

М.С. МАЕРЧИК

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ОДЕЖДЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОГО ПОЛА В УКРАИНСКИХ ОБРЯДАХ СЕМЕЙНОГО ЦИКЛА

Ритуальное использование одежды противоположного пола в ситуации перехода может трактоваться как маркирование лица признаками обоих полов или же как размытость, неопределенность половой идентификации. Такая трактовка согласуется с характерной для обрядов перехода «десоциализацией» и «деантропоморфизацией». Наиболее наглядно обычаи использования гендерно чужой одежды представлены в свадебном обряде. Речь идет в данном случае не о широко известной традиции травестизма — шуточном представлении мнимых молодых, при котором мужчина и женщина (или две женщины) переодевались в одежду противоположного пола (или любые другие варианты этого обычая). Имеется в виду обычай маркирования главных персонажей одним или максимум двумя элементами одежды противоположного пола. Переодевания такого рода исполнялись серьезно и рассматривались как важные элементы обряда¹.

В свадебном обряде хорошо известен обычай во время перехода невесты в дом жениха надевать на нее мужскую шапку: «Вкладывали на голову молодичи мужеський клебень» [12. С. 15, ср.: 34. С. 610]. В некоторых вариантах обряда в первую брачную ночь «молодая и спит в шапке молодого» [11. С. 139, ср.: 21. С. 149; 24. С. 140; 22. С. 128]; иногда шапку на нее надевали к выводу в церкви: «На молодую надевают шапку ее супруга, поверх шапки — намитку» [22. С. 128]. Но существовали также и обряды, в которых, наоборот, молодого снабжали женской атрибутикой. Например, обычаем покрывать молодых: «Берут две свашки намитку, stanno на лавке, одна свашка возле молодого, а другая возле молодой и машут над молодыми намиткой» [11. С. 134, ср.: 9. С. 25]; это называется «покрывают их» [38. С. 37]. И действие «покрывание», и атрибут (*намитка*) — исключительно женские. Их использование по отношению к молодому привносит в обряд мотив андрогинности, который подчеркивается зротическим значением термина *покрывание*. Оснащение мужчины женскими атрибутами и символикой происходило и в иных формах. На Бойковщине «молодого убирали

в такой довгий червоний пояс, се був жончий пояс, се жінки носили» [ЛьвСкПш].

Особый интерес представляют случаи одновременного, параллельного наделения андрогинными признаками обоих главных персонажей свадебного обряда. В карпатской традиции, например, шляпы молодой и молодого оформлялись совершенно одинаково; «клебана [шляпа] і вінци на ній» [ЛьвСкЯл, ср.: 20. С. 285, ЗкВолПт]. Эту «унификацию» головных уборов путем объединения знаков женских (венки) и мужских (шляпа), мы трактуем как символическую форму усреднения, «унификации» их половой принадлежности. Отметим к тому же, что венки на шапке молодого иногда назывались *чепец* [9. С. 7].

Другим примером, где ярко представлено одновременное наделение андрогинными признаками обоих персонажей перехода, может служить уникальный карпатский обряд: «Она [молодая] стоит за столом с калачом в руке [сквозь калач просунут красный платок, — указано в сноске], а он [молодой] перед столом с шапкой в руке, и она машет ему калачом возле своего чела, а он ей шапкой, при этом они подпрыгивают то на одной ноге, то на другой <...> потом он берет у нее калач, а ей надевает на голову шапку, и они опять прыгают» [7. С. 24]. Оба молодых «потрясают» друг перед другом символами с ярко выраженной гендерной семантикой: молодой — шапкой («мужской» символ верха), а молодая — калачом с отверстием посередине («женский» символ). Просунутый сквозь отверстие красный платок символизировал дефлорацию. Положение друг против друга, подпрыгивание и потрясание знаковыми предметами можно трактовать как символический коитус. Но обратим внимание на тот факт, что во время этого символического коитуса молодые постоянно обмениваются гендерно-половыми символами. Иначе говоря, в символическом аспекте их половые роли постоянно меняются. Возможно, образ андрогина в контексте полового акта выступал своеобразной метафорой слияния, соития, объединения в единое целое, что гарантировало успешное осуществление обряда.

Обмен вещами, которые являются знаками половой принадлежности, встречается в иной ритуальной ситуации: «Одна из них [свашек] одевает себе на голову

шапку молодого, другая цветы молодой, и взявши за концы белый платок <...>, машет таинственно над головами новобрачных. Это махание повторяется три раза, с той разницей, что шапка и цветы за каждым разом переходят у свашки с одной головы на другую» [1. С. 177]. В данном варианте покрывания молодых ясно видно, что андрогинная семантика этого символического акта, как и в предыдущем случае, касается в одинаковой степени и молодого, и молодой. Эффект достигается благодаря обмену между свашками вещами — знаками половой принадлежности.

Таким образом, оба главных персонажа свадьбы отмечены мотивами андрогинности. Следовательно, для свадьбы было характерно симметричное раскрытие темы андрогинности относительно обоих главных персонажей, претерпевающих обрядовый переход.

Иная ситуация в похоронном обряде, где эта симметричность нарушается: здесь отмечены элементы женской одежды в одеянии покойника-мужчины, но не зафиксировано ни одного случая использования мужских атрибутов у покойницы. Мужчину, например, «подпоясывают женским поясом» [8. С. 196]. Если это не женский пояс, то используются иные элементы женского костюма — *бында* [19. С. 36], платок [13. С. 213]. Платком обертывают ноги покойника [5. С. 389; 34. С. 702; 18. С. 299]. Покойника в гробу покрывают «брачным рантухом» [28. С. 234, ср.: 27. С. 310], «венчальным платком» [6. С. 318]. Это позволяет соотносить андрогинную семантику покрывания молодых и покрывание умершего. Но в похоронном обряде андрогинные мотивы связываются только с покойником-мужчиной.

Экспансию атрибутов и элементов женской одежды в похоронном обряде можно объяснить причастностью женщины к сфере потустороннего, что усиливает общую нацеленность обряда на преодоление границы между этим и «тем» светом.

Родильный обряд демонстрирует значительно более сложную структуру с точки зрения рассматриваемой темы, поскольку здесь осуществляется три различных перехода: матери, отца и ребенка.

Представления о половой принадлежности новорожденного в традиционной культуре исследовались А.К. Байбуриным

МАРИЯ СТЕПАНОВНА МАЕРЧИК; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии НАНУ им. М. Рильского (Киев)

[2]. Ученый убедительно доказывает, что «естественные половые признаки не рассматриваются в качестве достаточного основания для соответствующей половой идентификации. В ходе ритуала пол ребенка даже не подтверждается, а формируется, «создается»» [3. С. 42]. Окончательная половая идентификация ребенка осуществляется, когда ребенку исполняется не менее 5—6 лет, и совпадает с обрядом пострижин. В ходе этого обряда ребенка усаживают возле объекта, символизирующего мужскую или женскую сферу жизнедеятельности, подстригают по мужскому или женскому типу, переодевают, соответственно, в мужскую и женскую одежду [2. С. 258]. В предыдущий же период половая принадлежность ребенка не была однозначной: в детской одежде «не было разделения по полу. Мальчики и девочки до 5—6 лет, а иногда даже и старше, носили лишь сорочку» [36. С. 99].

Однако в этом общем семантическом поле андрогинных мотивов, которые актуализируются в детских ритуалах, существовала и определенная тенденция. В отличие от похоронного обряда, в котором мы отмечали экспансию элементов женской одежды, здесь мы наблюдаем «неадекватное» использование предметов мужского костюма. Повсеместной является традиция сразу после рождения завертывать ребенка, независимо от пола, «в родительскую рубашку» [37. С. 78], «в мужскую чистую рубаху» [25. С. 343, ср.: 15. С. 29;

14. С. 350; 26. С. 230; 17. С. 209]. В этом прослеживается четкая логика с точки зрения мужской и женской символики. Положительная семантика концепта «мужчина» придает ритуалу определенную целенаправленность, связанную с инкорпорацией ребенка в социум.

Социализирующая роль мужских символов обусловила частоту и продолжительность их использования по отношению к ребенку. Только на первый взгляд парадоксальной выглядит традиция обращаться к детям, независимо от пола, «сыну». Такое обращение допускалось вплоть до времени бракосочетания, оно зафиксировано в добрачных свадебных песнях (к сожалению, употребление этой формы в бытовом контексте в этнографических источниках нам выявить не удалось, но о существовании этой традиции нам известно из собственного детства). На приветствие невесты ей отвечают: «Слава навіки, приходи, сину, здорова» [7. С. 28], или:

Нагадай си ньенько моя, чи не жаль ти
буде,
Що ти мене віріжеш межи чужі люде?
Ой, якби я, мій синочку, тибі
желувала,
Я бим тебе межи чужі лоди ни
давала [7. С. 26];

А я хатку замітала, та й сі засміяла,
Моя ньенька здогадлива та й сі
здогадала,

А знаю я, мій синочку, я всі твої гадкі,
А ти сі вже не забавіш до чужої хаткі
[7. С. 27];

Я, сину, не Бог долечку вибирати,
Якус заслужила, якус заробила,
Таку будеш мати [10. С. 182];

Ненько моя, старенькая, та якже вас
прошу,
Купіт мені попліточки, най ше одни
зношу.

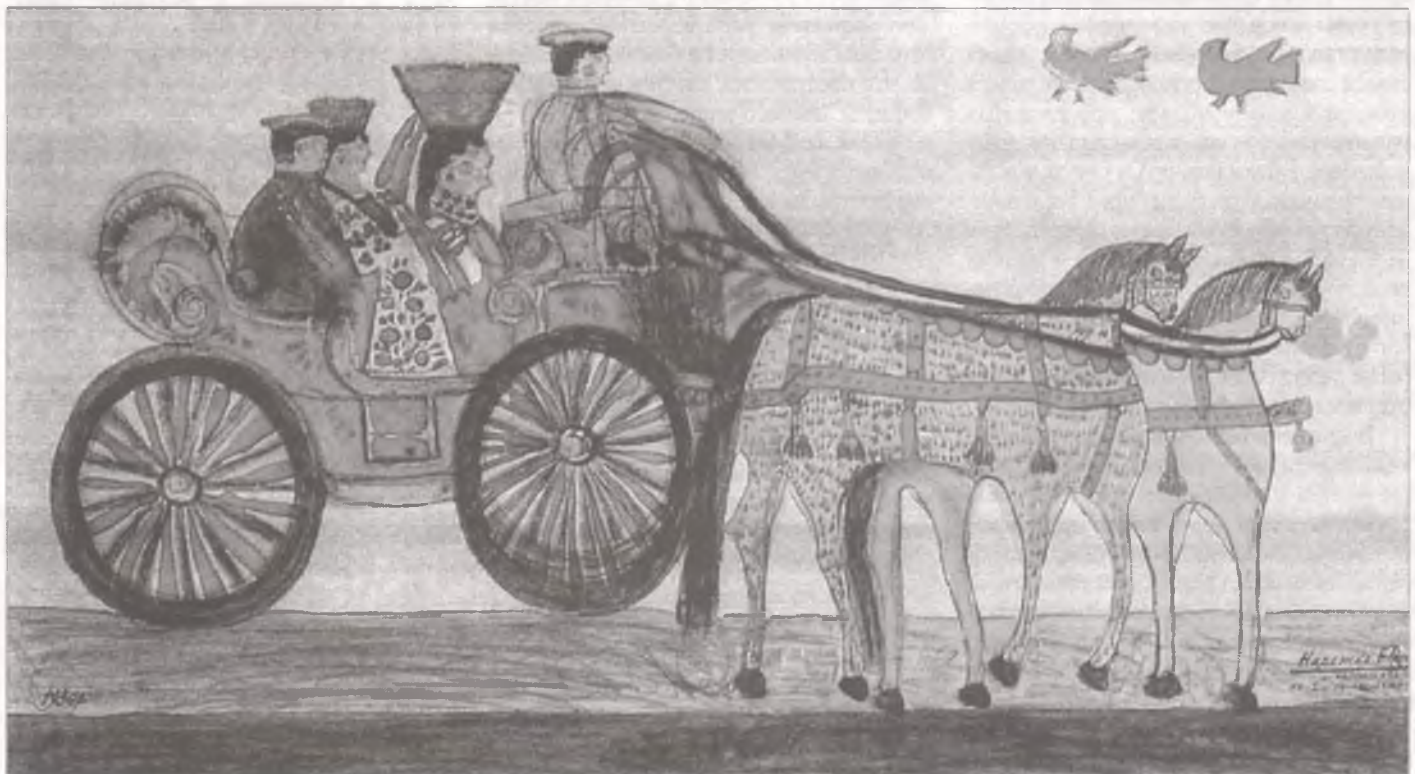
Гадалам ти, мій синочку, купити,
купити,

Коло краму густо було, не мож
доступити [7. С. 33; ср.: 35. С. 34].

В приведенных текстах обращение «сыну», как видно, относилось к девушке.

Если заворачивание ребенка в отцовскую рубашку соотносилось с положительной, витальной семантикой, необходимой для оформления перехода ребенка в мир живых, то эти же действия получают обратный, отрицательный смысл при рассмотрении их сквозь призму ритуалистики отца. Поскольку рубашку в рамках мифопоэтического мировоззрения допустимо рассматривать как символический субститут тела/торса [см., например: 32. С. 14; 33. С. 33], то можно считать, что заворачивание ребенка в отцовскую рубашку

Н. А. Белоконь (1893—1981). Свидетельный поезд. 1930 г., с. Петриковка Днепропетровской обл. Государственный музей украинского народного декоративного искусства (Киев)



моделирует символическое пребывание ребенка в отцовском теле и, следовательно, можно говорить о символическом исполнении отцом женской функции, об условном «вынашивании» им ребенка.

Часто ребенка пеленали в отцовскую рубашку, когда несли его к кресту: «Баба закутывает новорожденного в мужскую рубашку и передает им [крестным]» [26. С. 230]. И это значимый нюанс. До крещения новорожденный не считался существом человеческим [см.: 3. С. 39]. И в этом смысле крещение было «рождением» ребенка в человеческом подобии. Направляется параллель: подобно тому, как в женском теле вынашивалось и из женского тела рождалось биологическое тело ребенка, так в символическом теле мужчины, представленном его субститутом — рубашкой, «вынашивалась» символическая духовная сущность ребенка — собственно человеческое его начало. Таким образом, рождение ребенка как бы делилось на две равноценные, одинаково важные фазы — рождение биологическое и рождение духовное. В этом смысле отец ребенка выступает исполнителем женских функций, что фактически может толковаться двояко: как проявление андрогинизма и как актуализация отрицательного женского начала.

Существуют и иные ритуальные формы моделирования символического рождения ребенка отцом. Они актуализировались, в основном, в ситуации трудных родов. В таких случаях «женщины рожают сидя на коленях своих мужей» [31. С. 73, ср.: 26. С. 18]. Сама архитектура ритуала (позы, взаимное размещение, обстоятельство осложненных родов) задает смысл совместных родов. Этот же смысл присущ и иному обряду: при сложных мучительных родах «развязывают отцу воротник рубахи (комир) и учкур, и в таком положении он сидит пред родильницею до тех пор, пока она не разрешится» [4. С. 163]. Развязывание пояса и застежки на груди символизировало освобождение дороги для выхода души и плоти. Иными словами, действия с одеждой отца были латентной символической формой открывания путей, родов.

Возложение на мужчину женских функций формировало ритуальную тему андрогинизма и включение отца ребенка в ритуал перехода. А это ставит под сомнение бытующее мнение, что родильная обрядность является взаимодействием только двух текстов — текста роженицы и текста новорожденного [3. С. 41] — и что отец не является персонажем родильного обряда.

Аналогичные андрогинные мотивы актуализируются и относительно рожени-

цы. Часто перед родами женщины «одевают рубашку мужа» [26. С. 17], «накигают хлопскую сорочку» [29. С. 95]. Но вместе с отрицательными мотивами здесь задаются и положительные смыслы, связанные с семантикой концепта «мужчина». Этот положительный «подтекст» проявляется в апотропейных мотивациях переодоления роженицы: «сокотит сі ис перед чужих», «поганих очей» [29. С. 95]¹.

Среди близких по значению параллелей — обычай «переступать через нижнее белье мужа, а иногда даже через самого мужа, который для этого ложится на землю спиной вверх» [15. С. 25], или «переступать <...> через штаны мужа» [26. С. 17, ср.: 23. С. 259], чтобы ускорить или облегчить рождение ребенка.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что мужской и женский текст в родильном обряде тесно переплетаются: символическое перенесение женских функций на мужчину и использование мужских атрибутов в одежде женщины создают андрогинную семантику по отношению к ним обоим.

Подытоживая рассмотрение темы андрогинности в обрядах семейного цикла, прежде всего отметим, что развивается она в соответствии с внутренней логикой мужской и женской символики. В «срединных» обрядах жизненного цикла, к которым относится свадьба, а также родильный обряд (для матери и отца), андрогинные мотивы представлены симметрично, одинаково для мужчины и женщины. Однако в обрядах, «обрамляющих» жизнь, доминирует тот концепт, который выступает маркером типа перехода: женская тематика доминирует в похоронном обряде, что соотносится с мотивом выхода за пределы земного мира, а мужская — в ритуалах, связанных с ребенком и имеющих интегрирующий характер и инкорпорирующую направленность.

Примечания

¹ Эти обычаи рассматривались отдельно от трагедийного шуточного переодоления уже в работах Н. Сумцова и Е. Кагарова, которые трактовали коды в духе школ XIX в. Н. Сумцов, в частности, считал обычной надевать на невесту мужскую шапку при знакомом существовании в прошлом «брака по соглашению» [30. С. 34]; Е. Кагаров относил традицию надевать одежду противоположного пола к магическим действиям, которые призваны «вести в заблуждение, обмануть злых духов» [16. С. 161].

² Перевод: «Оберегается от “чужих”, “плохих” глаз».

Литература

1. *Апалосов С.* Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки Павловского

уезда // Воронежская беседа на 1861 год. СПб., 1861. С. 167—178.

2. *Байбури А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Л., 1991. С. 257—265.

3. *Байбури А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

4. *Богуславский Ф.* Село Юриновка (Новгород-северского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении // Черниговские губернские ведомости. 1855. № 20. С. 163—171.

5. *Брояковский П.* Похоронні звичаї й обряди в м. Павлочі Сквирського повіта Київської губернії // Етнографічний збірник (далее — ЕЗ). Львів, 1912. Т. 31—32. С. 389—390.

6. *Васильев М.* Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина (далее — КС). 1890. Август. С. 318—321.

7. *Волошинский I.* Весіле в Далешеві Городенського пов. // Матеріяли до української етнології (далее — МУРЕ). Львів, 1919. Т. 19—20. С. 2—34.

8. *Волошинский I.* Похоронні звичаї і голосіня в Городенщині // МУРЕ. Львів, 1919. Т. 19—20. С. 194—213.

9. *Гнатюк В.* Бойківське весіле в Мшанци (Старосамбірського повіта) // МУРЕ. Львів, 1908. Т. 10. С. 1—29.

10. *Голубовичева О.* Весіле в селі Ілинцях Сятинського повіту // МУРЕ. Львів, 1919. Т. XIX—XX. С. 177—193.

11. *Грица О.* Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // МУРЕ. Львів, 1899. Т. 1. С. 111—156.

12. *Жаткович Ю.* Записки етнографічні з Угорської Руси // ЕЗ. Львів, 1896. Т. 2. С. 1—38.

13. *Зубрицький М.* Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 211—226.

14. *Иваница А.* Домашний быт малороса Хорольского уезда и других мест Волынской и Черниговской губернии // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1. С. 337—370.

15. *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Кулянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1897. Т. 32. № 1. С. 22—70.

16. *Кагаров Е.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Академии Наук. 1929. Т. 8. С. 152—193.

17. *Казимир Е.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. Из свадебных, родильных и похоронных обычаев Подольской губернии // ЭО. 1907. Т. 72—73. С. 200—208, 208—210.

18. *Кисилевська Ол.* Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику Коломийського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 299—302.

19. *Кузеля З.* Похоронні звичаї й обряди в селі Самушині Заставницького повіту // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 363—369.

20. *Кузель I.* Життє-буттє, звичаї і обичаї

горського народу. Зібрав у селі Ділові // Зоря. Львів, 1889. Ч. 15—21.

21. Литвинова-Бартош П.Я. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // МУРЕ. Львів, 1900. Т. 3. С. 70—172.

22. Малинка А. Малорусское веселье (Свадебные обряды и песни, записанные в м. Мрине Нежинского уезда Черниговской губернии) // ЭО. 1897. Т. 34. С. 95—134.

23. Малинка А. Родины и крестины (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) // КС. 1898. Т. 61. С. 254—286.

24. Маркевич М. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.

25. Маркович А. Родинные обряды (Этнографический очерк) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1854. Кн. 2. С. 341—347.

26. Милорадович В. Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 10. С. 1—223.

27. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянци Снятинського пов. // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 302—315.

28. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці Надвірнянського пов. // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 231—252.

29. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 315—338.

30. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Сумцов Н. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 6—158.

31. Talko-Hryniewicz J. Zarys lecznictwa ludowego na Rusi poludniowej. Kraków, 1893.

32. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук в древности. М., 1985. С. 9—40.

33. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

34. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. IV.

35. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // МУРЕ. Львів, 1902. Т. 5.

36. Щербій Гр., Гурюшева Н. Символика народного костюму // Українці. Историко-этнографічна монографія у 2-х книгах. Опішня, 1999. С. 97—111.

37. Яцуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // КС. 1893. № 7. С. 74—83.

38. Яцуржинский Х. Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма. Киев, 1896.

Полевые материалы автора, собранные в 1994—1997 гг.

ЗкВолГт — Закарпатская обл., Воловецкий р-н, с. Петрусовица

ЛьвСкПш — Львовская обл., Сколовский р-н, с. Пшонце

ЛьвСкЯл — Львовская обл., Сколовский р-н, с. Ялинковатое

И.В. ПИВОВАРЧИК

БЕЛОРУССКИЙ ЖЕНСКИЙ СВАДЕБНЫЙ КОСТЮМ

В контексте современных научных исследований народный костюм воспринимается как знаковая система, анализ которой позволяет реконструировать элементы архаического мировоззрения, проследить специфику конкретно-исторического развития и функционирования древних культур.

В свадебный наряд невесты входят головные уборы, предметы женской одежды, украшения и обувь. В широком смысле в понятие «обрядовый костюм» входит также прическа, связанная с головным убором, и дополнения к костюму — аксессуары.

В функционировании обрядового костюма невесты можно выделить два этапа: одежда и обувь предсвадебного периода и костюм свадебного торжества. В предсвадебный период жених одаривал невесту одеждой и обувью, которые она надевала в день свадьбы. Через родителей или свата он пересылал для молодой сверток, где вместе с угощениями — баранками, пряниками, орехами — находились традиционные и обязательные подарки — *чаравікі* или *боты* (ботинки или сапоги) — наиболее дорогой и важный элемент наряда молодой. Важность обуви как подарка подчеркивалась тем, что его передача представляет собой сложный ритуал с участием свата или дружки — представителя рода молодого. Так, в Пружанском уезде дружка наливал рюмку водки, в другую руку брал *канчук* (кнут), вешал на него ботинки и чулки, подходил к молодой, сидящей за печкой, и говорил: «Будь здорова». Услышав в ответ «На здоровье!», дружка отдавал ей подарок жениха¹.

Использование в приведенной записи в одном контексте обуви и кнута, который по своей форме и действию битья ассоциируется в традиционной культуре с эротическими отношениями, определили и аналогичное восприятие обуви.

Обувь в свадебном обрядности имела не только утилитарное назначение, но

и выступала как атрибут, наделенный брачной символикой. В начале XX в. в Гродненской и Виленской губерниях существовало обязательное требование: идя свататься, парень должен принести с собой лапти. Лапти были украшены разноцветными веточками. Парень открывал дверь, закидывал лапти на середину дома и приговаривал: «Шурум-бурум, лапці — у хату». Сам в дом не заходил, а оставался в сенях. Девушка примеряла лапти, а все домашние осматривали их. Если лапти нравились, то парня приглашали для разговора. Если же лапти были сплетены плохо, их выкидывали, приговаривая: «Не шурай, не бурай, лапці з хаты забірай!»². Таким образом, принятие девушкой обуви означало согласие на брак.

В описаниях свадьбы XIX — начала XX в. и в обрядовом фольклоре обязательным подарком жениха невесте были *панчохи* (чулки): кремовые, белые. В качестве подарка упоминается и такой элемент женского костюма, как шелковые *падвязкі* (подвязки).

Состав подарков жениха зависел от его финансового положения. Богатый молодой дополнительно дарил невесте *сукенку* (платье), *спадніцу-андарак* (юбка), *хустку* (платок), чепец, а в Виленской губернии — *шубу*.

В этнографической литературе распространено мнение, что роль подарков для молодой в виде одежды и обуви, которые она надевала до брака, заключалась во внешнем оформлении обрядов адаптации и заключения союзов молодых; дары жениха «означали» не только физическую полноценность женщины, но и «завершали» ее физическое формирование, т.е. оформление внешнего вида³.

Рассматривая состав свадебно-обрядового костюма невесты, отметим, что в исследованных источниках особенностям ее наряда уделяется мало внимания. Часто подчеркивается, что в свадебном наряде «особенной моды нет»: невеста одевается во все обычное, по-праздничному⁴. Основное требование — одежда молодой должна быть новой, иначе она скоро может овдоветь⁵.

ИРИНА ВОЙТЕХОВНА ПИВОВАРЧИК, канд. филол. наук; Гродненский гос. университет им. Янки Купалы