



УДК 392.31(477.41/.42)''19''

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2021.02.262>

ТРАНСФОРМАЦІЯ РОДИННО-ОБРЯДОВОЇ СПОРІДНЕНОСТІ ВПРОДОВЖ ХХ СТОЛІТТЯ

Олена КОНДРАТЮК

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5996-1768>

кандидатка історичних наук,
завідувачка відділу етнології,

Державний науковий центр захисту культурної
спадщини від техногенних катастроф,
вул. Вишгородська, 21, 04114, м. Київ, Україна,
e-mail: lenvin2007@gmail.com

Система спорідненості традиційного українського суспільства не обмежувалася кровними та духовними зв'язками чи свояцтвом. Вона передбачала поріднення на ґрунті спільних інтересів, місця проживання чи внаслідок здійснення певної обрядодії. Відтак, актуальним є дослідження зв'язків родинно-обрядової спорідненості, оскільки вони уможливають створення цілісної картини соціальних зв'язків традиційного українського села.

Метою нашої розвідки є висвітлити основні етапи та механізми творення родинно-обрядової (ритуальної) спорідненості.

Об'єктом дослідження є обрядовість родинного циклу як складової народної культури українців, а предметом — зв'язки родинно-обрядової спорідненості.

Методологічну основу праці становлять принципи об'єктивності та історизму. Для опрацювання польового та архівного, етнографічного й фольклорного матеріалу були використані методи типологічного, комплексного та ретроспективного аналізу, історичної реконструкції тощо.

Ключові слова: родинно-обрядова спорідненість, бабаповитуха, породілля.

Olena KONDRATIUK

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5996-1768>

Candidate of History (Ph. D),

Head of Department of Ethnology,

State Scientific Center of Cultural Heritage Protection

from Technogenic Catastrophes

21, Vyshgorodskaya st., 04114, Kyiv, Ukraine,

e-mail: lenvin2007@gmail.com

TRANSFORMATION OF FAMILY-CEREMONIAL KINSHIP DURING THE TWENTIETH CENTURY

The system of kinship of the traditional Ukrainian society was not limited to consanguinity (loodline) spiritual kinship and relationship by marriage. It provided for kinship on the basis of common interests, place of residence or the performance of a certain rite some rituals. Therefore, the study of the family-ceremonial kinship links is relevant, as they allow to create a holistic picture of the social ties of the traditional Ukrainian village. The goal of author is to analyze the main stages and mechanisms of creation of new family-ceremonial kinship links. The object of the research is a ritual of family cycle, as a component of the folk culture of Ukrainian. The subject is family-ceremonial kinship ties. The methodological basis of work is objectivity and historicism principles. The methods for typological, complex and retrospective analysis, historical reconstruction were used to process field and archival, ethnographic and folklore materials.

The source base of the research consists of the author's field materials and recordings of other scientists of the State Scientific Center of Cultural Heritage Protection from Technogenic Catastrophes in comprehensive historical-ethnographic expeditions on the territory of Polissia, during which the material was recorded through oral interviews of respondents according to a prepared questionnaire. The theme of creating new family-ceremonial kinship is not sufficiently highlighted in special scientific researches. This aspect is recovered by authors rather superficially, without proper analysis; therefore the basis of the work is the author's field materials.

Results. An analysis of all components of maternity and ritual kinship allows us to conclude that there was a longevity and strength of this social connection between the midwife and the woman in labor. This connection was fixed on a verbal level through the use of special terms: grandmother and grandson. These terms have been part of the active lexicon of women forever.

The midwife visited the woman several times after giving birth. Later, she visited her grandmother-midwife on calendar holidays (Christmas, Easter) and on weekdays.

We have identified two locations where the main meetings provided by this type of kinship -- the mother's house and the midwife's house. The women felt it was their moral duty to help their midwife (bringing food, working the vegetable garden) and to visit on her funeral days and funeral.

Keywords: family-ceremonial kinship, midwife, woman in labor, kinship terms.

Вступ. Для будь-якого традиційного суспільства одне з важливих місць посідає система спорідненості. І чим більше воно архаїчне, тим значимішими є соціальні зв'язки, які впливають на всі сфери життя. Йдеться не лише про взаємовідносини між кровними родичами, кумами чи свояками, питомої ваги набирали зв'язки (тимчасові чи довготривалі), що виникали на ґрунті спільних інтересів, місця проживання, або ж внаслідок здійснення певної обрядодії. У цій розвідці ми спробуємо дослідити взаємовідносини, які виникали після надання бабою-повитухою родопомочі породіллі. Відтак, *актуальним* є дослідження зв'язків родинно-обрядової спорідненості, оскільки вони уможливають створення цілісної картини соціальних зв'язків традиційного українського села.

Мета статті — висвітлити основні етапи та механізми творення родинно-обрядової (ритуальної) спорідненості. *Об'єктом* дослідження є обрядовість родинного циклу як складової народної культури українців, а *предметом* — зв'язки родинно-обрядової спорідненості.

Джерельна база. До сьогодні родинно-обрядова спорідненість традиційного українського суспільства ще не була безпосереднім предметом вивчення. Утім побіжно окремі її елементи були висвітлені під час дослідження інституту родопомочі та обрядів родильно-хрестильного періоду. Серед найвагоміших варто назвати праці Н. Гаврюлюк [1; 2; 3], О. Боряк [4; 5], В. Борисенко [6; 7], М. Грушевського [8], П. Шекерика-Дониківа [9] та ін. Особливості взаємовідносин між повитухою та родиною породіллі у контексті обов'язкових відвідин на Різдво та Великдень представлені у працях, присвячених календарній обрядовості, зокрема М. Дикарева [10], М. Зубрицького [11]. Основу джерельної бази дослідження складають польові записи, зроблені авторкою та іншими науковцями Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф у комплексних історико-етнографічних експедиціях на території Полісся [12]¹. Вони доповнені

матеріалами, зібраними, опрацьованими та опублікованими ІМФЕ ім. М.Т. Рильського [13; 14].

Методологічну основу праці становлять принципи об'єктивності та історизму. Для опрацювання польового та архівного, етнографічного та фольклорного матеріалу були використані *методи* типологічного, комплексного та ретроспективного аналізу, історичної реконструкції тощо.

Основна частина. Ритуальна чи родинно-обрядова спорідненість, що виникала внаслідок здійснення певного ритуалу родинного циклу, такого, скажімо, як допомога повитухи при пологах, посідала чільне місце в мережі зв'язків спорідненості в традиційній українській громаді майже до середини ХХ ст. Номен *баба* та *онука (внука)* виступали маркерами цього соціального зв'язку. Етнографи зафіксували вживання слова *баба* саме як термін ритуальної спорідненості, а не лише як соціонім² [15, с. 38]: «Так називали, що це моя *баба*, а то її *внучки* — жінки які родили» (с. Степки Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Є такий обичай: от прийшла баба, зав'яже пупа дитині і вже вона в нас називається *баба*. Моя баба, вже я її так і зву бабою все життя, бо вона кала мене була (під час пологів. — О. К.)» (с. Оленине К-Каш. Р., запис — НАВ) [12]; «<...> чужа баба, так як там от кумі, ну то ето щитається вже як родня. От мі взяли чужу бабу. Вона чужа зовсім була, але бувало прийде до мене посидит, провідає там, як свято яке, гостинця принесе внучку своєму чи там внуці. Але її вже моєї бабки нема, вона померла» (с. Стрільськ Сарн. Р., запис — ГНК) [12]; «Її уважали, вона вже як родня була, ця баба» (с. Межиліска Нар. Ж., запис — КОВ) [12]; «<...> вже жонки і діти, яких вона побабилла, вже називають її бабой. Ну вона вже — родичка, бо вони кажуть їй — баба» (с. Думинське Овр. Ж., запис — КОВ) [12].

За бабу, зазвичай, кликали не близьку родичку, а чужу жінку, щоб стосунки з нею не обтяжувати по-

¹ Для порятунку історико-етнографічної спадщини та відповідно до завдань Національної програми мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи було створено Історико-культурологічну експедицію Мінчорнобиля України. З 1994 по 2007 рік відбувалися зміни творчих колективів науковців-одномумців, зібраних Ростиславом Омеляшком. З 2007 року він очолив Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних

катастроф, що фокусує свою увагу на створення Чорнобильського наукового-інформаційного фонду, до якого увійде вся зібрана інформація з теренів Українського Полісся.

² Socius — від лат. суспільний, соціальний маркер, колективне ім'я, назва соціальної групи, що використовують люди для групової ідентифікації, наприклад, жінок, які мають онуків.

бутовими суперечками, бо «не годиться бабувати у невісток, бо з ними сваряться, а гріх сваритися бабі з онукою» [15, с. 35]; «<...> дурная, то бабка твоя, а ти лаїшся з нею, то не годиться» [16, с. 84].

В українському традиційному суспільстві застосовувалися різноманітні імена спорідненості [17, с. 203—204], якими могли називати бабу: *бабушка*, *бабка*, *бранка*, *повитуха*, *пупорізка*, *повита*, *пупничка*, *баба до родов*, *та, що пупа в'яже* та ін.

Упродовж перших десятиліть існування радянської влади відбувалося планомірне дискредитування та нищення усіх складників традиційної української культури. Цей процес відбувався під гаслом захисту материнства та дитинства в процесі формування нової системи охорони здоров'я [4, с. 81—88] і він не оминув й інституту традиційної родопомочі. О. Боряк акцентує на тому, що в популярних брошурах, які масово тиражувалися у 1920-х роках, засуджувалися способи «аматорського бабування», а термін «повитуха» було підмінено на «баба-шептуха». Всі ці зміни призвели до значних трансформацій і втрати семантичного наповнення та символічного значення окремих обрядодій цього комплексу, однак повністю знищити цей вид соціального зв'язку не вдалося. Вже в 30-х роках ХХ ст. етнографи фіксували зміни не лише в способі надання родопомочі, а й у лексиці, якою послуговувалися її учасниці: «Тепер баб нема, акушерки. Всьо равно без баби не буде. Тепер і баба, і кушерка коло породілі. От я, учительки прима-ла дитя і кушерка була. <...> А вона мені кличе: «Куїна» — як я йой — **баба**, а вона мені **внука** — се такий свет учора настав» [18, с. 50]. Досвідчені повитухи цих змін не сприймали, оскільки заміна традиційного способу номінування *баба* на власне ім'я повитухи, як у наведеному прикладі (*не баба, а Куїна*), видавалася неприйнятною, бо руйнувала цілісність цих стосунків та нівелювала їх символічний зміст. Утім остаточно сільські повитухи перестають надавати допомогу жінкам під час пологів лише після Другої світової війни.

У взаєминах **баби** та **внуки** (родини породіллі) можна виділити кілька значущих етапів: I. Творення родинно-обрядової спорідненості (пологи, відвідування повитухою породіллі, у перші дні після пологів, зливки). II. Закріплення та засвідчення цього зв'язку перед громадою (хрещення, хрестини, звичай нести пироги). III. Подальші обрядові та побу-

тові взаємини (відвідування на календарні свята, по-сильна взаємодопомога між породіллею та бабою, похорон повитухи).

I. Зв'язок родинно-обрядової спорідненості творився саме під час надання бабою родопомочі породіллі та зберігався протягом усього життя. У цей момент баба виконувала символічну функцію посередниці між світами. Вважалося, що від неї, як і від інших осіб, з якими на початку життя у новонародженого склалися певні зв'язки спорідненості, скажімо, з батьками (кровна спорідненість), хрещеними (духовна), до дитини могли перейти її гарні чи погані звички та якості, а за її гріхи могла настати розплата. Керуючись цими пересторогами, бо ж не дарма побутувала народна приказка «*кума — люблена, баба — суджена*» [19, с. 34], за наявності вибору бабувати кликали жінку з доброю вдачею та гарною репутацією в селі.

Особливою умовою була її фізіологічна чистота, тобто досягнення віку менопаузи: «*Бранки — старі баби, що вже своїх дітей не можуть мати. Її називають бабунею. Бранка дістає диктаторські права, що не скаже роділя, має слухатися*» [19, с. 13]; «*Тре така баба, щоб в'язала пупа, щоб в її вже дітей не було, на рубащі не було. От називається баба, що вже вона баба, а не жінка*» (с. Воронки Вол. Р., запис — ЛНМ) [12]. Ця умова була обов'язковою і для **названих (хресних) баб**, які не приймали пологи, утім виконували інші обов'язки баби: «<...> *будь-яку жінку, хто там яку хоче, але щоб уже не було делов (місячних. — О. К.), як у баби. (Вона. — О. К.) варит кашу <...>*» (с. Бобер Пол. К., запис — НАВ) [12]; «*Выбирают бабу, кто яку хоче, (з. — О. К.) постарших людей*» [6, с. 101].

Неодмінним атрибутом повитухи був білий фартух: «*Колись казали, з двома фартухами ходила, коли лікарень не було, то бабка повитуха. Якшо вона йде (приймати пологи. — О. К.) то вона два фартухи надіває*» (с. Бучин Люб. В., запис — КОВ) [12]. У більшості слов'янських народів фартух символізував жіноче начало, жіночу фертильність. Саме тому, як символ життя та плодючості, він виконував функцію оберега, зокрема у родильній та весільній обрядовості. Болгари вважали, що дитина, яку повитуха прийняла у свій чи материн фартух, буде здоровою та щасливою. З тією ж мотива-

цією білоруси та хорвати вшивали нитку з матириного фартуха до дитячої пелюшки [20, с. 392].

Зазвичай повитуха приходила з першим подарунком для внучка (новонародженого) — хлібом, пелюшками та прядивом, щоб зав'язати пупа: «баба бере хліб, льон — пупа в'язати» (с. Моквин Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «То со старої рубашки своєї надере цих пельюнок і таку волоку, шоб з'язувати, шоб сповивать. Це замотає у тіє тряпки, а тім з'яже» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]. Вибір тканини для повивання був досить символічним. Добре знаною на всій території України була прикмета: якщо дитина народилася у сорочці, мішку, сумці, чупчику, шапочці та ін., то вона, начебто, вже наділена щасливою долею. «То казали, як дитина родиться в мішочку, то то вона буде багата, шось їй буде добре, чи може такий розум буде чи шо, якщо в сорочці родилась» (с. Бучин Люб. В., запис — КОВ) [12]. Можна зробити припущення, що баба, пеленаючи дитину в батьківську (материнську) сорочку чи пелюшку зі старої сорочки, також наділяла її долею, тобто здатністю дожити до зрілого віку. Однак це був не лише оберег. Таке сповивання було одним із способів долучити новонародженого до роду, не лише до батьківського, а загалом до людського.

Під час пологів і баба, і породілля речитативом промовляли молитви, які виконували не лише сакральну функцію, а й мали психолого-терапевтичну мету: заспокоїти породілля та полегшити перейми: «Моя **внученько**, што ти думала-гадала, / Ой, як же ти на хиткую кладочку ступала-ступала? / Ой, **бабочко**, моя голубочко, я думала, що втону, що втону / Аж визвался, аж визвался Господь Бог, Господь Бог / Через тую хиткую кладочку перев'юл, перев'юл» [4, с. 136]; часом повитуха також «просить Господа Бога / За **онученьку**: / «Ой, опростай Боже, / Мою **онученьку**, / Її душеньку / Та родиную, / Другу душеньку» <...>» [21, с. 7]. Зауважимо, що найчастіше перше вживання відповідних термінів родинно-обрядової спорідненості відбувалося вже на етапі пологів. Це вирізняє тексти, які супроводжують обряд на різних його етапах і своєрідно маркують їх, від інших молитов, скажімо, від молитви-розмови з Божою Матір'ю, яку читала повитуха дорогою до породілля: «Й поїд терен та й доріжечка, / Ой туди ішла та й бабусень-

ка, / І без пояса, і босюсинька, / Здибала її Божая Мати: / — Куди ідеши, бабусенька, / Без пояса, босюсинька? / — Ой іду, іду та, Божа Мати, / Аж дві душечки ратувати: / Одну душечку, що в подушечці, / А другу душу, що в пелюшечці. / Я — в подушечки, підведи, Боже, / А в пелюшечки — ти, Христи Боже» [22, с. 47]. Натомість у молитвах вживали імена, а не терміни спорідненості, наприклад, молитви від «ляку»: «Ісус Христос, Матінко Господня, заступниця наша, / Заступи і помилуй **Василя** / Анголи святей станьте до помочи, / Ісус Христос і ти, Гавриїл, / Пантелеймон в болезнях помошніце / І всі святіє станьте до помочи, / Заступіте і охороніте **Василя**» (с. Нуйно К-Каш. Р., запис — НАВ) [12] чи «За першим разом, за Божим приказом, / Йшла Божая Мати через Сіянську гору. / Куди йдеши, Божая Мати? / Йду **Іванові** ляк виганяти з живота. / Сам Господь світ створив, землю встановив. / Одверни Господи і переміни Господи» (с. Хотеші К-Каш. Р., запис — НАВ) [12]. Тому можна припустити, що в момент пологів цілком закономірно акцентуються родинні стосунки. Баба магічно наближала момент народження дитини, який водночас стає підставою встановлення нових родинних зв'язків, передбачаючи їх появу та наголошуючи на тому, що **баба** просить за **внуку** та душу, яка має народитися.

Традиційна народна культура наділяла повитуху здатністю віщувати та корегувати долю новонародженого. «Колись у одній жінщини родилось дитятко, уже було двоє дівчат, і родилось третє — хлопчик. Дівчатка так раділи, так раділи, а тії повитухи, шо вони багато ходили по бабах, вона й каже: «Ви не радійте цьому дитяті, дарма, шо хлопчик, воно в раніх годах умре». І после году скоро почав ходити, померло дитя. Вони вже розбирались, ці повитухи, вони розбирали у цім ділі, і знали, котре дитя в старості вмере, котре в молодості» (с. Слобода Черн. Ч., запис — КОВ) [12]. Зауважимо, що часом повитухи при визначенні долі новонародженого тлумачили образи, які здебільшого бачили у вікні хати породілля. «Одна баба була, та яку все кликали як жінка родить. А вона не прийде зразу в хату, як її все кличуть, шоб пупа зав'язувала. А вона прийде пуд окно подивитса тако, та каже: «От

я вам скажу, скільки ваша дитина буде жити і якою смертю буде вмирати». І так справжувалоса. Каже вона, в вокні їй тїнь показує: або повіситса, або на воді, або так вмере. І чи в старих, чи в молодих, чи до старих літ доживе, чи в молодих, чи в яких (помре. — О. К.). І так і було. А котрой, то казала, буде здоровенький, бо вона ніякої тїні не побачила. Одна хлопця родила, то сказала на морі (помре. — О. К.), показало воду. І там, каже, загине. А другий, тоже, каже, на том самім місці загине. Поросли хлопці і потопилися» (с. Серхів Ман. В., запис — КОВ) [12]. Інші повитухи враховували такі чинники, як день та час народження, пору року, фазу місяця, фізіологічні особливості та поведінку дитини після пологів та ін. «Як родиться, то по чомусь познавали, чи житиме, по голові дивилися» (с. Гірки Люб. В., запис — КОВ) [12]; «Яка пуповина определяли вони <...> (ймовірно, йдеться про місце, в якому пуповина кріпилася до плаценти. — О. К.) як пуповина тая до місця, як на середні — значить на середніх годах умре, як в началі — то у ранніх годах, а як десь там — доживе до старості» (с. Слобода Чер. Ч., запис — КОВ) [12]; «Як дитина на меже (коли на небі не видно ні старого, ні молодого місяця. — О. К.) — то нещаслива» (с. Серхів Ман. В., запис — КОВ) [12]; «Як чорна ніч. І як дитина вродиться, то вже дітей не буде (буде безплідною. — О. К.), як місяця ніякого не буде» (с. Велика Осниця Ман. В., запис — КОВ) [12]. Сюжети про передбачення долі чи смерті дитини притаманні багатьом народам світу³. Протягом післяпологового періоду повитуха ніби перебирала окремі функції деміурга⁴, оскільки вона не лише віщувала майбутнє дитини, а через проведення певних ритуалів, скажімо, відсікання пуповини на конкретному предметі-маркері, що символізував би майбутній достаток дитини, вдавалася до символічного корегування її долі. «Ріже дівчинці на гребні, (щоб. — О. К.) пряля була, хлопцю — на сокирі, (щоб став. — О. К.) майстром» [23, с. 3]; «У шо пупчика загорнеш — така буде мостеріца» (с. Бірки Люб. В., запис — КОВ) [12]. «Як найдеться дівчинка, пупок зав'язали бабки плоскінню, щоб була пряха, а хлопчикам — матіркою,

щоб усе умів» [4, с. 147]. Магічними засобами здійснювалося моделювання працьовитості та професійних навичок, що були запорукою достатку, а отже доброї долі. Не меншого значення надавали вибору місця утилізації води, в якій вперше купали дитину — *лила пуд дерево плодове, щоб діти годувалиса* (с. Градиськ Ман. В., запис — КОВ) [12]. Вибір молодого дерева був досить символічним. «Якшо пуд родючим деревом, то буде дитина рости, а пуд таким, як лоза — то не» (с. Лишнівка Ман. В., запис — КОВ) [12]. Ймовірно, його якості (вік та плодючість) мали допомогти запрограмувати майбутній добробут та репродуктивну функцію новонародженого.

Відтак, дії повитухи були спрямовані на те, щоб забезпечити немовляті щасливе та багате майбутнє життя, тобто наділити щасливою долею. Якщо ж дитині щось не вдавалося у житті, на Слобожанщині казали: «Чи така баба брала — Щастя-долі не вгадала» [24, с. 155]. Здатність баби передрікати та корегувати майбутнє стала джерелом сюжетів пісенного та прозового фольклору.

Повитуху зазвичай вважали відповідальною за життя та долю не лише дитини, а й породіллі. Щоб захистити їх від злих сил, баба виконувала певні ритуально-магічні дії, що були інтегровані до комплексу гігієнічних процедур. Скажімо, перше купання дитини повитуха супроводжувала молитвою: «Баба тобі пупа в'яже, а Господь нехай дає щастя, й здоров'я, й вік довгий, і розум добрий, із батькової молитви, із материнської, і бабиної» [21, с. 6]. В цій молитві чітко визначено місце баби в системі соціальних зв'язків, поряд з найближчими кровними родичами (матір'ю та батьком). Символічне значення і досі зберігає перше купання, коли, ймовірно, відбувалося поєднання життєдайних сили води та магічних здібностей повитухи допомогти дитині набути риси та якості, що забезпечать їй щасливе майбутнє. До середини ХХ ст. жінки, які вже народжували в пологових будинках чи вдома з акушеркою, були переконані, що «перший раз коли купаєш тее дитя, треба, щоб покупала баба» (с. Думинське Овр. Ж., запис — КОВ) [12]; «баба купає, пелінає в своє, шпільку перевернуту (припинає. — О. К.)» (с. Грабів Ріп. Ч., запис — КОВ) [12], що було способом символічного захисту дитини та давало надію на добре майбутнє.

³ Детальніше див: [35].

⁴ δῆμιουργός (грец.) — майстер, ремісник.

Баба готувала купіль не лише новонародженому, а й породіллі. «Баба води наносить, нагріє води у дижку да помостить овсяної соломі, кажуть, так м'ягче, гвоздиків покладе, любистку — скупає породиллю» [19, с. 59]. Як старша товаришка вона допомагала жінці у її очищенні як фізичному, так і духовному.

Надаючи родопоміч, повитуха брала на себе частку гріха породіллі. Обряд *зливки* (обмивання рук, розмивання рук) був досить значущим, оскільки став першим з ритуалів очищення та прощі.

При здійсненні ритуалу очищення через омивання рук та взаємне прощення «за можливі образи» [25, с. 17] між *бабою* та *онукою* відбувалася констатація утвореного зв'язку, зокрема, й через вербальний супровід. На Гуцульщині це відбувалося так: «Прошу тебе, сестричко, прощай мені, може я дитину вдрала ни хтем, подавила, або вдерила, прощай і за себе, шо я з тебе тільки криви пустила, намучила тебе, шоби я за це гріха ни мала». Тоди полижниця відповідає: «Прощаю тебе за себе и дитину раз и другий раз и третий раз; най тебе Бих сетий прости, любко!». Полижниця просить так: «Прошу тебе, сестричко, за то, шо ти си накарала и намучила коло мене и дитини, будь ласкава нам це простити». Баба відповідає: «Я вам прошею раз, другий раз и третий раз, най вам буде Бих сетий ласкав прости» [9, с. 112]. О. Боряк зауважує, що надалі породілля та повитуха зберігатимуть «кровний» зв'язок, звертатимуться одна до одної — *баба* та *онука*, але крові між ними не буде. Гріх кровопролиття прощений [4, с. 176].

Баба ставала, так би мовити, посестрою породіллі, товаришкою, тому на кілька наступних після пологів днів, залежно від фізичного стану жінки, перемала на себе її обов'язки господині дому: готувала їжу, прибирала, доглядала господарство «Баба приходила, поки я не очуняла» (с. Калинівка Нар. Ж., запис — КОВ) [12]; «<...> наварила грушок, напекла хліба та до онуки йде. Так раз п'ять ходила (після пологів. — О. К.)» (с. Бистрич Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «Баба приходила: проносила узвар, кашу, вареників наваре, чи пампушки, чи шо ше такеє принесе. У вона приходила в основном на завтра, після родов і ше коли могла прийти» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Баба одвідувала породіллю, їсти носила (хліба короб-

ку, компот-сушианина). Часто ходила» (с. Моквин Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «<...> налисники, вареники мені цілий тиждень вранці носила. Гляділа мене, як рідну дочку» (с. Михалин Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «Я вже в роділці народжувала. Мама бабу-повитуху заставила взяти. По три рази приходила за кожною дитиною. Їсти носила яечню в череп'яній мисці, компот» (с. Богуші Бер. Р., запис — КОВ) [12]. На Чернігівщині баба мала принести породіллі почастунок «на другий день після хрестин іде на одвідки до онуки. Наварить білих вареників з сиром чи налисників напече» [26, с. 172]. З-поміж інших назв відвідування бабою породіллі фіксуємо *снідання для онуки* [4, с. 181]. Тож баба упродовж наступних після пологів днів забезпечувала сім'ю породіллі всім найнеобхіднішим, передусім їжею.

Протягом кількох перших тижнів після пологів відбувалося творення родинно-обрядового зв'язку між бабою та онукою, зокрема через використання відповідних номенів, обмін подарунками та здійснення інших обрядодій, передбачених цим видом зв'язку, за умови, що баба приймала у породіллі пологи. Для названих (хресних) баб взаємини з родиною новонародженого розпочиналися на етапі його хрещення.

II. Під час здійснення Таїнства хрещення та окремих ритуалів, що супроводжували хрестини, зокрема таких, як купання дитини та випроводжання хрещених до церкви, спільне споживання їжі, обмін подарунками та вербальними подяками-побажаннями, виконання обрядових пісень, відбувалося не тільки творення зав'язків духовного поріднення між кумами, а й закріплення родинно-обрядової спорідненості. Для традиційних спільнот чітке дотримання всіх згаданих елементів було обов'язковим, оскільки засвідчувало громаді легітимність нового зв'язку.

Баба продовжувала відігравати істотну роль в житті родини новонародженого навіть після того, як переставала виконувати акушерські функції. Це засвідчують польові матеріали, в тому числі й сучасні, зафіксовані в окремих регіонах України, скажімо на Рівненщині, Чернігівщині, Волині. Через це, наприклад, навіть попри те, що тепер жінки «в роддомі родять, но всерівно баби беруть. Ну то, до хреста як дитя, то поїде, скупаю. Вже до мене приходив внука з хлібом. Хлібу приносив, палотенце вру-

чає: «Бабо, ходіте, до хреста скупаєте дитя». То я прийшла, скупала дитя» (с. Селець Дуб. Р., запис — КОВ) [12]; «Зараз бабу беруть. (Баба. — О. К.) помиє дитя» (с. Поляни Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «І зара, як хрестять дітей то беруть бабу» (с. Звіздаль Нар. Ж., запис — КОВ) [12]; «Була, була, бабила ж, считалася баба. То хросна і хросний, а то вже була баба. Як до хреста ідуть хрестить дак баба уже пакупає, загорне і то вже считається баба. На кажде (дитя. — О. К.) свою бере бабу. Своє дітя, своя баба, свої куми» (с. Хмільниця Чер. Ч., запис — КОВ) [12]; «Баба вматає дитинку і несуть куми до хреста» [6, с. 96]. Респонденти старшого віку пригадують, що не лише куми, а й повитуха була присутня в церкві під час хрещення дитини.

Саме баба, як колись, так і нині, готує кашу — головний почастинок на хрестинах. Досить символічним було те, що жінка, яка приймала дітей, готувала та роздавала почастинок, який символізував плодючість⁵: «Баба кашу наварит, подає онуці на стіл» [6, с. 96]; «Баба кашу варить, крещеним продає» (с. Звіздаль Нар. Ж., запис — КОВ) [12]. У окремих місцевостях фігурує стала назва **бабина каша** [7, с. 110—112]; «Вберут її у кветки ще. Да скидають гроши на кашу, хто поб'є» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]. Наголошування на словосполученні **бабина каша**, як на нас, не випадкове. Оскільки її мала готувати саме **баба** — жінка, яка досягла віку менопаузи, а тому належала до відповідного вікового прошарку громади. Респондентки старшого віку неодноразово наголошували, що за бабу можна брати «будь-яку жінку, хто там яку хоче, але щоб уже не було делов (місячних. — О. К.), як у баби. Варит кашу, да, у такому глиняному горшку. І цю кашу продає баба. Оце як вже купив який кум там, більше дав (грошей. — О. К.), то розбиває» (с. Судче Люб. В., запис — КОВ) [12]; «<...> зара молодих баб беруть (маючи на увазі жінок, які не досягли мено-

паузи. — О. К.)» (с. Моквин Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «Колісь бралі бабу, в світі яка вже пожіла. Котора роди приймала. А тепер вже беруть і молодих бабами. Вони родят (дітородного віку. — О. К.). Беруть молодих бабами. Таку бабу беруть щоб випила, потанцювала, постівала» (с. Люхча Сар. Р., запис — КОВ) [12]. Дозволимо собі висловити припущення, що в цьому випадку мова йде про рудименти класифікаційної системи спорідненості, коли за кожним поколінням жінок закріплювалося чітко визначене коло обов'язків і можливостей. Відтак, жінка старшого віку може бабити, але її не беруть за куму і навпаки, жінку фертильного віку не кличуть за бабу, тож «куму поміняли, бо вона отдала дочку, то вже — баба. А бабу в куми не можна брать» (с. Князівка Бер. Р., запис — КОВ) [12].

На Чернігівщині баба виносила кашу зі словами: «Бачілі внука под хрестом, да щоб бачити под венцом!». І так три рази» (с. Сибереж Ріп. Ч., запис — КОВ) [12] та просила у батьків новоохрещеного благословення розділити кашу: «Благослові, і отець, і маті своєму дитяті кашу поділіті!». І вже так бух на стол. У кума качолка, а тади кум качолкаю па гаршку. Гаршок разсипется, а каша стоїт красівенечка така, ну а тади тарелку і давають хто за столом був» (с. Хмільниця Чер. Ч., запис — КОВ) [12]. На Поліссі обряд розподілу «бабиної каші» на хрестинах зберігся до сьогодні, хоча і зазнав значних трансформацій. Кашу можуть замінити на горщик з цукерками, печивом чи навіть тортом: «<...> баба должна зварить і тада ж ту кашу б'ють <...> зара, хто кашу варить, а хто просто в горшок гастінцев паложє і теє, роздають канфети да печенье» (с. Бутівка Гор. Ч., запис — КОВ) [12]; «Тепер, хто бере, а хто не бере. А колісь бралі бабушку, щоб кашу варила. Тоді вже канфетами горшок обмотають і б'ють качолкою. Вершок оддають унучці, а то вже всім кого наззавалі. Зара у внука виносілі гарбузу наперед, а тоді кашу. Зара торт пікуть да ріже бабушка і всьо» (с. Миси Ріп. Ч., запис — КОВ) [12]. Під час сучасних хрестин розподіл каші це скоріше розважальне дійство, аніж обряд, наповнений глибоким змістом, а серед мотивацій домінує, зокрема, такі, що так треба, так положено.

⁵ Тут простежуються паралелі з весільним обрядом, коли молода на третій день весілля варила пшоняну чи гречану кашу. Після того, як її викупував хрещений молоді, горщик били, а кашею пригощали присутніх та обсипали двір і худобу, що мало сприяти родючості. Цей звичай побутовув на українсько-білоруському пограниччі. Див.: [36].

На хрестинах баба брала участь в обдаровуванні кумів від імені рідних батьків: «<...> розбивають кашу кочолкою, делять тую кашу. На тарелках подають (кашу. — О. К.) і падарки» (с. Звеничів Ріп. Ч., запис — КОВ) [12]; «Як посидять баба подає подарок кумам: 1—2 булки, яблука, дзернят чарку: «Просив кум і кума. / Нашу чарку вина, І на подарок». Кум: «Спасибі». Бере чарку: «Кума! Дай нам Бог зоров'є. / Щоб наш син чи дочка / Вилікім ріс, а щасливим був / Та щоб дождали в його на весіллі бут'є». Кума: «Спасибі!». Кум кідає на тарелку гроші наливає горілки дає бабі, а та передає роділлі. Наступна кумі. «Просив кум і кума. / Нашу чарку вина, І на подарок». Кума: «Спасибі». Бере чарку: «Кума! Дай нам Бог зоров'є. / Щоб наш син чи дочка / Вилікім ріс, а щасливим був / Та щоб дождали в його на весіллі бут'є». Кума: «Спасибі!». Знов баба куму тарілку з квіткою чаркою: «Прошу на квіточку / І на горілочку». Кум п'є.: «Спасибі, бабуню, / Шоб ви бабували, / До Бога ласку мали» [19, с. 21].

Подарунки отримувала і повитуха. «Бабцю дарили в об'язательном порядку. Ну якусь хустинку. Тоді не було чого дарувать гарного. Ну якусь хустиночку батистову давали чи ситцеву. Може в когось було якийсь кусочок ситцю, матеріал якийсь, ну там десяток яєць, кусочок сала, чи кусочок масла, чи кусочок сиру. Тоді ж не було такого як сьогодні» (с. Судче Люб. В., запис — КОВ) [12]; «Бабу оперезую матерію. Пообідали ми. Бабу об'язала я матерією. На юбку чи на костюма. Об'язала. Баба пошла співаючи од мене» (с. Любиковичі Сар. Р., запис — ГНК) [12]. Приймаючи подарунок, баба у відповідь дарувала свій зі спеціальними побажаннями, що повторювала тричі: «Бачілі внука под хрестом, да шоб бачити под венцом!» (с. Сибереж Ріп. Ч., запис — КОВ) [12]. Ймовірно, що триразове повторення повитухою побажання не було випадковим. Три — магічне число. У багатьох культурах світу це формула творення світів; моделі Всесвіту: верх, середина, низ; щастя; багатства; Трійці; оберега; цілющості [27]. На своєму рівні повитуха також була дотичною до творення мікросвіту для новонародженого.

Подарунок бабі зазвичай складався з тканини (намітка, рушник, шматок полотна, хустка, фартух, спідниця, плаття тощо) та хліба (хліб, булки, пиро-

ги тощо). Таким чином продовжувався обмін подарунками між **онукою** та **бабою**. Звичай дарування баби став одним із сюжетів хрестильних пісень: «Наша бабусенька, наша голубонька / Та не пишна була, — / Узяла пирожок, ще й наміточку, / Сама й пішки пішла» [28, с. 71]. До 20—30-х рр. ХХ ст., власне, до початку активної антирелігійної компанії, на хрестинах обов'язково виконували величальні пісні не лише на честь рідних і хрещених батьків немовляти, а й повитухи. Передусім породілля, а також вся сім'я дякували бабу за її спритність як акушерки, оскільки часто саме від її навичок залежало життя матері та дитини: «Покотилось наше породилля / Да й із полу додолу, / Поклонилось своїй бабусеньці / Да й у беліє ножкі. / Дякую, дякую, тобі, бабусенько, / Да й за твою допомогу, / Що ти пріступіла до білого тела / Так як сам Господь Боже» (с. Лопатичі Ол. Ж., запис — ЄЄВ) [12]; «Ой, коли б я знала, коли б я відала, / Хто в мене бабусею буде / Посадила б її та в садочку у себе / Пахучою та м'ятонкою. / По садочку похожу, на маточку гляну, — / Я же єю напахуюся; / У світлоньку увійду, / На діточки гляну, — / Я ж їми навтішаюся» [21, с. 7]; «Ой, я у свого й внученька на честі була / Ой, я в свого й молодого мед-вино й пила / Возьми, возьми, моя внученько й зілле / Прикірий свою бабусеньку / Щоби пил не попав» (с. Сваловичі Дуб. Р., запис — БОО) [12]; «Як Іванка хрестили / Господа Бога просили, / Ой, дай Боже цього Дитяти, / Весілячка дождати. / Ой, дай Боже добрий час, / Як у людей, так і в нас. / Ой, дай Боже добру годину / Розвеселить родину» (с. Сваловичі Дуб. Р., запис — РЮП) [12]; «Ох в неділеньку поранесенько / Да біг внученько по бабусеньку. / А бабусинька не злякала-са / Да хутесенько позбіраласа. / Поздоров Боже да дві внученькі / І старенькую, і маленькую. / І старенькую, і маленькую / Мою внученьку молоденькую» (с. Могулице Дуб. Р., запис — РЮП) [12]. Поширеним сюжетом хрестильних пісень була певна жертвовність баби, оскільки вона приходила на допомогу вагітній у будь-який час доби.

При прощанні усі присутні дякували Богу, господарю, господині та бабі. Одразу після хрестин, а частіше на другий день, гості везли (вели) бабу до шинку чи крамниці, щоб та виставила могорич за внука. «Посля хрестин посадят тую бабу да ве-

зут чи на санках, чи на якому возику. Завезут, щоб баба по сто грам дала» (с. Ремчиці Сар. Р., запис — ГНК) [12]; «Потрусини (справляли. — О. К.) <...> бранку в кожух вивернутий одягали. Перевеслом перезали, на голову кошик, сіткою обмотували, на тележці куми везли до корчми. Баба купувала горілку» [19, с. 18]; «Часом роблять похрестини, цебто бабу та кумів садовлять на борону та везуть до корчми, де п'ють горілку» [29, с. 194]; «Раньше кумов возілі после хрестін: і кума, і куму, і бабушку» (с. Миси Ріп. Ч., запис — КОВ) [12]. Похрестини, на нашу думку, перегукуються з гостиною, що відбувалася на завершення весілля та відома під назвою «женити батьків». Батькам, які одружили всіх дітей, громада виказувала почесні, оскільки вони виконали свій обов'язок, щоправда, з додаванням розважальних елементів, що містили підкреслений еротичний підтекст і відбувалися у відповідних обставинах, забезпечували належний контекст виконання. Баба-повитуха, яка була головною протягом час родильно-хрестильного періоду, мала виставити частування, щоб підтвердити свій статус. Обов'язок баби, а згодом і кумів, почастивати громаду став однією з тем хрестильних пісень: «Запрягайте, запрягайте / Да шестнадцять пар волів, / Да повезем бабусеньку у пиво» [28, с. 70—71]; «Є в баби гроші, / А в баби вузол хороший, / Ой, дай же, Боже, / Вітер хороший. / Будем віяти бабині гроші. / Котрі дрібненькі — на горілочку, / Котрі мідненькі — то в калиточку» [4, с. 196].

Баба, на правах товаришки, могла супроводжувати породіллю до виводу, що відбувався через 40 днів після пологів: «Тодє все баби (жінки. — О. К.) приносили мені пироги, як я йшла уводиця. І баба зомной ходіла в церкву» (с. Любиковичі Сар. Р., запис — ГНК) [12]. Така практика, скоріш за все, була широковживана, якщо стала однією з тем хрестильних пісень: «Ой, мій милий, милесечкий! / Дай золотий, золотесечкий / Дай мені золотичок / Та на виводочок / Нехай же я виведуся, / З бабусею проходюся» [32, с. 12]. Супроводжуючи онуку до виводу, баба, яка була причетна до її тілесного та духовного очищення через здійснення обряду зливок, таким чином долучалася й до церковного очищення внуки.

Завершальним етапом закріплення новоутворених зав'язків родинно-обрядової спорідненості був

звичай нести бабі пироги. Щодо географічного поширення, то він фіксується майже на всьому Поліссі [1; 4].

На нашу думку, звичай нести повитусі пироги, був завершальним та вельми значущим етапом прощі між бабою та онукою: «Перше, те що називається, вона руки миє. Вона ставить діжку, ту, що хліб пеклі, сама стає там на ослончик чи на шось, на ту діжку ставляє міску з водою і миє руки, і за це вже їй дають подарка. А потом уже носить пироги: бере п'ять пірожков і тоже подарка і несе (внука. — О. К.) бабі, і кумам, уже як похрестять дитя» (с. Думинське Ов. Ж., запис — КОВ) [12]. На думку про значущість цих дій наштовхують мотивації, які до сьогодні наводять респонденти: «Казали, що обізательно пироги. Бо як приймає роди бабушка да не занесуть пироги, то вона буде на тому світі до якогось стовпа прив'язана» (с. Степки Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Бабу, як бабить, съодня в больнице родить, а колісь же вдома роділі, то баба до стовпа прив'язана, поки пирога не однесе внука. Тоже п'ять» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Треба бабі пироги знести: три пирога несуть бабі, на плаття матері, панчохи, хустку. Ну, кажуть, що баба до стовпа прив'язана, то треба обізательно знести пироги, щоб баба була одв'язана од стовпа» (с. Старе Шарне Нар. Ж., запис — ЛОЛ) [12]. Оскільки повитуха під час пологів була дотичною до іншого світу, ймовірно, віднесені пироги засвідчували завершеність цього етапу та мали вберегти її від спокути після смерті.

Чітко визначеного дня, до якого онука мала занести бабі пироги, не було. Однак це слід було зробити протягом певного часу: приблизно через 6—7 тижнів після пологів: «Ну, як б недель мене, як родіця дитя і можно пироги носить» (с. Хмільниця Чер. Ч., запис — КОВ) [12]; «Треба до року, до року носили большинство» (с. Степки Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; у перший (після пологів) Великдень чи Різдво: «У нас, носілі пироги. На Коляди несе вже тая, що мати. То вона несе вже той бабі пироги на Коляди. Три зав'язувала у хустку і несла» (с. Ремчиці Сар. Р., запис — ГНК) [12]. Утім, більшість намагалися це зробити до того, як дитині виповниться рік. Вважалося, чим швидше віднести пи-

роги, тим швидше піде чи заговорить дитина. «Зара постійно беруть бабу. І пироги зараносять. Шо раніше отдають то лутше, до школи отдають то дитя лутше учиться, здоровіньке» (с. Звездаль Нар. Ж., запис — КОВ) [12].

У відповідь баба готувала почастинок для онуки. Варто виділити два варіанти відвідин: 1) коли породілля приходила разом з чоловіком: «Носілі дев'ять пирогов. Колісь же хліб п'єклі да дев'ять у хусту таку, у скатерку нав'яжеш, да на коромисел, да вдвох (з чоловіком. — О. К.) і несуть» (с. Хмільниця Чер. Ч., запис — КОВ) [12]; 2) коли вона приходила одна, а баба кликала інших своїх онук: «Беру бабі подарка. Ложу в сумку і несу до бабі пироги. А баба там собі збирає такій празничок: мо ще є які внуки. Отак у нас робили» (с. Літвиця Дуб. Р., запис — ГНК) [12]. Другий варіант відвідин, на нашу думку, видається архаїчнішим, оскільки традиційно на жіночі складчини та гостини чоловіків не запрошували.

Що ж до самих пирогів, то раніше це був звичайний хліб (тепер — булки, пиріжки, струдлі, кекси, торти), у кількості від 1 до 12: «Пироги самі попечемо, три штучки, а хто п'ять» (с. Степки Ов. Ж., запис — КОВ) [12] та тканина (намітка, рушник, полотно, ситець, перкаль, фартух, плаття), щоб на том світі було чим руки витерти.

Якщо говорити про кількість, то породілля намагалася занести стільки ж хліба, скільки баба принесла їй за час відвідувань у післяпологовий період: «Як там як ето свято, печу хліба тулькі само. Я должна однести їх. Должна хліб етой вернуть тій бабі. У нас так колісь робили. Так і тепер» (с. Літвиця Дуб. Р., запис — ГНК) [12]. Завершення обряду очищення та прощі мав бути виконаний у будь-якому разі, навіть у випадку смерті баби (кума, куми): «І зараносять: куму, куме і бабе. У старає врем'я люди па дев'ять насілі, а тепер хто п'ять, а хто три. Кум умер так отнесла, пока ше в хате лежав. На окно положила, щоб була не должна» (с. Петрушин Чер. Ч., запис — КОВ) [12].

Звичай нести бабі пироги на Поліссі побутує і сьогодні, однак у трансформованому вигляді й без розуміння виконавцями його символічного значення: «У нас носілі. Да і теперкі (мова йде про 2017 р. — О. К.) внучка да насілі, булачак. Накуплялі да

насілі. Бо так нада» (с. Хмільниця Чер. Ч., запис — КОВ) [12].

Новоутворений соціальний зв'язок між повитухою та родиною породілля засвідчувався перед громадою, представниками якої були гості, що зібралися на хрестини. За жінками закріплювали відповідні терміни родинно-обрядової спорідненості: **баба** та **внучка (онука)**, а в подальшому житті вважали одну одну близькими родичами.

III. У традиційному суспільстві кожен вид спорідненості мав чіткі регламентації не лише щодо особливостей творення та способів номінування, а й подальші взаємини: відвідини, гостини, подарунки тощо. Визначеним був і локус зустрічей. Якщо говорити про подальше родичання онуки та баби, то воно відбувалося переважно в домі останньої. Утім баба могла приходити з гостиною і до своїх онук.

Породілля та діти, прийняті бабою, найчастіше приходили до неї на Великдень та Різдво. Відвідини баби на Великдень найбільш відомі під назвою *нести волочильне*, утім побутують і інші назви *нести (волочильно, волочинне, волочилне, волочильник, волочовне, волочібник; йти до баби в одведки; ралець; ларець)* [4, с. 221—222]. За своєю суттю звичай **нести бабі волочильне** був співзвучний зі звичаєм **нести бабі вечерю**, що передбачало наявність їстівного гостинця (паски та крашанки), який символізував би Великдень: «А Великдень, то несе волочильне, тей бабі несли вже» (с. Ремчиці Сар. Р., запис — ГНК) [12]; «на Великдень несуть волочильне й пирога. Уже несе волочильне на Великдень, на другий день Паски. То несу. Із дитятем іду і несу. Яйця несу й пирога несу. І бабі ще несу хусточку чи матерію» (с. Любиковичі Сар. Р., запис — ГНК) [12]. Поодинокими були згадки про колективне відвідування онуками повитухи: «<...> як хто хотів уважити свою бабу, (домовлялися: — О. К.) «Ходім до баби, що пупа в'язала» [4, с. 224]; «До неї кожна несе пасочку, п'ятеро яєць, хто ковбаси кільце, кусок сала, паляницю, пиріжки. Баба їх пригощала горілкою та влаштовувала частування» [10, с. 180]; «Ішли до баби-бранки. Кошик, паска, крашанки. Баба частує. Багато було людей, бувало, що до ста душ збирається або в садку, або в хаті. Всі до неї ішли» [13, с. 312]. Така жіноча гостина, здебільшого творилася на другий день Великодня. Скажімо на Рівненщині-

ні, інколи цей день іменували «волочильний понеділок — ето іде маті до баби свої — пупатої баби. На Паску в гості іде, шось бере, то це, щитається, волочильне принесла. І яйця, і паску несуть пробувати» [13, с. 263]. І знову відбувся обопільний обмін гостинцями: жінки приносили великодні страви, а баба готувала почастинок «*ладила коробку пирогів — внукам волочильне*» (с. Моквин Бер. Р., запис — КОВ) [12] та найчастіше це були варені яйця. «Як Великдень, у нас баба пригощала внучат своїх» [6, с. 97]; «*Баба яйця давала на Паску. Одна год-два дає, а гинша і замуж поїде то дає волочевне*» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Як була за бабу пока не поженилися то волочильне носила» (с. Поляни Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «*Волочильне носила до заміжжя, як заручені, то ше дають, а вже жонатим, то ні*» (с. Бронне Бер. Р., запис — КОВ) [12].

На українсько-білоруському пограниччі, серед сюжетів постових пісень присутні такі, що присвячені стосункам баби з її онуками: «*Була в баби курочка-рабушка, / Знесла вона бабі сорок яєчок / Прийшли до єї бабціні внучки / Дала бабця всім по яечку, / А їдному яєчка не стало, Дала баця курку-рабушку. / Тіє йдуть плачуче, / А вона йде скакучи*» (с. Погулянка Люб. В., запис — КОВ) [12].

Практично на всій території сучасної України онуки відвідували бабу на Різдво (Коляди). Буде доцільним виділити кілька типів гостин у баби на Коляди, оскільки вони різнилися як складом учасників, днем відвідування, так і почастинком. Незмінним залишався тільки локус — хата повитухи. По перше, до баби, на Вілія, *несли вечерю*, прийняті нею діти: «*Бранки — старі баби, її називають бабунею. Батьки і внуки повинні нести на Вілію вечерю*» [19, с. 13]; «*Діти несуть на Святвечір їй вечерю: кутю, груші варені, хліб, штук три пиріжки з маком*» [14, с. 39]; «*Вечерю носили. То я спечу калач та гостинці, платочок: «Неси до баби Гашки» (звертається до дочки. — О. К.). До баби, шо приймала дитя, несуть до самої першої*» [13, с. 181]; «*Бабі-повитусі вечерю носять*» [13, с. 226]. Діти вітали бабу такими словами: «*Добрий вечір, Святий вечір! Прислали батько і мати, а я піросла і вечерю принесла*» [4, с. 213], якщо діти були ще малими, то вечерю їм допомагала віднести мати. До складу вечері,

яку несли діти до повитухи, могли входити різні наїдки: кутя (каша), калачі, пироги. Здебільшого все це зав'язували у хустку і дарували разом із нею. Баба частувала своїх онуків — насінням, яблуками, цукерками, грошима. По друге, онуки-породіллі, які збиралися у баби на другий-третій день Різдва та влаштовували виключно жіноче свято: «*Самі баби на другий день Різдва і Паски до баби-повитухи гуляють*» [30, с. 9]; «*породіллі-онуки вітали її з Різдвом*» [1, с. 75; 10, с. 147].

Зауважимо, що звичай збирати жіночу гостину у хаті баби, притаманний не лише українцям. Так, зокрема, схоже свято з назвою «бабин день» росіяни та білоруси справляли (7—8.01), болгары — (8.01), серби (10.01). В «Бабин день» у болгар було прийнято, щоб жінки, які мають 1—3-річних дітей, «мили руки» бабі і дарували рушник, полотно, одяг. В свою чергу баба віддячувала їх одягом для онуків [31, с. 123—125]. У сербів саме на перше Різдво (після пологів) жінки йшли дякувати своїй повитусі, а окрім харчових гостинців приносили рушник або хустку [33]. Експедиційні матеріали із Західного Полісся засвідчують, що в окремих районах Рівненщини жінки носили бабі пироги саме на перше Різдво чи Великдень після пологів: «*Як рік пройде да несе мати. Колись бабці носила той, бабкі, шо бабила. То «ралець» казали. Ну, мн'ясо накладуть. А тепер Бог його знає. Ну, в мене то старшого сина мого, то бабила бабка*» (с. Кухче Зар. Р., запис — ЛНМ) [12].

На Закарпатті Йорданський святвечір — вечір напередодні Водохреща могли іменувати «Бабин вечір». «Готуємо так само, і керечун теж пекли, і хліб. Цей вечір присвячений бабі, ну бабам, всім бабам. Присвята Діва Христа родила, так то Святий вечір, ну а Бабин вечір — там вже не є народження кого, а просто для баби» [13, с. 109]. Ця назва була досить символічною, оскільки засвідчувала шану жінці, що допомагали народженню нової душі.

Один з різновидів трапез на пошану померлих родичів на Поліссі іменували «баби»; «бабський вечір» [34, с. 148]. Записи А. Малинки, В. Милорадовича та О. Боряк засвідчують, що в ці дні узвичаєним явищем було відвідування повитух, зокрема жінками, у яких померли маленькі діти. Відтак повитуху пошановують й у ролі своєрідної посередниці між живими та померлими [4, с. 220].

З Різдвяними святами діти-онуки йшли привітати не лише хрещених, а й бабу-повитуху, навіть у час найсуворішої атеїстичної пропаганди та цькування народних звичаїв, коли за виконання щедрівок та колядок дітей карали у школах: «Колядували тільки бідні, багатші не колядували. Тільки до своїх ходили, до матки хрещеної. В 1938 році вже не можна було (колядувати. — О. К.), посівати запрягалось. Тільки до бабушки, до хрещеної (ходили. — О. К.)» [6, с. 46]. Відтак, цілком ймовірно, що баба-повитуха була в колі найближчої родини, членів якої дозволяли навідати та привітати з найбільшими календарними святами (Різдвом та Великоднем).

Пошанування повитухи відбувалося й за радянського часу, але з урахуванням нових реалій та свят: «Вона (породілля. — О. К.), ото восьме марта, вона бере подарка: чи постель, чи шо вже їй треба, чи хустку, чи баби светра, чи шо, да і йде. Іде до баби. Дарит бабі. А вона вже як день рожденія чи на Великдень приходить. Приносить вже для внука» (с. Стрільськ Сар. Р., запис — ГНК) [12]. Бабу, як і інших близьких родичів, кликали на родинні свята, скажімо, на престольне свято. «Кликали бабу на Покрову — в нас пристольний празнік» (с. Думинське Ов. Ж., запис — КОВ) [12].

Онуки-породіллі могли на будь-яке свято чи в неділю зібрати гостину у своєї баби: «Ну вже знають самі (коли їм варто зібратися. — О. К.). От я, скажімо, мене відбабіла. Так я знаю — моя баба. Тії молодіці, то ми кажем одна одній: «Коли поїдем до бабі?» Ну тоді, тоді. І всьо, і сходяться. Бува даже в неділю. Просто в неділю. Даже рокові там свята бувають, скажім, як вже получається» (с. Ремчиці Сар. Р., запис — ГНК) [12]; «На любий день, неділя, коли хоч то можеши піти до той баби» (с. Матійки Ман., запис — КОВ) [12]. Хата повитух слугувала жінкам місцем відпочинку та локусом жіночих гостин і складок.

Про встановлення стосунків, що тяжіли до родинних, свідчить той факт, що онуки відвідували бабу не лише заради гостини, а як добрі подруги (товаришки, посестри) допомагали одна одній по господарству: «А вона (баба. — О. К.) вже мені і жито помагала жати, і шо дома робіти все помагала, таке. А така баба добра була. І я єй, і вона. І шо зварить — все мені, і так із базару, шо-небудь, і дитяти уже подарки. В мене баба добра була»

(с. Вільшанка Пол. К., запис — НАВ) [12]; «<...> в больніці (народжувала. — О. К.), та все одно баба вдома купала, то тоже односила пироги. Разов два приїде, а то гулять приїде, а то так до мене заїде» (с. Делета Ов. Ж., запис — КОВ) [12]. Та частіше, враховуючи вік повитухи, саме онуки мали допомагати бабі. І знову спадає на думку мотивація: «Вона мені допомагала після пологів, тепер я маю допомогти їй». «То моя баба була, я все до неї ходила, то моя баба була. То я завжди, ми спечемо, кажу, я вже йду до баби свеї, поговорю, посилю. То я возьму діти, то піду туди; я возьму пирогів, то дам їй, то вона: «Ох, моя Ганночко, дороженька, моя Ганночко, золотенька і ще ти йдеш несеши!». Несу, кажу, бабочко. А-а-а, а я вже не напекла. Вона старенька така була. Вже я й не напекла нічьо, дитинко, вже я так зварила. О, то я Вам пирогів, кажу, дам та поїсте та посидимо, поговоримо та й піду. Коло річки, кала хреста святого, то там була її хата і там вона сиділа і туди ходили до її всьо» (с. Іваномисль К-Каш. Р., запис — НАВ) [12]; «Та баба часто до нас приходила поговорити. Мама і до неї ходила, шось помагати» (с. Межиліска Нар. Ж., запис — КОВ) [12]; «Носілі вже там шо таке да вже як празнікі наступають чи шо, да вже шо-небудь збире матка да вже і несли. Шо дасі той бабі, шо помагала. Хто гроші, а хто яку латку краму чи там хліба, вона бідненька була така бабка Микетіха, її звали. То так, хто шо дасть» (с. Рудня-Грезлянська Пол. К., запис — НАВ) [12]; «Мати її одвідувала, шо тре помагала. У моєї баби 111 онуков було» (с. Моквин Бер. Р., запис — КОВ) [12].

За народним етикетом бабу було прийнято кликати на весілля та вшановувати з усіма почестями. Її місце за столом було одним з найпочесніших — поряд з молодими, біля образів, на покуті: «Баба у почоті була, як виросте дитина, то на свадьбу покличе, сидить на покуті. Як баба ше така, шо може ходити. Та на весіллі нічого вона не робила — ну, поблагословить. І всьо от. Баба, куми на весіллі — это перші люди» (с. Борове Зар. Р., запис — ЛНМ) [12]; «Як жива баба, то ше й на покуті садили, коло молодят» (с. Степки Ов. Ж., запис — КОВ) [12]; «Аякже! На покуті сидіт баба, на подушці. Да, да. Батько хресний. Куми разом, а вона на покуті сама, під образами. Шану-

валі бабу» (с. Любиковичі Сар. Р., запис — ГНК) [12]; «<...> внучок кликав на весілля, до короваю, подарка давав» (с. Бронне Бер. Р., запис — КОВ) [12]; «Да, все село, ні одне весілля без неї не було, ні одне в селі не було. Її всі дуже, дуже-дуже поважали. Як вона померла, то всі казали: «Боже, милий, як же ми тепер жити будемо без тії бабки Лосовети?»» (с. Волиця К-Каш. Р., запис — НАВ) [12].

З «бабою-пупорізною родичаються» (с. Яринівка Бер. Р., запис — КОВ) [12], шанували як близьку родичку та підтримували з нею стосунки до кінця життя. «Баба у почоті була! Ту бабу завше уважали» (с. Вовчиці Зар. Р., запис — ЛНМ) [12]. Під час похорону баби онуки на знак подяки, клали їй у труну фартух чи хустку та хліб: «<...> то померла давно вона (її повитуха. — О. К.). (Рушник. — О. К.) то в труну клали. І я клала. Всі, кому помагала (приймала пологи. — О. К.) то і клали всі» (с. Іваномисль К-Каш. Р., запис — НАВ) [12]; «Як вмірає баба, то несуть хліб» (с. Старе Шарне Нар. Ж., запис — ЛОЛ) [12]. На Рівненщині зафіксовано інформацію, що бабі перед похованням одягали два фартухи: «<...> якщо вона помирає, то два фартухи їй надягають» (с. Бучин Люб. В., запис — КОВ) [12]. А потім щороку «на хреста, хто хоче, рушники вішали, прибивали, ленти чіпляють тепер, більші віночки, хто хоче, все таке во» (с. Пнівне К-Каш. Р., запис — НАВ) [12]. Таким чином, і після смерті повитухи вдячні внучки-породіллі продовжували доглядати за могилою своєї баби, як роблять це для близьких померлих родичів.

Висновки. Аналіз усіх складників родильно-обрядової спорідненості — від запрошування повитухи до породіллі для надання допомоги під час пологів до моменту смерті баби — свідчить про довготривалість та міцність цього соціального зв'язку. Повитуха — головна розпорядниця родильно-хрестильного періоду. Вона виступає в різних іпостасях: родопомічниці; захисниці породіллі та немовляти; віщунки долі дитини; старшої подруги та порадниці породіллі.

На етапі пологів та перших днів після них виразно окреслюється процес творення нового соціального зв'язку між породіллею та повитухою. Він був інтегрований до комплексу медичних дій та магічних практик, що творила повитуха. Від моменту молит-

ви баби (повитухи) за внуку (породіллю), щодо них розпочинали вживатися відповідні терміни спорідненості — **баба** та **внука**. Ці номени на завжди входили до активного лексикуону жінок.

Значущість родильно-обрядової спорідненості як громадського інституту підкреслює його існування й після припинення надавання повитухами допомоги породіллям під час пологів. У таких випадках цей соціальний зв'язок розпочинав своє функціонування на етапі творення Таїнства хрещення. Під час нього баба залишалася головною виконавицею обрядів, а відтак розпорядницею у до/після хрестинних дій: купання та сповивання немовляти, випро-воджання/зустріч кумів, приготування каші, частування громади.

Ми виокремили два локуси, де відбувалися основні обрядові та повсякденні трапези, передбачені цим видом спорідненості, — в домі породіллі та в домі повитухи. Вважаємо, що до перших належать хрестини та похрестини. В обох випадках баба відіграла головну роль та готувала особливий почастинок: відповідно — «бабину кашу» та могорич. Крім того, бабу обов'язково запрошували на весілля до прийнятих нею дітей. Решта гостин відбувалася, здебільшого, на території баби: індивідуальні чи колективні відвідування онуками-породіллями в перші дні Різдва та Великодня. Перші ж обов'язкові відвідини баби були знані під назвою *нести пироги*, які знаменували завершення прощі між бабою та онукою, *щоб должною не бутъ*.

За свій моральний обов'язок породіллі вважали допомагати своїй бабі та обов'язково вшанувати під час її похорону та у поминальні дні.

Список скорочень у назвах областей і районів

Волинська область — В., райони: Любешівський — Люб., Маневицький — Ман.

Житомирська область — Ж., райони: Народицький — Нар., Овруцький — Ов.

Київська область — К., райони: Іванківський — Ів., Поліський — Пол.,

Рівненська область — Р., райони: Березнівський — Бер., Дубровицький — Дубр., Зарічненський — Зар., Камінь-Каширський — К-Каш., Сарненський — Сарн.

Чернігівська область — Ч., райони: Ріпкенський Ріп., Чернігівський — Черн.

Умовні скорочення імен збирачів польових матеріалів

Гаврилюк Наталя Костівна — ГНК
 Кондратюк Олена Володимирівна — КОВ
 Лещенко Наталя Миколаївна — ЛНМ
 Лук'яненко Оксана Леонідівна — ЛОЛ
 Ніколаєва Анна Володимирівна — НАВ
 Рибак Юрій Петрович — РЮП

1. Гаврилюк Н. *Картографирование духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*. Київ, 1981. 385 с.
2. Гаврилюк Н. Київсько-поліський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій. *Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження)*. Київ: Наукова думка, 1989. С. 24—38.
3. Гаврилюк Н. *Формули-міфи про народження дітей (До ареальної характеристики на Українському Поліссі і суміжних територіях). Проблеми сучасної ареалогії*. Київ: Наукова думка, 1994. С. 332—339.
4. Боряк О. *Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. 398 с.
5. Боряк О. *Родинна обрядовість поліщуків (За матеріалами експедиційного дослідження). Народна творчість та етнографія*. Київ, 2007. № 5. С. 59—64.
6. Борисенко В. *Така житка...: Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.)*. Київ: Стилос, 2011. 224 с.
7. Борисенко В. *Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців*. Київ, 2000. 191 с.
8. Грушевський М. *Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: З друк. НТШ. 1906. Т. 8. 213 с.
9. Шекерик-Доників П. *Родини та хрестини на Гуцульщині. Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: З друк. НТШ. 1918. Т. 18. С. 86—122.
10. Дикарев М. *Народний календар Валуйського повіту. Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: З друк. НТШ. 1905. Т. 6. С. 113—204.
11. Зубрицький М. *Народний календар (звичаї і повір'я). Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: З друк. НТШ. 1900. Т. 2. С. 33—60.
12. *Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф*.
13. *Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів*. Т. 6: Календарна обрядовість. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. Київ, 2016. 400 с.
14. *Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів*. Т. 8: Культура народного харчування. Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. Київ, 2018. 496 с.
15. Гримич М. *Методичні засади вивчення систем спорідненості. Етнічна історія народів Європи*. 2001. № 6. С. 35—39.
16. Кравченко В. *Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту. Етнографічні матеріали*. Житомир, 1920. 160 с.
17. Гримич М. *Система спорідненості. Українська етнологія: навч. посібник*. Київ: Либідь, 2007. 400 с.
18. *Архів ІМФЕ*. Ф. 1—2 (дод). Од. зб. 270. Зібрала Шевченко Л.П. *Етнографічні матеріали про парубоцькі громади, вечірки, родини, похорони, ігри тощо (польові матеріали, зібрані селах Волинської, Гомельської, Київської, Чернігівської обл., 1929—1930 рр.)*. 81 арк.
19. *Архів ІМФЕ*. Ф. 1—3 (дод). Од. зб. 349. *Етнографічні матеріали — вірування, обряди, звичаї пов'язані з народженням дитини (звичаї зібрані різними збирачами Київської, Волинської, Сумської та ін. областей 1914—1929 рр.)*. 59 арк.
20. Узенєва Е. *Фартук. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5-ти т.* Москва: Международ. отношения, 2012. Т. 5. С. 291—296.
21. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы исследования собранные д.чл. П.П. Чубинским*. СПб., 1877. Т. 4. 788 с.
22. *Архів ІМФЕ*. Ф. 28—3. Од. зб. 313. *Історичні, побутові, родинні, хрестильні, обрядові (купальські) та ін. (зібрані Л. Трофимовим в Летичівському районі, Кам'янець-Подільської обл.)*. 55 арк.
23. *Архів ІМФЕ*. Ф. 1—2 (дод). Од. зб. 294. *Матеріали про дитину (записано зі слів трьох бабів: Ганни Шушковой, Палашки Ворон, Милашки Кумтанцевої с. Глібовка. 1929 р.)*. 5 арк.
24. Сумцов М. *Слобожане: Історико-етнографічна розвідка*. Харків, 1918. 238 с.
25. *Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края*. Под ред. В. Иванова. Харків: Издание Харьковского Губернского Статистического Комитета, 1898. Т. 1. 1012 с.
26. Заглада Н. *Харчування в с. Старосілля на Чернігівщині. Матеріал до етнології*. Т. 1. Київ, 1929. С. 83—196.
27. Потапенко О.І., Дмитренко М.К., Потапенко Г.І. та ін. *Словник символів*. за заг. ред. Потапенка О.І., Дмитренко М.К. Київ: Редакція часопису «Народознавство», 1997. 156 с. URL: <https://studfile.net/preview/5252915/page:19/> (19.05.2020).
28. Чубинський П.П. *Мудрість віків*. Київ: Мистецтво, 1995. 224 с.

29. Вовк Ф. *Студії з української етнографії та антропології*. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.
30. *Архів ІМФЕ*. Ф. 1—3. Од. зб. 332. Про роботу чоловічу та жіночу. Деякі обряди і звичаї. (Записала Зубкова О. в Київській, Житомирській інших областях. 1927). 15 арк.
31. Зеленина Э., Седакова И. Бабин день. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5-ти т.* Москва: Международ. отношения, 1995. Т. 1. С. 291—296.
32. *Пісні з родин і хрестин (збірник-реконструкція із теоретичною розвідкою, коментарями, моделями ритмоструктури, покажчиками)*. упоряд. А.І. Іваницький; відп. ред. Г.А. Скрипник. Вінниця: Нова Книга, 2013. 456 с.
33. Milin A. Običajni kalendar (серб.). *Catalogul obiceiurilor populare din Banat (Katalog narodnih običajau Banatu)*. Editori coordonatori din România: Aurel Turcuș, din Serbia: Andrei Milin. Timișoara, 2007. S. 68—95.
34. Ковальчук Н. *Пошанування померлих у поліському традиційному календарі. Західне Полісся: історія та культура*. Рівне, 2012. Вип. 4. С. 146—157.
35. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. By Hans-Jörg Uther. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. Part I—III
36. Кондратюк О. Механізми творення нових родинних зв'язків на правобережному Поліссі. *Народознавчі зошити*. 2019. № 3 (147). С. 591—607.
- Havryliuk, N.K. (1981). *Mapping the phenomena of spiritual culture: (According to the data of the maternity rites of Ukrainians)*. Kyiv: Naukova dumka [in Russian].
- Havryliuk, N. (1989). Kyiv-Polissya version of traditional family rituals against the background of adjacent territories. *Kyiv Polissya (ethnolinguistic research)* (Рр. 24—38). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Havryliuk, N. (1994). Formulas-myths about the birth of children (Before the areal characteristics in the Ukrainian Polissya and adjacent territories). *Problems of modern areology* (Рр. 332—339). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Boriak, O. (2009). *The midwife in cultural and historical tradition of Ukrainians: between ordinaly and sacred*. Kyiv: Institute of Art, Folklore and Ethnology named after M.T. Rylskyi of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Boriak, O. (2007). Family rituals of Polishchuks (According to the expeditionary study). *Folk art and ethnography*, 5, 59—64. Kyiv [in Ukrainian].
- Borisenko, V. (2011). *Such a life...: The culture of the Ukrainian people of the Chernobyl Polissya (based on the materials of the ethnographic expedition in 1994)*. Kyiv: Stilos [in Ukrainian].
- Borisenko, V. (2000). *Traditions and life of the ethnos. On the materials of festive-ceremonial culture of Ukrainians*. Kyiv [in Ukrainian].
- Hrushevsky, M. (1906). The child in the customs and beliefs of the Ukrainian people. *Materials on Ukrainian-Russian ethnology* (Vol. 8). Lviv [in Ukrainian].
- Shekerik-Donikov, P. (1918). Birthday Party and Christening Celebration in Hutsyl'schina. *Materials on Ukrainian-Russian ethnology* (Vol. 18, pp. 86—122). Lviv [in Ukrainian].
- Dykarev, M. (1905). Folk calendar of Valuysky district. *Materials on Ukrainian-Russian ethnology* (Vol. 6, pp. 113—204). Lviv [in Ukrainian].
- Zubrytsky, M. (1900). Folk calendar (customs and beliefs). *Materials on Ukrainian-Russian ethnology* (Vol. 2, pp. 33—60). Lviv [in Ukrainian].
- Archive of the State Scientific Center of Cultural Heritage Protection from Technogenic Catastrophes* [in Ukrainian]. (2016). *Ethnographic image of modern Ukraine. Collection of expeditionary folkloro-ethnographic materials* (Vol. 6). Kyiv [in Ukrainian].
- (2016). *Ethnographic image of modern Ukraine. Collection of expeditionary folkloro-ethnographic materials* (Vol. 8). Kyiv [in Ukrainian].
- Hrymch, M. (2001). Methodical principles of studying kinship systems. *Ethnic History of European Nations*, 6, 35—39. Kyiv [in Ukrainian].
- Kravchenko, V. (1920). Usages in Zabridi village of Zhytomyr district. *Ethnographic materials*. Zhytomyr [in Ukrainian].
- Hrymch, M. (2007). The system of kinship. *Ukrainian ethnology*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Shevchenko, L. (1929—1930). Ethnographic materials about bachelor communities, parties, families, funerals, games. *Archive of the IAFE (Institute of Art, Folklore and Ethnology named after M.T. Rylskyi of the National Academy of Sciences of Ukraine)*. F. 1—2 (dod). Od. save 270 [in Ukrainian].
- (1914—1929). Ethnographic materials — beliefs, rituals, customs associated with the birth of a child (customs collected by various collectors of Kyiv, Volyn, Sumy and other regions. *Archive of the IAFE*. F. 1—3 (dod). Od. save 349 [in Ukrainian].
- Uzunova, E. (2012). Apron. *Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary* (Vol. 5, pp. 291—296). Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya [in Russian].
- Chubinsky, P. (Ed.) (1877). *Proceedings of ethnographic-statistical expedition to the West-Russian region, curb imp. Geographical society. Southwest Division* (Vol. 4). St. Petersburg [in Russian].
- Trofimov, L. Historical, household, family, baptismal, ceremonial (bathing), etc. *Archive of the IAFE*. F. 28—3 (dod). Od. save 313 [in Ukrainian].
- (1929). Materials about the child (recorded from the words of three women: Anna Shushkova, Palashka Voron, Milashka Kumantseva from the village of Hlibovka *Archive of the IAFE*. F. 1—2 (dod). Od. save 294 [in Ukrainian].
- Sumtsov, M. (1918). *Slobozhane: Historical and ethnographic exploration*. Kharkiv [in Ukrainian].

- Ivanov, V. (Ed.) (1898). *Life and work of the peasants of the Kharkiv province. Essays on the ethnography of the region* (Vol. 1). Kharkiv [in Russian].
- Zaglada, N. (1929). Kharchuvannya in the village. *Starosilla in Chernigivshchyna Material to Ethnology* (Vol. 1, pp. 83—196). Kyiv [in Ukrainian].
- Potapenko, O., Dmitrenko, M., & Potapenko, G. and other. (1997). *Glossary of symbols*. Kyiv: Editing of the hour-writing «Narodnoznavstvo». Retrieved from: <https://studfile.net/preview/5252915/page:19/> (Last accessed: 19.05.2020).
- Chubinsky, P. (1995). *Wisdom of the Ages*. Kyiv [in Ukrainian].
- Vovk, F. (1995). *Studies in Ukrainian ethnography and anthropology*. Kyiv: Mystetstvo [in Ukrainian].
- Zubkova, O. (1927). About men's and women's work. Some rites and customs. *Archive of the IAFE*. F. 1—3. Od. save 332 [in Ukrainian].
- Zelenina, E., & Sedokova, I. (1995). Grandma's day. *Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary* (Vol. 1, pp. 291—296). Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya [in Russian].
- Ivanitsky, A. (Ed.). (2013). *Songs are from Birth and Christening*. Vinnytsia: Nova Kniga [in Ukrainian].
- Milin, A. (2007). Ordinary calendar. *Catalogul obiceiurilor populare din Banat*. Timisoara [in Serbian].
- Kovalchuk, N. (2012). Honoring the dead in the Polissya traditional calendar. *Western Polissya: history and culture* (Vol. 4, pp. 146—157). Rivne [in Ukrainian].
- (2005). *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. By Hans-Jörg Uther. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, (Part I—III). Rivne [in English].
- Kondratiuk, O. (2019). The mechanisms of creating new family ties (based on the data from right-bank Polissia). *The Ethnology Notebooks* (Vol. 4, pp. 591—607). Rivne [in Ukrainian].