



УДК 391+2

ЭКОЛОГИЯ КОСТЮМА: ВИТАЛЬНОЕ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

© 2008. Бочарова И.А.

Дагестанский государственный университет

Рассмотрена роль одежды в формировании экологии здоровья и в создании эстетического облика человека. Показано витальное и символическое значение одежды в полиэтническом пространстве Дагестана в контексте адаптивно-адаптирующих особенностей географического положения. Проведен сравнительный анализ символики одежды поликультурного пространства Дагестана в контексте мирового культурного разнообразия.

It was considered the role of clothes in forming of health's ecology and in creation man's aesthetic look. It was demonstrating vitality and symbolical meaning in poliethnic Daghestan space in context of adaptation-adapt peculiarities geographical situation. It was conducting comparative analyze symbolic of clothes policultural space of Daghestan in context world cultural variety.

Тема одежды, по нашему мнению, немислима без экологического подхода к данной проблеме, а именно без определения этнологии тела. У французских исследователей одежды есть точное замечание, что одежда представляет собой «космические румяна на человеческом теле» [1]. Если отвлечься от других воздействий одежды на органы чувств, то наибольшее внимание следует обратить на визуальные и тактильные свойства одежды. Независимо от материала, кроя и способа ношения, все части одежды в большей или меньшей степени прилегают к кожному покрову тела и одежда в целом играет важную роль в формировании экологии здоровья и в создании зрительно воспринимаемого облика человека. Одежда в силу своих утилитарных качеств защищает тело от механических и прочих повреждений, сообщает температурный комфорт, создает облик человека и т.д., позволяя при этом осуществлять необходимые движения. С точки зрения контактов человека со средой одежда выполняет роль внешнего покрова тела, можно сказать, берет на себя почти все функции «внешнего тела». Что собой представляет наше внешнее тело, мы лучше всего ощущаем, глядя на себя глазами других. М. Бахтин проанализировал психологические и выразительные механизмы восприятия своей внешности через внешность другого человека [2]. Однако в таком коммуникативном аспекте внешнего тела заключена не вся его полнота. Человек считает, что он не совсем такой, каким кажется другим, и кто сможет сказать, что внешность другого человека это и есть его сущность. «Внешнее тело» перестает быть метафорой, если сравнить его с «внутренним телом», т.е. ощущением границ своего тела, самочувствием, витальными потребностями, болью, а в целом ощущением своей самотождественности, своего Я. Возникает вопрос о том, имеет ли одежда отношение к внутреннему телу? Если попытаться формулировать наши ответы на эти вопросы, то в наиболее краткой, но общей форме они будут такими: одежда выполняет не только роль хранилища жизни, интимно сокрытой во внутреннем теле, она также увеличивает ресурсы этой жизни, указывая на общие ее моменты с вечным мирозданием. С каких бы сторон мы ни подходили к проблеме одежды, с точки зрения ее утилитарных или общественных функций, рассматриваем ли ее генезис или локальные комплексы, – везде остается незыблемой витальная роль одежды. Эта роль не сводится просто к защите тела, она сложнее, поскольку каждый элемент одежды защищает не только какой-то орган человеческого тела, но и всю жизнь, наполняющую это тело. Например, рукав, укрывая руку, имеет отношение к нормальной жизни всего нашего организма. Внутреннее тело можно представить цельно в отличие от внешнего – фрагментарного. Жизнь, сейчас нас интересующая, это не только мыслительная или практическая деятельность, которая устанавливает необходимые связи человека через общество со средой. Жизнь внутреннего тела непосредственно связана с психобиологическими процессами, которые обеспечивают самотождественность человеческого Я. В идее установки, подчеркивающей самостоятельность человеческой личности, заложен более глу-



бокий механизм отношения человека со средой, чем адаптационный. Узнадзе называл такое глубинное человеческое Я «отвлеченным, потому что он выявлял его, рассматривая частные человеческие потребности и показывая, что их удовлетворение не строится просто по схеме вызов – реакция, что при этом включаются все интегральные структуры личности.

Такую организованность лучше всего назвать экологичностью, так как ближайшая среда выступает в виде необходимых, витальных ресурсов человека. Ближайшая среда состоит из пищи, жилища и одежды. Все эти объекты наделены экологичностью и соответственно составляют ресурсы для человека. Конечно, такие ресурсы представлены в мире гораздо шире, но в пище, жилище и одежде они сконцентрированы. Проблема экологичности, в частности одежды, не нова. Например, А.А. Потенция рассматривал покрывала в качестве символов здоровья, богатства и плодородия [3]. Такой же мифологически витальный подход в отношении к одежде у Дж. Фрэзера в «Золотой ветви» [4]. Гораздо более фундаментальное и глубокое рассмотрение экологии одежды можно встретить у В. Тэрнера, хотя он специально одежды касается мало [5]. Механизм исследования экологичности, рассеянной в мире, состоит в особом информационном процессе, где принимаемое сообщение не наращивает объем информации, но изменяет состояние воспринимающей системы. Ю. Кнорозовым [6] этот вид информационного процесса был назван фасцинацией [7]. В контексте экологии фасцинация – одна из основ ее поддержания. Суть воздействия многих экологических факторов для человека фасцинационна. Так действует на нас вид моря, красивого здания или слушание музыки. Точно так же «на члена племени бороро воздействует существование его тотема (красного попугая), и дело здесь вовсе не в вере бороро в их родство с красными попугаями, которая, якобы существует и тем самым озадачивает светлейшие умы человечества» [7]. Архаический человек мог более полно входить в фасцинационные системы, чем мы. Может быть, именно в этом лежит разгадка «дикарских» верований в тотемы, фетиши и магию. Фасцинационные механизмы экологичности удобнее всего раскрыть на примере косметики. Конечно, косметические средства имеют непосредственное отношение к сексуальной культуре. Но это отнюдь не означает, что ее цели ограничены сферой секса. Раскраска тела воинов, будь то обитатели Новой Гвинеи, североамериканские индейцы (получившие по этой причине название «краснокожих») или жители древней Англии пикты, имела, прежде всего, военное значение – устрашение врага, а эротическая функция этой раскраски вторична. Возникает вопрос, почему раскраска тела воинов в красные, белые или зеленые пятна и полосы действовала устрашающе? Может быть потому, что это была раскраска уже не живых людей, а мертвых, тем самым не боящихся ни ранений, ни смерти, но смертельно опасных для их врагов. Важно то, что здесь еще то, что смерть сама по себе не имеет собственных выразительных средств, она их заимствует у жизни. Красная, желтая и оранжевая охра в палеолитических захоронениях – знак возрождения и вечности жизни, витальности. У исследователей символики цвета еще нет однозначного ответа на вопрос, почему повсеместно и во все времена разные народы воспринимали красный цвет как цвет витальности. Наше мнение по этому поводу исходит из дихотомии внешнего и внутреннего тела и того, что витальность, сосредоточенная во внутреннем теле, ассоциируется с кровью. Кровь становится символом, выразительным средством витальности. Вынесенный на поверхность тела символ крови усиливает витальность, и она действует уже в двух планах – внутреннем и внешнем, готовая в последнем случае соединиться с источниками витальности внешнего мира – светлое и румяное лицо воспринимается, как свет и тепло солнца.

В связи с косметикой следует сделать еще одно важное замечание. Косметическая процедура может быть определена как пластика, выносящая «знаки жизни» на поверхность тела. В этом смысле косметика как бы собирает в природе элементы экологической витальности и переносит их на человеческое тело. Это не противоречит нашему толкованию символики крови. Теперь о сути этого замечания. Пластическая обработка тела умерших – один из известных человечеству способов их «оживления». Океанийцы, например, моделировали глиной черты облика прямо на черепах своих умерших. Античные греки обмазывали глиной и принятой у них косметикой лица кор – скульптур девушек, которые служили целям заупокойного культа. Вообще, штукатурные работы составляют в некоторых традициях часть погребального обряда. Итак, рассмотрение истории косметики приводит нас к следующим выводам: косметика – своеобразная биорегуляция организма fasciniрующего свойства; косметика связана с представлением о внутреннем теле и соответствующей символике



крови; косметика переносит на внешнее тело ресурсы экологической витальности из внешнего мира. Выразительные средства косметики аналогичны тем же средствам одежды как по принципу перетекания витальности из внешнего мира в человеческое тело, так и по пластическому характеру этих средств. В этой пластичности видно стремление дополнить естественный объем человеческого тела, которое мыслится незаконченным. С точки зрения верований в косметике и в одежде человек становится как бы сопричастным божественному акту творения. При этом речь идет именно о пластике, а не о скульптуре, так как в скульптуре от объема отсекаются ненужные части, а в пластике, например в глине, этот объем моделируется наращиванием. Одежда имеет непосредственное отношение к пластике, к облеганию человеческого тела.

История одежды связана с историей пластических средств, а не скульптурных. Примером тому является этнографический факт. Некогда у австралийских аборигенов новое состояние новобрачной маркировалось «скульптурно» – старуха у нее на левой руке откусывала два сустава, девушка тем самым переходила в число замужних женщин. С историческим прогрессом человечества волнительная процедура вошла в русло пластичных средств – невеста стала облачаться в свадебное одеяние. Пластичность одежды выглядит необходимейшим ее свойством, если исходить из дихотомии о внутреннем (цельном) и внешнем (нецельном и поэтому особенно открытом всем внешним воздействиям состоянии тела). Одежда предназначена доставлять целостность телу, восполняя тем самым его витальность, а неполнота в одежде оказывается равной неполноте жизненных сил человека, т.е. по существу его психобиологической неполноценности. Может быть, поэтому недопустима неполнота и даже неряшливость в одежде.

Существуют культурно признанные способы сохранять эту цельность и пополнять экологическую витальность другого человека. Одно из таких средств – подаренная вещь. Существует старинный и полный глубокого смысла свадебный обычай обмена одеждой между женихом и невестой, который ряд исследователей расшифровывает как уловку, предназначенную для того, чтобы ввести в заблуждение злых духов. Но все ли так просто? Существует более глубокая мысль в этом обряде. Куда бы мы ни обратились за примерами свадебного обмена, найдем его повсюду: в Дагестане и в Индии, в Африке и Океании, у народов Азии и Европы. Как часто жених дарит невесте красивый платок для головы! У замужней женщины платок сам по себе становится знаком исключительной связи двух людей, мужа и жены: недаром еще бытует кое-где представление, что если женщина не пользуется платком, то от нее уходит любовь мужа. В Дагестане платок имел не только экологическое значение в виде защиты головы и волос от атмосферного влияния, но и духовное. Брошенный между дерущимися, платок, прекращал драку или ссору. Шапка (папах) для мужчины имела как функциональное, так и статусное, социальное значение. Головные уборы такого рода знаменовали семейное состояние мужчины и женщины. С этими символами женщины особенно выбывали из числа свободных. Ее социально-жизненная роль определялась теперь не каким-либо участием в системе сексуальных обрядов, а только лишь материнством. Головной убор замужней женщины говорит о вхождении женщины в сферу воспроизводства. Возникает вопрос, почему именно платок из всех других элементов одежды нагружен этим смыслом?

Вопрос о символике головного убора – ключевой для функционирования истории и символики всего костюма. Решение его возможно с точки зрения его связей с одеянием туловища, с обувью, с женским и мужским телом, с жизнью человека. В истории одежды была отмечена закономерность: развитие, усложнение головных уборов согласуется с такой же развитостью обуви, хотя формы обуви не столь многообразны, как головных уборов, например для дагестанского женского костюма.

Можно отметить не только этническое многообразие головных уборов, но и их изменчивость во времени, сильную зависимость от моды и таких причин, как географические особенности положения народов. Так народности, живущие на равнине, могли себе позволить носить более мягкую обувь, нежели люди, живущие в горах. Женские платья особенно точно отражают эту адаптивно-адаптирующую функцию, отражающуюся либо в длинном платье кумычек, либо в коротком платье и шараварах горянок. Обувь гораздо более консервативна. Исторически обувь стала поздно дифференцироваться на правую и левую. Как бы ни было этикетно ритуализировано использование обуви, и как бы ни была она орнаментирована, все же четко выделяется ее утилитарное назначение. Мы видим не просто эту ее функцию, но функцию утилитарно-витальную в широком смысле. Ритуально в разных обрядах и ситу-



ациях обувь чрезвычайно маркирована витальностью: покойнику дают знаки вечной жизни – хоронят в обуви, жених дарит невесте обувь, обувь играет символическую роль в обрядах сватовства у разных народов, неправильно поставленная обувь означает всяческое неблагополучие, вплоть до смерти ее владельца. Обувь с древнейших времен входила в состав одежды народов Сибири и Центральной Азии. Не случайно так подчеркнуты выразительные средства обуви у тюркско-монгольских народов. У монгол «человек без обуви считается нагим, даже ребенок не выйдет из юрты босым» [7]. У этих народов выражены и поведенчески знаковые функции обуви «показать подошву обуви у монгол и калмыков означает нанесение сильного оскорбления кому-то» [8]. У народов с теплым климатом, например на Крите, в древности обувь (кожаные башмаки и сандалии) надевали, только когда выходили на улицу, дома же предпочитали ходить босыми. Так же важно, что волосы воспринимаются как отделяемая часть организма и только поэтому они маркируют всякое социальное выделение. Лич видит в символе волос коммуникативно-публичную сторону, не связывая его со спонтанным индивидуальным действием. Для него изменение прически связано с указанием на изменение социально-сексуального статуса. Отделяемой частью тела, часто ассоциированной с его жизнедеятельностью, являются ногти. Почему они так слабо включены в символику социально-сексуального членения общества? А если включены, то лишь благодаря такому маркированию, как окраска. Волосы же головы позволяют самым разнообразным способом отмечать все этапы и саму суть жизнедеятельности человека, так как они включены в то, что во всей полноте является головным убором. Рост волос и ногтей – свидетельство жизни внутреннего тела. Поэтому волосы обычно воспринимаются как символ плодородия, потому что они внешне чем-то напоминают, скажем, колоссящиеся хлеба. На это обстоятельство в одной из первых своих статей обратил особое внимание Б.Л. Богаевский [9]. Он нашел, что «в древнегреческой поэзии колосья хлебного поля называют волосами человека» [9], что с «семенами и зерном сравнивают волосы в русском фольклоре», что «волосами» в Баварии именуют лен и т.д. Следует обязательно принять во внимание, что волосы в женском головном уборе – это длинные волосы. В архаических обществах зависимые, особенно рабы, носили короткие волосы, например у древних евреев короткая стрижка – частый знак вдовства, как и у индусов. У многих народов короткие волосы носят незамужние девушки, а замужние женщины отпускают длинные волосы. В восточноевропейской традиции укладка волос у женщин вверх означает, как правило, ее принадлежность к разряду замужних, тогда как распущенные волосы или косы, свисающие вниз, маркируют девичий возраст.

Незрелое девичье тело трепетно в своей нестабильности, легко превращаемое в лебеда или лягушку в европейской и сибирской традиции, в змею-нагу в Юго-Восточной Азии. Оно нуждается в особо бережном отношении к нему. Те же мифо-поэтические сюжеты многообразно подчеркивают это: обиженная жена-девушка снова принимает свой нечеловеческий облик и исчезает. Закрытое темя замужней родившей женщины знаменует ее соматическую зрелость. Дары жениха в свадебном обряде не просто «означают» физическую полноценность женщины, но «завершают» ее физическое формирование, т.е. формирование внешнего тела. Примечательно обычное присутствие в дарах жениха головного убора и обуви: с их принятием тело невесты сформировано полностью и невеста готова отделиться от родной семьи. Невесту в дом жениха ведут, везут или несут (в разных традициях). Женщина в состоянии невесты и новобрачной – совершенное тело, аналогичное сосуду, готовое принять зародыш новой жизни. Но это тело совершенно внешне. Оно отвечает определенным стандартам, выработанным в обязательном идеале физической красоты женщины, вовсе необязательном для мужчины. Получается, что женское тело обозначено внешними признаками, что женщина, как физическое существо, сведена к внешнему телу. Это внешнее тело неболевое, невитальное. Не случайно во всех традициях женщине приписывается долготерпение; у многих народов, как на Кавказе, ей положено молча переносить родовые муки. Таким образом, внутреннее тело и внешнее тело у женщины как бы разделены ее возрастом и статусом.

Интересно заметить, что при облегающей девичьей одежде, женщины в старину носили очень свободное платье. Оно имело низко спущенный лиф – до тазобедренного сустава, длинные рукава (на ладонь длиннее рук), широкие проймы рукавов – до самой талии [10]. Кстати, такое платье было адаптировано к женским работам: угол подола можно было откинуть и нести там ягнят, ягоды, фрукты или что-нибудь другое. Расцветшее женское тело свободно в своих одеждах, незрелое девичье заключено в



тесные одежды [11]. Различие этих двух тел маркировано в любой традиции. Прилегающая кроеная одежда характеризует состояние добрачного возраста. Девичья одежда более динамична. Очевидно, это один из путей, каким головной убор и обувь могут наполняться птичьей символикой и общей символикой. Девичий костюм на этнографическом материале дагестанских народов несет знаки будущего времени. Композиция же в целом – костюм и девичье тело – предстает как единство настоящего времени и будущего, где будущее дано со всеми его суровыми противоречиями между наполнением (благом, «счастьем») и отделением, уходом детей (тоже благом, тоже «счастьем»). Такая смысловая нагруженность одетого человеческого тела заставляет видеть в восприятии времени исходный момент, а не вторичный по отношению к пространственным восприятиям. Витальная жизнедеятельность человека, ориентированного на все уровни времени, организует пространство. В данном случае в женском костюме мы видим тесное прилегание к телу безрукавки и прочих девичьих корсетов, несущих символику зверя, и расположенные вторым слоем, на удалении, птичьи атрибуты. Эти последние переместились на голову, в головной убор, потому что голова в архаических культурах воспринимается как особая, а не просто «удаленная» часть тела. Голова – «отделяемая» часть тела, потому что деятельность ее воспринимающих органов также абсолютизируется в мифопоэтическом мышлении, как абсолютизируется деятельность рук, ног или детородного органа. Последний в австралийских мифах может физически отделяться и копулировать с женщиной. Руки и ноги наделены своей волей, и архаический человек вынужден к ним обращаться особо, чтобы заставить действовать. Составное тело породило концепцию парциальных душ. Тело, состоящее из отделяемых органов, – это трансформируемое, пластичное тело. Это тело девичье, неженское. Получается, что безголовые (пока не задаемся вопросом об отсутствии головы) грузные палеолитические Венеры изображают девичье тело? Именно так. Это рожавшие или беременные незамужние женщины. Их телесность обозначена другим телом – плодом, но сама субстанция этих Венер незрела и нет органа, который получает нужную субстанцию, – головы. Но ее нет еще и по другой причине – она может отделяться. Отделение такой же предикат головы, как и предикат птицы. Поэтому образно голова соответствует птице, доказательство чему мы найдем в этнографическом и в палеолитическом материале, где достаточно много птицеголовых женщин, а изредка встречаются и мужчины, как у Ляско в «Шахте с мертвецом». Антропоморфная скульптура из района Тразименского озера в Италии явно вместо головы имеет другой орган. «Стерженьки», они же «шеи» палеолитических фигурок женщин – то же самое. Итак, символическая отделяемость головы подчеркивается семантикой птицы. Это универсалия, присущая всему человечеству и во все эпохи. Головной убор, даже современный, выражает то, что ощущали наши далекие предки. Можно вспомнить птичью символику головного убора, а палеолитические предки ее еще не осознали. Выражением этой идеи наполнен наш этнографический материал, представленный в разнообразных музейных коллекциях. Приобщение птицы через одежду возможно только при девичьем теле, которое требует развития и дополнения. Это мы и видим в исходных пунктах истории верхней одежды и головного убора. Птица здесь выступает как знак не приходящего будущего времени, а отделяющегося. Это время женщины. И птичья символика теперь украшает костюм замужней женщины.

Библиографический список

1. Чеснов Я.В. Историческая этнология. – М., 2001.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества – М.: Искусство, 1986.
3. Потебня А.А. Слово и миф. – М., 2002.
4. Фрейзер Дж. Золотая ветвь или Фольклор в Ветхом завете». – М.-Л., 1991.
5. Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. – Л., 1989.
6. Кнорозовый Ю.В. Расшифровка и интерпретация древних систем письма. – М., 1995.
7. Левин-Стросс Клод. Структурная антропология. – М., 2001.
8. Канцедикас А.С. Народное прикладное искусство: Актуальные вопросы истории и развития. – Рига, 1989. – С.134.
9. Богаевский Б.Л. Вопросы теории народного костюма. – М., 1989.
10. Брак и свадебные обычаи народов Дагестана в XIX – начале XX вв. – Махачкала, 1986.
11. Гаджиев Г.А. Магия в свадебной обрядности народов нагорного Дагестана. – Махачкала, 1986. – С. 49.