

**«ЖЕНА МУЖУ РАСКАРЯКИ ПОДАЕТ»
(ШТАНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ)**

В системе традиционного русского костюма основополагающим элементом, маркирующим мужской статус, являлась поясная набедренная одежда — *порты*. Это одна из древнейших форм мужской одежды, представлявшая собой узкие, длиной до середины икр штаны. Своё название порты получили от материала, из которого шились, — домашнего льняного или конопляного холста, называемого *портъ*, или *портно*. Другие широко употреблявшиеся в народной среде названия этой одежды — *портки* и *штаны*; существовали и менее распространённые: в южно-русских губерниях узкие штаны, называвшиеся *голенцами* [Даль 1996: I–372]; на Русском Севере и в старообрядческой среде — *надрагами* и *остегнами*, эти слова заимствованы из церковной лексики [Там же: II–406, 704]. Порты, носимые как нижнее бельё, во многих местах назывались *подштанниками*, *исподничками* [Там же: III–217], *низиками* (Енисейск. губ.) [Оп. РЭМ, 563–3]. Для широких штанов употреблялось общерусское название *шаровары* [Даль 1996: IV–621] и локальное, в Оренбуржье и Сибири, — *чембары* [Там же: IV–589]; оба слова имеют тюркское происхождение. Порты и штаны носили с лаптями или заправленными в сапоги. В обоих случаях нижний край порточин закрывался онучами, которыми ноги обматывались от стоп и почти до коленей; такой способ ношения портов обусловил их короткую длину.

Более поздний тип мужской поясной набедренной одежды — *брюки* — появился в крестьянском быту во второй половине XIX в. Брюки были элементом городской культуры и поэтому воспринимались в деревнях и селах как предмет щегольства. Именно в таком качестве они обычно входили в состав праздничного костюма взрослых парней и молодых мужчин. Брюки покупали готовыми на ярмарках или шили на заказ у портных, чаще всего из фабричной ткани. Их, как и порты, обычно носили заправленными в сапоги. Однако в конце XIX — начале XX в. русским сапогам нередко уступают место городские ботинки и даже галоши — и брючины, как правило, более длинные, чем штанины у портов, оставались свободными (см., например, описание праздничного костюма парней в Архангельской губернии [Кнатц 1928: 192]).

Покрой портов отличался простотой: они состояли из порточин, ширинки (мотни) из двух клиньев и гашника. Если порты разложить на

плоскости, то порточины будут почти под 90° по отношению друг к другу. Эта особенность легла в основу загадок о штанах:

*По дороге я шел,
Две дороги нашел,
По обеим пошел. (Да и в обе пошел.)*
(Новгородская губ., г. Тихвин)

Жена мужу раскаряки подает.
(Московская губ., Дмитровский у., с. Хорошилово)

*Баба мужику
Растопырку дала.*
(Самарская губ., Ставропольский у., с. Озерки)
[Загадки русского народа 1995: 105].

Несимметричность составляющих мотню клиньев, обуславливающая подчас некоторую неравномерность движения ног, породила в некоторых местах Сибири такое шутовское название портов, как *косожопки* (например, оно бытовало в старообрядческой среде на Алтае по реке Ульба, у «поляков» в с. Черемшанка и у «кержаков» в д. Бутаково — по материалам экспедиций сотрудников Музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска (со слов сотрудницы музея Т.С. Ильиной).

Особый покррой был у портов для самых маленьких мальчиков. Общеизвестно, что в традиционном обществе вплоть до рубежа XIX–XX веков одежда детей обоего пола до 5–8 лет состояла из длинной рубашки, перешитой обычно из одежды родителей или старших братьев или сестер, и простенького узкого пояска. Редко где детей начинали одевать с учетом половых особенностей ранее. По достижении возраста, в котором происходила половая самоидентификация ребенка и который в той или иной локальной традиции мог варьировать с разницей в несколько лет, для мальчика шили порты, сильно отличающиеся от взрослых мужских. Особенностью детских портов было то, что спереди у них была прореха: вставной клин пришивался к штанинам только с задней стороны. В Калужской губ. такие штанишки называли «самосёрками» (со слов В.Ф. Зёровой, 1939 г., род. в с. Подбужье Хвостовичного р-на Калужской губ.). Для более старших мальчиков порты шились с ширинкой, но цельной, в отличие от портов взрослых мужчин. По сведениям К.К. Логинова, в Заонежье на рубеже XIX–XX веков мальчики начинали носить штаны лет с пяти-шести, а различие портов самых маленьких и тех, что были постарше, состояло в цвете

материала: парнишки до 12 лет носили эту поясную одежду из белого холста, а с двенадцати могли надевать порты синего цвета, как взрослые [Логинов 1993: 100].

Н.И. Лебедева зафиксировала в 1920-х годах в Калужской губернии остаточные явления обряда надевания портов: «Теперь в с. Бояновичи я видела мальчиков 10 лет, шеголявших в одних длинных рубашках. Правда, в оправдание мне говорили, что они сиротки, некому им шить штанов, но надевание штанов на мальчиков только лет в 5–7 здесь очень распространено. Сохранились некоторые остатки древнего, может быть, обряда совершеннолетия мальчиков, но сейчас это просто обрывки, теперь уже не связанные друг с другом. Первые штаны обычно шьет мать, за отсутствием ее — крестная; эти штаны надевают утром; мальчик стоит на “полу”, т.е. на помосте для спанья, между печью и дверью, мать говорит: “Носи, не скидай”. Когда мальчик появляется на улице в первый раз в штанах, то его приветствуют товарищи» [Лебедева 1996: 1–82].

Так или иначе, во многих местностях с семи-восми лет мальчики начинали постоянно носить порты как деталь мужской одежды. Насколько значима она была для сознания ребенка, свидетельствует актуальный именно для данного переходного возраста жанр дразнилок — коротеньких песенок или проговариваемых текстов юмористического или сатирического характера, которые использовались детьми для насмешки, поддразнивания и содержали обидную для адресата характеристику. В дразнилках, адресованных мальчикам, в самых разных вариантах используются мотивы отсутствия или неполноценности состояния штанов:

Безитанный рак, / Полезай в овраг, / Там кошку дерут, / Тебе лапку дадут [Детский поэтический фольклор 1997: 313];

Алексей божий, обшитый кожей [Виноградов 1998: 66];

Лягаш, штаны продашь? [Там же: 66];

Илья-пророк штаны прожжег [Там же: 66];

Полька-палеган штаны пролегал [Там же: 66];

Поляк, штаны горят, а ж..а мерзнет [Там же: 67];

Палеган, Палеган — аржана лепешка, капитан, капитан — рваные штанишки [Там же: 68–69];

Федар-бобар ходил на бор, шишки брал, штанишки рвал [Там же: 69];

Беззуба талала, / Тебя кошка родила! / Поп крестил — / Штаны спустил, / Попадья подбежала, штаны поддержала [Там же: 69];

Яшка, Яшка — / Синяя рубашка, / Синие штаны / С левой стороны [Поэзия детства 2004: 410].

Мотив неполноценности штанов в дразнилках зачастую соотносится с особенностями проявлений детской физиологии и репрезентирует несостоятельность мальчика как «взрослого»:

Павел в штаны наплавил [Виноградов 1998: 65];

Матрос — в штаны натрёс [Там же: 66].

Реже в дразнилках упоминаются «красивые» штаны, например из гарнитура, т.е. из гродетура — плотной блестящей шелковой ткани:

Монах — в гарнитуровых штанах

[Детский поэтический фольклор 1997: 315].

Эффект насмешки здесь рождается не только благодаря замысловатому названию ткани, то и тому факту, что гродетур чаще всего использовался для изготовления женской праздничной одежды, а далеко не для шитья мужских портов.

Относительно специфики детских портов следует также отметить, что, как правило, их изготавливали из поношенной ткани. В этом плане вообще вся детская одежда сближалась с одеждой стариков, которые, как и малые дети, были нетрудоспособны: они тоже не имели права на изготовление платья из новины.

Чрезвычайно важными представляются неоднократные замечания исследователей по поводу возрастной границы первого надевания штанов в более раннее время. Так, в полевых материалах Н.И. Лебедевой 1920-х годов имеется запись о том, что в Калужской губернии «в старину мальчики надевали штаны лет с двенадцати» [Лебедева 1996: 1–82]. В трудах Д.К. Зеленина возрастная граница для начала ношения портов в восточно-славянской традиции определена как еще более высокая: «В старину мальчики не носили штанов до 15-летнего возраста и даже до самой свадьбы» [Зеленин 1991: 233]. Согласно заонежскому материалу, «в XIX в. в рубахе и без штанов парни ходили вплоть до женитьбы» [Логинов 1993: 100]. Последние указания на женитьбу как момент включения портов в костюм взрослого парня свидетельствуют о равнозначности мужской и женской поясной одежды в прошлом как маркеров брачного состояния, и более точно — детородного периода. В этой связи показательно также и то, что старики переставали носить порты, сменяя их на подштанники [Бернштам 1988: 69], а из комплекса одежды старух в южно-русских губерниях могла исчезать понева — важнейший элемент женской одежды.

Соотнесение штанов со статусом мужчины, отличным от статусов парня и старика, прослеживается в масленичной обрядности и сопровождающих ее фольклорных текстах западных и южных славян, исследуемых Т.А. Агапкиной в монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» [2002]. Имплицитно эта идея содержится в словацкой припевке к масленичному танцу, направленному на продуцирование урожая конопли: «*Aby boli veľké konope chlapcom na gate* [Чтобы была конопля хлопцам на штаны]» [Агапкина 2002: 171]. Показательно, что в исполнении подобных танцев и песен на урожай в западно-славянской традиции принимали участие преимущественно замужние и женатые [Там же: 170]. Прозрачным противопоставление статусов мужчины и старика через образ штанов, соотносимых со способностью к деторождению, является в шуточном болгарском тексте, который Т.А. Агапкина приводит в контексте рассмотрения эротического начала как специфической особенности масленичных обычаев, обрядов и сопровождающего их фольклора:

<i>Що са ти, дядо, дръвцата?</i>	<i>Зачем тебе, дед, дрова?</i>
<i>Да си грея бабата.</i>	<i>Чтобы согреть бабу.</i>
<i>Що ти е, дядо, бабата?</i>	<i>Зачем тебе, дед, баба?</i>
<i>Да ми шие гащички.</i>	<i>Чтобы шила мне штаны.</i>
<i>Що са ти, дядо, гащички?</i>	<i>Зачем тебе, дед, штаны?</i>
<i>Да си ти топля мъзките.</i>	<i>Чтобы яйцам было тепло.</i>
<i>Що са ти, дядо, мъзките?</i>	<i>Зачем тебе, дед, яйца?..</i>

«После этой реплики раздавался смех как реакция на последний вопрос, адресуемый старику» [Там же: 191]. Все эти замечания проясняют основания игры смыслов в упомянутых выше русских загадках о штанах, один из которых лежит в сфере супружеских отношений: «Жена мужу раскаряки подает» и «Баба мужику растопырку дала». Подобные загадки «для взрослых», при всей их шуточности и двусмысленности, оказываются, тем не менее, вполне серьезными текстами, в которых нашли отражение однозначные указания на традиционные нормы поведения, предписывающие сексуальную связь только состоящим в браке и находящимся в фертильном периоде.

Материал и цвет портов для взрослых парней и мужчин в XIX в. различались в зависимости от разных обстоятельств: локальной традиции, времени года, состоятельности семьи, возраста мужчины, включения этой детали в состав рабочей, праздничной или обрядовой одежды. Н.И. Лебедева отмечает, что на территории Брянской и Калужской губер-

ний «старинным материалом для портов является белый холст — теперь порты из этого материала можно встретить лишь в с. Бояновичи даже и не у стариков, но их помнят старики хорошо даже в Гамаюншине» [Лебедева 1996: 1–82]. На Русском Севере вплоть до начала XX в. порты из беленого холста являлись частью рабочей одежды во время сенокоса, поскольку на ткань белого цвета меньше садилось насекомых. Старики такие порты носили летом в качестве повседневной одежды, тогда как мужчинам средних лет появиться в них в деревне считалось неприличным [Логинов 1993: 100]. Для них из тканей домашнего изготовления чаще всего использовалась крашеная или полосатая пестрядь.

Интересные сведения о времени появления портов в полоску в Калужской губернии были собраны в 1920-е годы Н.И. Лебедевой: «75-летний старик в с. Квани рассказывал, что ему отец говорил, что лет 100 тому назад, во время крепостного права, стали появляться полосатые порты из домотканого холста, но таких франтов, в случае неуплаты податей, жестоко секли, “франтить горазд, а податей не платишь”, — говорили бургомистры. Теперь полосатые порты и штаны повсеместно распространены» [Лебедева 1996: 1–82]. Действительно, полосатая пестрядь из льняного или конопляного волокна во второй половине XIX — начале XX в. является наиболее распространенным материалом для изготовления портов во многих губерниях России. Преимущественно это ткань с разными вариантами синих и белых полос; реже встречаются другие цветовые сочетания полос: серая и синяя, синяя и красная, черная и красная, белая и красная и т.д.

Самобытной является ткань для портов, бытовавших в Томской и Семипалатинской губерниях: она имеет диагональное переплетение, а однотонные темные полосы, черные или синеватые, чередуются с полихромными полосами, имеющими абровый орнамент, очевидно, заимствованный у восточных соседей русского населения в данных местностях. Такая ткань использовалась для праздничных портов. В южнорусских губерниях как праздничные широко бытовали порты из синей набойки. Примечательно, что независимо от вариантов орнамента набойки в целом ткань портов все равно выглядела полосатой. Можно с уверенностью сказать, что в русской традиции за мужской поясной одеждой из двухцветной или полихромной домотканины как основной орнаментальный элемент была закреплена вертикальная полоска. Показательно, что для женской поясной одежды понева в качестве такой особенности выступала клетка.

Зимние повседневные порты во многих местах шили из сукна домашней выработки, белых или темных тонов [Лебедева 1996: 1–82, 107;

Лебедева 1996: 2–90]. Для изготовления праздничных портов везде у русских предпочитали плотные ткани фабричного производства черного, синего, коричневого и других темных цветов: нанку, полушерсть, сукно, трико, дамаст, коленкор, плис. В некоторых локальных традициях праздничные (особенно свадебные) порты шили из полотна и шелка красных оттенков. В фондах РЭМ хранятся такие штаны из Пермской губернии, Ставропольского края и Области Уральского казачьего войска (8762–9580; 7606–13; 8762–1556).

Очень редко, но встречались порты, украшенные вышивкой. Упомянутые красные пермские и ставропольские штаны (8762–9580; 7606–13) на стыках швов декорированы в технике косо́го креста и счетного шва. Согласно описи коллекции № 7606 РЭМ, у казаков-некрасовцев такие порты мать шила сыну, когда тот достигал брачного возраста и начинал «бурлачиться», т.е. ухаживать за девушками; жених обязательно надевал их на свадьбу. Нижняя часть порто́чин уникальных свадебных портов из Семипалатинской губернии (5158–24) украшена в технике «тамбур» разноцветными шерстяными нитками: орнамент геометрический и зооморфный, явно отражающий влияние среднеазиатских соседей старообрядческого населения данной местности.

Способы ношения портов в традиционном костюмном комплексе практически не варьировали: их носили с рубашкой навыпуск, подпоясанной тканым поясом или ремнем. Даже с более поздними брюками рубаху и пояс чаще всего надевали точно так же. С начала XX в., как отмечает К.К. Логинов относительно заонежского мужского костюма, «многие, следуя городской моде, стали носить праздничные штаны с сыромятным ремнем и небольшой железной пряжкой, заправляя рубашку в брюки» [Логинов 1993: 104].

Особым, по сравнению с включением в повседневный или праздничный крестьянский костюм, было надевание промысловых штанов чембар в Оренбуржье, Приуралье, Сибири. Чембары, очень широкие порты на гашнике, изготавливали обычно из некрашеного толстого холста грубой выделки, сукна, кожи. Способ их ношения, который назывался «подчембариться» или «подшаровариться», заключался в том, что полы длинной верхней одежды — тулупа или стеганного на вате халата — закладывались внутрь штанов. Это обеспечивало прежде всего тепло, например, при зимнем подледном лове рыбы, а также удобство при ходьбе, верховой езде, работе [Даль 1996: III–215, IV–589].

Порты как один из наиболее значимых маркеров мужского статуса играли немалую роль в ритуальной практике, сопровождающей обря-

ды самого разного характера: календарные, окказиональные, родинные, свадебные, сельскохозяйственные.

Одной из характерных функций портов во многих обрядах была апотропейная. Так, этот предмет мужской одежды использовался у русских во время ритуала похорон и выгона из дома насекомых, приуроченного к завершающему летний период дню св. Симеона Столпника (Семена-Летопроводца) — 1 сентября (ст.ст.). С.В. Максимов описывает его так: «Похороны устраивают девушки, для чего вырезают из репы, брюквы или моркови маленькие гробики. В эти гробики сажают горсть пойманных мух, закрывают их и с шутиливой торжественностью (а иногда с плачем и причитаниями) выносят из избы, чтобы предать земле. При этом во время выноса кто-нибудь должен гнать мух из избы “рукотерником” (полотенцем) и приговаривать: “Мухи вы мухи, комаровы подруги, пора умирать. Муха муху ешь, а последняя сама себя съешь”. Обычай хоронить мух и тараканов наблюдается по всему северу России, причем даже детали его везде одни и те же, и только кое-где, вместо “рукотерника” советуют изгонять мух штанами, в полной уверенности, что это средство неизмеримо действительнее, так как муха, выгнанная штанами, навсегда теряет охоту возвращаться в избу снова» [Максимов 1994: 409–410].

Действенным считалось также использование штанов против мифологических существ. Так, в Оренбуржье еще в 1940-е годы в случае возникновения проблем с чужим домовым его выдворяли из дома именно этим предметом:

И вот был случай такой. Переехали одни, а эти [уехавшие из дома] уехали, не взяли [своего домового]. И вот каждую ночь такая драка была, говорит, шорох, как будто кто-то какую кошку как бросит. Всё. И наша бабушка Забуга — это как раз в войну было — пришла к ней женщина и плачет: «Так вот, бабушка, и так». Она говорит: «Дочка, это не ладят два домовых у вас». — «А как же мне сделать?» — «Что? Есть брюки мужские?» Говорит: «Есть». — «Вот возьми брюки мужские и возьми их, где ноги, мотай [ими — брюками], гони с [из] каждого угла: “Иди, домовый, домой, у нас есть свой”, “Иди чужой домовый, у нас есть свой”. И, — говорит, — каждый уголок, везде пройди. И до калитки: из сараев, везде пройди этими брюками. И выйдешь и скажи: “Все, иди к своим хозяевам, а нас оставь, у нас есть свой”». И вот эта женщина сделала так и пришла и ее благодарила... А брюки мужские надо — то что он [домовой] — мужчина. «А чё, — она [женщина] говорит, — юбкой нельзя? У меня юбка длинная есть». — Она [Забуга] говорит: «Нет, домовый — мужчина» [АРЭМ. Ф. 10, оп. 1, д. 126, л. 134].

В Южном Прикамье с помощью мужских штанов или только гашника от них защищали беременную женщину от злокозненных действий векшиц (ведьм): «Основными способами оберега от векшиц для беременной женщины являлись традиционное повязывание на голое тело гасника от мужниных штанов или опояски, чтение молитвы на ночь, что и в наши дни встречается повсеместно на территории Еловского и Куединского районов. <...> Кроме того на беременную надевали “мужнины штаны”; муж во сне должен был обнять жену или закинуть на нее ногу» [Шумов, Черных 1996: 182]. По сведениям Д.К. Зеленина, во время родов для облегчения мук роженицы «прежде всего ее трижды обводят вокруг стола в избе; затем велят перешагнуть через метлу, коромысло, дугу, через мужа роженицы, лежащего вниз лицом на пороге, и через его штаны» [Зеленин 1991: 320].

В качестве оберега отцовские штаны использовались во время родов, непосредственно в момент появления новорожденного на свет, а также в последующей жизни младенца. Наряду с наиболее распространенным у русских заворачиванием только что родившегося ребенка в отцовскую рубаху бытовал обычай приема младенца и в штаны, причем немногочисленные упоминания подобной практики свидетельствуют о том, что это происходило в неординарных случаях. Так, в Ярославской, Тульской губерниях повитуха принимала новорожденного в штаны отца в случаях, если дети в семье ранее умирали [Маслова 1984: 103]. По материалам экспедиции сотрудников РЭМ в Вологодскую область в 1990-х годах, использование штанов повивальной бабкой, возможно, обуславливалось рождением двойняшек: «Одна двойню родила, я пришла, пуповину отрезала, завернула в тряпку, вымыла ребят и завернула их в тряпки старые и в портки отца» [АРЭМ. Ф. 10, оп. 1, д. 61, л. 36 об.]. Уточнений по данному случаю нет, но можно предположить, что здесь значимой оказывается двухчастная структура портов. У карел для предохранения младенца «от сглазу» к его люльке подвешивали ношенные отцовские штаны; «считалось также, что подвешенные ночью над дверью штаны благоприятно действуют на ребенка — он будет ночами крепко спать» [Маслова 1984: 103]. В обоих случаях очевидно помещение апотропея на границах «своего» пространства: для младенца и шире — для его семьи.

Следует заметить, что в приведенных примерах выделяются разные мотивировки защитной символики штанов. Одна из них связана с архаичными представлениями об апотропейной функции узла, завязывание которого при надевании портов, равно как и женской поясной одежды, является практически неотъемлемым действием — иначе одежда просто

не будет держаться на теле. Семиотической значимости узлов и предметов, связанных с завязыванием на узел, посвящена работа Е.Н. Елеонской «Узлы и нити в русской народной колдовской практике». Исследовательница, в частности, отмечает: «Носить на себе нить, шнурок, пояс, тесьму, полоску кожи, завязанные узлом, уже само по себе важно, так как эти предметы имеют охранительное значение. Эта способность охранения остается за указанными предметами и тогда, когда их снимают» [Елеонская 1994: 174] (в этой связи см. также: [Толстой 1995а: 234–242]).

Безусловно, к перечисленному Е.Н. Елеонской ряду предметов относится гашник, вставляемый в порты. Гашник, таким образом, выполняет одновременно конструктивную и защитную функции, причем последняя распространяется и на штаны в целом. Вместе с тем, защитная символика штанов, несомненно, обуславливается и тем, что этот предмет имеет непосредственное отношение к мужским гениталиям, которые, как отмечает Н.И. Толстой, оказывают, «по народным представлениям, отталкивающее воздействие на нечистую силу, глаза» [Толстой 1995б: 494]. Одним из многочисленных подтверждений этого является, например, обычай, описанный К.К. Логиновым:

Ритуальное заголение применялось рыбаками, когда они обнаруживали, что вслед им смотрит старуха с «недобрым глазом». Чтобы не сглазилось мероприятие, заонежанин раскрывал ширинку портов (штанов) и, не оборачиваясь, ставил фигу, т.е. показывал старухе фигу правой рукой через плечо со словами: «Пизда тебе на лоб, а мне на лад». Ширинка закрывалась лишь после того, как старуха с недобрым глазом скрывалась из виду [Логинов 1996: 445].

Уместным представляется упомянуть здесь и об апотропейной функции матерной брани, которая в критических ситуациях использовалась носителями традиционной культуры наравне с молитвой. Д.К. Зеленин по этому поводу отмечает: «Уберечься от лешего нетрудно. <...> Матерная брань тоже защищает от лешего, и это одна из причин столь широкого распространения такой брани у русского народа» [Зеленин 1991: 415]. (Подробнее о культовых функциях матерной брани и, в частности, о ее функциональной эквивалентности молитве см.: [Успенский 1994: 53–128].)

Действенной для защиты от мифологических существ являлась также шутка, которая могла их рассмешить, например шутка с упоминанием гениталий. Так, в вологодском мифологическом рассказе рыбак, нео-

жиданно увидев лешего над лесным ручьем, кричит: «На эти бы нишша да красныё штанишша», — отчего леший смеется и пропадает, а рыба начинает ловиться хорошо [Соколовы 1915: 72].

Возвращаясь к портам как предмету, наделенному в народном сознании апотропейными свойствами, следует отметить зафиксированный в Киевской губернии редкий обычай, связанный с народными представлениями об опасности смешивать белье со следами месячных очищений с бельем других женщин: это могло повлечь за собой несвоевременный приход регул у последних. Чтобы этого не произошло, в случае неизбежности общей стирки, «кипятя дома белье, женские сорочки из предосторожности перекладывали мужскими штанами» [Агапкина 1996: 129].

Второй важнейшей функцией мужских портов в ритуальной практике была продуцирующая. Известны разнообразные формы использования штанов при посеве зерновых и волокнистых культур. Так, в Жиздринском уезде Калужской губернии в середине XIX в., отправляясь сеять коноплю, семена насыпали в замашные, или посконные, штаны, т.е. изготовленные из волокна, полученного из мужских стеблей конопли. Это должно было обеспечить крепость посеянной конопле. Штаны с семенами при этом несли в поле на плече. После окончания работы штаны вывешивали в амбаре высоко на крюке и оставляли их там до уборки конопли, полагая, что удастся «насыпать коноплю в закрома с верхом» [Маслова 1984: 116].

Тот же обычай был распространен и в Рязанской губернии. Здесь, осуществляя посев конопли, мужчины, кроме того, надевали посконные штаны. Эти особенности сева Г.С. Маслова соотносит с рязанской поговоркой: «Сей лен — спрашивай рубаху, сей конопель — спрашивай порты» [Там же]. В Московской губернии при севе хлебных культур зерно на поле несли в незавязанном мешке или старых штанах [Зернова 1932: 25]. В ряду подобных действий продуцирующего характера Т.А. Бернштам указывает на обычай класть яйца в зерно или штаны сеятеля, крошить их во время посева или зарывать в землю [Бернштам 1988: 136].

Продуцирующая символика штанов в отмеченных обрядах, безусловно, связана с соотношением их с мужскими гениталиями и основывается на традиционном восприятии сева как акта оплодотворения. Многочисленные примеры снятия штанов и ритуального обнажения при посеве были зафиксированы во многих местах у русских; кое-где — в Вологодской, Олонецкой, Московской, Симбирской губерниях. Этот обычай сохранялся вплоть до начала XX в. [Зеленин 1991: 56, 58; Маслова 1984: 116; Бернштам 1988: 136].

В контексте данного обычая и связанных с ним представлений любопытна интерпретация Т.А. Агапкиной запретов прясть на Тодоровой неделе и зажигать в избе огонь вечером в канун дня св. Федора в гуцульской традиции: «У гуцулов на Тодоровой неделе (Федоровица) запрещалось прясть, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины “завивали Федора”. Для этого каждый вечер они брали пральник (? — “Федор”), заматывали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего в доме можно было прясть: это повторялось каждый вечер в течение всей первой недели Великого поста. При этом говорили: “Уже ш Федора завили, аби ни вигіу [не видел], як будемо прести. Як би не завиу Федора, то би не ўродили конопні и лен, то би ни було шмаки (тряпок, ткани? — Т.А.)”. Таким образом, закрывание (прятание) “Федора” служило гарантией благополучного вызревания культурных растений. Этот не совсем прозрачный по смыслу пример находит поразительное подтверждение и разъяснение в другом гуцульском свидетельстве. Согласно ему, вечером в канун дня св. Федора в избе не зажигали свет, а если и жгли, то только так, чтобы свет не падал в угол, на постель (где лежит “Федор”? где спят хозяева?). При этом говорили еще, что “*haczamy treba zakryty jajc’a Fedorowy*” [штанами надо закрыть яйца Федору]. Иными словами, в этом, а вероятнее всего, и в предыдущем свидетельстве речь гипотетически может идти о том, чтобы на время опасной во всех отношениях 1-й недели Великого поста закрыть и тем самым защитить “гениталии Федора”, иначе будут поставлены под угрозу его “производительные способности” и не уродятся ни лен, ни конопля» [Агапкина 2002: 64].

В связи с темой продуцирования урожая в этих двух действительно непростых для прояснения обычаях через определение запретов все же угадываются механизмы взаимодействия со стихиями воды и огня, чрезвычайно значимыми в земледельческих культурах. В обоих случаях запреты связаны с образом наделенных продуцирующей силой гениталий мифологизированного календарного персонажа Федора и предписывают закрывание их тканевым покровом (штанами). В первом случае символом гениталий выступает пральник — портомойный валец, соотносимый с ними по форме и специфике движения при применении (полоскание в воде). Завивание, т.е. заворачивание, пральника в ткань, связанное с нейтрализацией неурочного прядения, вероятно, соотносится также и с запретом стирать белье в Тодорову неделю [Толстой 1995а: 138].

Во втором случае предохранительного действия как такового нет, оно выражено лишь на вербальном уровне. Здесь через запрет зажигать

огонь прослеживается идея противопоставления земного и небесного огня, актуализирующаяся в сельскохозяйственных культурах в переходные календарные сроки, завязанные на цикличность «жизни» солнца: Тодоров день, осмысляемый в народном сознании как пограничный между зимним и весенним периодами, приходится на время, близкое к дню весеннего равноденствия.

Показательно, что практически все отмеченные в данных примерах запреты, в том числе и на прядение, совпадают с ярко выраженными в русской традиции запретами, относящимся и к дню Благовещения. По поводу большинства запретов, действующих на протяжении всего ранневесеннего цикла, Т.А. Агапкина отмечает, что они напрямую сориентированы на само время, его качество; в это «переходное» время «принципиально важным был <...> общий запрет на любую <...> “культурную” деятельность» [Агапкина 2002: 56]. Нарушение запретов, т.е. внедрение человека своей «культурной» деятельностью в природные процессы «переходного» времени, влекло за собой разбалансировку последних и на следующих этапах календаря, приводящую, в частности, к проблемам в области земледелия: засуха, заморозки, чрезмерное обилие дождей, градобитие, грозы с молниями, поражающими посевы [Толстой, Толстая 1995: 187].

Возвращаясь к вопросу о функции штанов (ткани) применительно к рассматриваемым примерам из гуцульской традиции, следует заметить, что, возможно, закрывание «гениталий Федора», этого мифического гаранта урожая, обуславливается запретом преждевременного, неурочного обнажения гениталий. Во всяком случае, мотив несвоевременного их обнажения подкрепляется предписанием самого строгого поста в Тодорову неделю, являющуюся первой неделей Великого поста.

Продуцирующая сила мужских портов или их частей распространялась, согласно народному сознанию, не только в области земледелия, но и в сфере скотоводства и матримониальной. Так, в Курской губернии в первой четверти XX в. сохранялся направленный на принесение приплода коровой обряд, в котором использовали вздержку от портов «учкур». Н.И. Лебедева записала обряд в селе Никитском: здесь учкур повивали корове рога и при этом говорили: «Не будь девица, будь молодница, коровушка-матушка» [Лебедева 1996: 2–90].

Матримониальная символика мужских портов прослеживается в ритуализованных действиях девушек, целью которых являлось программирование замужества в новом брачном сезоне. В Пошехонском районе Ярославской области, чтобы всем «невестам», т.е. достигшим брачного возраста, удалось в новом году выйти замуж, девушки в свят-

ки утаскивали у какой-либо хозяйки мужские штаны и таскали их по всей деревне: «Вот нонче кальсоны, а раньше ткали да порткам звали. Вот это навешаны у кого, пойдешь и украдешь с грядки. За петельку заденешь и тащишь. Не потаскаешь, так и женихи никто не приедут в деревню. Вот! А собаки-то! Портки-то морожены, прыгают, а собаки-то! Бегают, лают! Вот где-нибудь на самую-то дорогу на высокий шест и повешаешь эти портки. Бабушки говорят: “Вот, сволочи, наши портки унесли!” Так и все. Все святки так и ходили» [Традиционные обряды 1985: 22–23].

В Можайском уезде Московской губернии типологически близкое действие приурочивалось к другому календарному празднику. Здесь в Троицу девушки сжигали старые мужские штаны, также для того, чтобы невест больше было [Елеонская 1994: 219]. В Полесье, на Украине в Карпатах, в южной Польше, восточной Словакии было известно приуроченное к Андрееву дню (30 ноября / 13 декабря) гадание о замужестве, при котором могли использоваться мужские штаны. Оно заключалось в том, что девушки «сеяли» семена льна или конопли в определенном месте: согласно той или иной локальной традиции, это происходило в доме (под стол, у порога, под кровать, под подушку), возле дома (под окнами, вокруг хаты, возле сложенных дров, у мусорной или навозной кучи, у колодца), под окнами возлюбленного или парня по имени Андрей, на дороге, на перекрестке. Иногда зерном осыпался скот. Это гадание сопровождалось приговором: «Андрею, Андрею, я на тебя конопли (лен) сею, дай мне знати, с кем буду собирать!». Действо совершалось вечером или ночью после целого дня поста и молитвы. Девушки раздевались донага или только снимали юбки и «боронили» «посеянные» семена фартуком, юбкой или мужскими штанами [Виноградова, Толстая 1995: 109–110].

Образ оголенного, без штанов, мужика в вятской подблюдной песне символизирует замужество для девушки в новом году:

Вот Макарьевский мужик

Безо штанов бежит.

[Подблюдные песни 1995: 232].

Практически повсеместно у русских первые порты, как и некоторые другие детали мужского костюма, для своего будущего мужа девушка шила еще до свадьбы. Однако показательно, что их изготовление осуществлялось только после просватания, т.е. тогда, когда уже было известно, кто будет мужем. Обычно дары для жениха передавались ему

накануне свадьбы или утром в день венчания. Во многих местах жених надевал на венчание именно ту одежду, которую дарил невеста. В связи с этим представляется уместным еще раз вспомнить о том, что в старину парни до женитьбы портов не носили; возможно, в те времена первые порты жениха были невестинной работы.

Кое-где невестой подготавливался для будущего мужа даже не один комплект. В Воронежской губернии она шила несколько пар штанов [Маслова 1984: 23]. По сведениям из Калининской области, невеста «мужу шила семь рубах, семь портов» [Шаповалова, Лаврентьева: 1985: 258]. Впоследствии, как отмечает Н.В. Зорин, «обеспечение мужа бельем и нижней одеждой представляло функции жены» [Зорин 2001: 138].

Примечательно, что, изготавливая одежду для жениха, невеста осуществляла магические действия, которые, по всей видимости, были направлены на программирование благополучия в супружеской жизни. Так, сохранилось свидетельство, относящееся к первой половине XIX в.: в Олонецкой губернии подруги мыли невесту волоконном льна, из которого потом изготавливали «гашник» для одежды жениха [Маслова 1984: 60]. Как типологически близкий этому следует считать обычай, отмеченный К.К. Логиновым у русских Заонежья: «Порты носили на гашнике. Для удачи в повседневных делах в гашник вшивали засушенную летучую мышь» [Логинов 1993: 100]. Таким образом, порты мужчины выступали гарантом благополучия в его жизни и жизни его семьи.

В заключение нельзя не упомянуть о феномене использования портообразной поясной одежды в рамках женского костюма. Прежде всего следует отметить, что у русских в некоторых узколокальных традициях штаны являлись неотъемлемой деталью наряда женщин. Так, казачки Дона и Северного Кавказа в комплексе с кубельком (платье, по покрою близкое к татарскому и кавказскому: длинное, распашное, застегивающееся только от шеи до талии на объемные «вислые» пуговицы, с длинным рукавом; надевалось поверх рубахи с широкими рукавами) носили широкие, длиной до щиколотки шаровары. Составитель «Статистического описания земли донских казаков» В.Д. Сухоруков отмечает, что женские «шароварцы были из тонкой шелковой или бумажной материи». Сходность основных частей этого костюма — кубелька и шаровар — с одеждой, как полагает автор, турчанок или татарок он видит в том, «что старинные казаки доставали себе жен большей частью из азиаток» [Статистическое описание 1891: 121]. И.И. Шангина по поводу происхождения комплекса одежды с кубельком и времени

его бытования у казачек на Дону и на Северном Кавказе пишет: «Такой костюм бытовал в XVII — первой половине XIX в. Считается, что он был заимствован казачками у народов Северного Кавказа в эпоху формирования донского казачества, т.е. в XVI–XVII веках» [Шангина 1998: 7]. Согласно сведениям П.Н. Краснова, в Новочеркасске костюм с широкими штанами и кубельком во времена царствования Александра I, т.е. в первой четверти XIX в., носили только пожилые казачки; те, кто был помоложе, предпочитали уже европейское платье [Краснов 1909: 366].

Кое-где в Сибири женщины в комплексе одежды с сарафаном тоже носили штаны — «чембары» из холста, такого же покроя, как мужские. Здесь, правда, чембары использовались только в качестве рабочей одежды. Н.П. Гринкова отмечает следующие причины, по которым старообрядки Семипалатинской губернии нуждались в дополнительной защите тела от пояса до пят: отсутствие нижней юбки в комплексе одежды; вынужденное подтыкание длинного сарафана во время работы в поле, так как пашни в данной местности расположены на склонах гор; большое количество в полях несжинаемой сорной травы, которая даже сквозь сарафан колет ноги; необходимость повсюду ездить верхом. Для полевой работы женщины «подчембаривались» поверх рубахи, т.е. заправляли последнюю в штаны. Во время верховой езды, при узком старинном сарафане, подчеркивает Н.П. Гринкова, без штанов практически невозможно было обойтись: «узкий сарафан поднимался и открывал рубашку до пояса». Исследовательница справедливо полагает, что кержачки, пришедшие в XVII в. в новые для себя горные земли и вынужденные здесь постоянно быть в седле, переняли обыкновение носить штаны от местного населения, поскольку в казахской культуре этот элемент одежды был неотъемлемой частью женского костюма [Гринкова 1930: 344].

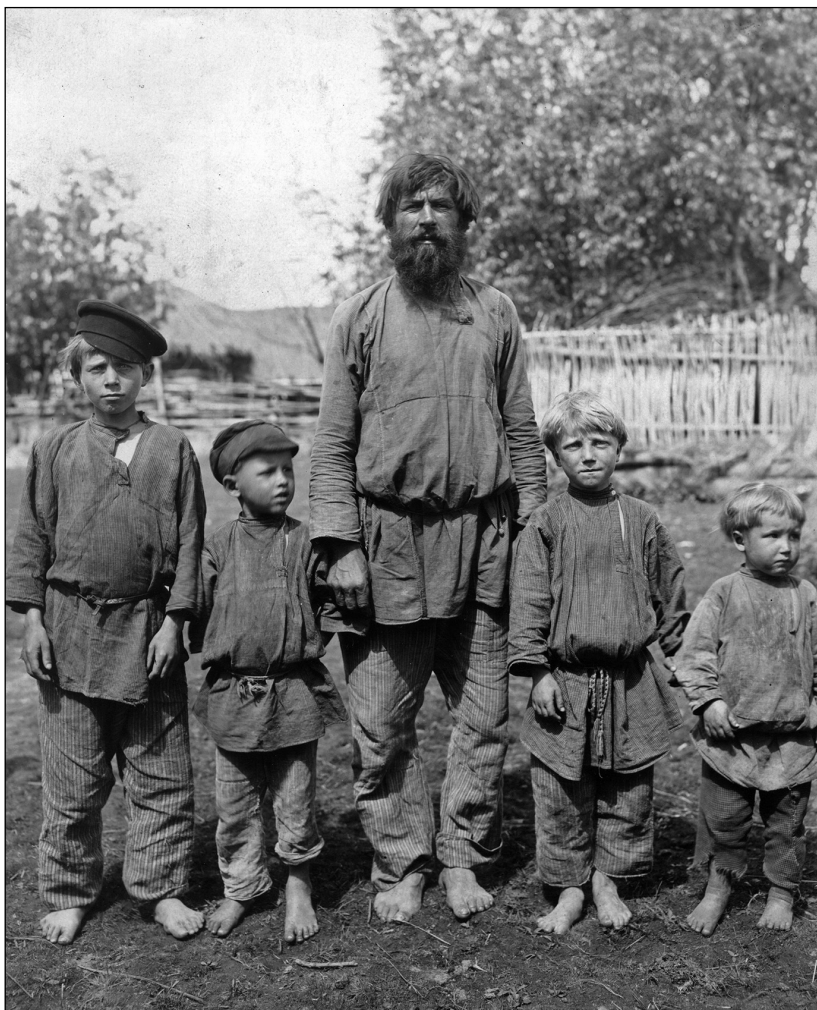
При верховой езде подол сарафана подбирался вокруг пояса, что было возможно только при применении штанов. Обычай так носить одежду при верховой езде бытовал в среде местных старообрядок вплоть до 1910-х годов. Исчезновение штанов из состава женской одежды позже Н.П. Гринкова связывает с изменением покроя сарафана («полукруглый» и «круглый» сарафаны имели ширину по всему подолу около 4–5 м, что позволяло в седле не подбирать сарафан вовсе: он не стеснял движения и полностью закрывал подол рубахи и ноги женщины). Кроме того, в обиход старообрядок вошли нижние юбки, которые в некоторой степени заменили штаны [Там же: 345].

Подобное использование мужской поясной одежды — при грязных тяжелых работах — было отмечено у русских в Заонежье: готовя новое поле под посев, «при сжигании участка женщины дополнительно надевали мужские холщовые порты» [Логинов 1993: 107].

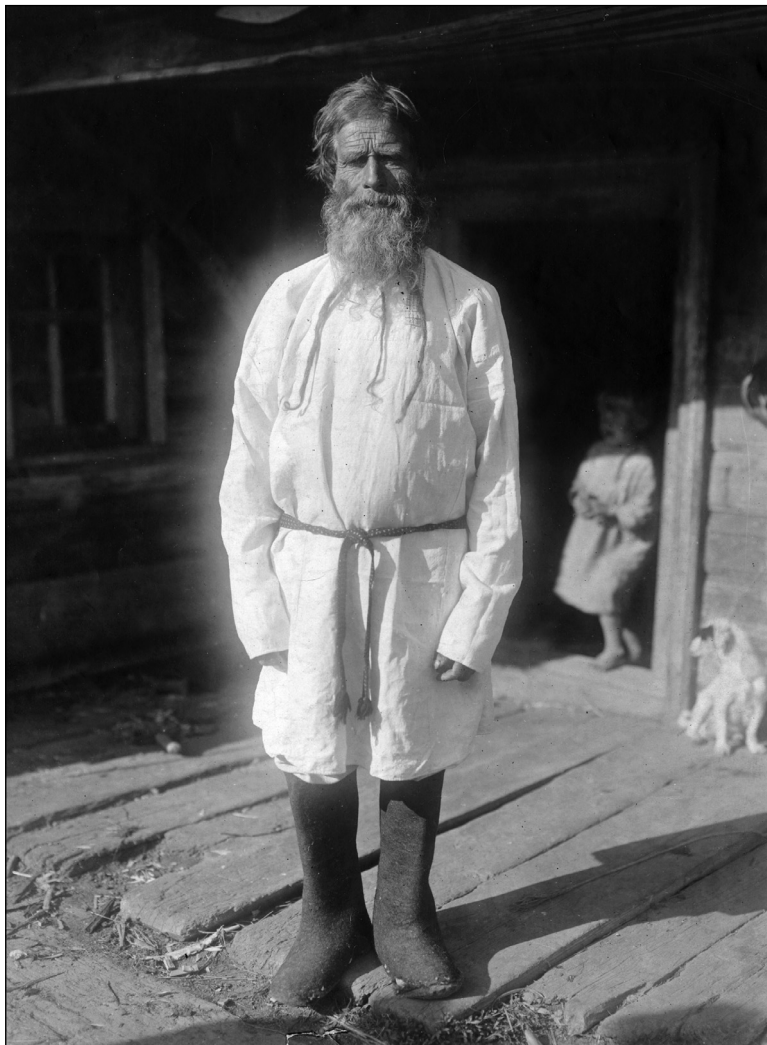
В несколько иной плоскости лежит встречавшийся в Европейской России феномен ношения мужских портов старухами. В фототеке РЭМ имеется снимок начала XX в. из деревни Большие Пекселы Касимовского уезда Рязанской губернии, на котором запечатлена пожилая женщина в белых мужских подштанниках, обминающая на мялке коноплю (кол. 2177–52). Использование старухами одежды противоположного пола, как в данном случае, можно квалифицировать как символическую размытость половой природы человека, характеризующую в традиционной культуре возрастные категории детей, до пяти-шести лет, и стариков. Оба этих возрастных статуса находятся вне строгой оппозиции «мужское — женское» в силу наибольшей отдаленности от состояния биологической зрелости и фертильности, когда данная оппозиция является актуальной. Близость в этом плане позиций детей и стариков находит отражение не только в области «бесполой» одежды, но и в других параметрах, определяющих тот или иной статус в социовозрастной стратификации традиционной общины. К ним относятся уровень физического и «умственного» развития, виды трудовой деятельности и формы досуга, занятость в ритуальной сфере и т.п.

Упомянем и использование штанов женским полом в рамках такого явления, как ряженье, приуроченное к разным календарным праздникам и обрядам жизненного цикла, в частности к свадьбе. Ситуации такого рода репрезентируют отличную от обыденной действительности игровую реальность, которая нередко построена на принципе мены противоположных признаков, в том числе и мужского — женского.

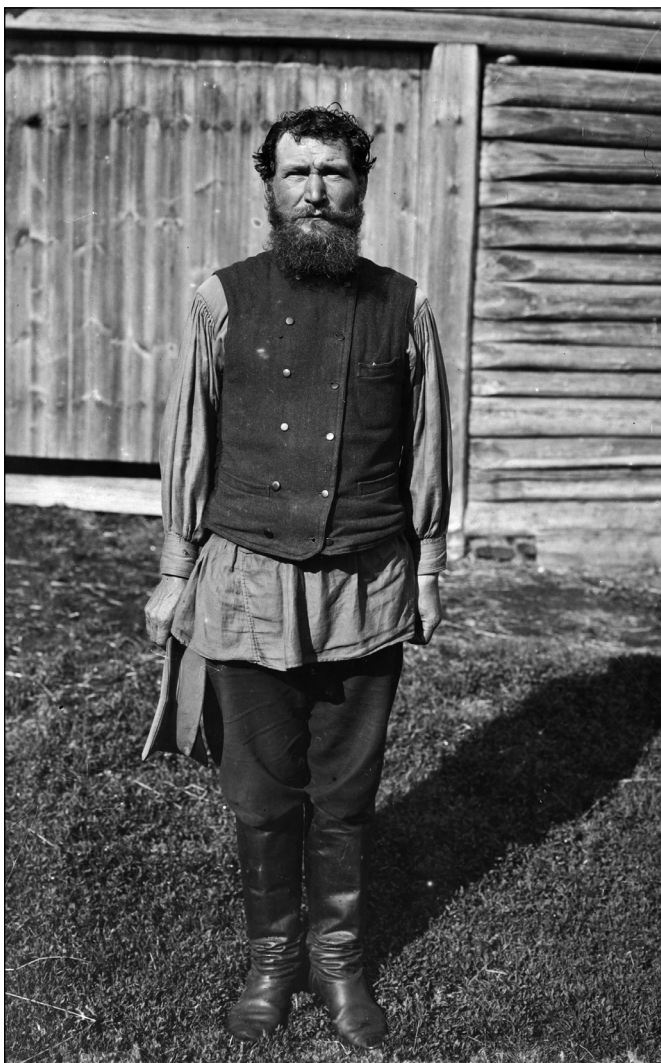
Подводя итог, можно сделать следующие выводы. Порты (штаны) в традиционной культуре русских являлись маркером мужского статуса и точнее — брачного и детородного состояния мужчины. Такое значение мужской поясной одежды обусловило их апотропейную, матримониальную и продуцирующую символику в народном сознании и соответствующее использование в ритуальной сфере. Включение штанов в женский костюм узколокальных групп русского населения объясняется влиянием традиций соседствующих с ними народов. Другие случаи связаны либо с утратой актуальности противопоставления мужского и женского начал, либо с выходом за рамки обыденной действительности в реальность иной природы.



Крестьянин и мальчики в обычных одеждах.
Рязанская губ., Касимовский у., с. Б. Пекселы. 1910 г. РЭМ



Старик и мальчик у входа в избу.
Архангельская губ. и у., посад Луда. 1910 г. РЭМ



Богатый мужик в будничном costume.
Московская губ., Дмитровский у., с. Куликово. 1913 г. РЭМ



Парни-музыканты с балалайкой и гармоникой,
в легких современных праздничных костюмах.
Пермская губ., Охановский у., д. Осиповка. 1913 г. РЭМ

Библиография

Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Андрей // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб., 1996.

Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сборник трудов. М., 1994.

Поэзия детства: Русское народное творчество для детей / Сост. В.И. Ереминой. СПб., 2004.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3.

Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Кнатиц Е.Э. «Метище» — праздничное гуляние в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2.

Краснов П.Н. Картины былого тихого Дона: Краткий очерк истории Войска Донского для чтения в семье, школе и войсковых частях. СПб., 1909.

Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. Рязань, 1996.

Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993.

Логинов К.К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Детский поэтический фольклор: Антология / Сост. А.Н. Мартынова. СПб., 1997.

Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. М., 1995.

Подблюдные песни Вятского края / Публ. А.С. Сатыренко // Русский эротический фольклор / Сост. А. Топорков. М., 1995.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Статистическое описание земли донских казаков, составленное в 1822–1832 годах. Новочеркасск, 1891.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995а.

Толстой Н.И. Гениталии // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995б. Т. 1.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Благовещение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.

Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. М., 1994.

Шангина И.И. Вместо предисловия // Соснина Н., Шангина И. Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 1998.

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Л., 1985.

Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

Источники

Описи Российского этнографического музея.

А.К. Салмин

КОЛОКОЛЬЧИК В РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ЧУВАШЕЙ

Личность Татьяны Александровны Бернштам многогранна и еще не оценена по достоинству. Как в жизни, так и в науке она была человеком страстным. Именно это определение, с моей точки зрения, подходит ей больше всего. Хотя ее же можно назвать и уникальной персоной. Будучи редактором очередного сборника «Русский Север», она повела за собой весь отдел на исследование аспектов уникального в этнокультурной истории и народной традиции (сборник вышел в 2004 г.). Ужасно не любила предвзятое разделение традиционной культуры на «материальную» и «духовную». Очень сожалела, что в этнографической науке не проводилось целенаправленного изучения народных празд-