

Мария С. Маерчик, Киев

Одежда и тело

в украинском похоронном обряде

В статье предлагается рассмотреть одежду покойника в сравнении с одеждой лиминальных персонажей других обрядов перехода (невесты и жениха, новорожденного, роженицы) либо живых родственников умершего. В таком контексте код наиболее проницаем для исследования его внутренней структуры и семантики.

Сам по себе обряд обряжения покойника в дорогу довольно прост и легко сводится к инварианту: обнаженное тело моют, а затем одевают в новую (или мало ношенную и тщательно выстиранную) одежду, аналогичную праздничной или даже повседневной, на ноги надевают чулки либо облегченный вариант обуви (тапочки, обувь без подков), после чего тело кладут на лавку, а позже – в гроб, укрыв сверху.

Первым этапом приготовления тела является его обнажение. Нагота — в определенный момент обязательное состояние всех переходных персонажей — роженицы, новорожденного, невесты, покойника. Раздевание предполагает снятие не только одежды, но и украшений (перстней, сережек), а также расплетание волосы. Полное раздевание скорее всего описывает некую телесную натурализацию, освобождение от социальных и гендерных маркеров. Возможно также, что раздевание означает телесное расчленение, утрату соматической целостности, о котором писал А.К. Байбурин в связи с севернорусским свадебным обрядом бани, где тело распаривали, символически расчленяли, разымали на части [Байбурин 1993:74].

Одежда является неким символическим субститутом тела, его культурным аналогом; например, переодевание сорочки в запрещенный день, согласно народным представлениям, могло привести к смерти, развязывание узлов на одежде способствовало быстрой кончине или раскрытию тела для легких родов, надевание бесплодной женщиной сорочки многодетной – фертильности, ср. также возможность замены тела одеждой: в сербской традиции известно причитание над одеждой умершего в случае недоступности тела (если человек погиб на войне) [более детальное исследование вопроса об одежде как символическом теле см.: Маерчик 2003б]. Поэтому ритуальное раздевание вполне могло обозначать и символическое расчленение, разобщение частей тела. К тому же, что примечательно, на покойнике одежду обычно разрывали, а не снимали («деруть від пазухи, аж до долини» [Чубинский 1877:699.

параллели: Милорадович 1897:166; Тарасевський 1912:410] («разрывают от пазухи книзу»), демонстрируя некую разрушительную, «разымательную» силу действия.

Идея телесной «нецельности» вычитывается из некоторых особенностей одежды умершего. Например, новая одежда покойника может быть рассмотрена как неverifiedированная, прагматически «холостая», что продолжает тему соматической несостоятельности, неполноценности (семантического аналога разобщенности). Этой же идее подчиняется и неполная комплектность его одежды (отсутствие верхней зимней одежды и обуви, часто ремня, во многих вариантах – украшений, сережек), требование не завязывать пояс, не застегивать ворот рубахи и манжеты рукавов. Эти предписания четко совпадают с аналогичными требованиями к одежде молодых, роженицы и ее мужа: «Шпінки до сорочки не дають ні до шлюбу, ні до труни» («застежек к сорочке не дают ни к венчанию, ни в гроб» [Зубрицький 1912:213]), во время трудных родов «развязывают отцу воротник рубахи (комир) и учкур [веревка на штанах]» [Богуславский 1855:163], невеста снимает украшения перед венчанием, женщина — во время траура, беременная на последних месяцах беременности снимает также и пояс. Во всех случаях эти действия семантически тождественны, их цель — представить «неинтегрированность», «нецельность» тела — вполне объяснима представлениями о физической неполноценности лиминальных персонажей.

В теме развязывания деталей одежды детский дискурс противопоставляется обязательным «связыванием» ребенка – именно так обычно называют носители культуры пеленание: например: «Росте, а зв'язане лежить» [Mr. Г [рушевський] 1906-1907:Т. IX, С. 6]. Связанное состояние считалось полезным, важным для правильного формирования тела; мифология связывания согласовывается с идеей первоначальной телесной нецелостности ребенка и направлена на укрепление еще нестабильного тела (ср. представление о том, что неспеленутый ребенок может нанести себе увечья, «выцарапать глаза», «в морду лезет», части тела как бы взаимно агрессивны; мотивы собирания тела ребенка в детских играх с ручками рассмотрены специально в: [Чеснов 1996])¹.

¹ Отметим, что в действиях с телом и одеждой ребенка параллельно транслируется и тема нецелостности тела. Известны факты недошивания ребенку рубашечки под руками и штанишек между ногами (Слобожанщина) (последнее, конечно, объясняется прагматическими целями). В этом же регионе целью двухразового купания ребенка было распарить его до красноты, что, по аналогии с русской свадебной баней, может рассматриваться как символика расчленения, подготовки для формирования нового социального тела. Примечательно, что после купания ребенка так жестко завязывали в пеленки, что, по замечанию респондентки, на

Многие лечебные практики сопровождались измерением суставов тела ниткой и завязыванием на ней узлов как способа исцелить тело. Ср. Выражение, описывающие зачатие — «ребенок завязался», а также известное поверье, согласно которому роженица родит столько детей, сколько узлов сделает повитуха, завязывая пуп ее первенцу.

Обратим внимание на присутствие сексуальной компоненты обрядового раздевания. Ведь примечательно, что невесту в украинской свадьбе раздевают не в начале, при наряжении невесты, что было бы логично, а ближе к концу, во время приготовлений к брачной ночи, подчиняя раздевание эротическим целям. Обнажение роженицы и обнаженность новорожденного, а также акцентирование внимания на их половых органах (тема закрытости и открытости тела роженицы, действия, нацеленные на урегулирование дальнейшей половой активности ребенка и т.д.) диктуются и, в общем-то, обуславливаются родовой ситуацией. Но трудно объяснить интерес к половым органам покойника. Существует целый ряд описаний обмывания покойника, где по инициативе респондентов активизируется эта, казалось бы неуместная для похорон, тема: «Коли обмивають тіло і замітять, що у покійника великий член, то баби між собою пірипитуються: „Ех, бідага біз время умер. Йому б іще жить-жить, тай годі сказати“. А коли у якого член маленький, то скажуть: „О! Такого ни жаль, шо і вмер, з ним похуже була не житуха, а мука!“» [Тарасевський 1912:418] («Когда обмывают тело и заметят, что у покойника большой член, то бабы между собой переговариваются: „Эх, бедняга, рано умер. Ему бы еще жить и жить, что и говорить“. А когда у какого член маленький, то говорят: „О! Такого не жаль, что умер, с ним, похуже, не житуха была, а мука!“»). Другая респондентка доверительно рассказала нам о своем опыте, когда тело покойника при обмывании как бы прикрывало свои срамные места, «а я взяла руку її, та покляла на зимлю. А рука там побула дас минуту, а тоди назад отак, точно застелилася! Ганьбится тіло, ганьбится» [ЗкВолКт] («А я взяла руку ее и положила на землю. А рука побыла так с минуту, а тогда опять, точно прикрылась! Стыдно телу, стыдно»).

Иная концепция темы телесной нефункциональности решается через репрезентацию *кокономорфности* лиминальных персонажей. Особенно четко прослеживается этот мотив в детском дискурсе

теле оставались «попруги» — следы от свивальника. Эта процедура купания и связывания считалась обязательной для правильного формирования тела [ХаркИзСтуд].

(пеленание и свивание ребенка)². Типологическую параллель этому составляет традиция укрывать покойника в гробу, предварительно связав ему руки и ноги. Примечательна почти идентичная мотивация действий: новорожденного пеленают, чтобы руки и ноги «правильно, ровно росли», а покойнику связывают руки и ноги, «аби файно, ріуно стояли» [Кузьмак 1912:291] («чтобы хорошо, ровно стояли»), чтобы стояли «правеньтьс» [Онищук 1912:329] («прямо, правильно»). Русские старообрядцы в украинском Буджаке «пеленают» умершего в специальный саван – белую ткань, с одного конца сшитую в капюшон [ОдКилПр]. Положив наряженного покойника в саван, его укутывают, сверху связывая лентой, точно ребенка свивальником. Свадебные варианты репрезентации темы «коконообразности» наиболее ярко представлены карпатской традицией одежды молодых: гуцульская свадебная гугля (ритуальная длинная накидка без рукавов с капюшоном, предназначенная для молодых), а также более широко известная в Карпатах традиция надевать во все времена года гуню (мохнатую зимнюю верхнюю одежду) тоже внакидку, не используя существующих в этом случае рукавов. — в рассматриваемом контексте красноречивы. Во всех случаях мы имеем дело со скрыванием конечностей, с репрезентацией некой упрощенной структуры тела, в лучшем случае двучленности: голова и коконообразное туловище. В этом смысле примечательно, что для пеленок новорожденного из старой одежды выкраивались цельные куски полотна, без рубцов [ХаркИзСтуд], то есть без стыков как признаков поликомпонентности, что демонстрирует некий синкретизм, структурную гомогенность, соотносимую с мифологическими характеристиками тела новорожденного (обозначим, что одежда типа гугли или похоронного савана тоже в этом смысле синкретичны и структурно просты).

Интересно обратить внимание на моделирование символической коконообразности посредством современной ритуальной одежды. Свадебная фата, особенно в ее классическом варианте длинного и пышного шлейфа, успешно исполняет функцию скрывания частей тела, его обертывания. Похоже, с этим атрибутом невесты связан сложный кроссритуальный текст. Так, для накрывания тела покойника в гробу практически повсеместно используют тюль — фактурно, структурно и по составу ту же ткань, что и для фаты. Тюлем же (причем иногда с материнской фаты [зафиксировано в с. Татьяновка Славянского района

² Ритуал насыщен подобными парадоксами: с одной стороны свивание нацелено на формирование правильного тела, с другой демонстрирует — его неполноценность. С третьей, как будет показано далее — через «неполноценность» одежд — некую социальную девиантность. И опять же, через избыточное укутывание младенца — интегрирующую нацеленность его жизненного вектора.

Донецкой области)] накрывают капюшон детской коляски, якобы для защиты от сглаза. Таким образом, мы имеем дело с некой новой межритуальной системой, где, как и в архаическом ритуале, семантика кода в одном обряде может прочитываться только через сопоставления его в нескольких смежных ритуалах или ситуациях.

Сближение родильного и похоронного дискурса происходит и на основе темы перинатальности, мифологического представления об утробном состоянии – *еще или уже не-жизни, некой до-жизни* (соответствующего представлению о физиосоматической недоделанности, незрелости)³. В похоронах для укрывания покойника в гробу иногда использовались элементы женской одежды или элементы родильного локуса. Это мог быть женский головной убор, иногда свадебный [Чубинский 1877:702] (головной убор женщины иногда клали на покойного поверх покрывала)⁴, или занавеска, которой «жінка заслоняла в полозі свою постіль» [Колесса 1901:247, Talko-Hrynczewicz 1893:421] («женщина заслоняла во время родов свою постель»). Мотив перинатальности раскрывается и в использовании «пидтычки» — нижней, отрезной части материнской рубахи, которая заменялась по мере изнашивания. Обычно, изношенную пидтычку вторично использовали для пеленания ребенка. Похоже, что для болезненного ребенка пидтычка отрезалась еще до изнашивания: «Шоб не хворали дітки, ото відріжеш підтичку, тоді ж ту підтичку підеш у церкву, посвятиш, а тоді діток замотуєш, шоб не боліли» [ЛугКрмКП] (Шчтоб не болели детки, вот отрежешь пидтычку, потом ту пидтычку пойдешь в церковь, посвятишь, а потом деток заворачиваешь, чтобы не болели»). Это похоже на имитацию нового рождения, возвращения ребенка в утробу, символическим репрезентантом которой выступала часть одежды (ср. реальную связь

³ Мифологический образ *гроба-утробы* хорошо иллюстрируется известными на территории Украины фактами мезолитических и более поздних погребений в эмбриональной позе.

⁴ Ср. отмеченный А. Байбуриным «сексуальный характер термина покрывать» [Байбурин 1993:79], эта же лексема, во всяком случае однокоренная используется для обозначения укрывания покойника. Сведение О. Трубачевым лексемы *було* 'покрывало для невесты у болгар' к индоевропейской основе со значением «обувь», «надевать обувь» [см.: Левинтон 1977:336] весьма примечательно с точки зрения общих для них сексуальных коннотаций (ср. укр. сленговое «взуть») (дословно — «обуть») на обозначение полового акта, а также известные свадебные параллели с разуванием молодого во время первой брачной ночи. Вспомним еще одну любопытную лексическую трансформацию. В карпатской традиции женский головной убор назывался *ширинка* (местами, как устарелое, это слово употребляется и сейчас), позже лексема перешла на обозначение застежки (обычно замка) на мужских штанах.

пидтычки с месячными очищениями). На Полтавщине тело ребенка кладут в гроб женщины, а тело новорожденного – повитуха [Милорадович 1897:168]. Тело и телесное состояние покойника и новорожденного часто сопоставляются друг с другом в выражениях типа „Не вільно нічого зав'язувати на помершій, бо він „єк народиу си. так зноу прийде на тот світ“» [Онищук 1912:330] («Нельзя ничего завязывать на умершем, потому что он „как родился, так опять придет на тот свет“»). Обратим внимание на формальную основу для сравнения — развязанные узлы могли характеризовать в том числе и соответствующее состояние тела.

Перинатальная «недоделанность» вполне согласуется с признаками символической «андрогинизации», недоделанности или неопределенности половой идентификации лиминальных особ. Именно так можно трактовать использование гендерно чужой одежды в обряде покойника (эта черта характерна и для одежды новорожденного, невесты и жениха). Так, кроме названных случаев использования элементов женской одежды для укрывания покойника, его также часто перевязывают вместо ремня женским поясом или платком. Мужчину, например, «пiтпирiзують жоночим поясом» [Волошинський 1919:196] («подвязывают женским поясом») или «хусткою» [Зубрицький 1912:213] («платком»). Но самым распространенным является обертывание ног покойника и обивание стенок гроба женскими головными уборами или тканью, изготовленной специально для женских головных уборов (иногда — праздничных): «намітка із серпанку» [Брояковський 1912:389] (головной убор из очень тонкой, нежной, качественной материи), намітка [Чубинский 1877:702; Милорадович 1897:167] (головной женский убор или ткань для этого убора), «кавалок рантуха» [Кісілевська 1912:299] (кусочек головного убора или ткани для него). Обратим внимание на использование тюля для закрывания покойника обоих полов, хотя в свадебной ситуации тюль используется исключительно как женский атрибут.

Бросается в глаза доминирование женских маркеров в похоронном обряде в одежде обоих полов. Что же касается персонажей иных обрядов перехода – роженицы, ее мужа, брачующихся, младенца — то в отношении них используются параллельно оба типа маркеров – и женские, и мужские (за более обширным анализом и выводами на эту тему можно обратиться к статье: Маерчик 2003а).

С одной стороны, примитивные (с точки зрения простоты кроя и структурности) одежды ребенка, а с другой — более сложная, но при этом расстегнутая одежда покойника, отдельные элементы которой распороты, неплотно сшиты⁵ или же (как, например, пояс и обувь) только

⁵ Например, распарывают или недошивают рубашку для умершего ребенка, в болгарской традиции буджака то же делается с рубашкой взрослого покойника: на

имитируются и могут быть заменены нефункциональными, прагматически «холостыми» атрибутами (ниткой, чулками, обувью без подков), а иногда и вообще отсутствуют (ремень, сережки, бусы). — все это в целом позволяет рассматривать одежду покойника и одежду новорожденного как *еще или уже не одежду, некую до-одежду*, в которой акцентированы и лиминальные (ритуальные) темы, и, как в случае ребенка, социальные, поскольку его одежда оставалась неизменной далеко за границами собственно ритуала и обозначала, скорее всего, низкий уровень социализированности.

Это же замечание касается верхней зимней одежды: ее никогда не одевали на покойника и не шили для крестьянского ребенка (у ребенка вообще было мало одежды, люди рассказывали, что ее стирали и сушили, пока ребенок спал, так как сменной одежды не было). Это противопоставлено как накоплению большого количества одежды к брачному периоду (в тех же семьях), так и сверходетости молодых, которые надевали несколько комплектов одежды (Бессарабия), верхнюю зимнюю одежду в любое время года (Карпаты) и даже две пары сермяг (верхняя зимняя одежда) на каждого [Пономар 1997:31, Полесье]. Эта закономерность лежит в рамках темы социализации и принадлежит не столько ритуальной, сколько общежизненной парадигме (от неполной комплектации одежды в детстве до сверходетости в фертильный период брачной жизни, и опять снижение полноты комплектации одежды в пожилом возрасте). Примечательно, что в одежде умершего всегда фиксируется его возраст — более или менее полной комплектностью одежды, ее сложностью и цветовой гаммой.

Как видим, символика одежды умершего, новорожденного, брачующихся как правило тождественны или во всяком случае сближаются при моделировании ритуальных тем лиминальности, то есть тем, связанных с мифопоэтикой потустороннего, десоциализации; формальные признаки одежды новорожденного и умершего (а также одежды людей пожилого возраста) могут сближаться между собой как на ритуальной, так и на социальной основе и противопоставляться одежде новобрачных и состоящих в браке в контексте тем, касающихся уровня социализированности.

Противопоставления символических черт одежды и тела новорожденного и покойника многочисленны. Так, процедура обряжения

Слобожаншине и в других регионах Украины подушку для покойника с одной стороны не зашивали. Если покойнику что-то шили (например, саван, подушку, их заранее не готовили), то делали это слабым швом, «на борзі... Звідси й пословиця: „Ушите як на мерця“» [Деркач 1912:373] («на быстрюю руку... Отсюда и пословица: „Пошито, как на покойника“»).

покойника включает остригание ногтей и щетины. Эти действия, как неоднократно указывалось в исследованиях, противопоставляются ритуальному тексту новорожденного, которому категорически воспрещается (под угрозой умственной недоразвитости) остригать волосы и ногти. Однако, эти запреты, кроме кроссритуальной, формируют еще одну оппозицию, внутреннюю. В то время как покойника переодевают, причесывают и бреют, его скорбящая родня несколько дней воздерживается от этих процедур. Пока покойник остается в хате, то есть три дня, мужчины не брились, женщины не снимали одежду и не причесывались: «Ни можна тим особам домашним, шо були при смерти, перебирати си» [Шекерик Доників 1912:262] («Нельзя тем домашним, что были при смерти, переодеваться»), «Ходить кожде з домашних в убраню, в якім захопила его смерть» [Шухевич 1902:242] («Каждый из домашних ходит в той одежде, в которой застала его смерть»), «Не бритваються доті, покi не погребут» [Дем'ян 1926:170] («Не бреются, пока не закопают»). Формируется парадоксальная, реверсная ситуация «активности» покойника, который «собирается» в дорогу, и пассивности, некоторой стагнации в мире живых, которые остаются на этом свете; пассивность живых фиксируется и в формах обозначения похода на кладбище – «проводать» покойника.

Как известно, смертную (и свадебную) одежду стараются приготовить заранее. В то же время шить ребенку одежду до его рождения считается плохой приметой, что подчеркивает стабильную связь тела с одеждой.

Известно, что в одеянии покойного и оформлении гроба часто используются самые тонкие льняные, а позже фабричные хлопчатобумажные ткани. Так, например, для обертывания ног умершего брали «намитку с серпанку», очень тонкого и нежного льняного полотна, предназначенного для праздничных женских головных уборов; примечательно, что позже для этой цели начали покупать марлю; рассказывая об этом, респондентка четко обосновала такой выбор тем, что марля очень похожа «на намитку», такая же тонкая [ХрсГолКвк]. Гроб тоже обивали внутри тонким материалом – «тонкой рубашкой или дешевым сортом кисеи („намитой“») [Милорадович 1897:168]. Во многих местах рушники для опускания гроба в могилу изготавливали особенно тщательно: «полотно для этой цели специально тонко прялось, умело ткалось и отбеливалось» [Боряк 1997:147]. Кроме этого полотно для обрядения покойника и гроба бралось обязательно новое (кроме случаев, когда женщины хотели быть похоронены в своей свадебной одежде, которая уже сама по себе имела отношение к лиминальной ситуации).

Напротив для изготовления пеленок и рубашечки новорожденного обычно употребляли старые родительские сорочки. На Слобожанщине особенно часто для этого использовали пидтычку с рубашки матери. Эту нижнюю, отрезную часть материнской сорочки делали из особо толстой, грубой, конопляной ткани или более толстой льняной, поскольку считалось, что эта часть сорочки не видна, а изнашивается особенно быстро. Женщины, проводывая роженицу, приносили с собой куски старого, бывшего в употреблении полотна [Боряк 1997:146].

Использование грубой ткани для оборачивания ребенка формально сопоставимо с использованием грубого сукна для свадебной гуцульской *гугли* или *гунн* и противопоставлено тонкому кисейному или тюлевому покрывалу покойника (хоть все эти элементы ритуального убора связаны с моделированием коконообразности, и в этом смысле они одновременно и изосемантичны).

Похоронно-родильная оппозиция формируется и на основе концептов *твердый/мягкий*, *крепкий/рыхлый*. О мягкости, бесформенности тела ребенка писалось много. *Мягкость* постоянно подчеркивается и отношении пеленок: «Більше тратили приношене, бо воно ж таке мягеньке було» [ДонСлвОл] («Больше использовали поношенное, ведь оно таким мягоньким было»). Тело же покойника считалось адекватным, когда оно затвердеет, «скрипне» («скрепится»). Очевидно, и новая одежда, в противоположность ношенной и мягкой, рассматривалась как неразношенная, твердая. Актуальной представляется и оппозиция *теплый/холодный*; так тело покойника должно было «захолонуть», ребенка же сразу после рождения клали на печь, а также купали дважды в день, стараясь его как следует *распарить*.

Отдельно стоит рассмотреть представления о подушке, которая выступает элементом одежды новорожденного, но в текстах невесты и покойника является сопутствующим атрибутом.

Большая квадратная подушка, неплотно наполненная мягким пухом, была обязательным элементом детского набора вещей (карпатская традиция): «Заголовок з пуху – обов'язково. Кто не мав, то собі готовив обов'язково – од першуй минути, ци літо, ци зима» [ЗкУжБр] («Подушку с пуху – обязательно. У кого не было – готовил себе обязательно с первой минуты, не смотря, лето это или зима»). На Черниговщине новорожденного сразу клали на подушки [Маркович 1926 (1854):78]. Большие подушки повсеместно готовили к свадьбе. Респондентка так описывает свои приготовления: «Поїхали з мамкою на базар купили перину, хоч із курячого пір'я. Зробили дві подушечки» [ДонСлвОл] («Поехали на базар, купили перину, хоть из куриного перья. Сделали две

подушечки»). Невеста сидела на пуховой подушке во время одевания ее в свадебные одежды, подушки и перины демонстративно переносили в дом жениха, сопровождали невесту во время перехода в его дом: «Возле невесты [на повозку] садится матка с подушечкой в руках» [Казимир 1907:205].

В то же время подушка категорически исключается из атрибутов покойника. Умиравшему человеку пуховую подушку заменяли подушкой из соломы. В гроб повсеместно клали подушку, наполненную травой или опилками. Это вновь актуализирует оппозицию мягкости (пуховой подушки) — твердости (подушки, наполненной сеном), животного (одомашненного, пух) и растительного (дикого, трава).

В статье мы уже о случаях замены пояса в похоронном обряде профанными, незначимыми элементами (типа нитки) или компонентами с дополнительными элиминативным содержанием (использование вместо пояса женских атрибутов). Таким образом, в комплекте одежды покойника пояс часто числился только формально. Диаметрально противоположна ситуация с одеждой новорожденного — у него только формально пояса не было, потому что уже к крещению или несколько позже ему дарили красный пояс, который завязывали на ребенке в особо праздничных случаях [Маркович 1926 (1854):79]. На начальных этапах свадебного обряда у невесты изредка может и не быть пояса, однако позже он обязательно появляется в ее одежде. С роженицы пояс снимали в момент приближения родов; кроме того, в фольклорных текстах часто упоминается о том, что повитуха приходит к роженице без пояса.

Головной убор, обязательный атрибут молодого, жених не снимает даже за столом, в то время как у покойника тот же элемент одежды присутствует только номинально — лежит возле головы. Иногда шапку парня при закрытии гроба вынимают [Чубинский 1877:703]. Мужчины в трауре постоянно ходят с непокрытой головой.

Обувь составляет отдельный и объемный кроссритуальный текст. Из-за обширности темы обуви мы не будем рассматривать ее здесь детально, обозначим только некоторые закономерности ее использования в похоронном обряде.

Покойника хоронят часто босым. Иногда форма обуви покойника подчеркивает ее принципиальную ее дисфункциональность. Например, с обуви срывают подковы, надевают на покойника вместо нормальной обуви тапочки или толстые носки; ср. сохранение негативной семантики в некоторых названиях покойницкой обуви (например, *калигви*

этимологически сопоставимы с *калика* [Вахрос 1939:98])⁶. Отдельную девиантную группу составляет женщины, умершие во время родов: их хоронят в обуви с подковами.

Сопоставление кода обуви в разных обрядах семейного цикла показало, что если покойника хоронят босым (или условно босым), то в ритуальных текстах персонажей других семейных обрядов часто получают развитие мотивы обретения обуви (на свадьбе молодой дарят сапоги) или полуобутости (обутой на одну ногу может быть роженица, о бабе-повитухе поют, что она пришла к родильнице «в однім чоботі»), что можно рассматривать как знак пребывания этих персонажей в состоянии лиминальности.

Определилась еще одна закономерность: отсутствие пояса и обуви наблюдается только у женщин и покойника (независимо от пола), а отсутствие головного убора – только у мужчин и у живых: этот принцип среди прочего актуализирует универсальные парадигматические параллели *женщина/смерть/низ*, *мужчина/жизнь/верх*, детализируя интегрирующую или элиминативную цель ритуала.

Подытоживая рассмотренный материал, отметим многоуровневость семантики кода одежды, когда одно и то же действие может приобретать разные значения в зависимости от того, какие его связи рассматриваются.

С кодом одежды связана символика, касающаяся соматических состояний – расчлененности, коконообразности, эмбриональности, андрогинности как смысловых вариантов телесной нефункциональности как базовой характеристики лиминальных персонажей. Код одежды и тела покойника часто выстраивается как оппозиция к типологически тождественным кодам в родильном и детском дискурсе. И наконец, отдельную кроссритуальную семиотическую систему составляет использование обуви, пояса и головного убора: эта система описывает некоторые общие стороны целей и действий обряда.

ЛИТЕРАТУРА

- Байбурин 1993 — Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 242 с.
Боряк 1997 — Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.). – Київ, 1997. – 191 с.
Богуславський 1855 — Богуславський Ф. Село Юриновка (Новгородсеверського уезда Чернігівської губернії) в історическому і етнографіческому

⁶ Обратим также внимание на то, что в современных магазинах, где продается одежда для покойника, обувь предлагается часто атрибутивная, ненастоящая, дисфункциональная.

- отношениях // Черниговские губернские ведомости. – 1855. – № 20. – С. 163–171.
- Брояковський 1912 — Брояковський П. Похоронні звичаї й обряди в м. Паволочі, Сквирського повіта, Київської губернії // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 389–390.
- Вахрос 1939 — Вахрос И.С. Наименование обуви в русском языке. Древнейшие наименования до петровской эпохи. – Хельсинки, 1939. – 270 с.
- Волошинський 1919 — Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городеншині // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів, 1919. – Т. XIX–XX. – С. 194–213.
- Дем'ян 1926 — Дем'ян Л. Похоронні обряди и вірованя // Подкарпатська Русь. – Ужгород, 1926. – Р. III. – С. 108–112, 170–175, 224–227; Ужгород, 1927. – Р. IV. – С. 15–16, 43–44, 86–88, 121–123.
- Деркач 1912 — Деркач В. Похоронні звичаї й обряди в селі Вербівши Теробовельського повіту // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 369–378.
- ДонСлвОл — Донецкая область, Славянский район, Село Александровка, записано от Васильевой (Коноваловой) Марии Ильиничны, 1923 г.р., обр. 7 классов. Полевые записи Маерчик М. 2003 г.
- ЗкУжБр — Закарпатская область, Ужгородский р-н., с. Баранинцы. Записано от Шандор Мргареты Павловны 1923 г.р. Запись автора 1995 г.
- Зубрицький 1912 — Зубрицький М. Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідних селах Старосамбірського і Турчанського повіта // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 211–226.
- Казимірь 1907 — Казимир Е. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии // Этнографическое обозрение. – 1907. – LXXII–LXXIII. – С. 200–210.
- Кисілевська 1912 — Кисілевська Ол. Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику Коломийського повіта // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 299–302.
- Колесса 1901 — Колесса І. Галицько-руські народні пісні з мєльодіями, зібрав у селі Ходовичах Стрийського повіту Др. Іван Колесса // Етнографічний збірник НТШ. – Т. XI. – Львів, 1901. – 303 с.
- Кузьмак 1912 — Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жабю-Магурі Косівського повіту // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 290–299.
- Левинтон 1977 — Левинтон Г. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточные параллели. Структура балканского текста. – Москва: Наука, 1977. – С. 325-349.
- ЛугКрмКП — Село Червонопоповка (Красна Попивка), Кременского района, Луганской области. Записано от Гальченко (Зьома) Клавдии Федоровны 1922 г.р., местной. Полевые материалы Маерчик М. 2002 г.

- Маерчик 2003а — Маерчик М. С. Использование элементов одежды противоположного пола в украинских обрядах семейного цикла // Живая Старина. — Москва, 2003. — № 1 (37). — С. 26 — 29.
- Маерчик 2003б — Маерчик М. Одяг як символічне тіло // Тіло в текстах культур. — Київ, 2003. — С. 134-148.
- Мр. Г[рушевський] 1906-1907 — Мр. Г[рушевський]. 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. — 144 с.
- Маркович 1926 (1854) — Родыны, хрестыны и похрестыны. Опыт этнографического описания с народных уст. Записал в 1854 г. В Петрушовке Борзенского уезда со слов владельческой крестьянки Палажки Китчихи Аф. В. Маркович // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1926. — Вип. 1-2. — С. 77-82.
- Милорадович 1897 — Милорадович В. Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — Харьков, 1897. — Т. 10. — С. 1-223.
- ОдКилПр — Одесская обл., Килийский район, с. Приморское. Запись Маерчик М. 2004 года.
- Онищук 1912 — Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові. Снятинського повіта // Етнографічний збірник НТШ. — Львів, 1912. — Т. XXXI — XXXII. — С. 315 — 338.
- Пономар 1997 — Пономар Л. Назви одягу Західного Полісся. — Київ, 1997. — 182 с.
- Тарасевський 1912 — Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині. Білгородського повіта Курської губернії // Етнографічний збірник НТШ. — Львів, 1912. — Т. XXXI — XXXII. — С. 403-424.
- ХаркИзСтуд — Харьковская обл., Изюмский район, с. Студенок. Записано от Заболотской Ольги Александровны 1931 г. р. Полевые записи автора 2003 г.
- ХрсГолКвк — Херсонская область, Голопристанский район, село Киевка. Записано от матери и дочери Коломиец (Головаха) 1912 г.р. и Скляр (Коломиец) Анна Федотовна 1930 г.р. Полевые записи автора, ноябрь 2001 г.
- Чеснов 1996 — Чеснов Я. Герменевтический подход к происхождению смеха // Етнографіческое обозрение. — 1996. — № 1. — С. 53-61.
- Чубинский 1877 — Чубинский П. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Географическим Обществом. — Санкт-Петербург, 1877. — Т. IV. — 713 с.
- Шекерик Доникив 1912 — Шекерик Доникив П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта // Етнографічний збірник НТШ. — Львів, 1912. — Т. XXXI-XXXII. — С. 252-288.
- Шухевич 1902 — Шухевич В. Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1902. — Т. 5. — Ч. 3. — 272 с.
- Talko-Hryncewicz 1893 — Talko-Hryncewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. — Krakow, 1893. — 470 s.