

ПРОГРАМУВАННЯ ГЕНДЕРНИХ РОЛЕЙ В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ

Гендерна проблематика все активніше проникає в науковий простір України. Поруч з іншими дослідженнями різноманітних аспектів гендеру – філософськими, культурологічними, соціологічними, психологічними, літературознавчими та ін., поступово з'являються аналогічні розробки в області вивчення традиційної культури українців. У цьому зв'язку варто згадати праці О. Кісь¹, О. Маланчук-Рибак², М. Маєрчик³, М. Гримич⁴ та ін. Незважаючи на існування напрацювань в цій галузі, повинні констатувати недостатню репрезентованість проблеми гендеру в сучасній українській етнологічній науці, зокрема, досліджень пов'язаних з гендерною соціалізацією дітей.

У даному разі, ця стаття є спробою подальшого аналізу концепту “гендер” на базі українського етнографічного матеріалу, а саме, присвячена розгляду того, як відбувалося програмування гендерних ролей, формування образів маскулінності/фемінінності в одному з обрядів життєвого циклу українців – родильній обрядовості.

Значне місце у процесі ритуального формування релевантного статусу новонародженого відповідно до традицій соціонормативної культури посідала так звана початкова гендерна (статеворольова) соціалізація дитини, особливість якої полягала у тому, що вона, за словами І. Кона, розпочиналася буквально з моменту народження, коли, визначивши анатомічну стать малюка, батьки та інші дорослі починали навчати його гендерної ролі хлопчика та дівчинки⁵. Під поняттям “гендерні ролі” маємо на увазі нормативні приписи та очікування (експектації), які культура висуває до “правильної” чоловічої та жіночої поведінки і які слугують критерієм оцінки маскулінності/фемінінності дитини або дорослого⁶.

Разом із формуванням та символічним закріпленням відповідної статевої природи немовляти, низка ритуальних дій мала на меті також “артикулювати” майбутні соціально-гендерні ролі у сфері господарського і виробничого життя українців.

На характер та ціннісні орієнтири подальшої соціалізації вказувало диференційоване ставлення до хлопчиків та дівчаток, що проявлялося на рівні преференцій щодо народження дитини певної статі: практично повсюдно в Україні “сини в більшій ціні, ніж дочки”. Про те, що в українців завжди раділи більше з появи сина, аніж доньки, свідчать, зокрема такі приказки: “Годуй сина для себе, а доньку для людей”⁷, “Дочку тримай в дому, ще й заплати кому, щоб узяв біду з дому”, “Діти чужа користь, найбільше того дочка”, “Щоб тобі дав Бог – чи дівчину, чи дитину”, “Один син – не син, два сина – півсина, три сини – ото тільки син”, або ж висловлювання такого характеру: “дочка – дочасний гість в хаті; вона мусить вийти заміж, але поки вона у батька-матері – її бережуть і голублять, як любу дитину, бо ніхто не знає, яка її доля спіткає”⁸.

Характерним у цьому відношенні є також наступний уривок з народної пісні:

“За вами, синочки, получатиму подарочки,

Тонки серпаночки,

А за вами, донечки, проливатиму сльозочки”⁹.

На Гуцульщині дуже тішилися, “як хлопиц уродиться, то вугла (хати) сьміються, раді, що то хлопиц, що ни будут гнити, що хлопиц поправит, а як дівка, то вугла плачуть, бо дівчьи не поправит”¹⁰, “дівка обдере хату, виддаст ци тай забере все з собою, нираз и задну лавицу би рада взети”¹¹.

На думку З. Болтарович, в народній свідомості українців закріпився погляд на сина як на першого помічника батька, який своєю працею сприяє примноженню родинного майна, як на майбутнього годувальника сім'ї, на дочку ж – як на тимчасову гостю в ній, з якою, навпаки, пов'язані лише витрати¹². До того ж, як зауважував український етнограф Є. Грицак, народження в сім'ї самих дівчат вважалося поганою прикметою, яку пов'язували з чарами, насланими на матір під час вінчання або пологів¹³.

Відмінності у ставленні до статі новонародженого знаходили свій практичний вияв, зокрема, в тому, що у бойків, “як уродився хлопець, то господар ставить по дві – три пари кумів, а до дівчини тільки одну пару”¹⁴. До того ж, при народженні дівчинки обряд хрестин інколи відбувався за скороченим сценарієм, а під час “виводин” на Поділлі священник забороняв вносити дівчинку до церкви: мати змушена була стояти з дитиною на дворі, а він з порога читав молитву. Якщо це був хлопчик, то священник вносив його до церкви¹⁵.

У багатьох народів бажанішим було народження хлопця, а в деяких архаїчних традиціях діти жіночої статі взагалі не мали право на життя¹⁶. Цікаво, що в українців “уважають жінку доти молодицею, доки родить хлопців; по першій дівчині називають її вже бабою”¹⁷.

Одразу після появи малюка на світ, баба-повитуха, подякувавши Богу за допомогу, голосно інформувала присутніх про стать дитини. На Гуцульщині вона зверталася до дитини і прикрикувала, якщо це був хлопець: “Хлопчіще, здоров рости тепер. Будь великий, не будь дикий. Да на многа літа з поміччю”, – і хрестила малюка тричі. А як дівчина народжувалася, то казала: “Чепірка маленька, на многа літа, рости здорова, та не будь корова”¹⁸. В іншому записі, в аналогічній ситуації баба-повитуха тричі пхукала на хлопчика і казала: “Дай вам бути легінем”¹⁹. У цьому контексті, цікавим є звичай, записаний І. Колессою в с. Ходовичах Стрийського повіту у бойків. Суть його полягала у тому, що при народженні хлопчика на зовнішньому боці покривала (яким закривали від очей сторонніх постіль породіллі протягом перших днів після пологів) прикріплювали “квітку” (букетик з квітів та колосків), а якщо народилась дівчинка, то вузлик з “коралями”²⁰. Покривало з певними інформативними атрибутами виступало ознакою статевої приналежності новонародженого і разом з тим відігравало апотропеїчну функцію – оберега дитини від злих, нечистих сил.

Обов'язковий характер мали ритуальні дії, що встановлювали зв'язок зі сферами, в межах яких буде проходити суспільне, сімейне та господарське життя майбутнього чоловіка та жінки. Знаком статевої ідентифікації, а також своєрідним ритуально-магічним способом програмування майбутньої успішності дітей у двох засадничих сферах життєдіяльності – господарсько-виробничій та репродуктивній, був звичай перев'язувати, відрізувати (обрубувати) пуповину хлопчика на предметі, що символізував чоловіче заняття, а дівчини відповідно на жіночому предметі. В досліджуваний час для цього використовували, зазвичай, атрибути, що свідчили про основні гендерні заняття та бажання батьків: чоловічі – сокира, “щоб був майстровим”, “гарним теслею”, рідше книга, папір, “щоб був розумним”, “письменним” (наприклад, росіяни це робили також на колодці для плетіння лаптів²¹); жіночі – гребінь, голка, ножиці, кужіль чи серп, “щоб була гарною пряхою”, “швачкою” тощо²².

Подібні ж предмети клалися пізніше і в колиску до немовляти: ножа (сокиру) хлопчику, щоб був гарним теслею, та гребінь (прялку) дівчині, щоб добре пряла²³. Часто дитину також клали під лавку, під стіл або на піч, давали їй такі речі, що мали б символізувати її майбутнє заняття²⁴. Аналогічну семантику мали дії повитухи, яка вітала появу хлопця словами “сїдай на коня”, а дівчини – “берись за гребінь”²⁵. Своєрідною інверсією цього обряду було те, що на Гуцульщині, наприклад, обрубання пуповини могло здійснюватися в такий спосіб: “як досі були в родині самі хлопці, то баба рубаючи пуп, підкладає під нього куделю і до неї рубає, “аби тепер дівки були”; а як самі дівчата, то підкладає сокиру, “аби хлопці велися”²⁶. Крім того, постіль дитини закопували під покуттям: хлопчика – “щоб був хазяїн в хаті”, дівчинки – “щоб була хазяйка коло печі”²⁷. Як бачимо, з метою закріплення та кодування адекватних гендеру ролей використовувався найважливіший, ключовий – з огляду на формування майбутньої долі дитини – момент її життя – народження.

Не менш значущими для долі дитини були магічні дії, спрямовані на забезпечення майбутньої плідності, реалізації репродуктивної функції та нормального розвитку сексуальності: для цього пуповину відрізували на певній відстані (на три пальці від живота), застерігаючи,

щоб не була вона надто короткою, бо це могло викликати недостатню чи надмірну сексуальність дитини в майбутньому²⁸. Вирішальним моментом у цьому сенсі виступав також акт перев'язування пупка пряжею – матіркою (жіночими стеблами коноплі) як запорукою успішного материнства, а не плоскінню (чоловічими), що могло б призвести до безпліддя²⁹. При цьому казали: “Зав'язую на щастя, здоров'я, і вік довгий, і розум добрий”³⁰, або ж: “Пуп зав'язую, а ум розв'язую”, підкреслюючи тим самим доленосність цієї обрядодії для майбутнього дитини³¹.

Пуповину дитини зберігали і давали розв'язати їй з досягненням певного віку (як правило, шести-семилітнього, рідше – десятилітнього). Якщо вона зуміє її розв'язати – життя гарно складеться, буде розумною, мудрою, “буде все вміти”; “як розв'яже пуп, то ум розв'яже, як ні – то буде мучиться”³². Шматочок пуповини, збережений та ретельно загорнутий, давали розв'язати дівчині, і якщо їй це вдавалося, то вона “буде вміти шити і гарно вишивати”, стане вправною швачкою³³.

У багатьох традиційних суспільствах пуповині приписували велике значення як охоронному засобу перед небезпекою, що наділяє дитину щастям, розбуджує її духовні сили; по ній намагалися також відгадати стать майбутнього потомства³⁴. Тому обряд розв'язування пуповини ніс на собі два смислових навантаження: ритуальне розв'язування розумових здібностей дитини, “розкодування” ритуально запрограмованих одразу після народження соціально-господарських ролей; і розв'язування, вивільнення її сексуальної енергії.

Показово, що пуповина в українців співвідносилася як з розумом, так і з соромом, що можна проілюструвати на прикладі наступного повір'я: дитина, народжена з обмотаною навколо тіла пуповиною, буде безсоромною³⁵.

Для статевої ідентифікації, формування та “закріплення” статевої природи народженої дитини, стимуляції її зросту, а також визначення її трудової долі, проводилися магичні дії з послідом (“місцем”, “гніздом”). Місце (плаценту), вимивши, загортали у шматочок паперу чи тканини, закопували під піччю чи “полом” (місцем для сну), в коморі, сінях чи хліву. Посипали при цьому послід житніми зернами, хлібом чи сіллю, примовляючи: “щоб усе родило, і породілля ще дітей водила”³⁶. Могли також закопати його під вишнею, щоб дитина була, “як вишенька” (передусім, це стосувалося дівчини)³⁷. Магічні маніпуляції з послідом здійснювалися також для програмування народження дітей бажаної статі: “ко хочав слідує дитину мати дівку, то закопував під дерево жіночого роду: яблуньку, черешню, сливку, а якщо хлопчика – під горіх”³⁸.

В українців південного Полісся послід закопували під покуттям, щоб хлопчик, коли виросте, добре господарював. А якщо це була дівчинка, то дитяче місце закопували разом з голкою і ниткою під порогом (щоб вийшла заміж), або під піч (щоб була доброю господинею)³⁹. На Поділлі хлопчика клали на лаву під іконами, на місце голови дому, “щоб був начальником” тощо⁴⁰.

В цих обрядодіях виявляється ритуальне кодування внутрішнього простору будинку на жіночу та чоловічу половини, де використовувалися локативи, семантично пов'язані з майбутнім статусом новонародженого.

Після відрізання пуповини та маніпуляцій з послідом наставала черга першої купелі для новонародженого, під час якої, за логікою ритуально-магічних дій, продовжувалася обрядова ідентифікація статі, забезпечення нормального сексуального розвитку та визначення майбутніх соціально-гендерних ролей дитини. Гуцули Надвірнянського повіту купали дитину в кориті з холодною святою водою (щоб не була ледачою), в купелю кидали гроші, повсть, хліб (щоб була багатю), а щоб хлопчика в подальшому любили дівчата, до купелі додавали “іванові трави”, зібрані напередодні дня Івана, барвінок та любисток, або ж – календулу, “арніку” та хризантему⁴¹. Окрім цих трав до купелі хлопця клали гілку дуба (“щоб був крепкий, як дубина”), чорнобривець (“щоб був чорнобривий”), до купелі дівчини – ромашку (“щоб рум'яна була”), калину (“щоб красна була”), гілку вишні (“щоб гарна була”), любисток (“щоб люб'язна була”), гвоздику, (“щоб була красива”), меду трошки (“щоб була така солодка, як мед”) тощо⁴². Для забезпечення репродуктивного здоров'я майбутніх батьків на Волині, наприклад, до першої купелі, крім срібних грошей, сипали: хлопчику – свячене ярове жито, а дівчині – ярову пшеницю, освячену з іншими злаками на Спаса⁴³. На Харківщині такими атрибутами фемінінності та маскуліності виступали відповідно конопляне сім'я та хміль⁴⁴. Потреби коригування сексуальної енергії та сили, репродуктивного здоров'я дитини була підпоряд-

кована також обрядодія, пов'язана з підкладанням їй під голову зуба від борони⁴⁵. Значення останнього атрибута пов'язується з символікою сексуальної сфери, про що свідчать також магичні дії, які здійснювали дівчата під час влаштування своєї “вулиці”. “Витушку” (один із ткацьких предметів) дівчата напинали на зуб борони, вбитий у те місце, де було закопано ритуальну кашу, яка готувалася із пшона з живим раком і закопувалася на місці зборів молоді. При цьому, кожна дівчина намагалася крутити “витушку” так, “щоби так кругом неї крутилися хлопці”⁴⁶.

Дівчинці гріли воду для купелі у високому горняті, щоб стрункою була, але не доводили до кипіння, бо буде сердитою⁴⁷. У бойків Прикарпаття клали хлопчикам у купіль корінь дев'ясила, щоб вони росли здоровими, сильними, а також сокиру та свердло, щоб були “майстровими”⁴⁸, бойки Закарпаття – гроші та різні предмети чоловічої та жіночої діяльності: сокиру, дротарські інструменти, сітку, веретено, голку, а поруч з купіллю – книги, перо для писання тощо⁴⁹.

На Лемківщині під час першої обрядової купелі, яку здійснювали на третій день після хрещення, на край “купілки”, зробленої з верби, також клали різні домашні та сільськогосподарські предмети: хлопцеві – молоток, сокиру, рубанок, а дівчинці – веретено, голку, заклоту в одному куточку “крижми” та намоченої у воді (щоб була зручна в жіночій праці)⁵⁰.

Подальші магичні дії в родильно-хрестильній обрядовості українців продовжували перманентно актуалізувати принципи початкової гендерної соціалізації, були спрямовані на формування адекватного гендерного статусу майбутнього чоловіка та жінки. Так, під час “родин”, “одвідок”, що слідували за народженням немовляти, в деяких районах України відвідувачі намагалися в ритуальний спосіб наділити новонародженого долею, якостями статево-вікового статусу. У гуцулів усі чужі, які заходили в дім, де тільки-но відбулися роди, повинні були віддати що-небудь своє, дати викуп (“окуп”) на щастя. Якщо новонароджений був хлопчиком, “окуп” повинні були давати тільки чоловіки, а якщо дівчинкою – тільки жінки, у разі відмови заплатити викуп, їх “фантували” – забирали шляпу (кресаню) у чоловіків та фартух (запаску) у жінок (батьки пізніше повертали господарям речі). Так робили поки дитину не охрестили⁵¹.

Під час хрестин, знову ж таки, спостерігається диференційований підхід до практики соціалізації хлопчиків та дівчаток, що виявлялося, зокрема, в маніфестації сфер жіночої та чоловічої активності: баба-пупорізка передавала кумам хлопця через поріг (як символ зовнішнього світу, в якому проходила господарське та обрядове життя чоловіка), а дівчину – через гребінь (символ внутрішнього, “домашнього” світу, пріоритетної сфери діяльності жінки). Виходячи з дому, хрещені батьки наступали правою ногою на сокиру чи гребінь⁵². Для порівняння можна навести звичай із пізнішого періоду. Коли дитина перелазила хатній поріг або виходила на подвір'я, то за нею одразу кидали, “як хлопець – сокиру, пилу, долото, свердел, геть усяке знаряддя майстерське и косу таки мечуть – аби знав усьо того робити, як буде май великий; а за дівчат мече сі – веретено, глу, гаршіу (рискаль купований), серп, аби тоту бабську роботу добре знала”⁵³.

Пріоритети подальшої соціалізації під час хрестин могли закладатися шляхом символічного прилучення дитини до певних гендерно маркованих об'єктів людського життя. Послугувались при цьому засобами імітативної магії. На Мукачівщині дитину, притуляючи тричі до печі, якщо це була дівчинка, примовляли “аби так трималася хати, як (кицька) в холод тримається п'єца (печі)”. Або ще клали новеньке красне (гарне) платтячко і приказували, “щоб так хату тримала красно, як це платтячко”. Хлопчика інколи несли до товару (до худоби), приказуючи, “щоб знав газдувати”⁵⁴.

У свою чергу, обов'язкове дотримання в церкві гендерного принципу під час хрещення дитини було запорукою майбутнього засвоєння малюком якостей чоловічого чи жіночого статусу. Підтвердженням цьому є уявлення про те, що обрядом миропомазання відбувалася фіксація статі, оскільки існує два різновиди миро – для чоловіків і для жінок. Причому, якщо священик помилиться і помаже дівчинку миром для хлопчика, то у неї виросте борода, а якщо хлопчика – миром для дівчинки, то у нього борода та вус ніколи не буде. У бойків навіть існували вирази: “хлопським миром мазана”, коли говорили про “вусату” жінку⁵⁵.

Обряд “зливки” та “похрестин” також передбачав у своїй семантичній навантаженості моделювання відповідних статеворольових установок та норм поведінки. Так, на Чернігівщині під час зливки баба-повитуха брала сокиру і, якщо новонароджений був чоловічої статі, об-

ливала її (сокиру) теплою водою; якщо – жіночої статі, то замість сокири обливала прядильний гребінь, а після того в цій воді купала дитину. Сокира, що її обливали, мала символічно закріпити за хлопчиком вміння рубати дрова, коли виросте. Аналогічні дії з гребінцем були спрямовані на те, щоб дівчина навчилася в майбутньому добре прясти⁶⁶. Як варіант побутував такий звичай: на підлозі, якраз під “трамом” (сволок на стелі), баба клала навхрест сокиру та косу, а частіше сокиру та книгу (якщо дитина чоловічої статі), або серп, гребінь чи голку (якщо народилась дівчина). При цьому вона примовляла в першому випадку: “щоб дрова рубав і книжку читав”, а в другому: “щоб хліб пекла і на сорочку пряла”, а породілля у той час правою ногою ставала на сокиру чи гребінь⁶⁷.

З метою закріплення статевої природи у купіль клали: “як дівчина, то (...) голлячку вишні і тую квітку, що зостається іс христин – щоб була гарна як квіточка; а як хлопчик, то дубка гиллячку – щоб був крепкий, як дубина”⁶⁸.

Сам обряд “виводу” (зокрема, на тій же Волині) здійснювався у такий спосіб: якщо приходили до церкви з дівчинкою, священник підносив її до ікони, хлопчика – до вітваря, тричі обносячи його навколо престолу⁶⁹. На Мукачівщині “священник, кить це хлопчик, обходить з ним коло олтаря, бо Ісус Христос був хлопчиком, а дівочку лем голівкою на дві сторони притулить до олтарних дверей”⁶⁰.

Продовженням ритуальних практик та операцій щодо наділення дитини ознаками статі виступав обряд пострижин, основний зміст якого, на думку А. Байбуріна, полягав у тому, щоб за допомогою певних обрядодій символічного характеру відокремити дитину від “природи” і включити її в “культуру”, утвердити її статеву приналежність. При цьому новий статус закріплювався тим, що вона наділялась “культурними” зразками чи ознаками (пояс, хрест тощо)⁶¹.

На подібне значення цього обряду статевої ідентифікації свого часу вказував також Михайло Грушевський, зазначаючи, зокрема, що “спеціальний ритуал виводив дитину з аморфного безполого дитинного стану і прилучав до котроїсь половини роду – жіночої чи чоловічої”⁶².

Основними моменти обряду пострижин в українців були: 1) садження дитини на або поруч з об’єктом, що символізував чоловічу або жіночу сферу життєдіяльності (кінь, сокира, борона, шабля, рубанок, ніж та інші різноманітні “чоловічі” інструменти, з одного боку; прялка, гребінь, кужіль, ножиці, з іншого)⁶³; 2) символічні маніпуляції з волоссям; 3) переодягання дитини відповідно у чоловічий та жіночий одяг (хлопчик вперше одягав сорочку, штани чи шапку, а дівчина – спідницю, а інколи – хустку); 4) пригощання усіх учасників ритуалу⁶⁴.

Отже, в традиційній культурі українців існувала стабільна та давня модель гендерної соціалізації новонароджених, яка у символічний спосіб формувала та закріплювала відповідну статеву природу дитини, артикулювала майбутні соціально-гендерні ролі та преференції, статусні позиції у сфері господарчого і виробничого життя. Ця модель передбачала здійснення певних обрядодій, що мали на меті ритуально “запрограмувати” гендерні ролі новонародженої людини, засвідчуючи тим самим важливість існування подібних процедур для стабільного функціонування традиційної культури – однією з умов чого було неухильне дотримання принципу статево-вікового поділу суспільства.

¹ Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім’ї XIX – поч XX ст. // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов’ян. – К., 1999. – С. 49–55.

² Маланчук-Рибак О. Трактання жінки в українській етнології: (Історіографія проблеми) // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків: Зб. наук. пр. – К., 2002. – С. 366–369.

³ Маєрчик М. Гендерний аспект архаїчних зразків культури (до питання типології феномену) // Філософсько-антропологічні студії ’2001. Спецвип. – К., 2001. – С. 139–161.

⁴ Гримич М.В. Основні напрями вивчення гендерних проблем традиційного українського суспільства // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – К., 1999. – Вип. 45. – С. 4–9.

⁵ Кон И.С. Ребенок и общество (Историко-этнографическая перспектива). – М., 1988. – С. 193–194.

⁶ Кон И.С. Ребенок и общество. – М., 2003. – С. 327.

- ⁷ Охримович В. Українсько-руські приповідки правничі систематично впорядковані та юридично пояснені. – Львів, 1912. – С. 56.
- ⁸ Сумцов М.Ф. Слобожане. Історично-етнографічна розвідка. – Харків, 1918. – С. 160.
- ⁹ Малинка А. Родины и хрестины. Материал собранный в м. Мрине, Нежинского уезда // Киевская старина (далі – КС). – 1895. – № 5. – С. 265.
- ¹⁰ Онищук А. З народного життя гуцулів. Родины і хрестини, та дитина до шостого року життя // Матеріали до української етнології (далі – МУЕ). – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 96.
- ¹¹ Шекерик-Доників П. Родины і хрестини на Гуцульщині (в с. Головах і Красносіли Косівського повіту) // МУЕ.– Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 92–93.
- ¹² Болтарович З. Традиції сімейного виховання // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 2. – С. 16.
- ¹³ Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України (далі – ІМФЕ). – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 18.
- ¹⁴ Там само. – Арк. 17.
- ¹⁵ Казимир Е.П. Из свадебных, родильных и похоронных обычаев Подольской губернии // Этнографическое обозрение (далі – ЭО). – 1907. – Кн. LXXII–LXXIII, № 1 – 2. – С. 208–209.
- ¹⁶ Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. – Спб., 1880. – Ч. ССХІІ. – С. 71.
- ¹⁷ Грушевський Мр. Дитина в звичаях та віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Обробив З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. VIII. – С. 32.
- ¹⁸ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 102.
- ¹⁹ Онищук А. Вказ. праця. – С. 96.
- ²⁰ Kolessa J. Narodziny i chrzyciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego na wsi Chodowicach w pow. Stryjskim // Zbior wiadomosci do antropologii krajowej. – Krakow, 1889. – Т. XIII. – Z. 3. – S. 118.
- ²¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 321.
- ²² Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 10. – Од. зб. 15257. – Арк. 5; ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 3.
- ²³ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зош. 2, 4.
- ²⁴ ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 6; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 40–41.
- ²⁵ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край...(далі – Труды...). – Спб., 1877. – Т. IV. – С. 3; Милорадович В. Житье-бытье лубенского крестьянина // КС. – 1903. – № 7 – 8. – С. 17.
- ²⁶ Онищук А. Вказ. праця. – С. 96.
- ²⁷ Чубинский П. Труды... – Т. IV. – С. 6.
- ²⁸ Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // КС. – 1898. – С. 254; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 25.
- ²⁹ Ящуржинский Хр. Поверья и обрядность родин и хрестин // КС. – 1893. – № 7. – С. 76; ІР НБУВ. – Ф. 10. – Од. зб. 15257. – Арк. 5.
- ³⁰ Пісні. Хрестини та весілля. – Житомир, 1920. – С. 86.
- ³¹ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под ред. В.В. Иванова. – Харьков, 1898. – Т. I. – С. 40.
- ³² ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 67.
- ³³ Там само. – Арк. 67; Зеленин Д.К. Вказ. праця. – С. 321.
- ³⁴ Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 26.
- ³⁵ Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888 – 1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества.– 1897.– Т. XVI. – С. 20.
- ³⁶ ІР НБУВ. – Ф. 1. – Од. зб. 1440. – Арк. 3; ІМФЕ. – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 5. – Арк. 186 зв.

- ³⁷ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зош. 2, 3, 4; Од. зб. 451. – Зош.1.
- ³⁸ Гайова Є. Дитина в обрядах і звичаях на Мукачівщині // Українська родина: родинний і громадський побут. – К., 2000. – С. 93.
- ³⁹ Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76; Чубинский П. Труды... – Т. IV. – С. 6; Кабакова Г.И. Девочка. Девушка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. – М., 1999. – Т. 2. – С. 34.
- ⁴⁰ Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76.
- ⁴¹ Онищук А. Вказ. праця. – С. 97; Shnaider I. Z kraju Huculew // Lud. – Lwow, 1900. – R. 6. – S. 160.
- ⁴² ІР НБУВ. – Ф. 1. – Од. зб. 1440. – Арк. 3; Арк. 7; ІМФЕ. – Ф. 29-2. – Од. зб. 37. – Арк. 61.
- ⁴³ Беньковский Ив. Поверья и обрядности родын и крестин (в Заславском уезде, Волынской губернии) // КС. – № 10 – 12. – С. 2.
- ⁴⁴ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. Приметы и поверья, относящиеся к беременности и к рождению детей // ЭО. – 1897. – № I. – С. 30.
- ⁴⁵ Митрополит Іларіон Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994. – С. 208.
- ⁴⁶ Дикарев М. Збірки сільської молодіжі на Україні. III. Вечерниці й досвітки // МУЕ. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 189.
- ⁴⁷ Ящуржинский Хр. Вказ. праця. – С. 76; Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 27–28, 169; ІМФЕ. – Ф. 1. – Од. зб. 349. – Арк. 20.
- ⁴⁸ Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди. Під ред. Ю. Гошка // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 239.
- ⁴⁹ Musinka M. Narodenie dietata u rusinskych presidlencov z Rumunsk a na Morave // Cas zivota. – Brno, 1985. – S. 136.
- ⁵⁰ Вар'ян Н. Дитина у звичаях Свидника // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1976. – Т. VIII. – С. 220 – 221.
- ⁵¹ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 104.
- ⁵² Чубинский П. Труды... – Т. IV. – С. 9.
- ⁵³ Онищук А. Вказ. праця. – С. 112.
- ⁵⁴ Гайова Є. Вказ. праця. – С. 94.
- ⁵⁵ Грушевський Мр. Вказ. праця. – Т. VIII. – С. 6; Талько-Гринцевич Ю.Д. Народное акушерство в Южной Руси. – Чернигов, 1889. – С. 95.
- ⁵⁶ Шишацкий-Иллич А. Местечко Олишевка (Козелецкий уезд Черниговской губернии) в истории и этнографическом отношении // Черниговские Губернские ведомости. – 1854. – № 24. – С. 177.
- ⁵⁷ Савченко Ф. Родини, христини і похристини // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1926. – Вип. 1 – 2. – С. 81.
- ⁵⁸ Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали. – Житомир, 1920. – С. 90.
- ⁵⁹ Несен І. Родини та христини на Півдні Волині // Українська родина: родинний і громадський побут. – К., 2000. – С. 91.
- ⁶⁰ Гайова Є. Вказ. праця. – С. 96.
- ⁶¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Спб., 1993. – С. 162.
- ⁶² Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1926. – Вип. 1 – 2. – С. 83.
- ⁶³ ІМФЕ. – Ф. 14. – Од. зб. 448. – Зош. 1, 3; Од. зб. 449. – Зош. 1.
- ⁶⁴ Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888 – 1895 гг. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. – Т. XVI. – С. 25; Зеленин Д.К. Вказ. праця. – С.331; Ястребов В. Обрядовое пострижение детей // КС. – №10 – 12. – С. 1–2.