

ОДЯГ ЯК СИМВОЛІЧНЕ ТІЛО (на матеріалі української традиційної культури)

МАРІЯ МАЄРЧИК

Незважаючи на видиму незаперечність прагматичних функцій одягу – одяг прикриває тіло і обігрівас його – в цій статті ми, з-поміж іншого, хочемо показати, що і прикривання, і обігрівання, як нам видасться, було менш важливим для носіїв традиційної культури, ніж інші функції: стегна жінок обмерзали взимку (*“Оце ляхи ті хоч повирізаї [задубіли – М. М.], красні як рак отак”* [МА: Боровеньки]), але це не спричинило появу в українському традиційному строї такого природного елемента, як жіночі штанці; для маленьких дітей не передбачалося зимового верхнього одягу й взуття, хоч це могло вберегти не одне дитя від застуди і смерті¹ (пройде лиш десять років, і тій дівчині, що бігає босою взимку, дадуть чимале придане з великою кількістю одягу і полотна, бо це було передбачено традиційними нормами). Одяг, звичайно, прикривав, але в певних регіонах України жінки легко заголяли свій зад на доказ своєї знесаги до співрозмовника. Нижче ми постарасмося обґрунтувати думку, що в межах міфопостичного мислення, в контексті української (і загалом слов'янської) традиційної культури одяг відіграє роль не оздобу тіла, не обігріву тіла і навіть не захисту тіла, одяг є самим тілом – символічним тілом.

Одяг є рспрезентантом тіла на рівні культури. Тіло без одягу уявлялося “диким”, інфернальним, або й взагалі його не було. Потойбічні антропоморфні персонажі часто змальовуються голими або недоодягнутими: оголені русалки, відьми під час відьомського шабашу і під час магічних дій, *“смерть приходить голіната”* [Ракова 1912:346]. Наявність людського тіла у немовляти в першу чергу залежала від одягу. У тих трагічних ситуаціях, коли тілу немовляти після появи на світ не було надано одягу, як це траплялося із завчасно народженими, мертвнонародженими, померлими без хреста або й позашлюбними зведеними зі світу, немовля не тільки не вважалося людиною, воно не тільки не мало людської подоби (хоч анатомічно, звісно, людиною воно було) – воно не мало тіла взагалі. Такі

Марія Степанівна Масрчик – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Сфера інтересів: символіка і прагматика обрядів переходу, поведінковий та одяговий код молодіжних субкультур сучасного міста. E-mail: zeroplus@i.com.ua

створіння – потерчата – уявлялися *безтілесними* або у вигляді *пташки* [Виноградова 2000:79]. Найпоширенішим способом охрестити таку душу, себто вивести її з групи демонічних істот і ввести в групу предків, було надати йому одяг: *"Пізніше душа тої дитини літає і кричить: Хресну. Як хто учує, мусить удертти з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки, кинутти дитині і сказати: як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п."* [Кисілевська 1912: 302]. У польських Бескидах вірили, що "викидні" переслідуватимуть свою матір доти, доки вона не пошіє їм хрестильну сорочечку, не похрестить і не накине на душу-птаха [цит. за: Виноградова 2000:80]. Перша залежність: *нема одягу – нема тіла*.

У магічних лікувальних діях від різних хвороб (часто навіть таких важких, як сухоти) після замовляння вимагається повністю переодягти людину в інший одяг, що було елементом технікивилікування тіла. Лікуючи від крикливців, дитину на завершення слід *"переодягнути в інший одяг"* [Милорадович 1897:34] за аналогією *"інший одяг = інше тіло"*. Саме це міфологічне уявлення лежить в основі обов'язкового переодягання лімінальних осіб під час обрядів переходу. Переодягання в кожному з обрядів мало свою особливість – немовля одягали в користований, "верифікований" одяг ("справжнє тіло"), покійника в "холостий" новий (холосте, нефункціональне тіло), молоду в інакший, жіночий, одяг.

Фольклорний матеріал містить чимало казкових сюжетів, коли зміна одягу (без маскуванню) робила особу невпізнаваною. В. Єрьоміна спостерігла: *"В фольклорі зміна одягу перетворилася в стійку формулу невпізнаваності людини: жінка не пізнає в новому одязі свого чоловіка, мати – доньку, мачуха і сестри – Попелюшку"* [Єрьоміна 1991:141–142]. Сюди також можна віднести казковий сюжет з Червоною Шапочкою, яка не впізнає в одязі своєї бабусі вовка, царенко не помітив, що біля нього живе чужа особа в одязі його дружини, і чимало інших класичних сюжетів відтворюють другу залежність – *"одяг міняє тіло"*, *"чий одяг – того й тіло"*. Тіло піднесвільне одягови: змінивши "шубку", можна перетворитися не тільки в іншу людину, але і в тварину. Царівна-жабка легко міняє "шубки", перетворюючись то в царівну, то в жабку; кривенька дівчина-качечка, змінюючи одяг, так само легко стає то дівчиною, то качечкою.

У сербській традиції, якщо тіло померлої людини в силу певних причин було недосяжним, голосили над одягом померлого: *"Ритуальна заміна померлого його одягом, зброєю і відзнаками була звичайною у разі смерті далеко від дому"*, *"Одяг у випадку ритуального плачу за ним є субституцією його володаря. На знак одягу у цьому разі переходить персоніфікація небіжчика"* [Микитенко 1992: 67, 68]. Отже, *"той самий одяг – те саме тіло"*.

Навіть у сьогоднішньому міському середовищі побутує “забобон” не купувати одягу дитині до народження. Бо якщо є одяг, то має бути тіло, а поки тіла нема, одягу бути не може; порушення цієї закономірності, як і в інших випадках порушення послідовності ритуалів, призводить до трагічних наслідків, зазвичай – смерті.

Таким чином, тіло в міфопоетичному висвітленні було в певному сенсі залежним від одягу, який *диктував соціальну реальність, творив соціальне тіло, ставав символічним заміником тіла*. Паралелізм між життям одягу і одухотвореного тіла простежується в поліському звичаї: перед тим як вперше одягти дитині сорочечку, в неї “хухали”, вдихали повітря. Тісне персплетення символіки тіла й одягу проявляється в серії магічних дій, в яких відбувається заміна “нефункціональних” частин тіла “функціональним” одягом. Один із способів лікування безпліддя: неплідна жінка, щоб народити дитину, повинна *“одягати сорочки жінок, що мали багато дітей”* (Нова Ушиця) [Talko-Hryniewicz 1893:64]. Ми припускаємо, що ця магічна дія не пов’язана з контагіозною магією (як це може видатися на перший погляд), в такому випадку неплідна жінка могла б доторкнутися безпосередньо до плідної або навіть до вагітної. Одягання чужої сорочки з метою стати фертильною дозволяє побачити в цьому акті спосіб заміни неплідного тіла (або конкретного органа-лону) на плідне, уособлене сорочкою. В іншому випадку, з бажанням перервати вагітність, жінки спалювали свою сорочку або лиш клаптик сорочки з сіменем на ній [Talko-Hryniewicz 1893:63]. Сорочка з сіменем на ній сприймалася як еквівалент заплідненого лона. Спалювання сорочки сприймалося як знищення заплідненого лона. Респонденти були переконані, що такий акт призводив до повної і довічної неплідності [Talko-Hryniewicz 1893:63]. Також вважалося, що при спалюванні сорочки чути плач дитини, яка вже була у лоні.

Насправді, грань між символікою тіла та символікою одягу часто майже невловима. Про це свідчить і висока частотність персгуків у назвах елементів одягу та частин тіла, яка дозволяє ствердити існування не просто структурної, але й глибинної, когнітивної залежності між ними: *тулуб – тулуб, толуб ‘кожух’; руки – рукави; зап’ястя – зап’ястки ‘манжети’; голова – головач ‘тулія капелюха’; чоло – чільце ‘пов’язка через чоло’; плечі (діал. ‘спина’) – плечі ‘задня частина сорочки, спина’; чресла (старослов. ‘стегна, поясниця’) – черес ‘широкий шкіряний гуцульський пояс’; гузиця (діал. ‘зад, сідниці’) – гузичник ‘задня частина штанів’; пизда – припизда, напиздник ‘фартух’; ноги – ногавиці ‘штани’; п’ятка – п’ята ‘каблук’ (побутувало в X–XI ст. [Вахрос 1939:48]; перст – перстень; вуха – заушиці і т. д. Нарешті, людина – лудинс ‘одяг’.*

Окремі етимологічні розвідки свідчать, що деякі запозичені назви елементів одягу походять від назв частин тіла. Наприклад, *гердан* від

тур. *gerdan* 'шия' [Войтів 2000:152]; походження назви *намисто* "пов'язують з псл. **monisto* з іє. *mono* 'потилиця', 'шия'" [Пономар 1997:43]. Ф. Вовк слово *kinmap* виводить від рум. *peptu* 'груди' [Вовк 1995:136].

Покладаючись на міфопостичне ототожнення тіла з одягом або сприйняття одягу як субституту тіла, далі в статті ми хотіли б звернути увагу на семантику не стільки елементів одягу, скільки на комплектність одягу. Комплектність одягу, його кількість, як спробуємо показати, не тільки визначає соціальну релевантність особи, **вона творить її соціальне тіло**. На символічному рівні одяг "доточує", "доштовпує" частини тіла, необхідні для виконання відповідних соціальних завдань і функцій. Відсутність в арсеналі людини соціально значимих функцій (наприклад, у немовляти) передається відповідним типом одягу – уповиванням, що акцентує безрукість і безногість, кокономорфість. Такий тип одягу немовляти (відомий всьому слов'янському світові і значно ширше) містить велику долю культурної компоненти і маловмотивований фізичними потребами новонародженого тіла (а інколи навіть вважається шкідливим, бо перешкоджає розвитку м'язів та моториці).

Дитині не шили до народження жодного одягу, використовуючи в момент народження шматок користованої тканини або елемент дорослого одягу. Серед перших особистих речей немовляти центральне місце займає дароване під час хрещення "крижмо", яке було тільки шматком білого полотна, але вважалось одягом: *"Куми дають "крижмо"..., "аби на кім сьвікі не стало голе ис перед нанашка"* [Онищук 1912а:99]. Пізніше з крижма могли пошити сорочечку, але не обов'язково.

Ретельно запеленане немовля туго перев'язували згори до низу повивачем, обов'язково випрямляючи його ніжки й ручки. Мінімальна кількість компонентів одягу немовляти (пелюшка й повивач, зрідка шапочка), кокономорна форма (невиділеність рук, ніг і голови), зв'язаність (респонденти, як правило, називають повивання зв'язуванням: *"расте, а зв'язане лежить"*), а також мінімальна кількість рухів, на яку спромогалася дитина в такому стані (вповивання, власне, і мало за мету унеможливити рухи дитини), точно відповідали практично нульовій, з точки зору виробничих можливостей, функціональності тіла. Таким чином, одяг немовляти передавав такі його соматичні характеристики, як неантропоморфність, недієздатність, нерухомість, кокономорність, безстатевість (хлопчики й дівчатка вповивалися однаково).

Особливість покрою першої сорочечки дитини (вона інколи називалася *"плащок"*) теж передавала до певної міри недоформованість тіла. Це був балахон без рукавів. Як правило, на прегнутій навпіл тканині робили отвір для голови, бокових швів не було, рукави не моделювалися [Іванов 1897:37, Маслова 1984:206, Милорадович 1897:29]. Недо-

шитість сорочечки (коли сорочечка була вже боками зшита, у випадку смерті дитини боки розпорювали [Онищук 1912:329]) відповідала уявленню про дитину як про “недороблену”, недієздатну особу.

Переставали пеленати дитину у період від 6 тижнів до (інколи) півроку. Ця суттєва зміна в одязі чітко пов'язувалася чи навіть програмувала першу суттєву зміну в мобільних можливостях – вміння сидіти: *“Після того, як розпов'ють її [дитину], вже спить без сновитку, то вже ждуть і просять Бога, щоб скорійш навчився сидіть: “Коли б уже, господи, Хоч сиділо!”* [Мр. Г[рушевський] 1907:30]. Це підтверджується і сучасними польовими записами: *“– А коли дитя перестають пеленати? – Ну як воно уже стало сидіти”* [МА: Боровський], *“Тоді ж уже розкутуєш [дитину], і сіда”* [МА: Макєївка]. Приблизно в той самий час шили дитині сорочку більш складного крою, де вже моделювалися рукави [Милорадович 1897:29]. Такий важливий хід передавав новий етап розвитку тіла – дитина вже могла гратися ручками, ніжками, повертати голову, спостерігати, комунікувати.

До 3–4 років буденний (і поховальний) одяг дитини складався з мінімальної кількості компонентів. Зазвичай і зимою, і літом для хлопчиків і дівчаток це була одна сорочечка (у випадку смерті – підпоясана). У деяких регіонах України як норма сприймалася дитяча оголеність, до того ж не тільки літом, але і зимою: *“До 4–5 року життя ходять діти без одєжі і то літом і в зимі”* [Онищук 1912а:112]. Тут підкреслюється, що діти були в прямому сенсі голими: *“Вони до сього привикають змалку, а бачучи часто і старшину “голу” (бо тут більша частина людей йдучи спати, здоймає одіж цілком і так спить), – не відчувають соромливости”* [Онищук 1912а:112–113]. З точки зору виробничої значимості дітей не дивно, що соціально “нефункціональне” тіло дитини, яка ще нічого не вміє, могло залишатися взагалі голим.

Одним з нових і найважливіших компонентів одягу цього періоду є пояс, який спеціально купують дитяті, аби підпоясувати сорочечку [Борисенко 2000:117]. Хоч інформація про пояс переважно несповна і нечітка, однак, схоже, підпоясування дитини, що відбувалося в більш ранньому віці – під час хрещення, в 6 тижнів чи в рік, було разовим, при цьому використовувався батьківський пояс, можливо також, що він вживався не у ролі пояса, а повивача. Тепер цей елемент одягу був куплений або створений спеціально для дитини, ставав постійним і обов'язковим компонентом одягу, він не просто ідентифікував, а символічно закріплював людську природу дитини.

Однак дитина продовжувала розглядатися як соціально неповноцінна. Окрім малої кількості компонентів одягу характерною для неї була також гранично мала кількість одягу, яким володіла дитина. Нері-

дко респонденти зізнавалися, що змінної одежі в дитини не було: *"Було засне дитинча оте, так обстіраєш, поки воно спить, щоб висохло, поки воно встане, щоб надіть на нього"* [МА: Київка]. У цій віковій категорії ще допускалося недошивати дитячий одяг. За свідченнями респондентів, у 30–40-і роки ХХ століття на Слобожанщині дитячі штанці між ногами не зшивали, залишаючи дірку, крізь яку дитина, присівши, могла сходити в туалет без сторонньої допомоги. В наступній віковій групі таке "вдосконалення" одягу було вже недопустимим.

Якісні і кардинальні зміни в статусі й одязі дитини відбуваються після 5–7 років. Ця зміна проявляється як у ритуальних функціях дітей, ритуалах з дітьми, так і в буденному житті. Поширеним був звичай, коли померлу до 6 років дитину клали на стіл, а після шести – на лаві, як дорослих. В 6 років дитині давали розв'язати пуп, після чого вважалося, що *"йому си розв'яжут руки до всієї роботи"* [Шекерик Доників 1918:103]. Уявлення про "розв'язані руки" дозволяє припустити, що раніший віковий етап розглядався як період безрукості, "зв'язаних рук".

Перехід в етап "розв'язаних рук" супроводжувався кількома важливими змінами – збільшенням компонентів одягу, появою виробничих, господарських функцій, а через цю останню – початок гендерного програмування (що фактично означає визнання статі дитини): *"Статево-вікова диференціація, практично непомітна серед дітей 5–6-річного віку, актуалізується та увиразнюється у 6–7 років"*. Уперше в набір етапних назв дитини (таких, як "пакса", "сидун", "плазун", "ходун", "зубань", "белькотун" – в перший рік життя, "стригунець" – в другий, "гулячок" – в третій, "джигун" "гульвеса", "метунець", "жевжжик" в четвертий) на п'ятому році входять назви, які фіксують господарську, виробничу його діяльність, – "підпасич", "підпасочок" [Мр. Г[рушевський] 1907:1, 83, 89, 95, 101]. Гендерне програмування відбувалося шляхом міжстатевого поділу робіт: *"У дівчинки 7–8 років було вже відносно постійне коло обов'язків, пов'язаних здебільшого з домашнім побутом"* [Кісь 1999:51].

Виконання роботи вміть проявляється суттєвими змінами в одяговому коді: *"Обув і одіж дістають аж старші діти (5–6 р), коли мусять ходити за вівцями і козами"* [Онищук 1912а:113]. Гендерне програмування аналогічно фіксується одягом: гуцули дівчинці *"як тільки їй минуло вже п'ять літ"* вперше заплітали волосся в косички, після того *"дбають вже більше родичі бодай про те, аби дівчина чи хлопець у тім віці, мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудине"* [Шухевич 1902:8].

Одяг, отже, відігравав роль маніфестанта нових функцій тіла. Він радше моделював, "відкривав" додаткові частини тіла, необхідні для виконання нових господарських обов'язків і функцій: перші "взуття, одяг = пастухування". І ця закономірність простежується і далі, напри-

клад, у традиції додавати поясні компоненти одягу, наближені до статевих органів на початку статевого життя. *"Замужні жінки можуть носити плахти повсякденно, для дівчини ж це вважалося неприпустимим"* [Стороженко 1899: 11]. Або в іншому регіоні України: *"Дівчина, поки не висватана, не носить спідницю. Бувало, що і до 25 років... дівчина ходила в сорочці з поясом (мотузочкою)"* [Казимир 1907:208].

Звернемо увагу на такі назви фартуха (поясного компонента одягу одружених), як *напиздник* (Запоріжжя – польові записи Л. Пономар), *принінда* (Пономар 1997:27), де віддзеркалився зв'язок з певним органом; а також на розповсюджені *передник*, *затулка*, *запинка*, та й лексему "фартух" (в етимологічному тлумаченні значить *"передня плахта"*), в яких також зафіксувався зв'язок одягу з "передком". На сексуальні конотації фартуха і його зв'язок зі статевим органом вказує також В. Борисенко, наводячи зокрема вислів "замочити фартуха", що означає 'втратити дівочтво' [Борисенко 2003:8].

Розробка чоловічої теми в одяговому коді простежується не так широко й виразно, але все ж с. *"Хлопчики до 15 років все літо ходили в одних сорочках без шаровар"* [Стороженко 1899:9].

Штани тісно пов'язувалися з уявленням про статі та статеві органи. У деяких регіонах клин між штанинами називався *матня*. У Закарпатті в перший день після весілля молода повинна була пошити молодому штани. Делікатність ситуації полягала в загостреній увазі до викросного молодого клину, величина якого повинна була відповідати величині статевого органа: *"То вона [молода] мала пошити [штани], то шилося вручну, і то треба було поміряти клин. Но, а та не знала за першу ніч, як там, як ся попросити, кільки є там того приданого [в штанах – М. М.], ци стане в тот клин. Такой діло було, не хитроє, но мудроє"* [МА: Латірка].

З точки зору розглядуваної проблематики ще раз звернемо увагу на явний зв'язок між елементами одягу і тими частинами тіла, функціональність яких у конкретний життєвий період зростає. Таким чином, доодягання людини відбувається в унісон з набуттям нсю нових умінь і обов'язків. Пік одягнутості припадає на фертильний період шлюбного життя, коли найвищої активності досягає реалізація людини у двох найважливіших життєвих сферах – репродуктивній (народження дітей) і виробничій. Особливо яскраво ця тенденція проявляється у весіллі, ритуалі, який санкціонує шлюбне і статеве життя. У деяких регіонах України молоду одягали в кілька комплектів одягу: *"Невістка убирає на себе дві сорочки, чотири плати, два фартухи, дві пари кожухів"* [Панькевич 1927:189], *"дві сорочки, дві мальованки і два фартухи"* [Гнатюк 1908:15], або на молодого одягають даровану сорочку *"поверх той, что мав на собі"* [Туряник 1942:38]. Семантично тотожним можна вважати обов'язкове одягання на

молодих, незалежно від пори року, верхнього зимового одягу – кожуха, гуні, шуби, а на молодого – й головного убору, який не знімався і за столом. Л. Пономар відзначає типовє явище Західного Полісся одягати на молодих *“по дві серм'яги на кожного”* [Пономар 1987:31]2. Ця ж тема надмірної одягнутості присутня в поширеному звичаї обв'язувати молоду поверх одягу рантухом *“на грудех навхрест під пахи у гудз на плечех, і вона в нїм ходит аж до віводу”* [Волошинський 1919:22]3.

У повсякденному житті образ надмірної одягнутості латентно присутній у таких традиційних звичаях, як виготовлення в придане дівчині великої кількості сорочок (які, однак, в дошлюбний період не одягалися). У приданому могло бути і 50 сорочок: *“Вважалося, що 50 сорочок у скрині молодої досить до віднесення її до багатих, 20 сорочок характеризували молоду середнього достатку, а 10 сорочок свідчили про її бідність”* [Щербій, Гурошєва 1999:101].

Дослідники не раз відзначали, що кількість одягу традиційно належить до важливих соціальних символів. Прагматичні чинники навряд чи були визначальними в установці на накопичення великої кількості одягу саме на період готовності до шлюбу. Окрім символу багатства в таких звичаях ми схильні бачити символічну форму репрезентації фізіологічної готовності до важливих соціальних перетворень, наявності потенції соціального росту, переходу в фазу активізації соціальних програм репродукції та виробництва (пор. одну з форм відмови сватачам – *“дівчина ще не нашила рушників/сорочок”*, що свідчило не стільки про її майнову, скільки про вікову – фізичну і психологічну – неготовність до шлюбу).

Соціальний статус старіючої людини моделювався зменшенням кількості і комплектації одягу. Вивчаючи особливості одягу людей похилого віку, російська дослідниця Н. Прокоп'єва доходить висновків, що для такого одягу характерна *“безформенність, м'якість, зручність, зношеність, некомплектність, тобто можлива відсутність компонентів, які в попередній віковій групі носити необхідно, як фартух у старих жінок, і головне – колористичне оформлення, в якому домінують темні кольори і білий”* [Прокоп'єва 1999:114].

Ці висновки цілком збігаються з нашими спостереженнями. Ми б додали тільки, що в одязі старих людей вловлюються мотиви неповноцінності, другосортності. Згідно зі свідченнями К. Матейко, дергу, чорний вовняний поясний одяг, який заміняв плахту, носили жінки *похилого віку* [Матейко 1996:62]. Дерга відрізнялася від плахти чорним кольором і грубою фактурою. Додаткова семантика дерги стає більш виразною завдяки етимологічному аналізу лексеми. Згідно з лінгвістичною реконструкцією Л. Пономар зміна йшла так: *дергати* ‘чесати’ – *одерги* ‘вичіски, те, що залишається на шітці після чесання’ – *дерга* ‘тканина, виготовлена із воло-

кна вичісок' – *дерга* одяг, пошитий з цієї тканини [Пономар 1997:35].

Таким чином, тканина для дерги ткалася із другосортного залишкового волокна. Відповідно, і сам одяг був низької якості. На Гуцульщині були відомі так звані "*бабські корали*", виготовлені з дерева і призначені тільки для старих жінок [Матейко 1996:154]. На Полтавщині жінка-вдовиця випорювала частину вишивки на своїй сорочці: "*Бувало так, що сорочка вишита красною заполоттю, то виборсусмо [вдови] заполоть, щоб не було червоного*" [МА: Балясне]. Старі жінки не носили наміста, "*деякі носять і до сорока: як якій добре жисть, то довше носить намісто*", але одягати його в ще більш зрілому віці не допускалося: "*Отака стара, а прибирається*" [Милорадович 1991:219].

Пошкодження, псування вишивки, використання низькосортних волокон для полотна та прикрас, виключення з комплекту одягу фартуха було, мабуть, водночас способом передачі і фізіосоматичних характеристик – руйнування тіла, низької його "вартості", зниження виробничих можливостей, вихід з фертильного періоду і, зрештою, повернення до кокономорфних обрисів, що передавалося "балахонистістю" одягу.

Відмова від шийних прикрас прикметна ще й тому, що це було характерною ознакою всіх лімінальних осіб – вагітної "на днях" (тобто незадовго перед пологами), молодої, покійниці. Враховуючи взаємозв'язок між елементами одягу і частинами тіла, можна припустити існування символічного взаємозв'язку між нагрудними прикрасами і душею. Про це свідчить також і поетичний вираз зі "Слова о полку Игоревім": "*Изрони жемчужную душу из храбра тела чрез злато ожерелье*".

Інформативним з точки зору досліджуваного тут питання є також і поховальний одяг. Комплект одягу осіб, що померли молодими (і вже одруженими), мав більше компонентів (часто компонентів більш престижних), ніж одяг померлих старими: "*Умерця уберають у чисту святочну сорочку, крайку, черевики і кучму. Молодих газдів строят у кожущинку (кожух без рукавів)*" [Ракова 1912:339]. Або: "*Старшій жішці "кладун" верх сорочки фоту (шовкову спідницю) ... Молодицю уберают у зубон (жіноча сукня шовкова від шиї до низше колін, лиш рукавів не має [треба гадати – одягалася поверх сорочки – М. М.] ... Дівчину одягають у найкращу сорочку, у рікљу (спідниця з того матеріалу, що зубон, але сама тіки спідниця)*" [Ракова 1912: 339]. Як бачимо, одяг старої жінки і дівчини зближуються між собою (як такі, що позбавлені статевого життя), протиставляючись одягу одруженої жінки.

Підведемо підсумки. Одяг у традиційній культурі виконує роль значною мірою не засобу прикриття та обігріву тіла, а радше культурного аналогу тіла, символічного тіла. Одяг виступав способом формування, дороблення і організації тіла в процесі підготовки та реалізації основ-

них життєвих програм – збереження виду й продовження роду. Інколи нефункціональні, хворі частини тіла замінювалися одягом (неплідна жінка одягала сорочку плідної тощо). Одяг “доштиковував” ті елементи тіла, роль яких зростала на відповідних етапах: немовляцтво супроводжувалося кокономорфним одягом, незшитю боками сорочечкою-плащком без рукавів; нсвиробничий дитячий період, час опанування базових умінь (сидіти, повзати, ходити, говорити) – сорочечкою вже з рукавами, поясочком; початок виробничого періоду, пастухування, допомога при хаті проявлялася оснащенням дитини взуттям і одягом (у невеликій кількості); статеве життя позначалося поясними видами одягу – спідницєю, штанами; шлюбне життя – максимальною кількістю одягу й найбільш повною комплектацією; старіння – зменшенням компонентів одягу, балахонистістю, поверненням до кономорфності (завершувалося новим, “холостим”, одягом у покійника).

¹ З польових матеріалів авторки:

З. А діти маленькі в що одягалися взимку?

В. Як у шо? Та у шо ж... у сорочці воно ходить поки... штанів не надівали зразу, їх не було і дитина лазить же, вже ходить собиравсья і сорочку тут закрутили, а там поясок підтокнеш і воно повза по долівках скрізь.

З. А замерзне?

В. Ну замерзне, тоді нагріється, як укриється.

З. А взимку, що на діток одягали як на вулицю вийти?

В. Та воно не виходило поки і... Тоді ж... ну чо воно вийде? [МА: Боровеньки].

З. Дітки малі носили чоботи?

БАБУСЯ СТОЛІТНЯ: Ну якесь там ізтелінають, мати може там шось ізшиє.

З. Ну це літом, а зімою?

БАБУСЯ СТОЛІТНЯ: Босяком... бігали. Тоді ж топили так ото ну...(нерозбірливо), а тут то соломою, то сояшниками топили у хаті.

З. Ну а як треба на вулицю дитині піти, то як ішла, боса?

В. Босі бігали по снігові, і тоді на вулицю їх не дуже..., ну як десь їдуть там в гості, так ото запрягають коней, це як зімою, у сани, тоді закутуються, кожухи були.

З. Дитячі?

В. Та нс, взрослі, та дитину закутають же кожухом. [МА: Нижня Покрівка]

З. То в школу босі ходили чи...?

В. Босі по морозу, шо називається.

В1. Це до війни ше.

З. То і старша дитинка могла не мати чобіт?

В1. Та таке ж у школу й ходило. [МА: Кармазинівка]

² Зауважимо, що верхнього зимового одягу нема в дітей, його також не одягають на покійника.

³ У весільному обряді, як зазначав ще А. Байбурін [Байбурін 1993:75], подночас експлікуються два діаметрально протилежних плани вираження (які вчений потрактував як семантично ідентичні) – з одного боку демонструється надмірна одягнутість молодої (подвійний набір одягу, зимовий хутряний одяг влітку тощо), а з іншого – недоодягнутість (розстібання застіпок на грудях і на рукавах, відсутність на певних етапах намиста, сережок, повне роздягання під час обряду комори тощо). Враховуючи виявлені закономірності одягового коду, ми можемо запропонувати таке пояснення феномену. Ймовірно, в даному випадку актуалізуються два різних дискурси – ритуальний, де лімінальність моделювалася через пониження соціального статусу, а відповідно, й через зменшення елементів одягу, і загальножиттєвий, де весілля є піковим моментом життєвого циклу, свідченням переходу в фазу максимальної соціалізації, що символізується надмірною одягнутістю. В рамкових обрядах це не спостерігається через збіг ритуального і загальножиттєвого векторів (дитинство і родильні обряди щодо дитини – інтеграція; старість, смерть, поховальний обряд – елімінація).

Скорочення:

МА – польові матеріали автора, зібрані під час експедицій в 1993–1998 і 2001–2003 роках.

Борисенко 2000. – *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). – К., 2000.

Борисенко 2003. – *Борисенко В. К.* Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття // Етнічна історія народів Європи. – К., 2003. – Вип. 15. – С. 4–10.

Вахрос 1939. – *Вахрос И – С.* Наименование обуви в русском языке. Древнейшие наименования допетровской эпохи. – Хельсинки, 1939.

Вовк 1995. – *Вовк Ф.* Етнографічні особливості українського народу // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 39–218.

Войтів 2000. – *Войтів Г.* Назви жіночих шийних прикрас у гуцульському говорі // Гуцульські говірки (Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження). – Л., 2000. – С. 149–157.

Гнатюк 1908. – *Гнатюк В.* Бойківське весілля в Мшанці (Старосамбірського повіта) // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1908. – Т. X. – С. 1–29.

Головацький 1867. – *Головацький Я.* О костюмах или народном убранстве русинов или русских в Галичине и северовосточной Венгрии. – С.Пб., 1867. – Стор. без нумерації.

Еремина 1991. – *Еремина В.* Ритуал и фольклор. – Ленинград, 1991. – 208 с.

Иванов 1897. – *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое Обозрение. – 1897. – Т. 32. – № 1. – С. 22–70.

Казимір 1907. – *Казимір Е.* Изъ свадебныхъ, родинныхъ и похоронныхъ обычаевъ Подольской губерніи // *Этнографическое обозрение.* – 1907 – LXXII–LXXIII. – С. 208–210.

Кисілевська 1912. – *Кисілевська Ол.* Похоронні звичай і обряди в селі Товмачику Коломийського повіта // *Етнографічний збірник НТШ.* – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 299–302.

Кісь 1999. – *Кісь О.* Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX століття // *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян.* – Київ, 1999. – С. 49–56.

МА: Балясне. – Полтавська обл., Диканський р-н, с. Балясне. Записано від Мороз Векли, 1905 р. н. Експедиція 1997 р.

МА: Боровеньки. – Матеріали автора, с. Боровеньки, Кремінського р-ну Луганської обл., від Голуб Явдокії Костянтинівни (1911 р. н.). Еспедиція 2002 р.

МА: Кармазинівка. – с. Кармазинівка Сватівського р-ну Луганської області. Записано від Перевишко Марії Павловни, 1925 р. н. (В), Перевишко Івана Ілліча, 1925 р. н. (В1). Експедиція 2002 р.

МА: Київка. – Херсонська обл., Голопристанський р-н, с. Київка. Записано від Постригай (Пашенко) Анни Григоровни, 1911 р. н. Експедиція 2001 р.

МА: Латорка. – Закарпатська обл., Волівецький р-н, с. Латірка, записано від Соломки Олексія Ілліча, 1928 р. н. Експедиція 1994 р.

МА: Макіївка. – Луганська обл., Кремінський р-н, с. Макіївка. Записано від Черенок Євдокії Петрівни, 1918 р. н. Експедиція 2002 р.

МА: Нижня Покрівка. – с. Нижня Покрівка Старобільського р-ну Луганської обл. Записано від Калинюк Харитини Іванівни 1903 р. н., Багаданко Марії Захарівни, 1927 р. н. Експедиція 2002 р.

Маєрчик 2002. – *Маєрчик М.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу / Автореферат...канд. іст. наук. – К., 2002.

Матейко 1996. – Матейко К. Український народний одяг. Етнографічний словник. – К., 1996.

Маслова 1984. – *Маслова Г.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях XIX – начала XX в. – М., 1984.

Микитенко 1992. – *Микитенко О.* Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз. – Київ, 1992. – С. 151.

Милорадович 1897. – *Милорадович В.* Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губерніи // *Сборник Харьковского историко-филологического общества.* – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 1–223.

Милорадович В. – Життя-буття лубенського крест'янина // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* – К., 1991. – С. 170–342.

Мр. [Грушевський] 1906–1907. – *Мр. Г.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Обробив З. Кузеля // *Матеріяли до українсько-руської етнології.* – Т. VIII. – 1906. – С. 60–220; Т. IX. – 1907.

Онищук 1912. – *Онищук А.* Похоронні звичай і обряди в селі Карлові, Снятинського повіта // *Етнографічний збірник НТШ.* – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 315–338.

Онищук 1912а. – *Онищук А.* З народнього життя Гуцулів // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 91–113.

Панькевич 1927. – *Панькевич І.* Причинки до пізнання обряду крестин на Підкарпатській Русі // Подкарпатська Русь. – Ужгород, 1927. – Р. IV. – С. 234–235.

Пономар 1997. – *Пономар Л.* Назви одягу Західного Полісся. – К., 1997.

Прокопьева 1999. – *Прокопьева Н.* Символическое выражение жизненной энергии в традиционной одежде восточных славян // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. – К., 1999. – С. 111–116.

Ракова 1912. – *Ракова О.* Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Черновецького повіту // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 338–347.

Стороженко 1899. – *Стороженко Н.* Малорусская народная одежда. Нежинский уезд / Оттиск из журнала Киевская Старина. – К., 1899.

Турияник 1942. – *Турияник Ф.* Свадьба в долине Турі // Літературна Нєділя Подкарпатского Общества Наук. – Ужгород, 1942. – Р. II. – С. 211–224, 30–32, 37–39.

Шекерик Доників 1918. – *Шекерик-Доників П.* Родини і хрестини на Гуцульщині (в селі Головах і Красноїлі Косівського пов.) // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 86–122.

Шухевич 1902. – *Шухевич В.* Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – Ч. 3.

Шербій, Гурошева 1999. – *Шербій Гр., Гурошева Н.* Символіка народнього костюму // Українці. Історико-етнографічна монографія у 2-х книгах. – Опішня, 1999. – С. 97–111.

Talko-Hrynciewicz 1893. – *Talko-Hrynciewicz J.* Zarysy Lecznictwa ludowego na Rusi południowej. – Kraków, 1893.

В традиційній культурі одяг не тільки (і не стільки) прикривав і обігрівав тіло, але й виконував важливішу символічну функцію репрезентації тіла на рівні культури. Одяг виступав культурним аналогом тіла, символічним тілом. Без одягу тіло не було: бестілесними або неантропоморфними міфическими персонажами вважалися мертворожені і нехрещені діти, ті, які ритуально наділені одягом після народження (способом вивести їх із сону демонічних істот було дати їм клочок своєї одягу або пошити рубашечку). Одяг виступав способом формування, доделування і організації тіла в процесі підготовки і реалізації основних життєвих програм – виробничої і репродуктивної. Одяг “доделував”, “оформляв” ті частини тіла, функціональність яких зростала на відповідних етапах життя. Іноді нефункціональні, більші частини тіла замінювалися одягом (бездітні жінки одягали сорочку бабуських жінок з надією забеременіти).

In traditional culture, clothing served to cover and heat the body, as well as fulfilling a major symbolic function as cultural representative of the body. Clothing served as a cultural analogue of the body, precisely as a symbolic body. Without clothing, a body did not exist: stillborn and unbaptized children were regarded as bodiless and deprived of an anthropomorphic, mythical character. Such children were not ritually allocated with clothing at birth (thus, the way to separate them from the demonic was to give them a scrap of cloth or to sew a small shirt). Clothing acted as a mode of formation, completion and organization of the body during the preparation and realization of production and reproduction. Clothing "completed", or "made out" those body parts, the functionality of which grew at corresponding stages of life. Sometimes nonfunctional or diseased parts of a body were replaced with clothing (the childless woman dressed in a shirt of childbearing women, in the hope of giving birth as a result.)