

Олена Боряк

БАБА-ПОВИТУХА В КОНТЕКСТІ «ПОЛЮВАННЯ НА ВІДЬОМ»: УКРАЇНСЬКО-ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІ ПАРАЛЕЛІ*

Сучасна етнологія накопичила досить вагомий досвід у вивченні одного з ключових «обрядів переходу» — народження дитини. Відомо, що ритуал, який його супроводжував, за насиченістю посідав перше місце серед усіх подій життєвого циклу. Водночас новітні розробки у царині культурної антропології свідчать про можливість розширення цієї проблематики, яка до сьогодні залишалася, по суті, лише фіксацією традиційної схеми: обрядові дії, що супроводжували появу дитини на світ, такі, що символізували прийняття новонародженого до родини та громади, очисні обряди¹. Нині йдеться про пріоритетне дослідження різних форм «жіночого компоненту». Історія жіноцтва — це будова з багатьох цеглин. Безумовно, серед них чи не головна — та, що складала сенс жіночого буття, а саме — народження дітей. Історичні, етнографічні та фольклорні реалії цієї традиційно інтимної жіночої сфери наближають дослідника до обставин повсякденного життя, а також визначення статусу в ній жінки. Адже народження дітей було, як правило, виключно жіночою подією — чоловіки не допускалися до участі у пологах (за винятком складних випадків, коли була потреба в їхній «фізичній» силі).

Особливий інтерес викликає ключова постать традиційного родильного «дійства» — баба-сповитуха (назва «повивальна бабка», очевидно, має більш пізні походження)². Ця постать є унікальною при аналізі

«обрядів переходу» у світлі «жіночої» проблематики. У попередніх дослідженнях вона фактично проходила повз увагу дослідників в Україні, незважаючи на те, що майже до середини 50-х років ХХ ст. все ще залишалася учасницею народин у сільських родинах. Баба-повитуха акумулювала в собі багатовіковий досвід народних медичних знань у галузі акушерства, а також педіатрії. Її діяльність у сфері родопомічної служби з найдавніших до новітніх часів поширювалася фактично на усі верстви жіночого населення (у першу чергу сільського). Вона поставала дієвим суб'єктом, носієм і транслятором традиційної етнокультурної інформації.

Унікальність цієї постаті полягає також у тому, що вона є універсальною для світової культури. Адже діти народжувалися у всі часи (за християнською легендою, від того горезвісного моменту, коли Адам і Єва були покарані за свій гріх). Власне, і термін «диявол» («evil») походить від її ім'я (Eva). Нагадаю: згідно з церковним вченням, біль при пологах був споконвічним Божим «нагадуванням» жінці про першородний гріх Єви.

У світовій історії повитуха отримувала різні назви. Уже в талмуді вона називалася *majalledeth* — «мудрою жінкою». Ця традиція мала загальну тенденцію: у Франції її називали *sage-femme* — «мудра жінка», Англії — *midwife* (одне з пояснень — «та, що була між матір'ю і дитиною»), Швеції, Данії *jordgumma*, *jordemoder* — буквально «земна мати» тощо³.

* Складаю щирю подяку Американській асоціації наукових товариств (ACLS), підтримка якої уможливила підготовку цієї публікації.

¹ Див.: Гаврилюк Н. К. Картографирование явления духовной культуры (на материалах родильной обрядности украинцев). — К., 1981. Серед останніх праць із цієї проблематики див.: Родини, дети, повитухи в традиционной народной культуре / Сост. Е. Белоусова; под ред. С. Неклюдова. — М., 2001.

² Звичайно «повитухами» називали жінок, які практикували прийоми народної медицини і не мали спеціальної освіти (і, відповідно, офіційного дозволу) на цей вид діяльності. Ті, хто пройшов курс навчання і мав «диплом», ставали «акушерками», «кушорками». У країнах Західної і Східної Європи процес поступової заміни повитух професійними акушерками припав на початок ХVIII ст.

³ Див., наприклад, Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении. Антропологическое исследование / Перевод с 5-го немецк. изд-я, дополн. и перераб. И. М. Баргельсом, под ред. А. Г. Фейнберга. — СПб., 1900. — Т. II.

В Україні, на її обширній території, фіксується більше п'ятнадцяти різних термінологічних назв, серед яких ключовими словами є «баба», «пупова», «бранка», «повитуха»⁴. Існувала ще одна стійка закономірність: цим «ремеслом» займалися виключно жінки похилого, точніше — позарепродуктивного віку. Серед функціональних пояснень цього факту чи не найважливішим є те, що вони мали власний досвід народження дітей, і при тому вже не були обтяжені сімейними проблемами.

Протягом останніх тридцяти років у західній історіографії «гоніння на відьом» епох середньовіччя та Ренесансу характеризується не тільки як злочин проти жінок взагалі⁵, але й переслідування жінок-повитух зокрема⁶.

Серед численних спроб оцінити кількість жертв переслідування є і такі припущення: у період між 1450 роком і серединою 1700-х близько 70 тисяч людей були звинувачені у чаклунстві, приблизно 80 % з них були жінками, і більш ніж половина з цієї кількості були повитухами. Вже Папська Булла 1484 року звертала увагу на репродуктивні функції як чоловіків, так і жінок, як «об'єкт» спеціального зацікавлення відьом. Майже два роки по тому, у «Молоті відьом» — *Malleus Maleficarum* (1486) — універсальному керівництві для багатьох поколінь інквізиторів, повитухам було присвячено окремих розділ під назвою: «Про засоби, якими повивальні бабки спричиняють велику шкоду, коли вбивають дітей або посвячують їх демонам». Вони були звинувачені у багатьох тяжких злочинах. Серед них, зокрема, були й такі: завдяки своєму особливому статусу повитуха першою «ловила» дитину, а отже, вважалася головним «провідником» тіл новонароджених. У її владі було охрестити дитину на користь дияволу, віддати її відьмі (остання, як уяв-

лялося, пожирає тільки нехрещених немовлят, використовує їх останки для виготовлення напоїв тощо)⁷. Книга дала «суддям» те, чого вони досі не мали, а саме — чіткий перелік звинувачень, а також розгорнуте керівництво для ведення судочинства із послідовністю запитань на допиті. Серед численних прикладів чи не найгучнішим є історія повитухи Валпургі Гаузманнін, яку в 1587 р. було допитано, а згодом спалено у м. Диллінджен (Англія). Їй було висунуто довгий список обвинувачень у *maleficia*⁸, які були здійснені нею під час пологів (серед 43 протиправних «діянь» — отруєння молодій матері настоянкою, викрадення немовляти, знищення мозку дитини, сання крові у новонародженого тощо)⁹. Перелік подібних прикладів можна продовжувати.

Для розуміння складності ситуації, в якій опинилися помічниці породіль у країнах Західної Європи¹⁰, слід додати, зокрема, наступний факт. У 1573 році католицька церква у Франкфурті запровадила закон, за яким повитухи у надзвичайних обставинах (а саме у випадку, коли дитина тяжко народжувалася й існувала загроза її смерті в утробі матері) були зобов'язані провадити внутрішньоутробне «хрещення» із використанням шприца, наповненого водою (перед тим освяченою священиком). Оскільки шприц, зрозуміло, не міг бути стерильним, подібна «ін'єкція» часом спричиняла інфекцію, і як наслідок — породілля помирала. Повитухи, які не виконували цього розпорядження, однаково ризикували власним життям — і в першому, і в другому випадку вони могли бути оголошені причетними до «відьмарського» ремесла і страчені на вогні. Врахуємо і той факт, що народження дітей у ряді випадків було справою ризикованою: якщо жінка виявлялася слабкою або мала певні фізичні вади, вона була приречена на важкі

⁴ Див. Карту із номінаціями баби: Гаврилюк Н. К. Вказ. пр. — С. 68.

⁵ Див. огляд західної історіографії з цього питання: Діса К. У царині пліток: роль щоденного спілкування і репутації // Соціум: Альманах соціальної історії. — К., 2003. — Вип. 2. — С. 186–187; Barstow A. On studying Witchcraft as Women's History: A Historiography of the European Witch Persecutions // New perspectives on witchcraft, magic and demonology / Ed. By LeVack, Brian P. — 2001. — V. 4. — P. 7–19; Witchcraft in Europe, 400–1700: a documentary history / Ed. By A. Kors and E. Peters. — Philadelphia, 2001. — P. 26–29.

⁶ Forbes T. Rogers. The midwife and the witch. — New Haven, 1966.

⁷ Шпренгер Я., Инститорис Т. Молот ведьм / Перевод с латинского издания 1588 г. Н. Цветкова. — М., 1992. — С. 258–259.

⁸ Слово *maleficum* не має аналогу в українській мові (очевидно, найближче за значенням слово — «причина», «зурочення»). На Заході він використовувався для означення «зла» або «диявола», уособленням якого була відьма.

⁹ Russell B. Jeffrey. A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans. — London, 1989. — P. 115, 84.

¹⁰ Зазначу, що український етнограф М. Сумцов у своєму дослідженні з історії чарівництва в Західній Європі (1878 р.) наголошував, що «серед страченими за чарівництво зустрічаються повивальні бабки. Вони навмисно вбивали немовлят, щоби скористатися їхньою кров'ю для бісівських вакханалій на шабаші» (Сумцов Н. Очерк истории колдовства в Западной Европе. — Харьков, 1878. — С. 15).

пологи. Будь-яка невдача могла обернутися підозрою (і, відповідно, наступним звинуваченням) повитухи. І виконання нею всіляких магичних дій, які входили до її «арсеналу», лише збільшували небезпеку бути запідозреною у чарівництві. Допомога під час пологів за умови постійної загрози як для життя немовляти, так і його матері — ставала додатковим фактором, який втягував повитух в орбіту жертв середньовічного суспільства¹¹.

Однією з тих, хто у новітній час (70-ті рр. XX ст.) енергійно привернув увагу наукової громадськості до насильства, якого під час гоніння за відьмами зазнали жінки взагалі, і повитухи, зокрема, була Барбара Егрнрейч¹². Парадокс ситуації, за Егрнрейч, полягав у тому, що у першу чергу переслідувалися жінки, які надавали медичну допомогу — ті, хто лікували (а не, навпаки, вигублювали, тобто «чарували», «отруювали» тощо)¹³. Фактично, йшлося про страх перед силою жінки, яка володіла професійними знаннями. У першу чергу йшлося про вміння застосовувати лікарські рослини і трави¹⁴. Серед опонентів Б. Егрнрейч був історик медицини Д. Харлей. Він звернув увагу на той факт, що при аналізі архівних матеріалів, «ремесло» жінок, які піддавалися тортурам, часто безпідставно трактувалося як повивальна справа¹⁵. До цієї думки приєднався Р. Брігс — він висунув припущення, що твердження про переслідування повитух під час середньовічних процесів — перебільшені. За його підрахунками, у Шотландії з 3000 звинувачених у відьмарстві тільки 14 були повитухами¹⁶. Проте факт того, що саме жінка-повитуха опинилася на вістрі

переслідувань, не заперечувався. Пояснення цього феномену має багато аспектів. Один із них — особливості демографічних процесів, що відбувалися в європейських країнах. За підрахунками, у XVII ст. приблизно 20 % жінок були незаміжніми, між 10 % і 20 % були вдовицями (а їхня кількість завжди перевищувала кількість чоловіків-удівців, оскільки тривалість життя жінок більша). До того ж, ступінь виживання жінок під час епідемій чуми, міжусобних воєн тощо, була також вищою (за підрахунками, у деяких місцях у 6 разів). За іншими даними, близько 40 % жінок жили поза соціальним і юридичним захистом своїх чоловіків. В умовах стресу і жаху саме прошарок самотніх, незаміжніх, безправних, фінансово незахищених жінок (і у першу чергу — похилого віку¹⁷) — а отже, через ті чи інші причини ізольованих від суспільства, ставав особливо уразливим. Слід врахувати й те, що сільські повитухи рідко коли були заможними: їхнє економічне становище було навіть нижче за решту селян. Так, платня «*midwife*» з околиць Лондону за допомогу у пологах наприкінці XVI ст. становила близько 2 су (для порівняння, лікар отримував за «послугу» мінімум 10 су). У Баварії такі жінки асоціювалися із перукарями, живодерами і катами. Більш того, син повитухи міг бути виключений із торгового цеху на тій підставі, що його мати займалася повивальною справою¹⁸.

Існує інша думка, згідно з якою до XIX ст. у Західній Європі сільські жінки ставилися до своїх дітей із байдужістю і без особливої чутливості, а материнство не було одвічною, а отже, «природною» власти-

11 Ця ситуація, коли пологи відбувалися під наглядом «доморощених» повитух почала поступово виправлятися лише на початку XVIII ст. Уже 1703 року у Франції було видано закон, за яким акушерки повинні були бути письменими, заміжніми (або вдовицями), такими, що мали власний досвід народження хоча б однієї дитини. Щоби отримати дозвіл на акушерську практику, їх зобов'язували відвідувати спеціальні заняття. Від них вимагалось негайно кликати лікаря у складних випадках.

12 Ehrenreich B. *Witches, midwives and Nurses: a history of women healers*. — New York, 1973.

13 А. Барстоу однією з причин «гоніння» на повитух називає професійні ревності чоловіків: вони «були відсторонені від пологів — чи не звідси надзвичайна фантазія, якою відзначався автор *Malleus Maleficarum*. Чоловічий страх пронизує цей документ. Вершина вияву цих жахів — опис того, як відьма робить чоловіка імпотентом або навіть позбавляє останнього геніталій». — Див.: Barstow A. *Witchcraze: a New History of the European Witch Hunts*. — London, 1994. — P. 113. Йй опонує Р. Брігс, який визнає, що жінки-акушерки зазнавали тиску з боку чоловіків, які прагнули контролювати перших і зруйнувати їхній авторитет, але, на його думку, це ще не означає, що їх переслідували як відьом. — Див.: Briggs R. *Witches and Neighbours: The social and Cultural Context of European Witchcraft*. — London, 1996. — P. 77–78.

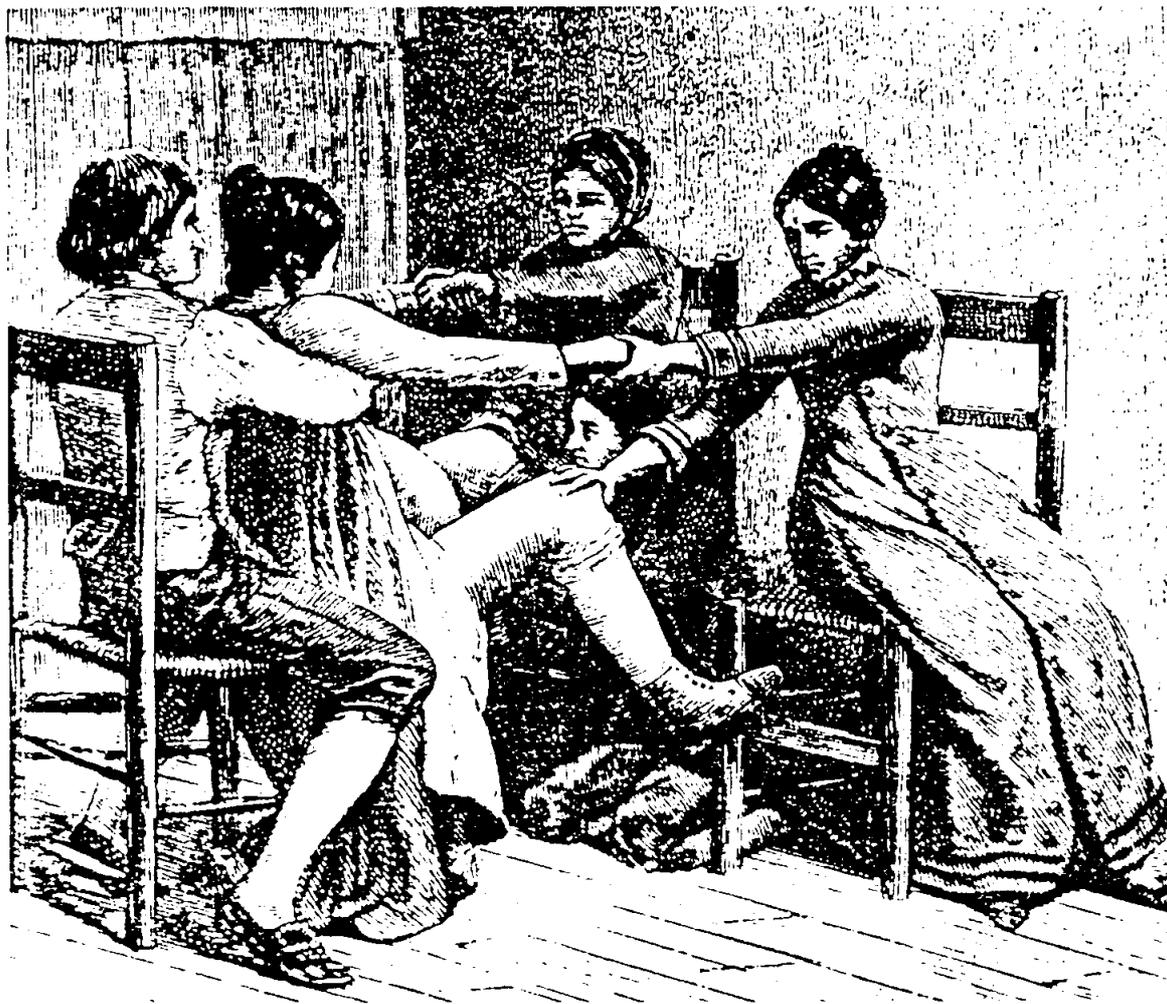
14 Ehrenreich B. *Op. cit.* — P. 12–19.

15 Цит. за: Minkowski L. William, *Woman Healers in the Middle Ages: Selected Aspects of their history* // *American Journal of Public Health*. — 1992. — Vol. 82. — № 2. — P. 294.

16 Briggs R. *Op. cit.* — P. 279.

17 Слід врахувати досить поширене, зокрема у середньовічній Англії, уявлення про те, що незаймана дівчина не може бути відьмою. — Див.: Zoe D. Oakleaf *Ozark Mountain and European White Witches* // *Black folk medicine: the therapeutic significance of faith and trust* / Ed. by Wilbur H. Watson. — New Brunswick; N. J.; U. S. A., 1984. — P. 74.

18 Forbes, T. Rogers. *Op. cit.* — P. 112–113.



Малюнок 1. Один із способів народження дитини на колінах. Зображення з: Engelmann I. *Labor among Primitive Peoples* (1882).

вістю жінок — і «материнська любов» не впливала з їхнього природного інстинкту». У селянства було мало часу, щоби присвячувати себе дітям. Селянська родина на проблемі репродукції сконцентрована ще не була. Лише у XIX ст. материнство почало підноситися до ідеалу, що сприяло творенню «теорії» «природного» призначення жінок¹⁹. Проте не можна заперечити і той факт, що середньовіччя і, значною мірою, ранньомодерний час, не були (і не могли бути) позбавлені рис «жіночості». Навіть якщо виходити із суто економічних інтересів, діти знаходилися у центрі уваги пересічної родини, у першу чергу — жінки. Ці пріоритети у великій мірі окреслюються при уважному розгляді акушерської практики, яка склалася на той час. Такий досвід формувався століттями, передавався по жіночій лінії із

покоління в покоління, постійно удосконалювався завдяки повсякденним практикам: споглядання, помилок і оцінки наслідків практичних дій. Для досвідченої повитухи пологи були фізіологічним процесом — тому вони свідомо шукали (і знаходили!) методи зменшення болю і допомоги породіллі. Очевидно, це могло бути причиною зростання авторитету «бабок».

Так склалося, і ця традиція була майже універсальною у багатьох країнах Західної Європи, що поле функцій повитухи було значно ширше, ніж допомога жінці при пологах. Вона безпосередньо була дотична до таких проблем, як контроль за народжуваністю, а отже, у полі її зору було зачаття (і, очевидно, контрацепція), сприятливий перебіг вагітності, післяпологовий стан породіллі і немовляти. Крім того, в компетенції

¹⁹ Див.: Зидер П. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII—XX ст.) — М., 1997. — С. 10.

повитухи було лікування чоловічої імпотенції (так само, як і жіночої безплідності)²⁰. Втручання у природу (і відповідно, контроль над народжуваністю, до чого повитухи були причетні) у всі часи вважалося великим гріхом. Між тим через своє ремесло повитухи, безумовно, володіли також методами абортів. Однак, ще на початок нового часу зародок дитини вважався живою істотою (а отже, як уявлялося, вже мав душу) з 5–6 місячного терміну, коли він починав «рухатися»²¹. Всі ж дії, які чинилися жінками, щоби позбавитися вагітності пізніше цього терміну, вимагали стороннього втручання, тож гріх падав і на повитуху, яка робила аборт. Додам, що випадки вбивства немовлят (infanticide) (порівняно з абортів, безпечно для фізичного здоров'я жінки), були також на совісті повитух (існує думка, що такий спосіб позбавитися дитини був навіть поширенішим, ніж аборт²²). Середньовічне суспільство намагалося протистояти таким фактам. Так, у 1556 році у Парламенті Франції було прийнято надзвичайний вердикт: кожна майбутня мати повинна була реєструвати свою вагітність і мати свідка народин. Якщо його не було, а дитина вмирала, жінка-породілля звинувачувалася у смерті немовляти і підлягала покаранню у судовому порядку. Це був безпрецедентний приклад визнання злочином вбивства новонародженого, яке каралося так само суворо, як і чаклунство²³. Водночас зростає довіра до акушерки, яка якраз і була тим свідком.

Причиною звинувачень повитух у відьомстві також часто були дитячі хвороби і, відповідно, підозри щодо невмілих дій знахарок (а отже і повитух — в одній особі). Як відомо, останні легальні західноєвропейські відьомські процеси припадають на XVIII ст., зокрема у Шотландії такий процес зафіксовано у 1722 р., 1782 р. — у Швеції та Іспанії, 1793 р. — у Польщі. Остання засуджена «чарівниця» померла в Англії 1828 року²⁴.

Прихильники фемінізму наполягають на тому, що повитуха була приречена стати

жертвою саме внаслідок своїх функцій «обслуговування» кола проблем, безпосередньо пов'язаних із основами людського буття. Саме ця сфера перебувала під жорстким контролем (і, відповідно, впливом) західної церкви. У зіткненні цих двох полюсів — жінки-повитухи, яка завжди була дієвим співучасником появи нового життя, — і церкви (що за своєю сутністю, за висловлюванням Б. Егрнрейч перебувала над повсякденністю), лежить причина переслідувань жіночих «рятівниць». Церква традиційно відсторонювалася від цінностей матеріального світу і підозріло ставилася до почуттів. Вона не була зацікавлена у пошуках природних законів. Тож у переслідуванні відьом перетиналися кілька мотивів: емпіризм, гендер і «зрада» віри. Повитуха виявлялася тричі ворожою для церкви: вона була жінкою, вона являла собою частину «закритого селянського світу» (underground), і до того ж була цілителькою, чия практика, безумовно, спиралася на емпіричні знання. Вона втілювала собою ідею можливості змінити світ — це була пряма загроза ідеї фаталізму, яку сповідувала церква²⁵. У цій сентенції, безумовно, вбачається непримиренність прихильниць фемінізму 70-х років ХХ ст. Адже низка фактів виявляє, що становище повитухи все ж не було однозначно небезпечним (і, відповідно, негативним у сприйнятті суспільством). Власне, навіть відомості про переслідування повитух є одночасно доказом їхнього специфічного статусу. Їх не тільки виокремлювали серед інших, їм, як це не парадоксально, довіряли. При розгляді у суді справ із звинуваченням у чаклунстві експертами виступали саме повитухи (вважалося, що відьма має соски, звичайно в області геніталій, з яких бісенята снуть молоко) — отже, повитуха давала професійний висновок про їхню наявність. Як і медики, вона могла засвідчувати неможливість віддання свідком судового засідання за станом здоров'я, виступати експертом при судових розглядах випадків згвалтування, а

²⁰ У класичній Греції саме повитухи були експертами дівочої незайманості.

²¹ Wiesner Merry E. The midwives of South Germany and the public/private dichotomy // *The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe* / Ed. by Hilary Marland. — London; New York, 1993. — P. 94.

²² Zoe D. Op. cit. — P. 77. Дослідниками навіть висувалася ідея, що наслідком вбивства немовлят (так само як і широкого впровадження контрацепції) — а все це ставилося за обов'язок повитусі, було уповільнення зростання чисельності населення Західної Європи після епідемії чуми протягом XVI–XVII століть. — Див.: Ben-Yehuda N. The European witch craze of the 14-th to 17-th centuries: A sociologist's perspective // *American Journal of Sociology*. — 1980. — Vol. 86. — P. 19–20.

²³ Barstow A. Witchcraze... — P. 135.

²⁴ Див.: Davies N. Europa rozprawa historyka z historia. Przekład Elzbieta Tabakowska. — Kraków, 2000. — P. 607–609.

²⁵ Ehrenreich B. Op. cit. — P. 15.

також засвідчувати факт імпотенції. Поширеною практикою повитух було встановлення батьківства шляхом опитування вагітних жінок, які підозрювалися у випадках позашлюбних зв'язків і, на підставі цих свідчень — призначення у судовому порядку матеріального утримання. На засіданні, під присягою, повитуха доводила до відома суддів свої міркування, спираючись на власне суб'єктивне бачення ситуації. Інколи повитухи утверджували своїм підписом свідчення, скажімо, про передчасне народження дитини, посилаючись, наприклад, на відсутність у немовляти волосся або нігтів — ці відомості були особливо важливими при встановленні батьківства. Вона також брала участь у судових процесах, пов'язаних із проблемами усиновлення позашлюбних дітей. Завдяки важливості своїх обов'язків, акушерка була свідком, що заслуговував довіри й у справах перелюбства одного з подружжя²⁶. У випадку, коли майбутня мати заперечувала факт вагітності, акушерка мала «дзвонити на сполох» ще до народження дитини²⁷. Нарешті, фактично до початку XVIII ст. повитухи мали право у надзвичайних випадках зафіксувати останню волю породіллі (йдеться про заповіт)²⁸. Усі ці сторони життя перебували під посиленою увагою церкви, і таким чином, акушерка теж представляла поважну гілку влади, і її моральні якості мали бути поза підозрою. Суспільство віддавало належне їхнім знанням і досвіду, нехай навіть у такій обмеженій сфері, як судочинство. Всупереч твердженням про слабкість і недосконалість жіночої статі, суспільство поважало повитух навіть у такій важливій сфері, як судочинство.

Слід зазначити, що протягом тривалого часу визначальним для становища повитух був досить жорсткий контроль за їхньою діяльністю з боку церковної влади. В Англії ще на початку XVI ст. було проголошено, що повитухи повинні отримати від Єпископа ліцензію на практику. Згодом було вироблено навіть текст присяги, де чітко зазначалося, що вона не повинна удаватися до чаклунства, замовлянь й амулетів²⁹. Згідно з настановами церкви, повитуха мала бути

компетентною і відповідальною особою, мати певний досвід і навички, оскільки на неї покладалася відповідальність не тільки за долю ембріону і за щасливу появу новонародженого, але — і це головне — за душу дитини (в першу чергу при надзвичайних ситуаціях). Тобто, як фізичне, так і духовне «спасіння» ставало її обов'язком. На початку XVIII ст., як свідчать італійські джерела³⁰, призначення на посаду акушерки відбувалося лише за згодою священника, а подеколи її кандидатура обиралася ним одноосібно. Перед тим, як з алтаря після недільної служби урочисто оголосити пастві ім'я повитухи, він особисто навчав її формулам, які вона повинна була виголошувати при хрещенні дитини (у надзвичайних випадках, коли не було впевненості, що дитя буде жити). Ще наприкінці XVIII ст. саме за наполяганням повитухи багатьох немовлят охрещували одразу після народин. З огляду на це можна припускати, що у середньовічній та ранньомодерній європейській традиції повитуха не була сталим об'єктом переслідувань і звинувачень у «чорній» магії.

Для визначення ролі «баби-пупової» в українській традиції — взагалі, а також її статусу в контексті «полювання на відьом» — зокрема, досить репрезентативним виявився етнографічний і фольклорний матеріал. У багатьох випадках він є хронологічно пізнім (кінець XIX — початок XX ст.); даних, які б висвітлювали б у такій повноті постать повитухи в ранішу епоху, на жаль, не збереглося. Тому досить важко застосовувати синхронний метод при аналізі ставлення до повивальних бабок також. Але стосовно України давні уявлення про народини, а також бабу-повитуху, як ключову особу цього дійства, мали порівняно незначну ступінь трансформації, що дозволяє певною мірою використовувати етнографічну інформацію для ретроспективного аналізу.

Основні відомості про «відьомські» судові процеси припадають на XVII–XVIII ст. Власне, розробка теми «чародійства» на теренах України, що спирається на нові джерела, лише розгортається³¹. Дослідниками не раз зазначався факт відсутності жорсто-

²⁶ Harley D. Provincial Midwives in England: Lancashire and Cheshire, 1660–1760 // *The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe* / Ed. by Hilary Marland. — London; New York, 1993. — P. 37.

²⁷ Harley D. Op. cit. — P. 36.

²⁸ Ibid. — P. 37.

²⁹ Chamberlain M. *Old Wives' Tales. The history, remedies and spells.* — London, 1981. — P. 54.

³⁰ Filippini, N. Maria. *The Church, the State and childbirth: the midwife in Italy during the eighteenth century* // *The Art of Midwifery: early modern midwives in Europe* / Ed. by Hilary Marland. — London; New York, 1993. — P. 159, 161.

³¹ Див.: Діса К. Вказ. пр. — С. 188–190.

ких санкцій проти відьом з боку православної церкви та світський характер судових процесів про чародійство в Україні. Останні були практично позбавлені релігійного ґрунту, тобто звинувачень у зв'язках з нечистою силою і служінні дияволу, боговідступництві і зраді церкви³².

За підрахунками західної дослідниці Р. Зуги, переслідування жінок у Росії (йдеться про XVII ст.) було далеко не таким масовим, як на Заході. За її даними, половина загальної кількості жертв були селянами, із них лише 40 % — жінки, щоправда, вона має своїх опонентів³³. Україна, як східна околиця Речі Посполитої, що перебувала у сфері впливів православної церкви, не стала ареною великих полювань на відьом. В. Антонович у книгах гродських і магістратських судів Правобережної України (XVII–XVIII ст.) виявив низку документів про «чарівництво». Оpubліковані ним матеріали³⁴ свідчать, що з 60 описаних судових процесів, у 36 випадках у чарівництві звинувачували тільки жінок, чоловіків — лише в 5 випадках (решта 19 справ містили звинувачення чоловіків, які звернулися за допомогою до жінок-чаклунок). А. Лавров на підставі аналізу так званих «духовних справ» початку XVIII ст., що містяться у матеріалах судово-слідчого діловодства (зокрема, Преображенського приказу і Московської Таємної канцелярії)³⁵ виокремив справи про чари, що фіксувалися в Україні. Він також звернув увагу на значне переважання звинувачених у чарівництві жінок над чоловіками: «українське чарівництво на той час уявляється виключно жіночим»³⁶.

Пошук свідчень як літературних, так і архівних про звинувачення повитух у «відьомстві» в Україні виявився справою надзвичайно складною. Так, аналіз праць М. Новомбергського, який досліджував фонди Московського архіву Міністерства юстиції (а також матеріали Аптекарського приказу), з

метою дослідити «справи з чарівництва» XVII ст., свідчить, що серед них «повивальних» справ не фіксується. Натомість є численні свідчення про викриття винуватців у «пошесті», «зуроченні», виготовленні настоянок і замовляннях на «чарівних травах», написанні «зачарованих листів» тощо³⁷.

Одна з причин нелегких пошуків архівних свідчень про «полювання на повитух» полягає у тому, що слідчі у «справах про чари» рідко фіксували рід занять підсудних. Об'єктивно жертви переслідувань, звичайно, були жінками похилого віку (за етнографічними свідченнями, відьмою рідко визнавали дівчат, хоча останні могли бути причетними до магічної практики). Відьма в уявленні українців була завжди жінкою фертильного віку, одначка, найчастіше — удовицею (нагадує, що саме вдови брали головну участь у магічних обрядах оборювання села, ткання за одну добу так званого «обиденного» полотна під час різного роду пошестей)³⁸. Відповідно, у справах вони звичайно називалися «бабою» — і у такому випадку важко визначити про кого, власне, йдеться — стару жінку чи бабу-повитуху. Проте деякі архівні знахідки дають підставу говорити про бабу-повитуху як головну особу подій, що зафіксовано у судових матеріалах. Серед них — справа Стародубської канцелярії у вигляді протоколів допитів учасників розправи над бабою Москаленчихою, яка була вчинена у вересні 1745 року³⁹ в с. Обухівка Першої полкової сотні Стародубського полку. Сама справа надзвичайно колоритна, якщо можна використати це слово для сюжету, в якому йдеться про самочинне вбивство односельцями жінки (на жаль, ніде не вказано її вік). Остання була визнана винною у пошесті на коней (за одним свідченням — заплітала, за іншим — вистригала коням гриву, сплітала їх по двоє), а також робленні «завою» (йдеться про варіант шкідливої магії, коли на хлібній ниві заплітався або

32 Див.: Штепа К. Про характер переслідування відьом в старій Україні // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1928. — Ч. 2–3. — С. 64–80; Кись О. Украинская ведьма (Эскиз социального портрета) // Гендерные исследования. — № 5. — Харьков, 2000 (2). — С. 281.

33 Barstow A. Witchcraze... — P. 80.

34 Антонович В. Б. Колдовство // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... — СПб., 1872. — Т. 1. — С. 361–467.

35 Лавров А. С. Колдовство и религия в России (1700–1740). — М., 2000. — С. 27.

36 Лавров А. Вказ. пр. — С. 117.

37 Новомбергский Н. Материалы по истории медицины в России. — Томск, 1907. — Т. IV: Приложение к исследованию «Врачебное строение в до-Петровской Руси». — С. 172, 197, 632; Див. також: Його ж. Материалы по истории медицины в России. — СПб., 1905.

38 Кись О. Вказ. пр. — С. 278.

39 Центральний державний історичний архів України у м. Києві. — Ф. 51, оп. 3, од. зб. 12670. — Арк. 3–34 зв. Висловлюю глибоку вдячність пану Олексію Зотікову за надання інформації про цю справу.

заломлювався жмут колосся) — в очах громади її приналежність до «чарівництва» і знахарства не викликала сумніву. Зауважу, що в усіх протоколах вона згадується під назвою «баба», (варіант — «бабця»), без зазначення її віку. Є підстави говорити і про її «повивальну» практику, якщо виходити зі слів: «детей в его войта бабит». Термін «бабити» дітей традиційно вживався на означення допомагати породіллі при пологах у XIX–XX ст. Сценарій розправи над жінкою у середині XVIII ст. у північному регіоні України нагадує виконання вироку в середньовічній Європі: стару жінку спочатку поклали обличчям додолу на долівку, й «зачинщик» Іван Мелников (в іншому місці названий Іваном Знахарем — чи не «конкуренція» між ними була головною причиною трагедії?) виголосив промову-звинувачення її у «чародействе». Після цього жінці зв'язали руки і відвели на край села, звели залізти «по чело» у діжку, куди вже було закладено солому (з іншого свідчення випливає, що перед тим її «в талій» закопали у землю). Діжку забили дошками, обклали з усіх боків соломою («воз [був підвезений] к огню») і підпалили. Спочатку жертва мовчала, а потім кричала «несказанно». На місці спалення односельці «всею толпою» згорнули попіл, а потім забили у нього осиковий кілок. Як випливає зі справи, «зачинщиків» виявити не вдалося, хоча багато хто свідчив, що «спалили ее невинно, что зла она никакого не делала». Показовий той факт, що ця справа розглядалася у Генеральній військовій канцелярії, й у грудні 1755 р. було видано Ордер Гетьмана Кирила Розумовського: від смертної кари винних (а такими було визнано 11 односельців чоловічої статі) «уволить», але на два роки заслати усіх на каторжні роботи.

Незважаючи на «млявість» архівних свідоцтв щодо ситуації з переслідуванням повитух в Україні у нові часи, слід визнати, що ідея їхньої «шкідливості», безумовно, не була чужою. Ми можемо лише здогадуватися про шляхи її укорінення, але не слід виключати можливості, так би мовити, зовнішнього привнесення «повивального психозу» у середовище української еліти із західноєвропейських земель. Так, за повідомленнями, саме гетьман Лівобережної Укра-



Малюнок 2. Кровопускання. Зображення з: Ehrenreich B. *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*. — New York: The Feminist Press, 1973. — P. 17.

їни 60-х років XVII ст. Іван Брюховецький, який набув світського вишколу при дворі трансільванського князя Д'єрдя II Ракоці, а також польського короля⁴⁰, звинуватив повитух у злочині: «...те же бабы выкрали у гетьмановой жены дитя из брюха»⁴¹. Ця теза дуже нагадує рядки з *Malleus Maleficarum* — у тій її частині, де йдеться про повитух. Справа, датована 1745 р., виявлена серед матеріалів Архіву Київської Духовної академії⁴², є прикладом того, як офіційна влада ставилася до, так би мовити, непрофесійних вчинків повитух. У ній йдеться про вбивство дитини, народженої у «пузири» (в народі її називали «родильною сорочкою») і вважали це гарною прикметою). «Будучи при тех родах» дві бабки — Андрійха Савіха й Іваніха Літовка (очевидно, що як мінімум одна з них була повитухою — проте в тексті на це немає прямої вказівки, лише у заголовку справи фігурує слово «повивальна бабка»), скориставшись тим, що породілля була «мало оздоровевшей», оголосили, що народжене дитя (а це була дівчинка) «не человеческого подобия, но бесовского...». Замість того, щоби доповісти про це «диво» священникові, вони наказали господарю затесати осиковий кілок. Дитя було закопане під полом, і пробите кілком⁴³. Про наслідки

⁴⁰ Див.: Горобець В. «Хочю [...] поняти б за себя Московскаго народу вдову...» (Жінки в політичній біографії Івана Брюховецького) // Соціум. Альманах соціальної історії. — Вип. 2. — С. 150–151, 160.

⁴¹ Кравцов Д. Брюховецький і відьми // Україна. — 1927. — Кн. 5. — С. 5.

⁴² Користуюся нагодою щиро подякувати пану Миколі Сулімі, який вказав мені на цю архівну справу.

⁴³ Інститут рукопису НБУ ім. В. Вернадського. — Ф. 232, № 237. — Арк. 1–3.

цього злочину для повитух не повідомляється.

Зазначу, що більшість негативних відгуків про функціонування повитух припадає переважно на другу половину XIX ст.: давалися взнаки спроби запровадити земську реформу 1861 року⁴⁴. На той час укорінюється думка, яка активно пропагувалася офіційною медициною: «побутовому акушерству місце не в медицині, а у карному кодексі»⁴⁵. Проте навіть і тоді свідчення про «дикунство бабок» не були численними. Так, А. Левенстим, який вивчав «забобони, що межують з карним правом», на основі аналізу етнографічних розвідок у часописах та газетних публікаціях, навіть виділив у своїй монографії окремий розділ «Народна медицина». Проте наводить лише один випадок «нерегламентованої» поведінки повитухи. У м. Бердянську (1884 р.) під час важких пологів під породіллю було просуно дерев'яну лопату (вірогідно, йдеться про хлібну лопату) — одна з жінок підкидала нею тіло молодої жінки, а друга тим часом тягнула її за коси у протилежний бік, і при тому примовляла: «Викидай, лопатушка, как выбрасываешь хлебушка». «Лопатушка» допомогла — породілля змогла народити дитину, але сама невдовзі померла⁴⁶. Про покарання «винуватиць» не згадується.

Отже, зважаючи на наявні документальні свідчення, українське суспільство (власне, як і західноєвропейське) усвідомлювало вагомість повсякденних функцій повитух, їхнє вміння зцілювати і «рятувати». Довгий час знахарство залишалося єдиним помічним засобом для пересічної людини у житті, сповненому всіляких негараздів і страхів — і тому, безумовно, «носій» певних

знань і умінь не міг не користуватися довірою громади в цілому, і кожного його представника — зокрема. Давалася взнаки живучість на східноєвропейських теренах язичницької традиції — стійка віра у те, що чаклуни (і до деякої міри — відьми) покликані проганяти (а не насилати) нечисту силу і прокляття (безпліддя, до речі, також)⁴⁷. Відбувався поступовий процес християнізації, виокремлення святих покровителів, які приходили на зміну духам (власне, це відбувалося при одночасній поляризації демонологічного світу). В особі повитухи вже простежуються певні сакральні риси. Якщо для відьми більш притаманний мотив — свої «знання» вона отримує від народження (так звані «родимі відьми») або безпосередньо від «учителя» таємних наук («відьма навчена»), то для «баби» вже промальовується інша тенденція. Можливо, говорити про «прямий зв'язок із Пресвятою Дівою Марією»⁴⁸ було б перебільшенням, але образ повитухи як помічниці і «рятівниці» стає більш близьким до різноманітних християнських святих. Одна з провідних рис — це її мудрість. Серед типових характеристик: «баба була тиж розумна, що ніби знала до усекогих таких мудрішу»⁴⁹. Більше того, визнавалося (і у першу чергу самими повитухами), що свої знання вони отримали безпосередньо від Бога⁵⁰. Образ повитухи, однак, не був однозначним. Є багато свідчень про її чарівні характеристики, пов'язаність її з демонічним світом. Ця тема може стати предметом окремої розвідки, тож не будемо зупинятися на цьому питанні принагідно⁵¹.

У багатьох записах засвідчується й побожність «бранок»: вони «дивляться на свою

44 Див.: Боряк О. Стан народного акушерства в XIX ст. // Український історичний журнал. — 2001. — № 2. — С. 58–61.

45 Верхратський С. Народне акушерство на Україні. — Б. м., б. д. — С. 939.

46 Левенстим А. Суеверие и уголовное право. — СПб., 1899. — С. 105.

47 Афанасьев А. Н. Колдовство на Руси в старину // Современник. — СПб., 1851. — № IV. — С. 57.

48 Pocs E. Between the living and the dead: a perspective on witches and seers in the early modern age / Translated by Szilvia Ridey and Michael Webb. — Budapest, 1999. — P. 153.

49 Цит. за: Хобзей Н. Б. О наименовании «тих, що щось знають» в гуцульских говорах // Живая старина. — 2001. — № 3. — С. 22.

50 Зокрема, С. Верхратський наводить слова повитухи, висловлені на адресу «акушерок» у 20-х роках XX ст.: «Ви знаєте своє, а ми знаємо своє. Ваше — від книжки, а наше — від Бога» (с. Турбів, бранка Ляпучка Варка). — Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України (далі — ІМФЕ). — Ф. 14–3, од. зб. 452. — Арк. 34.

51 Наведемо лише деякі дані гуцульського та бойківського світу. Показово, що у бойківських та гуцульських говірках слово «боги» (у гуцульських і покутських — «божок») подеколи використовувалося у значенні «знахар» або «чаклунка». З коренем «бог» у гуцульських говірках були відомими також терміни «богувати» (у значенні «керувати», «панувати») — при характеристиці дій особи, обдарованої незвичайними властивостями та знаннями. Зі значенням «керувати», «керувати світобудовою» лексема *богувати* використовувалася і в окремих бойківських говірках, вказуючи на дії Всевишнього. У «Лексичному атласі гуцульських говірок» наводиться також словосполучення «земліний» або «землений бог» — для визначення чарівника (Див.: Хобзей Н. Б. Вказ. пр. — С. 21).

справу як на божу справу», йдуть «спасати душу», «йдуть за благословенням до священника, замовляють молебень чи акафіст діві Марії — охоронниці всіх вагітних і патронесі всіх бранок на Україні», «від активного втручання відмовляються — бояться «згубити душу»⁵². Показовий і той факт, що традиція, зафіксована на кінець XIX — 50-ті роки XX ст., чітко наполягала на тому, що «бабка»-повитуха штучним абортom ніколи не займалася — для неї це був «великий гріх» (одне з пояснень — вона покликана душі «приймати», а не вбивати). Можливо, ця практика встановилася у нові часи. Але, зважаючи на те, що по селах, крім повитух, діяли різного роду знахарки і чаклунки, «розмежування» функції було цілком можливим. Під час польових досліджень на питання про вірогідність цього явища я вже фіксувала категоричну відповідь: «Не знаю таких бабків. Абортів бабки не робили, і вони наказували, що то гріх великий. Аборти робити гріх великий. З врачів [робили]. Була тут в нас, кушоркою робила, то та робила аборти дівчатам»⁵³. До речі, неприязне ставлення з боку жіночого населення старшого віку до «кушорок» у перші роки їх появи в українських селах (40–50-ті роки XX ст.) пояснювалося, зокрема, і виконанням останніми цієї функції.

Для сільської повитухи, як ні для жодного іншого «персонажу» повсякденного життя, характерна багатофункціональність — крім власне статусу родопомічниці і знахарки (й надалі, у разі хвороби, вона продовжувала брати дієву участь у житті своїх «онук» і «онучків»⁵⁴), її фольклорний образ був стійко наділений здатністю віщувати майбутню долю — як новонародженої дитини (за ознакою щаслива/нещаслива), так і молодій матері (за суто «жіночою» ознакою — чи буде у майбутньому народжувати дітей і в якій кількості). Показовою видається і наступна функція повитух (вона також мала місце в інших етнічних традиціях) — йдеться про її обов'язок не лише

до останньої миті «рятувати» дитину, якщо вона хворіла, але й, у випадку її смерті, здійснити останні приготування тіла перед погребінням. І тим, фактично, замкнути коло життя, у «витоках» якого вона стояла.

В Україні «бранка» була не тільки носієм «чарівних» характеристик, але й до певної міри демонструвала риси «святості», і досягала такої репутації ще за життя. Очевидно, це була загальнохристиянська традиція, коли знахарки, і навіть ворожки і ясновидиці називалися «живими святими». Щоправда, слід зробити застереження: важко напевно визначити, наскільки глибоко у часі занурена ця традиція. Коли знахарство (як власне, і народне акушерство) опинилися у полі зору етнографів, уже давалися взнаки інші тенденції у розвитку традиційної культури і релігійному житті громади⁵⁵. Прикладом її надзвичайної шани можуть бути, зокрема, відомості (щоправда, поодинокі) про ритуал її поховання. Так, за матеріалами інтерв'ювання старожилів с. Стіна, що на Поділлі, перед похованням померлої місцевої повитухи, її «онуки» — колишні її породіллі, поперемінно несли її домовину довкола села (при тому рух було обрано «проти сонця»)⁵⁶. Але фольклорний образ «баби» не позбавлявся (власне, і не міг бути позбавлений) демонологічних рис. Свої «знання» вона тримала у секреті; перед смертю обов'язково мусила передати їх комусь іншому, інакше вона не могла спокійно померти. С. Верхратський твердив, що подеколи односельці її боялися — бо «покорм відбере, надішле плаксивці — краще їх не чіпати»; коли довго, у стражданнях помирала («мучиться») — розбирали стелю її хати⁵⁷; нарешті, у домовину їй клали торбинку з маком, щоб «дарувала на тім світі прийомних онуків»⁵⁸ — чим не типовий портрет сільської відьми!

Аналіз ролі, яку відігравала «баба» в українському традиційному суспільстві, був би неповним без звернення до такого аспекту, як стосунки між православною церквою

⁵² Верхратський С. Вказ. пр. — С. 903, 904.

⁵³ С. Дзендзелівка Маньківського району Черкаської області, інф. Ярина Федотівна Мальована, 1912 р. н.

⁵⁴ Так в Україні називали породіллю і новонароджену дитину — для них повитуха одвічно ставала, навіть буквально — «бабою» (так само, як вони її «онуками»).

⁵⁵ Обряди «нести бабі пироги» і вшанування «бабиного» дня на Різдво, що були поширені в Україні і варті окремої розмови, є свідченням саме такого особливого статусу повитухи.

⁵⁶ Щиро дякую пані Лідії Артюх за це повідомлення.

⁵⁷ Верхратський С. Вказ. пр. — С. 905.

⁵⁸ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. — 1897. — № 1. — С. 36. За іншим мотивуванням — їй тяжко «одчепитися» від онуків: «Посишло мачку, то вони поки визбирають, я і оддійду». — ІМФЕ. — Ф. 14–5, од. зб. 448, зоп. 2. — Арк. 27 (с. Вергуни Черкаського району Черкаської області, Катерина Остапівна Негода, 1903 р. н.).

і «інститутом» повивальних бабок. У певних відправних моментах позиції християнських церков — як західної, так і східної були спільними. Серед них — намагання протистояти «чарівницям» і жінкам-знахаркам. Церква забороняла шукати допомоги у «баб богомерзких». «Відовством» оголошувалося запобігання вагітності (так само, як і спричинення абортів) за допомогою всіляких трав. Усе, що мало «присмак» язичництва, викликало з боку духовенства наполегливий опір. Очевидно, що й у слов'янському світі це не могло не створити підґрунтя для переслідування «чародеев» і «волшебников», у вигляді правничих норм. У «Правах, за якими судиться малоросійський народ» (1743 р.) — було, зокрема, передбачено: «Кто бы, так мужеска как и женска пола, чародѣйством и волшебством упражнялся и заповѣданных наук учился..., такового, по обстоятельному изслѣдованію дѣла и по доказательствам, смертію казнить живаго зжечь...»⁵⁹. Щоправда, цей та інші артикули Кодексу з розділу «О чести Божией» були привнесені з німецької правової традиції, і, зрештою, самі «Права...» були лише спробою кодифікації права Гетьманщини, і їм судилося стати лише пам'яткою української правової культури.

У той же час православна церква у великій мірі приймала й інкорпоровала народні звичаї. Церковні ієрархи офіційно і послідовно впроваджували християнські церемонії «очищення» матері, визнавали необхідність особливих заходів для захисту дитини та його матері від «нечистої» сили, ім'янаречення і благословення немовляти (особливо у перші години його життя). Церква навіть пішла далі у своєму прийнятті народних звичаїв. Йдеться про терпимість до неканонічних дій стосовно «посліду» (його поховання в хаті під іконами, у «святому куті») і «родильної сорочки» (її засушування «на щастя»), численні згадки про використання під час пологів посвячених у церкві предметів — ножа, трав, свічок, рушника, а також води тощо. Власне, й служителі церкви самі виступали у ролі «помічника»: під час церковної служби оголошували ім'я хворого у молитві, кропили його свяченою водою. На Гуцульщині була

зафіксована цікава дія: священник між сторінками Біблії закладав ніж — стільки разів, скільки це було достатньо, щоби знайти «вірне місце» для цитування. Після того він зачитував уголос усі ці місця, немовби у них були прописані причини і засоби лікування хвороби⁶⁰. Безумовно, така практика була винятком, проте свідчить про те, що православна церква була більш-менш поміркованою у ставленні до «чаклунства», принаймні на своєму нижчому рівні. Тому цілком правдоподібним виглядає свідчення, що повитухи «були у частих стосунках зі священником»⁶¹, і вони немовби спільними зусиллями забезпечували «божественне» втручання у хід пологів в ім'я матері і дитини. На прохання повитухи священник розчиняв двері вітваря у сільській церкві — щоби відкрити «перехід» на цей світ для новонародженого; вірили, що пояс від ризи священника, покладений на черево породіллі, прискорить пологи. Серед церковних атрибутів, що використовувала повитуха у своїй практиці, були: ікона та свічка. Найбільш помічною при пологах вважалася «вінчальна» ікона — на неї «баба» зливала воду, — так, щоби підхопити струминку і дати випити її породіллі; поширеним атрибутом пологів була богоявленська (або так звана «громнича») свічка — її запалювали у головах породіллі (особливо у разі всілякого роду ускладнень). Ця дія знайшла своє відображення у поліському фольклорі: «Як мене родила, / Сім раз замирала, / Воскова свіча / Всю ночку палала. / Воскова свіча / Всю ночку палала, / Смертельна вдень / В головках лежала»⁶². У своїх молитвах із проханням допомогти породіллі у пологах повитуха зверталася до християнських святих. Найпершою і найшанованішою у такого роду справах вважалася Пресвята Богородиця (є свідчення, що повитуха читала також молитву «Сон Пресвятої Богородиці» — розповідь Богородиці про хресні муки Христа). Згадувалися також імена жіночих святих Соломії і Пелагеї («які просять за жінок у родах»), святої Варвари-великомучениці («божого вгодниці скорої допомоги»), а також чоловіків — святих Марка, «який одчиняє двері в рай», святих Петра і Павла («як по світі ходили, все лихо бачили»), святих Антонія і Феодосія, Ге-

⁵⁹ Права, за якими судиться малоросійський народ (1743). — К., 1997. — С. 42.

⁶⁰ Свідчення Р. Кайндля цит. за: Koenig S. Magical Beliefs and Practices Among the Galician Ukrainians Folklore: A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom. — London, 1937. — Vol. 68. — P. 79.

⁶¹ Іванов П. Вказ. пр. — С. 34.

⁶² Див.: Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся. Воскова свічка // Етнічна історія народів Європи. Зб. наукових праць. — Вип. 4. — К., 2000. — С. 37.



Малюнок 3. Вправлення щелепи. Зображення з: Ehrenreich B. *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*. — New York: The Feminist Press, 1973. — P. 17.

оргія, Мефодія і Афанасія, київських ченців-лікарів Олімпія і Агапіта, і звичайно ж — Пантелеймона-цілителя⁶³. Молитви, що виголошувала повитуха, є яскравим свідченням контамінації різних за походженням мотивів — поруч із неодмінним згадуванням Божої матері-заступниці, вона зверталася за «пробаченням» до «білого світу» і «матері-сирої землі» («Я по тобі ходила, багато гріхів творила: одну душу прости, а іншу на світ пусти»⁶⁴). За першим рядком молитви («Пресвятая Богородиця, стань мені до помочі») наставляла черга інших, неканонічних мотивів: «Ішла Богородиця мостом з золотим хрестом до роділлі (ім'я рек) — помагаті і в помочі ставати»⁶⁵ — при тому «баба» зверталася до ікон, знімала руки і молила Бога. Ці церемонії залишалися поза увагою церкви. Однак відомо, що церква негативно ставилася до намагань передбачити майбутню долю людини. Проте хіба не з метою випрошування кращої долі перед іконами провадився спеціальний ритуал, що супроводжувався молитвою до Ісуса Христа і Пресвятої Діви Марії? Власне, те ж саме робила і баба-повитуха у перші хвилини

життя новонародженого, коли вона не тільки виголошувала молитву-побажання на майбутнє життя, але й підкріплювала їх певними ритуальними діями. Аналогічними за символічним наповненням були і перші рухи повитухи одразу по народженні дитини: піднімання дитини до сволюка, і перша купіль немовляти; і прикладання його до материних ніг, «щоб слухняний був», а також до печі тощо. Всі ці дії мали стійку мотивацію — забезпечення щасливої долі немовляти.

Баба-повитуха виявилася тією особою, яка була невіддільною від таїнства народження дитини. Вже у першому друкованому требнику, що його упорядкував і видав львівський єпископ Гедеон Балабан у Стрятині (1606 р.), серед чинів, молитов і звичаїв (яких не було у грецькому Служебнику і Требнику, що були покладені за його основу Балабаном) зустрічаємо молитву «Молитва бабъ поприятіи младенца»⁶⁶. Крім заголовку слово «баба» виголошувалося у молитві двічі: при зверненні до Господа Ісуса Христа, який «послан бысть без отца родитися», а далі згадується, що Він саме «бабою пеленами повитіе», і до Нього звернені слова простити «рабоу твою сію бывшую бабу прімшоую младенца». Цікаво, що у примірнику «Требника», що зберігається у НБУ ім. В. Вернадського, в обох випадках слово «баба» невідомий користувач тексту намагався «сховати»: у першому випадку саме це слово було затерте — так, що комусь довелося його додатково наводити чорнилами, а у другому — горизонтальною лінією закреслене чорнилами. Але поза тим, молитва баби-повитухи міститься поруч з такими чинами, як молитва преподобного Феодосія Печерського, молитва патріарха Філотея у вечерні П'ятидесятниці тощо.

Аналіз тексту Требника Петра Могили (1646 р.) свідчить, що його автор, який був добре обізнаним із латино-польською культурою та католицькою обрядовістю, при розробці православних доктрин до постаті «повитухи» поставився досить уважно. Вище згадану «Молитву... бабъ» було вилучено, натомість з'явилася «Молитва женъ и послужившим той во время рождения». Із дописом: «Сия же и бабъ». Власне, у самому чині термін «баба» вже відсутній, а лише

⁶³ Болтарович З. Народна медицина українців. — К., 1990. Див. також: ІМФЕ. — Ф. 14-3, од. зб. 452. — Арк. 40.

⁶⁴ Иванов П. Вказ. пр. — С. 25.

⁶⁵ ІМФЕ — Ф. 1-дод., од. зб. 270. — Арк. 42.

⁶⁶ Требник. — Стрятин: Типографія Балабана, 1606. — С. 1-2.

виголошується: «И прости рабе твоей сей, имя рек, и всему дому, в нем же родися отроча, и прикоснувшимся ей и здесь обре-тающимся всем...»⁶⁷. Однак П. Могила не міг не згадати про «бабу» у тексті, де йшлося про надзвичайні випадки, коли немовля народжувалося слабким і була загроза його втратити. Хто як не повитуха, «сі есть Баба», «служеніє сіє прислушаєт»? У чині «О крещении младенцев» було «наказовано» хрестити таку дитину «яко да от нужды в домах охрещенным сущим, обряды и обходы обыч-ныя, в церкви свершатся, кроме Формы и Погружения». Однак суворо застерігалось від передчасного хрещення немовляти, коли воно ще було в утробі матері, навіть якщо існувало побоювання, що воно народиться мертвим. Але якщо можна було торкнутися хоча б тільки голови плоду, або іншої частини його тіла, це вважалося достатнім для виконання обряду хрещення. Він визнавався «правдивим», а обряд погребіння померлої дитини виконувався за православним каноном у повному обсязі: «Никто же в чреве матерном затворенное отроча крестити да дерзнет: но аще й главу из чрева испустит, и в беде смертной будет, да Крещенно будет в главе: аще по сем живо из чрева изыдет, неподобает вторицею Крестити его, уже бо Крещенно есть»⁶⁸. Одночасно П. Могила узаконював звичай хрещення обливанням — із застереженням, щоби не залити немовля.

Церковні чини з їхніми приписами дій повитухи глибоко увійшли у «повсякденність» пологів. У польових матеріалах неодноразово зустрічаються свідчення здійснення «бабою» церковного таїнства хрещення: миску із свяченою водою ставили на стіл і над нею тримали дитину, повитуха вмочала у воду барвінок і кропила її зі словами: «Нарожається, нахрещається Раб Божий ім'я рек»⁶⁹. У такому випадку, коли дитину хрестили за надзвичайних обставин, повитуха давала їй ім'я першолюдей — Адама і Єви (Волинь, Житомирщина, а також Закарпаття). Цю пару доповнюють такі імена, як Марія та Іван, а також (значно рідше) —

Ганна, Катерина, Наталя, Петро, Миколай. Подеколи такій дитині давали імена батьків⁷⁰. Маємо свідчення й того, як «баба вмоче дитину в свячену воду і каже: «Во ім'я отца, і сина, і святого духа. Амінь». То вже дитина хрещена. А батюшка каже [коли дитину заносили до церкви — *О. Б.*]: «Чи хрестила бабка з води?» — тоді він не порушає, а тільки читає молитву»⁷¹. Відомі випадки, коли повитуха хрестила немовля ще до його фізичного народження — щоби «легко знайшлося»: «три рази перехрещує хрестом черево» і кропить свяченою водою і примовляє: «Родиться хлопець — буде Іван, дівчина буде Марія». Якщо дитина народжувалася здоровою, їй могли дати будь-яке інше ім'я. Але вважалося, що така дитина вже «отримала хрест», й у разі смерті її ховали як уже охрещену, за загальними правилами⁷².

Цікаво, що за традицією, ім'янаречення новонародженого здійснювалося за посередництвом «баби» протягом першої доби також і після успішних пологів. На значній території України (частина Правобережжя, включаючи Волинське і, частково, Київське Полісся, а також, у менш усталеному вигляді, на півдні Чернігівщини і Харківщини) звичай ім'я-наречення побутовав під назвою «отримати молитву» («йти за іменем», «брати ім'я», «йти за молитвою»). Саме повитуха, «поприймає дитину», одразу йшла «спитати батюшку, яке мня». Вона неодмінно брала з собою хліб, а також пшоно, шматок сала або курку, хустку для попівни тощо. Власне, відбувалася своєрідна купівля-продаж імені, адже, за переказами, при «недостатніх» жертвах на користь священика, можна було отримати й «нелюдське мення»⁷³.

Слід окремо зазначити, що церквою надавалося надзвичайного значення темі «нечистоти» як жінки, так і повитухи, а отже і настійній потребі їхнього очищення через церковну службу. Детально прописані в чинах обряди і молитви, пов'язані з народженням дитини, були направлені на «очищення» учасниць родильного дійства. П. Могила про-

⁶⁷ Требник Петра Могили. Факсимільне відтворення тексту з видання Києво-Печерської Лаври 1646 року. — К., 1996. — С. 23.

⁶⁸ Там само. — С. 9.

⁶⁹ Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів, 1997. — Вип. 1. — С. 207.

⁷⁰ Кабакова Г. Дети, умершие до крещения // Проблемы современной ареологии. — К., 1994. — С. 313.

⁷¹ ІМФЕ. — Ф. 14-5, од. зб. 448, зощ. № 2. — Арк. 107 (с. Троїцьке Любашівського району Одеської області, інф. Лозанова Агафія Дмитрівна, 1904 р. н.).

⁷² Казимир Е. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // Этнографическое обозрение. — 1907. — № 1/2. — С. 207.

⁷³ Див.: Гаврилюк Н. К. Вказ. пр. — С. 71-73.

дублював із Требника 1606 року (із невеликими змінами) Молитву, яка виголошувалася «в осмый день». У ній знову згадувалася «баба»: «приносится новорожденный младенец от бабы к церкви и стоит пред дверми церковными...»⁷⁴ — звернімо увагу на скорочення терміну «нечистоти» повитухи до восьми днів (породілля «звільнялася» від гріха на сороковий день через обряд «виводин»). Додам, що у Требнику 1653 року Йосифа Тризни — архимандрита Києво-Печерської Лаври, у Молитві «бабъ», що приймає немовля, вираз «бабою повитий» був повернутий⁷⁵. Передбачалося також, що у випадках загрози смерті охрестити може не тільки священник, але будь-який християнин. Як бачимо, в Україні на середину XVII ст. для церковного життя постать баби-повитухи була далеко не другорядною. І хоча духівництво намагалося поступово відійти від простонародного, «некоректного» у канонізованих православних текстах терміну «баба», повсякденне життя диктувало свої «правила», і примушувало рахуватися з існуванням «інституту бабок». Ці сюжети повертають нас до поняття «двоєвір'я», яке широко запроваджувалося радянською етнографією. Тоді йшлося про паралельне існування двох систем — народної віри, що, безумовно, тягнулася до язичницьких коренів, і «елітарної», що відстоювала позиції канонічної віри⁷⁶. Проте уважніший аналіз, зокрема, взаємостосунків повивальної бабки і православної церкви, свідчить, що багато елементів релігійної системи, запроваджені православною церквою, були спільними для духовенства і мирян, сільського і міського населення, чоловіків і жінок. Виникає потреба повернутися до первісного значення терміну «двоєвір'я»: йдеться про зважену практику християнської церкви, в якій простежуються релікти слов'янського язичництва.

Якщо скористатися термінологією Єви Покс⁷⁷, повитуху слід віднести до категорії «білих» відьом (широко — «білого» шаманства). Протягом середньовіччя знахарі і віщунки перетворювалися в антипод відьми як демонологічного персонажу, і могли навіть набувати рис «божественної коннотації». До деякої міри повитуха демонструвала риси «святості», що наближало її до категорії «помічниць». Одночасно із виконанням своєї головної функції — «ловити» новонароджену дитину, вона виконувала роль цілительки і «професійної чарівниці», віщунки долі і охоронительки, а, отже, переважно була поза підозрою у «шкідництві». Вона не просто тримала порядок і протистояла хаосу. В очах громади вона «легально» (адже про її існування було всім відомо, вона не вимагала додаткової ідентифікації або «викриття») «тримала» легкопроникний кордон, що відокремлював людську сферу від над/не-людської. Безумовно, все це загалом не могло не надати її фольклорному образу загальновідомих демонологічних рис. Але православна церква, порівняно з тим, як це відбувалося на Заході, факт існування «бабок» не тільки прийняла, але й до деякої міри знайшла шляхи до співіснування з ними. Можливо, давалися взнаки високий соціальний статус останніх, усталений авторитет і загальна шана, якими вони, як правило, користувалися в громаді. Слід також врахувати, що в Україні драми з «чародійницями» відбувалися на локальному рівні, а скоєний ними «злочин» здебільшого розглядався як шкода, заподіяна сусіду, а самі справи знаходилися у компетенції світських судів. Усе це загалом призвело до того, що навіть в умовах існування уявлень про відьом, і норм, що сприяли їх переслідуванню, драма «полювання на повитух» в Україні не відбулася.

⁷⁴ Требник. — Стратин... — С. 5; Требник Петра Могили... — Ч. 1. — С. 24.

⁷⁵ Жуковський А. Аналіз Требника Петра Могили // Требник Петра Могили... — С. 10, 13.

⁷⁶ Див.: Носова Г. А. Язычество в православии. — М., 1975; Levin E. Dvoeverie and Popular religion // Seeking God: the recovery of religious identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia / Ed. by Stephen, K. Batalden. — Illinois, 1993. — P. 46.

⁷⁷ Pocs E. Op. cit. — P. 132.