

Костянтин Рахно



ГОРЩИК І ГОРЩИЦЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ВИЯВ МЕТАФІЗИКИ СТАТІ

Стаття присвячена метафізичним аспектам символізму статі в українських діалектних номінаціях глиняного посуду, пов'язаних із традиційними віруваннями. Проведено порівняння із українськими та білоруськими віруваннями, що стосувалися дерев'яних виробів, зокрема діжі. Досліджено феноменологічні підстави розподілу предметів матеріальної культури за ознакою статі.

Ключові слова: діжа, глечик, горщик.

При купівлі ремісничих виробів споживач оцінював їх із утилітарної та естетичної точки зору. Згідно з феноменологічною філософією, конституція неживого матеріального об'єкта у зовнішньому світі є першою сферою дійсності, що аналізується. Те, що річ протяжна у просторі і тривала у часі, що вона має такі якості, як вагу, еластичність, колір, тобто конкретизується матеріально, що вона перебуває в певних відносинах з іншими речами, перебуває в русі або ж непорушна, – все це переживається у людському сприйнятті. Матеріальні речі відначально дані в особливих актах перцепції. Дійсна річ носіями традиційної культури сприймалася у просторово-часовому контексті дуже своєрідно. Знати її – означало знати не лише, як вона поводить себе при ударі, при нагріванні, чи довго прослужить, але також усвідомлювати всі її каузальні залежності від інших речей, які теж переживалися в якості дійсних, матеріальних об'єктів зовнішнього світу. Ці залежності не просто припускалися, а вбачалися або сприймалися. Оскільки надприродний світ, реальність і каузальність нерозривно були пов'язані, то дійсні якості були *eo ipso* метафізичними властивостями. Річ виступала не просто загальним поняттям, універсалією. Всі матеріальні змісти речі були контингентні, вони могли змінюватися, але вони завжди були представлені у формі цієї речі¹. Повною мірою це стосувалося глиняних виробів. Навіть процес їхнього придбання в Україні у XIX–XX столітті набував ознак ритуалу, включаючи в себе обрядові моменти та співвідносячись із великою кількістю різноманітних вірувань.

Зокрема, купуючи новий посуд у гончара на базарі, по ньому обов'язково легенько постукували і прислухалися до звуку. Так визначалася якість посуду: цілий він чи має дефект. Ще український філософ Григорій Сковорода наприкінці XVIII століття зауважував, що в гончарів не очима вибирають, а пробують, «*чисто ли звонить*»².

Подекуди ця, на перший погляд, цілком прагматична дія мала додаткове осмислення. Наприкінці XIX століття у Куп'янському повіті на Харківщині вважали, що якщо звук глухий, то це «*горшок*» – борщ у ньому не буде вдаватися. Якщо ж звук тонкий, дзвінкий – це «*горщиця*», все зварене у ній буде смачним³. Отже, правильно виготовлена посудина для приготування їжі мала співвідноситися із жіночим репродуктивним началом, а метою поведінки покупця було визначення її істинної суті. Звучання посуду ототожнювалося із тембром голосу, властивим тій чи іншій статі. Слід зазначити, що це вірування було відоме не скрізь, у Лубенському повіті на Полтавщині на початку XX століття поділу посуду на «*горшок*» і «*горщицю*» не спостерігалось, і на запитання про таку відмінність місцеві господині з подивом відповідали: «*Оце! Такого ще й не чули*»⁴.

©Рахно Костянтин Юрійович – молодший науковий співробітник Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України.

За спостереженнями ж, які стосуються Житомирщини, дублетні назви предметів, протиставлені за граматичним родом, були релевантні для двох тематичних груп лексики: для термінології начиння, наприклад, «діжа» – «діжун», «гладшика» – «гладшиун», «горщик» – «горщиця», і для термінології дерев, скажімо, «береза» – «березун», «дуб» – «дубиця», «шовковиця» – «шовкун». Найбільш продуктивним при утворенні іменників чоловічого роду був суфікс -ун, жіночого роду – -ик(-иц-)⁵. Етнолінгвістами на Середньому Поліссі зафіксовані пари «шовковиця» – «шовкун», «шовковиця» – «шовк», «дубиця» – Ш⁶. На Лівобережжі, в Лубенському повіті Полтавської губернії, на початку ХХ століття теж поділяли дерева на «шовкун» (тичинкове) та «шовковицю» (плідникове)⁷. Такої ж думки дотримувалися у південних повітах Київської губернії: «Кажуть, що і зела оті усякі, билинки тощо, то теж мають собі і жінок і чоловіків, і садовина і ліс не будуть, кажуть, родити, як не має там хоч одного деревця инакшого полу: от-же є шовкуні і шовковиці»⁸. Із семантичної точки зору процедура деривації описувала розчленування сигніфіката на дві іпостасі: чоловічу й жіночу, причому припускали, що властивості денотата, передовсім репродуктивні, залежать від граматичного роду. Наприклад, у селі Рясно Ємельчинського району Житомирської області «определяють тим, що він не має симинов, він бесплодний. А вона має семена, жолуди – дубица»⁹. Протилежність за родом у назвах дерев могла пов'язуватися з відмінностями у формі: беріску з гілками, що опускалися донизу, у Вишевичах Радомишльського району тієї ж області називали «береза», а з гілками, що підіймаються догори, – «березун»: «Є береза, а є березун. У єе распускаєцца голе донизу, а в єго доверху»¹⁰. На Полтавщині за формою досі розрізняють «кавун» і «кавуницю» – остання більш плеската й смачніша.

Деяким лексемам такого типу у середині ХХ століття вже не надавалося розрізняльського значення. Зокрема, словом «літник» на Полтавщині називали легеньку одяжину для літа, а «літнячкою» – легку літню спідницю. Молоко, поставлене для скисання, могло зватися як «стоянець», так і «стоянка»¹¹. Але це не означає, що якихось додаткових коннотацій ці слова не мали в минулому.

Про стійкість даної словотворчої моделі і міфопоетичних уявлень, що стояли за нею, свідчить той факт, що в другій половині ХІХ століття у Чернігівській губернії її застосовували до дерев'яного посуду, що вживався для заквашування тіста, а також капусти, буряків тощо. «Дежка», тобто діжа з парною кількістю клепок протиставлялася такій самій посудині з непарною кількістю клепок, яку називали «дежун». Буряки, капусту, огірки слід було заготовляти неодмінно в «дежці», якщо ж покласти їх у «дежун», то вони не вдадуться. У «дежці» й хліб вдається хороший, а в «дежуні» – ніколи. Жінка з села Переходового Ніжинського повіту розповідала: «Поїхав чоловік у ярмарок і купив дежку, я й поклала в її капусти. Не удалась моя капуста! Я й на другій год поклала – не удалась! Роздивились, аж то дежун». Тому посудину продали. Відомі випадки, коли «дежуна» не лише продавали за меншу ціну, але й перетворювали на «дежку», вставляючи бракуючу клепку чи викидаючи зайву¹².

Дослідники кінця ХІХ – початку ХХ століття зафіксували аналогічне протиставлення в Лубенському повіті Полтавської губернії, Куп'янському повіті Харківської губернії, Житомирському повіті Волинської губернії, в Новоросійському краї¹³. Діжа з парною кількістю клепок протиставлялася такій самій діжі з непарною кількістю клепок. У першій половині ХХ століття цінні відомості про це повір'я були зафіксовані на території Житомирщини¹⁴. У другій половині ХХ століття воно ще побутувало серед старшого покоління в низці населених пунктів Овруцького й Коростенського районів Житомирської області, Любешівського району Волинської області, а також із деякими видозмінами в білорусів у сусідніх Лельчицькому й Ветківському районах Гомельської області, Климовському районі Брянської області¹⁵. «Жіноча» та «чоловіча» дерев'яні посудини позначалися відповідно загальноновживаним словом «діжа» («діжка») і утвореним від нього словом чоловічого роду, наприклад, «діжа» – «діж», «діжка» – «діжун». Форми «діж» і «діжун» зустрічалися найчастіше, також відомі варіанти

«діжур», «дыжак», «дяжон». «Жіноча» діжа, як правило, оцінювалася позитивно, а «чоловіча» – негативно. Згідно із віруванням, у діжі з непарною кількістю клепок не буде вдаватися хліб. Перевага, яка віддавалася «діжі», очевидно, була обумовлена тим, що заквашування тіста здавна вважалося жіночою роботою, яка не личить чоловікові. Тривале долучення діжі до сфери жіночого спиралося як на реальну жіночу працю з випікання хліба, так і на певні міфологічні вірування¹⁶. Існувало навіть повір'я про те, що чоловікові не можна заглядати в діжу: у нього перестануть рости борода й вуса, тобто він і зовні уподібниться до жінки¹⁷.

Протиставлення діжі й діжуна займало особливе місце серед інших родових пар. З огляду на подібність уявлень, пов'язаних із глиняним та дерев'яним посудом, варто розглянути його докладніше. Воно було дуже поширене в Україні, пов'язувалося з цілою системою повір'їв та з діями ритуального характеру. У селі Пісках Житомирського повіту Волинської губернії вірили, що, якщо в діжі, в якій місять хліб, непарна кількість клепок, то хліб ніколи не вдається, і треба купувати нову діжу. Посудина з парною кількістю звалася «діжка», а з непарною – «діжур»¹⁸.

Для того, щоб відрізнити «діжу» від «діжа», при купівлі перелічували клепки на чіт-лишку, наприклад; «Діежка, діеж, діежка, діеж. Як жэ попадэ діежка, то буде добрэ, а як діеж – недобрэ» й відмовлялися купувати, якщо кількість виявлялась непарною, тобто якщо то був «діж», а не «діжа». Як видно з цього примовляння, записаного в Замош'ї Лельчицького району на Гомельщині, перелік починався зі слова «діежка» і ним мусив і закінчитися, тобто загальна кількість клепок мала бути непарною. Справа в тому, що в цьому та деяких інших населених пунктах Білоруського Полісся, зокрема, Голубиці й Дорошевичях Петриковського району Гомельської області, позитивно оцінювалася саме діжа з непарною кількістю клепок. У цьому випадку співвідношення опозицій «чіт-лишка» і «чоловічий-жіночий» було протилежне до стандартного: звичайно, ознака «чоловічий» співвідносилася з позитивним началом і непарністю, а «жіночий» – з негативним початком і парністю, похідною від «бісівського» числа два. Нестандартність оцінки в цьому випадку може бути пояснена тим, що діжа, у якій «народжується» хліб, уподібнювалася до жіночого лона й тому її жіноче начало оцінювалося позитивно й використовувалося в продукуючій магії. «Робяць діжу не до пары, щоб клёпка була не до пары» – пояснювали в Замош'ї. А в Прісному Ветковського району тієї ж Гомельської області знали значно більше: «У пару-то дзежка неудачьна, с халоднага, гаварят, дуба. Шобы лішня була кляпчына» треба. Якщо кількість клепок парна, то це «ни дзежка, а дяжун. А як лішня – эта ўжэ дзежка». Якщо хліб у діжі не вдається, «эта, гаворять, з халоднага дуба. Халодный дуб – лянiвий, ён не осьпае лісьця, і ён не раздзяёцца. Эта лянiвий дуб»¹⁹.

Натомість в Україні перевага часто віддавалася діжі з парною кількістю клепок²⁰, вона вважалася жіночою, а з непарною – чоловічою, перелік тут, навпаки, починався зі слова «діж»²¹. Так, у селі Ставки Радомишльського повіту на Житомирщині воно відбувалося так: покупець, наблизившись до діжі, клав палець на першу-ліпшу клепку і говорив: «Діж!» Потім, переставивши пальця на сусідню: «Діжа!». І далі: «Діж, діжа...» Якщо остання клепка потрапляла на слово «діжа», то посудину купували²². У Слов'яносербському повіті «діжею» звали посудину з парною кількістю клепок, а з непарною звали «діж». «Купуючи діжку, лічуть тростки, кажучи на першу: «діж», на другу: «діжа», на третю знову: «діж» і так усі переберуть. Як на останню прийдеться сказати: «діжа», то купують, бо хліб добрий буде, а як «діж», то не купують»²³. Парність розумілася як гарантія повноти, удачі, добробуту. Очевидно, такі відхилення були зумовлені семантичною взаємодією опозиції чіт-лишка з іншими значеннєвими параметрами й символічними трактуваннями ситуації, до якої застосовувалася магія числа.

Проте в повідомленнях із Харківської та Полтавської губерній не вказано прямо, як саме протиставлені за родом назви співвідносяться з опозицією чіт – лишка, можна припускати, що перевага й тут віддавалася діжі з парною кількістю клепок, однак упевненості немає. У Лубенському повіті Полтавської губернії господині знали, що вже при самій купівлі слід остерігатися, щоб не купити «діжа» замість «діжі»,

тому що «як діж, то хліба ни їж». Унікаючи помилки при купівлі, вони починали рахувати з однієї клепки: «діжа», «діж», і якщо на останню клепку випадало знову «діжа», то посуд годиться, а якщо «діж» – ні²⁴. У Куп'янському повіті Харківської губернії при купівлі нової діжі перелічували клепки: «діжа», «діж», «діжа», «діж» і так далі. Якщо на останню клепку припадало слово «діжа», то хліб буде вдаватися, якщо ж «діж», то тісто з дна буде синє, на ньому буде синя смуга у вигляді джгута, й хліб буде невдалим²⁵. Непарність мала позитивну семантику, що характерно й для більшості інших контекстів та ситуацій, для яких релевантна категорія «чїт-лишка».

Перелік такого роду знаходить близькі аналогії в білоруських зимових ворожіннях. У вечір напередодні Водохреща дівчата лічили кілки в тинові, перебирали їх всі до кінця, примовляючи: «Кол – колица, кол – колица», – якщо на останній припадав «кол» – значить, вийде заміж, а якщо «колица» – значить, не вийде²⁶. За іншим описом, напередодні Різдва «дзеўкі тын лічуць, прыговаріваю: «Ці тын, ці тынішча, ці тын, ці тынішча». Колі выйдзець чот – то замуж выйдзі, колі лышка (нечот), так нет»²⁷. Рахували також «То кол – то каліна», «То тын – то тынына», «Ета кол – ета калішча» та іншим подібним чином²⁸. Цікаво, що закінчення рахунку на лишку і слово чоловічого роду в одних випадках віщувало дівчині швидке заміжжя, в інших, навпаки, знаменувало їй залишитися в дівках.

За допомогою повір'я про «діжуна» осмислювалася цілком реальна ситуація, коли з невідомої причини переставав вдаватися хліб. Після того як всі інші засоби були випробувані, знаючий чоловік відкривав господаріні, що нею придбаний «діжун», а не «діжа». Аналогічне оповідання побутувало і в Радзінському повіті в Польщі, однак там воно пов'язувалося з іншими повір'ями: старець відкривав господаріні, що клепки в діжі мусять бути розташовані так само, як вони були розташовані в дереві, з якого вона виготовлена²⁹.

Оскільки слова, які використовувалися при переліку клепок, збігалися із назвами «жіночої» й «чоловічої» діжі, його метою слід вважати визначення її «істинного» імені: якщо рахунок закінчився на слові «діжа» – значить, купується «діжа», а не «діж» чи «діжун». Можливо, навіть, що колись перелік клепок починався з «чоловічої» дубової клепки, яка звалася словом «діжа». На це вказують поліські матеріали: «То як не вдаеця хліб, то беруть клепки лічуць: «Дубова – соснова, дубова – соснова», – і тре, коб на дубові кончилося, то буде хороший хліб», тобто треба, щоб клепки були непарними. «Тре, коб непарні клепки були. То еслі будут парні, хліб не вдаеця. То мастер, котори робит діжу, он лічит клепки, там одна соснова, а друга тре, коб була дубова, він так лічит: «Клепка – клепчун, клепка – клепчун». Як приде щот на «клепчун», то хороша діжа, а як на «клепку», то не вдаеця, хліб не растет. В еє сало кладуть, хліб вже не мясят», – пояснювали у Ветлах Любешівського району Волинської області. Це одне з небагатьох свідчень того, що повір'я було значуще й для самих бондарів³⁰. У Великій Весі Ріпкинського району Чернігівської області підтвержували позитивну оцінку непарності: «Тре, щоб в діжі кльопок не до пари, щоб хліб добри був»³¹. Отже, вірування, пов'язані з дерев'яним посудом, були дуже близькими до тих, що стосувалися посуду глиняного. Визначення статі діжі відповідало, як і висновок, який із нього робився, визначенню статі глиняного горщика.

На Поліссі деривати жіночого роду «горщиця» і «казаниця» могли позначати те ж, що й мотивуючі іменники чоловічого роду «горщок» та «казанок», але без вуха: «Горщок буде із вухом, а горщиця так буде, така кругленька». «Се казанок – то він з вухом, вона без вуха – казаниця», – пояснювали у Вишевичах Радомишльського району Житомирської області³². Те ж саме протиставлення стосувалося «гладішуна» й «гладішки». Останнім терміном в Олешні Ріпкинського району звався глечик для молока без вуха³³. Вживали саме це слово також гончарі в Ніжині та Ічні³⁴, у Вербі Коропського району³⁵. «Гладішкою» називали глечик без вуха також у Вертіївці Ніжинського району, Галайбиному, Холмах і Смоляжі Борзнянського району, Змітневі Сосницького району, Кіптях Козелецького району, Осьмаках Менського району Чернігівської області, Щедрогорі Ратнівського району та Вилиці Шацького району Волинської області³⁶. У гончарів Радомишльського повіту Київської губернії

гличик для молока мав назву «*гладушка*». Натомість глек для сметани у гончарів Київщини мав назву «*гладущик*»³⁷. Великий гличик в Карпилівці Іванківського району Київської області називали «*гладуш*»³⁸. На Полтавщині великого розміру гличик теж називали «*гладуш*», «*гладуш*»³⁹, а гличик без ручки звався «*гладушка*»⁴⁰. Лексеми «*гладущик*» і «*гладушка*» відомі у гончарів Миколаївщини⁴¹. Словами «*гладущик*», «*гладуш*» і «*гладушка*» звали гличик у наддністрянських говірках Львівщини й Тернопільщини⁴². У галицьких вживали варіанти «*гладушка*», «*гладуш*», «*гладущик*»⁴³. Слово «*гладушка*» як позначення глека, гличика було притаманне також південно-східним говіркам української мови та сусіднім говіркам російської, що сформувалися на українській основі⁴⁴. У донських говірках «*гладушка*» – глек без вуха для молока⁴⁵. Протиставлення цих предметів глиняного посуду за статтю у Вишевичях Радомишльського району Житомирської області так само набувало оціночного характеру: «*Гладушун іс пупом – ні за што не отходить сметана. А в гладушкі отходить. Билі такіє, шо іх виробляє, – спеціально робит... для зла*»⁴⁶. Таке осмислення дій гончара явно вторинне, помилкове, воно свідчить про занепад і плутанину традиційних уявлень, пов'язаних із гончарством та глиняним посудом, адже в багатьох місцевостях України глеку для молока обов'язково робили з „пупом”, який, на думку споживачів, мав позитивно впливати на утворення сметани. На чоловічий і жіночий, відповідно до зроблених деталей магічного характеру – «*пупа*» й «*мітки*», поділяли глиняний посуд і в Львівській області⁴⁷. Ці уявлення цілком вписуються у коло семантичних функцій категорій роду в слов'янських мовах. Зокрема, подібний статевий поділ предметів хатнього начиння, хоча й належних до різних категорій, побутовав також у сербів⁴⁸.

Подальші паралелі, цікаві з точки зору українсько-північноіранських етнокультурних зв'язків, простежуються в Таджикистані, серед населення верхів'їв Пянджу. Зокрема, в долині Хуфа, де весь посуд поділявся на чоловічий і жіночий. До посуду чоловічого роду належав той, що вищий, а також посуд, що мав вуха й носики. Низькі посудини з широкою основою і широким отвором вважалися жіночого роду⁴⁹. Слід думати, що це – залишок стародавніх іранських вірувань, оскільки середньовічні іранці, за свідченням венеційського мандрівника XVII століття П'єтро делла Валле, на практиці розрізняли чоловіче й жіноче у природних стихіях, їжі, одязі, інших речах, яким відповідно призначалося те чи інше застосування⁵⁰.

Розрізнювання граматичного роду (genus), як доведено культурологами, є процесом, тісно пов'язаним із міфологічними уявленнями. Позбавлені статі предмети й ідеї класифікувалися традицією як чоловічі й жіночі⁵¹. Дослідники неодноразово говорили про сексуалізований світ (le monde sexualise) традиційної культури, маючи на увазі морфологічну якісну класифікацію, що є завершенням і вираженням досвіду, який полягає у містичному злитті зі світом. Це ідея самого життя, яка, проєктована на космос, сексуалізує його. Мова йшла не про «об'єктивні», раціоналістично-наукові спостереження, а про «піднесення» навколишнього світу через терміни життя, тобто про його антропокосмічне призначення, що містило сексуальність, родючість, смерть і відродження⁵². Визначальна роль чоловічого й жіночого начал у створенні світу, в його устрої та функціонуванні (слід згадати хоча б великий космічний міф про зв'язок *activit sexuelle et agricole*) дуже добре відома⁵³. Роздвоєність людського буття на чоловіче й жіноче – одна з найглибших його таємниць. Все наше життя народжується із взаємодії чоловічого й жіночого.

Потужність і розподільна сила опозиції чоловічий/жіночий була закладена в тому, що полярність припускала, точніше, вимагала активної, творчої (творячої) взаємодії опозитів, що є суттю творення, суттю світу і його гарантом, так само, як одним із основних параметрів стереотипу поведінки людини. Із цього положення досить природно випливає універсалізуюча роль класифікації за ознакою чоловічий/жіночий, коли під нею, спираючись на граматичні показники слів, підверстувалися об'єкти, явища й дії, реально із сексуалізацією універсуму не пов'язані. Зближення/видалення, (від)давання/(від)бирання, поява/зникнення, метаморфози й таке інше міфологізувалися в колі дії опозиції чоловічий/

жіночий⁵⁴. Таким чином, мова йде про загальну концепцію космічної реальності, що сприймалася як життя, а отже, була сексуалізованою, оскільки сексуальність є особливим знаком усієї живої реальності.

Отже, на певному рівні культури увесь світ, світ «природний» так само, як і світ предметів і речей, виготовлених людиною, виявлявся сексуалізованим, тобто розділеним на дві частини за ознакою чоловічий/жіночий. Чоловіче й жіноче на онтологічному й гносеологічному рівнях побутували як елементи культурно-символічних рядів. Слід думати, що, за всієї своєї безсумнівності, «змістовно-функціональний» (операційний) механізм опозиції чоловічий/жіночий її не вичерпував: крім нього, у самій опозиції була якась самодостатня значущість, що визначала її особливе, у якимсь розумінні чільне місце в наборі семіотичних опозицій моделі світу. Варто порівняти хоча б протиставлення чоловічого й жіночого начала (yang/yin) у далекосхідній, зокрема, в китайській традиції як основний принцип класифікації світу. Усі явища, форми й сутності є лише зміни в шкалі співвідношень цих двох начал, що є визначально-елементарними та виступають як субстанції абсолютно жіночого й абсолютно чоловічого. З них складається остаточно й онтологічна, й динамічна єдність. В динамічному аспекті вони були протилежні й одночасно взаємодоповнюючі, слугуючи ключем до будь-якої ситуації в світі – у природному циклі, у всесвіті, у людських і суспільних стосунках. Ці два начала визначали собою все громадське життя і всю картину світу. Не було такої опозиції, що не покривалася б їхнім протиставленням. Сюди ж належать і згадані вище вірування іранців. Однак такі уявлення були властиві не лише розвинутих цивілізаціям. У даяків наділялися статтю навіть природні стихії, скажімо, вирізнявся чоловічий дощ. До припущення про особливе значення такого розрізнення приводить аналіз того, як реалізувалася опозиція чоловічий/жіночий у різних кодах різних моделей світу. Тут заздалегідь можна сказати, що універсалізація сама по собі, хоча б у частині випадків, повинна була привести до класифікації чисто умовної, не заснованої на реальних властивостях об'єктів. До того ж семантичні підстави класифікації послідовно не витримувалися, і ця лабільність ніби коливала її змістовну сутність. Відповідно до цього спроби інтерпретації, незалежно від того, чи походила вона від носіїв традиції («зсередини») або від дослідників («ззовні»), нерідко здійснювалися на рівні народної етимології – пояснення, так би мовити, «назад», за аналогією тощо. Зрозуміло, те ж можна сказати й про інші опозиції, але ця була занадто яскравою, занадто наочною, і тому умовність, непослідовність іноді проявлялася у відношенні її особливо чітко⁵⁵. Постграматичний поділ предметів на чоловічі й жіночі в первісному мисленні був тісно пов'язаний із їхнім одухотворенням, міфологізацією⁵⁶.

Стать (sexus) – велика й головна магічна сила природи⁵⁷. Річ не могла бути «реальною», не могла бути «живою», якщо не мала статі. Тому стать була властива не тільки каменям і мінералам, але й речам, створеним людиною⁵⁸, в тому числі й гончарним та бондарським виробам. Окремі властивості глиняного й дерев'яного посуду як матеріального предмета підключали його до опозиції чоловічого/жіночого, яка мала символічне значення. Глиняний посуд у традиційній культурі українців наділявся продукуючою символікою. Він був символом багатства й добробуту, достатку й здоров'я, активно функціонуючи в різноманітних обрядах. Глиняний посуд узагалі втілював собою життєву повноту й долю у їх протистоянні смерті, убогості й порожності. Як і дерев'яна діжа для хліба, з якою пов'язувалися схожі уявлення, глиняні глечики використовувалися для приготування й зберігання молочних продуктів – одного з найсакральніших видів їжі. Відстоювання сметани, що відбувалося у глечиках, її збирання та примноження, осмислювалося символічно як прояв специфічно властивої їм якості, а також як зародження життя й зростання достатку. Такий посуд наділявся жіночими рисами. Так само й борщ – традиційна страва, яка була своєрідним символом гараздів, пов'язувався з комплексом родючості, звідси і його особлива роль у ритуальній практиці нового року, використання в обрядах викликання дощу та в якості поминальної страви, паралелізм борщу та стародавнього обряду панспермії. Тому глиняний посуд,

призначений для приготування борщу, також осмислювався як наділений рисами живої істоти жіночої статі.

1. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии / А. Шютц. – М., 2003. – С. 10, 11, 35, 36.
2. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Г. Сковорода. – К., 1983. – С. 108, 186.
3. Щ[елоковская] В. Пища и питье крестьян-малоросов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ[елоковская] // Этнографическое обозрение. – М., 1899. – № 1-2. – С. 273.
4. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина / В. Милорадович // Киевская старина. – К., 1902. – Т. LXXVII. – Июнь. – С. 404.
5. Топорков А.Л. К оппозиции мужское/женское в этнодиалектных текстах / А.Л. Топорков // Структура текста-81: Тез. симпоз. – М., 1981. – С. 171; Топорков А.Л. Из наблюдений над функциями категорий рода в этнодиалектных текстах / А.Л. Топорков // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – М., 1993. – С. 56.
6. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 58.
7. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина / В. Милорадович // Киевская старина. – К., 1903. – Т. LXXX. – Февраль. – С. 186.
8. [Кузеля З.] Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г. Обробив Др. Зенон Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Том VIII. – С. 129.
9. Топорков А.Л. К оппозиции... – С. 171; Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 58.
10. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 58.
11. Ващенко В.С. Словник полтавських говорів / В.С. Ващенко. – Харків, 1960. – Вип.1. – С. 55, 92.
12. Г-ов М. Пол неодушевленных предметов / М. Г-ов // Киевская старина. – К, 1884. – Том VIII. – Апрель. – С. 698.
13. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина / В. Милорадович // Киевская старина. – К, 1902. – Т. LXXVII. – Июнь. – С. 400; Щ[елоковская] В. Пища и питье... – С. 274; Боцяновский В.Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского уезда) / В.Ф. Боцяновский // Живая старина. – СПб., 1895. – Вып. 3-4. – С. 504; [Гринченко Б.] Словарь української мови, збирала редакція журналу «Кієвська старина» / Упорядкував, з додатком власного матеріалу Борис Гринченко. – К., 1907. – Т. I. А-Ж. – С. 390.
14. Кравченко В.Г. З побуту й обрядів північно-західної України / В.Г. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т.1. – С. 70-71.
15. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 56.
16. Топорков А.Л. К оппозиции... – С. 172; Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья (XIX – начало XX в.): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Л., 1986. – С. 8; Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья / А.Л. Топорков // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. – М., 1990. – Вып. 2. – С. 69-77, 115; Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 56; Топорков А.Л. Дежа / А.Л. Топорков // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2: Д-К. – С. 45, 47; Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў / Т. Валодзіна. – Мінск, 1999. – С. 77.
17. Кравченко В.Г. З побуту... – С. 75.
18. Боцяновский В.Ф. Заговоры... – С. 504.
19. Толстая С.М. Чет или нечет? / С.М. Толстая // Живая старина. – М., 2010. – № 4. – С. 22.
20. Боцяновский В.Ф. Заговоры... – С. 504; [Гринченко Борис]. Словарь... – С. 390; Кравченко В.Г. З побуту... – С. 70-71.
21. Топорков А.Л. К оппозиции... – С. 172; Топорков А.Л. Домашняя утварь в

- поверьях и обрядах Полесья (XIX – начало XX в.): Автореферат диссертации... – С. 8; Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 56; Топорков А.Л. Дежа... – С. 46.
22. Кравченко В.Г. З побугу... – С. 71.
23. [Гринченко Борис]. Словарь... – С. 390.
24. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина В. Милорадович // Киевская старина. – К., 1902. – Т. LXXVII. – Июнь. – С. 400.
25. Щ[елоковская] В. Пища и питье... – С. 274.
26. Богданович А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов: Этнографический очерк / А.Е. Богданович. – Гродна, 1895. – С. 88.
27. Шейн П.В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических приметаний / П.В. Шейн. – СПб., 1874. – С. 452.
28. [Никифоровский Н.Я.] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – С. 50-51; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w latach 1877-1895 / M. Federowski. – Kraków, 1897. – Т.1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – S. 312; Дай Божа знаць, з кім век векацаць: Беларуская народная варажба / Склад. У.А. Васілевіч. – Мінск, 1993. – С. 21-22.
29. Witowt. Chleb // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1904. – Т. 18. – Zesz. 1. – S. 48-49; Kubiak I., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej. – Warszawa, 1981. – S. 12-13.
30. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 56; Толстая С.М. Чет или нечет?... – С. 22; Топорков А.Л. Дежа... – С. 46; Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» / А.Ф. Журавлев. – М., 2005. – С. 243.
31. Толстая С.М. Чет или нечет?... – С. 22.
32. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 58; Топорков А.Л., Толстой Н.И. Горшок // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. – М., 1995. – Т.1: А-Г. – С. 527.
33. Могильченко М. Гончарство у с. Олешні у Чернігівщині / М. Могильченко // Матеріяли до українсько-руської етнології – Львів, 1899. – Том I. – С. 63, 65.
34. Фриде М. Гончарство на юге Черниговщины / М. Фриде // Материалы по этнографии. – Л., 1926. – Том III. Выпуск первый. – С. 51.
35. Орел Л. Кераміка с. Вербя Коропського району Чернігівської області / Л. Орел // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – К. – Опішне, 1993. – Книга 1. – С. 313.
36. Лисенко П.С. Словник поліських говорів / П.С. Лисенко. – К., 1974. – С. 55; Аркушин Г. Словник західнополіських говірок / Г. Аркушин. – Луцьк, 2000. – Т. 1. А–Н. – С. 91.
37. Ионов И.Ф. Гончарный промысел в Киевской губернии / И.Ф. Ионов // Кустарная промышленность в Киевской губернии: Итоги анкетного и местного обследования, произведенного Киевской губернской земской управой по поручению Губернского земского собрания. – К., 1912. – С. 11.
38. Лисенко П.С. Словник... – С. 55.
39. Білецький-Носенко П. Словник української мови / П. Білецький-Носенко. – К., 1966. – С. 98; Кривчанська М.Ф. Назви посуду гончарного промислу Полтавщини / М.Ф. Кривчанська // Полтавсько-київський діалект – основа української національної мови. – К., 1954. – С. 51.
40. Ващенко В.С. Словник... – С. 25.
41. Спанатій Л. Термінолексика гончарів Миколаївщини / Л. Спанатій // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – К. – Опішне, 1993. – Книга 1. – С. 331.
42. Шило Г. Наддністрянський регіональний словник / Г. Шило. – Львів – Нью-Йорк, 2008. – С. 92, 158.
43. [Желеховский Е.] Малорусско-німецкий словарь / Уложив Євгеній

Желеховский, ц.к. професор гімназії в Станіславі. – Львів, 1886. – Том I (А–О). – С. 142-143.

44. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – СПб.-М., 1880. – Т. 1. А-З. – С. 353.

45. Миртов А.В. Донской словарь: Материалы к изучению лексики донских казаков / А.В. Миртов // Труды Северо-Кавказской ассоциации научно-исследовательских институтов. – Ростов-на-Дону, 1929. – Выпуск 6. – С. 60; Большой толковый словарь донского казачества / Организация издания и ред. Е.А. Гришиной. – М., 2003. – С. 106.

46. Топорков А.Л. Из наблюдений... – С. 58; Топорков А.Л., Толстой Н.И. Горшок... – С. 527.

47. Бобринский А. О двух символах плодородия на украинской керамике / А. Бобринский // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – К. – Опішне, 1993. – Книга 1. – С. 122.

48. Reiter N. Die sprachlichen Faktoren im weiblich-männlichen Regiersystem / N. Reiter // Osteuropa-Institut an der freien Universität. Balkanologische Veröffentlichungen / Herausgegeben von Norbert Reiter. – Berlin, 1987. – Band 12: Die Stellung der Frau auf dem Balkan: Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin. – S. 295-296, 307-311.

49. Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии / Е.М. Пещерева. – М.-Л., 1959. – С. 93.

50. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М., 1989. – С. 140.

51. Тайлор Э.Б. Первобытная... – С. 139-140; Навроцький С.О. Проблема «мітичного мислення» / С.О. Навроцький // Етнографічний вісник. – К., 1927. – Кн. 5. – С. 129-130.

52. Элиаде М. Азиатская алхимия: Сборник эссе / М. Элиаде. – М., 1998. – С. 156.

53. Цивьян Т.В. Оппозиция мужской/женский и её классифицирующая роль в модели мира / Т.В. Цивьян // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991. – С. 77.

54. Цивьян Т.В. Оппозиция... – С. 77; Гура А.В. «Мужской – женский» в народной зоологии: соотношение символики, пола и грамматического рода / А.В. Гура // Признаковое пространство культуры. – М., 2002. – С. 155-162.

55. Цивьян Т.В. Оппозиция... – С. 78; Тайлор Э.Б. Первобытная... – С. 140; Эвола Ю. Метафизика пола / Ю. Эвола. – М., 1996. – С. 192-194, 212-214; Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – М., 2003. – С. 193-195; Элиаде М. Азиатская алхимия... – С. 158.

56. Тайлор Э.Б. Первобытная... – С. 140; Навроцький С.О. Проблема... – С. 129-130.

57. Эвола Ю. Метафизика... – С. 400.

58. Элиаде М. Азиатская алхимия... – С. 115.

Статья посвящена метафизическим аспектам символизма пола в украинских диалектных номинациях глиняной посуды, связанных с традиционными верованиями. Проведено сравнение с украинскими и беларускими верованиями, касающимися деревянных изделий, в частности дежи. Исследованы феноменологические основания разделения предметов материальной культуры по признаку пола.

Ключевые слова: бочка, кувшин, горшок.

The article is devoted to the metaphysical aspects of gender symbolism in the Ukrainian dialect nominations of earthenware, connected with traditional beliefs. The comparison with Ukrainian and Belarusian beliefs concerning cooperage, especially vats, has been carried out. The phenomenological grounds of gender differentiation between the objects of material culture are researched.