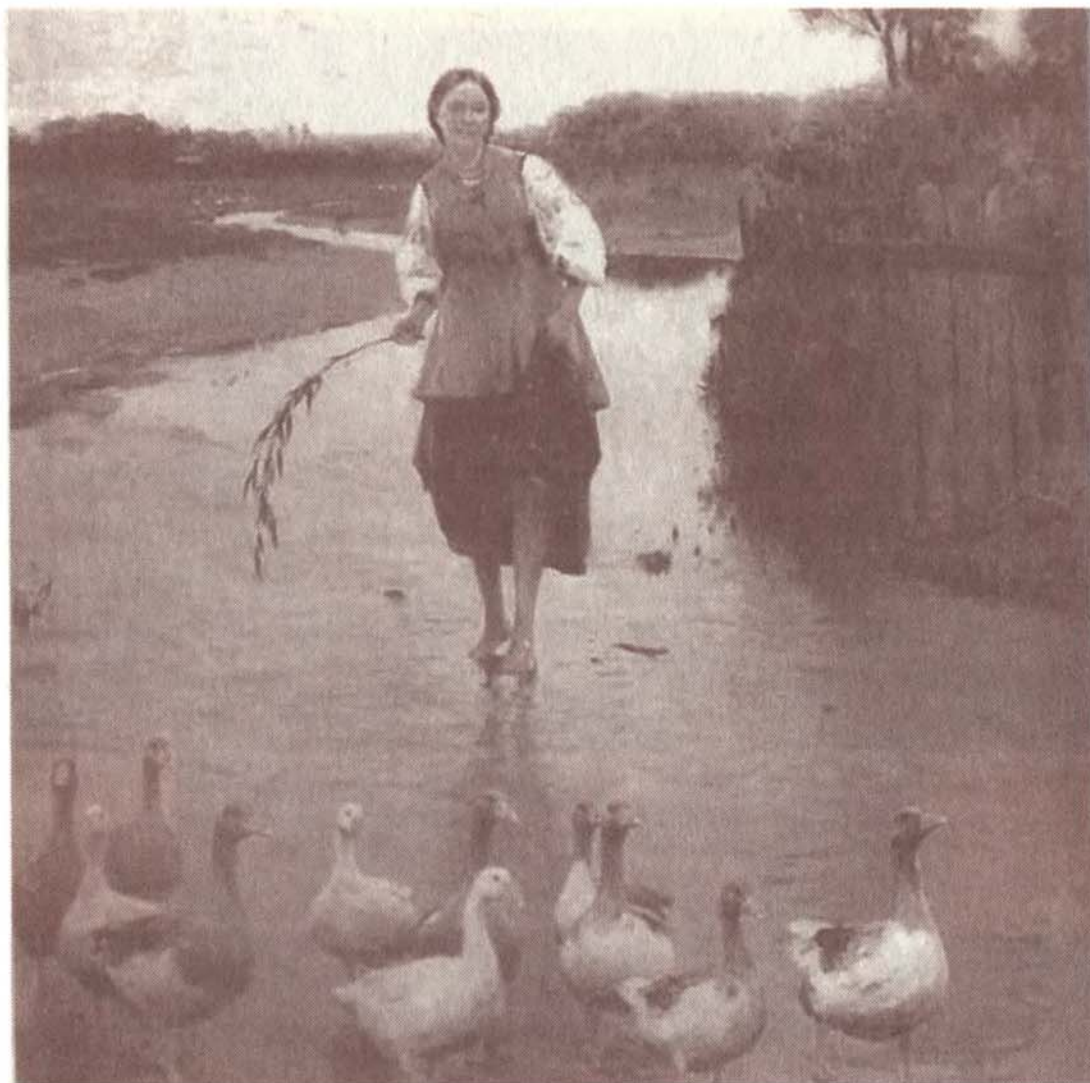
Табу на секс у святкові дні значною мірою пов'язане з уявленнями про буденний і сакральний час. Розрізняють кілька видів часу: біологічний, соціальний, фізичний, астрономічний тощо⁴⁸⁷. Найважливішим є час сакральний, з яким пов'язані саме статеві заборони, адже, за народними віруваннями, у ці періоди відбувається згущення темряви,



Білять полотно. К. О. Трутовський



Хати в Криворівні. Східна Галичина. С. І. Васильківський



Гуси, додому. М. К. Пімоненко

стираються межі між «своїм» і «чужим» світами, весь простір наділяється тими ознаками, які до цього були притаманні лише межовим кордонам. Таким чином, світ неначе стає суцільним перехрестям, у якому починають панувати персонажі «іншого», демонічного світу. Щоб не зазнати їх згубного впливу, людська спільнота повинна була максимально обмежити прояв своєї життєвої енергії в усьому: їжі, розвагах, статевих стосунках⁴⁸⁸. Інакше на зачатій у заборонений час дитині могла позначитися печатка якоїсь демонічної сутності з «іншого» світу⁴⁸⁹. До речі, вважали, що дитина, народжена з певними зовнішніми проявами відхилення від норми, стане знахарем або ча-



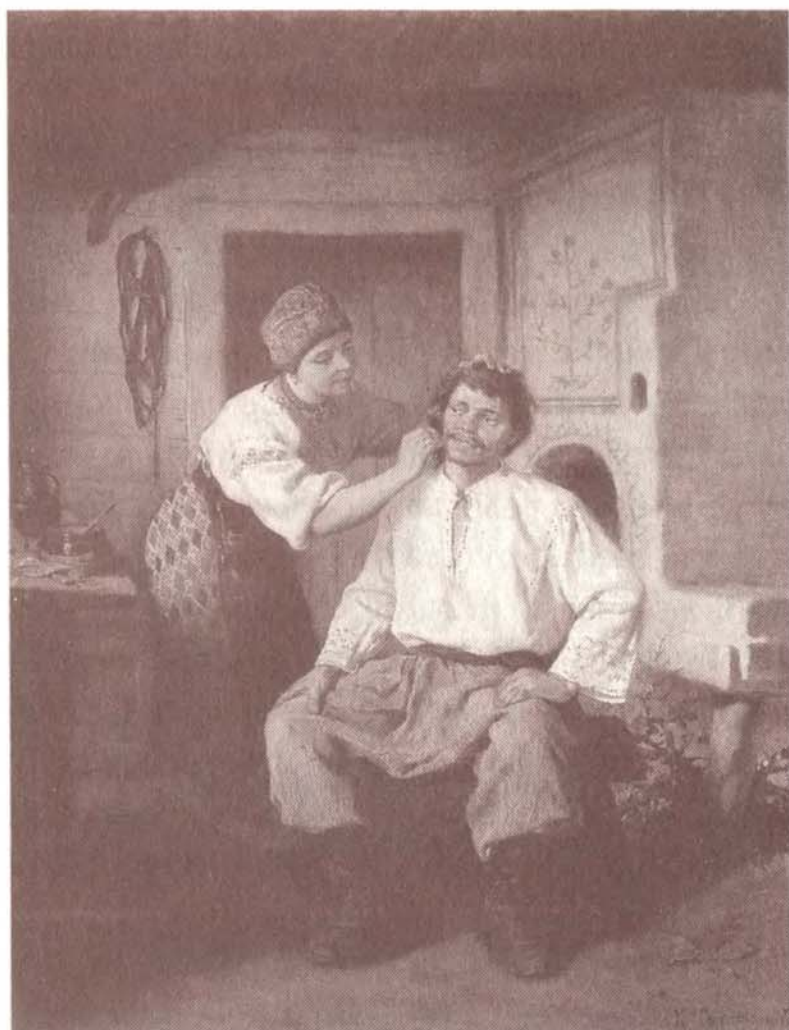
рівником⁴⁹⁰. Невпорядкованість «того» світу накладалася і на дітей, зачатих у заборонений період⁴⁹¹.

Вважалося гріхом мати статеві зносини і під час місячних, хоча, за свідченнями лікаря С. Верхратського, як уже зазначалося, чоловіки почасти не залишали жінок у спокої і в цей час⁴⁹². Загалом первісні уявлення про «нечистоту» жінки в такий період сформувалися у руслі християнського вчення, хоча католицька і православна церкви по-різному трактували цю проблему. Так, католики наголошували на забороні статевих стосунків під час вагітності, жіноча ж «нечистота» була другорядною; натомість православна традиція не обмежувала статевого життя під час вагітності, але забороняла його на той час, коли у жінки тривали місячні⁴⁹³. «Нечистими» вважалися і пологи, і сама породілля, яка обмежувалася в контактах протягом сорока днів, у тому числі статевих⁴⁹⁴. Між тим, як ми вже зазначали вище, офіційна медицина підтверджує небажаність статевих стосунків у період місячних.

Народна традиція в циклі родильної обрядовості виробила конкретні ритуально-санкціонуючі критерії з метою уникнення народ-



Весільний викуп. К. О. Трутовський



Жанрова сцена. К. О. Трутовський

ження «відміни», «виродка», «каліки» або ж іншої неповноцінної істоти, оскільки це безпосередньо зачіпало інтереси всієї громади. Ці критерії мали на меті забезпечити подальше нормальне відтворення та «репродуктивне здоров'я в межах локального колективу»⁴⁹⁵.

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. Такі погляди були притаманні не лише українцям, а й іншим народам, зокрема росіянам. Так, коли спалахнула пошесть холери, один селянин звинуватив у цьо-



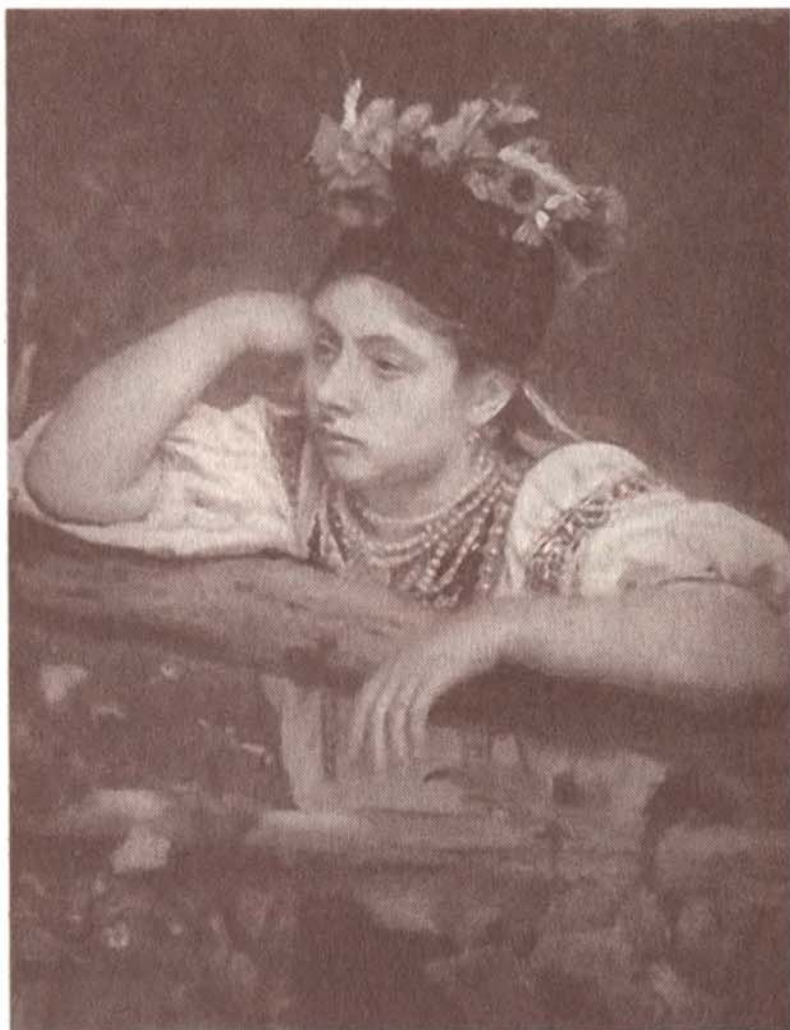
му себе — через те, що досить часто мав статеві зносини із дружиною. Щоб спокутувати свою провину, селянин оскопив себе⁴⁹⁶.

Табу на статеві зносини накладалося і за необхідності дотримання ритуальної чистоти. Зокрема, чоловікам заборонялося здійснювати статевий акт перед риболовлю, полюванням, оранкою, сівбою, чищенням колодязя, заколюванням свині⁴⁹⁷, жінкам — перед виготовленням основи тканини, готуванням страв, особливо тих, які потребували ферментації, наприклад замішування хліба⁴⁹⁸. Крім того, обмежувати себе в статевих стосунках мали особи, які, за народними уявленнями, володіли таємними знаннями і навичками, насамперед пастухи, коновали, пічники, мельники⁴⁹⁹. Застерігали від цього і перед далекою дорогою⁵⁰⁰.

У народі виникли певні рекомендації щодо формування бажаної статі майбутньої дитини. Дослідники вже давно відзначили уявлення про опозицію між чоловічим і жіночим початками, де чоловічому відповідає праве, жіночому — ліве⁵⁰¹, у зв'язку з цим хлопчиків зачинали на правому боці, дівчаток — на лівому⁵⁰². Окрім того, за ві-



Українська ніч. К. О. Трутовський



Українка біля тину. І. Є. Репін

домостями Ю. Талька-Гринцевича, якщо подружжя бажало мати сина, то при статевих зносинах жінка повинна була тримати чоловіка за правий тестикул⁵⁰³.

Сприятливими для зачаття хлопчика вважалися «чоловічі» дні — понеділок, вівторок, четвер⁵⁰⁴. Запорукою народження хлопчика була і несподіваність для жінки статевого акту⁵⁰⁵.

За народними віруваннями, стать майбутньої дитини залежить і від того, хто з батьків пристрасніший: якщо чоловік, то буде син, якщо жінка — народиться дочка⁵⁰⁶. Народні погляди на те, чия пристрасть сильніша — чоловіка чи жінки, досить амбівалентні. У літературі наводяться свідчення, що жінки пристрасніші за чоловіків⁵⁰⁷.



Жнива в Україні. М. К. Пімоненко

Якщо діти родяться часто, це ставлять у провину жінці. Кажуть, що вони дужче *«хотять, ніж чоловіки ... ніби стидяться, а їх воно дуже кортить і багато є таких, що і прямо кажуть «нум!»*, як хотять дуже»⁵⁰⁸. 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»*⁵⁰⁹; *«... не розбирає нічого: лізе та й усе ... скортіло і годі — він горячий, а про те й горя мало, чи будуть ті діти, чи ні»*⁵¹⁰.

Бажання мати дитину певної статі могло спричинити звернення до магії. Зокрема, вважали, що для зачаття сина жінці варто випити винну настоянку на висушених нутрощах і матці зайчихи, а щоб завагітніти дівчинкою — винну настоянку на печінці та яйцях зайця⁵¹¹. Хоча існувала і думка, що *«це в Божій такій силі криється і чоловік цього ніяк не вгадає»*⁵¹². Магічні дії на забезпечення плідності й народження дитини бажаної статі широко практикували під час весільного і родильного обряду, на що вже звертали увагу науковці⁵¹³.



З ярмарку. К. Я. Крижицький

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 хустку⁵¹⁴. До речі, серед українців бажанішим було народження хлопчика⁵¹⁵. Це було пов'язано з думкою про те, що син своєю працею примножує батьківське майно, а дочка витрачає⁵¹⁶. Така сама думка побутувала і в росіян⁵¹⁷.

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 щодо форм статевих зносин зазначає, що «бувають вони так різнородні, як у цілому світі». Також він згадує, що «із заду найбільш зносяться під час вагітності», або «як десь так прихапцем, на скоро — що котрого іскортит»⁵¹⁸. Схожі матеріали дають й польові дослідження: «в одній хаті ото сьмьї були, ви думаете, шо так і спали, так жили? Де — хто. В нас розказувала одна там, Маня така, вже баба тоді була (ми хмель щипали — в нас хмель у селі був, і радки щипаєм в осень). Вона каже: «В нас було трі невесткі в хаті. От. Як дітї робять? Де хто кого попав: хто корову пошов доїть, хто на трєсках, хто — по дрова ввечері пошов... — так дітї робіли»⁵¹⁹. Деякі польові матеріали дають цікаву інформацію, а саме: вважалося непристойним спати разом чоловіку та жінці оголеними: «шоб я лягла гола, мой би человек зо мною не спав, і не жив би. І не жив би! Он би даже мене побрезговав, шо я гола із ним. Оце яка була стид! О за це вже да було стидно-стидно»⁵²⁰.

Варто навести народні уявлення про те, як саме утворюється дитина в лоні жінки⁵²¹. Етнографи зафіксували таке: «Люди собі думают, хоч може й не всі, шо як родиться дитина, то через те, шо плоть чоловіка якраз збіглася, як їй слід і буть, у місто з жіночою плоттю... дехто думает, шо чоловіча плоть іде в жіночу вутробу як у якесь своє місце і там якоесь уже воно зароджується в дитину. Чого то так, шо один раз та плоть іде в діло, а другий раз ні, цього не скаже ніхто»⁵²². Побутували 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, шо воно і розростається собі разом і за дев'ять місяців ото вже й готове»⁵²³. Проте досить часто відповідь була вельми обтічною: «Бог так дав!»⁵²⁴

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 «поклад»⁵²⁵. Причетність до здійснення зачаття жіночої місячної крові та грудного молока російський дослідник Д. Баранов пояснює переконаннями про те, що припинення місячних і годування молоком означають зачаття. У такому контексті



Жінка в українському вбранні. Фото з приватної колекції

розвиток вагітності набуває форми накопичення жінкою молока та крові — основи майбутнього життя⁵²⁶. Крім того, основою життєвого начала в українців є вода, про що свідчать поширені вислови: «у воді спіймали», «вода принесла»⁵²⁷. Ця аналогія є зрозумілою, бо саме вода фігурує як аналог крові та сперми⁵²⁸.

Цікавими є народні пояснення того, чому вагітність настає не після кожного статевого акту. Для зачаття дитини важливу роль відводили взаємному кохання 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»*⁵²⁹. Навпаки, якщо чоловік хоче «жити» з жінкою, *«а їй немає ніякої притяги до того, або в неї є жага до*

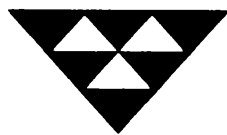


його, а в його немає, то не будуть нічого, або і будуть, то калікувати діти»⁵³⁰. Для того щоб дитина «зав'язалася», рекомендувалося «не вставати і не ходити зараз з постелі і не братись за важке, як саме ввійде в жінку чоловіча плоть і вона почує, що й її спустилась»⁵³¹. Окрім того, за народними переконаннями, не останню роль у зачатті або незачатті дитини відіграла Божа воля: «Як то вже воно устроєно так, що треба так тоді зародиться, а тоді ні, то це Бог його зна як»⁵³². Саме тому, коли подружня пара була бездітною, часто казали: «Не вгодна, не достойна в Бога»⁵³³.

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 Бог⁵³⁴. Саме з цим найчастіше був пов'язаний страх абортів⁵³⁵. 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 вперше рухається у тілі матері⁵³⁶, 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 й це зближує їх із демонічними істотами та дає змогу легко засвоювати «потойбічні» знання⁵³⁷). Справжня ж душа з'являється після найменування чи хрещення дитини⁵³⁸. На Рівненщині було зафіксовано уявлення про те, що дитина до семи років «душі не має, душа — це гріх, вона у дорослих»⁵³⁹, проте такі приклади є поодинокими.

Підсумовуючи, зазначимо, що 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. Крім того, низка правил давала рекомендації щодо зачаття дитини бажаної статі. Вони включали як актуалізацію опозиції праве/ліве, так і використання предметів, наділених чоловічою або жіночою семантикою.

Цикл V
Майбутня мати:
вагітність та пологи





Фізіологічна здатність жінки народжувати дітей, з одного боку, возвеличувала її, адже саме жінка була продовжувачкою людського роду на Землі, з іншого — лягала на жінку тягарем, необхідним обов'язком перед родом, суспільством, який вона, навіть всупереч власним бажанням, мала регулярно (чи не щороку!) виконувати, особливо при відсутності будь-яких безпечних контрацептивних засобів.

Сільський соціум уважно контролював процес дітонародження й жорстоко карав «порушниць» ганьбою, приниженням, зневагою, образами. Якщо пара була бездітною, провина найчастіше лягала саме на жінку. Це може бути пов'язано з тим, що саме жіночий рід традиційно був більше, ніж чоловічий «відповідальний» за народження дітей, продовження роду. Бездітність розглядали як кару жінці за гріхи або наслідок родового прокляття.

Докладно народні погляди на причини безпліддя, його лікування за допомогою методів народної медицини та спроби регулювання вагітності розглянемо нижче. Наразі перейдемо до народних вірувань, пов'язаних із вагітністю та пологами, які, за традиційними віруваннями, легітимізували жіноче тіло. Наголосимо ще раз, що, лише народивши, жінка ставала «справжньою», у такий спосіб виконуючи своє «головне призначення» у цьому світі, — народила нове життя й продовжила існування людського роду.

В українців традиційно склалися певні способи визначення вагітності. Так, Ю. Тально-Гринцевич зібрав сім народних способів розпізнавання вагітності: 1) тертя очей до почервоніння. Якщо вії гарячі — жінка вагітна; 2) випустити на воду декілька краплин крові з тіла жінки, якщо вони осядуть на дно — вагітна; 3) вкласти у піхву зубчик часнику 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 кірки, та в ній плавають дрібні частинки; 5) вилити сечу в мідну посудину та кинути в неї на ніч голку. Червоні плями на голці свідчитимуть про вагітність; 6) сечу змішують з білим вином, збовтують. Якщо суміш схожа на (бобовий)





Мати. М. І. Івасюк

відвар, це свідчить про вагітність; 7) наливають сечу в пляшку, закривають й залишають в холодному місці на три дні. Потому зціджують через тонку матерію. Якщо на ній лишаються дрібні часточки (підкреслення мої. — *I. I.*), діагностують вагітність⁵⁴⁰.

Вагітність — особливий стан жіночого тіла, зміна звичної фігури, насамперед живота, адже матка, в який розвивається плід, збільшується й розтягує живіт. Саме тому вагітну жінку називали «черевата», «груба», а також: «та, що зайшла на дитя», «на поступки хворіє» тощо⁵⁴¹.

В українців існував цілий комплекс заборон, приписів та рекомендацій як для вагітних жінок, так і для оточення. Зокрема, вагітній



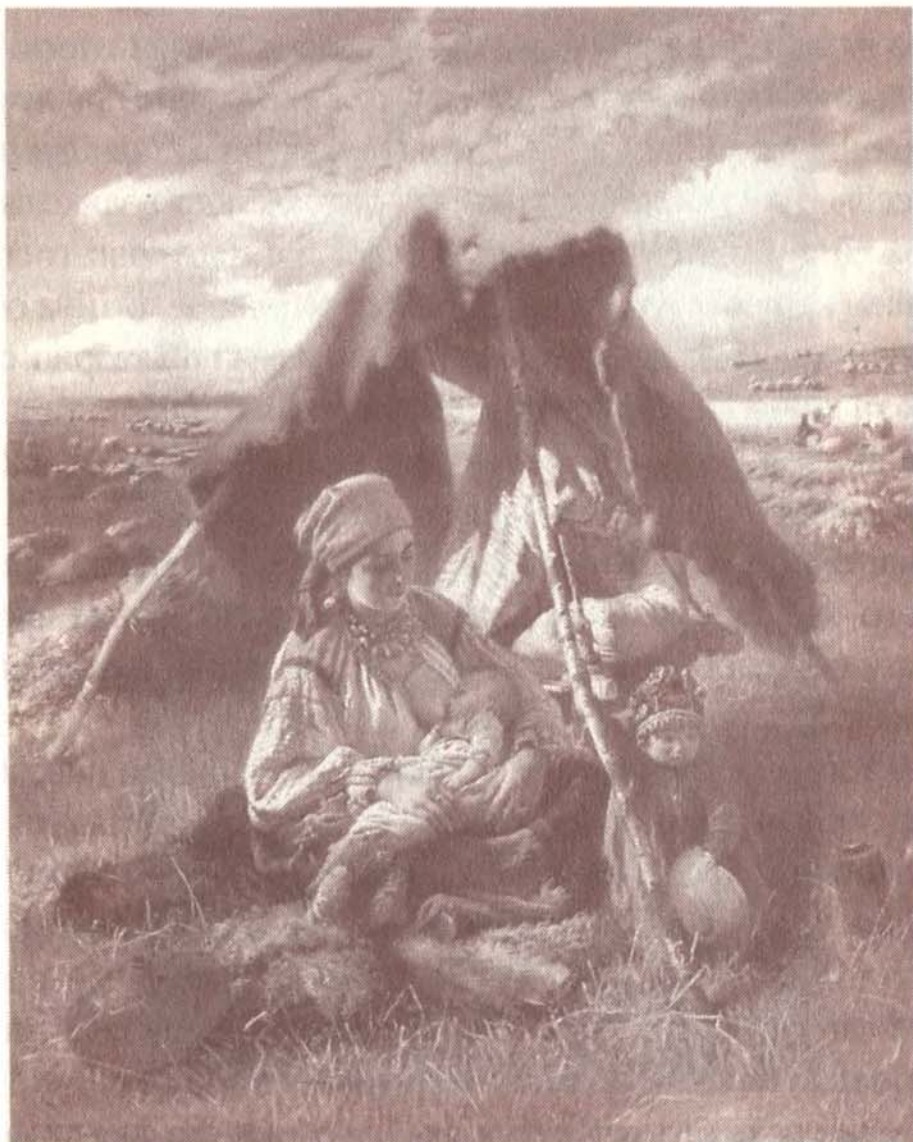
слід було якнайдовше приховувати свій стан, у такій спосіб уникаючи «лихого» ока та «зглазу». З острахом зурочення пов'язувалися й обмеження участі вагітної в суспільних заходах: відвідуванні похорон, весіль, хрестин, тобто там, де передбачалося велике скупчення людей. Для вагітної існували й так звані побутово-господарчі обмеження: не переступати через мотузку (інакше дитина обмотається навколо шиї пуповиною), не штовхати домашніх тварин, особливо собак та кішок; не дивитися у дзеркало; не працювати у 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, тваринну падаль, не красти, не плювати на вогонь тощо. Окрім того, не піднімати важкого, не вживати спиртних напоїв, не виконувати певні роботи у домашньому господарстві, зокрема в п'ятницю та свята не прясти й не шити тощо⁵⁴².

Окрім того, ставлення до вагітної жінки мало бути поважним та ввічливим, їй намагалися ні в чому не відмовляти, не давати важкої роботи, особливо якщо це була ще й перша вагітність, тощо⁵⁴³.

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

З того, як проходить вагітність, якої форми 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 рябютиння, як жаби порозпиналися, а як хлопець, то на виду нема нічого, лише синє під очима»⁵⁴⁴.

Коли в жінки підходив час пологів і наступали «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. Вважалося, що породілля довго народжуватиме й мучитиметься при пологах.



Жниця. К. Є. Маковський

Бабу-повитуху намагалися кликати так, щоб ніхто із сусідів не бачив⁵⁴⁵. Це пов'язано з переконанням, що чим менше людей знає про пологи, тим легше вони пройдуть. Відмовлятися повитусі йти приймати пологи вважалося страшним гріхом, хоча «для годиться» баба відмовлялася, щоб були легкі пологи⁵⁴⁶.

Ідучи до породіллі, повитуха брала з собою ритуальні предмети. Зокрема, на Чернігівському Поліссі вона обов'язково несла з собою хліб, сіль, зілля, освячений ніж, прядиво, полотно на пелюшки, хустинку. Вважалося, що ці предмети будуть запорукою легких пологів.



Окрім того, баба несла ще й їжу для породіллі, що було найбільш поширено на Житомирському й Волинському Поліссі⁵⁴⁷.

Починала баба з молитви, поклонів, а потім переходила до прийняття пологів. На першому етапі її функції полягали у спостереженні за породіллею, внутрішньому обстеженні родових шляхів. Повитуха погладжувала, розтирала, стискала черево з метою викликати скорочення матки й полегшити шлях дитині. Часто баба радила породіллі, в якій саме позі краще народжувати⁵⁴⁸.

Загалом відомі три основні пози, у яких народжувала жінка: лежачи, сидячи, стоячи. За першого варіанта породілля лежить на полу чи печі, другого — сидить на колінах у чоловіка, повернувшись до нього спиною, третього — стоїть, спираючись на піч чи вила, інколи тримається за рушник чи мотузки, прикріплені до стелі⁵⁴⁹. Вже неодноразово згаданий нами медик й антрополог Ю. Талько-Гринцевич зазначав, що жінки таки найчастіше народжували лежачи.

Роль батька переважно була пасивною. Дочекавшись повитухи, він ішов з приміщення, де народжувала породілля, адже досить часто його присутність була небажаною⁵⁵⁰.

Щоправда, у найбільш архаїчних регіонах України — Поліссі та Карпатах — етнографи зафіксували відомості про обряд «кувада» — чоловічі «пологи»⁵⁵¹. Окрім присутності та практичної допомоги при пологах жінки чоловік міг: а) реально відчувати пологові страждання; б) імітувати такий біль.

Приміром, на Поліссі переказують, що колись за допомогою магичних дій знаючі люди робили так, що на чоловіка переходили всі родові болі породіллі і страждав саме він, у той час коли жінка лише фізіологічно народжувала без усякого болю: *«Чоловік падає, на колінах лазить, а вона (жена) дитину привела й смеецца. А ей не болить: чоловікові болить!»*⁵⁵²

Могли чоловіки й просто імітувати біль та страждання під час пологів жінки, мотивуючи це тим, що *«Я за тебе постогну, щоб мене не било етой болі немножко»*⁵⁵³.

Загалом символічних/магічних дій під час пологів було вдосталь! Приміром, під час переймів породілля розплітала коси, розв'язувала



всі вузли, трусила з місця всілякі предмети⁵⁵⁴. Вірили, що у такий спосіб символічно полегшать прохід плода, «відкриють» йому «дорогу» з «того» світу: *«вузли розв'язували, щоб з місця дитя зошло»* (зап. у с. Путиловичі); *«Бистро розродиться, як не буде нічого зав'язано — пошуміло дитя»* (зап. у с. Липники). Інколи навіть радять користуватися стародавньою методикою і нині: *«Твоя, наприклад, родичка пошла і дала рубашку, то ти бистро поростігай всі пуговиці, щоб пуговиць ніде не було застігнуто, тоді бистро розродиться, як не буде нічого зав'язано»* (зап. у с. Липники).

Жіноча статева сфера уявлялася як щось потаємне, глибоке, темне й асоціювалася з потойбічним, підземним, «тим» світом. Саме «звідти» й приходить дитина. Піхва вважалася проходом, «каналом зв'язку» між «світами». Це місце волохате, закрите, темне, тому й небезпечне. Чи не випадково в українському фольклорі фіксується універсальний мотив «зубатої» піхви?!

А у нашого свата
Луб'яная хата*⁵⁵⁵.
А за тим луб'ям
Пизда з зуб'ям.
Я б її узяв,
Та боюся приступити,
Хоче вона укусити
(З матеріалів Ф. Вовка)

Пологи — особливий, кульмінаційний стан, коли жіноче тіло «ви-вергає» дитину з «хаосу» назовні. У цей час тіло жінки, як ніколи більше, стає відкритим.

Під час пологів, окрім мануальних дій, велику вагу надавали й лікуванню словом. Так, повитуха «шептала» на воду, попередньо перехрестивши її, а потім давала цю воду породіллі, щоб та ковтнула три рази, змочувала їй груди, живіт і лице, а решту виливала на порозі, який був знаком кордону між двома світами. Шептала, приміром, таке:





У повідь. К. О. Трутовський

Шла Божа Мати золотим мостом із золотим ключом.
Срібною ниткою підпіралась із Сусом Христом зустрічалась:
— Куди, Божа Мати, йдешь?
— До (ім'я) рода шептати.
Несе Божа Мати ключі на правий руце.
В церкві ворота відкриває і (ім'я) проход одкриває.
Ви, кості-мости, розойдіться, що Бог дав —
хлопчик чи дівчинка — на цей світ появілься⁵⁵⁶.

Окрім магічних дій повітуха використовувала й раціональні знання з народної медицини: давала пити настій із квітів жита, коріння лепехи,



Дорога. К. Я. Крижицький

листа кропиви, пірію тощо; парила породіллю на гречаній соломі на печі, змушувала дути в пляшку, поїла «братками» (фіалка триколірна); обкладала породіллю мотками пряжі з конопель та льону, вимоченими в теплій воді, обкурювала травами, зібраними на Івана Купала⁵⁵⁷. Сакральні предмети — ікони, громична свічка, пасхальна просфора, свята вода, посвячений на Великдень мак — теж відігравали при пологах важливе значення. Зокрема, на живіт породіллі клали пояс, узятий у священика, чи рушник, посвячений разом із яйцями та м'ясом на Великдень⁵⁵⁸.

Якщо пологи були тяжкими, це пояснювалося «карою Божою» за гріхи або недотриманням жінкою заборон, які накладалися на неї під час вагітності⁵⁵⁹. У таких випадках годилося просити вибачення



одне в одного: насамперед просила вибачення баба, потім одне в одного чоловік з жінкою, у деяких випадках і в сусідів⁵⁶⁰. Якщо ж нічого не допомагало, йшли до священника, якого просили відкрити в церкві царські ворота та дзвонити в дзвони, що символізувало відкриття космосу, а з ним відкриється і жіноче лоно⁵⁶¹. До того ж у народі вірили, що саме через церкву йде найкоротший шлях із неба, з якого мало прийти дитя⁵⁶².

Загалом народна акушерська практика обов'язково спиралася на народно-християнські світоглядні уявлення. Перед пологами повитухи просили благословення у священника, замовляли у нього молебень чи акафіст Діві Марії, яка вважалася покровителькою вагітних⁵⁶³. М. Гримич пояснює 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 і вважалося за необхідне молитися покровительці жіночої статі⁵⁶⁴. Баба-повитуха, крім того, давала породіллі пити воду, в якій обмито ікону; завішувала її рушником, у якому святили паску, або тим, що висів над образами⁵⁶⁵.

Після пологів баба-повитуха зверталася до святих покровителів із проханням повернути породіллі цілісність тіла. Якщо на початку пологів вона просила: «*Святий Максим, розтягни на аршин*», тобто «відкрий шийку матки», то при відході плаценти вона молила: «*Святий Нестор, стягни у перстень*»⁵⁶⁶.

Під час пологів застосовувалися і досить жорстокі, непрофесійні з медичного погляду методи: вдаряли породіллю животом об землю чи двері, тиснули на живіт, змушували скакати з лавки чи припічка тощо. Цікаво, що у фатальних випадках народну акушерку не звинувачували, а й далі запрошували приймати пологи. Засудити бабу-повитуху могли в тому разі, коли вона відмовилася іти приймати пологи, а жінка під час них померла⁵⁶⁷.

Відразу після народження дитини баба обтирала її вологою шматтиною, видаляла слиз із носа, рота, очей⁵⁶⁸.

Наступним важливим етапом у допомозі породіллі було перерізання пуповини. Цій дії надавалося такого великого значення,



Зима. О. О. Мурашко

що інколи це доручали робити не тій бабі, що приймала пологи, а іншій жінці, як правило, родичці⁵⁶⁹. Під час цієї дії баба повинна була дотримуватися гігієнічних норм: *«Одрізали пупа так: два пальці клали і пупа одрізали, зав'язували коноплями. Зав'яжуть з одної сторони, зав'яжуть з другої, обматають коноплями і всьо. Коноплі обезоражують»* (зап. у с. Козіївка).-



Одрізаючи пуповину, баба казала: «*Одрізую пуп на вік, на століт*»⁵⁷⁰. Це робили на тому предметі, який згодом міг мати певний зв'язок із родом діяльності дитини: у хлопця — на сокирі чи поліні, а в дівчинки — на гребені. Існував дещо пізніший звичай відрізувати пуповину хлопця на книжці, щоб був письменний. До того ж хлопчику пупок зав'язували на відстані двох пальців від живота, а дівчинці — трьох, бо в неї ростиме живіт, коли завагітніє. Щоб дитя було плодовите, а в самої породіллі ще були діти, пуповину необхідно було зав'язати «матіркою» — «материнською» лляною чи конопляною пряжею⁵⁷¹. Інколи через бідність пуповину перев'язували плоскіною ниткою навмисне, щоб не було дітей⁵⁷². Проте до такого методу вдавалися вкрай рідко, бо «не годиться, гріх»⁵⁷³.

На цьому етапі пологів відбувалося відділення плаценти. Якщо траплялася затримка, повитуха використовувала різні раціональні (прикладала різноманітні компреси) та ірраціональні методи (викликання «місця» у формі прохання)⁵⁷⁴.

По відходженні плаценти повитуха, обмивши породіллю, переходила до наступного етапу — купання дитини та сповивання дитини, але клопотання коло маляти — то вже зовсім інша історія.

Вагітність і пологи, як виключно фізіологічна здатність жіночого організму, були невід'ємною та обов'язковою умовою для остаточної успішної соціалізації жінки. Традиційне суспільство виробило комплекс раціональних знань і магічних дій, яких мали дотримувалися та виконувати жінки під час вагітності та пологів, що в кінцевому рахунку мало забезпечити благополучне народження дитини.

Цикл VI

*Жінка та її ненароджені діти:
про вживання
контрацептивів та аборти
у традиційному
українському соціумі*





Малоросійська селянка. К. Є. Маковський

У вітчизняній етнології тривалий 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 тяжкою фізичною працею, що їм просто не вистачало часу досконало (у сучасному розумінні) доглядати своїх численних дітей, а смерть котрогось із них (особливо у багатодітній родині), інколи сприймалася як позбавлення «зайвого рота». Загалом, як вважають деякі дослідники, саме уявлення про так званий материнський інстинкт —



це надбання новітнього часу, і нема жодних підстав стверджувати про його існування у кожної жінки⁵⁷⁵. Звичайно, таке припущення науковців у жодному разі не применшує ролі матері у житті, вихованні дитини, яке, без сумніву, було дуже вагомим, а лише констатує, що крім материнства у жінки традиційного суспільства існувало багато інших обов'язків, які не завжди давали їй змогу займатися виключно догляданням дітей.

Не менш цікавим є питання про бажаність самої вагітності (майже чи не щороку) та чи не намагалися жінки її уникнути, а якщо намагалися, то в які способи і хто з жінок найчастіше вдавався до таких дій.

Розглянемо детальніше методи, які застосовували жінки, аби позбавитися небажаної вагітності. Почнемо із вживання контрацептивних засобів. Їх застосування також вважалося гріхом⁵⁷⁶, як і аборти, адже вони унеможливлювали запліднення жінки і тому позбавляли її можливості завагітніти та народити дитину.

Контрацептивні засоби, які застосовувалися жінками у традиційному українському суспільстві, умовно розподілимо на два види: раціональні (вживання відварів трав, коріння тощо) та ірраціональні (магічні). 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 і щасливих нащадків⁵⁷⁷. 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 яких символізували кількість майбутніх дітей. І навпаки, не бажаючи мати дітей, наречена ховала порожній горщик⁵⁷⁸.

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»*⁵⁷⁹.



Українська жінка. Фото з сімейного архіву

Могла це зробити й інша людина: *«Мою сестру вельми молодю замуж оддали. Родилась у її дівочка через год. От свекруха тоді й каже: «Я й пальчики закладала, а воно взяло да й родилось!» (...)* як посадили молоду на кожух, я й пальчиками закладала пуд кожух й замовляла на три годи шоб не було дітей»⁵⁸⁰.

Позбавити себе нащадків могли молоді, якщо під час вінчання нібито випадково гасили свічки зі словами: *«Як немає світу, так шоб не було і дітей»*⁵⁸¹. Вважалося, що позбавити наречену плодючості можна, якщо під час весілля надягти на неї чоловічу шапку⁵⁸². Застерегали позичати що-небудь у хаті, коли молоді *«ладнаюцца до церкви венчацца»*, бо *«є такі, що позичить щось да й замовляє на те, шоб не було дітей»*⁵⁸³.



Жертва. М. К. Пімоненко

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»⁵⁸⁴. Розглянемо детальніше.

Щодо першого засобу, то «притула» розглядалася у Циклі IV. Між тим перерваний статевий акт (*coitus interruptus*) вважався за гріх, адже з викинутого сімені нібито народжуються чорти⁵⁸⁵.

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 магічних діях, які проводили над сорочкою, заплямованою місячною кров'ю. Зокрема,



як уже зазначалося раніше у Розділі II, таку сорочку замазували у челястях печі, закопували у землю чи підмішували у корм тваринам; проводили маніпуляції з водою, в який прали «місячну» сорочку; палили заплямовану сорочку в печі або виливали туди воду після її прання⁵⁸⁶. Палячи сорочку, жінки примовляли: *«як ця кров на пічці печеться, так щоб і діти попеклися в моїй утробі»*⁵⁸⁷, і тому, за народними переказами, під час горіння сорочки можна почути плач дітей: *«Девуцы, желающие потерять плод, во время менструации, ополоскавши в воде замаранное белье, воду эту выливают на огонь в печке; говорят, что, при этом, из печки раздается плачь и стон малютки, мало по малу утихающий»*⁵⁸⁸

Такі дії символічно означали запікання плоду жінки і були відомі не тільки серед українців, а й серед інших східних слов'ян, зокрема росіян⁵⁸⁹.

Також, для того щоб стався викидень, жінка палила й ту сорочку, в якій була під час статевих зносин із чоловіком⁵⁹⁰. Магічна дія такого типу пов'язана з тим, що спідній одяг, насамперед сорочка, символічно замінював тіло, виступав утіленням його функціональних характеристик, про що свого часу писала ще К. Грушевська⁵⁹¹, і це підтверджують сучасні дослідження⁵⁹².

Відомими були магічні дії, пов'язані з «перев'язуванням пупа». Полягали вони в тому, що пуповину дитині зав'язували не «матіркою» — «материнською» конопляною пряжею, — а плоскінною ниткою⁵⁹³. Вважалося, що у такому разі в майбутньому дитина не буде мати дітей⁵⁹⁴.

Що ж до «давання», то відомості М. Грушевського досить обмежені, бо *«дуже скритно держать і допитаться дуже трудно»*. У працях інших авторів цей спосіб нам не траплявся. За відомостями, поданими дослідником, «давання» зводилося до того, що *«скло стерти треба дуже та ще шось вмішать туди, то либонь і не зачнеться дитина»*⁵⁹⁵.

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



Портрет О. М. Дараган. М. В. Брянський

за принципом «подібне лікує подібне». В такому разі ялова корова мала «передати» свою неплідність жінці⁵⁹⁶.

Цікаво, що існувало переконання в тому, що заплідненню сприяє вживання насіння, тому, щоб уникнути вагітності, слід було виключити його з раціону⁵⁹⁷. Виходячи з такого переконання, українці Холмщини і Підляшшя клали у домовину померлим дітям гарбузове насіння, що мало забезпечити їм плідність у потойбіччі⁵⁹⁸. Це вірування могло виникнути за аналогією «насіння»—«сім'я». Як земля родить врожай від насіння, так і жінка народжує дитину від «сімені» чоловіка.



Щоб відтягнути настання нової вагітності, жінки вдавалися і до заходів, які ґрунтувалися на етимологічній маґії. 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 поклала край наступним пологам⁵⁹⁹. Вважалося, що дітей не буде й тоді, коли дати з'їсти плаценту свині⁶⁰⁰. Крім того, вірили, що коли три дні не ховати послід, то три роки не буде дітей⁶⁰¹.

Щоб уникнути нової вагітності, жінки також намагалися якомога довше годувати дитину груддю⁶⁰²: *«Я своїй кумі якось порадила. Вона мене питає: «Що його робить, щоб часто діти не родилися?» — «Годуй груддю довше, — кажу, — то поки не одлучиш, поти другого не буде». Вона мене послухала. Уже четверте літо Мартинові, а вона не одлучає. На коняці, було, їде через мою леваду, а до матері біжить цицьки ссать. Дітей таки не було в неї...»*⁶⁰³.

Довготривале грудне вигодовування з метою контрацепції може бути пов'язане з народним віруванням про те, що на материнському молоці, як і на місячних, «замішується» життя дитини⁶⁰⁴.

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 кладуться при зносінах боком або на живіт або зносяться з заду, ... думають тако, що зараз по зносінах треба віддати мочь, щоб усунути сімя, ... уживається і вимивання, у нас звичайно мочію, декуди водою»*⁶⁰⁵.

Окрім того, у народі вважали, що жінка не завагітніє, *«якщо після зносин перевернутись животом вниз»*⁶⁰⁶.

Як зазначає М. Грушевський, *«дуже широко розповсюджений погляд, що жінка не заплідниться, коли зноситься з кількома мужчинами. Се стає у нас дуже часто причиною, що дівчата попадають в добрій вірі в розпусту»*⁶⁰⁷.

Що ж до абортів, то важко однозначно сказати, в які способи позбавлялися плоду, адже такі методи не афішувалися і приховувалися.

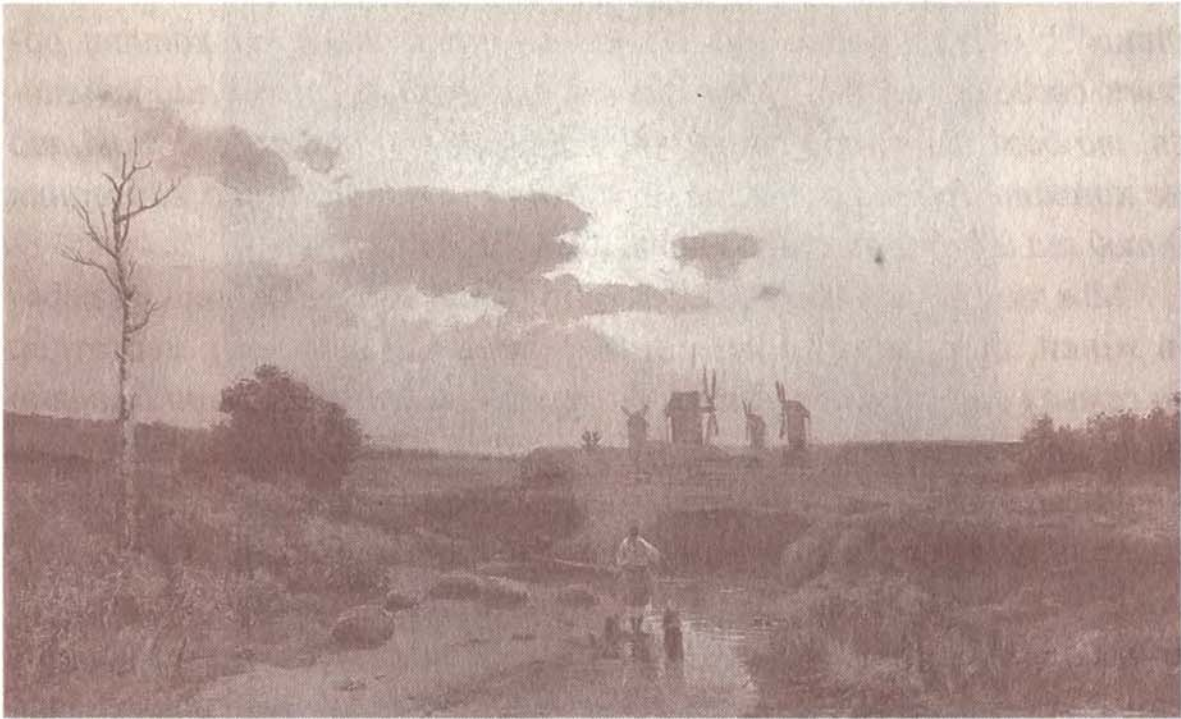


З-поміж відомих засобів — «викручування» плоду веретеном. Як наслідок таких варварських операцій, *«кровотіченіє йде по повгода, не закривається матка»*, що найчастіше призводило до смерті жінки, якій зробили аборт. Як правило, до такого способу могли вдаватися при тривалому терміні вагітності. Коли ж термін був невеликим, жінки намагалися спричинити викидень: перетягували живіт рядном, мотузками, м'яли його, стрибали з висоти, піднімали важкі речі тощо⁶⁰⁸. Можна припустити, що практикувався й прийом усередину різних субстанцій. Серед них відомі вивари з материнки, вишневої кори, цвіту барвінку, шафрану, гречаної половини, конопляних маківок, лушпиння цибулі. Могли вживати настоянку із суміші пороху, селітри, ртуті, сірки, міцної горілки⁶⁰⁹.

Лікар С. Верхратський наводив такі народні 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 листа, дзензівера, барвінку. Робили гарячі купелі, парили ноги, пили бите скло, переступень, козацький можевельник. Клали багато банок на крижі, «щоб зірвати плід»⁶¹⁰. Гуцулки вважали, що купелі з дубової кори й коріння переривають вагітність⁶¹¹. Насипали в миску негашеного вапна, поливали водою і ставили над паром.⁶¹²*

До кого зазвичай зверталися жінки з проханням перервати вагітність? На початку ХХ століття 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 акушерок⁶¹³. Здебільшого саме баби-повитухи виконували на селі роль акушерів-гінекологів. Проте, як показують етнографічні матеріали та польові дослідження, абортів вони не робили — *«боялись загубити душу»⁶¹⁴* дитини. Крім того, головна їхня функція полягала у тому, щоб допомогти дитині народитися, а не позбавляти її життя: *«Вона приймає дитя, то їй вже немона»⁶¹⁵*.

С. Верхратський зазначав, що абортами на селі займалися «компанейські жінки», які «побували в світі»⁶¹⁶. Зі своїх власних спостере-



Україна. К. О. Трутовський

жень він констатував, що «баби-абортістки» справді були «компанейськими», схильними до вживання алкоголю. В окремих селах аборти робили санітарки міських і дільничних лікарень⁶¹⁷.

Жінки, які «допомагали скідати» дітей, досить часто зазнавали більшого суспільного осуду, ніж жінки, які робили аборт, адже вони ставали співучасницями вбивства: *«Если блудница обращается к ворожке и та совершает плодоизгнание, то ворожка, по понятию народа, преступнее блудницы»*⁶¹⁸.

Не менш важливим є питання, хто з жіноцтва та з яких причин найчастіше вдавався до такого роду дій.

Цікаво, що деякі збирачі етнографічного матеріалу категорично наголошували на тому, що до витравлювання плоду вдавалися лише дівчата, які втратили цноту до заміжжя⁶¹⁹. До цієї групи також входили «московки», покритки, жінки, які «нагуляли» дитину, а також вели розпусний спосіб життя: *«вни хотет ци набувати, курварити, пити, а діти аби їм ни заважели. А є такі, шо ни хоте тежко робити. Ни хотет ци мучити коло годування діти, та й через то зачінюют*



діти»⁶²⁰; «є такі жінки, що не хочуть мати дітей і не хочуть родити свого приплодку. Вони хочуть набуватися, пити, лайдачитися, та бажають, аби їм при тім діти не заважали. Є й такі, що не хочуть тяжко робити, не хочуть мучитися коло годовання дітей та й через те зачинюють діти»⁶²¹.

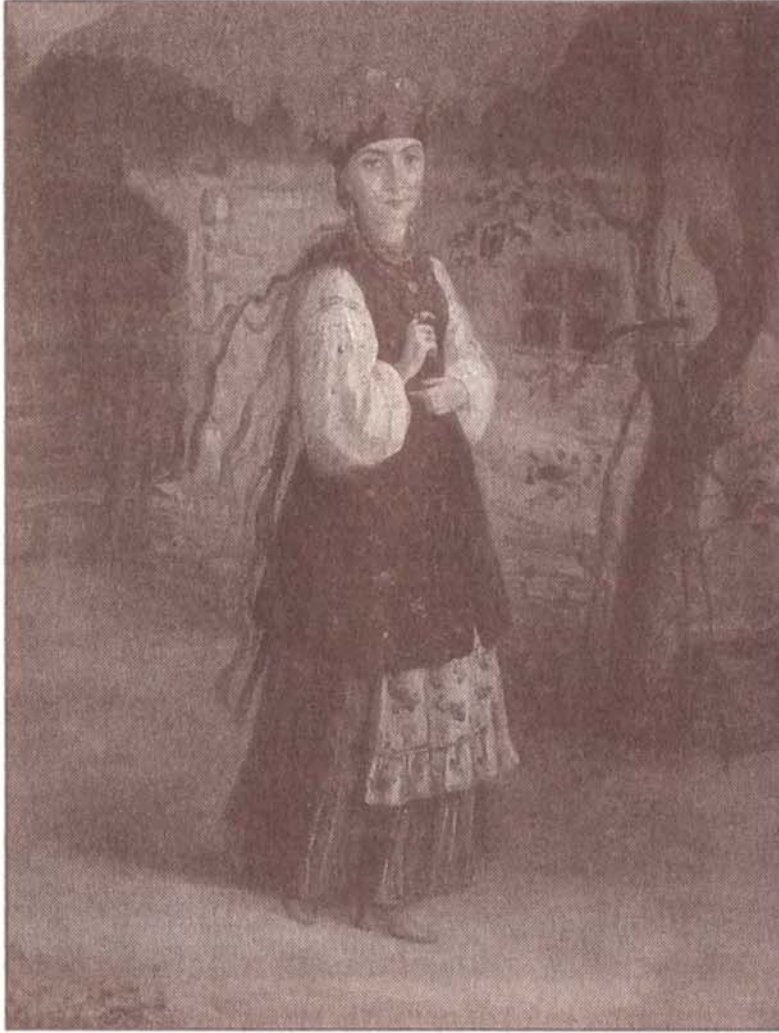
Між тим знаходимо відомості про те, що аборти робили й заміжні жінки, щоправда вкрай рідко й лише за граничних нестатків: «в семьях случаи изгнания плода чрезвычайно редки, они бывают разве тогда, когда новобрачные решительно не имеют средств к существованию»⁶²². «Одна свекруха, по словам рассказчиками, изгнала плод у своей невестки так, что последняя сама не знала, от каких причин родился у нее мертвый ребенок. Изгнала же свекруха для того, что бы семейство не размножалось, щоб «в панцини из их семьи больше не было людей»⁶²³; «Усе, усе на сутужність повертають, як спитать, чого тих дітей мати не хочуть»⁶²⁴.

Та й в офіційній статистиці, оприлюдненій під час першого Всеукраїнського з'їзду акушерів-гінекологів, головною причиною, яка спонукала заміжніх жінок робити аборти, називається саме матеріальна незабезпеченість⁶²⁵.

Отже, опрацьовані нами джерела свідчать, що жінки запобігали вагітності та вдавалися до абортів, однак вкрай рідко і лише у крайніх випадках. Тобто це була не загальна практика, а винятки.

Причин непопулярності таких дій вбачаємо кілька. По-перше, моральність (а точніше аморальність) самого вчинку. У народній свідомості існувала непохитна віра в те, що душа у дитини з'являється ще в утробі матері, тому аборти прирівнювалися до вбивства живої людини. Удвоє тяжчим видавалося таке вбивство, адже дитина вважалася безгрішною, чистою істотою, на відміну від дорослого, тому позбавлення її життя порівняно із прямим убивством дорослої людини досить часто сприймалося як іще більший злочин: «Убийство дитяти, по поверью народа, преступнее, чем убийство взрослого (...) это опять таки потому, что дитя негрешное, яко-бы святое»⁶²⁶.

Аналогічні погляди зафіксовані нами під час польових досліджень від сучасних жінок старшого віку (70—80 років), які розповідали, що



Українка. К. О. Трутовський

«колись» дуже рідко запобігали вагітності, бо «боялись гріха, ... де не подумаєш, то повна хата дітей»⁶²⁷; «Бог дає дітину, а ми його знічтожаєм, а за дітину — гріх. Дітя ж кажуть божий, божий янгол, то Божий янгол»⁶²⁸; «Гріх великий обортити робить, це ми своє чадо, своє дитятко лишаєм жити, великий, непростимий гріх»⁶²⁹; «то самий тяжкий гріх, убієння ребьонка матір'ю і хула на Бога, такий гріх не прощається, не на етом світе, ні на том вже тем боліє»⁶³⁰.

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, сформувалося на наших теренах під впливом християнства



ще з часів Київської Русі⁶³¹. Церква усіяко засуджувала (і засуджує) такі дії. Так, за 9-тим правилом, ухваленим на VI Вселенському соборі, *«жен, дающих врачества, производящия недоношения плода во чреве, и приемлющих отравы плод умерщвляющия»*⁶³², називали вбивцями й накладали на них сувору покуту. Крім того, у 2-му правилі святого Василя Великого сказано про те, що жінка, *«умышлено погубившая зачатый во утробе плод есть убийца и отлучается от церковного общения на 10 лет»*⁶³³.

Отже, з одного боку, догматичне православне вчення сформувало у народній свідомості ставлення до абортів як до смертного гріха дітовбивства, з іншого — сама народна мораль визнавала цю дію аморальною й такою, що порушує закони Всесвіту: *«Люди на те сходятся, подбираются і любляться, аби мати діти»*⁶³⁴.

З огляду на це, як нам видається, головною причиною, яка стримувала жінок від такого кроку, був страх згрішити дітовбивством, *«загубити дитячу душу»*⁶³⁵.

Другий чинник, який міг стримувати жінок від абортів, — страх 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»*⁶³⁶.

Також не слід забувати про типову для традиційного українського суспільства усталену думку про те, що жінка, лише реалізувавши себе як мати, здобувала статус соціально повноцінної особи. Саме материнство робило її *«справжньою»* жінкою, яка посідала високий статус у суспільстві. Відхилення від цієї норми вважали аномалією і всіяко засуджували⁶³⁷. З огляду на це сільська спільнота намагалася контролювати дії та поведінку жінок і в такій інтимній сфері⁶³⁸.

Ще одним чинником, який утримував від абортів, була висока смертність жінок, які зважувалися на це. Про це рясно свідчать польові матеріали: *«Я вже як дівувала, уже повчилися їх же десь дивать, дітей отих. Тоді вже воно не боялися дівчата, вже «дівували»*



Жнива. В. Д. Орловський

на полний ход. А отак грішили добре, уже воно тоді таке пішло — оце ж під сов'єт уже. Аборти робили — тоді ото дома там шось робили. А вмірало [жінок] стілько! — (...) Умирили дуже з абортів. Це воно як почалось десь у 30-тім годі, шо вже в лікарні, а то сами робили... Ото шось там не получится, зараженіє піде, то кровотеченіє... Умирили дуже жінки»⁶³⁹.

Етнографічні матеріали, а також фольклорні легенди та перекази фіксують стабільне народне переконання про те, що жінку, яка «зігна-ла» плід, неодмінно буде покарано. Більше того, за народними віруваннями, душі душогубців (а саме до таких прирівнювалася жінка, яка зробила аборт), як і інших великих грішників, «рідко випускаються з кігтів лукавого»⁶⁴⁰.



Саме тому, щоб звільнити душу від смертного гріха, такі жінки повинні були нести тяжку кару. Так, побутувало переконання про те, що жінки, які «страшили» дитину, «сидять на тій толоці окремо і мусять їсти ті свої зачинені діти. Порубають їх у великі кітли, витягають із крові і так мусять їсти. Мама їсть свою дитину і хоч дитина дригає пальцями, се не допомагає нічого, бо чорт стоїть із вилами і кричить: *Їж, коли ти не боялася їх зачинювати та не вродити і не хотіла мати приплодку, що був тобі наіменованій. Тепер мусиш із їсти!* — І вона їсть від суботи до суботи. За цілий тиждень мусить виїсти їх геть, а в суботу знов наповнюється той котел тими самими її дітьми, що поїла попереднього тижня і вона мусить починати наново їсти їх. А її пальці з правої руки, котрими при вінчанню зачинила свої діти, горять не вгаваючи, вічно кіплять у смолі і так буде до суду віка»⁶⁴¹.

Мотив поїдання жінкою своєї ненародженої дитини є досить широким і трапляється в етнографічних, фольклорних та сучасних польових матеріалах. Для прикладу наведемо кілька: «А мойому чоловікові приснилося таке. Наче він спить на печі, оце прийшла до нього якась старчиха, то й молиться Богу. А він зліз з печі, та й дає її шматок хліба. А вона не бере й каже: «Я цього хліба не возьму, оддайте краще свині». А він відповів, що в нашому кашлі свеней немає. Старчиха каже: «Вийди та подивись». Виходить він на двір за тією старчихою, коли гляне, аж коло порога така велечезна свиня стоїть і з цебра їсть поросят. Старчиха показує пальцем на свиню й промовила: «Оце твоя жінка їсть свої діти»⁶⁴².

Отже, жінку, яка «страшила» дитину, порівнюють зі свинею, що їсть своїх поросят. Віктор Петров цей мотив пояснював так: «неплідна матір, що стратила дітей своїх, уподібнюється до свині: як свиня з'їдає своїх поросят, так і ця грішна жінка з'їла своїх дітей. Мотив ненароджених дітей виразно ґрунтується на порівнянні грішної неплідної матері з свинею, що так само їсть своїх малюків. Це побутове реальне порівняння розвинулось в цілу легенду»⁶⁴³.

Окрім того, жінка ставала винною в убивстві не тільки своєї дитини, а й дітей, яких ця дитина могла б потім мати. У переказі жінка під час «обмирання» (летаргічного сну) дізнається, скільки дітей могло бути в її



ненародженої дитини, коли б вона стала дорослою. Отже, вона ставала винною в убивстві не тільки однієї дитини, а й онуків та правнуків: *«Привів дідок її до скрині то й каже: «Слухай!» Вона слухає, аж там щось сильно пищить, а потім той дідок відчинив скриню то й каже: «Дивись!» А в тій скрині повнісенько діточок манюсеньких, тільки головки видко, так густо. І так всі попростягали до неї рученята та пищать. Вона й знов дідочка запитала, а він каже до неї: «А це ж твої дітки! Пам'ятаєш, як ти дитину з'їла, отож як би ти була не їла ту дитину, то в теї дитини було б 12 дітей, а в тих 12 ще по 12, то ще й по 12 і так тричі по 9 раз у кожних 12 по 12. То це вони всі твої. Це ж тобі гріх неспокутуваний, то ж скільки ти дітей згубила з світа»⁶⁴⁴.*

Цікавим є питання ставлення ненароджених дітей до своєї матері-вбивці. Так, в одних відомостях (псалмах, фольклорних переказах, польових матеріалах), вони не прощають матір, дорікають їй за вчинок і мстяться, приміром, як у народному псалмі з Галицького Поділля:

Неплідної матки стоять діти вбрані,
Горко плачуть і ридають, що не мають мами.
«Матко наша, матко, що ти зробила,
Що ти нас малюсеньких на світ не зродила?
Ти казала, матко, що вже нас не буде:
Ми стоїмо перед Богом, як усії люде!»
«Діти ж мої діти, я би вас родила,
Знайшлася душа проклятая, так мені зробила».
«Як ти будеш, матко, життя кончати,
Ми будемо смерть з мечами до тебе слати,
Як ти будеш, матко, царства доступати,
Ми будем твою душу в ад одсилати»⁶⁴⁵.

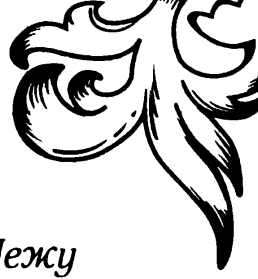
Сюжет помсти знаходимо, зокрема, й у відомостях, які перетворилися на фольклорні легенди, зокрема в одній із них ідеться про жінку, яка «зачинила в собі діти» і священник наклав на неї покуту ночувати три ночі у церкві. Третьої ночі жінка бачить, як *«виходить із під помосту велика, біла гуска з гусятами. Ходять вони довкола*



Українка. Фото з приватної колекції

неї, ходять, а далі як стануть дзьобати дзьобками та приговорювати: Я був би собі замолотив, закосив і був би у світі жив! — Я була би собі запряла, я була би собі зашила, тай була би в світі жила! — Як стали її скубати, рвати, то так рознесли її, що нічого ж неї не лишилося, тільки голі кості...»⁶⁴⁶

В інших джерелах, навпаки, натрапляємо на відомості про те, що ненароджені діти не тільки прощають матір, а й намагаються випросити прощення для неї у Бога та святих: «Оце вже п'ять літ, як я вийшла заміж, то й не хотіла мати дітей, то двоє діточок мало бути, але минулося. Мати мені й казали: «Шо ти, дочко, робиш, бійся Бога, то ж гріх тяжкий. Воно тобі дурно не пройде, будеш спокутувати перед Господом на том світі, муситимеш сво-

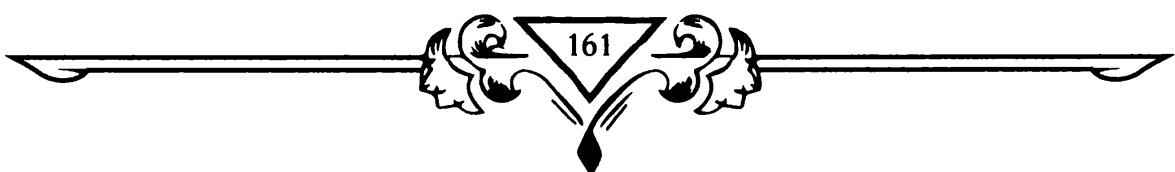


їх дітей їсти!». Ба, в торік після Покрови я злягла на гарячку. Лежу та й бачу, що два янголи прилетіли до мене й держать на руках двоє діточок, а вони ж такі гарнесенькі як голубчики оті, а янголі кажуть до мене: «А знаєш оцих діточок?». А я так наче знаю, то й кажу: «Це ж мої діти!». Та й простягла руки й хотіла їх взяти на руки, а янголи кажуть: «Ні ти грішна, не достойна й приторкнутись до ніх. Ти ще будеш гріхи свої спокутувати». А ті дітки зачали плакати. Янголі кажуть: «Бач, діточкам тебе шкода, а ти їх не шкодувала». Я й собі плакати, а тих янголів і не стало. На другий день лежу я, оце приходить до мене старенький дідок, то й каже: «Палажко, а бачиш мене?». А я кажу: «Бачу!» «А знаєш, хто я такий?» Кажу: «Ні, не знаю!» «Ото ж я — Тодосій Печерський, прийшов сказати тобі, що ти вмусіла вмерти цієї ночі, уже й брама до пекла була відчинена. Тебе чекають пекельні муки, але твої дітки, як зачали плакати, то й виплакали тебе. То ти не вмреш, будеш ще жити. Тільки як дождеш весни, то піди до Києва й відговійся в трьох церквах. Тобі завдадуть покуту». Так мені той дідок сказав, то й не стало його»⁶⁴⁷.

Цікавим є питання про відповідальність чоловіка, батька ненароджених дітей. У публікації В. Гнатюка знаходимо відомості про те, що коли «чоловік знає про се, що підмовляє свою жінку, як вона йде до вінчання, аби діти зачинила, то і він іде по смерті на ту толоку і їсть разом із нею ті діти. І то не тільки ті діти, але й увесь приплодок, що мав би з тих дітей розвестися на сім світі»⁶⁴⁸.

Як бачимо з усіх наведених джерел, за народними віруваннями (які сформувалися під впливом Церкви), жінку на тому світі чекала неодмінна кара за гріх дітозгубництва, тому, щоб пом'якшити покарання або ж уникнути його, вона мала неодмінно спокутувати його на цьому світі.

Спокута, як правило, починалася з усвідомлення скоєного гріха (загалом після частих сновидінь, які зводяться до того, що Матір Божа закликає до спокути, або ненароджені діти дорікають матері за те, що позбавила їх життя), відчуття провини та необхідності каяття. Як правило, жінки зверталися до священника із проханням «накинути покуту», ходили відмолювати гріх до християнських святинь:

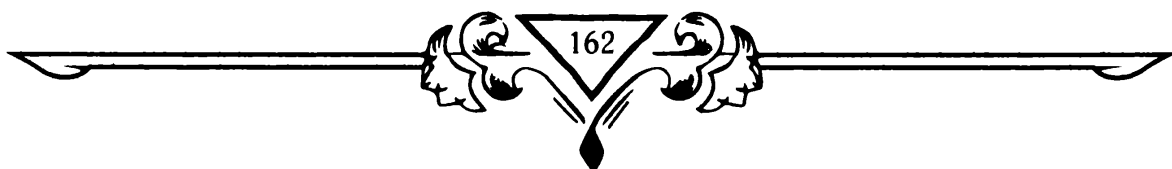




«Ото як женивсь наш родич, то й прохає Параску, дівку сестри — того чоловіка, за світилку. Й так просить, що й мертвий би встав та пішов, бо тож вона найближча, а вона ніяк не хоче та й годі. Баби бачать, що тут щось не гаразд та й підсіли до неї. А вона й призналася, що не йде тому, що їй не можна, бо вона діти поїла. Коли так, то мерщенько підставили молодому другу світилку, яка ніби-то краще співає, а Парасці сказали, що це такий великий гріх і їй якось треба Господа молити й пораїли, щоб, як діжде літечка святого, пішла б на Антонія в Лисянку до костьола й щоб просила св. Антонія, він же милує од усього й ксьондз Господа благає (...) як діждала Параска літа, аж перед самісеньким Антонійом сниться їй Матір Божя, — вона така, наче як молодиця з дитинкою, тільки-ж така гарна та чорнява, як намальована. Прийшла до неї та й каже: «Пам'ятай день Антонія, йди й одговійся у Антонія й попроси його, то Господь тебе помилує»⁶⁴⁹.

Як було згадано на початку розділу, згідно з народними уявленнями, доля ненароджених дітей «на тому світі» була невизначеною, адже вони не були хрещеними, Церква не поминала їх, і вони, на відміну, від народжених та хрещених дітей, не потрапляли до Царства Божого. Провину за це покладали на матір.

Водночас народна релігійність передбачала можливість полегшення існування нехрещених дітей на тому світі. Так, матері, у яких помирали нехрещені діти, після Зеленої неділі кидали в жито крижмо для лоскотарок (за народними уявленнями, на них перетворювалися такі діти). Діставши полотно, діти вважалися похрещеними⁶⁵⁰. Така дія пов'язана із традиційними народними уявленнями про зв'язок тіла із одягом. Одяг символізував тіло, навіть був його заміником, тому, як зазначає М. Маєрчик, *«у трагічних ситуаціях, коли тілу немовляти після появи на світ не було надано одягу, як це траплялося із завчасно народженими, мертвонародженими, померлими без хреста або й позашлюбними зведеними зі світу, немовля не тільки не вважалося людиною, воно не тільки не мало людської подоби (хоч анатомічно, звісно, людиною воно було) — воно не мало тіла взагалі. Такі створіння — потерчата — уявлялися безтілесними або*



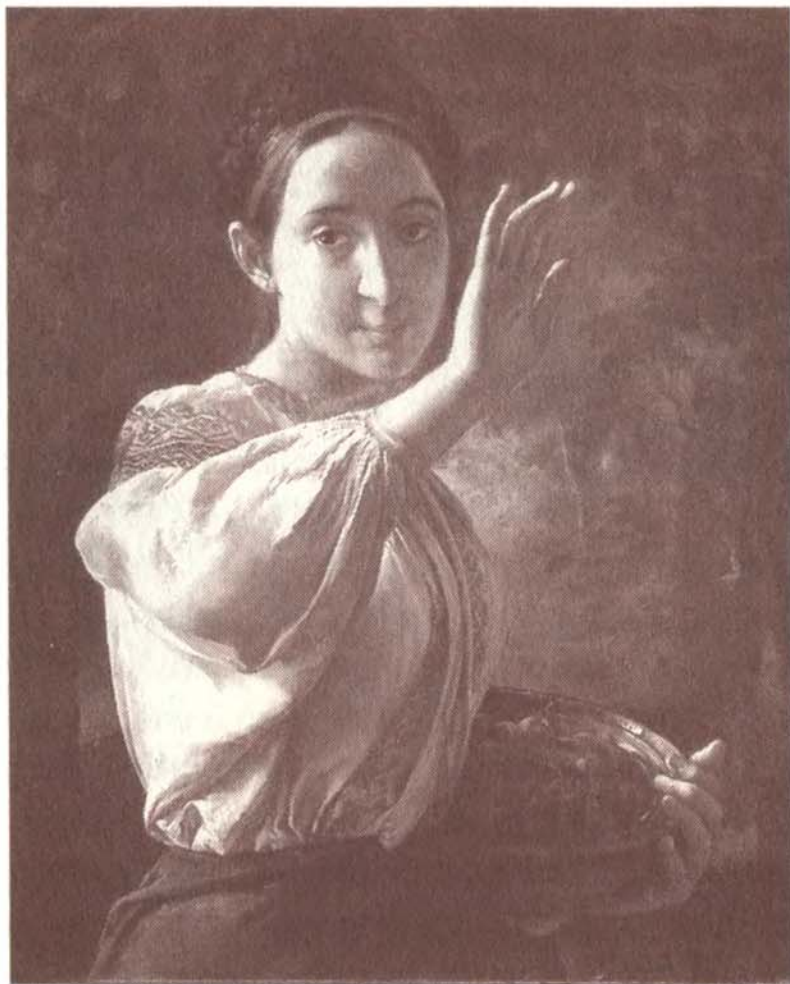


Вдовина хата на Україні. Т. Г. Шевченко

у вигляді пташки. Найпоширенішим способом охрестити таку душу, себто вивести її з групи демонічних істот і ввести в групу предків, було надати їй одяг»⁶⁵¹.

У жодних етнографічних матеріалах та легендах, у яких нам вдалося віднайти інформацію про те, чи прощена Богом така жінка, наявний лише натяк на праведність Суду Божого та Божу всемілість. Утім, у деяких матеріалах натрапляємо на відомості про заступництво Божої Матері: *«Матер Божя ... захищає покриток. Кажуть же, що як що трапиться з покриткою, то Матер Божя біжить на захист в одному черевичкові. Як не встигне взуть другого, то в одному черевичкові так і біжить»⁶⁵².*

Через відсутність (у досліджуваній нами період) медичної статистики щодо кількості жінок, які бажали штучно перервати вагітність, не можемо з певністю говорити про масовість таких звернень або, навпаки, стверджувати, що це були поодинокі випадки. Між тим етнографічні свідчення середини ХІХ — початку ХХ століття, сучасні польові записи однастайно засвідчують, що в українському традиційному суспільстві народна мораль однозначно засуджувала



Дівчина з Поділля. В. Тропінін

вживання контрацептивних засобів та вчинення абортів, насамперед через острах гріха дітовбивства та невизначеність долі ненародженої дитини у потойбічному світі. Окрім того, як можна припустити, жінки усвідомлювали величезні ризики від здійснення абарту для свого здоров'я, і це було ще одним фактором утримування від штучного переривання вагітності.

Подібні випадки, очевидно, траплялися (підтвердженням є відомі у традиційній культурі способи «скидання» дітей), проте, як видається, то були радше винятки, до яких удавалися під тиском обставин (незаміжні дівчата намагалися зберегти у таємниці втрату цноти, заміжні жінки чинили так здебільшого через матеріальну скруту), ніж поширена практика.

Цикл VII

*Хворе тіло: «жіночі»
та венеричні хвороби*





М. А. Беркос. Село влітку

Досліджувати питання про те, на які статеві та венеричні хвороби хворіли жінки (утім, як і чоловіки) та як від них лікувалися у традиційному українському суспільстві, досить складно.

Основна проблема полягає в недостатній кількості етнографічних джерел. Можна припустити, що дослідникам було вкрай важко (якщо вони взагалі ставили перед собою таку мету) дістати відомості про таку інтимну інформацію: *«Селяни взагалі з відразою ставляться до вчених і тому часто приховують свої хвороби. Жінки особливо соромляться показувати їм свої недуги, на які страждають, найчастіше вони відмовляються або не наважуються відповідати на їх розпитування, коли йдеться про захворювання, відомості про які*



Сорочинський ярмарок. К. О. Трутовський

здаються їм непристойними. Ще з більшим небажанням вони дозволяють робити необхідне обстеження. Зрештою, хворі воліють приймати поради і ліки від тих людей, які належать до одного з ними класу і які їм ближчі. Вони більше довіряють їм; часто вони вважають, що лікарі надто освічені, щоб могли принижувати себе, обстежуючи недуги, які вважають ганебними», — писав іще у середині XIX століття французький лікар Г. де ля Фліз⁶⁵³. Проте така сама тенденція спостерігалася і на початку XX століття. Зокрема, у рукописній праці лікаря С. Верхратського наголошується: «Про венеричні недуги знали мало, соромились навіть говорити про них»⁶⁵⁴.

Тривалий час (з моменту запровадження земських установ, тобто у 1865—1920 роках) офіційна медицина взагалі не знаходила підтримки у селян, які вважали її «панською вигадкою»⁶⁵⁵. До того ж лікарями на той час були переважно чоловіки (лише на початку XX століття розпочалася підготовка фельдшерок-акушерок⁶⁵⁶), тому жінки-селянки соромилися звертатися до них зі статевими хворобами, натомість тривалий час користувалися послугами місцевих знахарок



Перша борозда. С. І. Васильківський

та бабів-повитух. Ф. Вовк зазначав, що знахарям *«селяни дуже вірять, і незважаючи на те, що в слободі знаходиться фельдшер, а поблизу живе лікар, до останніх звертаються в рідких випадках, здебільшого тоді, коли вже всякі шептання перепробувані і жодне не допомагає»*⁶⁵⁷.

В етнографічних джерелах, насамперед у матеріалах з народного лікування, трапляються згадки про «женські болізни», але на загал без будь-якої класифікації, тому досить часто важко визначити, про яку саме хворобу йдеться. Не можна не погодитись із професором В. Демичем, який зазначав, що *«діагностика у народа сбивчива, етим об'ясняються общія названія для различных страданій»*⁶⁵⁸.

Можна припустити, що йшлося про запальні процеси жіночих репродуктивних органів, спричинені застудою, складними пологами, викиднями або абортами, порушення менструального циклу тощо. Хвороби такого роду жінки називали *«білі плавй», «белуй цвет», «белені»* тощо. Ймовірно, ці назви пов'язані із появою надмірних ви-



Відпочинок на шляху з Києва. В.Є. Маковський

ділень білої рідини з матки. Як правило, їх лікували виварами з трав, якими милися та вживали внутрішньо⁶⁵⁹.

Зокрема, до найпопулярніших трав, якими лікувалися при «жіночих» хворобах, належали золототисячник («центурія», «рута», «цвінтура») *Erythraea centaurium* L., материнка *Origanum vulgare* L., ромашка лікарська (*Matricaria chamomilla* L.), звіробій (*Hypericum perforatum* L.), тисячолісник («деревій», «кривавник», «серпориз», «серпоризнік») (*Achillea millefolium* L.), меліса (*Melissa officinalis* L.).

Так, особливою популярністю користувалися відвари з меліси, що, як вірили, лікує від двадцяти двох «жіночих» хвороб. Цікаво, що народна назва цієї рослини — *маточник*, ймовірно через те, що її найчастіше вживають при хворобах матки⁶⁶⁰. Щоправда, мелісу широко використовували й проти низки інших хвороб⁶⁶¹.

При запаленні жіночих органів радили також митися відваром із чистотілу, білої акації, ромашки та нагідок⁶⁶². При надмірних виділеннях



Повернення з ярмарку. К. О. Трутовський

радили протягом двох-трьох днів пити настоянку з деревію, завареного без кореня⁶⁶³. У відомостях В. Кравченка знаходимо такі рекомендації: *«У женщины бувають рубаха білая. Нужно пить підбіл — зілля таке є і полин і кривавник. Парить разом і давати пить. Два стакани в день — три»*⁶⁶⁴.

Цікаво, що, приміром на Поліссі, для лікування «жіночих» хвороб особливо популярними були суміші лікарських трав. Причому при складанні таких сумішей перевага надавалася числам три, сім або дев'ять, але в будь-якому разі число мало бути непарним: *«Бог любить Тройцу, то треба три зілля або дев'ять, не до пари, або сім, це воно лучше допомагає»*⁶⁶⁵. До речі, семіотично непарні числа асоціювалися саме з жіночим началом⁶⁶⁶. Можливо, цей принцип і було покладено в основу творення суміші трав.

Відвар з *тисячолістника* (деревію) вживали при маткових кровотечах, інколи такий відвар робили навпіл із *дерезою* та клали на



живіт холодні компреси. Також його рекомендували пити породіллям у разі важких післяродових кровотеч, а також дівчатам, у яких затримувалися місячні⁶⁶⁷.

Відвари з *материнки* радили вживати при «прекратившемся місячном очищеніи»⁶⁶⁸. З цією метою використовували сокирки (*Delphinium Ajacis*), з яких робили купіль та милися. Цікаво, що цій рослині приписували абортівні властивості⁶⁶⁹. Натомість властивість зменшувати місячні приписували *споришу*⁶⁷⁰.

Проти надмірних кровотеч радили вживати *шафран* з відваром вишневої кори, знятої із семи молодих гілочок. Як уже зазначалося в розділі II, кору з гілочок потрібно було знімати згори донизу, інакше напій міг набути зворотної дії⁶⁷¹.

При порушенні менструального циклу також радили пити відвар розмарину (*Rosmarinus officinalis*)⁶⁷², бузкового та липового цвіту⁶⁷³, квіток півонії⁶⁷⁴, настоянку кривого зілля (гірчак зміїний, *Polygonum bistorta*), натиннику (паслін, *Solanum dulcamare*)⁶⁷⁵.

Більшість рослин, які застосовували при порушенні менструального циклу, мають у забарвленні червоний колір. Це не випадково. Колір, подібно до інших ознак (форма, запах, розмір тощо), формував символічний образ рослин у народних світоглядних уявленнях. Так, рослини червоного кольору (або з його вкрапленням, як звіробій) наділялися властивістю зупиняти або викликати кровотечі⁶⁷⁶.

Окрім раціонального лікування широко практикувалося й магичне, зокрема при порушенні менструального циклу. Переважно зводилося воно до того, що жінка у той чи інший спосіб символічно «ділила» свою кров, частину якої залишала собі, а іншу, «надлишкову», пускала на воду, закопувала у землю або забивала кілком в отвір дверей, тобто знищувала⁶⁷⁷.

Лікарськими травами лікували й чоловічі хвороби, зокрема імпотенцію. Так, велику популярність мав *зозулинець* (*Orchis L.*), назва якого перекладається з грецької як «калитка», «ядро». У знахарстві бульби зозулинців використовували при статевій немочі та як збуджувальний засіб⁶⁷⁸. До речі, з цією метою зозулинець використовують і нині: при імпотенції радять уживати відвар бульб на молоці.



Молодиця. М. К. Пімоненко

Після застосування таких ліків, запевняла одна поліська «зільниця», чоловік буде «рабочий і в постелі годний»⁶⁷⁹.

Як ми вже зазначали вище, зовнішні ознаки рослин у народній медицині були пов'язані напряму з метою їх застосування. У цьому



разі зозулинець, коріння якого нагадує за формою чоловічі геніталії, використовували як приворотне зілля, а також проти статевої немочі та безпліддя. Цікаво, що в науковій медицині бульби зозулинця використовують для виготовлення ліків, що їх вживають лише як засіб проти отруєння⁶⁸⁰. Як бачимо, у народній медицині поле застосування трав дещо ширше.

При інших «жіночих» хворобах, зокрема при «уразі» (опущенні) матки, *«ставят по середине желудка стакан или новий горшок с теплою водою, что-то при этом нашептывая; горшок или стакан потом разбивают»*⁶⁸¹. Цікаво, що цю хворобу на Поліссі лікували подібно до «золотника» («підірваного живота»)⁶⁸².

Однією з найстрашніших статевих хвороб вважалося безпліддя, яке в багатьох випадках пояснювалося карою Божою за гріхи⁶⁸³, провину перед Богом. *«Не вгодна, не достойна в Бога»*⁶⁸⁴ — так часто пояснювали жінки свою бездітність. Безпліддя у родині вважалося особливим нещастям⁶⁸⁵, а бездітні пари — проклятими, такими, яким *«не завідує Бох»*⁶⁸⁶, бо вони не виконали свого головного земного призначення — *«ни лишили свого насіння, приплодку»*⁶⁸⁷. У народі говорили, що *«бездітні люде не достапають царства, бо за них нема кому молитись»*⁶⁸⁸. Такі погляди базувалися на тому, що народження дітей вважалося головним життєвим призначенням людини: *«люди на то си зходе, поберают и любє, аби мати діти»*⁶⁸⁹. Таке ставлення до бездітності як до великого горя і, певною мірою, кари за гріхи сформувалося ще з часів Київської Русі⁶⁹⁰.

Одним із гріхів, який міг спричинити безпліддя, називався зроблений у минулому аборт — «зігнання плоду», після чого Бог її покарав. Безпліддя вважалося карою і за інші гріхи: зраду чоловіку, несумлінність у молитві, недотримання посту, порушення часових заборон на статеві зносини, чарівництво⁶⁹¹.

Крім уявлень про Божу кару в народі існували й інші погляди на причини безпліддя: раціональні та магичні. Зокрема, одним із найпоширеніших вірувань було таке: при пологах баба-повитуха замість зав'язати пупка дитині «матіркою» («материнською» лляною чи конопляною пряжею, задля майбутньої плодовитості), зав'язувала



Сумна історія. К. О. Трутовський

плоскінною⁶⁹². Про цей магічний прийом згадувалося у розділі VI. Цей метод застосовували і зумисне, через бідність: боялися, що не вдасться прогодувати дітей. Проте, як свідчать етнографічні матеріали, до цього вдавалися вкрай рідко: «не годиться, гріх»³¹. Досить часто припускали, що безпліддя «хтось наслав», або ж давали таке пояснення: *«животи в його або в неї не підхожі, або в його закороткий, або в неї осунені, або матка не на місці, або слабе котре з їх, або плоті не донесе до місця або спуститься на перед і плоті не збіглись разом»*⁶⁹⁴. Провина за бездітність лягала на жінку, лише зрідка згадували, що причина в чоловікові⁶⁹⁵.

Лікувалося безпліддя різними методами: жінки пили вивари з лікарських трав, ходили до знахарів та ворожок⁶⁹⁶. Ефективним засобом вважалося підкурювання жінок безплідним листям розмарину, м'ятою, сабуром. Використовували відвар барвінку, могильця, суху роз-



терту пуповину кішки, заячий жир; давали жінці випити три краплини крові з пупа новонародженої дитини⁶⁹⁷, ходили на богомілля по монастирях, особливо в Києво-Печерську лавру, служили акафісти Спасителю, Божій Матері, а також святим, зображеним із малими дітьми на руках: Симеону Богоприємцю та Севастьяну⁶⁹⁸. За одним зі звичаїв («держать младенчика»), під час обітниць — служби, яку замовляли в печерах, — неплідні батьки тримали на руках труну з мощами одного з чотирнадцяти тисяч малюків, убитих Іродом⁶⁹⁹. Крім того, досить часто роздавали милостиню злидарям і пожертви на потреби храму, ходили по церквах, ставили свічки, багато молилися.

З молитвами найчастіше зверталися до Богородиці, особливий культ якої склався ще з часів Київської Русі. Здебільшого Богородиця сприймалася не лише як Божа Матір, а як мати і кожної окремої людини, й усього людства. Саме її вважали головною розпорядницею сили плодючості⁷⁰⁰. Тому не дивно, що в таких випадках найчастіше зверталися до неї.

По допомогу зверталися й до інших сакральних покровителів жіночої статі: Параскеви П'ятниці, жон-мироносиць тощо. М. Гримич пов'язує це з тим, що вся українська таємна обрядовість пов'язана з жіночою статтю: лікувальний обряд виконували майже завжди жінки; більшість хвороб мають назви жіночого роду, тому і вважалося за необхідне молитися покровительці жіночої статі⁷⁰¹.

Отже, діагностували та лікували «жіночі» хвороби перш за все за допомогою методів народної медицини. Зокрема, відвари з лікарських трав вживали внутрішньо, мили ними статеві органи. При більш серйозних хворобах, зокрема безплідді, зверталися до Церкви, а також до магічних засобів⁷⁰².

Що стосується венеричних хвороб, то найчастіше в етнографічних матеріалах середини ХІХ — початку ХХ століття знаходимо згадки про гонорею та сифіліс⁷⁰³.

За відомостями, наведеними М. Сумцовим, *«пранці (сифіліс) погана хвороба, колись зовсім була невідома, а потім зустрічалась тільки зрідка, здебільшого по містах поміж розпусними людьми. В останні роки, особливо за час війни, вона почалась занадто*



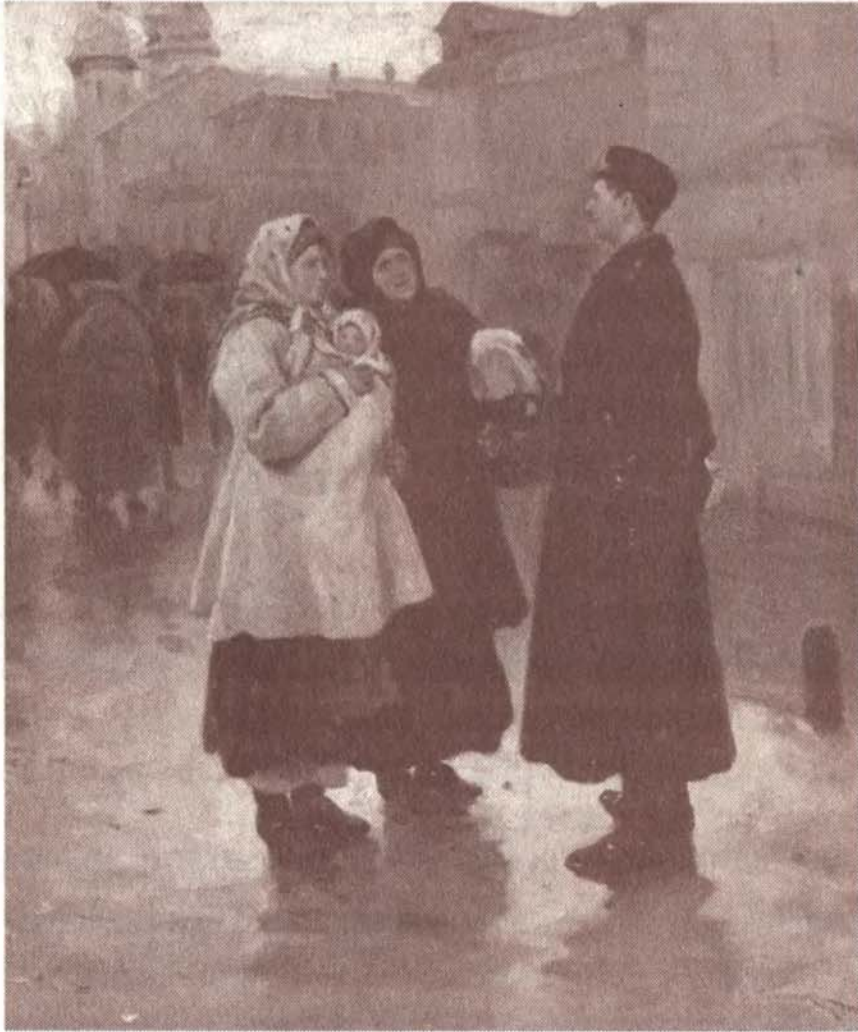
поширялись; здебільшого в села позаносили її солдати та фабричні робітники»⁷⁰⁴. Проф. В. Демич зазначав, що сифіліс з'явився на Русі наприкінці XV століття і поширився серед населення у минулі (XIX. — I. I.) століття⁷⁰⁵. Сучасні історики медицини пишуть, що «венеричні хвороби спочатку були поширені в середовищі шляхти та у великих містах, а наприкінці XVIII ст. дійшли до сіл»⁷⁰⁶.

Серед народних назв сифілісу трапляються «пранці»⁷⁰⁷, «франць-венерію»⁷⁰⁸, «образа»⁷⁰⁹, «потеруха»⁷¹⁰, «франка, франца, френчюга»⁷¹¹ тощо. В. Демич зазначає, що «слово «франци» в Черниговской и других малорусских губерніях перешло в «пранци», где так называют вторичные явления сифилиса, тогда как третичные зовутся иногда «гостецом»... Еще зовут они сифилис «французской и поганою болезнью»⁷¹².

Щодо етимології згаданих назв сифілісу, то їх можна пов'язати з народними уявленнями, притаманними всім східним слов'янам, — про те, що представники інших етносів, передусім неправославного віросповідання, придумали всі «неправильні» предмети та звичаї, які руйнують традиційні норми⁷¹³. Наприклад, французи підпадали під стереотип любителів нестримних сексуальних утіх, тому саме їх звинувачували у виникненні та поширенні сифілісу⁷¹⁴.

Як зазначалося вище, концепція хвороби досить часто ґрунтується на понятті гріха⁷¹⁵. Нерідко хвороба сприймалася як Божа кара за гріхи, розплата за порушення встановлених заборон⁷¹⁶: «болезни, походячому деревенскому мненію, — поущение Божіе, наказаніе Господне за грехи»⁷¹⁷. Венеричні хвороби інколи пояснювалися Божою карою за недотримання заборон, які накладалися на статеве життя. Окрім того, «крестьяне слепо верят, что болезни могут происходить под влиянием нечистой силы, дурного глаза, пущенного по ветру слова, «съ думы», «съ пристриту», и «съ переляку»⁷¹⁸.

Народною мораллю суворо заборонялося мати статеві зносини з жінкою під час місячних⁷¹⁹. Лікар С. Верхратський писав, що «в багатьох селах причиною гонореї, сифілісу вважали статеві зносини під час місячних»⁷²⁰; «Пранці беруться від того, що чоловік налазить до жінки в той час, як вона не чиста»⁷²¹.



Зустріч із земляком. М. К. Пімоненко

Серед інших причин захворювання, зокрема на сифіліс, у народі називали спадковість: *«такий род паршывый, такой завод»*⁷²². Вірили, що людина могла захворіти й через застуду: *«простудытся чоловік, запортытся кривъ, открываються раны»*⁷²³.

В. Милорадович записав легенду про те, що *«колысь пранцюватих було мало. Жинка найшла сорочку и надила. Напалы пранци и семья заразилась»*⁷²⁴. За народними віруваннями, хворобу можна було передати разом із підкинутими речами: коли людина підіймає незнайому їй річ, хвороба переходить на неї. Такі вірування вельми поширені й нині.

Що стосується лікування, то селяни украй рідко зверталися до офіційної медицини навіть зі звичайними хворобами, на чому



Жанрова сцена. К. О. Трутовський

неодноразово наголошували вчені та збирачі етнографічного матеріалу⁷²⁵, що вже й казати про «сороміцькі». Лікувалися домашніми засобами або зверталися за допомогою до знахарів⁷²⁶: «в Киевской губернии... в деревнях лечат сифилис знахари, знахарки и прочие «целители». В роли последних выступают иногда даже лица, сами перенесшие сифилис и потому, по мнению народа, опытные в лечении»⁷²⁷. До того ж «зараженные больные запускают в начале болезни, или обращаются за советом к цирюльнику или какому нибудь шарлатану, и наконец прибегают к медику тогда уже, когда болезнь глубоко укоренилась вследствие дурного лечения»⁷²⁸.

Засоби і методи, які вживалися для лікування тих, хто «по неблагодарумию, подвергнулся опасности заражения», були такими: хворим радили мити статеві органи білим вином, водою з оцтом, вапняною водою з молоком⁷²⁹. Для лікування, зокрема, сифілісу рекомендували вживати у великій кількості теплі слизуваті напої, рідкий вівсяний чи ячмінний відвар із додаванням меду чи масла, чай із бузини, прісну сироватку⁷³⁰. Також у період лікування не радили вживати прянощів, солоних, гострих і кислих продуктів⁷³¹. Слід було «отказаться от соития»⁷³².



Досить амбівалентним у цьому сенсі є ставлення до вживання міцних напоїв, зокрема горілки. З одного боку, існувало переконання, що вживання алкоголю варто уникати⁷³³, з іншого — *«по окремих селах... пили при сифілісі багато горілки і ліки приймали лише на горілці»*⁷³⁴.

Відомо, що європейці, тривалий час перебуваючи під впливом індіанських звичаїв та способу життя після відкриття Нового Світу, вважали тютюн одним із найкращих засобів проти сифілісу, розладів шлунку, астми, ран, пухлин, опіків, головного болю тощо; лише згодом погляди на тютюн кардинально змінилися⁷³⁵. Що стосується заборон чи дозволу на паління тютюну при венеричних захворюваннях в українців, то це питання залишається відкритим, оскільки жодних відповідних згадок нами не знайдено.

Венеричні хвороби лікували і за допомогою лікарських трав⁷³⁶. М. Сумцов писав, що *«від пранців сажують на зілля з різних трав, паряться 12 день, а часом дають дуже гострі та шкідливі ліки, як селітру, мідь і т. ін.»*⁷³⁷.

Іноді хворі жили у знахарки певний період, під час якого вона займалася їх лікуванням⁷³⁸. А у с. Стебнах (нині с. Стебні Путильський р-н Чернівецької обл.) існував цілий «санаторій» для хворих на сифіліс⁷³⁹. У деяких випадках лікування «на дому» знахарки зводилося до того, що хворих три-чотири тижні годували несолоною й некислою, досить злиденною та одноманітною їжею. Крім того, упродовж всього терміну лікування хворого поїли відваром коріння *сарсапарелі* (*Sassaparillae*)⁷⁴⁰. Звичайно, найефективнішим способом запобігання хворобі вважалося *«не полагаться на эти предохранительные меры и тщательно избегать всех случаев заражения»*⁷⁴¹.

Отже, лікування жіночих статевих та венеричних захворювань відбувалося в українській традиційній спільноті насамперед за допомогою методів народної медицини. З огляду на нечітку, ситуативну народну діагностику такого роду хвороб говорити з певністю про раціональність і ефективність їх лікування не можемо. Між тим для лікування статевих та венеричних хвороб траволікування та перераховані вище магічні засоби вважалися дієвими й ефективними⁷⁴².

Цикл VIII

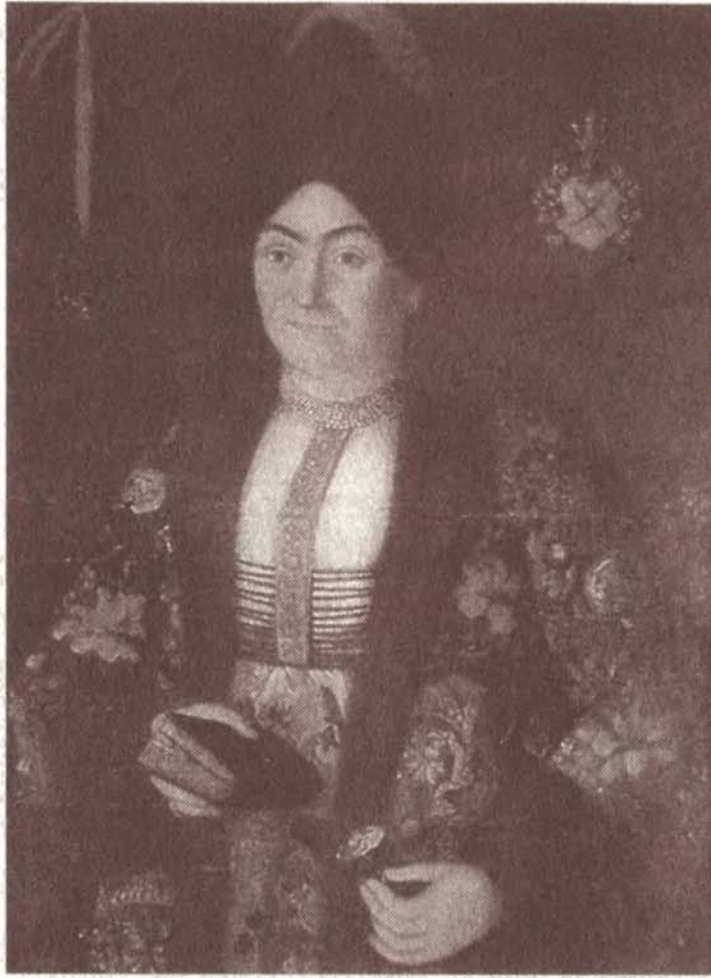
Жінка на схилі років:

фізіологічне згасання

та втрата

репродуктивних функцій





Парасковія Сулима (Жінка гетьмана І. Сулими).
Невідомий художник першої половини XVII ст.

Із втратою здатності до дітонародження жінка переходила у статус баби: *«Баба — яка раніше не перетсе, як рубашна кончитса (...) Як кончила праться — баба»*⁷⁴³.

Як правило, фізіологічні зміни в жіночому організмі були, поміж інших, найголовнішими критеріями, за якими жінка ставала бабою⁷⁴⁴.

Вже наголошувалося на тому, що клімактерій досить часто сприймався селянками як бажаний, адже у ньому вони нібито поверталися у стан, в якому перебували до прокляття Богородицею. Ю. Талько-Гринцевич наводить такі вірування зі Звенигородщини: *«Климактерический период в половой жизни женщины есть весьма желательный, ибо в нем женщина пользуется Божей милостью,*



Подоянка в намітці. В. А. Тропінін

проявляющейся в том, что женщина возвращается в состояние, в котором находилась до произнесения над нею клятвы пресвятою Богородицею»⁷⁴⁵. Схожі відомості знаходимо і в праці лікаря Верхратського: «Клімактерій побожними селянками вважався часом дуже бажаним: жінка повертається в стан до божого прокляття»⁷⁴⁶.

З іншого боку, як уже зазначалося вище, люди розуміли, що місячні — нормальний і природний вияв жіночої фізіології і саме вони підтримують у жінці життєву силу та енергію: «Скільки от переться жінка — стільки дужа»⁷⁴⁷. Такі вірування були притаманні й іншим слов'янам, зокрема росіянам: «Лет уже тридцать не носу на себе, силы и нет»⁷⁴⁸.



Український пейзаж. С. І. Васильківський

Перехід у «чистий» стан надавав жінці похилого віку певних можливостей, а з іншого — накладав певні заборони. Зокрема, одна з них полягала у припиненні статевого життя. Навіть спати разом діду й бабі вважалося за сором: *«Доки живуть зі собою, доти сплять разом, але дід і баба не сплять вже зі собою вкупі. Навіть не дуже то вже старі люди, а не хочуть цього дива знать... Люди кажуть «руки помито» — себто вже годі і не буде береміння»*⁷⁴⁹.

Припинення «цвіту», а внаслідок цього й утрата репродуктивної здатності, можливості народити дитину, ймовірно, виключали інтимні стосунки, які могли вважатися вже непотрібними. Це може свідчити про погляд на сексуальне життя як на другорядне порівняно з його репродуктивною спрямованістю.

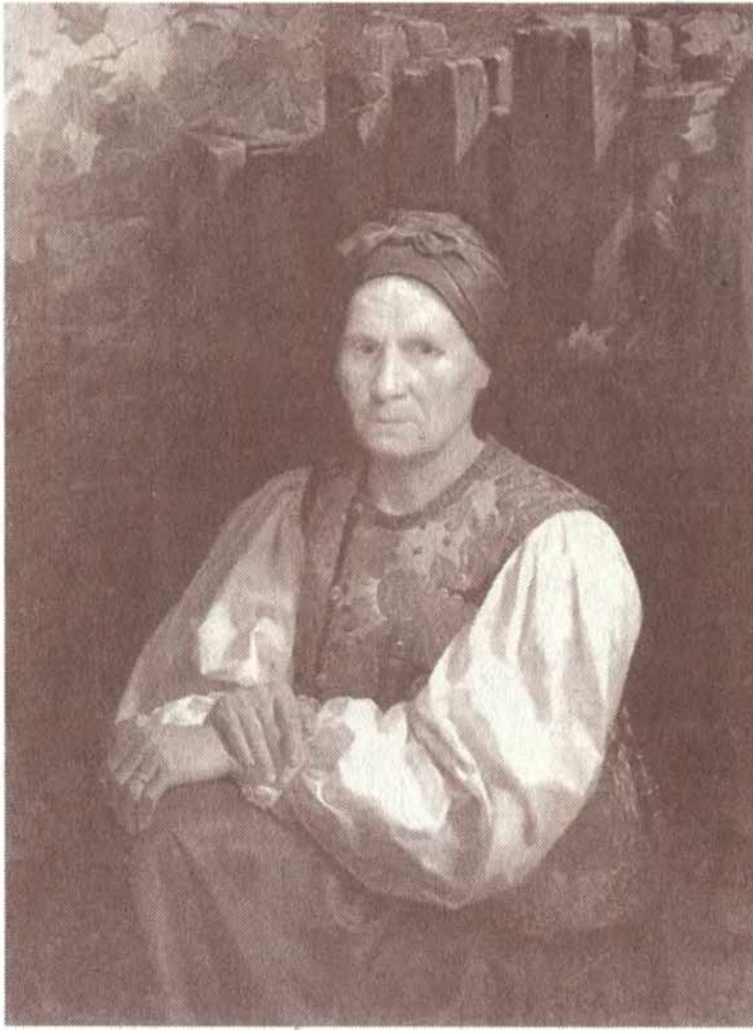
Пройшовши «правильно», за допомогою ритуалу, усі етапи життєвого циклу, жінка похилого віку наприкінці життя здобувала низку привілеїв. Зокрема, саме «баба» отримувала право здійснювати моральну цензуру та за потреби навіть проводити обстеження. Так,



Продавщиця полотна. М. К. Пімоненко

«когда станет известным, что какая-либо девушка утратила свою честь, две или более степенные (пожилые) женщины приходят к ней и, объявив ей в вину, тут же «скрывают» ее, т. е. повязывают голову по-замужнему»⁷⁵⁰.

До того ж саме жінки похилого віку могли бути повитухами. Цікаво, що однією з головних вимог до повитухи, поміж інших⁷⁵¹, була відсутність місячних: *«Колись як баба стірається, то баба ніколи не буде приймати. Колись закон — як стірається, вона не годиться»⁷⁵²*. Така вимога була пов'язана з народним переконанням про те, що діти, яких прийняла «нечиста» баба, будуть золотушними⁷⁵³, а в дівчаток довго не буде місячних⁷⁵⁴.



Портрет літньої жінки. А. Є. Рокачеквський

Під «чистотою» повітухи розумілася і відсутність контактів з покійними — їй суворо заборонялось обмивати їх. Така пересторога була пов'язана з острахом, що контакт повітухи з мертвим може бути фатальним для немовляти⁷⁵⁵.

Між тим у поховальній обрядовості українців головну роль виконували саме жінки похилого віку. Більше того, це була їх монополія — жінки фертильного віку не обмивали покійників, не відбували нічних читань молитов при покійному тощо⁷⁵⁶.

Згадаймо, що жінки, у яких ішли місячні, йдучи на похорон, мали, з одного боку, «не осквернити» самого покійника, адже в цей період жінка вважалася «брудною». Водночас вони мали захистити



Мандрівниця. К. О. Трутовський



Сбір на церкву. К. О. Трутовський



Дві селянки. Етюд. І. Ю. Рєпін



Літня жінка. Фото з приватної колекції

за допомогою різноманітних оберегів (червоний пояс, металева річ, жито тощо) і себе, інакше це загрожувало тим, що місячні не припиняться до кінця життя⁷⁵⁷. Отже, «чистота» давала жінці «дозвіл» на контакт із потойбічним світом. Лімінальний статус баби ніби робив її медіатором поміж тим і цим світами.

На підтвердження цієї думки варто нагадати ще одну заборону, яка знімалася щодо жінки похилого віку, — це можливість займатися лікуванням, знахарством (чоловіки не мали жорсткого обмеження у віці при практикуванні народної медицини), *«коли ... нема в неї менструації, вона вже баба, от тоді помоч»*⁷⁵⁸, бо тоді *«Бог ей прощаєт»*⁷⁵⁹.



Вінничанка. Фото з приватної колекції

Цікаво, що такі вірування побутують і нині. Зокрема, на Поліссі переконані, що лікувати жінці можна лише тоді, коли вона *«не стірається»*, тобто вже не має місячних, бо в іншому разі *«воно грішно й воно не допомагає»*⁷⁶⁰. Саме тому традиційно молоді жінки не могли займатися лікуванням, як і повивальним ремеслом. Лише перейшовши у статус баби, вони здобували право вести медичну та родопомічну діяльність.

Те саме стосується певних обрядів, зокрема *«вигнання»* пошесних хвороб⁷⁶¹, ткання обрядового полотна⁷⁶², а також деяких сімейно-родинних обрядів⁷⁶³.

До *«чистих»* жінок належали також малі дівчатка, які ще не досягли статевої зрілості, та дорослі цнотливі дівчата. *«Чистота»* перших



пояснювалася непорочністю, других — відсутністю статевого життя⁷⁶⁴. Інколи до цієї категорії зараховували й удів⁷⁶⁵. Молоді заміжні жінки не брали участі в обрядах, зазначених вище, бо вважалися «нечистими» й були змушені обмежувати свою соціальну та господарську діяльність⁷⁶⁶.

Отже, менопауза переводила жінку до розряду «чистих» і давала змогу виконувати сакральні, магічні обряди, які потребували ритуальної чистоти.

Як бачимо з наведених фактів і свідчень, у традиційній народній культурі українців соціальний статус жінки похилого віку був досить високим. Припинення репродуктивної функції переводило жінку в статус «чистої», що надавало їй нових можливостей та привілеїв. Зокрема, жінка похилого віку могла займатися повивальним ремеслом, лікуванням, брати участь у родинних та магічних обрядах, які потребували ритуальної чистоти. Саме баба ставала моральним цензором, ініціатором чи виконавцем каральних дій, спрямованих проти порушниць моральних, гендерних, поведінкових та інших приписів тогочасного суспільства⁷⁶⁷. Щоправда, на жінок похилого віку накладалися й певні заборони. Зокрема, за народною мораллю, жінці на схилі років не дозволялося вести статеве життя, адже цим вона нібито «забруднювала» свою «чистоту». З огляду на це бабі вважалося за непристойне навіть спати поруч із дідом.

Завдяки поважному статусу в сільському соціумі та громадському житті жінки похилого віку мали значний вплив на формування морально-етичних і поведінкових норм. Щоправда, такі привілеї давалися жінці не лише через похилий вік та втрату здатності до народження дітей. Щоб досягти вагомого суспільного становища, жінка упродовж свого життя сама мала реалізувати ті основні соціальні функції й гендерні норми тогочасного суспільства, які покладалися на осіб її статі, — заміжжя, материнство, вдале господарювання.

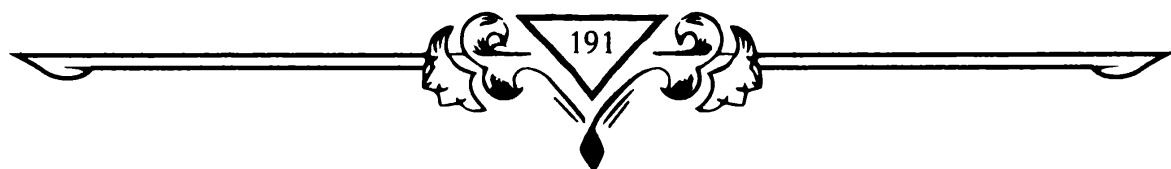
Замість висновків Післямова

Завершують книгу традиційно висновками або авторською післямовою. Зібравши, упорядкувавши та науково поаналізувавши унікальні етнографічні джерела, яких висновків дійшла я — авторка цієї книжки?

Насамперед, жінка традиційного суспільства була заручницею своєї нормальної природної фізіології, яку невтомно і прискіпливо контролювало суспільство — від розквіту й до згасання її фізіологічних функцій.

Коли дитячий вік закінчувався і починався менструальний цикл, дівчинка ставала дівчиною, фізіологічно готовою до дітонародження, вона автоматично опинялася в групі «нечистих» жінок. Навіть не дивлячись на те, що в суспільстві розуміли, що менструація — норма, природна жіноча фізіологія, і будь-які порушення менструального циклу або ж його затримка (якщо це не було пов'язано з вагітністю) викликали занепокоєння, жінки обмежувалися в активності — суспільній, громадській, обрядовій, ритуальній тощо. Ці обмеження були пов'язані, перш за все, з уявленнями про менструальну кров як «брудну», «небезпечну» для оточення.

Наступним етапом «формування» жіночого тіла слід вважати перший статевий акт, який перетворював дівчину на жінку. Саме з ним у традиційному суспільстві пов'язана низка обмежень, засторог





і рекомендацій. Незважаючи на існування в певних регіонах України практики спільного спання молоді на вечорницях, українська традиція виключала дошлюбний секс; допускалися лише обійми, пестощі, поцілунки. Коли дівчина втрачала цноту до шлюбу та ще й народжувала дитину, це вважалося девіантним розвитком життєвого сценарію та «неправильним» переходом дівчини у статус жінки.

За «ідеальним» сценарієм, перший статевий акт дівчини мав відбутися після весілля, під час першої шлюбної ночі. Важливо, що обоє молодих (а не лише наречена) проходили на весіллі випробування: дівчина мала продемонструвати присутнім (власне, усьому сільському соціуму) доказ своєї цноти, а наречений — спроможність «добути калину». Існують навіть свідчення, що допускалася заміна нареченого (у разі його статевої неспроможності) на друга, що засвідчує, по-перше, виняткове значення факту успішної ритуальної дефлорації нареченої, а по-друге, можливо, другорядність способу, у який вона була зроблена. Така прискіплива увага до першого статевого акту молодих пов'язана з символікою дівочої цноти, яка асоціювалася з добробутом, благополуччям, багатством та іншими благами.

Наступним «правильним» етапом репродуктивного циклу жінки були вагітність та материнство, яке легітимізували жіноче тіло. Лише народивши, жінка ставала «справжньою», у такий спосіб виконуючи своє «головне призначення» у цьому світі — народити нове життя й продовжити існування людського роду.

Важливим «прологом» вагітності було зачаття дитини. У народній культурі українців існував цілий комплекс уявлень про важливі чинники, які впливають на успішне зачаття. Існували й певні часові обмеження та заборони (насамперед у перехідні періоди — свята, пости, поминальні дні тощо) на статевий акт, порушення яких, за народними уявленнями, могло призвести до народження дитини з фізичними та психологічними вадами.

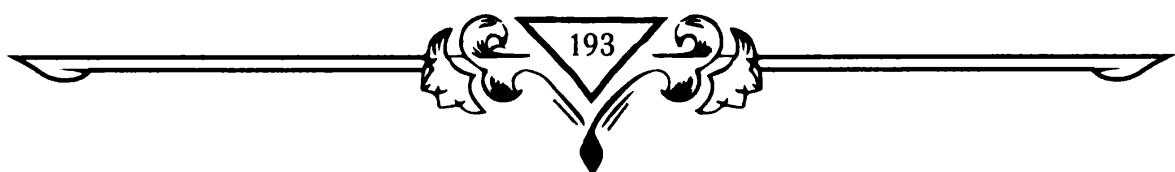
Відхиленням від норми, девіантною поведінкою жінки вважалося в народній культурі українців уживання засобів контрацепції та переривання небажаної вагітності. Попри однозначне засуджен-



ня суспільною мораллю цих дій можна припустити, що вони таки мали місце, адже техніка запобігання або переривання вагітності в традиційній культурі була відома. Насамперед це магічні дії, механічні втручання, вживання всередину різних субстанцій тощо. Стверджувати, що такого роду дії були поодинокими або ж, навпаки, загальнопоширеними, нам не доводиться через відсутність статистично-медичних даних. Очевидно, це були радше винятки, ніж поширена практика. Методи, до яких удавалися селянки, були небезпечними, часом навіть смертельними. Такий негативний досвід стримував від такого інших жінок. Крім того, Церква забороняла (і забороняє) такі процедури, прирівнюючи їх до вбивства. Церковна заборона лягла в основу багатьох народних легенд, переказів, пісень про страшну кару й покуту, які нестиме жінка, що «страшила» дитину. Тож страх Божої кари також стримував жінок від абортів. Загалом суспільна мораль визначала материнство як одне з головних призначень жінки, тому будь-які спроби його уникнення всіляко засуджувалися та каралися.

Протягом життя жінки (утім, як і чоловіки) страждали на статеві хвороби, часом на венеричні. Однозначно сказати, на які саме статеві хвороби найчастіше хворіли жінки та чим вони були спричинені, досить важко, у народі вони підпадали під загальний термін «жіночі», без вужчої класифікації. Можна припустити, що ці хвороби спричинялися запальними процесами жіночих репродуктивних органів, застудами, викиднями тощо. Хвороби такого роду лікували травами (відвари з них уживали внутрішньо та зовнішньо). Щоправда, досить часто при лікуванні вдавалися й до магічних дій.

Клімакс, який є природним та нормальним проявом старіння жіночого організму, у народній культурі вважався ознакою повернення жінки у «чистий» стан, що надавало їй низки привілеїв та підвищувало соціальний статус. Зокрема, жінка похилого віку була бажанішою як повитуха, їй більше довіряли в народно-медичній практиці, а також при виконанні певних обрядово-родинних та сакральних (магічних) дій. Водночас перебування у «чистому» стані накладало й певні обмеження, зокрема вважалося неприпустимим продовжувати статеве життя.





Отже, сподіваємося, що такий важливий дослідницький напрям, як жіноча та гендерна проблематика, привертатиме до себе все більшу увагу українських етнологів, істориків, фольклористів, соціологів тощо. Вивчення різноманітних аспектів людської тілесності (як жіночої, так і чоловічої) і пов'язаних із нею народних уявлень та практик дасть змогу дослідникам краще зрозуміти внутрішні механізми існування традиційної культури, світоглядні уявлення людей, що жили у минулі століття, їхні моральні та релігійні настанови. До того ж, реконструюючи традиційні та викриваючи сучасні гендерні стереотипи, які ведуть коріння з минулого, такі дослідження сприятимуть зростанню масової жіночої самосвідомості, встановленню гендерної рівності як обов'язкової умови для демократизації українського суспільства на його шляху до європейського життя.

Примітки

- ¹ Докладніше див. додаток.
- ² Гримич М. В. Звичаєве цивільне право українців XIX — початку XX століття. — К., 2006. — С. 7.
- ³ Щиро дякую пані Оксані Кісь за те, що звернула мою увагу на проблематику джерел, та надану можливість скористатися її польовими матеріалами.
- ⁴ Бріцина О. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства. — К., 2006. — С. 146—153; Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. — К., 2004. — С. 38—56.
- ⁵ Цитата за: Білий В. До характеристики акад. В. Гнатюка як збирача й дописувача // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. — Кн. 10. — К., 1927. — С. 239.
- ⁶ Насамперед, завдяки створенню у Києві Південно-Західного відділу Російського географічного товариства (1873-1876 рр.) та наполегливій праці вчених, які увійшли до нього: В. Антонович, П. Чубинський, Ф. Вовк, М. Драгоманов та ін. Дет. див: Горленко В., Кирчів Р. Історія української етнографії. — К., 2005. — С. 317-334; Капелюшний В. П., Казакевич Г. М., Чернищук Н.В. Українська етнологія у європейському контексті (друга половина XIX — 20-ті рр. XX ст.). — Вінниця, 2013. — С. 26—46.
- ⁷ Горленко В., Кирчів Р. Історія української етнографії. — С. 111—112.
- ⁸ Докладніше про Марка Грушевського див., приміром: Левчук Я. Про книжку та її автора. Післямова до перевидання «Дитина у звичаях і віруваннях українського народу» // Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — К, 2006. — С. 216—231.; Кучеренко М. Життєпис Марка Грушевського // Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — 232—246.
- ⁹ Важливо підкреслити, що зібрані Марком Грушевським етнографічні матеріали не тільки детально прокоментовані Зеноном Кузелею, але ще й супроводжуються викладом історіографії проблеми. Докладніше про життя й творчість Зенона Кузелі: Пацай Т. Зенон Кузеля: життя і народознавча діяльність. — Львів, 2013. — 252 с.: іл.
- ¹⁰ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини / Обробив З. Кузеля // Матеріали до україно-руської етнології. — Т. 8. — Л., 1906. — 220 с.
- ¹¹ Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — Чернигов, 1889. — С. 18—23.
- ¹² Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину // Киевская старина. — 1899. — № 6. — С. 128—131.





- ¹³ Докладніше про народознавчу діяльність вченого: Мандебура О. С. Проблеми української етнографії в науковій спадщині Миколи Сумцова : автореф. дис... канд. іст. наук. — К., 1997. — 24 с.
- ¹⁴ Сумцов Н. Досветки и посиделки. — К., 1886. — С. 1—24; Сумцов М. Ф. Слобожане. Историко-етнографічна розвідка. — Х., 2002. — С. 91.
- ¹⁵ Боржковський В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. — 1887. — № 18. — С. 765—776.
- ¹⁶ Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // Киевская старина. — 1896. — № 10-12. — С. 110—128.
- ¹⁷ Див.: Маерчик М. Дошлюбні інтимні стосунки серед молоді в селах і містах Східної та Центральної України на початку ХХ ст. // Україна Модерна. — 2010. — № 6 (17). — С. 10.
- ¹⁸ Боряк О. Маерчик М. До історії етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору (замість вступного слова) // Етнографія статевого життя й тілесності: Збірник статей / Уклад., наук. ред. О. Боряк, М. Маерчик. — К., 2013. — С. 10.
- ¹⁹ Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 г. — Харьков, 1897. — С. 59—62.
- ²⁰ Ріпецький Олекса. Парубочі й дівочі звичаї в с. Андріяшівці на Полтавщині // Матеріали до української етнології. — Л., 1918. — Т. 28. — С. 158.
- ²¹ Боплан, Гійом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воен. Переклад з руанського видання 1660 року. — К., 2012. — 168 с.
- ²² Макарчук С. Писемні джерела з історії України: Курс лекцій. — Львів, 1999. — С. 152.
- ²³ Боплан, Гійом Левассер де. Опис України. — С. 101—109.
- ²⁴ Франко О.О. Наукова та суспільнополітична діяльність Федора Кіндратовича Вовка: автореф. дис... д-ра іст. наук. — Львів, 2000. — 33 с.
- ²⁵ Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — С. 276—307.
- ²⁶ Сороміцькі весільні пісні, записані М. О. Максимовичем / Подав Ф. Вовк // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1889. — Т.1. — С. 157—168.
- ²⁷ Боряк О. Маерчик М. До історії етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 10.
- ²⁸ Кравченко В. Г. Свадьба в селе Курзованах. — Житомир, 1902. — 34 с.; Кравченко В. Звичаї в с. Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали. — Житомир, 1920. — 158 с.; Кравченко В. Пісні, хрестини та весілля: Етнографічні матеріали / зібрані В.Кравченком, з передмовою М.Гладкого. — Житомир, 1920.— 200 с.
- ²⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Упоряд. О.Рубан; Наук. ред. Г. Довженок. — Т. 2. — К., 2009. — 640 с.
- ³⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским в 7 томах. (Далі — Труды этнографическо-статистической экспедиции...). — Т. IV: Обряды: родини, крестини, похорони. — СПб., 1877. — 713 с.
- ³¹ Про народознавчу діяльність дослідниці див.: Борисенко В. Пелагея Литвинова-Бартош: доля народознавця // Українки в історії / за ред. В.К.Борисенко. — К, 2004. — С.62—66.
- ³² Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. — Л., 1900. — Т. 3. — С. 70—173.
- ³³ Данильченко И. Этнографические сведения о Подольской губернии. — Каменец-Подольск, 1869. — С. 33; Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 г. — Харьков, 1897. — С. 124.



- 34 Описи іноземців про Україну див.: Січинський В. Чужинці про Україну: вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. — К., 1992. — 256 с.
- 35 Весілля. У 2 кн. — Кн. 1. — К., 1970. — 456 с.; Кн. 2. — К., 1970. — 481 с.
- 36 Онищук А. З народного життя гуцулів // Матеріали до української етнології. — Л., 1912. — Т. 15. — С. 91-96.
- 37 Шухевич В. Гуцульщина. — Верховина, 2000. — Ч. 5. — С. 255.
- 38 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 18; 206.
- 39 Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. — Екатеринослав, 1905. — С. 142.
- 40 Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. — Чернигов, 1902. — С. 251.
- 41 Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. Записав П. Шекерик-Доників в с. Головах і Красносілі Косівського повіту // Матеріали до української етнології. — Л., 1918. — Т. 18. — С. 88.
- 42 Гринченко Б. Д. Материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — С. 320.
- 43 Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малоруссов // Этнографическое обозрение. — 1891. — № 4. — С. 175.
- 44 Сумцов Н. Очерки народного быта. — Харьков, 1902. — С. 52.
- 45 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. — К., 1902. — С. 89.
- 46 Маркович В. В. Знахарки нового типа // Киевская старина. — 1891. — Т. 35. — С. 425.
- 47 Шухевич В. Гуцульщина. — С. 255.
- 48 Трусевич И. Зилле: Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. — 1865. — № 107. — С. 423.
- 49 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 141.
- 50 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа // Русский архив патологии, клинич. медицины и бактериологии. — СПб., 1901. — С. 337—455.
- 51 Грушевський М. Історія української літератури. — К., 1925. — Т. 4. — С. 628—635.
- 52 Яворский Ю. Духовный стих о грешной деве и легенда о нерожденных детях // Изборник киевский. — К., 1901. — С. 287—352.
- 53 Квітка К. Українські пісні про дітозгубницю. — К., 1928. — 61 с.
- 54 Докладніше про наукову діяльність вченого див.: Шеремета О. М. Володимир Гнатюк і українська етнографічна наука кінця ХІХ — початку ХХ століття: Автореф. дис... канд. іст. наук. — Львів, 2003. — 16 с.
- 55 Білий В. До характеристики акад. В. Гнатюка як збирача й дописувача. — С. 239.
- 56 Цит. за Боряк О., Маерчик М. До історії етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 11.
- 57 Гнатюк В. Про студії «Антропологіє». Переклад з німецької Василя Балушка // Етнографія статевого життя й тілесності. — С. 32—39.
- 58 Детальніше про це видання див. у праці: Топорков А. Л. Малоизвестные источники по славянской этносексологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. — СПб., 1991. — С. 307—318.
- 59 Боряк О., Маерчик М. До питання етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 11.
- 60 Боряк О., Маерчик М. До питання етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 12.
- 61 Боряк О., Маерчик М. До питання етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 13-14.
- 62 Цитата за Боряк О., Маерчик М. До питання етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору. — С. 11.



- ⁶³ Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19-20. — С. 249—389; Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Л., 1922. — Т. 133. — С. 173—224.
- ⁶⁴ Про життя на наукову діяльність вченої див.: Матяш І. Б. «Зірка першої величини». Життєпис К. М. Грушевської. — К., 2002. — 231 с.: іл.
- ⁶⁵ Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — Вип. 1-3. — К., 1927. — С. 9—44.
- ⁶⁶ Верхратський С. А. Український медичний фольклор (Побутова медицина українського села до колгоспних часів) 1964 р. Машинопис. // Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Ін-ту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі РФ ІМФЕ), ф. 14—3, од. зб. 452.— 187 арк.
- ⁶⁷ Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти (Записи В.С. Виноградського та С.М. Терещенкової). // РФ ІМФЕ, ф. 1, од. зб. 309, 10 арк.; Завмирання (перекази) // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 471, 90 арк.; Дмитрук Н. Завмирання в с. Дідковичах Народицького р-ну // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 469, 62 арк.; Терещенко С. М. Перекази про завмирання // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 312, 43 арк.; Виноградський Ю. С. Відомості по анкеті Етнографічної Комісії Української Академії Наук за ненароджені діти // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 377, 24 арк.
- ⁶⁸ Малинка О. Народна медицина, повір'я, прикмети, звичаї, обряди // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 431, 26 арк. Білозерський М. Гігієна и медицина. Замітки, виписки з друкованих джерел про медичні записи від хвороб // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 590, 64 арк.; Білозерський М. Лікування. Нотатки про народну медицину // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 1009, 10 арк.; Білозерський М. Медицинские средства. Замітки, виписки з друкованих джерел, друковані матеріали // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 589, 75 арк.; Білозерський М. Народна медицина. Замітки, записи, виписки з друкованих джерел. // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 591, 30 арк.; Білозерський М. Народна медицина (лікарські рослини і вживання їх при захворюваннях) // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 593, 72 арк.; Білозерський М. Народна медицина. Нотатки про народні засоби лікування. Записи на Чернігівщині // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 588, 44 арк.; Білозерський М. Растения : Бібліографічний покажчик видів рослин // РФ ІМФЕ, ф. 3-7, од. зб. 974, 34 арк.; Гурін І. І. Постійні народні порівняння. Народна медицина. 1958 р. // РФ ІМФЕ, ф. 14-3, од. зб. 210, 129 арк.; Корзонюк М. М. Волинське надбужжя (фольклорно-етнографічний збірник) в 2-х томах, 1986-1988 рр. // РФ ІМФЕ, ф. 14-3, од. зб. 1194, ч. 1, 491 арк.; Михайлюк В. К. Збірник фольклорних та етнографічних матеріалів // РФ ІМФЕ, ф. 14-3, од. зб. 71, арк. 125 — 131.
- ⁶⁹ Весільний обряд і весільні пісні записані в різних місцевостях у 1861-1929 рр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-дод., од. зб. 510, 209 арк.; Рудницький Є. Українське весілля на Підляшші // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 483, 161 арк.; Павловський І. Весільні обряди Ніжинщини та їх зміни в ХХ ст. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 245, 43 арк.; Кравченко В. Г. Етнографічні матеріали. Сватання в с. Старий Дорогинь Христинівської волості, Овруцького пов. (1903 р.) // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 325, 12 арк.; Михайлик Ф. Весілля в Кобеляцькому р-ні Полтавської окр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 328, 50 арк.; Етнографічні матеріали, зібрані Гавриленко в с. Глібовці, Димерського р-ну на Київщині // РФ ІМФЕ, ф. 1-2-дод., од. зб. 293, 17 арк.; Весільний обряд і весільні пісні, записані в різних місцевостях у 1861—1929 рр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-дод., од. зб. 510, 209 арк.; Кудрицька А. Весілля в с. Рогах Гуманської окр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 323, 7 арк.; Мельничук М. Весілля в с. Чагові Оратівського р-ну Гуманської окр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 327, 21+7 арк.; Олексієва О. В. «Весільє» (свадебний обряд у крестьян). Записано на Чернігівщині 1921 р. // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 392, 38 арк.; Парсунько В. До весілля. Обряд та звичаї. Запис на Кіровоградщині. 1927 р. // РФ ІМФЕ, ф. 1-дод., од. зб. 510; Постолюков Х. В. Весілля в м. Вовчі Харківської окр. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 328,



16 арк.; Ромашкевич Ф.К. Весілля в с. Британах Борзенського п. Чернігівського г. // РФ ІМФЕ, ф. 1-4, од. зб. 324, 22 арк.; Рудницький Є. Українське весілля на Підляшші // РФ ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 483, 161 арк.

⁷⁰ Савченко Ф. Родини, хрестини й вивід в с. Карабіївці. Записано від Домочки Михальчукової, 1897 р. // Архівні матеріали Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (Далі ІР НБУВ), ф. 10: Етнографічна комісія, од. зб. 15256-15257, 7 арк.; Доброчаев И. О народных обычаях при рождении и крестинах в селе Сачковичах, 1883 г. // ІР НБУВ, ф. 61: Фонд О. Ф. Кістяківський, од. зб. 542, 6 арк.; Етнографічні записи, зроблені в різних місцевостях, різними особами // ІР НБУВ, ф. 1: Літературні матеріали, од. зб. 1511, арк. 55; Милорадович В. П. Родини в Лубенском уезде, Полтавской губернии. Етнографический очерк. // ІР НБУВ, ф. 1: Літературні матеріали, од. зб. 1440, 10 арк.

⁷¹ Докладніше про напрацювання вченого у царині звичаєвого права див.: Гримич М. Звичаєве право у дослідженнях Олександра Кістяківського // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. — Київ, 2001. — Вип. 9. — С. 28—33.

⁷² Белогриц-Котляревский А. Юридические обычаи и воззрения, записанные в м. Камышине Миргородского уезда 1878-1879 гг. // ІР НБУВ, ф. 61: О.Ф.Кістяківський. — Од. зб. 227—229, 20 арк.; Рутковский И.М. Ответы на вопросы изложенные в программе для собирания юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву // ІР НБУВ, Ф.61: Фонд О.Ф.Кістяківського, од. зб. 317-318, 10 арк.

⁷³ Кістяківський А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. Стаття кон. 70х гг. XIX ст. // ІР НБУВ, ф. 61: Фонд О. Ф. Кістяківський, од. зб. 96. — 20 арк.

⁷⁴ Кістяківський А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 11.

⁷⁵ Перерва у експедиційних пошуках (2008-2010 рр.) пов'язана з народженням у 2009 році доньки Марії.

⁷⁶ Глушко М. Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ — початку ХХІ ст.) // Вісн. Львів. ун-ту. — Л., 2009. — Вип. 44. — С. 179—214. — (Сер. «Історична»).

⁷⁷ Записи здійснювалися під дівочим прізвиськом авторки — Колодюк.

⁷⁸ Колодюк І. Рівненщина 2003: Етнографічні матеріали з Рівненщини (Зарічнецький та Дубровицький р-ни), записані у червні 2003 р. // Архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (КЕКІФ). ф. 4, папка 6, од. зб. 105, 25 арк.; Колодюк І. Черкащина 2007: Канівська польова практика 2007 р. // КЕКІФ. ф. 18, папка 3, од. зб. 3., 15 арк.; Ігнатенко І. АР Крим 2012: Етнографічна польова практика 2012 р. у с. Берегове Бахчисарайського р-ну АР Крим. // Архів КЕКІФ ф. 16, папка 2, од. зб. 1- 10, 30 арк.

⁷⁹ Правдюк О.А. Народне весілля на Україні // Весілля. У 2 кн. — Кн. 1. — К., 1970. — С. 29—31; Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. — К., 1974. — 160 с.; Борисенко В. Весільні обряди та звичаї на Україні: історико-етнографічне дослідження. — К., 1988. — 188 с.

⁸⁰ Борисенко В. Весільні обряди та звичаї на Україні: історико-етнографічне дослідження. — С. 18—19.

⁸¹ Борисенко В. Весільні обряди та звичаї на Україні: історико-етнографічне дослідження. — С. 120.

⁸² Тіло в текстах культур / О. Боряк (упоряд.), М. Маєрчик (упоряд.). — К., 2003. — 222 с.

⁸³ Етнографія статевого життя й тілесності: Збірник статей / Уклад., наук. ред. О. Боряк, М. Маєрчик. — К., 2013. — 288 с.; 10 іл.

⁸⁴ Боряк О., Маєрчик М. Тіло в контексті культурно-антропологічних студій: ретроспекція та сучасні підходи // Тіло в текстах культур. — с. 7-18; Боряк О. Матка і плацента: жіноче тіло як відкрита ємність // Тіло в текстах культур. — С. 19—31; Боряк О., Маєрчик М. До



питання етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору (замість вступного слова) // Етнографія статевого життя й тілесності. — С. 9-16.

⁸⁵ Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. — К., 2009. — С. 159—179.

⁸⁶ Маєрчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить, то вона й не дівчина зовсім» (секс до шлюбу в українській традиції): до постановки проблеми // <http://abyss111.livejournal.com/3431.html#cutid1>; Маєрчик М. Дошлюбні інтимні стосунки серед молоді в селах і містах Східної та Центральної України на початку ХХ ст. // Україна Модерна. — 2010. — № 6 (17). — С. 101—112.

⁸⁷ Маєрчик М. Ритуал і тіло: структурно-семантичний аналіз обрядів українського родинного циклу. — К., 2011. — 328 с.

⁸⁸ Кісь О. Дівчина-покритка в українському селі кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Народознавчі зошити. — 1998. — № 6. — С. 684—692; Кісь О. Українська сільська молодь у дзеркалі гендерних відмінностей // І. ??? — № 24 «Покоління і субкультури». — Л., 2002. — С. 183—201; Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — Л., 2008. — С. 108—120;

⁸⁹ Гримич М. В. З дівчини — в жінку: перша шлюбна ніч українців // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 3: Зрілість: Жіноцтво. Жіноча субкультура. — К., 2012. — С. 176—191.

⁹⁰ Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 3: Зрілість: Жіноцтво. Жіноча субкультура. — К., 2012. — 480 с.

⁹¹ Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ—ХХ ст.). — К., 2004. — 280 с.

⁹² Гаврилук Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. — К., 1993. — С. 176—195.

⁹³ Тарас Я. Зоління білизни, деякі аспекти гігієни та пов'язані з нею уявлення // Полісся України: Матеріали історико-етнографічне дослідження. Овруччина. — 1995. — Вип. 2. — Л., 1999. — С. 182.

⁹⁴ Чучко М. К. «И взят Бога на помощь»: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу). — Чернівці, 2008. — С. 171—180.

⁹⁵ Забловський А. В. Соціалізація статево-вікових груп у традиційній культурі українців другої половини ХІХ — початку ХХ ст.: Дис. ... канд. іст. наук. — К., 2005. — С. 59—61.

⁹⁶ Маслійчук В. Дітозгубництво на Лівобережній та Слобідській Україні у другій половині ХVІІІ ст. — Х., 2008. — С. 63.

⁹⁷ Маслійчук В. Девіантна поведінка жіноцтва у 80—90-х рр. ХVІІІ ст. (за матеріалами повітових судів Харківського намісництва) // Провінція на перехресті культур: Дослідження з історії Слобідської України ХVІІ—ХІХ ст. — Х., 2007. — С. 304—338.

⁹⁸ Діса К. Історія сексуальності ранньомодерної доби: уявлення і дискусії на зламі ХХ і ХХІ століть // СОЦІУМ. Альманах соціальної історії. — К., 2010. — Вип. 9. — С. 392-401; Діса К. Прихована частина айсбергу: «гріх bestialний» у Ковелі ХVІІІ ст. в контексті історії сексуальності // Повсякдення ранньомодерної України. Історичні студії в 2-х томах. Т.1: Практики, казуси та девіації повсякдення / Від. ред. В. Горобець. — К., 2012. — С.245—252.

⁹⁹ Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат (ХІХ — 30-ті роки ХХ ст.). — К., 1993. — 199 с.

¹⁰⁰ Гошко Ю. Г. Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття ХІV—ХІХ ст. / НАН України: Ін-т народознав. — Л., 1999. — 336 с.

¹⁰¹ Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини ХІХ — поч. ХХ ст. — Л., 1999. — 143 с.





- ¹⁰² Кривоший О. П. Жінка в суспільному житті України за часів козаччини: Історичні розвідки. — 3., 1998. — 67 с.; Кривоший О. П. Материзна. Жінка в правовій культурі українсько-го народу (X — пер.пол. XVII ст.). — 3., 2001. — 95 с.
- ¹⁰³ Маланчук-Рибак О. Українські жіночі студії: історіографія та історіософія. — Л., 1999. — 54 с.
- ¹⁰⁴ Старченко Н. П. Становище жінки-шляхтянки на Волині другої половини XVI — початку XVII ст.: майновий та правовий аспекти: Автореф. дис...канд. іст. наук. — Львів, 2002. — 19 с.
- ¹⁰⁵ Стяжкіна О. В. Жінки в історії української культури другої половини XX століття. — Донецьк, 2002. — 270 с.
- ¹⁰⁶ Буряк Л. Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи. — К., 2010. — 368 с.
- ¹⁰⁷ Орлова Т. В. Жінка в історії України (вітчизняна історіографія XX — початку XXI ст.). — К., 2009. — 584 с.
- ¹⁰⁸ Петренко І. Шлюбно-сімейні відносини в повсякденному житті мирян Російської держави XVIII ст.: в 2 ч. — Ч.1. — П., 2010. — 276 с.; Петренко І. Шлюбно-сімейні відносини в повсякденному житті мирян Російської держави XVIII ст.: в 2 ч. — Ч.2. — П., 2010. — 305 с.; Петренко І. Шлюбно-сімейні відносини українців у другій половині XVIII ст. — П., 2009. — 119 с.
- ¹⁰⁹ Красиков М. «Ой дам тобі водиці живої...»: Заметки собирателя укр. зрот. фольклора // Живой журн. (Київ) — 2005. — № 2. — С. 52—53; Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Красиков. — Х., 2003. — 287 с.; Красиков М. Український традиційний «сороміцький» фольклор у сучасному суспільстві: Проблема рецепції // Традиційна культура в умовах глобалізації: проблема наслідування культурного коду нації: Матеріали Міжнар. наук-практ. конф. 21—22 груд. 2006 р. — Х., 2006. — С. 116—122.
- ¹¹⁰ Лесюк М. П. Еротизм в українському пісенному фольклорі: Наук. вид. — Івано-Франківськ, 2010. — 244 с.
- ¹¹¹ Сулима М. Гріхи розмаїті: епитимійні справи XVII—XVIII ст. — К., 2005. — 256 с.
- ¹¹² Бандурка: українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К., 2001. — 280 с.
- ¹¹³ Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця XIX — початку XX століття. — К., 2007. — 192 с.
- ¹¹⁴ Українське тіло : Збірник статей / Ред. С. Климко, Л. Кульчицька, В. Черепанін. — К., 2012. — 96 с.
- ¹¹⁵ Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду» // Етнічна історія народів Європи. — К., 2007. — Вип. 22. — С. 34—40; Колодюк І. Концепт зачаття та його відображення в традиційній культурі українців // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. — К., 2007. — Вип. 23. — С. 39—45; Ігнатенко (Колодюк) Ірина. Народні ембріологічні уявлення українців // Народна культура українців. — Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. — К., 2008. — С. 3—12; Ігнатенко І. Деякі аспекти антропології жіночого тіла в українській традиційній культурі // Народна культура українців. — Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. — К., 2010. — С. 5—19; Ігнатенко І. Дошлюбне спілкування української молоді // Народна культура українців. — Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. — К., 2010. — С. 40—55; Ігнатенко І. З дівчини — в жінку: обряд «комори» та символіка дівочої цноти в українському весільному ритуалі // Народна культура українців. — Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. — К., 2012. — С. 192—20; Ігнатенко І. Жінка та її ненароджені діти: традиційні вірування й уявлення українців про контрацептиви та аборти // Народна культура українців. — Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. К., 2012. — С. 244—257; Ігнатенко І. Роль та функції жінок похилого віку в традиційній культурі українців: соціобіологічний підхід // Етнічна історія народів Європи. — К., 2012. — Вип. № 38. — С. 37-40; Ignatenko I. Woman's body in the Ukrainian tradition // Warsaw East European Conference 2012: Old and new past, present and future of the post-communism



world. — Warsaw's, 2012. — P. 26; Игнатенко И. Женское тело как объект социального контроля (на примере украинской традиционной культуры) // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: материалы Пятой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (4-7 октября 2012 года, Тверь). — Т. 2. — М., 2012. — С. 159-160; Игнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. — Київ, 2013. — 228 с.; 2-е вид. — Київ, 2013. — 224 с.

¹¹⁶ Пушкарева Н. Л. Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. — 1996. — № 6. — С. 55—64; Пушкарева Н. Л. Мир чувств русской женщины в XVIII столетии // Этнографическое обозрение. — 1996. — № 4. — С. 17—31; Пушкарева Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.) — М., 1997. — 381 с.; Пушкарева Н. Л. Интимная жизнь русских женщин в X—XV вв. // Этнографическое обозрение. — № 1. — 1998. — С. 93—103; Пушкарева Н. Л. «Како ся разгоре сердце мое и тело мое до тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) / Под ред. Н. Л. Пушкаревой. — М., 1999. — С. 507—515; Пушкарева Н. Л. «Мед и млеко под языком твоим» // Этнографическое обозрение. — 2004. — № 1. — С. 61—76.

¹¹⁷ Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: история, символика, поэтика. — М., 2005. — 480 с.

¹¹⁸ Топорков А. Л. Символика тела в русских заговорах XVII—XVIII вв. // Тело в русской культуре: Сб. ст. / Сост.: Г. Кабакова и Ф. Конт. — М., 2005. — С. 131—146.

¹¹⁹ Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. — М., 1996. — 534 с.; Эрос и порнография в русской культуре / Сб. ст. под ред. М. Левитта и А. Л. Топоркова. — М., 1999. — 700 с.

¹²⁰ Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 103—150.

¹²¹ Листова Т. А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — С. 151—175.

¹²² Толстая С. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — С. 192—206.

¹²³ Баранов Д. А. Образ ребенка в представлении русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам): Автореф. ... канд. ист. наук. — СПб., 2000; Баранов Д. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // Этнографическое обозрение. — 1998. — № 4. — С. 110—121; Баранов Д. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. — Т. 1. — СПб., 2002. — С. 11—52.

¹²⁴ Гура А. В. Коитус // Славянские древности. — М., 1999. — Т. 2. — С. 524—527; Гура А. В. Брачная ночь // Славянские древности. — М., 1995. — Т. 1. — С. 257—261; Gura Aleksandr V. Coitus in the symbolic language of Slavic culture // www.folklore.ee/folklore/vol30/gura.pdf.

¹²⁵ Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. — М., 2012. — С. 507—530.

¹²⁶ Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — М., 2001. — 334 с.

¹²⁷ Тело в русской культуре: Сб. ст. / Сост.: Г. Кабакова и Ф. Конт. — М., 2005. — 400 с.: ил.

¹²⁸ Кабакова Г. И. Девственность // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 2: Д—К. — М., 1999. — С. 35—36; Кабакова Г. И. Девушка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 2: Д—К. — М., 1999. — С. 36—39; Кабакова Г. И. Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. То-



лстой. — Т. 2: Д—К. — М., 1999. — С. 205—208.; Кабакова Г. И. О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела // Тело в русской культуре. — С. 69—72.

¹²⁹ Мазалова Н. Е. Состав человеческий: человек в традиционных представлениях русских. — СПб., 2001. — 192 с.

¹³⁰ Шангина И. Русские девушки. — СПб., 2007. — 352 с.: ил.

¹³¹ Мороз Е. Веселая Эрата: секс и любовь в мире русского Средневековья. — М., 2011. — 176 с.

¹³² Валодзіна Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал. — Минск, 2009. — 423 с.

¹³³ Валодзіна Т. Жаночы ніз у традыцыйнай культуры // Сексуальная прастора беларускай культур: зб. навук. арт. і мат. — М., 2001. — С. 30-44.; Володина Т. В. Женские болезни в народных представлениях белорусов // Српска академија наука и уметности. Од-не језика и книжевности. Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија. — Б., 2008. — К. 3. — С. 129-138.; Володина Т. В. «Няхрышчанае мясца»: женская грудь и грудное вскармливание в белорусских традиционных представлениях и языке (на общеславянском фоне) // Антропологический форум. — СПб., 2006. — № 4. — С. 264-285.; Володина Т. В. Телесный низ в традиционных представлениях белорусов // Белорусский эротический фольклор / изд. под. Т.В. Володина, А.С. Федосик. — М., 2006. — С. 8-52.

¹³⁴ История тела: В 3-х т. / Под редакцией Алена Корбена, Жан-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. — Т.1: От Ренессанса до Эпохи Просвещения / Перевод с французского М. С. Нелюдовой, А. В. Стоговой. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 480 с.: ил.

¹³⁵ Mead M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. — New York, 1935. — 335 p.; Mead M. Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World. — New York, 1949. — 477 p.; Мид М. Культура и мир детства. Избр. произведения: пер. с англ. — М., 1988. — 429 с.

¹³⁶ Бовуар, Сімона де. Друга статья. Т. 1. — К.:, 1994. — 390 с.; Т. 2. — К., 1995. — 392 с.

¹³⁷ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе/Пер, с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова. — Киев, 1998. — 288 с.; Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. — М., 1996. — 448 с.

¹³⁸ Blackman Lisa. The Body: The Key Concepts. — Oxford and New York, 2008.

¹³⁹ Brown P. Eve: Sex, Childbirth and Motherhood through the Ages. — UK, 2005. — 272 p.

¹⁴⁰ Clark Anna. Desire: A History of European Sexuality. New York: Routledge, 2008.

¹⁴¹ Wolf N. Vagina: a new biography. — New York, 2012. — 384 p.; Вульф Н. Миф о красоте: Стереотипы против женщин / Пер. с англ. — М., 2013. — 445 с.

¹⁴² Levin E. Sex and Society in the World of Orthodox Slavs, 900 — 1700. — Ithaca, 1989; Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900 — 1700 // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России: Док. и исслед. / Под ред. Н. Л. Пушкаревой. — М., 1999. — С. 239—490.

¹⁴³ Воробець Крістін Д. Спокусниця чи цнотлива? Непевне статеве становище жінок у пореформеній українській селянській громаді // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / За ред. Л. Гентош та О. Кісь. — Л., 2003. — С. 62—73.; Worobec C. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. Illinois, 2001. — 302 p.

¹⁴⁴ Никончук М. В., Никончук О. М., Мойсієнко В. М. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. — Житомир, 2001. — С. 33.

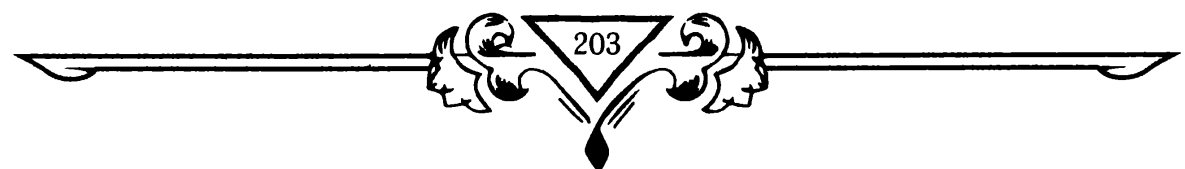
¹⁴⁵ За основу поділу взято класифікацію, запропоновану російською дослідницею Т. А. Агапкиною (Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 104—110).

¹⁴⁶ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 7.

¹⁴⁷ Маерчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу (семіотичний аналіз традиції оголення лімінальних осіб) // Народознавчі зошити. — Л., 2000. — № 6. — С. 1027—1037.

¹⁴⁸ Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 105.

¹⁴⁹ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 71.

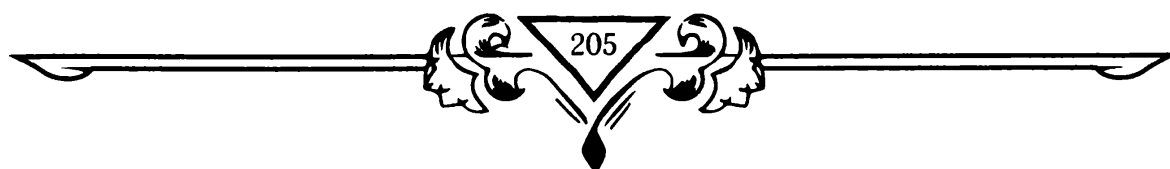




- 150 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 71.
- 151 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 152 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 70.
- 153 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 154 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 155 Талько-Грынцевич Ю. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 18.
- 156 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 157 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 158 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 77.
- 159 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 160 Шухевич В. Гуцульщина. — С. 255.
- 161 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 73.
- 162 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 163 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 18—19.
- 164 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 83.
- 165 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 74—75.
- 166 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 194.
- 167 Спр. Колодюк-1. Матеріали, записані в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Лугини-2005: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Лугинського району Житомирської області (листопад 2005 р.). — Арк. 8.
- 168 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Червона Волока Лугинського р-ну Житомирської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Лугини-2005. — Арк. 13.
- 169 Спр. Колодюк-8. Матеріали, записані в с. Млини Овруцького р-ну Житомирської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Лугини-2005. — Арк. 34.
- 170 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 43.
- 171 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 106.
- 172 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 43.
- 173 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 75.
- 174 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 77.
- 175 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 74—75.
- 176 Детальніше див.: Колодюк І. Концепт зачаття та його відображення в традиційній культурі. — С. 39—45; Ігнатенко (Колодюк) І. Народні ембріологічні уявлення українців. — С. 3—12.
- 177 Ставлення сучасної офіційної медицини до лікування народними методами порушення менструального циклу, буде розглянуто у розділі VII.
- 178 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 74—75.
- 179 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 73.
- 180 Маркович В. В. Знахарки нового типа. — С. 425.
- 181 Коваленко Г. И., Манжура И. К народной медицине малоруссов. — С. 184.
- 182 Коваленко Г. И., Манжура И. К народной медицине малоруссов. — С. 175; Гринченко Б. Д. Материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — С. 320.
- 183 Шухевич В. Гуцульщина. — С. 255.
- 184 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 19—20.
- 185 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. — С. 89.
- 186 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 76.
- 187 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 75.
- 188 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 76.
- 189 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 20.
- 190 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 20.



- 191 Тарас Я. Зоління білизни, деякі аспекти гігієни та пов'язані з нею уявлення. — С. 182.
- 192 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 89.
- 193 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 21.
- 194 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 75.
- 195 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 75.
- 196 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 75—76.
- 197 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 21.
- 198 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 76.
- 199 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 89.
- 200 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 76.
- 201 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 22.
- 202 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 131.
- 203 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 72.
- 204 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 71.
- 205 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 196.
- 206 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 119.
- 207 Колодюк І. Канівська польова практика 2007 р. Запис. у с. Гамарня Канівського р-ну Черкаської обл. // КЕКІФ, ф. 18, папка 3, од. зб. 3., арк. 3.
- 208 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 33.
- 209 Спр. Колодюк-8. Матеріали, записані в с. Млини Овруцького р-ну Житомирської обл. — Арк. 10.
- 210 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 43.
- 211 Манжура И. Сказки, пословицы и т. п., записанныя в Екатеринославской и Харьковской губ. — Харьков, 1890. — С. 155.
- 212 Левицький М. Селянські знахари і баби-шептухи. — К., 1901. — С. 2.
- 213 Спр. Колодюк-12. Матеріали, записані в с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Рокитне-2006: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Рокитнівського району Рівненської області (серпень 2006 р.). — Арк. 17.
- 214 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 78.
- 215 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 78.
- 216 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 72.
- 217 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 218 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 219 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 28.
- 220 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 32.
- 221 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 86.
- 222 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 32.
- 223 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 70.
- 224 Боряк О. Постаць баби-повитухи крізь символіку обряду очищення: післяпологові «зливки» // Етнічна історія народів Європи. — К., 2007. — Вип. 22. — С. 5-11.
- 225 Памятная книжка Черниговской губернии. — Чернигов, 1862. — С. 277.
- 226 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 121.
- 227 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 121.
- 228 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 78.
- 229 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 119.
- 230 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. // Ф. Рокитне-2006: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Рокитнівського району Рівненської області (серпень 2006 р.). — Арк. 32.
- 231 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 199.
- 232 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 72.





- 233 Колодюк І. Канівська польова практика 2007 р. Запис. у с. Гамарня Канівського р-ну Черкаської обл. — Арк. 8.
- 234 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 72.
- 235 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 138.
- 236 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 147.
- 237 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 106.
- 238 Принагідно зазначимо, що сучасна офіційна медицина підтверджує небажаність інтимних стосунків під час місячних у жінки через багаторазове збільшення ризиків зараження статевими та венеричними хворобами у разі інфікування одного з партнерів (З інтерв'ю практикуючого лікаря М. Л. Грабовецького, запис. Ігнатенко І. 11 грудня 2010 р. в м. Нью-Йорк, США, на тему «Народні методи лікування в інтерпретації сучасної офіційної медицини» // Архів КЕКІФ ф. 24, папка 27, од. зб. 190, Арк. 2.
- 239 Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 227.
- 240 Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. Приметы и поверья, относящиеся к беременности и к рождению детей // Этнографическое обозрение. — 1897. — № 1. — С. 23.
- 241 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 11.
- 242 Спр. Колодюк-1. Матеріали, записані в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. — Арк. 16.
- 243 Спр. Колодюк-8. Матеріали, записані в с. Млини Овруцького р-ну Житомирської обл. — Арк. 23.
- 244 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 33.
- 245 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 72.
- 246 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 130; Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 72.
- 247 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 82.
- 248 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.
- 249 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 147.
- 250 Кісь О. Полтавщина 1997. — Арк. 29.
- 251 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 118—119.
- 252 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 129.
- 253 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 72.
- 254 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 89.
- 255 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 256 Верхратський С. А. Український медичний фольклор.
- 257 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 129.
- 258 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 56.
- 259 Колодюк І. Канівська польова практика 2007 р. Запис. у с. Гамарня Канівського р-ну Черкаської обл. — Арк. 7.
- 260 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 198.
- 261 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 135.
- 262 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 132.
- 263 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 199.
- 264 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 140.
- 265 Толстой Н. И. Гениталии // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 1: А-Г. — М., 1995. — С. 494—495.
- 266 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 73.
- 267 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 110.





- 268 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 133.
- 269 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 78.
- 270 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 129.
- 271 Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. — С. 109.
- 272 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 273 Беньковский Ив. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 130.
- 274 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 79.
- 275 Трусевич И. Поверья и предрассудки (предания, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин — 1863. — № 113.
- 276 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 146.
- 277 Агапкина Т. А. Месячные // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 3: К—П. — М., 2004. — С. 244; Мазалова Н. Е. Состав человеческий... — С. 87.
- 278 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 39.
- 279 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 23.
- 280 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 200.
- 281 Баранов Д. Предохранение от зачатия // Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. — СПб., 2005. — С. 490; Баранов Д. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре. — С. 113—114; Листова Т. А. Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований. — М., 2001. — С. 37—38.
- 282 Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду». — С. 37—38; Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI століття). — К., 2006. — С. 43.
- 283 Lasslet P. Age at sexual maturity in Europe since the Middle Age // Family Life and Illicit Love in Earlier Generations. Essays in Historical Sociology. — Cambridge, 1977. — P. 214.
- 284 Мэтью-Грико С. Тело и сексуальность в Европе при Старом порядке // История тела: В 3-х т. / Под редакцией Алена Корбена, Жан-Жака Куртина, Жоржа Вигарелло. — Т. I: От Ренессанса до Эпохи Просвещения / Перевод с французского М. С. Неклюдовой, А. В. Стоговой. — М., 2012. — С. 117.
- 285 Цікаво, що вік шлюбу в Європі поступово піднімався для обох статей. Для дівчат з XV до середини XVI ст. він становив у середньому від 16 до 18 років, тоді як до кінця XVIII ст. вік шлюбу для жінок піднявся до 24-26 років. Чоловіки одружувалися після утвердження у своїй професії: від 24-25 років.
- 286 Балушок В. Молодіжні громади та обряди ініціацій в традиційному селі // Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідж. у 5 т. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. — К., 2010. — С. 60-61.
- 287 Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. — М., — 1989. — С. 162-173.
- 288 Trexler R. New ritual group // Public Life in Renaissance Florence. Ithaca; London, 1980. — Chap. 11. — Pp. 367-418; Trexler R. Ritual in Florence: adolescence and salvation in the Renaissance: "The youth are coming!" Nonsense in Florence during the Republic and Grand Duchy // The Children of Renaissance Florence. Power and Dependence in Florence. Binghamton (N. Y.): Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1993. — Т. 1. — Chap. 3-4; Chojnacki S. Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society on Patrician Society. Baltimore; London. — 2000. — Chap. 9-12. — P. 185-256.
- 289 Пономарьов А. Традиції дошлюбного спілкування // Українці: Історико-етнографічна монографія. — Опішне, 1999. — Кн. 1. — С. 409—418.



- 290 Пономарьов А. Традиції дошлюбного спілкування. — С. 416; Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. — С. 17—18; Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини ХІХ — поч. ХХ ст. — С. 128.
- 291 Мэтью-Грико С. Тело и сексуальность в Европе при Старом порядке. — С. 122-121
- 292 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографического края. — Х., 1898. — Т. 1. — С. 206.
- 293 Сумцов М. Ф. Слобожане. Историко-етнографічна розвідка. — Харків, 2002. — С. 91.
- 294 Гуревич З. А., Ворожбит А. І. Статеве життя селянки. — К., 1931. — С. 46.
- 295 Указ кievскаго митрополитанскаго коллегіума о кулачных боях и вечерницах // Киевская старина. — 1891. — Т. 32. — С. 320.
- 296 Маркевич А. Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии // Киевская старина. — 1884. — Т. 10. — Сент. — С. 178.
- 297 Маерчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить, то вона й не дівчина зовсім» // <http://abyss111.livejournal.com/3431.html#cutid1>.
- 298 Милорадович В. П. Народные обряды и песни... — С. 60.
- 299 Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России. — С. 122.
- 300 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 228.
- 301 Цит. за: Сумцов М. Ф. Слобожане. — С. 21.
- 302 Сумцов М. Ф. Слобожане. — С. 20.
- 303 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе. — С. 774.
- 304 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 3.
- 305 Спр. Колодюк-1. Матеріали, записані в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. — Арк. 5.
- 306 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 3.
- 307 Спр. Колодюк-1. Матеріали, записані в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. — Арк. 6.
- 308 Спр. Колодюк-8. Матеріали, записані в с. Млини Овруцького р-ну Житомирської обл. — Арк. 21.
- 309 Ріпецький Олекса. Парубочі й дівочі звичаї в с. Андріяшівці на Полтавщині. — С. 158.
- 310 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 103.
- 311 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа. — С. 774.
- 312 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 103.
- 313 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 961.
- 314 Кісь О. Полтавщина 1997. — А рк. 27.
- 315 Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России. — С. 120.
- 316 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 103.
- 317 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 213.
- 318 Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда. — С. 60.
- 319 Кісь О. Полтавщина 1997. — А рк. 27.
- 320 Маерчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить...» // <http://abyss111.livejournal.com/3431.html#cutid1>.
- 321 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 116.
- 322 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 115.
- 323 Цит. за: Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 111—112.
- 324 Цит. за: Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С.114.
- 325 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа. — С. 774.



- 326 Маерчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить...» // <http://abyss111.livejournal.com/3431.html#cutid1>.
- 327 Гр[ушевський] Мр. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 97.
- 328 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 101.
- 329 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 102.
- 330 Головацький Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. — Часть 2: Обрядные песни. — М., 1878. — С. 838.
- 331 Спр. Колодюк-1. Матеріали, записані в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. — Арк. 7.
- 332 Кісь О. Полтавщина 1997. — А рк. 11.
- 333 Воробець Крістін Д. Спокусниця чи цнотлива? Непевне статеве становище жінок у пореформеній українській селянській громаді // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / За ред. Л. Гентош та О. Кісь. — Л., 2003. — С. 68.
- 334 Агапкина Т. А. Инцест // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 2. — М., 1999. — С. 418.
- 335 Иванов В. П. Жизнь и поверья крестьян купянского уезда Харьковской губернии / Упорядкування та передмова М. М. Красикова. — Харків, 2007 — С. 209.
- 336 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа. — С. 775.
- 337 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 105.
- 338 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 120.
- 339 Обдаровування — давній, архаїчний звичай. В патріархальному українському селі подарунок від хлопця означав майбутнє сватання й одруження. Див.: Гримич М. Традиційний молодіжний фольклор: соціобіологічний підхід // Народна культура українців. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. К., 2010. — С. 188.
- 340 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 119—120.
- 341 Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России. — С. 123.
- 342 Дикарев М. Збірки сільської молоді на Україні // Матеріали до української етнології. — Л., 1918. — Т. 28. — С. 203.
- 343 Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России. — С. 123.
- 344 Сумцов Н.Ф. Досветки и посиделки. — С. 20.
- 345 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа. — С. 775.
- 346 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 152; Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 195.
- 347 Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат. — С. 17—179; Кісь О. Дівчина-покритка в українському селі кін. XIX — поч. XX ст. — С. 684—692; Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 194—210.
- 348 Детальніше див.: Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «вигравлювання плоду». — С. 34—40.
- 349 Кісь О. Полтавщина 1997. — Арк. 23.
- 350 Сулима М. Гріхи розмаїті: епитимійні справи XVII—XVIII ст. — С. 28—29, 167—176; Діса К. Історія з відьмами: суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII—XVIII століття. — К., 2008. — С. 229—241.
- 351 Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину. — 144 с.; Квітка К. Українські пісні про дітозгубницю. — 61 с; Балади: Кохання та дошлюбні взаємини / Упоряд.: О. І. Дей та ін. — К., 1987. — С. 375.
- 352 Воробець Крістін Д. Спокусниця чи цнотлива? — С. 69; Маерчик М. «Як яка дівчина з хлопцем не спить...» // <http://abyss111.livejournal.com/3431.html#cutid1>.
- 353 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 195.
- 354 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 181.



- 355 Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб., 1991. — С. 84.
- 356 Цит. по: Левина Ева. Секс и общество в мире православных славян // А се грехи злые, смертные.... — С. 254.
- 357 Сумцов Н. Ф. Досветки и посиделки. — С. 18—19.
- 358 Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа. — С. 775.
- 359 Колодюк І. «Народна релігія»: основні аспекти дослідження в Україні // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Історія. — Вип. 93. — К., 2007. — С. 148—151; Ігнатенко І. «Народна релігія» та теорія «двовір'я» у світлі сучасних етнологічних досліджень // Етнічна історія народів Європи. — К., 2008. — Вип. № 27. — С. 39—44.
- 360 Арандаренко. Записки о Полтавской губернии. — Полтава, 1849. — Ч. 2. — С. 170.
- 361 Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии. — Полтава, 1877. — С. 157.
- 362 Красильников Ф. С. Малороссия и малороссы (географическо-этнографический очерк). — М., 1904. — С. 19.
- 363 Де ля Фліз. Альбоми. — Т. 2. — К., 1999. — С. 656.
- 364 Де ля Фліз. Альбоми. — Т. 2. — С. 656.
- 365 Де ля Фліз. Альбоми. — Т. 2. — С. 656.
- 366 Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я. — С. 127.
- 367 Мельничук Н. Ю. Народна мораль українців Карпат ХІХ — початку ХХ ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — Л., 1996. — С. 15.
- 368 Кистяковский А. Волостные суды, их история, настоящая их практика и настоящее их положение // Труды. — Т. 6. — СПб., 1876. — С. 19—20; Левицкий О. Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII века. — К., 1902. — С. 113—119; Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 119—120; Онищук А. Етнографічні записи з Гуцульщини // Матеріали до української етнології. — 1919. — Т. 19—20. — С. 313; Гошко Ю. Покарання за антиморальну поведінку // Народознавчі зошити. — 1997. — № 2. — С. 82—91; Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат. — С. 178; Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 203.
- 369 Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ — ХХ ст.): Дис. ... канд. іст. наук. — С. 46.
- 370 Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — С. 100—145.
- 371 Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — С. 92.
- 372 Весільна обрядовість українців вивчена чи не найбільше у вітчизняній етнології. Серед численної літератури з означеної теми виокремимо: Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. — К., 1974; Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — К., 1998; Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ — ХХ ст.). — К., 2004.
- 373 У запропонованій розвідці представлений «максимальний» сценарій обряду «комори», адже саме українське весілля різноманітне, варіативне і дуже складне за сценарієм.
- 374 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 279.
- 375 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 642.
- 376 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 4.
- 377 Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. — С. 84.
- 378 Литвинова П. Весільні обряди і звичаї у Чернігівщині. — С. 148—149.
- 379 Брижко М. Весілля в містечку Дубовій. Уман. пов. в Київщині // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19-20. — С. 72.
- 380 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 5.
- 381 Брюховець І. Весілля з Прилук. пов. в Полтавщині // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19-20. — С. 78.



- 382 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 282.
- 383 Брюховець І. Весілля з Прилуць. пов. в Полтавщині. — С. 78.
- 384 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 695.
- 385 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 5.
- 386 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 3.
- 387 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 642—643.
- 388 Брюховець І. Весілля з Прилуць. пов. в Полтавщині. — С. 78.
- 389 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 695.
- 390 Коломийченко П. Весілля в селі Прохорах Борзен. пов. в Чернігівщині // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19-20. — С. 96.
- 391 Неїжжалий В. Весілля в Хитрівці Мелітоп. пов. в Таврії // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. —19-20. — С. 170.
- 392 Брижко Маркил. Весілье в містечку Дубовій Уман. пов. в Київщині. — С. 72.
- 393 Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології. — С. 284.
- 394 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 575—576.
- 395 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 642—643.
- 396 Неїжжалий В. Весілля в Хитрівці Мелітоп. пов. в Таврії. — С. 170.
- 397 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 285.
- 398 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 575—576.
- 399 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 286.
- 400 Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся. — С. 181.
- 401 Кравченко В. Г. Етнографічні матеріали. Сватання в с. Старий Дорогинь Христинівської волості, Овруцького пов. (1903 р.). — Арк. 12.; Пісні: хрестини та весілля. — С. 124.
- 402 Павловський І. Весільні обряди Ніжинщини та їх зміни в ХХ ст. — Арк. 28.
- 403 Михайлик Ф. Весілля в Кобеляцькому р-ні Полтавської окр. — Арк. 50.
- 404 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 15.
- 405 Неїжжалий В. Весілля в Хитрівці Мелітоп. пов. в Таврії. — С. 170.
- 406 Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — С. 286.
- 407 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 15.
- 408 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 15.
- 409 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 16.
- 410 Див., напр.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Ленинград, 1946. — С. 303—309. У вигляді типового мотиву він зустрічається у епічному циклі про Нібелунгів та низці інших епічних творів. Користуючись нагодою, складаю подяку О.Бріциній за те, що звернула мою увагу на цей факт.
- 411 Толстая С. Символика девственности в полесском свадебном обряде. — С. 192—206.
- 412 Згадки про дарування чесної дівчини паном можна зафіксувати й нині:
«Н. К. Кулісь був такий пан, шо (...)як іде дівка, заміж, то (...)обов'ясково, шоб вона першу ніч пошла до пана. (...)Да, да! І він же їй дає червону спідницю. За теє. (...) Єслі вона чєсная. (...) А єслі не, то не. (...) Ю.Б.Це за Польщі було? О.К. Ну, да, да. За Польщі.» (Запис. Бріцина О. Ю. та Буйських Ю. С. 2 серпня 2010 р. в с. Задовже Заріченського р-ну Рівненської обл. // Матеріали експедиції 2010 р., ДНЦЗКСТК, ф. Бріцина — Зарічне-2010, D10.
- 413 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 6.
- 414 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 6.
- 415 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 6.
- 416 Весільний обряд і весільні пісні, записані в різних місцевостях у 186—1929 рр. — Арк. 144.
- 417 Павловський І. Весільні обряди Ніжинщини та їх зміни в ХХ ст. — Арк. 30—31.
- 418 Костенко Л. Весільна комора в контексті обрядів господарської магії // Нар. творчість та етнографія. — 2007. — № 3. — С. 29.



- 419 Гримич М. В. З дівчини — в жінку: перша шлюбна ніч українців // Народна культура українців. — Т. 3: Зрілість: Жіноцтво, жіноча субкультура. — К., 2012. — С. 176-191.
- 420 Тарасевський І. Весілля в Борисівці Валуй. пов. в Вороніжчині // Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19-20. — С. 151.
- 421 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 575—576.
- 422 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... — С. 318.
- 423 Данильченко И. Этнографические сведения о Подольской губернии. — С. 33.
- 424 Брижко М. Весілля в містечку Дубовій Уман. пов. в Київщині — С. 73.
- 425 Павловський І. Весільні обряди Ніжинщини та їх зміни в ХХ ст. — Арк. 27.
- 426 Кудрицька А. Весілля в с. Рогах Гуманської окр. — Арк. 7.
- 427 Зазыкин В. И. О природе смеха: По материалам русского эротического фольклора. — М., 2007. — С. 175—186.
- 428 Кабакова Г. О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела. — С. 69—72.
- 429 Маєрчик М. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу: Дис. ... канд. іст. наук. — К., 2002. — С. 59—61.
- 430 Данильченко И. Этнографические сведения о Подольской губернии. — С. 33.
- 431 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 455—456.
- 432 Кравченко В. Г. Свадьба в селе Курзованах. — Житомир, 1902. — С. 31.
- 433 Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда. — С. 124.
- 434 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 459.
- 435 Кабакова Г. О сладких поцелуях и горьких слезах. — С. 182.
- 436 Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. — С. 85.
- 437 Кабакова Г. О сладких поцелуях и горьких слезах. — С. 182.
- 438 Весільний обряд і весільні пісні записані в різних місцевостях у 1861—1929 рр. — Арк. 157.
- 439 Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся — С. 175—176.
- 440 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 456—457.
- 441 Литвинова П. Весільні обряди і звичаї у Чернігівщині. — С. 148.
- 442 Тарасевський І. Весілля в Борисівці Валуй. пов. в Вороніжчині. — С. 151.
- 443 Тарасевський І. Весілля в Борисівці Валуй. пов. в Вороніжчині. — С. 151.
- 444 Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Сост. М. А. Маркевич. — К., 1991. — С. 142.
- 445 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 10-11
- 446 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. Арк. 12.
- 447 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 13.
- 448 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 13.
- 449 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. Арк. 10.
- 450 Тарасевський І. Весілля в Борисівці Валуй. пов. в Вороніжчині. — С. 151.
- 451 Григораш О сожительство. Юридические обычаи и народне воззрения по уголовному праву, 1877 // ІР НБУВ, Ф. 61: О. Ф. Кістяківський. — Од. зб. 235. — Арк. 2.
- 452 Тарасевський І. Весілля в Борисівці Валуй. пов. в Вороніжчині. — С. 151.
- 453 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 4.
- 454 Кистякивский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа. — Арк. 4.
- 455 Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — С. 80.
- 456 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 7.
- 457 Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся. — С. 175—176.
- 458 Спр. Колодюк-10. Матеріали, записані в с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Рокитне-2006: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Рокитнівського району Рівненської області (серпень 2006 р.). — Арк. 12.



- 459 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк.
- 460 Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся. — С. 157.
- 461 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 167—168.
- 462 Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — С. 120.
- 463 Мельничук М. Весілля в с. Чагові Оратівського р-ну Гуманської окр. — Арк. 18—19.
- 464 Павловський І. Весільні обряди Ніжинщини та їх зміни в ХХ ст. — Арк. 29.
- 465 Гримич М. В. З дівчини — в жінку: перша шлюбна ніч українців. — С. 185.
- 466 Гримич М. Традиційний молодіжний фольклор: соціобіологічний підхід. — С. 216—217.
- 467 Воробець Крістін Д. Спокусниця чи цнотлива? — С. 67.
- 468 Толстая С. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей — М., 2000. — С. 30.
- 469 Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропология). — К., 2000. — С. 164.
- 470 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 695.
- 471 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 456—457.
- 472 Левина Е. Секс и общество в мире православных славян . — С. 302; Пушкарева Н. Л. Интимная жизнь русских женщин в X—XV вв. — С. 96.
- 473 Кабакова Г. И. Женщина. — С. 205.
- 474 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 18; Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. — С. 142; Родини і хрестини на Гуцульщині. Записав П. Шекерик-Доників... — С. 88.
- 475 За підрахунками російської дослідниці Н. Пушкарьової, суворе дотримання таких заборон залишало подружжю на статеве життя 5—6 днів на місяць // Пушкарева Н. Л. Интимная жизнь русских женщин. — С. 96.
- 476 Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. — С. 256.
- 477 Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. — С. 258—269.
- 478 Див.: Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду». — С. 34—40.
- 479 Агапкина Т. А. Великий пост // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 1: А—Г. — М., 1995. — С. 303.
- 480 Труды этнографическо-статистической экспедиции... — С. 18, 206; Бабенко В. А. Этнографический очерк... — С. 142; Родини і хрестини на Гуцульщині... — С. 88.
- 481 Родини і хрестини на Гуцульщині... — С. 88.
- 482 Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. — Чернигов, 1902. — С. 251.
- 483 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 206.
- 484 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 206.
- 485 Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. — К., 2003. — С. 47—48.
- 486 Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. — С. 124.
- 487 Мазалова Н. Е. Состав человеческий.— С. 89.
- 488 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 41.
- 489 Баранов Д. А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре). — С. 111.
- 490 Верхратський С. А. Український медичний фольклор . — Арк. 73
- 491 Левин Ив. Рождение ребенка в допетровской России // Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. — М., 2004. — С. 66.



- 492 Боряк О. Післяпологові «зливки»: постать баби-повитухи крізь символіку обряду очищення // Етнічна історія народів Європи. — К., 2007. — Вип. 22. — С. 5.
- 493 Забловський А. В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців... — С. 61.
- 494 Панченко А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — СПб., 2004. — С. 368.
- 495 Гура А. В. Коитус. — С. 525.
- 496 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 205.
- 497 Щепанская Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. — Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М., 2001. — С. 196.
- 498 Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. — М., 2003. — С. 196.
- 499 Цивьян Т. В. Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. — СПб., 1991. — С. 77—91; Валенцова М. «Мужской/ женский» в кругу бинарных противопоставлений // Мужской сборник. — Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. — М., 2004. — С. 89—93; Лысенко О. В. Коммуникативная функция в контексте оппозиции «мужское/женское» // Мужской сборник. — Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. — М., 2004. — С. 141—143;
- 500 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 206; Валенцова М. М. «Мужской/ женский» в кругу бинарных противопоставлений. — С. 91.
- 501 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 29.
- 502 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 206.
- 503 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 29.
- 504 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 29.
- 505 Онищук А. З народного життя гуцулів. 1. Родини і хрестини та дитина до шостого року життя // Матеріали до української етнології. — Л., 1912. — Т. 15. — С. 97; Кабакова Г. Антропология женского тела... — С. 200.
- 506 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 84.
- 507 Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 97.
- 508 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 127.
- 509 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 30.
- 510 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 133.
- 511 Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. — С. 80—85; Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. — С. 40; Боряк О. О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомічниці (Нові матеріали з історії народного акушерства в Україні) // Вісн. Львів. ун-ту. (Сер. «Історична»). — Л., 2000. — Вип. 35—36. — С. 451—453; Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 175—178; Щербак І. М. Діти в обрядах та віруваннях українців XIX — початку XX ст. (статево-віковий аспект традиційної культури): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — К., 2004 — С. 69—86.
- 512 Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — С. 289.
- 513 Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 96; Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 92—93.
- 514 Болтарович З. Традиції сімейного виховання // Народна творчість та етнографія. — 1993. — № 2. — С. 16.
- 515 Пушкарева Л. Н. Гендерная асимметрия социализации ребенка в традиционной русской семье // Гендерные стереотипы в прошлом и настоящем. — М., 2003. — С. 6.
- 516 Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 92.
- 517 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 30.
- 518 Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 30.



- 519 Жіночий статевий орган — матка разом з яєчниками ще в XIX ст. вважали таким, що контролює все тіло жінки, у тому числі мозок і душу (див.: Боряк О. Матка і плацента: жіноче тіло як відкрита ємність . — С. 19—31).
- 520 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 118.
- 521 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 129.
- 522 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 129
- 523 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 132.
- 524 Баранов Д. А. «Незнакомые» дети... — С. 114.
- 525 Гаврилук Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей... — С. 160.
- 526 Мазалова Н. Е. Состав человеческий... — С. 89.
- 527 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 119.
- 528 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 119.
- 529 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 132.
- 530 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 118.
- 531 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 84.
- 532 Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. — М., 2000. — С. 61.
- 533 Див.: Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «витравлювання плоду». — С. 34—40.
- 534 Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе. — С. 62.
- 535 Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М., 2005. — С. 48—50.
- 536 Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе. — С. 62.
- 537 Толстая С. М. Душа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 1: А—Г. — М., 1995. — С. 163.
- 538 Талько-Грынцевич Ю. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 28-29.
- 539 Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка. — К., 2006. — С. 25.
- 540 Ящуржинский Хр. Поверья и обрядность родин и хрестин. — С. 74.; Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди // Лемківщина у 2-х т. — Т.2.: Духовна культура. — Львів, 2002. — С. 65; Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка. — С. 25.
- 541 Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — К, 2006. — С. 15-17.
- 542 Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 20.
- 543 Доброчаев Иоанн. О народных обычаях при рождении и крестинах в селе Сачковичах // ІР НБУВ., ф. 61, од. зб. 542, арк. 2.
- 544 Верхратський С. Український медичний фольклор. — Арк. 32.
- 545 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С. 444.
- 546 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С. 448.
- 547 Талько-Грынцевич Ю. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 34-35.
- 548 Кабакова А. Антропология женского тела. — С. 66.
- 549 Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 97; Кабакова А. Антропология женского тела. — С. 67-68.
- 550 Кабакова А. Антропология женского тела. — С. 67.
- 551 Кабакова А. Антропология женского тела. — С. 67.
- 552 Етнографічні записи, зроблені в різних місцевостях різними особами // Інститут рукопису НБУВ., ф. 1, од. зб. 1511, арк. 34.
- 553 * хата, зроблена із кори, знятої із дерева великими шматками
- 554 Ігнатенко І. Народна медицина Середнього Полісся: традиції та сучасність (на польових етнографічних матеріалах). — Кам'янець-Подільський, 2013. — С. 310.



- 555 Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. — К., 2000. — С. 102.
- 556 Кабакова Г. Антропология женского тела. — С. 72.
- 557 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С.449.
- 558 Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу.— С. 166.
- 559 Кабакова Г. Антропология женского тела. — С. 72.
- 560 Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — С. 219.
- 561 Верхратський С. Український медичний фольклор. — Арк. 32.
- 562 Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — С. 332.
- 563 Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 23.
- 564 Кабакова Г. Антропология женского тела. — С. 74-75.
- 565 Кабакова Г. Антропология женского тела. — С. 70.
- 566 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С. 451.
- 567 Кабакова Г. Антропология женского тела. — С. 87.
- 568 Марко Грушевський Дитина в звичаях і віруваннях. — С. 20.
- 569 Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). — С. 69; Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. — С. 102 — 103;
- 570 Маркович О. Родини, хрестини й вивід в с. Карабіївці. Записано від Домочки Михальчукової // Інститут рукопису НБУВ., ф. 10, од. зб. 15257, арк. 5.
- 571 Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 98.
- 572 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С. 453-454.
- 573 Кон И. С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива.— М., 1988. — 269с.; Лунин И. И., Старовойтова Г. В. Исследование родительских полоролевых установок в разных культурных средах // Этнические стереотипы мужского и женского поведения.— СПб., 1991.— С. 6—16; Пушкарева Н. Л. Материнство в новейших социологических, философских и психологических концепциях // Этнографическое обозрение. — 1999. — № 5. — С. 48—59; Кись Оксана. Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа // Социальная история. Женская и гендерная история /Под ред. Н.Л.Пушкаревой. — М., 2003. — С. 156—172.
- 574 Поняття гріха в народному розумінні є дуже розпливчастим. Народна мораль або розширює і конкретизує християнське поняття гріха, або ж, навпаки, заперечує гріховність деяких дій. Див.: Толстая С. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. — М., 2000. — С. 10—11.
- 575 Детальніше про обряди, спрямовані на програмування молодих плідністю, див у працях: Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. — К., 1974. — С. 59-129; Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — К., 1998. — С. 23-145; Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX — XX ст.). — К., 2004. — С. 80-185; Горошко Л. М. Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат: Дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05 — Л., 2007. — С.102—103.
- 576 Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. — С. 82.
- 577 Грушевський Мр. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 100.
- 578 Виноградський Ю. С. Відомості по анкеті Етнографічної Комісії... — Арк. 21-22.
- 579 Кабакова Г. И., Толстая С. М. Зачатие. — С. 283.
- 580 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — 2000. — С. 173.
- 581 Виноградський Ю.С. Відомості по анкеті Етнографічної Комісії... — Арк. 22.
- 582 Грушевський Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 96.
- 583 Верхратський С.А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 584 Верхратський С.А. Український медичний фольклор.— Арк. 79; Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 23.
- 585 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 200.





- 586 Трусевич И. Зилле: Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья. — С. 423—424.
- 587 Агапкина Т. А. Месячные. — С. 244; Мазалова Н. Е. Состав человеческий... — С. 87; Баранов Д. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре. — С. 113—114; Листова Т. А. Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований. — М., 2001. — С. 37—38.
- 588 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 24.
- 589 Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — Вип. 1-3. — К., 1927. — С. 18.
- 590 Маєрчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу... — С. 1027—1037.
- 591 Савченко Ф. Родини, хрестини й вивід в с. Карабіївці. — Арк. 5; Корзонюк М. Волинське надбужжя (фольклорно-етнографічний збірник). — Арк. 336.
- 592 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 98.
- 593 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу.
- 594 Баранов Д. Предохранение от зачатия. — С. 490.
- 595 Мазалова Н. Е. Состав человеческий. — С. 91.
- 596 Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. — К., 1997. — С. 302.
- 597 Кабакова Г. И. На пороге жизни: новорожденный и его «двойники» // Слово и культура. — М., 1998. — Т. 2. — С. 106.
- 598 Верхратський С.А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 599 Баранов Д. Предохранение от зачатия. — С. 491.
- 600 Цікаво зазначити, що певну раціональність таких дій визнала і офіційна медицина. Грудне вигодовування певною мірою може слугувати контрацептивним засобом, бо має здатність затримувати овуляцію. Проте для того, аби воно «спрацювало», потрібні три основні умови: минуло не більше 6 місяців від народження дитини; жінка годує дитину виключно грудним молоком, без будь-яких інших прикормів; у жінки після пологів не поновилися місячні (період аменореї). (Запис. автором 11 грудня 2010 р. у м. Нью-Йорк від практикуючого лікаря М. Л. Грабовецького.)
- 601 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу — К., 2006. — С. 81.
- 602 Баранов Д. Предохранение от зачатия. — С. 490.
- 603 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 99.
- 604 Верхратський С.А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 605 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 99.
- 606 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 25; Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — С. 320.
- 607 Ящуржинский Хр. Поверья и обрядности родин и хрестин // Киевская старина. — К., 1893. — Т. 62. — С. 74—75; Этнографические материалы собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — Чернигов, 1897. — Вып. 2. — С. 320; Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. — Одесса, 1894. — С. 84; Сумцов Н. Очерки народного быта. — Харьков, 1902. — С. 52.
- 608 Верхратський С.А. Український медичний фольклор. — Арк. 79.
- 609 Верхратський С.А. Український медичний фольклор. — Арк. 79.
- 610 Видається цікавим питання, чи насправді перераховані вище засоби, які вживали у народі, щоб «зігнати плід», мають абортивні властивості. Таке питання ми поставили практикуючому лікарю М. Грабовецькому, який відповів так: «Неможливо сказати, наскільки ефективними вони були; інформації недостатньо, вона є неточною або фрагментарною. Більш того, ефективність цих засобів (з метою переривання вагітності), офіційною медициною не перевірялася. Для того щоб провести такі досліді, потрібно, приміром, 1000 піддо-





- слідних, у даному разі вагітних жінок. Кожній підгрупі даються якісь перераховані вище засоби і ведеться медичне спостереження за перебігом вагітності та чи відбувається її переривання. Проте це припущення цілком абсурдне (адже навряд чи будь-яка жінка піде на такі досліди), тому такі дії фактично взагалі не можливі. Всі народні твердження про вплив трав на переривання вагітності або їх контрацептивні властивості науково не підкріплені й не мають ніякої статистичної достовірності. До того ж такі речовини, як селітра, ртуть, хна, сажа, порох, бите скло тощо, очевидно не тільки не мають контрацептивних властивостей, а й становлять величезну небезпеку для здоров'я та життя жінок // Записано авторкою 11 грудня 2010 р. у м. Нью-Йорк (США) під час бесіди з лікарем М. Л. Грабовецьким.
- 611 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці // Вісн. Львів. ун-ту. — Л., 2000. — Вип. 35-36. — С. 443. — (Сер. «Історична»).
- 612 Верхратський С.А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 613 Спр. Колодюк-9. Матеріали, записані в с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Лугини-2005: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Лугинського району Житомирської області (листопад 2005 р.). — Арк. 7.
- 614 Верхратський С. А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 615 Верхратський С. А. Український медичний фольклор.— Арк. 79.
- 616 Белогриц-Котляревский А. Юридические обычаи и воззрения, записанные в м. Камышине Миргородского уезда. — Арк. 6.
- 617 Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. — С. 84.
- 618 Шекерик Доникив П. Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 7.
- 619 Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. — С. 175.
- 620 Белогриц-Котляревский А. Юридические обычаи и воззрения, записанные в м. Камышине Миргородского уезда. — Арк. 6.
- 621 Белогриц-Котляревский А. Юридические обычаи и воззрения, записанные в м. Камышине Миргородского уезда. — Арк. 6.
- 622 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 94.
- 623 Граймер М. Л. Аборт и психология женщины // Труды Першого Всеукр. з'їзду акушерів і гінекологів. — К., 1928. — С. 387.
- 624 Белогриц-Котляревский А. Юридические обычаи и воззрения, записанные в м. Камышине Миргородского уезда. — Арк. 6.
- 625 Спр. Колодюк-5. Матеріали, записані в с. Червона Волока Лугинського р-ну Житомирської обл. — Арк. 9.
- 626 Спр. Колодюк-15. Матеріали, записані в с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 11.
- 627 Спр. Колодюк-10. Матеріали, записані в с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. — Арк. 32.
- 628 Запис. автором у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну, Рівненської обл. // Архів ДНЦЗКСТК.
- 629 Пушкарева Н. Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X—XV вв.) // Этнографическое обозрение. — 1996. — № 6. — С. 95.
- 630 Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. — М., 2004. — С. 111.
- 631 Сотницы. Начала познания вещей божественных и человеческих. — М., 2002. — С. 1031.
- 632 Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. — С. 174.
- 633 Рутковский И.М. Ответы на вопросы изложенные в программе для собирания юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву. — Арк. 2.
- 634 Грушевський М. Історія української літератури. — К., 1925. — Т. 4. — С. 633.
- 635 Шекерик-Доникив П. Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 86; Дерлиця М. Селянські діти. — С. 121; Грушевський М. Історія української літератури — С. 633.



- 636 Дерлиця М. Селянські діти. — С. 121; Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 201.
- 637 Кісь О. Полтавщина 1997. — Арк. 2.
- 638 Савур-могила. Легенди й перекази Нижньої Наддніпрянщини / Упоряд. і авт. приміт. В.А. Чабаненко. — К., 1990. — С. 21.
- 639 Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. — С. 175.
- 640 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. — Арк. 4-5.
- 641 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. Записи Ю. С. Виноградського та С. М. Терещенкової // Матеріали до етнології й антропології. — Т. 21-22, ч. 1. Л. 1910. — С. 210.
- 642 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. — С. 209.
- 643 Грушевський М. Історія української літератури. — С. 633.
- 644 Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. — С. 184.
- 645 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. — С. 205—206.
- 646 Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. — С. 175.
- 647 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. — С. 207—208.
- 648 Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. — С. 64.
- 649 Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури). — С. 72.
- 650 Петров В. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. — С. 208.
- 651 Г. де ля Фліз. Альбоми. — К., 1999. — Т.2. — С. 720.
- 652 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 176.
- 653 Доманицький В. Народна медицина в Ровенському повіті на Волині // Матеріали до україно-руської етнології, — Л., 1905. — Т. 6. — С. 101; Пантюхов И. Доктора и знахари // Киевлянин. — 1869. — № 44. — С. 177.
- 654 Рубан Н. М. Розвиток земської медицини в Україні (1865—1914 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — Донецьк, 2004. — С. 11.
- 655 Вовк Ф. Студії з української етнології та антропології. — С. 205.
- 656 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 343.
- 657 Никончук М. В., Никончук О. М., Мойсієнко В. М. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. — С. 35.
- 658 Носаль М. А., Носаль І. М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. — К., 1965. — С. 81.
- 659 Пастушенков Л. В., Пастушенков А. Л., Пастушенков В. Л. Лекарственные растения. Использование в народной медицине и быту. — Л., 1990. — С. 34.
- 660 Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся. — С. 97.
- 661 Малинка О. Народна медицина, повір'я, прикмети, звичаї, обряди. — Арк. 21.
- 662 Кравченко В. Звичаї в с. Забрідді та по деяких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали. — Житомир, 1920. — С. 152.
- 663 Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся. — С. 97.
- 664 Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский // Языки культуры и проблемы перевода мости / Отв. ред. Б. А. Успенский. — М., 1987. — С. 169—183.
- 665 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. — С. 89.
- 666 Августиневич Ф. М. О дикорастущих врачебных растениях Полтавской губернии // Труды комиссии высочайше учрежденной, при императорском университете святого Владимира для описаний губерний Киевского учебного округа. — К., 1853. — Т. 2. — С. 51.





- 667 Малинка О. Народна медицина, повір'я, прикмети, звичаї, обряди. — Арк. 21.
- 668 Болтарович З. Народна медицина українців. — С. 85—87.
- 669 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 19—20.
- 670 Маркович В. В. Знахарки нового типа. — С. 425.
- 671 Коваленко Г. И., Манжура И. К народной медицине малоруссов. — С. 184.
- 672 Коваленко Г. И., Манжура И. К народной медицине малоруссов. — С. 175; Гринченко Б. Д. Материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губернях. — С. 320.
- 673 Шухевич В. Гуцульщина. — С. 255.
- 674 Колосова В. Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. — М., 2009. — С. 18—20.
- 675 Детальніше про це див. у розділі II.
- 676 Носаль М. А., Носаль І. М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. — С. 87.
- 677 Спр. Колодюк-6. Матеріали, записані в с. Лука Житомирського р-ну Житомирської обл. від переселенців із с. Рудня-Радовельська Олевського р-ну Житомирської обл. // ДНЦЗКСТК, ф. Житомир-2004: Матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції до Житомирської області (вересень-жовтень 2004 р.). — Арк. 35.
- 678 Мамчур Ф. І. Довідник з фітотерапії. — К., 1986. — С. 178.
- 679 Трусевич И. Зилле: Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья. — С. 423.
- 680 Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся. — С. 85—86.
- 681 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 6.
- 682 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 84.
- 683 Ящуржинський Хр. Поверья и обрядность родин и хрестин. — С. 74; Дерлиця М. Селянські діти. — С. 121.
- 684 Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 86.
- 685 Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 86.
- 686 Грушевський М. Історія української літератури. — С. 633.
- 687 Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. — С. 86.
- 688 Пушкарева Н. Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X—XV вв.). — С. 95.
- 689 Детальніше див.: Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх «вигравлювання плоду». — С. 34—40.
- 690 Корзонюк М. М. Волинське Надбужжя: фольклорно-етногр. збірник. — Арк. 336.
- 692 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 118.
- 693 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 116.
- 694 Дерлиця М. Селянські діти. — С. 121.
- 695 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 26.
- 696 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 117.
- 697 Ящуржинский Хр. Поверья и обрядность родин и хрестин. — С. 74; Гр[ушевський] М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 117; Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 27.
- 698 Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — С. 149—158.
- 699 Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — С. 332.
- 700 Водночас цікаво, наскільки насправді ефективними та дієвими були перераховані вище засоби лікування. Лікар М. Грабовецький, який, коментуючи народні методи лікування, зокрема сифілісу, зазначив: «У народній культурі хвороби часто мають узагальнений характер. Класифікація їх у народі за категоріями, приміром — «жіночі», робить неможливим наукове обговорення способів та методів їх лікування. Жіночі статеві захворювання можуть мати різну етіологію, відповідно й різні способи лікування. Приміром, у жінки може бути просте запалення репродуктивних органів або дерматологічні прояви, без внутрішніх інфекційних захворювань. Цілком імовірно, що в таких випадках фітотерапія може давати ліку-



вальний ефект. Між тим важливо наголосити, що неінфекційні запальні процеси мають властивість минати самі по собі, наприклад молочниці. Тому не виключено, що вживання методів народної медицини мало більш психологічний вплив, аніж реальне підгрунтя. Що стосується порушення менструального циклу, то його ми не можемо віднести до «жіночих» хвороб. Доводиться говорити про гормональні порушення у жіночому організмі, які теж можуть мати різні причини виникнення: порушення продукції гормонів щитовидної залози, захворювання яєчників, підвищення рівня андрогену (чоловічий гормон), стрес, фізичні навантаження, низька маса тіла тощо. З певністю сказати, що ці порушення, які можуть мати різну етіологію, можна було вилікувати певною травою, — неможливо» // Інтерв'ю практикуючого лікаря М. Л. Грабовецького, запис. І. Ігнатенко.

701 Питання про те, в яких масштабах, на які хвороби та особи якої статті найчастіше хворіли, залишаємо відкритим. У цьому розділі ми зосереджуємо увагу лише на народних методах лікування та світоглядних уявленнях, пов'язаних з такого роду хворобами.

702 Сумцов М. Ф. Слобожане : історико-етнографічна розвідка. — С. 172.

703 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 339.

704 Цит. за: Дидик-Меуш Г. Українська медицина. Історія назв. — Л., 2008. — С. 195.

705 Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малоруссов. — С. 175.

706 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 339.

707 Шухевич В. Гуцульщина. — С. 256.

708 Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. — Чернівці, 2000. — С. 19.

709 Детальніше див.: Дидик-Меуш Г. Українська медицина. Історія назв. — С. 195—205; Никончук М. В., Никончук О. М., Мойсієнко В. М. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. — С. 39.

710 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 340.

711 Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М., 2005. — С. 48; Курочкін О. Образ єврея в драматично-ігровому фольклорі українців (до проблеми етнічної ідентифікації) // Народна творчість та етнографія. — 2008. — № 6. — С. 31—33.

712 Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. — М., 2007. — С. 441.

713 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 34.

714 Агапкина Т. А., Усачева В. В. Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 1: А—Г. — М., 1995. — С. 225—227.

715 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 344.

716 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 344.

717 Сельский домашний лечебник: Руководство для помещиков, сельских священников, управляющих именьями и сельских хозяев, содержащих в себе краткие и ясные наставления, как сберечь свое здоровье, предохранить себя от болезней или вылечиться простыми домашними и недорогими средствами / Соч. д-ра Г. Ф. Паулицкого. — СПб., 1855. — Т. 1. — С. 202; Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 91; Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 82; Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 41; Агапкина Т. А. Месячные. — С. 241; Мазалова Н. Месячные // Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. — СПб., 2005. — С. 356.

718 Верхратський С. А. Український медичний фольклор.— Арк. 73.





- 719 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 176.
- 720 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 88.
- 721 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 88.
- 722 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 88.
- 723 Пантюхов И. Доктора и знахари. — С. 177; Шамраевский А. Статистическое описание Бобровицкой дачи // Памятная книжка Черниговской губернии. — Чернигов, 1862. — С. 274; Шарко Е. Из области суеверий малороссов Черниговской губернии (народная медицина и представление о загробной жизни) // Этнографическое обозрение. — 1891. — Вып. 1. — С. 169—173; Доманицький В. Народна медицина в Ровенському повіті на Волині // Матеріали до україно-руської етнології. — Л., 1905. — Т. 6. — С. 101; Вовк Федір. Студії з української етнології та антропології. — С. 205.
- 724 Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малороссов. — С. 176.
- 725 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 361.
- 726 Сельский домашний лечебник... — С. 210.
- 727 Сельский домашний лечебник... — С. 207.
- 728 Сельский домашний лечебник... — С. 208.
- 729 Сельский домашний лечебник... — С. 208.
- 730 Сельский домашний лечебник... — С. 208.
- 731 Сельский домашний лечебник... — С. 208.
- 732 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 176; Пантюхов И. Местная народная медицина. — С. 177.
- 733 Богданов К. Повседневность и мифология: исследования по семиотике культурной действительности. — СПб., 2001. — С. 289.
- 734 За однією з легенд, «когда женщины не могли выпросить у Бога милосердия за грехи праматери, то послали детей, которым Бог сказал, чтобы люди, для отвращения болезней и смерти, искали средства вокруг себя — на земле: зілля та коріння; на вопрос детей, как их найти? — Знатимуть, ответил Бог». Трусевич И. Зілле (Предания, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. — С. 423.
- 735 Сумцов М. Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка. — С. 174.
- 736 Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малороссов. — С. 176.
- 737 Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. — С. 127.
- 738 Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малороссов. — С. 176.
- 739 Сельский домашний лечебник... — С. 207.
- 740 Лікування сифілісу методами народної медицини М. Грабовецький прокоментував так: «Можна припустити, що миття статевих органів оцтом мало певний профілактично-захисний ефект, оскільки оцет може знищувати патогенні бактерії та віруси, так само як і вино, що містить алкоголь (спирт), який має дезинфікуючі функції. Проте це стосується виключно профілактики, а до лікування зазначених венеричних хвороб ці засоби ніякого відношення не мають. Щодо заборони вживання прянощів, солоних, гострих та кислих продуктів, а також рекомендації споживання деяких продуктів та напоїв (вівсяний, ячмінний відвар, чай із бузини, прісна сироватка тощо), то вони ніякого впливу на процес лікування та швидшого одужання не мають. Для лікування сифілісу використовується пеніцилін. Всі інші засоби до 1945 р. (коли почав застосовуватися цей препарат), практично ніякого ефективного результату від лікування не давали. Шкірні прояви сифілісу мають властивість зникати самі по собі (загоєння виразок, зникнення висипу тощо). Це, так би мовити, «нормальні» клінічні стадії цієї хвороби. Хворі на сифіліс, імовірно, пов'язували зовнішні, видимі фактори з одужанням та ефективністю тих методів лікування, які вони застосовували, що давало підстави рекомендувати його іншим хворим як надійний та перевірений засіб від цієї хвороби. Насправді хвороба нікуди не зникала, а продовжувала прогресувати в організмі хво-



рого. Небезпека сифілісу — не в шкірних проявах, а у внутрішньому ураженні організму, коли розкладаються печінка, внутрішні органи, спинний та головний мозок, що призводить до паралічу та інших небезпечних наслідків. Щодо спадковості, то якщо вагітна жінка хвора на сифіліс, вона відповідно інфікує й плід, але якщо породілля здорова (нехай навіть її предки хворіли на цю хворобу), то це ніяким чином не відобразиться на майбутньому малюкові. Генетичної схильності до сифілісу не існує» // Інтерв'ю практикуючого лікаря М. Л. Грабовецького, запис І. Ігнатенко — Арк. 3.

741 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі.. — С. 186.

742 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 186; Прокопьева Н. Старуха // Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. — СПб., 2005. — С. 635.

743 Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. — С. 18—19.

744 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 71.

745 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 186.

746 Мазалова Н. Е. Состав человеческого... — С. 133.

747 Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 83.

748 Нос С. Покрытка // Киевская Старина. — 1882. — Т.1. — С. 427—428.

749 Ще здавна склалася традиція, за якою «бабити» могли лише ті жінки похилого віку, які самі народжували та мали дітей: Высоцкий Н. О. Роль женщины в истории нашей народной медицины. — Казань, 1908. — С. 18.

750 Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. — С. 130.

751 Верхратський І. Український медичний фольклор. — Арк. 32.

752 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 70.

753 Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. — С. 70.

754 Детальніше див.: Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди — Л., 2007. — 352 с.; Сушко В. А. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ — ХХІ ст. : Дис. ... канд. іст. наук. — К., 2007. — 256 с.

755 Колодюк І. Канівська польова практика 2007 р. Зап. у с. Гамарня Канівського р-ну Черкаської обл. // КЕКІФ ф. 18, папка 3, од. зб. 3, арк 7. Запис. автором у Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 72, 138, 147.

756 Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Вип. 1. Київське Полісся. — Л., 1997. — С. 213.

757 Шамровский А. Статистическое описание Бобровицкой дачи. — С. 277.

758 Колодюк І. Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся. — С. 52.

759 Ігнатенко (Колодюк) Ірина. Приховані магичні коди у практиці «вигнання» холери // Запис. іст. ф-ту Одес. нац. ун-ту ім. І. І. Мечникова. — Вип. 19. — О., 2008. — С. 27—28.

760 Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина ХІХ — початок ХХ ст.) — К., 1997. — С. 134.

761 Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці. — С. 441—445.

762 Кабакова Г. И. Девушка. — С. 38.

763 Гура А. В., Кабакова Г. И. Вдовство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / РАН; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н. И. Толстой. — Т. 1: А—Г. — М., 1995. — С. 296.

764 Беньковский І. Народный взгляд на «нечистую» женщину. — С. 128—131.

765 Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі. — С. 189.

Зміст

ПЕРЕДМОВА	7
1.1. На яких етнографічних матеріалах написана книга, або джерельна база дослідження	12
1.1. Історіографія: хто й коли досліджував жіноче тіло.....	24
ЦИКЛ I. Стаючи дівчиною: уявлення про деякі аспекти жіночої фізіології в українській традиційній культурі.....	35
ЦИКЛ II. Дівчина-наречена: дошлюбне інтимне спілкування української молоді	61
ЦИКЛ III. Стаючи жінкою: обряд «комори» та символіка дівочої цноти	86
ЦИКЛ IV. Жінка в шлюбі: статеве життя та зачаття дитини	115
ЦИКЛ V. Майбутня мати: вагітність та пологи	132
ЦИКЛ VI. Жінка та її ненароджені діти: про вживання контрацептивів та аборти у традиційному українському соціумі	144
ЦИКЛ VII. Хворе тіло: «жіночі» та венеричні хвороби	165
ЦИКЛ VIII. Жінка на схилі років: фізіологічне згасання та втрата репродуктивних функцій.....	180
ЗАМІСТЬ ВИСНОВКІВ. ПІСЛЯМОВА.....	191
ПРИКІНЦЕВІ СНОСКИ	195