



Анализируя воронежские лирические песни в современном бытовании, мы пришли к следующим выводам. Описание одежды и украшений в народной песне направлено на отражение тех сторон натуры героя, которые особенно важны для фольклорного сознания. Одежда и ее цветовая палитра могут маркировать определенные черты характера персонажа, передавать его психологическое состояние, воспроизводить нюансы человеческих взаимоотношений. При этом одежда как часть портретной характеристики, с одной стороны, помогает в формировании идеального образа и идеального мира, с другой – отражает реалии жизни, быта и даже (хотя и не всегда) особенности местного костюма.

Исследование, проведенное нами, – лишь этап в изучении заявленной темы. Среди важных направлений ее развития нельзя не отметить изучение образных (а значит и лексических) трансформаций, которые претерпевает одежда и украшения человека в процессе эволюции жанровых форм народной лирики. В настоящей статье мы только приблизились к рассмотрению этого сложного вопроса.

#### Литература

Белова 1999 – *Белова О.В.* Красный цвет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 647–651.

Горожанина, Зайцева 2003 – *Горожанина С.В., Зайцева Л.Н.* Русский народный свадебный костюм. М., 2003.

Гусев 1967 – *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967.

Ефимова 1989 – *Ефимова Л.В.* Русский народный костюм. М., 1989.

Мартынова, Митрофанова 1986 – *Пословицы. Поговорки. Загадки / Сост., авт. предисл. и коммент. А.Н. Мартынова, В.В. Митрофанова.* М., 1986.

Никитина 1993 – *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Осовецкий 1975 – *Осовецкий И.А.* О языке русского традиционного фольклора // Вопросы языкознания. 1975. № 5. С. 66–77.

Пономарев 1994 – *Пономарев П.Д.* Народный костюм Воронежской губернии. Воронеж, 1994.

Хроленко 1979 – *Хроленко А.Т.* Семантическая структура фольклорного слова // Русский фольклор. Вып. XIX: Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 147–156.

#### Сокращения

ФА БГПИ – фольклорный архив кафедры литературы и методики ее преподавания Борисоглебского государственного педагогического института.

Е.А. САМОДЕЛОВА

(Москва)

## РОЛЬ ОДЕЖДЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЭТНОГРАФИИ РЯЗАНСКОЙ ОБЛАСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭКСПЕДИЦИЙ 1982 – 2005 гг.)

Каждый фольклорный жанр (начиная с паремии и кончая объемным нарративом) содержит тексты, в которых представлены одежда или ее элементы. В мировоззренческом аспекте важно установить принадлежность подробно описываемой или вскользь упомянутой в устно-поэтическом произведении одежды к бытовому или праздничному комплексу, к конкретному ритуальному типу, определить социополовозрастной статус ее носителя и производителя.

В данной работе мы рассмотрим календарные и семейные обряды, в которых одежда (ее состав, способ ношения) является смысловым стержнем; проанализируем многожанровые фольклорные тексты с «одежной тематикой». Фактически привлечена вся записанная нами обрядовая поэзия Рязанщины (кроме бытовавшей при проводах в армию): календарная, родильно-крестильная, связанная с обрядом первого надевания поны, свадебная, похоронно-поминальная. Среди необрядовой поэзии охвачены следующие жанры: поверье, быличка, поговорка, примета, частушка, плясовая песня, песня литературного происхождения, городской романс. Мы не рассматриваем жанры детского фольклора и сказки, поскольку первые образуют самостоятельную, весьма обширную и жанрово дифференцированную область устного народного творчества, а вторые обладают особой поэтической системой, специфическим способом подчиняющей своим законам «одежную парадигму». За пределами данной статьи остается рубашка как наиболее частотный компонент одежды, которому будет посвящена отдельная работа.

Уже при постановке задач исследования становится понятно, что включенность одежды в произведение можно наблюдать на уровне его структуры: одежда может организовывать компози-



цию целиком или составлять ее часть; входить в формульную схему или образовывать компонент повествования; обнаруживаться в сюжетном ходе и выступать в интриге, раскрываться в фабульном звене и т.п.

Одежда оказывается компонентом поэтики: эпитеты строятся как обозначения цвета и качества ткани; гиперболы и литоты основаны на богатстве или бедности одеяния; синекдохи выступают как количественные характеристики наряда и т.п. Портрет героя создается с помощью подробного или, наоборот, предельно сжатого описания его убранства, обычного или экстраординарного одеяния. С разными видами одежды, способами ее изготовления, получения и ношения связаны реальный и вымышленный миры, что проявляется в мотивах ряженья, выворачивания костюма наизнанку, запахивания на другую сторону и др.

Посредством живописания одежды в величальных песнях прославляется герой — адресат, которому предназначается обрядовое произведение. В величаниях отражена такая редкая характеристика одежды, как ее цена: скорее всего, это гиперболизированная стоимость, важная исключительно в символическом плане и не имеющая отношения к реальности. Предельно завышенная цена одежды необходима для усиления и без того высокого статуса персонажа величальной песни. Например, в д. Инкино Касимовского р-на жениха «корили» (т.е. величали) песней «А кто у нас холост...» со словами:

*На нем сертюк — сто рублей,  
А шапочка — пятьдесят.  
<...>*

*Во шапочке платочек,  
Во платочке три узла*

(зап. в 1992 г. автором и Н.В. Рыбаковой, Ф.В. Строгановым, Е.Г. Богоиной от исп. 2, 3, 5, 6, 7<sup>1</sup> [ЛАС, тетр. 11, № 41]).

Некоторым частям одежды метонимически придается роль заместителя ее обладателя — человека. На Рязанщине в начале XX в., когда было развито отходничество и жених находился на работах, символически его фигуру за-

мещал мужской головной убор (иногда еще с дополнительными частями одежды): «*За шапку сватались: жених в пастухах*»; «*Да за халат с шапкой сватались. Жених в Мещёре. В переднем углу стоит, на палку надеты халат и шапка, невеста сидит рядом*» (зап. в 1985 г. автором от исп. 26, 27 [ЛАС, тетр. 3, №№ 302–303]). Возможны две ассоциации, связанные с шапкой, которые позволили использовать ее как заместителя жениха: это знак власти (ср.: корона, «тяжела ты, шапка Мономаха!») и фаллический символ (ср.: каменные и деревянные идолы в островерхих головных уборах). В крестьянском мировоззрении шапка изначально удостоверяла мужскую половую идентичность (женский аналог на Рязанщине — платок, кичка, сорока, кокошник и др.). Шапка в народном понимании оказывается маркером двух процессов: 1) в хронологическом аспекте — зимнего периода; 2) в ритуальном аспекте — как ритуалообразующий атрибут свадьбы.

Существенна такая характеристика персонажа, как нарочитая «одетость» в помещении, демонстрирующая неустойчивый, «переходный» статус в обрядовой ситуации. Так, после приезда от венца новобрачных ненадолго приглашали за стол — «*перекусить*»: «*Сажали одешши, не раздеётся невеста*». От «одежного термина» — «*обряд*» — образован глагол, показывающий одевание в особую праздничную (и даже ритуальную) одежду как важную этикетную норму и необходимое обрядовое действие: «*Вечером будут молодых обряжать — “в приезжи” невестина родня едет. Она стала теперь баба...*» (зап. в 1992 г. автором и Ю. Галиевой, Е.Е. Гиляровой, Н.В. Городецкой, А. Филоненко от исп. 1 [ЛАС, тетр. 11, № 125]). В Рязанской обл. мы слышали употребление «*добрая обряда*» наряду с «*добро*», «*наряд*» и «*снаряда*». В ряде селений бытуют до сих пор обозначения одежды — «*сряда*» (с. Николаевка Касимовского р-на), «*убора*» (с. Константиново Рыбновского р-на) и производные от «*сряться*», «*обряжаться*», «*обрядиться*» и «*убираться*». Местные уроженки сообщают: «*Сряда — длинный сарафан, кофта*», т.е. наряд невесты; «*Потом невеста в другую сряду одётся, переряжается*» (зап. в 1992 г. автором и А.О. Захаровой, В.О. Усачевой от исп. 11 [ЛАС, тетр. 11, № 173; Самоделова 1998, 236]).

<sup>1</sup> См. нумерованный список исполнителей в конце статьи.



Или: «У меня — вот я еще в девках была — у меня еще эта убора, до сих пор эта убора»; на свадьбе «сундук-то везли: там чего — ее убора»; на второй день свадьбы «и во врача рядются, и пастухом, и цыганами, и матросами. Ну, какая у кого есть убора» (зап. в 2000 г. автором от исп. 19, 22, 20 [ЛАС, тетр. 8, № 281; тетр. 8а, №№ 479, 494]).

«Сряда» опозитивирована в плаче невесты и обозначает там головной убор — как девичий, так и женский:

*Завяжут мою головушку,  
Надевают на меня срядушку тяжелую,  
Снимают с меня лёгоньку*

(зап. в 1990 г. автором от исп. 12 [ЛАС, тетр. 7, № 58]).

Два глагола, обозначающие процесс одевания и породившие обобщенные наименования одежды, фигурируют в свадебном плаче невесты, на текст которого оказала влияние фольклоризованная песня литературного происхождения:

*Уж вы девушки мои  
<...>*

*Соберите меня,  
Нарядите меня,*

*Как невесту к венцу...*

(зап. в 1992 г. автором от исп. 4 [ЛАС, тетр. 11, № 217]).

Приведенные примеры показывают, как происходит вычленение из обобщенного понятия одежды ее типов — в первую очередь будничного, праздничного и обветшалого. Материалы, из которых можно изготовить одежду, вошли в поговорки: «С паршивой овцы хоть шерсти клок»; «В долгу — как в шелку»; «Из куля в рогожку» (и то плохо, и это) (зап. автором от исп. 41, перенявшей от своих родителей родом из с. Б. Озёрки Саравского р-на [ЛАС, 1991, тетр. 1, №№ 474, 498; 1987, тетр. 1, № 189]).

Нормативы ношения одежды и отклонения от них порождают пародирование. Возникают в обрядово-праздничной жизни и художественно обыгрываются в устном поэтическом творчестве прозвища-характеристики, связанные с частями одежды, разновидностями тканей, с возрастными нормами первого одевания костюма или его части, например: «Жена ходит безрубашная» (в плясовой песне «Я по ельничку-березничку...», зап.

в 1992 г. автором и Н.В. Городецкой, А. Филоненко от исп. 9 [ЛАС, тетр. 11, № 264]); «беспанёвница» и «панёвница» (в обряде первого надевания юбки-поневы, зап. в 1985 г. автором от исп. 28 [ЛАС, тетр. 3, № 142]); «Уж вы девушки-ластушки, / Вы чулошницы-башиманцы» (в плясовой песне «Уж ты Ванюшка коломенский!», зап. в 1992 г. автором и Н.В. Рыбаковой, Ф.В. Строгановым, Е.Г. Богоиной от исп. 2, 3, 5, 6, 7 [ЛАС, тетр. 11, № 47]) и др.

Понятно, что в обычной ситуации и в ряде празднично-обрядовых обстоятельств (но не всех) речь идет об одежде, принадлежащей конкретному человеку и символически выражающей его половозрастную и общественный статус. Однако есть одна группа лиц, которые предпочитают чужую одежду своей. В отличие от нищих (калик переходных, бездомных странников и т.д.), довольствующихся подаренной одеждой, они видоизменяют собственный наряд до неузнаваемости, а также берут на время детали и части одежды у родных и импровизируют с попавшимися под руку предметами и природными материалами. Такие перемены с одеждой производят в особое сакральное время — по некоторым календарным и семейным праздникам. Эти лица любят рядиться в соответствии с обрядовыми обстоятельствами и потому в народе называются «ряженными». Можно вычленить две группы ситуаций ритуального ряжения: 1) люди уподоблены стихийным духам или предкам и изображают их при помощи характерной одежды (например, русалки, ряженые на свадьбу и Святки); 2) люди подменяют собою людей другого социального статуса в «пороговый» момент их жизни, нарочно замещают их для последующего разоблачения (например, покрытые платком девушки в сцене угадывания невесты на девичнике, наряженная «под молодых» пара на свадебном пиру).

Можно рассуждать о временной потере социального статуса невестой, спрятанной под покровом: невеста вне какого-либо статуса. В с. Иванчино Касимовского р-на «родня жениха должна угадать среди всех невесту — отгадывали. И даже ребята для смеха шалями накрывались» (зап. в 1992 г. автором и Ю. Галиевой, Е.Е. Гиляровой, Н.В. Городецкой, А. Филоненко от исп. 1 [ЛАС, тетр. 11,



№ 112]). В с. Николаевка того же района: «*Идут! Идут! Идут!*» — *Угадывать. Накрывают невесту и девок. Жених палочкой указывает: “Вот она!”*. — *Открывают: не она — жених поцелует невесту*» (зап. в 1992 г. автором и А.О. Захаровой, В.О. Усачевой от исп. 11 [ЛАС, тетр. 11, № 173; Самоделова 1998, 235]). Обрядовая ситуация породила даже особое ситуативное название применяемого головного покрывала: «*Накрывалки — большие шали накрывальные, клетками: черная с белыми клетками и других цветов*» [Там же].

Нельзя абсолютизировать демонстрацию общественного статуса человека исключительно при помощи одежды. Не во всех жизненных обстоятельствах одежда являлась показателем социального статуса: «*Знают попа в рогожке, что он поп*» (зап. в 1994 г. автором и М.В. Скороходовым от исп. 37 [ЛАС, тетр. А, 57]).

Иначе обстоит дело с мифологическими существами. Так, некоторые антропоморфные стихийные духи определяются человеком именно по одежде или по какому-либо ее качеству, например по цвету. Жители Рязанщины до сих пор верят, что такие мифологические существа, как русалки, которые появлялись во время цветения ржи и представлялись умершими некрещеными или не своей смертью, были одеты в белые одежды. В с. Константиново рассуждают: «*Да как сказать — русалки? Ну, они, в общем, тоже наряженные: были наряжены в белом большинство. Женщины и мужчины там — это наряженные во всем белом. На голове платок, наверное, белый тоже*» (зап. в 2000 г. автором от исп. 15, 18 [ЛАС, тетр. 8а, № 445]). Русалки в народном сознании в некоторых местностях Рязанщины были привязаны ко дню Ивана Купалы; ребята лет 16–17 перед армией шутили: «*...Выбирают вдову... живет одна — поугать как бы. <...> Вот один парень, или они вдвоем, что ли, так вот, на спины их две девушки в белом таком наряде, а там сзади все стучат. Ну, а у них уже готова, так сказать, речь в отношении того, что кто-то выйдет, надо сказать*» (зап. в 2005 г. автором от исп. 14 [ЛАС, тетр. А, 55–56]). Таким образом, именно белый цвет (вкуче с типовым временем и местом появления персонажа) маркирует русалку, определяет ее мифологическую фигуру на Рязанщине. Белизна их одежд, скорее всего, может быть объяснена тройной мо-

тивировкой: 1) девичьей невинностью, ибо русалка не успела стать невестой; 2) трауром по умершей девушке; 3) календарной приуроченностью к летнему солнцестоянию, когда от палящего солнца укрывались под белым сенокосным костюмом.

Однако если существо в белой одежде появляется в ином локусе и в другое время, то трактовать его сущность становится труднее, такой персонаж не поддается однозначному определению. Например, жительница с. Березово Шиловского р-на тосковала по мужу, видела прилетавшего к ней огненного «змея» и даже вынуждена была временно покинуть родное село. «*Уехала к Коле, и там нашел меня. Пошла на кладбище. Кричала на Троицкую субботу. Блины — на кладбище поминают, крошат на могилу. Вдруг все кусты зашевелились, до городьбы добежала: <он> во всем белом*» (зап. в 1990 г. автором и А.В. Беликовым от исп. 38 [ЛАС, тетр. 8, № 123])<sup>2</sup>. Приуроченность появления существа в белой одежде к Троицкой субботе — времени, близкому к русальной неделе или даже (по иным сведениям) относящемуся к ней, — позволяет допустить в этом персонаже «русальную» природу (или некоторые ее черты). Более справедливо усматривать в описываемом персонаже контаминированные черты трех существ: огненного змея, кладбищенского духа-приведения и русалки.

Конкретная часть одежды определенного цвета использовалась в календарной обрядности и потому являлась ритуальной: она исполняла магически-прогностическую роль. Так, в д. Абрахово Клепиковского р-на «*капусту сажать выходили — белый платок на голову. И чугун обернут*» (зап. в 1987 г. автором и

<sup>2</sup> Рассказчица отличается активной жизненной позицией, большой наблюдательностью и сама любит организовывать приключения с переодеваниями и превращениями. Так, для нас, заезжих фольклористов, и ночевавших в ее доме трактористов-комбайнеров она ближе к полуночи устроила таинственное представление. М.А. Натальина надела в сенах белую ночную рубашку и неожиданно, с подвыванием и махая длинными рукавами, появилась в комнате, изображая привидение, как она потом назвала демонстрируемого персонажа, и призналась, что хотела в шутку напугать заинтересованных в приключениях гостей.



М.Д. Максимовой от исп. 33 [ЛАС, тетр. 1, № 265]).

На Рязанщине продолжает бытовать белый цвет в качестве траурного, или, более часто, он приходит на смену черному трауру по окончании установленного срока горевания. В.И. Еремина полагает, что «черный цвет как цвет траура, очевидно, позднего происхождения и связан с культурой периода христианства» [Еремина 1991, 96, сн. 6]. По данным Е.В. Киреевой, на Руси черный стал цветом траура с конца XVII в. [Киреева 1976, 51]. Вне зависимости от цвета, «в научной литературе достаточно широко распространено мнение, что цель траура заключается также в том, чтобы сделать себя неузнаваемым и тем самым обезопасить от возможного вредоносного действия мертвеца» [Еремина 1991, 142 (с отсылкой: Samter 1911)].

Цвет одежды играл важную мировоззренческую роль в противопоставлениях: будничная и праздничная, повседневная и траурная, женская и мужская, полноценная и старушечья одежда. Изменяемость форм траура просматривается в упоминании в фольклорных текстах определенных видов одежды и ее цветов (от белого – через черный – к желтому и лиловому). Причем траурная колористика выступает по-разному маркированной – от реальных погребально-поминальных обрядов до душевных переживаний, вызванных вынужденной или добровольной разлукой при жизни. О том, что сваха – вдова, свидетельствует траурный цвет ее головного убора в адресованной ей «корильной» (т.е. величальной) свадебной песне:

*Во саду сваха посаженная,  
Виноградом обгороженная,  
Черной шалью покрываемая...*

(зап. в 1992 г. автором от исп. 2, 3, 5, 6, 7 [ЛАС, тетр. 11, № 41]).

Еще более выразительно и одновременно зловеще представлен траурный наряд свахи в варианте песни в соседнем селе:

*Во саду сваха посебженная,  
Виноградом обгороженная,  
Касией была покрытая,  
Белым саваном закрытая*

(зап. в 1992 г. автором от исп. 1 [ЛАС, тетр. 11, № 123]).

Такое настойчивое нагнетание трагедийных нот при помощи живописания отдельных деталей наряда свахи может свидетельствовать и об общем печальном настрое довенчальной части свадьбы и соотноситься с траурным нарядом просватанной невесты, прощающейся с девичеством и родительским домом. Ср.: «На девичнике невеста сидит в переднем углу во всем печальном, белом» (зап. в 1992 г. автором от исп. 8 [ЛАС, тетр. 11, № 144]). Тогда трагический внешний облик свахи дополняет аналогичные одеяния невесты, а не демонстрирует вдовство.

Однако черный цвет является траурным только в соотнесении с традиционным одеянием, колористика которого обычно иная, принятая в данном регионе за социополовозрастную норму. Так, цвет девичье-женского (не невестиного) головного убора варьируется в широкой цветовой гамме, исключены лишь черный и белый цвета как знаки траура. Напротив, черный цвет мужского кафтана является обычным, повседневным, нейтральным или даже праздничным и совершенно не несет в себе трагедийного начала. Поэтому в свадебной песне «Как не по мосту ды мосточку...» в с. Иванчино и с. Любовниково Касимовского р-на жених одет именно так:

*Сын Григорьевич он молодчина.*

*Эх, ю, он – он во чёрном в каф... кафтане*  
(зап. в 1992 г. автором и Ю. Галиевой, Е.Е. Гиляровой, Н.В. Городецкой, А. Филоненко от исп. 1 [ЛАС, тетр. 11, № 113]).

Цвет кафтана жениха не имеет принципиального значения и может быть любого приличествующего этикету цветового тона: важно, что он совершенно не траурный. В варианте этой же песни в с. Николаевка того же района жених одет иначе:

*Тут шел-прошел детинушка, э-э ох,  
Он во синием во кафтане*

(зап. в 1992 г. автором и А.О. Захаровой, В.О. Усачевой от исп. 10 [ЛАС, тетр. 11, № 178; Самоделова 1998, 235]).

Покрой одежды и ее детали угадываются по отдельным упоминаниям в фольклорных произведениях. Во всех вариантах той же свадебной песни «Эх, как не по мосту ды мосточку...» в Касимовском р-не помимо традиционного для



каждого селения цвета кафтана указана такая деталь, как карман:

*Он во чёрном кафтане,  
Держит руки во кармане*  
(зап. в 1992 г. автором и Н.В. Городецкой, А. Филоненко от исп. 9 [ЛАС, тетр. 11, № 261]).

Таким образом, одежда важна не только как показатель высокого социального статуса жениха и его богатства, но служит для демонстрации поведения ее обладателя.

Возвратимся к народному обычаю нарочитого переодевания в сакральное время. Примеры подмены собою людей другой половозрастной категории особенно часты и даже обязательны на Святках: «*Шутили. Один парень нарядился в каратайке с фантами — никто в карагоде не узнаёт*» (зап. в 1993 г. автором от исп. 16 [ЛАС, тетр. 8, № 148]); «*Обычно под Новый год опять наряженные ходили, хто во что нарядится. Хто — тогда каратайки такие пухлявые, шубу выворачивали, чтоб там пострашнее было или порванее*» (зап. в 2000 г. автором от исп. 15 [ЛАС, тетр. 8а, № 437])<sup>3</sup>.

Также на Святках, чтобы изобразить персонажа, чуждого миру людей, выворачивали обычную повседневную одежду наизнанку: «*Она, наверно, вон там висит. <...> Я ее, бывало, вывёртывала — поддѣвка. Это значит, вот тут эти застегались — фанты. Фанты — накробишься и всё*» (зап. в 2000 г. автором от исп. 19 [ЛАС, тетр. 8, № 257]). Или: «*Шубы носили. Шубу вывернут, лохматой сделают. Ребята за девками гоняют — узнать, не раскрывая, кто: девка ай парень? Никак не попадёшь. — Ну уж ладно, раскройся!*» (зап. в 1993 г. автором от исп. 16 [ЛАС, тетр. 8, № 146]).

Низкий социовозрастной статус — реальный или мнимый — создается путем изображения старой, ветхой, испорченной одежды. В свадебном приговоре дружкa заплатки на одежде — показатель низкого социовозрастного статуса (адресаты-персонажи являются младшими по возрасту из всех участников свадьбы), но действенность и значимость этого одежного элемента гиперболизируется:

*Ах вы, молодые ребятки,  
Косые на вас заплатки!*

<sup>3</sup> Каратайка — женская верхняя осенне-зимняя одежда.

*Как вы бежали,  
Заплатки на вас дрожали,  
Коней у нас перепугали*  
(зап. в 1987 г. автором и М.Д. Максимовой от исп. 36 [ЛАС, тетр. 1, № 389]).

В бытовавшем в с. Кузьминское Рыбновского р-на перечне, как пьют (до какой степени напиваются) представители разных профессий, фигурирует образ расташенной по кускам одежды: «*В лоскуты — портной*» (зап. в 2005 г. автором от исп. 21, родом из с. Кузьминское [ЛАС, тетр. А, 95]).

Одежда внутренне противоречивая, невозможная по сути и не соответствующая социальному статусу, шутливо обыгрывается и высмеивается в обрядовых песнях, в которых «*страмили*» какой-либо свадебный чин из противоположной партии, например:

*У нашей свахи  
Шуба нова (2).  
У нашей свахи  
Спина гола (2)*  
(зап. в 1992 г. автором и А.О. Захаровой, В.О. Усачевой от исп. 10 [ЛАС, тетр. 11, № 189; Самоделова 1998, 238]).

Типологически сходно:

*Шаль-то нова, голубая —  
Вся изорвана, худая —  
По плечам висит*  
(зап. в 1992 г. автором от исп. 40 [ЛАС, тетр. 11, № 452]).

В речитативной приговорке дан еще один «одежный мотив» — внутренне противоречивый и насмешливый:

*Платье в горошинку,  
А горошинка эта величиной с арбуз;  
Платье-гоженька,  
А гоженька эта — с рогоженьку...*  
(зап. в 1992 г. автором и А.О. Захаровой, В.О. Усачевой от мужчины лет 50, с. Николаевка Касимовского р-на [ЛАС, тетр. 11, № 468]).

Несоответствие модного наряда статусу его обладателя высмеивается в плясовой песне «Захотелось Акулине прокатиться вдоль долины...» через способ добывания одежды — противозаконный, обманный:

*Пятьдесят рублей украла  
Себе на пальто,*



*Эх, себе на пальто.  
Пальто новое атласно,  
Воротник суконный красный —  
Вот так жак-пальто,  
Эх, вот так жак-пальто.*  
(зап. в 1992 г. автором от исп. 40 [ЛАС, тетр. 11, № 463]).

Одежда, не подходящая по сезону и размеру или надетая необычным способом, выдает низкий социальный статус ее обладателя, его несчастное положение. Пример тому — описание сироты с помощью «одежного кода» в плясовой песне:

*Уж ты Ванюшка коломенской!  
Зипунишечко коротенькай.  
Ваня ходит улыбается,  
Зипунишкой прикрывается*  
(зап. в 1992 г. автором и Н.В. Рыбаковой, Ф.В. Строгановым, Е.Г. Богиной от исп. 2, 3, 5, 6, 7 [ЛАС, тетр. 11, № 47]).

В поздней необрядовой песне литературного происхождения описан самый низкий уровень потери человеческого достоинства (если измерять его качеством одежды):

*На паперти божьего храма  
Оборванный нищий стоит  
И видит: какая-то дама  
Роскошно одета на вид.  
Узнавши старик свою дочку,  
Он весь задрожал и упал...  
А она: «Ты не отец, а бродяга», —  
И отгоняет его*  
(зап. в 1987 г. автором и М.Д. Максимова от исп. 35 [ЛАС, тетр. 1, № 268]).

Бедность одежды в далеком прошлом выступала грозным признаком сиротства или недостатка трудолюбия родителей, чинила препятствия к удачному замужеству. Однако в позднем фольклорном жанре — частушке (в жанровой разновидности «Бряночка»), наоборот, при помощи указания на бедность одежды высвечиваются высокие духовно-нравственные качества человека — избранника девушки-невесты:

*Я девчонка бедная,  
По-бедному одетая.  
Неужели, дорогой,  
Ты бросишь из-за этого?*  
(скопировано в 2005 г. автором из тетрад исп. 23 [ЛАС, тетр. 2005 г., 14]).

Плохая одежда может считаться таковой не из-за своей ветхости и изношенности либо загрязненности, но из-за неправильной стирки. Так, в с. Константиново Рыбновского р-на тщательно следили за тем, чтобы белье было постирано давно принятым и узаконенным многими поколениями способом: *«Дома не полоскали. Это считали, бывало, мне мать скажет: это, скажет, поганая бельё — в корыте, мол, полоскать! Надо на реку несть, там всё выполоскать — чисто, хорошо»* (зап. в 2000 г. автором от исп. 17 [ЛАС, тетр. 86, № 556]). Может быть, в какой-то мере восприятие чистоты постиранного в реке белья подсознательно зависело от отношения к реке как к границе двух миров — здешнего и иного.

В с. Константиново в ритуале с предсмертной одеждой человека явно просматриваются древние мировоззренческие черты: душа может попасть водным путем в загробный мир, отделенный от земного мира пространством воды. Однако старожилы села допускали варианты нахождения потустороннего царства — на небесах (душа туда устремляется с дымом), под землей (куда опускают покойника в могилу). Поэтому поступали с одеждой покойника так: *«До девять дён его бельё не надо носить, а потом мы его по воде по речке пускаем. А кто сжигает, кто закапывает в землю. А на реку бросить — она и поплывёт. Это говорить: легче всего. <...> К вечеру пускают: отнесут и пустят — она поплывёт»* (зап. в 2000 г. автором от исп. 17 [ЛАС, тетр. 86, № 579]).

Проницаемость двух миров — земного и потустороннего — становится очевидной в типичном сюжете былички: при похоронах покойника одели в одежду, не полностью согласованную с местной традицией — например, забыли надеть какую-то часть костюма; поэтому родственнику вскоре снится сон о просьбе умершего передать ему необходимую деталь наряда. Далее сюжет раздваивается на версии, которые типичны для рязанского фольклора. Первая: родственник срочно закапывает в могилу недостающую одежду, и покойник больше не снится. Вторая: сон пересказывается жителям и расценивается как предвестие еще одной скорой смерти; все со страхом ожидают нового покойника и затем кладут к нему в гроб забытую одежду для первого покойника; тогда снова



снится сон с благодарностью мертвеца, и в ближайшем будущем нет смертей. Местные жители свято верят в реальность описываемых событий, выполняются диктуемые традицией действия, а потом утверждаются в правильности своих оценок.

С ритуальным надеванием одежды соотносится обрядовое снятие ее (после употребления в последний раз). Это касается родильной и крестильной сорочки и одежды, в которой человек умер. Прижизненной одежде человека противопоставлена «смертная», предназначенная для одевания покойника и готовящаяся задолго до смерти. Пожилые жительницы с. Константиново заранее приобретают посмертную одежду: «*Все готовят. У меня вот всё готово. Ну, чем оно отличается? Как кто захочет. Вот у меня платье такое коричневого цвета, платочка два у меня там лежат — я говорю своим ребятам: ну тогда какой наденете. Тапочки, чулки, штанишки положила себе. <...> Всё чтоб было новое, не ношеное. У нас с оборками шила портниха*» (зап. в 2000 г. автором от исп. 22 [ЛАС, тетр. 8а, № 478]). В новейшее время отличительным признаком остается новизна одежды, не надевавшейся при жизни. В связи с этим можно рассуждать о последнем ритуальном надевании одежды — в противовес первому.

Заметим, что одежда нужна живому человеку — именно ему готовятся дары на свадьбе; покойнику привычные человеческие одеяния уже чужды. На второй или третий день свадьбы в некоторых селениях Рязанщины ходили ряженные и разыгрывали сценку с «упокойником»: «*Ляжет одна — “упокойник”. Другая книгу возьмёт — вроде псалтырь. Одна в головах кричит. Стакан саданут. И сейчас такая штука есть. Кто болтать умеет, тот чёрте что скажет. Я ложилась. Читает:*

— *Чада ты моя, чада!  
Ты помер, а я рада:  
Портюк, рубах не надо»*

(зап. в 1990 г. автором и А.В. Беликовым от исп. 39 [ЛАС, тетр. 8, № 9]). В причитании по мнимому покойнику подчеркивается, что ему уже не носить человеческой одежды.

К перемене в одежде ведет изменение социального статуса. Однако в фольклорной песне литературного происхождения (городском романсе) «Хожу

по деревне со стадом овец...» показано, как смена вида одежды оказалась ложной, напрасно обещанной и не привела к улучшению качества жизни («*укротитель зверей*» обманул «*пастушку*» и был убит ею):

*Переменим давай деревенскую жизнь  
На роскошную жизнь городскую.*

*И куплю я тебе темно-синий костюм,  
Туфли модные, шляпу большую*

(зап. в 1992 г. автором и Е.Г. Богиной, Н.В. Рыбаковой, Ф.В. Строгановым от исп. 40 [ЛАС, тетр. 11, № 458]).

Виды тканей и украшающих отделок свидетельствуют о замкнутом натуральном хозяйстве или о широких контактах с соседними и дальними народами, о торговых путях и переселенческом движении. Притягательна красота мешерской «геометрической» поневы: ведь в других местностях Рязанского края были распространены синие клетчатые поневы вятического типа или черные и красные клетчатые поневы донской группы, различавшиеся помимо цвета шириной клетки и накладными украшениями — «*обложками*» («сапогом» и в виде квадрата), поясом-шнуром, нашитыми лентами и т.д., однако более простые по способу тканья. Понева крепится на женском теле с помощью «*гашиника*» — пояса наподобие шнурка, веревки. Понева является локальным этническим показателем: по особенностям ее пошива и украшений определяли принадлежность ее носительниц к конкретному селению и району. По словам уроженки Рязанщины, «*по проше — шире или уже, по поясу или цвету клеток различали поневы. Сараевский район — пояс в три пальца, Агро-Пустынь — в два*» (зап. в 1985 г. автором от исп. 25 [ЛАС, тетр. 3, № 279]). Интересно, что в бытовавшей в д. Ветчаны Клепиковского р-на необрядовой песне «*Акулина, баба славная...*» образ поневы соотносится с грозой: «*Я на печечке спасалась, / Старой понькой одевалась. <...> / Меня гроза испугалась, / За часты леса бросалась*» (зап. в 1987 г. автором и М.Д. Максимовой от исп. 34 [ЛАС, тетр. 1, № 347]).

В Рязанской обл. до сих пор сохранились населенные пункты, которые условно можно назвать «заповедниками народной одежды»: это с. Секирино Скопинского р-на и с. Чернава Милослав-





ского р-на, где пожилые жительницы повседневно носят старинный «поневный комплекс», а молодые надевают его по праздникам (на свадьбу, в церковь); в прилегающих деревнях эту одежду хранят в сундуках. Местные уроженцы гордятся сохранением традиции ношения национального костюма. Здесь существует четкое соотношение поневы с замужеством: по словам местных жителей, ее имеют право носить только вышедшие замуж женщины, а незамужние обязаны надевать черную юбку, изготовленную из другой ткани и иного покроя (зап. в 2002 г. автором, с. Чернава).

В тех населенных пунктах (их подавляющее большинство на Рязанщине), где «городская мода» вытеснила народный одежный комплекс в первой половине XX в., понева уже в то время считалась устаревшей и немодной одеждой, приобрела статус «повседневной» в противовес праздничному и нарядному костюму: «Хорошее там надевали в праздники, а поневы каждый день носили» (зап. в 1999 г. автором от исп. 24, сообщает о с. Константиново [ЛАС, блокнот, 40]). На Рязанщине различались способы ношения поневы в соответствии с социоловозрастным статусом ее обладательницы: «В 18 лет надевают поневу, а как женщина, так подтыкают сзади с двух сторон» (зап. в 1985 г. автором от исп. 30 [ЛАС, тетр. 3, № 210]).

Поразительно, что до конца второго тысячелетия дожило наименование «сак», сохраненное в родственном названии «полусак» в с. Константиново и соседней д. Волхона Рыбновского р-на: «...Ну, матушки их тогда звали, матушки. Они даже этим делом — вот наша мама отдавала йим пинжак шить — не пинжак, а такой полусак называется» (зап. в 2000 г. автором от исп. 13 [ЛАС, тетр. 8а, № 509]). «Короткие саки» — одежду из далекого прошлого, свидетельство скифской истории VII в. до н.э. — III в. н.э. — упомянул С.А. Есенин в статье «Быт и искусство» (условно 1920 г.), ссылаясь в свою очередь на «Историю греко-персидских войн» Геродота [Есенин 1997, 215].

В Рязанской обл. встречаются народные дефиниции частей одежды, произошедшие от названий частей тела человека: «косник», «налобник», «рукава», «рукавицы». Термин «косник» как девичье

украшение косы применялся и для коней, впряженных в повозку свадебного поезда: «В гриву косников запрядут лошадей» (зап. в 1985 г. автором от исп. 29 [ЛАС, тетр. 3, № 294]). «Рукава» — это наименование короткой, лишь прикрывающей грудь блузки с длинными рукавами, в которую в первой четверти XX в. трансформировалась путем редукции рубаха (точнее, ее стан, а подстава исчезла еще раньше). «Рукава» обязательно носились под сарафан (зап. в 1990-е гг. автором от выходцев из с. Б. Озёрки Сараевского р-на [ЛАС]).

Почти вся одежда (за некоторыми исключениями) дополнялась украшениями. В крестьянском обиходе слово «лента» обозначало три предмета: 1) самостоятельный вид украшения, вплетаемого в девичью косу; 2) несколько разноцветных лент вместе являлись декоративной деталью женского головного убора; 3) красочные ленты нашивались горизонтальными полосами по низу праздничного фартука. Известно еще близкое по созвучию слово «ленка» (вариант произношения — «лёнка»): так в с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл. называется девичий головной убор, сделанный в виде свернутой обручем золотистой (парчовой?) ленты на твердой подкладке (зап. в 2002 г. автором [РЭ ИЭиА]). Лента выступала главным поэтическим образом в зачине свадебной песни, сопровождавшей ритуал укладывания спать новобрачных: «Шалковая ленточка ко стеночке льнёт, / Михаил Аксиньюшку к сердечушко жмёт» (зап. в 1989 г. автором от исп. 31, 32, 33 и др. участников самодеятельного хора [ЛАС, тетр. 6, № 216]). Для крестьян в девичьей ленте важны ее длинная и произвольно извивающаяся форма, яркость цвета и праздничное назначение — иначе говоря, все основные характеристики предмета.

Как следует из проведенного небольшого исследования, в устном народном творчестве краткое упоминание одежды и подробное живописание ее разновидностей, покроя и деталей выполняет различные функции в разных жанрах: от структурообразующих (в пословицах и поговорках, приметах, быличках, частушках) до поэтических приемов (в песнях). В не изученных нами сказках можно предполагать композиционную роль элементов одежды, а в былинах — стилевую.



Наличие одежды в устно-поэтическом тексте связывает его с одним из двух видов этнографической действительности: 1) которая породила само произведение в далеком или не очень отдаленном прошлом, послужила причиной возникновения данной художественной структуры; 2) в которой бытовало произведение в момент его фиксации. Случаи, когда местные жители не помнят точного наименования одежды и приводят ошибочные термины (их поправляют только старожилы), позволяют поставить вопрос об утрате ее конкретных видов в сравнительно недавнем прошлом или о чужеродности одежды (и, следовательно, о занесенности самого текста с других территорий, о его нетипичности и миграционном характере).

Записанные в разные столетия в различных географических регионах варианты одного фольклорного произведения в перспективе дадут возможность охватить целую панораму народного костюма и его отдельных элементов, выявить хронологическую и региональную видоизменяемость одежды, ее распределение по классам общества и сословиям, по ареалам бытования, увидеть многообразие диалектных названий, подметить национальные обозначения и иноземные заимствования в зонах межэтнических контактов.

#### Список исполнителей

- с. Иванчино Касимовского р-на*
1. Воробьева Анна Семеновна, 1912 г.р.
  - д. Инкино Касимовского р-на*
  2. Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г.р.
  3. Жукова Анна Ефимовна, 1935 г.р.
  4. Жукова Анна Николаевна, 1909 г.р.
  5. Жукова Анна Степановна, 1938 г.р.
  6. Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г.р.
  7. Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г.р.
  - с. Любовниково Касимовского р-на*
  8. Буденкова Александра Ивановна, 1911 г.р.
  9. Узорова Мария Петровна, 1913 г.р.
  - с. Николаевка Касимовского р-на*
  10. Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г.р.
  11. Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г.р.
  - с. Шостье Касимовского р-на*
  12. Аникина Анастасия, 1920 г.р.
  - д. Волхона Рыбновского р-на*
  13. Павлюк Анастасия Афанасьевна, 1924 г.р.
  - с. Константиново Рыбновского р-на*
  14. О. Александр, священник церкви иконы Казанской Божией Матери.
  15. Абрамкина Зинаида Борисовна, 1924 г.р.
  16. Вавилова Мария Николаевна, 1908 г.р.

17. Морозова Анастасия Павловна, 1910 г.р.
18. Назарова Анна Федоровна, 1931 г.р.
19. Рыбкина Надежда Дмитриевна, 1915 г.р.
20. Титова Мария Ивановна, 1924 г.р.
21. Харламова Зинаида Петровна, 1938 г.р.
22. Цыганова Анна Ивановна
- с. Кузьминское Рыбновского р-на*
23. Алипова Александра Дмитриевна, 1927 г.р.
- с. Федакино Рыбновского р-на*
24. Мария Николаевна, 1919 г.р.
- с. Агро-Пустынь Рязанского р-на*
25. Арбузкина Татьяна Евдокимовна, 1901 г.р.
26. Григорьева Елена Елисеевна, 1904 г.р.
27. Крышина Клавдия Степановна, 1912 г.р.
- с. Заборье Рязанского р-на*
28. Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г.р.
- д. Полково Рязанского р-на*
29. Воробьева Мария Степановна, 1903 г.р.
- пос. Солотча Рязанского р-на*
30. Докелина Мария Ивановна, 1916 г.р.
- с. Секирино Скопинского р-на*
31. Ерошина Василиса Николаевна, 1914 г.р.
32. Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г.р.
33. Корнеева Прасковья Васильевна, 1929 г.р.
- г. Спас-Клепики*
34. Милехова Анна Егоровна, 1922 г.р.
35. Морозова Александра Захаровна, 1931 г.р.
- с. Бутыково Спас-Клепиковского р-на*
36. Самохвалова Анастасия Степановна, 1914 г.р.
- д. Татаркино Старожилковского р-на*
37. Гусева Федосья Павловна, 1900 г.р.
- с. Берёзово Шиловского р-на*
38. Натальина Мария Акимовна, 1910 г.р.
- с. Тимошкино Шиловского р-на*
39. Рогова Татьяна Степановна, 1927 г.р.
- п. Елатьма*
40. Макарова Мария Петровна, 1922 г.р.
- г. Москва*
41. Самоделова Анна Михайловна, 1929 г.р.

#### Литература

- Еремина 1991 — *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Есенин 1997 — *Есенин С.А.* Быт и искусство // Есенин С.А. Полн. собр. соч. В 7 т. (9 кн.). М., 1997. Т. 5. С. 214–220.
- Киреева 1976 — *Киреева Е.В.* История костюма. М., 1976.
- Самоделова 1998 — Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А. Самоделовой) // *Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts.* 1998. № VI. С. 227–242.
- Samter 1911 — *Samter E.* Geburt, Hohzelt und Tod // *Beiträge zur Vergleichenden Volkskunde.* Berlin; Leipzig, 1911. S. 90–97.

#### Сокращения

- ЛАС — личный архив Е.А. Самоделовой.
- РЭ ИЭиА — Рязанская экспедиция Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (под руководством С.А. Иниковой).