

# ФИГУРАТА НА БАБАТА АКУШЕРКА – ТРАДИЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Надя Янкова

докторант към катедра „Етнология“

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“.

**Резюме:** Основният изследователски проблем, върху който работя, е насочен към съвременните родилни практики и фигурата на *дулата* – жена, която оказва морална и емоционална подкрепа, насочва, предоставя информация и съвети и се грижи за бременните жени преди, по време и след раждането. Дулата не е акушерка, не е и психолог, макар че би могла да бъде. Целта ми е да открия къде точно се позиционира нейната роля в съвременната родилна помощ и дали практиките, с които тя си служи, са продукт на настоящето или по някакъв начин препрачат към вече съществуващите в традиционната култура такива. По тази причина първо ще се опитам да направя един обобщен библиографски анализ на това откъде произхожда фигурата на бабата в домодерното общество, какви ритуални функции изпълнява тя, как е възприемана от съвременниците си и с какви изисквания е натоварена. Ще допълня вече съществуващия изворов материал със собствени теренни проучвания, включващи интервюта с възрастни жени от селата в Асеновградско.

**Ключови думи:** родилна обредност, бабуване, раждане, традиционно акушерство, родилни практики

**Nadya Yankova –**

PhD student at the Paisii Hilendarski University of Plovdiv, department of Ethnology

*The role of the baba in the traditional practices of childbirth*

**Summary:** The main research project I am working on focuses on the contemporary childbirth practices and the figure of the doula – a woman who provides moral and emotional support, guidance, information, advice, and care to pregnant women before, during and after birth. The doula is not a midwife, nor is she a psychologist, although she could be both. My research aim is to position her role in modern maternity care and to discover if the practices she uses are a product of the contemporary culture or they are related to those already existing in the traditional society. According to that, first of all I will try to make a general bibliographic analysis of the figure of the baba in pre-modern society – her origin as a cultural agent, the ritual functions she performs, how she is perceived by her contemporaries and the requirements she has to accomplish imposed by the community. I will amplify the already existing scientific sources with my own research which includes interviews with elderly women from the villages near Asenovgrad.

**Key words:** birth rites, traditional midwife, traditional maternity care, anthropology of birth

Някои ранни сведения за ролята на бабата акушерка в домодерното общество може да открием още в класическата етнографска литература на автори като Кузман Шапкарев, Димитър Маринов и др. Родилната обредност при тях е разгледана като отделни обичаи с фокус върху забраните за бременната жена, очистителната молитва и кръщенето. На по-късен етап от развитието на етнологиките проучвания родилната обредност започва вече да се изучава като цялостен процес със собствена логика, пространство и време и като част от по-сложната система на семейната обредност. Принос за това имат Михаил Арnaudов (1969) и Стоян Генчев (1985). В по-ново време Анастасия Воденичарова разглежда родилната обредност като културен модел, състоящ се от ритуални и социални функции, „като културно-историческа система и като елемент от един цялостен социално-нормативен механизъм“ (Воденичарова, 1999: 349).

Някои от авторите отделят специално внимание и върху проучването на празника Бабинден, като там подчертават ритуалните функции на бабата като основно действащо лице в празничната обредност (Краев, 1985). Съществуват и проучвания с фокус, насочен върху отделни аспекти от образа на бабата в домодерното общество – Мария Маркова (2006) разглежда ролята на бабата и кръстника в обредната трапеза, Вихра Баева (2017) изследва еротичните аспекти във фигурата на бабата и търси техните митологични корени и основания. В настоящата статия няма да се спирам подробно върху този тип проучвания, а ще разгледам по-скоро такива, които изследват цялостната родилна обредност, за да открия мястото на бабата в нея.

Интересна е употребата на думата баба в домодерното общество, защото е натоварена с множество значения – на първо място, в най-разпространения си смисъл, баба се използва за назоваване на „майката на един от родителите по отношение на техните деца“ (Баева 2017: 1). Оставайки в полето на роднинските връзки, думата се употребява също така и от зетя, когато се обръща към майката на своята съпруга – към тъщата. В традиционната култура „баба“ се добавя често към словосъчетание, което се използва като „епитет на олицетворени като стара жена природни сили“<sup>1</sup> или създания – напр. Баба Марта, Баба Месечинка, Баба Меца и др. Думата традиционно се използва и за назоваване на жена, достигнала до определена възраст и в този смисъл е синоним на старица. Най-често

---

<sup>1</sup> Речник на българския език (онлайн), Институт за български език „Професор Любомир Андрейчин“ към БАН, <<https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/%D0%B1%D0%B0%D0%B1%D0%B0/>>, посл. достъп на 12.01.2024 г.

използването на названието баба се свързва с жени в „напреднала възраст и следователно с асексуалност и инфертилитност“ (Баева 2017: 1). В настоящата статия ще обърна внимание на употребата на думата в един строго специфичен смисъл, а именно като на „възрастна жена, която притежава традиционни акушеро-гинекологични знания и умения“ (Манова 2013: 70).

При опит за едно изследване, поставящо фигурата на традиционната акушерка в своя фокус, най-напред трябва да се посочи какви са изискванията към една жена, за да може тя да се нарече баба и да е заслужила доверието на общността. Едно от условията към нея е тя да бъде вече „чиста“, „отродила се“ жена, да не се събира повече с мъж (Генчев 1985: 165; Воденичарова 1997: 265), което пък съответства и на общото определение за баба като за жена в извънфертилна възраст. За да бъде бабата акушерка уважавана от съвременниците си, тя трябва да бъде „праведна“, да спазва правилата и изискванията на православната църква за богоугоден живот, да пости и да се причестява редовно (Воденичарова 1997: 265), да води правилен живот според общоприетите разбирания и ценности (Воденичарова 1997: 265). Важно е също така да няма починали деца и внуци или мъртвородени (Воденичарова 1999: 354), тъй като това се възприема като лоша поличба за родилката, на която такава жена би бабувала. Интересно е да се посочи, че според изследванията на Анастасия Воденичарова, няма изисквания към етническият произход на бабата – тя споделя за случай, в който бабата в с. Голец, Ловешко, е от ромски произход, но въпреки това е тачена и уважавана не само в това село, но и в околните, където е извършвала дейността си (Воденичарова: 1999: 354).

Бабата има различна роля в отделните етапи на родилната обредност. Те условно могат да бъдат разделени на три – предродилна помощ, помощ по време на самото раждане и грижа за родилката и новороденото след раждането. Най-слабо тя присъства в първия етап. По време на бременността бъдещата майка е заобиколена главно с членовете на семейството си, които съблюдават тя да спазва всички забрани и изисквания с цел протичане на лека бременност и сдобиване със здраво дете. Помощ от бабата се търси обикновено по две причини – при проблем със зачеването или при нежелана бременност.

В традиционното общество е възприето веднага след сватбата да се очаква и наследник. Бездетството се възприема като Божие наказание, то не може да бъде съзнателен избор (Воденичарова 1997: 350; Цанева 1994: 120), защото една от най-важните задачи, които стоят пред младоженците, е да продължат рода. Ако булката не е забременяла до

година след сватбата, се смята, че има проблем и че трябва да се търси решение за него. Обикновено се прибегва до помощта на лечителки и баячки, но съществуват и редица религиозни практики, имащи за цел сдобиването с рожба. Такива са преношуване в църква или манастир, пиене на вода от лековито аязмо, четене на молитва от свещеник, даряване на бебешки пелени в църква, изплитане на коланче за рожба и др. (Генчев 1985:165; Цанева 1994:120; Баева: 2012).

Бабата акушерка в случая се явява „последна инстанция“, тъй като тя би могла да помогне с определена магическа практика, която се смята за греховна и поради тази причина се практикува ограничено само от някои от бабите. Лекът против бездетство представлява част от плацента (*последък*) от друга родилка, която бабата е запазила за себе си при ритуалното ѝ заравяне след самото раждане. Арнаудов твърди, че *последъкът* от „първеския има магическа сила да причинява раждане на бездетни жени, затова на баба, която може да го достави, се плаща скъпо“ (Арнаудов 1969: 694). Вярва се обаче, че този акт води до невъзможност за раждане на повече наследници от родилката, чиято плацента не е заровена непокътната, или още по-лошото – предвещава болест и смърт за нея и новороденото ѝ (Воденичарова 1997: 256; Воденичарова 1999: 350).

Докато този тип практика се споменава от почти всички автори, които изследват родилната обредност, ритуалите „завиване“ и „въртене“, извършвани от бабата с цел по-лесно зачеване, са с ограничен обхват – те са разпространени само в някои родопски села. При ритуала *завиване* бабата слага върху корема на жената празно гърне, натиска го и започва да го завърта от дясно на ляво, а след това ѝ дава да пие от пълно ведро отвара с билки с определено наричане: „Както е пълно ведрото, и тя пълна да стане“ (Цанева 1994: 120). При ритуала *въртене*, бабата връзва въже на висока греда, слага на него да седне бъдещата родилка и я завърта 40 пъти от дясно на ляво, „за да се развият органите на жената“ (Цанева 1994: 120). Най-често използваните билки за лечение са *количево/кольчево биле, богородична ръчичка, ченгеле*. В редки случаи на съпруга също се дава да пие от същата отвара, защото се вярва, че причината за бездетство е главно у жената.

Предизвикването на аборт се смята за голям грях, защото в традиционното общество е разпространено схващането, че жената повече не би могла да задържи плод в утробата си, дори и да иска. Ако все пак трябва да се направи аборт, се търсят отново услугите на бабата и цялата процедура се извършва тайно. Едно от най-сигурните средства за помятане е

изпиването на отвара от цветовете зокум, но „често предизвиканият кръвоизлив води до смърт на жената“ (Цанева 1994: 123). Друго често използвано средство е трева от *камилек* или *слязов корен*, която бабата пъха в утробата на бременната (Цанева 1994: 123).

Ако в предродилната помощ ролята на бабата не се явява толкова значима, то по време на самото раждане тя е основният действащ персонаж. Тя е тази, която ръководи родилния процес. Бабата е длъжна да се отзове на всяко повикване по всяко време: нейната основна задача е да улесни раждането и да го ускори с разтривка, *напарки*, билкови отвари и др., ако то протича тежко и продължително. Много от жените раждат сами или с помощта на свекървите си, но ако жената е първескиня или е имала предишни трудни раждания, се извиква бабата. Това трябва да стане тайно, защото повсеместно е разпространена вярата, че колкото повече хора знаят за настъпването на раждането, толкова по-трудно ще е то. Поради тази причина и бабата идва в дома на родилката като се старее да върви бързо по улиците, да избира заобиколен маршрут до къщата на родилката и се стреми да не бъде забелязана (Воденичарова 1999: 354).

Първата работа на бабата, когато отиде при родилката, е да затвори всички прозорци, да развърже всички възли по дрехите ѝ и да разплете косите ѝ. Разпространена е практиката бабата да пуска сапун или совалка през ризата на родилката, „че както совалката пада бързо, така лесно и бързо да се „изсули“ бебето“ (Каблешкова 2003: 69). Интересен факт е, че в Ловешкия край раждането в легнало положение се смята за противоестествено – родилката стои права, клекнала или полуизправена, понякога се улавя за въже, което виси от тавана (Воденичарова 1999: 354). Когато раждането е тежко, съществуват доста разнообразни ритуални техники, които могат да улеснят процеса – в Сопот и Стефаново, по данни от теренното проучване на Анастасия Воденичарова, бабата връзва червен пояс над корема на родилката много стегнато и нагрива тухла, която увива в платно и поставя на кръста ѝ, за да облекчи болките (Воденичарова 1999: 354). Съществуват данни и за случаи, при които свекървата удря по кръста на родилката с кобилицата и нарича: „Ако си момиче, бързай да вървиш за вода“, а ако е момче – свекървата го праща за дърва. С тези думи се цели подтикването на бебето да излезе по-бързо (Воденичарова 1999: 354). За да се смъкне по-лесно плодът надолу, на родилката се дава да носи чувал с круши или пък тя е завързвана за греда на къщата, така че да не стъпва по земята (Воденичарова 1999: 354). Разпространена в Пловдивско е и практиката да се постави родилката на черга, а две баби да я търкалят

наляво-надясно (Каблешкова 2003: 69). За да се ускори раждането, също така бабата би могла да намаже влагалището на родилката с шарлан или мас и да ѝ прави специален масаж отгоре надолу (Каблешкова 2003: 69).

Освен познатите навсякъде практики за отвързване на всички възли по дрехите, разплитане на коси, пускане на сапун и т.н. в Родопите има и някои, които са специфични, но отново са натоварени с магически смисъл. Такива, например, са даването на родилката да пие вода от тасче, където са си измили ръцете всички хора от дома; отваря от билката богородична китка; *запойване* от жена, която е родила леко (Цанева 1994: 126). За предизвикване на напъни бабата дава на родилката да захапе плитката ѝ, свежървата я удря три пъти през кръста и казва: „Както аз родих, и ти така да родиш!“ (Цанева 1994: 126). Според Еля Цанева „по-рационален характер има практиката да се поставя родилката върху пара“ (Цанева 1994: 126) – тя сядва върху метла, поставена над котле с вряща вода над огнището, след това бабата „натиска корема ѝ, тръска я няколко пъти, а при неуспех качва я на гърба си и прави с нея няколко крачки из стаята“ (Цанева 1994: 126). Практикува се също слагането на затоплена тухла върху кръста на родилката, люлеенето на родилката в одеяло от бабата и свежървата – за да се обърне бебето; пиенето на вода от бразда, за да „тръгне“ детето (Цанева 1994: 126).

Някои от изброените практики оказват реална, физиологична помощ на раждащата жена, а други са по-скоро с ритуален или магически характер. Различават се и мненията на изследователите относно това доколко в действителност намесата на бабата в процеса на раждането е задължителна. Според Еля Цанева „оптималният вариант за протичане на природния акт за раждане включва минимално количество магически и ирационални елементи“ (Цанева 1994: 145), едно идеално протичащо раждане е това, при което всичко се случва без намеса или с минимална такава – ролята на бабата е да помогне само, ако се установи проблем. Цветана Манова твърди, че бабата директно „*бърка родилката, изважда детето*“ (Манова 2013: 70) – тоест нейната намеса в случая е от основополагащо значение. Анастасия Воденичарова защитава тезата, че „*бабуването е преди всичко морална помощ – иначе бабата не пипа*“ (Воденичарова, 1999 : 354). И още „*тя не пипа по време на раждането, ако то е „зорлем“, „булката не мой се спаси*“. *Важно е самото ѝ присъствие*“ (Воденичарова, 1997: 265). Така както по места някои от практиките се различават, възможно е това да се отнася и до самата роля на бабата по време на родилния

процес. Тъй като все пак всяка баба е имала различен опит и познания, в случая определящ е може би и чисто човешкият фактор – бабата сама да решава докъде се простират възможностите и компетенциите ѝ.

След като се роди бебето, за да е работливо бабата прерязва пъпната връв най-често със сърп, който предварително е изварен и полят с ракия, след това го превързва с конец с бял или червен цвят, за който се вярва, че предопределя добра съдба на новороденото (Цанева 1994: 127). Когато след няколко дни падне пъпчето, то се оставя на място, за което се вярва, че ще донесе късмет и щастие на детето – в училище, за да се изучи детето, в църква, за да стане поп и т.н. Според изследванията на Еля Цанева се вярва, че дори начинът на отрязване на пъпната връв е определящ за бъдещото развитие на бебето – това е трябвало да става отгоре надолу, „за да не се напикава детето“ (Цанева 1994: 126). Ако кръвта след отрязването на пъпчето не може да се спре, бабата изработва „питка от пчелен восък и я налага върху раната“ (Цанева 1994: 126).

Според Воденичарова бабата играе много важна роля и в момента на изпадането на плацентата – по това как изглежда тя се гадае дали родилката ще бъде добре. Бабата следи внимателно за това какво ще се случи с плацентата оттук нататък – тя се е поставяла на място, където не се стъпва, на чисто място; друга възможност е да се остави на ябълково дърво, за да расте детето красиво; в кочината, за да може да спи като малко прасенце т.н. (Воденичарова 1999: 354). Всичко това има за цел да предопредели благоприятна съдба на новороденото. Генчев свързва плацентата с представите в традиционната култура за мъртвородено дете главно по начина, по който се действа с нея – тя се „погребва“ в градината и се прелива с вода, на някои места в България се нарича дори *бабино дете*. Михаил Арnaudов описва и обичай, при който детето, ако е момиче, „се натрива с последъка, за да е красиво“ (Арnaudов 1969: 694). Ако бебе се роди в риза, се смята, че запазена част от нея би могла да спаси него или баща му в случай, че някой ден отиде на война (Воденичарова 1999: 354). За целта това парче от ризата се увива в специално ушита бяла кърпа и се носи в дрехата, до сърцето на войника (Цанева 1994: 129).

В случай на мъртвородено дете се смята, че бабата, ако е веща в занаята си, би могла да го спаси. Тя познава определени практики, с които да го върне към живота – „трие го, надува го и го съживява, и това дете живее отпосле дълги години, както всички други деца и човеци“ (Маринов 1914: 159). За такова дете обаче се вярва, че е „рожда на дявола, защото

по божията воля то е мъртво” (Маринов 1914: 159), но бабата му вдъхва от своята душа или от „душа, която му е дадена от дявола” (Маринов 1914: 159). Смята се, че като порасне детето няма да има добра съдба – ще стане *хайдук* или *изедник*, ако е момче, *магьосница* или *механджийка*, ако е момиче. Маринов твърди още, че в тези случаи, при „изкуствено” съживено дете, на бабата се даряват допълнителни подаръци, за да запази случилото се в тайна, а самите родители никога не говорят за това. Анастасия Воденичарова също съобщава за подобни практики. Ако детето се роди полузадушено от пъпната връв, „бабата го пляска силно по гръбчето, за да изплаче“ (Воденичарова 1999: 367) или „поставя в устата му масура от стана и започва да го надува“ (Воденичарова 1999: 367). Ако бебето не дава признаци за живот, би могло да му се натрие нослето и ръчичките с червен лук. Тя също твърди, че обикновено на тези практики не се гледа с добро око и те се правят само в краен случай – когато преди него има други починали братчета и сестричета. Този пример за намесата на бабата при раждането на дете е доста показателен за определящата ѝ роля за бъдещето на новороденото, но също и за вярата в свръхестествените способности и знания, които тя притежава.

В традиционната култура дните до четиридесетия след раждането на дете се смятат за лиминален период (в смисъла на Арнолд ван Женеп). Вярва се, че майката е „нечиста“ през тези дни – *лауса*, *лехуса*, защото е във властта на зли сили, а за живота на детето съществува най-голям риск. Майката и новороденото през тези четиридесет дни са в социална изолация – за тях се грижат единствено бабата и свекървата (Воденичарова 1997: 266). В цикъла от обреди след раждането на бебето спазването на нормите за поведение от жената пазят не само нея и детето, но и всички, които имат досег с нея. В различните краища на България злите сили, които имат досег с родилката през 40-дневния период след раждането, са изобразени по различен начин – в Северозападна България са неперсонифицирани и са изобразени като най-общо зло, в югозападните райони е тъкмо обратното – те са същества от женски пол – *нави*, а в Източна България се наричат *лаусници*, *полунощници*, *арменки* и т.н. Те са най-често същества, които имат връзка с отвъдното или идват от света на мъртвите с цел да сторят зло: „те са вредители, свързани с починалите от неестествена смърт“ (Генчев 1985: 166). Поради тази причина на родилката се забранява изливането навън след залез слънце, пренощуването на дрехите ѝ или пелените на бебето на открито. Широко разпространено е използването на апотропейни предмети – например



червен конец, чесън и др., които родилката носи пришити към забрадката си, също поставянето на нищелките, метлата и други апотропейни предмети до постелята ѝ (Генчев 1985: 166). Съществува и система, според която на всяко забранено действие има противодействие: ако все пак на родилката ѝ се наложи да наруши някоя от посочените забрани – например, ако трябва да излезе навън по тъмно, тя трябва да захапе плитката си и т.н. (Генчев 1985: 166).

След самото раждане бабата е тази, която обгрижва родилката – тя ритуално я изкъпва и изхвърля водата в градината на място, където не стъпва човешки крак. Това се случва веднага след раждането, на третия или на седмия ден. Бабата също така следи и за изчистване на мястото, където се е случило раждането – маха окървавената част от сеното, което е използвано, за да легне върху него родилката и замазва пръстта под него, без да я прекрива, изпира дрехите на родилката, суши ги на сенчесто място и ги прекадява, преди да ѝ ги върне обратно да ги облече. След първото изкъпване се сменя и цялото легло на родилката – сеното обикновено се изгаря или се оставя на кръстопът, прекрива се от близките и самата родилка или се изхвърля в реката (Цанева 1994: 128). В Смолянско още при първото изкъпване бабата нарича добри неща за детето, за да изпревари орисниците, които идват на третия ден след раждането. Обикновено наричанията са „да побелее, да остарее, да стане богато, да иде на Божи гроб и т.н.“ (Арнаутов 1969: 697). Според данните от Арнаутов бабата е тази, която осолява детето на третия или четвъртия ден, а после го изкъпва във вода с поставени в нея сребърни пари (да е чисто като сребро), чеснов лук и късче хляб (против уроки), парче желязо (да е здраво), малко памук (да е бяло), малко вино (да е червено) и зелена клонка (да е пъргаво). Прекажда дрехите му със специални треви, подава ги три пъти на огъня и след това ги облича на бебето. Когато вече е облечено, също на три пъти бебето се подава към огъня и чак тогава се дава на майката – огънят в случая също се явява пречистващ елемент. Този вид ритуално къпане се извършва от бабата 40 дни (Арнаутов 1969: 698). Очистителните ритуали, които извършва точно бабата, дават основание да заключим, че тя е единственият човек, който може да се докосва до „*нечистотиите*“ на родилката, без да е подвластна на дебнещите зли сили, тя е човекът, който изчиства пространството, където се е случило раждането, тя също така прави и първото обредно изкъпване на новия наследник, посрещайки го по този начин в света на

живите. Всички тези нейни действия препотвърждават специфичния ѝ статус в родилната обредност.

На третия ден след раждането вечерта се прави ритуалът *ходульки* или *понуда*. Вярва се, че тогава при новороденото пристигат трите *наречници* (*орисници*) – стари и грозни жени – и в тяхна чест свекървата опича от три до девет на брой хлебчета, чието име дава и названието на целия ритуал. Освен бабата и свекървата на ритуала присъстват и две-три съседки. Бабата разчупва първата питка и я оставя до главата на родилката, а останалите се раздават на гостенките и всяка от тях благославя детето. В сито пред майката гостенките (които трябва да са „чисти“ жени) оставят своите дарове и отново наричат благословии, всяка една от тях също носи собствена пита и оставя парченце от нея в ситото. Ситото е обредният елемент, с който се цели да се предизвика задоволеност в живота на детето – да бъде то сито, нахранено, да притежава различни придобивки и т.н. По места съществуват известни различия в конкретиката на ритуала, но е важно да се спомене, че той е разпространен повсеместно. Според Генчев, обредният комплекс около *питата*, от една страна, има чисто рационален характер – гостите да подпомогнат младото семейство в този момент материално с подаръците, които носят, но в същото време, този обичай е и един вид ритуалното приобщаване на новия член на семейството към родствената група.

Питките се оставят през цялата нощ на трапезата за *наречниците*, за да се омилюват, защото „според народните представи те винаги са злонамерени, а казаното от тях задължително се сбъдва“ (Воденичарова 1997: 267). На сутринта бабата преглежда телцето на детенцето за червени белези – знаци от наречниците и тълкува по тях каква ще е съдбата му. Обикновено ролята на бабата и на свекървата в част от ритуалите, съпровождащи понудата, са взаимозаменяеми (Генчев: 1985; Цанева:1994).

Именно бабата води родилката на четиридесетия ден в църквата да ѝ се чете „чиста молитва“, а след това заедно с нея отиват на гости в три „цели къщи“ (където няма мъртви близки или деца) и там даряват детето с нещо бяло – кърпа или вълна. Това ритуално ходене на гости, според Генчев, представлява нехристиянския, народния очистителен ритуал, след който вече родилката и новороденото не се смятат за опасни за общуване (Генчев 1985:167).

Анализът на събрания библиографски материал дотук, насочва към няколко извода относно символната натовареност на образа на бабата в домодерното общество. На първо място, бабата се явява една от най-уважаваните личности в общността, на нея се гледа като

на човек, притежаващ големи познания и мъдрост (Генчев: 1985; Цанева:1994; Воденичарова: 1997; Воденичарова: 1999; Манова: 2013). Тя не просто е експерт в своята област, а притежава едва ли не свръхестествени способности, тъй като изпълнява ролята на медиатор между „този“ и „онзи“ свят и това личи най-вече в ритуалите, които имат за цел да предопределят съдбата на новороденото, в очистителните ритуали, както и в ритуала по заравянето на плацентата. По време на раждането и периода след това бабата е един от малкото хора, които имат пряк достъп до родилката и нейното дете – много често тя е по-значима фигура от съпруга или майката на родилката в този момент. Имайки предвид, че тогава и родилката, и новороденото са изключително уязвими не само според традиционния възглед за това, че са подвластни на злите сили, но и в чисто биологичен аспект (раждащата жена „*е с единия крак в гроба*” (Воденичарова 1999: 353), фигурата на бабата се осмисля като натоварена с голяма власт и доверие, тъй като чрез познанията, които притежава, тя има силата да реши дали да помогне, или да напакости (ако например открадне част от плацентата и я предостави на друга жена, „съживи” новороденото и т.н.). Освен всичко това, бабата има ролята и на медиатор и в социален план – чрез извършените от нея ритуални действия тя подготвя новороденото за включването и приобщаването му към общността и по този начин съдейства за обновяване на поколенията (до момента на кръщенето, когато тази функция вече се изнема от кръстника) (Воденичарова 1997, 1999; Генчев 1985).

Повечето от публикуваните теренни проучвания по темата обхващат данни за периода до началото на ХХ в., когато традиционната роля на бабата акушерка все още е сравнително запазена. След Освобождението започва да се изгражда здравното законодателство в България, което включва и полагане на специфични грижи за майките и децата – първите сведения за това датират от 1903 г. (Димова: 2019). Една от първите дипломирани акушерки е Райна Попгеоргиева Футекова (1856-1917), която след 1879 г. заминава за Русия и завършва Московския медицински институт. Името на Христина Хранова (1852-1922) също се свързва с началото на професионалната акушерска грижа у нас. Тя завършва Имперския университет „Свети Владимир“ в Киев и през 1882 година започва да работи в София, където е открито и първото родилно отделение у нас (Апостолов, Иванова: 1995).

Въпреки развиващата се държавна политика по здравеопазването и включването на родилната помощ към нея, много от традиционните практики се запазват и в по-ново време, макар и фигурата на бабата да губи постепенно своето първоначално значение. Това доказва и работата ми на терен в с. Добростан и с. Орешец, Асеновградско. Двете села се намират на около 6 км разстояние едно от друго и открай време жителите им споделят общ бит и културни специфики, а по настоящем дори селата се управляват от един кметски наместник. Данните, които представям, са част от проведените от мен две интервюта през август 2023 г. с жени, родени през 40-те години на ХХ век. Информацията обхваща периода между 40-те и 60-те години на ХХ век.

По информация и на двете ми събеседнички до края на 40-те години в село Добростан и в съседното Орешец е имало няколко баби, които са помагали на раждащите жени. Като най-тачена от тях споменават баба Велика Маркова, която е разраждала майката и на едната от събеседничките. Тя е била най-уважавана и желана при първа помощ, тъй като в работата на другите е имало случаи на починали родилки. По думите на едната събеседничка баба Велика *„е правила чудеса“*; *„за 10 минути се раждали децата“* при нея. Интервюираните жени смятат, че днес има твърде много случаи на бездетни семейства и твърде много асистираны раждания, а в миналото не е било така. Те съобщават за многодетни семейства и в двете села в онзи период, повечето от които са били с по 6-7 деца. Рядко в селото е имало случаи на невъзможност за зачеване. В такъв случай събеседничките казват, че на жената, която е имала проблем със забременяването, се е давало да пие отвара от *„биле“* – вид лековита билка, която обаче те не познават.

Според разказите на интервюираните много често ражданията в селата са се случвали самостоятелно, без нуждата от баба, най-често свекървите са помагали на родилките. Използва се от тях дори изразът: *„Свекърва ѝ ѝ беше баба“*. Разказаха ми и доста случаи за жени – изброени поименно – отишли на полето бременни и върнали се с рожба, родена там. Двете събеседнички посочиха две основни причини, поради които, според тях, това е така. На първо място жените са извършвали много повече физическа работа на полето и в дома, и това е допринасяло за повече естествени и по-леки раждания. Втората причина, е по-силната вяра: иконата на Света Богородица *„винаги е стояла до родилката“*. За закрилници на раждащата жена тук все още се смятат Света Богородица и свети Мина, като тук светецът получава женско наименование – наричан е и от двете събеседнички *света*

Мина. Вероятно изборът на светец-закрилник е и чисто фонетичната връзка – „да минава всичко добре“<sup>2</sup>.

Събеседничките разказват, че най-често цялото раждане е протичало вкъщи, като за родилката се е приготвяла специална постеля от сено в плевнята. Тук виждаме запазването на вярванията за това, че раждащата жена и всички, близо до нея, са подвластни на злите сили и затова тя остава отделена от останалите членове на семейството. Наблюдават се разлики в отношението към плацентата – в двете села е запазено поверието, че тя трябва да престои под сеното на родилката 3 нощи и след това да бъде заровена.

След раждането на бебето, бабата или свекървата го е повивала с ризата на някой от домашните, над нея се е слагала престилка, а най-отгоре за повой са се ползвали навущата на бащата. От една страна, може да заключим, че използваните „пелени“ имат апотропейна функция – знаем, че в българската традиция престилката, освен чисто практичната си функция, притежава и защитна такава. От друга страна, първото обличане на детето се явява и ритуално приобщаване към членовете на фамилията, към рода, тъй като се използват дрехи на различни родственици. Както и на други места в Родопите, така и тук, бебето е било осоявявано до момента, в който му падне пъпчето. Също неотменима част от грижата за новороденото е било мазането на лицето с масло, а на тялото с мас, задължително произведени от домашните животни. Това се е правело с цел да „се разтяга кожата, да расте бебето“.

В двете села също е разпространена вярата в орисниците, които посещават родилката и бебето малко след като се роди. Тук те биват наречени *юди*. Събеседничките ми твърдят, че до съвсем скоро, докато е имало повече постоянни жители на селото, *юдите*, *таласъмите* и „селското“ са обикаляли по дворовете и къщите и са правели пакости – тропали по вратите, удряли по чановите. Вярата в съществуването на тези свръхестествени същества все още е неотменима за респондентките ми, те твърдят, че има много случаи на хора, които са ги виждали и могат да разкажат и днес за тях. Когато в дадена къща има

---

<sup>2</sup> Повече за култа към Света Богородица и свети Мина: Иванов, Д. Армията на Бога, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2004.; Попов, Р. Свети Мина в календарната традиция на балканските народи, В: История, 2004, № 4-5: 79-88.; Маркова, М. Градската локалност и култът към св. Мина, В: MEDIAEVALIA, 2012, 5, 140- 147.; Гергова, Ив. Чудесата на Света Богородица в културата на българското Възраждане, изд. фондация „Покров Богородичен“, София, 2012.; Баева, В. Разкази за чудеса. Локална традиция и опит, Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“, София, 2013.

родилка с дете, тези т.нар. от тях „духовни същества“ посещават къщата и „пишат на челото на детето каква ще е съдбата му“. Според тях, няма начин да се противодейства на този акт – каквото е писано на челото, това ще се случи.

Вярата в *юдите*, „селското“, *таласъмите* е и причината за съществуването на множество забрани, които е трябвало да се спазват след раждането на дете. Разпространена забрана, както и на други места в България, е тази да се простират дрехите на майката и пелените на бебето на открито след залез слънце. Също така майката не трябва да се събира с мъжа си. Тези забрани траят до 40-тия ден след раждането, когато се е правело „сарандисването“ – много важен ритуал, според събеседничките ми, който днешните родилки често пропускат. Тогава местният свещеник е прочитал т. нар. „чиста молитва“ в храма и вече на майката с детето е било разрешено да излизат сами навън и да ходят на гости. Някои от забраните за детето продължават обаче и до късна детска възраст. Детето дори и пораснало, и кръстено, след залез слънце, докато е навън, не е трябвало да се вика по име, за да не чуят самодивите, таласъмите, „селското“. Ако все пак се е налагало то да бъде повикано, си е имало някакъв прякор, наричано е с „грозни“ имена и дори обидни епитети, за да не чуят юдите.

Наблюдава се и един парадокс – много често жените не са спазвали изцяло забраната за излизане до 40-тия ден. Ако е имало твърде много работа по полето и родилките са се чувствали добре, още преди *сарандисването* са ходили да помагат на останалите от семейството.

Едната от събеседничките сподели и личен разказ за раждането на двете си деца. И двете са родени през 60-те години на миналия век – първото раждане е през 1962 г., а второто през 1964 г. Информаторката ми разказа, че когато започват болките ѝ, е сама вкъщи – всички останали от домашните в този момент са на работа на полето или в града<sup>3</sup>. Така тя решава да отиде сама до здравната служба в село Орешец, тъй като в Добростан по това време няма такава<sup>4</sup>. Събеседничката ми споделя, че в службата по това време работят лекарка, акушерка и медицинска сестра, но те обслужват и други съседни села – като по-отдалеченото Мостово, например, и при спешен случай се изпращат по места. Жената

---

<sup>3</sup>Точно през 60-те години се наблюдава масов отлив на жителите и от двете села – главно към Асеновград, където си закупуват жилища и започват работа там.

<sup>4</sup>Добростан се намира на по-голяма надморска височина в Родопите и в този период е с по-малко жители.

изминава разстоянието от близо 6 км пеша и с родилни болки. При пристигането ѝ в Орешец се оказва, че на място няма нито лекар, нито акушерка. Хората в съседство се опитват да ѝ помогнат и извикват една жена – наричали са я така Лена Любеница, която – по думите на моята събеседничка – е била просто „прислужничка“ в здравната служба. Раждането започва трудно и поради това се налага да се направи епизиотомия, но събеседничката ми отказва. Тъй като е нямало достъпен телефон в селото по това време на деня, единственият вариант да ѝ се осигури медицинска помощ е бил да я качат на автобуса до Асеновград и така да стигне до болницата в града. Докато се направи обаче цялата организация по откарването ѝ към града, тя все пак успява да роди по естествен път. Тъй като родилката не позволява да бъде направена епизиотомия, помощничката в здравната служба решава да прибегне към методи, които са по-скоро народни, отколкото медицински, за да помогне все пак на трудното раждане. Събеседничката ми съобщава за специални масажи, които тя ѝ е правила, натиск върху корема по посока изтласкване на плода надолу. Интересен способ също така е използването на въжета, които в единия си край са здраво вързани за неподвижен предмет като мебел, колона или друг подобен или на греда на тавана, а свободният им край е трябвало да бъде държан и издърпван от раждащата жена при всеки напън, като междуременно родилката се „прегъва на две“. Събеседничката ми потвърди, че тази техника е позволила усилването на напъните и в следствие и израждането на детето.

На болницата се съобщава за раждането чак на следващата сутрин и тогава тя отива там заедно с новороденото, за да получи първоначална медицинска грижа. При второто раждане на сина ѝ ситуацията е подобна – тя отново тръгва пеша към село Орешец надолу, но този път е придружена от съпруга си и на място успява да заvari лекар и медицинска сестра. Жената, която ѝ помага при първото раждане, в този момент е на полето и обработва тютюн, но като разбира, че тя е в здравната служба, оставя работата и отново се притичва на помощ. За щастие, второто раждане протича доста по-леко и бързо.

Цитираният разказ показва, че въпреки разпада на систематичността на родилната обредност, започнал у нас към началото на XX в., отделни части от нея са съхранени и до по-ново време. В по-отдалечените и по-малки населени места здравната грижа за родилките и бременните е по-труднодостъпна, въпреки целенасочените държавни мерки в средата на миналия век. Вижда се, че дори и в планински и малки по население места има вече

изградени здравни заведения, но обслужващите медицински специалисти са малко на брой и отговарят за няколко села наведнъж. Това извиква нуждата лица без медицинско образование да се опитват да ползват медицински способности, което пък от своя страна води до страх при пациента – в случая родилката отказва да ѝ бъде направена епизиотомия от прислужничката в здравното заведение. Това води до търсене на други способности за оказване на спешна помощ – и тук се явяват частично запазените методи от традиционната родилна обредност като практиката с използването на въжетата, например, която е описана и от други изследователи в по-ранен период на проучване (Воденичарова, 1999). Става ясно, че прислужничката, макар и без медицинско образование, владее медицински методи за родилна помощ, защото иначе едва ли би предложила на родилката да извърши епизиотомия. В същото време, при отказа от нейна страна, тя прилага успешно и традиционните похвати като използването на въжето и масажите, които дават добър резултат. Това дава основание да заключим, че хората, имащи отношение към родилната помощ, се интересуват и от модерните техники, и от традиционните такива. Този личен разказ се явява пример именно за съжителството на двете системи и за взаимната им заменяемост в кризисни ситуации, като все пак показва вече доминиращата роля на медицинската такава.

Разказите на двете събеседнички показват, че към средата на ХХ в. фигурата на бабата започва да губи своето ритуално значение, много от практиките и дейностите, които в миналото е извършвала само тя, в по-ново време са прехвърлени върху членове на семейството, съседи, медицински специалисти или отделни жени, които практикуват само дадено умение. Информаторките съобщават, например, за жени, занимаващи се с бръснене на новороденото, вадене на червеи от ушите му и т.н., които се извикват при проблем с новороденото, при трудно заспиване, колики и др. Не се търси смисълът и значението на повечето от запазените традиционни практики, те се обясняват с максимата „старите хора са можели и са знаели защо ги правят“. Наблюдава се също така запазване на дадени забрани и вярвания, докато други се отменят – така например жената ражда в плевнята и спи в сеното, отделно от останалите в семейството (остатък от вярванията, че тя е мръсна, опасна в този период), но не дочаква 40-дневната забрана за работа на полето, тъй като е била нужна повече работна сила за обработка на нивата.



Грижата за бременната и раждащата жена в средата на века представлява съвкупност от църковни ритуали, примесени с фолклорни представи и практики, но също така и медицински знания – при първа родилна помощ жените вече търсят професионалния опит на лекарите и акушерките на първо място. Народните родилни методи се явяват вторично използвани при липса на адекватна медицинска грижа.

Настъпването на модерността бележи множество промени във всяка една сфера на всекидневието на българина и на неговия социален, културен и духовен живот. Без съмнение това се отразява и на системността на родилната обредност и в частност на ролята на бабата като основна фигура, натоварена със задачата да доведе на бял свят новия живот и да се погрижи за родилката и новороденото в опасния период след раждането. Бабата престава да бъде една от най-важните личности в колектива, на която се гледа с уважение, почит и дори със страх, поради вярата в нейните свръхестествени способности. Тя започва да губи статуса си на медиатор между видимия и невидимия свят. Нейните функции започват да се изземват малко по малко от повсеместно разпространената професионална медицинска помощ за бременните и раждащите жени, но въпреки това някои традиционни вярвания и практики продължават да съществуват и да се прилагат едновременно с научните такива. Отмирането на бабата не пречи запазването на откъслечно предадени знания и представи, които продължават да съществуват в колективната памет на дадена общност и да се прилагат в случаи на необходимост.

### **Цитирана литература:**

**Апостолов, М., П. Иванова** 1995 *Христоматия по история на медицината*, София, со Jusautor [Apostolov, M., P. Ivanova 1995 Hristomatiya po istoriya na medicinata, Sofia, со Jusautor]

**Арnaudов, М.** 1969 *Очерци по българския фолклор*, т. 2, София, Български писател [Arnaudov, M. 1969 Ochertsi po balgarski folklore, t. 2, Sofia, Balgarski pisatel]

**Баева, В.** 2012 *Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс*, София, Акад. изд. Проф. Марин Дринов [Baeva, V. Nishkata na zhivota. Mezhdru kolancheto za rozhba i Bogorodichniya poyas, Sofia, Akad. izd. Prof. Marin Drinov]

**Баева, В.** 2017 *Образът на бабата в традиционната култура: еротични аспекти* В: Еротичното в историята, т. 3, Габрово: Етнографски музей на открито Етър, 55-79. [Baeva, V. Obrazat na babata v traditsionnata kultura: erotichni aspekti V: Erotichното v istoriyata, t. 3, Gabrovo: Etnografski muzei na otkritо Eтар, 55-79]

**Воденичарова, А.** 1997 *Бабата – социален статус и ритуални функции (По материали от селата Брод, Голямо Асеново и Странско, Хасковска област)* В: Тракиецът и неговият свят, София, 264-272 [Vodenicharova, A. 1997 Babata – sotsialen status i ritualni funktsii (po materiali ot selata Brod, Golyamo Asenovo i Stransko, Haskovska oblast), V: Trakietsat i negoviyat svyat, Sofia, 264-272]

**Воденичарова, А.** 1999 *Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на дете* В: Етнографски проучвания на България. Ловешкият край – материална и духовна култура, София, Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“, 349-369 [Vodenicharova, A. 1999 Obichai i obredi, svarzani s bremennostta, razhdaneto i otglezhdaneto na dete V: Etnografski prouchvaniya na Bulgariya. Loveshkiyat kray – materialna I duhovna kultura, Sofia, Akad. izd. Prof. Marin Drinov, 349-369]

**Генчев, Ст.** 1985 *Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на дете* В: Етнография на България, т. III, София, Изд. На БАН, 163-171 [Genchev, St. 1985 Obichai i obredi, svarzani s bremennostta, razhdaneto i otglezhdaneto na dete V: Etnografiya na Bulgariya, t. III, Sofia, izd. na BAN, 163-171]

**Димова, Ан., и съав.** 2019, *България: Анализи на здравната система*, МУ-Варна [Dimova, An. i saav. 2019, Bulgariya: Analizi na zdravnata sistema, MU – Varna]

**Каблешкова, Р.** 2003 *Народната медицина. Етноложко изследване на Пловдивска област*, София, Мултипринт [Kableshkova, R. 2003 Narodnata medicina. Etnolozhko prouchvane na Plovdivska oblast, Sofia, Multiprint]

**Краев, Г.** 1985 *Български празници и обичаи. Бабинден*, София, ДИ Септември [ Краев, G. 1985 Balgarski praznitsi i obichai. Babinden, Sofia, DI Septemvri]

**Манова, Ц., съст. Минчо Георгиев** 2013 В: *Българска народна медицина. Енциклопедия*, София, Акад. изд. Проф. Марин Дринов [Manova. Ts. syst. Mincho Georgiev 2013, V: Balgarska narodna meditsina. Entsiklopediya, Sofia, Akad. izd. Prof. Marin Drinov]

**Маринов, Д.** 1914 *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, Сборник за народни умотворения и народопис, книга XXVIII, София, изд. д-во Балканъ [Marinov, D. 1914 Narodna vyara i religiozni narodni obichai, Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis, kniga XXVIII, Sofia, izd. d-vo Balkan]

**Маркова, М.** 2006 *Бабата и кръстникът: обредни храни и трапези* В: Обредната трапеза. Сборник доклади от XI-та Национална конференция на българските етнографи – Пловдив, 2005, София, изд. Етнографски институт с музей, 130-141 [Markova, M. 2006 Babata i krastnikat: obredni hrani i trapezi V: Obrednata trapeza. Sbornik dokladi ot XI-ta Natsionalna konferentsiya na balgarskite etnografi – Plovdiv, 2005, Sofia, izd. Etnografski institut s muzey, 130-141]

**Цанева, Е.** 1994 *Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете* В: Родопи. Традиционна народна духовна и соционормативна култура, София, Етнографски музей с институт към БАН, 118-146 [Tsaneva, E. 1994 Obichai pri bremennost, razhdane i otglezhdane na dete V: Rodopi. Traditsionna narodna duhovna i sotsionormativna kultura, Sofia, Etnografski institut kam BAN, 118-146]