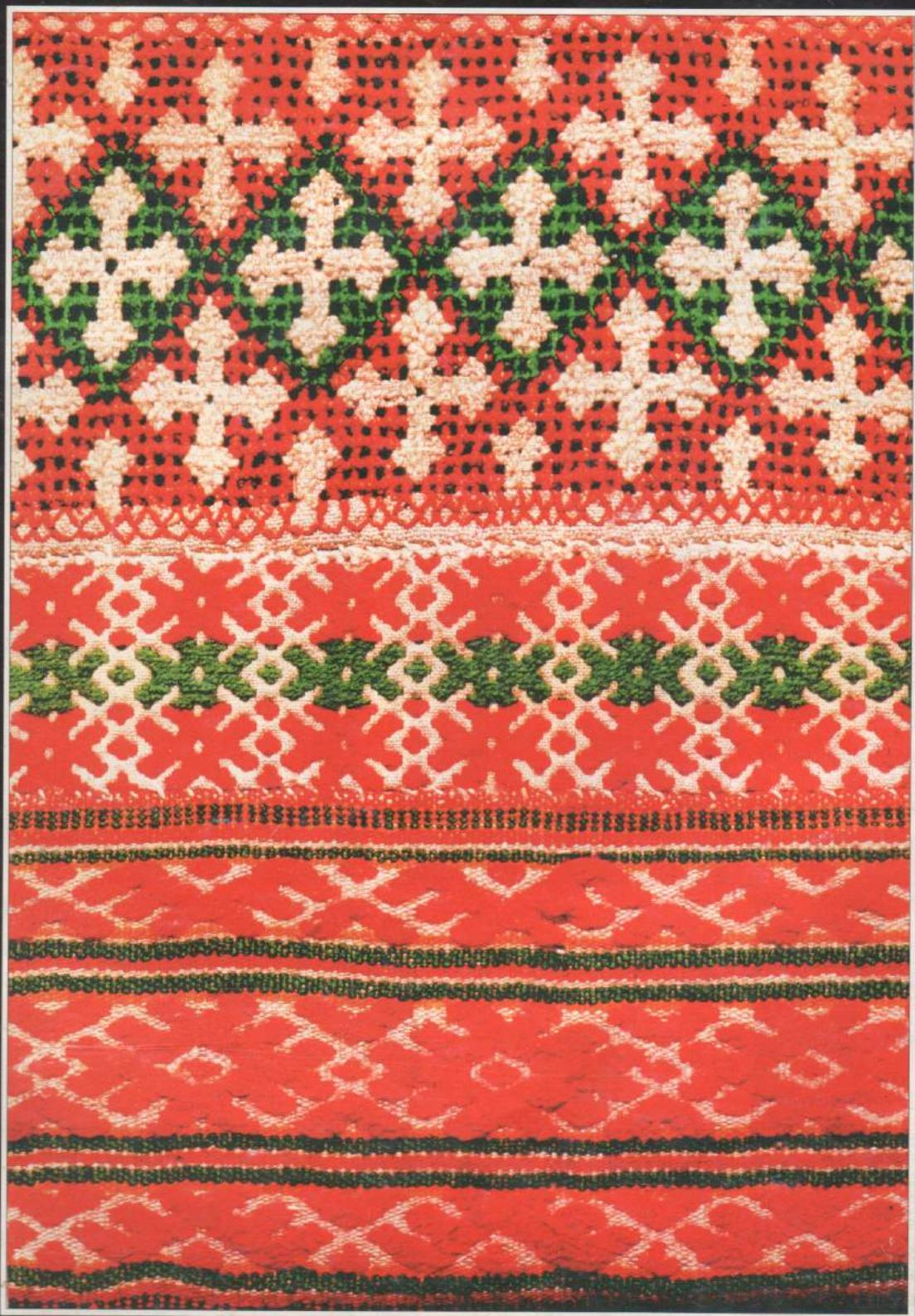


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



ЖИВАЯ СТАРИНА

1(37) '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций: Д.И. Минеев

Корректор Н.А. Мясникова

Зав. производственным отделом

Л.Г. Шимонова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389
E-mail: crf@inbox.ru

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 28.02.2003. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 202. Цена договорнаяОтпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 1000 экз.
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2003

На 1-й стр. обложки: А.Ф. Мильченкова. Конец свадебного полотенца. Фрагмент. 1894 г. Холст, белые бумажные, красные льняные, зеленые шерстяные нитки, стлань, 34x32; д. Московка Замошинской вол. Ржевского у. Тверской губ. Из собрания Сергиево-Посадского гос. историко-художественного музея-заповедника. **На 4-й стр. обложки:** Житель д. Верхняя Ваеньга Виноградовского р-на Архангельской обл. Федор Корнилович Корелин с испеченными им лепешками «картовниками». 2002 г. Фото Е.Л. Березович.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	2
СЛАВЯНСКАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИКА	
А.А. Плотникова, С.М. Толстая. «Молитвы» в сербской области Голия	4
Великий четверг на западе Вологодской области. Публикация С.П. Бушкевич	7
Первый выгон скота в Каргополье. Публикация А.Б. Мороза	9
Свадебное ряжение в Подолии. Публикация О.В. Беловой	11
СЛАВЯНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	
А.В. Курочкин. Архаический свадебный танец-игра «Журавль»	12
Е.Л. Березович. Формулы отказа при сватовстве: предметная символика	14
С.Ю. Дубровина. Обряды и обычаи на Вознесение в Тамбовской области	18
В.Е. Добровольская. Обрядовое печенье Гороховецкого края	23
ВЕШЬ—СИМВОЛ—ЗНАК	
М.С. Маерчик. Использование элементов одежды противоположного пола в украинских обрядах семейного цикла	26
И.В. Пивоварчик. Белорусский женский свадебный костюм	29
О.В. Величкина. Музикальные инструменты и человеческое тело	32
И.Д. Назина. Инструмент—музыкант—музыка в антропоморфных представлениях белорусов	36
ОБРАЗ КНИГИ В ФОЛЬКЛОРЕ	
Е.А. Мельникова. Ожидания от книги	39
Д.В. Громов. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии	42
ЭКСПЕДИЦИИ	
И.Б. Теплова. Экспедиция в Ельниковский район Смоленской области	45
Е.В. Минёнак. «Новоспасское — рай земной»	48
К.С. Верхотурова, К.В. Пьянкова. Лексические архаизмы из Двиноважья	51
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
Т.Г. Иванова. Переиздание очерка из дореволюционной «Живой старины»	54
А.В. Гура. Новые публикации о русском свадебном обряде	55
О.В. Ковалева. Белорусская свадьба по материалам из Гродненской области	58
С.М. Толстая, О.В. Белова. Жизнь женщины в зеркале языка и традиционной культуры	59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	60
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
И.А. Седакова. Семинар «Гендер и генерация в народной религии»	62
Ж.В. Кормина. Конференция по народной религиозности	64

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 обычай использования гендерно чужой одежды представлены в свадебном обряде. Речь идет в данном случае не о широко известной традиции travestism — 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: «Вкладали на голову молодиці мужеський клебень» [12. С. 15, сп.: 34. С. 610]. В некоторых вариантах обряда в первую брачную ночь «молодая спит в шапке молодого» [11. С. 139, сп.: 21. С. 149; 24. С. 140; 22. С. 128]; иногда шапку на нее надевали в 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, обычай покрывать молодых: «Берут две сваши намитку, ставят на лавке, одна сваша возле молодого, а другая возле молодой и машут над молодыми намиткой» [11. С. 134, сп.: 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 эротическим значением термина *покрывание*. Оснащение мужчины женскими атрибутами и символикой происходило и в иных формах. На Бойковщине «молодого убирали

в такий 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: «клебаня [шляпа] і віниць на ній» [ЛьвСкЯл, сп.: 20. С. 285, ЗкВолПт]. Эту «унификацию» головных уборов путем объединения знаков женских (венок) и мужских (шляпа), мы трактуем как символическую форму усреднения, «унификацию» их половой принадлежности. Отметим к тому же, что венок на шапке молодого иногда назывался *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 контус. Но обратим внимание на тот факт, что во время этого символического контуса 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 взявшись 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 сваши 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 свашиками вещами — знаками половой принадлежности.

Таким образом, оба главных персонажа свадьбы отмечены мотивами андрогинизма. 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, «подпоязывают 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, сп.: 27. С. 310], «венчальным платком» [6. С. 318]. Это позволяет соотнести 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 жизни—недеятельности, подстригают по мужскому или заплетают по 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 ненько моя, чи не жаль ти
буде,
Що ти мене віріжєш межі чужі люде?
Ой, якби я, мій синочку, тибе
желувала,
Я бим тебе межі чужі люди ни
давала [7. С. 26];

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

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

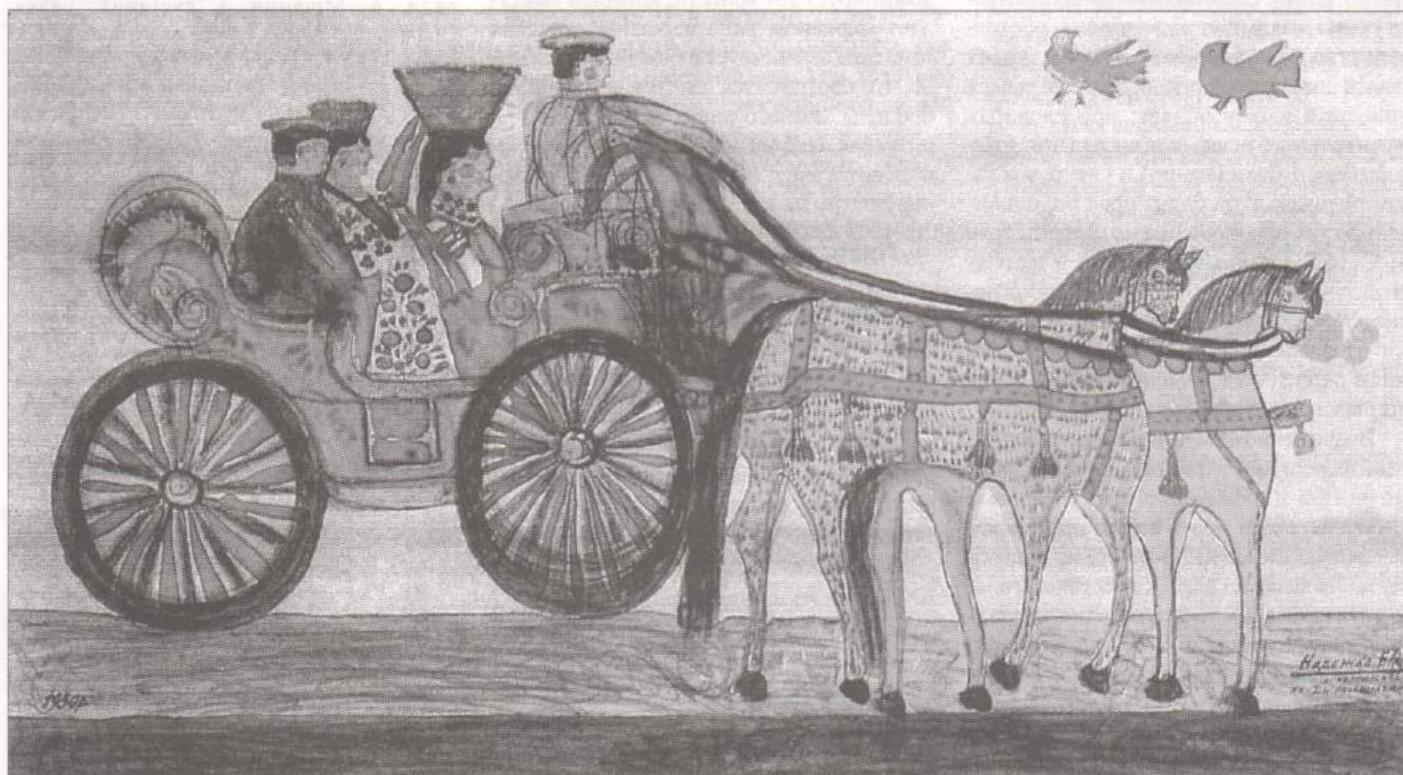
Я, синку, не Бог долечку вибирати,
Якус заслужила, якус заробила,
Таку будеш мати [10. С. 182];

Ненько моя, старенькая, та якже вас
просуши,
Купіт мені попліточки, най ще 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 мифopoэтического 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). Свадебный 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, сп.: 26. С. 18]. Сама архитектоника 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 родильницей 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], «накигає хлопську 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 переодевания роженицы: «сокотит сі ис перед чужих», «поганих очей» [29. С. 95]².

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, сп.: 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 обычай рассматривались отдельно от травестийного шуточного переодевания уже в работах Н. Сумцова и Е. Кагарова, которые трактовали коды в духе школ XIX в. Н. Сумцов, в частности, считал обычай надевать на невесту мужскую шапку признаком существования в прошлом «браха 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. Аполлонов С. Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки Павловского

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

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

3. Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

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

5. Брояковський П. Похоронні звичаї й обряди в м. Паволочі Сквирського повіту Київської губернії // Етнографічний збірник (далі — 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. Волошинський І. Весілі в Далешеві Городенського пов. // Матеріали до української етнольгії (далі — МУРЕ). Львів, 1919. Т. 19—20. С. 2—34.

8. Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // МУРЕ. Львів, 1919. Т. 19—20. С. 194—213.

9. Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанці (Старосамбірського повіту) // МУРЕ. Львів, 1908. Т. 10. С. 1—29.

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

11. Гриша О. Весільля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // МУРЕ. Львів, 1899. Т. 1. С. 111—156.

12. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі // ЕЗ. Львів, 1896. Т. 2. С. 1—38.

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

14. Иванова А. Домашний быт малоросса Хорольского уезда и других мест Волынской и Черниговской губерний // Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1. С. 337—370.

15. Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском 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 родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии // ЭО. 1907. Т. 72—73. С. 200—208, 208—210.

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

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

20. Кузів І. Життє-бутте, звичаї і обичаї

горського народу. Зібрав у селі Дідові // 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. Малорусське весильле (Свадебные обряды и песни, записанные в м. Мрине Нежинского уезда Черниговской губернии) // ЗО. 1897. Т. 34. С. 95—134.

23. Малинка А. Родини и христины (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. Михайлєцький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянці Снятинського пов. // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 302—315.

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

29. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіту // 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-Hryncewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

32. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний 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 этнографической-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. IV.

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

36. Щербій Гр., Гурошева Н. Символіка народного костюму // Українці. Історико-етнографічна 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.

ЗкВоЛПт — Закарпатская обл., Воловецкий р-н, с. Петrusовица

ЛьвСкПш — Львовская обл., Сколівський р-н, с. Пшонец

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

И.В. ПИВОВАРЧИК

БЕЛОРОУССКИЙ 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 пересыпал для молодой сверток, где вместе с угощениями — бараками, 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 здоровая». Услышав в ответ «На здоровье!», дружка отдавал ей подарок жениху¹.

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 свадебной обрядности имела не только утилитарное назначение, но

— символика якількох народів України

— символика якількох народів України