

## АНДРОГІННІСТЬ ХАТНІХ ДУХІВ: СПЕЦИФІКА ҐЕНДЕРУ В ОБРАЗІ ХАТНИКА, ДОМОВИКА

Опреляньська А.О.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

У статті зроблено спробу дослідити ґендерну специфіку образу хатника (домовика). Розглянуто обряди і повір'я щодо хатніх духів. Розглянуто генезу образу хатника, його зв'язок із давніми божествами, вогнем земним і небесним. Виділено фемінні та маскулінні ознаки в образі хатника. Розглянуто категорію андрогінності як ознаку богів-першопредків, прослідковано її зв'язок із образом хатника.

**Ключові слова:** андрогінність, ґендерні дослідження, хатні духи, бінарний ґендер, хатник, домовик.

**Постановка проблеми.** Ґендерні дослідження – напрямок науки, що набуває дедалі більшого розвитку. У фольклористиці та етнології ґендерний аспект є дослідженням нового типу, що актуалізує його на поприщі сучасної, зокрема української науки. Станом на сьогодні, ґендерні студії проводяться в текстах постфольклору, дитячого фольклору (особливо міжгалузеві дослідження з етнопедagogіки) та обрядового фольклору. Проте ґендер в основному досліджується з погляду функції, натомість його генезі та семантичному навантаженню в українському науковому просторі присвячено поодинокі праці.

До ґендерних досліджень народної творчості вітчизняні науковці почали звертатися ще у 19 ст. на так званому «світанку» фольклористиці. Так, жанрові ґендерні дослідження здійснюють: І. Франко у своїй праці «Жіноча неволя в руських піснях народних» (1883 р.) [10], О. Боровиковський у праці «Женская доля по малоросійским песням. Очерк из малоросійской поэзии» (1879 р.) [11], Г. Танцюра публікує у 1930 р. «Жіноча доля в народних піснях» [8] тощо. Однак в основному дослідники апелюють до ґендерної приналежності жанрів, при цьому ґендерну роль та символіку розглядають побіжно.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Сучасне тяжіння до міжгалузевості в науці дозволяє ширше подивитися на проблему ґендеру, відкриває нові віхи дослідження та допомагає розкрити тему на багатьох рівнях, не лише на рівні ґендерної диференціації. Серед сучасних дослідників тему ґендеру у фольклорі в своїх працях підіймають М. Маєрчик (зокрема у монографії «Ритуал і тіло») та І. Ігнатенко («Жіноче тіло у традиційній культурі українців», «Чоловіче тіло у традиційній культурі українців»). Ці дослідники провадять міждисциплінарні дослідження, аналізуючи фольклор з боку тілесності. Варто відмітити, що тема ґендеру в сучасних фольклористичних дослідженнях також більшою мірою підіймається на рівні тілесності, оскільки саме тілесність оминалась довгі роки в українській науці.

**Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми.** Питання ґендеру підіймалось і підіймається у вітчизняній науці на рівні ґендерної ролі в межах обряду та пісенних жанрів. У цій же царині ведуться дослідження і щодо ґендерної тілесності. Натомість лакуною полишається царина міфології та вірувань, проблема ґендеру в яких полишається недостатньо висвітленою.

**Метою** цієї роботи є з'ясування вияву ґендерних особливостей міфологічних образів хатніх духів у зв'язку з їх генезою та семантикою.

**Виклад основного матеріалу.** Говорячи про ґендерні дослідження, зазначимо, що термін «ґендер» було введено в обіг американським психоаналітиком Робертом Столлером (Robert Stoller) у 60-х роках минулого століття. З галузі психоаналізу термін на позначення соціально-культурної ролі статі та функцій, що вона виконує у суспільстві, швидко поширився і на такі галузі як соціологія, лінгвістика, а далі перейшов і до літературознавства, культурної антропології тощо.

Говорячи про проблему ґендеру щодо фольклористичних досліджень, варто звернутися до міфологічних уявлень народу як засобу конструювання загального культурного феномену – парадигми світобачення. За теорією А. Шюца, кожна культура наділена так званими культурними сценаріями [12], типовими моделями поведінки, які формують інтерсуб'єктивний досвід індивіда. Філософ та соціолог А. Шюц, а за ним і В. Розин, стверджують, що культурний код (культурний сценарій), спрямовує соціальну поведінку індивіда та формує ментальність етносу як таку [7]. Як влучно відзначає Л. Тодорів «У міфах, казках, ритуальних практиках представлені ґендерні ідеологеми, які характерні для певної культури і відображають основний символічний зміст культури. Транскультурне символізування статевих відмінностей у стародавніх міфологіях не тільки класифікує світ, але й додає ціннісний статус об'єкта згідно з його належністю до чоловічої чи жіночої статі, а також створює ієрархії домінації-субординації» [9, с. 408].

Таким чином зразки фольклору та зокрема міфологічні уявлення містять ті соціальні моделі, в тому числі і ґендерного розподілу, що ними послуговується індивід у вибудовуванні свого світогляду. Вагоме місце серед міфологічних уявлень українців посідають уявлення про хатніх духів, та про хатника або запічника (домовика) зокрема. Ми звертаємось до цього образу в межах нашого дослідження, оскільки зазначений образ безпосередньо пов'язаний із звичним для людини локусом – домом, а отже локусом «своім». В ідентифікації локусу «свого» дим – є мікрокосмом людини, а отже, народні уявлення про світотворчу модель у більш локалізованому сенсі переносяться і на домашню оселю.

Відомий дослідник М. Костомаров у праці «Слов'янська міфологія» характеризує хатни-

ка таким чином: «Домові, без сумніву, у слов'ян означали пенатів, покровителів дому <...>. Хоча тепер зазвичай їх визнають за злих, але в давнину вони були добрими геніями, і давніше уявлення проявляється у сучасних віруваннях» [5]. У контексті сказаного, варто зазначити, що зовнішній вигляд хатників не є регламентованим: вони можуть поставати як антропоморфні, так і як зооморфні створіння із «плаваючим» ґендером. З огляду на це, для з'ясування ролі ґендеру у виворенні демонологічного персонажу, варто звернутися до його генези.

Відомо, що образ хатника тісно пов'язаний із образом вогню, до того ж у різних його виявленнях. Так, дослідник О. Афанасьєв у своїй праці «Дідусь домовий» пише наступним чином: «Віра у домового тісно пов'язана з язичницьким обожнюванням вогню (небесного – в образі Дажьбога та Перуна і земного – в образі Сварожича) та померлих предків» [1]. Пояснює цей зв'язок дослідник наступним чином: «Слов'янин-язичник, наділяючи божественністю сили світла і тепла як вищу благодіючу силу в природі, як умову будь-якого життя, <...> мусив перенести поклоніння цій силі у сферу домашню, в родинне коло. <...> Але вогонь необхідний також на хатньому вогнищі для вдоволення найбільш необхідних потреб життя фізичного (для тепла й приготування їжі), серед яких головним чином і існувала тогочасна людина» [2]. Із вище сказаного слідує, що народна уява ототожнює вогонь та вогнище домашнє з вогнем небесним і земним водночас, які представлені у космогонії в образах Дажьбога і Сварожича – образах первісної маскулінності.

Українська міфологія не зберегла послідовних міфів про богів, однак уявлення народу, які приводить, наприклад, І.-Н. Левицький [6] та М. Костомаров [5] про битви богів на небі, із чого і викрещується небесний вогонь, свідчать про те, що українські божества несли в собі героїчне начало, так як мали на небі війни. «У Ведах Індра, бог Громолик, описується воїном, з мідним і золотим оружжям, а блискавка зветься золотими списами. Побіждаючий Індра своєю палицею розбиває городи Врітри, злого бога темних хмар і холоду, котрий зимою будує городи, запирає туди небесних корів, тобто дощові хмари, і держить там золото, тобто сонце» [6]. Із наведеного І. Нечуєм-Левицьким міфу ми бачимо яскраве героїчне уявлення народу про бога грому і блискавки, а також пояснення світобудови. О. Афанасьєв зазначає, що в процесі освоєння людиною структури світу та переосмислення мови в низку метафоричних значень, боги «олюднювались», їли, пили і мали міжусобні війни [2]. Тобто, боги як учасники перших героїчних міфів і були праобразом маскулінності.

Проте, говорити про однозначну маскулінність і домінуючу чоловічого ґендеру у вище окресленому уявленні про хатника не доводиться. Так зване ґендерне протиріччя знаходимо в описі обряду, який наводить О. Афанасьєв: «В горняті, закритому скатертиною <...>, несла його старша в родині жінка, як та, що завідує господею і вогнищем. Із благоговінням зустрічала родина коло воріт священний вогонь із хлібом-сіллю і поклонами» [1]. Досі в описаних текстах ми зустрічались із суто чоловічим ґендером, проте у

вище наведеному описі обряду ми бачимо, що в ритуалі фігурує жінка. При цьому, на функціональному рівні відбувається розподіл: протекцію виконує ґендер чоловічий, а жрецьку, сакральну функцію виконує жінку.

З огляду на вище наведений факт, вважаємо за необхідне відзначити семантичне навантаження домашнього вогнища, печі абощо. Справа в тому, що піч, або домашнє вогнище як таке, виконує функцію центру всесвіту – Пуп світу. Домашнє вогнище є символом космогонічним не лише у зв'язку його паралелей із стародавніми язичницькими богами, але і у зв'язку з уявленнями про космогонічну модель світу.

Відомо, що серед індоєвропейців був поширений курганний тип поховання. При цьому, курган та простір всередині нього та навколо було облаштовано на кшталт ідеального мікрокосму, а саме – лона Великої Богині. Померлий лежав у центрі кургану іноді у позі новонародженого, а на верхівках курганів, за уявленнями, був Пуп кургану. У слов'ян цей пуп виражався у повір'ї не скошувати траву і збіжжя на курганах. На самому вершечку пагорба ще до середини ХХ ст. в країнах Балтики побутувало це повір'я. Один жмуток на верхівці завжди полишали, перев'язували і називали пупом. Скосити його було поганю прикметою, оскільки Небо припинить розроджуватись живильними соками і зрощувати землю, а отже, буде неврожай.

Варто зазначити, що подібний центр (або «пуп» світу) вибудовувався і, більше того, продовжує відзначатися у всіх побудовах, які людина вважає за особливий мікрокосм. У наш час центр світу, або його «пуп» можна побачити у вигляді шпилів на церквах абощо. Цю думку підтверджує Дж. Кемпбел, відзначаючи: «Вогнище в домі, вівтар у храмі – все це маточина колеса землі, лона Вселенської Матері, чие полум'я є полум'ям життя. І отвір у вершині вігваму – чи вінець, шпиль, ліхтар собору – то маточина або середина точка неба, ті сонячні двері, крізь які проходять душі з часу до вічності, мов дух жертвоприношень, спалених у вогнищі життя» [4, с. 41]. Ту ж функцію і те ж значення має домашнє вогнище, піч, а отже проживаючий у ній хатник. Американський дослідник Дж. Кемпбел зазначає: «Сонячний промінь, що запалює домашнє вогнище, символізує передання божественної енергії в лона світу – і знов же є віссю, що еднає, обертаючи, ті обидва колеса. Через сонячні двері відбувається постійний колобіг енергії» [4, с. 42]. Тобто домашнє вогнище виконує з одного боку функцію світової осі, з іншого боку – першопочатку. На це вказує наведене М. Костомаровим у праці «Слов'янська міфологія» уявлення про те, як можна вивести хатника з яйця. Для цього необхідно було взяти курячий зносок, носити його дев'ять днів, підв'язавши під ліву руку. При цьому не можна було ні митися, ні молитися, ні дивитися на ікони, ні хреститися. Тоді зі зноски вилізе домовик [5]. Наведене повір'я вважаємо за особливо важливе, оскільки воно на мікрокосмічному рівні відображає космогонію – уявлення про створення світу із яйця. Отже, повір'я про хатника напряму пов'язане із світо творчою моделлю.

Однак у вище наведеному прикладі відображено не лише космогонічну модель будови світу

і прирівнювання народження хатника до моделі творення світу. Творення, або «прикликання» хатника з яйця має особливе значення, оскільки воно прирівнює хатника до первісних божеств. Відомий дослідник М. Еліаде неодноразово наголошує, що первісні божества, «першопредки», відповідаючи за творення світу, нерідко постають із яйця, що розколюється [3]. А вище вказане повір'я як раз відносить образ хатника до розряду космогонії, навіть якщо не зважати на вище наведені описи О. Афанасьєва та М. Костомарова. Окрім того, на хатника як на втілення першопочаткової космогонічної сили вказує і те, що цей образ тісно пов'язаний, якщо не уособлює, вогонь, а саме вогонь хатній – як вже зазначалось вище, центр всесвіту, пуп світу. Уособлюючи першопредка, цей образ відповідає за творення світу, а в локальних масштабах – хатнього простору.

На те, що хатник уособлює першопредка вказує низка уявлень, що їх, зокрема, наводить за прикладом О. Афанасьєв: «За зв'язок домового з поклонінням тіням предків вказує постійно прив'язане до нього ім'я дідуся <...>. Ім'я це <...> замінює для нього ім'я домового, і так як воно вказує на поважні кривні стосунки, то вживається воно найчастіше. Про зв'язок домового з поклонінням роду свідчать і його характер, і обряди, на його честь здійснювані» [1]. Як відомо, божество, що творить світ і вважають першопредком.

Зв'язок образу хатника зі світотворчою моделлю виводить нас до перегляду ролі гендеру в образі домовика. З одного боку, він уособлює первісну маскуліність, яка за М. Костомаровим та О. Афанасьєвим відносить його до образів Дажьбога та Сварожича. З іншого ж боку, обряди довкола хатнього вогню в переважній більшості здійснює жінка. Більше того, про приналежність жінки до домашнього вогнища свідчить і традиція «колупати піч» дівчиною, просячи згоди у предків на шлюб.

Таким чином, ми бачимо, що в образі хатника присутні обидва гендери. Його гендер можна визначити як андрогінний. Про андрогінну природу такого типу божества говорить М. Еліаде: «Міф про бога-андрогіна та бісексуального «предка» («первісну людину») є парадигматичним для цілої низки колективних церемоній, які прагнуть періодично відновлювати цей первісний стан, що його вважають досконалим способом існування людства» [3, с. 474]. Більше того, попри те, що вогнище у різних його виявах (вогню земного, небесного, хатнього вогнища тощо) асоціюється із чоловічим гендером, йому рівною мірою притаманні і жіночі риси. Вище зазначене уявлення про пуп світу, що побутував у курганних похованнях, та перенесення цього уявлення на про-

стір хатній відносить зближує уявлення про хатне вогнище та хатника з образом Великої Богині, і підкреслює його жіноче начало. Проте, як влучно зауважує М. Еліаде, «Жінка» в міфічному або ритуальному тексті ніколи не є «жінкою»: йдеться про втілений у ній космологічний принцип. Так само божественна андрогінія, наявна у великій кількості міфів та вірувань, має теоретичне, метафізичне значення. Справжнім призначенням цієї формули є виразити – в біологічних термінах – співіснування протилежностей, космологічних принципів (тобто чоловічого і жіночого) всередині божества» [3, с. 471].

Окрім того, однозначність гендеру образу хатника заперечує і сам концепт божеств-першопредків, адже «андрогінами бувають навіть властиво чоловічі або жіночі божества. Хай би в якій формі явило себе божество, воно є найвищою реальністю, абсолютною могутністю, і ця реальність, ця могутність не можуть обмежуватись будь-якими атрибутами та властивостями <...>» [3, с. 472]. Зазначимо, що бінарність гендерних концептів є типовою для образу першопредка. Так, скандинавський Імір, а за ним і Один, єгипетський Осирис, індійський Шива тощо, які також були першопредками пантеону богів та людства, були поєднанням двох начал, так які виконували функцію абсолюту.

Що ж до зображення іпостасі хатника, то, на нашу думку, нашарування матриархальної та патріархальної культури в свідомості українського народу асимілювало в єдине ціле багато вірувань, надаючи тим чи іншим міфологічним образам абсолютно протилежних рис (так як це можна бачити на прикладі жриці Баби-Яги, яка не має яскраво виражених жіночих рис і не несе фемінних характеристик).

**Висновки.** Таким чином, можемо зробити висновки, що в уявленнях про хатніх духів, головним представником яких виступає образ хатника, гендерна домінанта значною мірою зміщена. Приналежність хатника до вогняної стихії та потойбічного світу, його зв'язок із померлими предками виключають можливість однозначно стверджувати його маскуліну доміную. Функція хатнього вогню як центру всесвіту, пупа світу пов'язує хатника з образом Великої Богині, і стверджує в ньому наявність жіночого начала. Цю ж природу підкреслюють і звичаї колупати дівчиною піч та обряди, що їх проводять жінки при «виношуванні» хатника чи прикликання його до нової господині. Повір'я про створення хатника з яйця підкреслює його космогонічну функцію та зближує його з божествами-першопредками, що мали андрогінну природу. Поєднання двох начал у першопредку є типовим для багатьох міфологій та для української міфології зокрема.

### Список літератури:

1. Афанасьєв А.Н. Дедушка домовой. – Архив историко – юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. – Кн. 1. – М. – 1850. – Отд. VI. – С. 13-29. – Режим доступу: [http://www.kirsoft.com.ru/skb13/KSNews\\_311.htm](http://www.kirsoft.com.ru/skb13/KSNews_311.htm)
2. Афанасьєв А.Н. Древо жизни. – Москва: Современник. – 1982. – 464 с. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/afan/](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/afan/)
3. Еліаде М. Трактат з історії релігій / Пер. з фр. Олексія Панича. – К.: Дух і літера. – 2016. – 520 с.
4. Кемпбелл Дж. Герой із тисячею облич. – К.: Видавничий дім «Альтернативи». – 1999. – 392 с.

5. Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К.: ФОП Стебляк О.М. – 2014. – 200 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/kostomar/kos.htm>
6. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: АТ Обереги. – 1992. – 88 с. – Режим доступу: <http://www.twirpx.com/file/334826/>
7. Розин В.М. Личность как учредитель и менеджер «себя» и субъект культуры // Человек как субъект культуры. – М.: Наука, 2002. – С. 42-112.
8. Танцюра Г.Т. Жіноча доля в народних піснях. – Х. – 1930.
9. Тодорів Л.Д. Конструювання гендерних схем у символічних текстах культури // Проблеми загальної та педагогічної психології. / Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка Національної АПН України / За ред. С.Д. Максименка. Т. XIII, част. 3. – К. – 2011. – С. 405-413.
10. Франко І.Я. Жіноча неволя в руських піснях народних. – Режим доступу: <http://www.ifranko.name/uk/Folklore/1882/ZhinochaNevoljaVPisnjah.html>
11. Чтения в Императорском Обществе истории и Древностей Российских при Московском Университете. – 1867. – № 4. – С. 96-142.
12. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССМЭН. – 2004. – 1056 с.

### **Опрелянская А.О.**

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

## **АНДРОГИННОСТЬ ХАТНИХ ДУХОВ: СПЕЦИФИКА ГЕНДЕРА В ОБРАЗАХ ХАТНИКА**

### **Аннотация**

В статье сделано попытку изучить гендерную специфику образа хатника (домовика). Рассмотрено обряды и поверья про домашних духов. Рассмотрено генезис образа хатника, его связь с древними божествами, огнем земным и небесным. Выделено феминные и маскулинные черты в образе хатника. Рассмотрено категорию андрогинности как свойство богов-первопредков, прослежено ее связь с образом хатника.

**Ключевые слова:** андрогинность, гендерне студии, домание духи, бинарный гендер, хатник, домовик.

### **Oprelianska A.O.**

Kyiv National University of T. Shevchenko

## **ANDROGyny OF HOUSE SPIRITS: GENDER SPECIFIC OF KHATNYK, DOMOVYK**

### **Summary**

The article is aimed at studying the gender specific nature of the image of khatnyk/domovyk (a protective house spirit). An overview of the rituals and beliefs concerning house spirits is provided. The genesis of khatnyk/domovyk is examined as well as his connection with the ancient gods, the earthly and the heavenly fire. Feminine and masculine features in the image of khatnyk/domovyk are studied. The category of androgyny is viewed as a characteristic feature of the primal forefather gods related to the image of khatnyk/domovyk.

**Keywords:** androgyny, gender studies, house spirits, binary gender, khatnyk, domovyk.