

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Евгений Мороз



ВЕСЕЛАЯ
ЭРАТА

Секс и любовь в мире русского Средневековья

Научное приложение. Вып. ХСVIII

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

ЕВГЕНИЙ МОРОЗ

ВЕСЕЛАЯ ЭРАТА

**Секс и любовь
в мире русского Средневековья**

Москва
Новое литературное обозрение
2011

УДК 392.6(47)"8/14"
ББК 63.3(2)4-75
М80

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Научное приложение. Вып. ХСVIII

Мороз Е.

М80 Веселая Эрата: Секс и любовь в мире русского Средневековья.
М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 176 с.

Книга Евгения Мороза посвящена исследованию секса и эротики в повседневной жизни людей Древней Руси. Автор рассматривает обширный и разнообразный материал: епитимийники, берестяные грамоты, граффити, фольклорные и литературные тексты, записки иностранцев о России. Предложена новая интерпретация ряда фольклорных и литературных произведений.

УДК 398.2(47)"19"
ББК 82.3(2)6-003

ISBN 978-5-86793-887-1

© Е. Мороз, 2011

© Оформление. «Новое литературное обозрение», 2011

ВВЕДЕНИЕ

Отношения между мужчинами и женщинами представляют одну из самых значимых сторон истории повседневности. Это своеобразный нерв культуры, связывающий поведение людей с их нравственными и эстетическими идеалами, в конечном итоге, — с самыми общими мировоззренческими представлениями.

Данное положение справедливо во всех случаях, но оно является особо значимым для традиционной русской культуры. Свойственные ей восприятие сексуальности и формы выражения любовных чувств обнаруживают некоторые особенности, имеющие лишь приблизительные соответствия в других, сопоставимых по уровню развития традициях.

Отдельные главы настоящей работы представляют собой самостоятельные статьи, посвященные различным аспектам русской эротической культуры. Диапазон — от особенностей сексуальных практик, связанных с магическими верованиями, до характеристики текстов, запечатлевших любовные страсти; от непристойных рисунков до своеобразных антропологических суеверий, относящихся к отдельным частям тела; от самых откровенных «сквернословных» прославлений сексуальных достоинств до изысканных любовных объяснений. Автор надеется, что совокупность данных исследований позволяет приблизиться к более адекватному пониманию не только этой специфической стороны русской традиционной культуры, но и ее своеобразия в целом.

РУССКАЯ «КАМАСУТРА» И РИТУАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

«Камасутра» — индийский трактат об искусстве любви, который был написан легендарным Ватсьяяной, жившим, как полагают, в III или IV веке новой эры. Когда спустя полтора тысячелетия это наставление в чувственности стало известно европейцам, оно поразило их необычайной изощренностью описаний техники секса. В «Камасутре» подробно классифицировано множество вариаций сексуальных позиций, объятий, ласк, поцелуев. Это не единственное подобное сочинение древности. Еще во II столетии до нашей эры греческая гетера Элефантида написала трактат «Разные способы соития», об иллюстрациях к которому упоминается в одном из стихотворений римской «Приаповой книги»¹. Однако сочинения этого рода, созданные в рамках греко-римской традиции, не сохранились, и название «Камасутра» воспринимается в наши дни как общее нарицательное обозначение любовной изобретательности. Когда летом 2005 года в одной из севернорусских деревень была обнаружена старая книга, упоминающая различные формы сексуального поведения, известие об этом появилось в газетной статье под заголовком: «Под Вологдой нашли старорусскую Камасутру?»²

Вопросы — *«Не держала ли кого за срамное место?»*, *«Не тыкивал ли жене рукою, ногою или иным чем?»*, *«Языка своего жене не давал ли?»*, *«За сосцы жену не хватал ли?»*, *«Не согрешил ли в задний проход?»*³ — кажутся похожими на содержание индийского любовного трактата, однако цель русского сочинения была принципиально иной. Книга принадлежит к числу т.н. епитимийников, которые служили руководством при исповеди и должны были помочь священнику обличить грешника. В Средневековье не было табу на обсуждение запретных деяний, напротив. Исключительная откровенность исповедальных вопросов той эпохи смущает в Новое время не только журналистов, но и ведущих представителей Русской православной церкви. Когда в начале 80-х годов XX столетия один из православных «фундаменталистов» захотел вернуться к средневековой практике, тогдашний патриарх Пимен (Извеков) оценил это обращение к историческим истокам как проповедь богомерзкого разврата⁴.

При значительном многообразии русских средневековых епитимийников все они объединены тем, что большинство содержащихся в них вопросов ориентированы на грехи сексуального характера:

...ритуал исповеди подчеркнуто напоминал верующим, что праведность их жизни в глазах Господа в гораздо большей степени определяется их сексуальным поведением, чем крепостью веры, добротой намерений или следованием этическим нормам⁵.

Христианские наставники пытались взять под контроль даже сновидения своей паствы, рассматривая эротические фантазии во сне как прямое вторжение дьявола в жизнь человека. И если в языческой Греции человек, переживший подобный опыт, не испытывал ни малейшего смущения, но, следуя традиции, запечатленной в «Соннике» Артемидора, пытался понять, что ожидает его в будущем (на предсказание, помимо всего прочего, влияла поза осуществившегося во сне соития⁶), то благочестивым христианам было предписано каяться в совершенном грехе. Иногда сновидения казались даже более опасными, чем действия, совершенные наяву. Автор написанной в XIII столетии «Заповеди ко исповедующимся сынам и дочерям» говорил о человеке, не сообщившем исповеднику о подобном преступлении: «...лучше бы ему въяве согрешить, нежели во сне с бесами грех сотворить»⁷. В этих вопросах славяне придерживались более радикальных взглядов, нежели их византийские учителя. Отцы Церкви — Дионисий, Афанасий, Иоанн Постник и Василий Великий считали, что ночные поллюции обусловлены естественными физиологическими причинами, но русские православные священнослужители не пожелали принять данного объяснения, так как были твердо убеждены в дьявольском происхождении сексуального желания⁸.

Впрочем, в большинстве принципиальных вопросов и византийские, и южнославянские, и русские православные авторитеты были единодушны. Все они рассматривали секс и чувственность как нечто греховное, все стремились контролировать сексуальное общение супругов. Три дня недели и множество церковных праздников — в конечном итоге до 300 дней в году — объявлялись в русской традиции для любви запретными⁹. Но и в дозволенное время занятия любовью подвергались строгим ограничениям. Озабоченность священнослужителей вызывали любые некреативные формы секса, не ведущие непосредственно к зачатию:

Всякий, кто кроме только деторождения <...> блудит <...>, сей дьяволу жертвует свое семя без potreбы¹⁰.

Решительно осуждались прикосновения к эрогенным зонам и даже любовные поцелуи между супругами. Тем более греховным представлялось занятие сексом в «неподобающих» позах, отличных от т.н. «миссионерской» позиции — лицом к лицу, мужчина сверху.

С особой строгостью запрещалось использование позы, при которой женщина находится сверху. Эта сексуальная практика представлялась просто чудовищным нарушением божественных установлений, требующих главенства и, стало быть, верховного положения мужчины, в том числе и во время сексуального общения:

Всякая жена, восседающая на мужа? — 6 лет да покается, и поклонов 12 утром и 12 вечером и комкает (постится. — М.Е.) от Пасхи до Пасхи, понеже божий образ осквернила¹¹.

В сборнике «Вопрошание-исповеданье» XIV века указанная позиция упоминается среди «великих грехов» наряду с кровосмесительными связями, мужеложством, скотоложством и пр. И даже на этом фоне верхняя поза оценивалась особо сурово. За мужеложство полагалось 4 года «сухо есть» (поститься), за скотоложство — 1 год, за блуд с монашенками — 2 года, но мужчин, которые «на себя жен впускают, понуждая их», ожидало семилетнее наказание¹². В сборнике «Вопрос женам» XV века женщина, потерявшая девственность «с двумя или с тремя», наказывалась трехлетним постом, уморившая некрещеного ребенка — 40 днями, но если «на мужа лазила» — 5 лет поста¹³. Даже анальный секс оценивался существенно менее строго, чем позиция «женщина сверху». Если последняя рассматривалась как сознательное изуверство, то в анальном сексе видели скорее следствие пьяного безобразия. В «Вопрошании-исповеданье» (XIV век) об этом говорится следующим образом:

Многие есть, которые со своими женами нелепство сотворяют в задний проход, или обычаем злым или в [под]питии¹⁴.

Внимания исповедников удостоилась также поза, при которой мужчина находится сзади. При несомненном осуждении, эта форма сексуального поведения не вызывала столь непримиримого отвращения. Она воспринималась, скорее, как специфический грех простецов, следующих примеру скотины:

Если кто с женой сзади грех сотворит, да наречется скотом, и поклонов ему 300.¹⁵

Если муж с женой блудит сзади, а не лицом к лицу, — 40 дней поста, ибо это скотство есть¹⁶.

Наиболее распространенным наказанием было 40 дней поста, что многократно уступало семи- или пятилетнему сроку за позу «женщина сверху». Таковой была общая тенденция, характерная

для всей христианской традиции, но в русских епитимийниках наказания за сношения сзади мягче, чем, например, в аналогичных южнославянских документах¹⁷.

Идеальное бытие русского общества определялось радикальным дуализмом. Считалось, что человек и его деяния принадлежат либо Раю, либо Аду, и жизненный идеал со всей категоричностью мыслился в духе христианского подвижничества. Из храмовых росписей, сюжет которых предполагал изображение обнаженного человеческого тела, изгонялись все свидетельства половой принадлежности. Исповедующими как безусловные грехи оценивались любовные поцелуи с собственным супругом или супругой, танцы, песни, *плескание* рук, подмигивание, необузданный хохот. Однако реальность самым решительным образом расходилась с требованиями исповедников. Аскетизм и духовные подвиги отдельных священнослужителей соседствовали с пьянством и вульгарным обжорством, которым грешила русская знать; запрету на любовные поцелуи и *плескание* рук соответствовали необузданные оргии народных праздников, а целомудренная литература сочеталась с фольклорными произведениями «заветного» жанра.

Кажется, что за всем этим стояло не только лицемерие, но и некоторая наивность, простодушное лукавство. По сравнению с жителями Запада русские люди эпохи Средневековья существовали в обстановке умеренного религиозного климата, лишённого особой страстности и богословской рефлексии. Отсюда снисходительно-добродушное отношение общества к греховной человеческой плоти, столь строго осуждавшейся православной догматикой. Показателен в этом отношении спор о вере, описанный в книге датского посланника Якоба Ульфельдта. Оказавшись в 1578 году в Пскове, Ульфельдт беседовал с приставом Федором — пожилым, степенным, во всех отношениях достойным и солидным человеком. В ответ на слова датчанина, возмущённого повседневным поведением русских людей, пристав заявил, что все это не важно, ибо грехи прощаются. В качестве доказательства он привёл историю великой грешницы Марии Магдалины. В пересказе Ульфельдта эта история выглядит следующим образом:

Мария Магдалина была нечестивейшей блудницей и многожды предавалась разврату, следовательно, совершала тяжкий грех. Однако за то, что однажды она уступила просьбе мужчины, погнавшегося ей на дороге и склонявшего ее к прелюбодеянию, прося, чтобы она сделала это ради Господа, и он получил желаемое, она — спаслась и отмечена в списке святых красным цветом — [все] по той причине, что не отказала в этом, но дозволила ради имени Божья¹⁸.

Похоже, что народные представления о грехе и благочестии основывались не на строгих правилах, которые утверждались авторами нравоучительных сочинений, а на подобных передающихся изустно житейских мудростях. Народные пословицы выражают воззрения масс русского Средневековья такими постулатами:

*Грех — пока ноги вверх, опустил — Господь и простил.
Хороший жернов всё мелёт, а худая жена и на хую дремлёт.
Хорошая жена хуем потешается, а мудями забавляется.
Всякое дыхание любит пихание¹⁹.*

О глубокой заинтересованности русских людей любовными вопросами свидетельствует и любовная магия. Особо показательны в этом смысле заговоры от *невстанихи*:

...Так бы стояли у сего раба Божия имя рек семьдесят составов и становая жила, белые муди, румяные и ярые яйца, или бы всякое в покое место в жену или девку, в парня, в гузно и в пизду, во всякой день и во всякой час...²⁰

Ради удовлетворения подобных страстей люди были готовы отдать душу дьяволу. Среди заговоров, сохранившихся в записях XVIII века, около трети содержат обращение к Сатане, бесам и разного рода демоническим существам, подобным Огненному Змею²¹. Магические церемонии, призванные помочь в любовных делах, принимали иногда весьма экзотические, даже изуверские формы. Особо выразителен сохранявшийся вплоть до XX столетия сибирский обычай, в соответствии с которым женщины отрезали срамные губы у визжащих от боли собак или свиней, так как считали, что, поджарив это мясо и тайно накормив им мужчину, можно заставить его страстно полюбить исполнительницу обряда²².

Показательно и содержание лечебников XVI—XVII столетий, в которых супружеские измены упоминаются как самое обычное событие, против которого могут помочь только изощренные магические средства:

Аще хошь, что[бы] жена от мужа на сторону не блядила, возми с озера пены и помажь михерь свой, пребуди с нею, не будет блястись с чужим, а ис того б озера истоков не было никуды.

Аще жена от мужа бежит, дай ей воробьево сердце съести и кровь, и она учнет любити мужа.

Аще жена у кого блядит от мужа, выйми из жабы язык и свяжи с ежевою кожей, напиши на ней: «Измаил, Вавилон», и заложу под главу или под левую пазуху, все ти исповесть²³.

Если христианская этика идеализировала целомудрие, то народная культура его решительно отвергала. К старым девам и холостым мужчинам повсеместно относились с презрением и опасались как дурной приметы встречи с монахом. Подобное отношение к черному духовенству, о котором впервые упоминает автор «Повести временных лет» (1068), запечатлелось и в заговорах. В одной из самых ранних записей — в заговоре от кровотечения из Олонецкого сборника второй четверти XVII века — среди возможных недоброжелателей упомянуты чернец и черница²⁴. Эта традиция сохранилась, по крайней мере, до самого недавнего времени. Записанный в 1980 году заговор против сглаза скота упоминает в такой ситуации «*черного чернеца*» и «*черную чернавку*»²⁵.

Даже монахи, столь пугавшие окружающих своим отказом от мирских радостей, на самом деле с трудом поддавались христианскому воспитанию. Согласно современнику Дмитрия Донского митрополиту Киевскому и всея Руси Киприану, конечной задачей иноков было в ожидании близкого конца света заполнить собой места ангелов, павших с небес во тьму по причине гордости²⁶, однако, судя по содержанию исповедальных вопросов, на этом пути их ожидали большие трудности. Исповедники с явным пристрастием допрашивали монахов о рукоблудии, содомии, скотоложстве, «*птичблудии*»... Некоторые описания монашеских грехов просто поражают своей изощренностью:

*некогда ниц лежа в воде и стоя, и на земле ниц лежа, истечение рукою спустил, и в губу, сиречь в гриб, истечение сотворил, надувая кишку не помню какого животного, и тем в свой проход блудил*²⁷.

Греховные соблазны обуревали иноков даже во время церковной службы:

*в церкви во время пения и чтения божественного и в трапезе рукою своею за свой срамной уд держал и истечение многожды изливал*²⁸.

Судя по тому, что вопросы о подобных грехах повторялись из века в век, самые строгие наставления исповедников часто оставались безрезультатными. К тому же многие священнослужители, осуществлявшие таинство исповеди, были не слишком строги и думали главным образом о своих доходах. «*Попы-потаковщики*» ослабляли для знатных людей уставы и учили своих духовных детей «*на слабость*», «*на объядение, и на пьянство, и на похоти тѣлесныя, и на игры*»²⁹. Когда московский митрополит Феодосий Бывальцев (ум. в 1475) попытался «*нужею навести на божий путь*»

священников, это привело лишь к тому, что некому стало совершать службу, и на волне общего недовольства митрополиту пришлось оставить свой пост: *«Многья бо церкви без попов, и начаша его проклинати; он же слышав се разболеся того ради, и здрав бысть и сниде в келию к Михайлову Чюду в манастырь»*³⁰.

Конечно, рядом с такими «неисправными» священниками в рядах Русской православной церкви были и строгие аскеты, чье служение Господу приобретало иногда весьма необычные, по-своему даже экстравагантные формы. В завершение своего знаменитого Жития протопоп Аввакум обращается к своему духовному отцу старцу Епифанию, призывая того взяться за перо и описать свой духовный опыт. Аввакум напоминает о том, как старцу являлась и помогала в борьбе против бесов Богородица и *«как муравьи те тебя ели за тайно-ет уд»*³¹, т.е. за половой член.

Несомненно лишь то, что в мире, окружавшем Аввакума, преобладали особенные люди. Еще во времена, предшествовавшие расколу, Аввакум принимал участие в деятельности т.н. *«ревнитель благочестия»* — небольшой группы священнослужителей, которые заручились поддержкой царя Алексея Михайловича и намеревались воспитать русский народ, заставить его жить по строгим христианским правилам. Однако, когда Аввакум попытался осуществлять данную программу в одном из подмосковных сел, прихожане были до такой степени возмущены, что избili наставника-моралиста. По словам Аввакума, наибольшую активность проявляли при этом некие *«попы»*, а также *«бабы, которых унимал от блудни»*. Они побуждали толпу криками: *«Убить вора, блядина сына, да и тело собакам в ров кинем!»*³² От гибели Аввакума спас только примчавшийся к месту происшествия воевода с пушкарями. Впечатление было столь сильным, что прославившийся своей бескомпромиссностью Аввакум в этот раз оставил жену и детей и бежал в Москву.

Русские люди редко ходили к исповеди и, даже беседуя с исповедниками, не признавались в своих греховных склонностях. Когда посетивший в 1661 году Москву австрийский посол Августин Майерберг заявил сопровождавшему его приставу, что русские должны постоянно исполнять наложенные на них епитимьи, *«потому что знаем вашу частую повадку подбираться к чужим женам»*, в ответ он услышал: *«Вот еще дураков нашли!.. Разве мы говорим когда об этом попу?»*³³

Нечто подобное происходило и на католическом Западе. Здесь отмечена даже ситуация, когда исповедь не только не остановила осуждаемые любовные склонности, но, напротив, провоцировала их. Приор цистерцианского монастыря близ Кельна Цезарий Гайстербахский (ок. 1180 — ок. 1240) описывает в своем «Диалоге о

чудесах» (III: 47) историю некоего брабантского священника, который ненамеренно искусил свою духовную дочь, выпрашивая ее о грехах, прежде этой женщине неизвестных³⁴. Вспоминая о том, с каким постоянством православные священнослужители повторяли в течение веков вопросы о запретных сексуальных практиках, можно заподозрить возможность подобных происшествий и в русском мире.

В конечном итоге усмирить чувственность человека оказалось не в силах человеческих. Если что-либо и ограничивало популярность сексуальных изысков в русском обществе, так это свойственный ему нравственный настрой — сочетание здорового юмора с явной антипатией к чрезмерным любовным ухищрениям. Об отношении к изыскам в стиле «Камасутры» лучше всего свидетельствует содержание берестяной грамоты из Старой Руссы, написанной в 20—50-х годах XII столетия. Получив письмо с деловой рекомендацией, которая его возмутила, некий Хотеслав ответил своему брату: «*Якове брате, еби лёжа!*»³⁵ Как указывают комментаторы, смысл этого ответа — «не оригинальничай (веди себя как все)»³⁶. Из содержания послания следует, что Хотеслав знал о людях, готовых вести себя в постели «нестандартно», однако с его точки зрения подобное поведение достойно осмеяния. С явным презрением называл он своего адресата «*ебехото аесово*», т.е. «*похотливый, сователь яиц*»³⁷. Похоже, что мнение Хотеслава было близким к пословице, выразившей общее убеждение.

Подобные настроения ощущаются и в фольклорных записях Нового времени, где в отношении к сексу преобладает добродушно-насмешливая интонация. Фольклор ничего не знает о столь ужасавшей священнослужителей эпохи Средневековья позе «женщина сверху», однако постоянно упоминает о сношении сзади. Так в одной из заветных сказок:

*Она стоит на <четырёх> костях, он <...> свой вынул да ей и толкает*³⁸.

Особо популярным было в этом случае выражение *стоять раком*. Еще в середине XIX века оно могло обозначать любого человека стоящего на четвереньках³⁹, но сексуальная коннотация, закрепившаяся в современном русском языке, прослеживается уже с XVIII столетия. В песне «Стал почитать, стал сказывать»⁴⁰ из русского фольклорного собрания, связанного с именем Кирши Данилова, картина разгула и эротической вседозволенности описывается следующим образом:

*А и девку — в целку, молодку — в середку,
А стару бабу — раком под задним окном⁴¹.*

Еще большее внимание привлекал анальный секс, которому посвящено множество поговорок типа:

*Все одно: хотя в гузно, хоть на ево гузном.
Учи в ~~ж~~жеству потирай гузно плешью⁴².*

Добавим к этому свидетельства епитимийников о гомосексуализме и скотоложстве, подкрепленные подобными же замечаниями в решениях Стоглавого собора (1551) и рассказами иностранных путешественников. Участвовавший в 1568—1569 годах в посольстве ко двору Ивана Грозного английский моряк Джордж Турбервилль, его соотечественник Самуэль Коллинс, бывший в 1659—1666 годах врачом царя Алексея Михайловича, участник шлезвиг-гольштейнского торгового посольства Адам Олеарий, дважды посещавший Москву в царствование Михаила Федоровича (последний раз в 1643 году), а также уже упоминавшийся Майерберг были удивлены распространенностью этих грехов и той снисходительностью, которую проявляли к ним русское общественное мнение и закон⁴³.

* * *

Но русские люди руководствовались в супружеской постели не только чувственными интересами. В полном соответствии с церковным учением они думали о продолжении рода, однако, нарушая христианские правила, старались повлиять на природу, чтобы обеспечить зачатие ребенка, и особенно — ребенка нужного пола.

В результате сложилась своеобразная «Камасутра» детопроизводства, которая зафиксирована этнографическими свидетельствами Нового времени, но, по-видимому, восходит к эпохе Средневековья. Так, в Смоленской губернии считали, что «если мужчина в сидячем положении», будет зачат мальчик; той же цели предполагалось достичь, «когда после совершения супружеского акта муж перекатится через жену»⁴⁴. В Пензенской губернии для рождения сына рекомендовали: «Сразу же после совокупления женщина должна съесть сырой петушиный гребень»; в Новгородской области: «Если после акта не отворачиваться друг от друга»; в Вятской губернии: «Ни тот ни другой во время акта не должны смеяться»; украинцы полагали, что при зачатии мальчика «совокупление должно быть неожиданным для жены»⁴⁵.

Общераспространенным было представление, согласно которому зачатие мальчика требует, чтобы, осуществляя супружеский акт, муж «попал» в правую сторону женщины, ибо эта часть женского тела считалась связанной с мужским началом: «Если нужно произвести рождение мальчика, то мужчина должен начинать супружеский акт с правого боку» (Вятская губ.); «Чтобы произвести потомство мужского пола, муж должен ложиться спать по правую руку жены» (Владимирская губ.); «Кто желает иметь детей мужского пола, тот должен <...> во время супружеского акта стараться напирать в правую сторону женщины» (Смоленская губ.); «После совершения супружеского акта женщина ложиться на некоторое время на правый бок <...> чтобы родился мальчик» (Вологодская губ.); «Если хотели девочку, то во время полового акта мужчина “залезал” на женщину слева» (Прикамье); ср. у украинцев: «При совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа — будет мальчик»⁴⁶. Белорусы верили, что справа и слева у женщины находятся две разные матки, причем: «Як засеюцца семена, если на правом боку спиць, то будет хлопец, если на левам — девачка»⁴⁷.

Той же цели стремились достичь благодаря соприкосновению с «мужскими» или «женскими» вещами. Для зачатия мальчика белорусы клали под кровать одежду и предметы «мужского пола» — штаны, топор, молоток, пест, пилу или нож; напротив, женский платок, вязальная спица, гребень, серп или трепало в подобной ситуации должны были привести к зачатию девочки⁴⁸. В Орловской губернии: «Если во время совокупления надевать на голову мужа шапку или повязывать его бабьим платком — в первом случае будет мальчик, и девочка — во втором»; в Прикамье: «Если хотели девочку, женщина клала во время полового акта под подушку “прялочку”, если мальчика — под подушку подсовывали топор»⁴⁹. Обитатели карельского Заонежья также прибегали к помощи топора, но использовали его иначе: «Если хочешь парня состряпать, то сунь за пояс топор и сделай дело»⁵⁰. Этот регион, связанный своими обычаями с традицией новгородской колонизации⁵¹, отличался некоторой экстравагантностью магических практик. Среди отмеченных в Заонежье приемов «детопроизводства» присутствует даже рекомендация «сделать» мальчика, положив жену задом на муравейник⁵². Данное действие считалось не только средством, обеспечивающим зачатие ребенка мужского пола, но и способом передачи ему особой жизненной энергии. О бойких мальчиках говорили: «Этот уж точно на муравейнике сделан»⁵³.

Однако в традиционной культуре секс не ограничивался интересами деторождения. Подобно множеству других народов, русские люди верили в магический потенциал своей сексуальности, которой приписывалась способность влиять на природный мир.

Сексуальная магия, целью которой являлось природное процветание, известна в самых разных регионах — от Древнего Средиземноморья до Америки доколумбовой эпохи. Не все народы достигали такой изощренности, о которой свидетельствуют рельефы из знаменитого храма Сурьи («Черная пагода»), воздвигнутого в XIII веке орисским правителем Нарасимхадевой I в индийском Конараке⁵⁴, однако приуроченные к сезонным праздникам сексуальные оргии, во время которых происходило свободное общение молодежи, а женатые люди заводили себе любовников, являлись общим достоянием очень многих земледельческих обществ⁵⁵. Как писал об этом явлении Бронислав Малиновский:

...религия требует осуществления сезонных периодических церемоний с большим количеством участников, с весельем и праздничными нарядами, с обилием пищи и с послаблением нормативных ограничений и запретов. <...> Желаниям дается удовлетворение, их даже стимулируют, и все участвуют в наслаждениях, всем и каждому показывают, как это хорошо, каждый делит радости жизни с остальными в атмосфере всеобщего благодушия⁵⁶.

Наследием подобных языческих практик в восточнославянских традициях были сезонные празднества, сопровождавшиеся коллективным катанием по полю, молодежными гуляньями, играми, песнями, плясками⁵⁷. Даже такая обрядовая деталь, как качание на качелях, позволявшее девушкам демонстрировать мельком свои «прелести» возбужденным молодым людям и в то же время считавшееся средством, которое гарантирует получение богатого урожая, сближает весенние праздники восточных и южных славян с обычаями народов Индокитая⁵⁸. Вплоть до конца XIX и даже начала XX века у русских и белорусов сохранялась память о близких по времени ко дню Ивана Купалы игрищах в честь весеннего божества Ярилы, о котором говорили: «Он, Ярила, любовь очень одобрял»⁵⁹. В послании игумена Памфила во Псков 1505 года о развлеченьях купальского цикла рассказывается следующее:

Еда бо приходит великий праздник Рождества Предтечева (т.е. 24 июня) и тогда, во святую ту ночь мало не весь град взматется (в селех) и возбесится... стучат бубны и глас сопелий и гудуть струны, женам же и девам плескание и плясание, и главам их наживание, устам их неприязнен кличь и вопль, всесквернейшия песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужием же и отроком великое прелщение и падение, но яко (вариант — ту есть) на женское и девичье шатание блудно(е) и(м) възрение, такоже и женам мужатым беззаконное осквернение и девам растление⁶⁰.

Подобные обычаи восходят к глубокой древности. Уже автор первого дошедшего до нас русского летописного свода — «Повести временных лет» (начало XII века) упрекал язычников в склонности к разврату, которая ассоциировалась для него с представлением о звериных обычаях и скотской жизни:

А деревляни живяху звѣрьскимъ образомъ, живуще скотьскы: и убиваху другъ друга, ядуще все нечисто, и браченья в нихъ не быша, но умыкаху у воды двѣица⁶¹.

Обвинения в «скотском» разврате запечатлены и в русских епитимийниках при обличении людей, которые занимаются сексом в задней позе. Это совпадение явно не случайно, ибо в ряде епитимийников данная сексуальная практика ассоциируется с отпадением от православия. Так в правилах «Аще двоеженец» (цветник XVI века из Московской синодальной библиотеки):

Если муж с женой блудит сзади, а не лицом к лицу, епитимья — две недели, ибо это скотски есть, вельми закон бранит. Если же кто не откажется от своего обычая, то он чужд правой веры и [ему] не входить в церковь. Если же то поп или дьякон, да извержет сана⁶².

Еще более определенно говорится об этом в «Правилах святых [отец] о епитимьях» (сборник XVI века из Волоколамской библиотеки.), где занятие сексом в задней позе объявляется признаком язычества:

Грех есть сзади блудить с женой, это языческое. Епитимья — 40 дней, сухоядение <...>. Если же не откажется от своего поступка, значит, [он] чуждой веры⁶³.

Упоминания позы «женщина сверху», несмотря на то что она осуждалась и наказывалась существенно более строго, никогда не сопровождалась подобными обвинениями. Очевидно, характеристика «языческое» в данном случае не случайна, но основывается на каких-то обстоятельствах, понятных составителю епитимийника.

Обвинения в использовании «скотской» любовной позы напоминают не только о «скотской» жизни язычников, обличавшихся авторов «Повести временных лет», но и о ритуальном звереподражании, практиковавшемся еще в эпоху Нового времени. Так, в Вологодской губернии накануне Васильева дня (31 декабря по старому стилю) перед ритуальной трапезой все члены семьи ползали на четвереньках вокруг стола, изображая свиней и имитируя их

хрюканье; в Сибири в Великий четверг (перед Пасхой) хозяйки выходили до восхода солнца с распущенными волосами и в одной рубашке, садились верхом на клюку и объезжали двор, имитируя ржание коней, мычание коров, клохтанье кур⁶⁴. В эпоху Средневековья имитация звериных криков сопровождала и сексуальные оргии. В решении, принятом на Владимирском соборе 1274 года, говорится, что язычники, *«вкупе мужи и жены, яко и кони вискаютъ и ржутъ, и скверну деють»*⁶⁵. Решение умалчивает о том, каким образом *«деяли скверну»* люди, имитировавшие конское ржание. Судя по приведенным выше свидетельствам, они могли заниматься сексом в задней позиции, которая, как и ржание, ассоциировалась со звереподражанием.

Целенаправленность ритуального звереподражания многозначна. Прежде всего, ритуальное уподобление зверю должно было способствовать обретению человеком звериных способностей, в том числе и присущей животным неудержимой сексуальной энергии. В русских заговорах от *невстанихи* в качестве подателей сексуальной силы фигурируют могучий бык и *«веселая птица петух»*⁶⁶. В лечебниках XVII и XVIII столетий в качестве рецептов от этого несчастья предлагаются такие средства, как олений мозг и воробы:

Аще у кого сон не встанет, возьми оленья мозгу ис костей, истерши, в воде дай пити, ино встанет.

*Поймай тритцать воробьев и в горек склады и испарь без воды под горшком или под крышою, и дай съести тому человеку и будет у него михирь стояти»*⁶⁷.

Что же касается ритуального уподобления коню, о подобной практике свидетельствует содержание одной из сказок «заветного» сборника А.Н. Афанасьева (№ LXIV), где представлен похотливый поп, который ржет, как жеребец (*иго-го*), и ему отвечает женщина, изображающая кобылу (*иги-ги*), — таким образом передается их любовная страсть⁶⁸. То же и в сказке «Бабье пятно» из собрания Н.Е. Ончукова: *«Попадья стоит в углу, а казак в другом, она ржет как лошадь, а он ржет, друг дружке навстречу и бежат»*⁶⁹.

Как показывают описанные выше обряды, совершавшиеся накануне Васильева дня и в Великий четверг, обрядовое звереподражание было направлено на то, чтобы способствовать умножению скота. Магическое перемещение природных сил могло направляться в обе стороны — и от животных к людям, и от людей к животным. В некоторых обрядах сексуальная энергия хозяйки дома должна была помочь успешно зачинать и размножаться своей скотине. С этой целью женщина повязывала оторванный от своей юбки кусок ткани на рога телке⁷⁰. Характерно в данном отношении содер-

жание святочных колядок, где пожелание иметь детей упоминается рядом с пожеланием приплода у домашних животных:

*Создай тебе бог
Полный двор животных!
И в конюшню конёв,
Во хлевушку телят,
И в избушку ребят...⁷¹*

*У хозяина в дому велись бы ребятки,
Велись бы телятки,
Велись бы ягнятки,
Велись бы жеребятки⁷².*

В украинских песнях, исполнявшихся на святого Василия, объединялись в одно целое и деторождение, и приплод скота и богатый урожай: «*Роди, боже, рожь, пшеницу, детей и жеребят*»⁷³.

Все это общий процесс умножения жизни, который регулировался с помощью сексуальной магии.

Сексуальные ритуалы использовались не только в земледельческих празднествах, знаменующих общее изобилие и жизненное процветание. Сфера их употребления довольно широка — вплоть до погребальных церемоний. Об этом свидетельствует рассказ арабского дипломата Ибн-Фадлана, который посетил в 922 году столицу Волжской Булгарии и оказался здесь свидетелем погребения знатного руса. Согласно арабскому путешественнику, одна из жен умершего сама выразила желание сопровождать мужа в мир смерти. Но прежде чем осуществилась церемония проводов, «*девушка, которая хотела быть убитой, уходя и приходя, входит в одну за другой из юрт, причем с ней соединяется хозяин (данной) юрты и говорит ей: “Скажи своему господину: ‘Право же, я сделал это из любви к тебе’”*»⁷⁴. Нечто подобное происходило и непосредственно в ходе самого погребального ритуала. Ибн-Фадлан видел, как избранницу, опьяненную возбуждающим напитком, подвели к устроенной на погребальном корабле палатке, в которой находилось тело умершего. Колеблющуюся девушку втокнула туда старуха — «*ангел смерти*», которой помогали несколько мужчин, «*потом вошли в палатку шесть мужей и совокупились все с девушкой*»⁷⁵. После этого «*ангел смерти*» зарезала избранницу, и корабль подожгли.

Уже сам обряд сожжения в ладье свидетельствует о том, что люди, его совершавшие, принадлежали к числу скандинавских воинов — тех первоначальных «*русов*», которые составили правящую элиту древнего Киевского государства. После их крещения подобные ритуальные церемонии сохранились, конечно же, не

могли. Однако и через века после принятия христианства в традиционной русской культуре одно лишь упоминание похорон могло сочетаться с эротическими играми и песнями. Показательна в этом отношении популярная молодежная игра «в покойника», в ходе которой девушек заставляли целовать мнимого мертвеца, украшенного изображением фаллоса в состоянии эрекции. При этом исполнялись в высшей степени непристойные частушки, а молодые люди, выступавшие в роли дьякона и священника, совершали «отпевание», состоявшее из «всевозможных матюгов»⁷⁶. Это было нечто большее, чем грубоватое молодежное развлечение. «В покойника» играли вполне взрослые люди, а непристойные истории звучали часто и в ходе настоящих похорон.

Сексуальные компоненты похорон знатного руса, несомненно, соответствовали мифологическим представлениям о царстве смерти, что не снимает вполне прозрачной психологической функции, роднящей этот обычай с позднейшими русскими поминками, которые сопровождаются обильным угощением и употреблением алкогольных напитков. Праздничное прощание с ушедшим из жизни членом общины должно было помочь людям преодолеть естественное чувство страха, защитить их внутреннее равновесие. Уже в аккадском эпосе о Гильгамеше упоминаются «веселые люди», которые проводили похоронный обряд⁷⁷. Сходные традиции имели место у египтян, греков, римлян, балтийских славян, чехов⁷⁸. Древнерусская тризна также сопровождалась развлечениями — военными играми, плясками и непристойными песнопениями в стиле позднейших скоморошин⁷⁹. При всей варварской жесткости описанного Ибн-Фадланом обычая русов, которые объединили в своем погребальном обряде сексуальную оргию с человеческим жертвоприношением, само обращение к сексуальным инстинктам соответствует общей тенденции. Это стремление превратить погребальный обряд в своеобразный праздник жизни, чтобы помочь людям противостоять мыслям о своем смертном уделе.

Особо можно выделить некоторые формы сексуальной обрядовости, которые являются уникальным достоянием русской культуры, точнее даже, — региональных вариаций этой культуры. У русских обитателей Заонежья вплоть до начала XX столетия было принято особым образом заниматься сексом при отправлении на охоту или рыбную ловлю. Рассказывающий о данном обычае Константин Логинов деликатно умалчивает о том, в какой форме осуществлялась сексуальная близость, однако, насколько можно понять из его описания, акция эта требовала известных ухищрений:

Обряд (называлось это — «взять, брать товар») производился следующим образом. Накануне отъезда рыбак или охотник прика-

зывает жене истопить баню до захода солнца. В баню шел с женой и совершал с ней «коитус» на пороге предбанника в полном молчании. Если мимо проходили соседи или случайные прохожие, традиция обязывала их не отворачиваться, а пожелать удачи: «Бог в помощь» или «Помогай вам Бог». Отвечать не полагалось. «Коитус» должен был быть исполнен до его естественного завершения в полном молчании. Затем рыбак (охотник) мылся в бане один, а к жене больше не прикасался. Даже вещи или пищу от жены или других женщин брал не из рук в руки, а со стола или с земли. Старики, неспособные к «коитусу», заменяли его ритуальным пронырыванием между ног жены в предбаннике, для чего приказывали своей старухе встать в предбаннике на две лавки или табуретки⁸⁰.

После совершения данной церемонии рыбак до конца путины воздерживался от близости с женой, «чтобы не навлечь неудачи на всю артель»⁸¹.

Обычаи охотников и рыбаков чужды той сексуальной раскрепощенности, которая свойственна аграрной магии. Даже в грузинских легендах, где герою-охотнику приписывалась любовная связь с дарующей добычу божественной властительницей леса Дали, на ритуальном уровне это означало воздержание накануне охоты. Считалось, что в противном случае ревнивая Дали может погубить охотника, отомстив ему за измену с земной женщиной⁸². Согласно русским верованиям, распорядителем охотничьей добычи был демон мужского пола — леший, что исключало эротическую мотивировку его отношений с охотником. Однако в своем восприятии личной жизни охотника русский леший не отличался от грузинской Дали. На Севере существовало поверье, что, если мужчина, имевший накануне близость с женщиной, останется на охоте ночевать, его «нечистый задушит в лесу, он не любит поганых»⁸³. И в наши дни, отправляясь на промысел, охотники Русского Севера не подпускают женщин к своим ружьям и снаряжению, рюкзаки собирают себе на охоту сами, чтобы на вещах не было запаха женщин⁸⁴.

Логинов объясняет происхождение обычая «взять товар» тем, что он знаменовал переход от семейной жизни к воздержанию, сопровождавшему промысел⁸⁵. Однако уже ритуальная обязательность этой церемонии позволяет предположить, что за ней стоит нечто большее. Чисто символический смысл данного действия очевиден уже в отношении стариков, заменявших физическую близость «пронырыванием» между ног. Еще более значимым представляется то обстоятельство, что исполнявший обряд мужчина должен был соединиться с женой на пороге предбанника — именно в том месте, где эта пара могла оказаться объектом стороннего

наблюдения. Ритуальная условность церемонии «*взять товар*» менее всего напоминает прощальное свидание супругов перед длительной разлукой.

Показательно в этом отношении само обозначение заонежского обычая, напоминающее названия других известных в данном регионе магических практик. Например, один из приемов порчи, призванной помешать благополучному соединению новобрачных, назывался «*убрать в костер*»⁸⁶. Произносилось заклинание, колдун прятал щепку с выпавшим сучком, которая символизировала вагину. Считалось, что, «*как молодой не в состоянии найти эту щепку, так он будет не в состоянии найти и... у жены*»⁸⁷. С той же целью совершали обряд «*положить в кружку*». Полагали, что молодой муж будет не в состоянии реализовать свои супружеские права, пока в кружке остается заговоренная вода⁸⁸. Названия вполне определенно обозначают смысл магической акции. Само название обряда «*взять товар*» свидетельствует о том, что, вступая в близость с женой, его исполнитель рассчитывал что-то получить, очевидно, — *взять добычу*.

Существенно также, что слово «*товар*», вполне уместное по отношению к промысловой добыче, имело и другое значение. В ходе сватовства таким образом говорили о невесте, которую сваты «выторговывали» у родителей для купца-жениха:

У вас товар, а у нас купец (жених).
 На ваш товарец мы заморского купца найдем.
 На товар нележалый купец неженатый.
 У нас товар не продажный, не поспел.
 Не по купцу товар. Не по товару купец.
 Не рука вам товар наш, по себе найдете.
 Был бы купец, а товар есть.

И т.п.⁸⁹

Обычай «*взять товар*» близок свадебной традиции не только своим названием. В свадебных песнях девушка-невеста отождествляется с промысловой добычей, что напоминает о конечной цели заонежских охотников и рыбаков, «*бравших товар*». Чаще всего невесту называют *белой лебедью*⁹⁰, которую должен поймать сокол-жених. Последнее близко содержанию сказок, а также былин о богатыре Потыке, который встретил свою будущую жену, обернувшуюся лебедью или ланью, во время охоты. В других песнях невеста называется *белорыбицей* или *рыбицей*, которую ловят рыболовы⁹¹.

Обычай «*брать товар*» основывается на подобном же отождествлении, однако по сравнению со свадебной традицией ритуальная логика меняет последовательность и взаимозависимость ассоциа-

ций. Если в свадебной песне, рассказывающей о поимке *белой лебеди* или *белорыбицы*, подразумеваются действия жениха, берущего невесту, то в заонежском ритуале «*взять товар*» означает на ритуальном уровне *взять* женщину, а в магической перспективе — *взять* добычу.

Изучение традиционной культуры демонстрирует поразительное разнообразие магических практик, придуманных человеком для того, чтобы контролировать и активизировать влияние природных сил. При внешнем сходстве с земледельческой сексуальной обрядовостью в рассмотренном магическом сюжете заложена совсем другая система представлений. И дело не только в самих представлениях. Как отмечалось: «*Каждый вид магии рожден своей собственной ситуацией и ее эмоциональным настроем*»⁹². Эмоциональный настрой в обычае «*взять товар*» самым решительным образом отличается от эмоционального настроения, обусловившего оргиастическую земледельческую магию. Последняя отличалась подчеркнутой чувственностью и являлась кульминацией коллективного праздничного действия. Она сопровождалась общим весельем, песнями, смехом, пьянством, ощущением вседозволенности, психической расслабленностью. Промысловый же обряд осуществлялся в полной тишине, он требовал серьезности и внутреннего напряжения. Ситуация напоминала отчасти зачатие мальчика на муравейнике. Если супругам, занимавшимся сексом на муравейнике, было необходимо преодолеть болевой шок, то паре, «*берущей товар*», следовало преодолеть шок психический — победить естественное чувство неловкости при осуществлении публичного сексуального акта. В отличие от мира земледелия мир охоты требует от человека особой внутренней дисциплины и сосредоточенности, что в полной мере проявилось и в описанном ритуале.

В мире магии нет однозначно строгих правил. Есть только общие принципы, которые могут существенно варьироваться и домысливаться. Магической ценностью наделялись в разных ситуациях и сексуальная активность, и сексуальное воздержание. В рассматриваемом нами промысловом обряде Заонежья различные формы магического поведения, парадоксальным образом, соединились, образовав совершенно своеобразную, едва ли не уникальную композицию. Это результат особого «творческого» хода создателей данного ритуала, которые, исходя из общей логики магического конструирования, соединили, казалось бы, альтернативные формы ритуального поведения.

Подводя итог исследованию русской «Камасутры», можно заметить, что при самом заинтересованном внимании к сексу русская культура была равнодушна к любовным изыскам в индийском стиле. И только сугубо практические интересы, связанные с необ-

ходимостью зачатия ребенка нужного пола, с желанием получить богатый урожай, обильный приплод скота или охотничью добычу, побуждали русских людей к сексуальной изобретательности. На этом пути сложилась своеобразная магическая «Камасутра», которую мы попытались описать в настоящей статье. Следует иметь в виду, что немногочисленные свидетельства, которыми мы располагаем, конечно же, не полны, и есть все основания полагать: русская сексуальная магия была существенно более многообразной.

ПУСТЬ ЖЕ НАПЬЕТСЯ (НАБУХНЕТ) РОЖДАЮЩЕЕ ЛОНО! О СКВЕРНОСЛОВИИ В РУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ

В ходе раскопок 2005 года в Новгороде в напластованиях середины XII века была обнаружено письмо на бересте, получившее в собрании новгородских грамот номер 955¹. В статье, посвященной этому документу, А.А. Зализняк и В.Л. Янин приводят оригинальный текст и перевод на современный русский язык. Перевод выглядит следующим образом:

*От Милуши к Марене. Большой Косе — пойти бы ей замуж за
Сновида. Маренка! Пусть же напьется (набухнет) рождающее
лоно!*²

Упоминание «*рождающего лона*» адресует читателей к мифологическому отождествлению женской утробы и матери сырой земли, однако данная интерпретация основана на существенном домысливании оригинала. В нем ничего не говорится о «*набухании*» или «*рождении*». Фразе «*Пусть же напьется рождающее лоно*» соответствуют записанные на бересте слова: «*Пеи пизда и с Ъкыле*»³.

После открытия в 1951 году первой берестяной грамоты их находки происходят ежегодно. В рекордном 1998-м на Троицком раскопе, где в 2005 году нашли грамоту № 955, было обнаружено 92 таких документа. Большинство грамот посвящены различным деловым вопросам: податям, ростовщичеству, торговле. В том же 2005-м археологи нашли письмо, содержащее обвинение в магической порче скота, ранее была обнаружена береста, содержащая угрозу обращения к т.н. «*божьему суду*», записи молитв. Есть и грамоты, затрагивающие проблемы личной жизни, в числе которых брачное предложение, любовная записка, любовный заговор, заговоры другого содержания, причем на разных языках...

Российская пресса охотно сообщает об этих открытиях, но по понятным причинам грамота № 955 привлекла к себе особое внимание. Вскоре после окончания полевого сезона журналистка газеты «Итоги» объявила:

В берестяной записке жительница Новгорода по имени Милуша просит свою приятельницу Марину вернуть должок и в порыве чувств кроет ту благим древнерусским матом, называя знакомую нехорошим словом⁴.

Скандалная новость была воспроизведена на страницах нескольких российских газет. Это не первый случай открытия грамот с «нехорошими словами», однако в советские времена подобные факты замалчивались. Опубликовавший первую такую находку (грамота № 330) А.В. Арциховский ограничился замечанием: «*Не все слова понятны*»⁵. С лексикой, употребленной в данном письме, и в самом деле есть некоторые сложности, однако общий смысл грамоты уже с самого начала каких-либо сомнений не вызывал. Арциховский предпочел промолчать о том, что в этом документе говорится о «*жопке*» (*гуске*), которая вступила в интимные отношения (в оригинале употребляется предельно откровенный глагол) с другой «*жопкой*». В течение более чем тридцати лет эта во вкусе своего времени шутка, записанная каким-то новгородцем в последнее двадцатилетие XIII века, решительно игнорировалась всеми исследователями. Лишь в 1995 году появилась первая публикация, помещенная в иностранном научном журнале, который доступен только узкому кругу ученых специалистов⁶.

Существенно также, что до открытия грамоты № 955 берестяные тексты, содержавшие obscenную лексику, были весьма специфичны. Фразеология прошедших веков во многих случаях существенно отличалась от тех выражений, которые употребляют наши современники, и это нейтрализует или, по крайней мере, смягчает ощущение неприличия, а стало быть, и скандальность. Данное замечание относится и к шутке о «*гуске*», и к тем эпитетам, которые использовал автор написанного в середине XII столетия письма из Старой Руссы (грамота № 35), обозвавший своего брата «*еби-хото аесово*», — т.е. «*похотливый сователь яиц*». Столь своеобразная лексика может восхитить лингвиста — Зализняк оценил ее как «*яркое свидетельство высокой изобретательности древнерусского человека в сфере небанальных ругательств*»⁷. Однако обычным читателям данные выражения малопонятны, и журналистов они не привлекают.

Иначе с письмом Милуши. О значении «нехорошего слова» *пизда*, привлечшего к грамоте № 955 столь напряженное внимание российских журналистов, говорить не приходится. Стоит добавить, что обозначающее клитор слово *сикиль* или *секиль* до настоящего времени звучит во многих регионах России⁸. По мнению Зализняка, сочетание «*пизда и сѣкыле*» это «*так наз. гендиадис (парное обозначение единого понятия), типа совет да любовь, страх да ужас*»⁹.

Как можно понять из содержания грамоты, журналистка поторопилась со своей сенсацией, — в письме Милуши нет ни малейшего намека на оскорбление. Уже в начале 2006 года на это указал руководитель новгородской экспедиции академик В.Л. Янин:

...имеются в виду не женские органы, да еще в оскорбительной форме. Так образно обозначен весь женский пол (естественно, из числа тех, кто знает Длинную Косу), которому предложено по случаю помолвки веселиться. И ничего по тем временам матерного¹⁰.

Впрочем, в статье, опубликованной журналом «Вопросы языкознания», приводится иная интерпретация. Насколько можно понять, Янин присоединился здесь к точке зрения своего соавтора Зализняка, обосновавшего данную концепцию еще ранее — в прочитанном перед студентами докладе о новгородских археологических находках 2005 года¹¹. Ссылаясь на изыскания Б.А. Успенского, который выводит русскую матерную брань из ритуализированной обрядовой речи, воплощающей идею брака Неба и Земли¹², Зализняк связывает слова Милуши с этим «*фундаментальным индоевропейским мифом*». Земля, впитывающая дождь, воспринимается как аналог женской утробы, оплодотворяемой мужским семенем. В числе ближайших параллелей Зализняк указывает на греческое предание об оплодотворении Зевсом Данаи в виде золотого дождя, а также некоторые белорусские аналоги, в числе которых выражения «*пьян, как мать*» и «*пьян, как земля*»... Следуя логике данной интерпретации, Зализняк счел возможным заменить вызвавшее столько шума «нехорошее слово» поэтическим обозначением «*рождающее лоно*». Слова Марены оцениваются как сакральное заклинание, которое должно способствовать зачатию, но, поскольку данное заклинание было заимствовано из архаических свадебных песнопений, оно использовалось в качестве брачного предложения:

В письме Милуши эта формула играет роль своего рода цитаты из предстоящего свадебного праздника с его общим эротическим («срамным») колоритом. Это образный призыв к Марене (ср. начинающее фразу фамильярное Маренко!), чтобы та согласилась на свадьбу¹³.

Я использовал перевод в качестве заглавия настоящей статьи, поскольку оригинальное звучание письма Милуши выглядело бы в этой роли слишком вызывающе. Однако при всем уважении к авторитету Зализняка предложенное им толкование не представляется мне бесспорным. В конце концов, если Милуша писала о «*рождающем лоне*», при чем тут «*срамной колорит*»?

Проблема, с которой столкнулись Зализняк и Янин, была знакома и другим авторам, которые работали с русскими свадебными песнями. Как отмечала Н.П. Колпакова, за столом на свадебном пиру наряду с величальными песнями поется значительное количество *«совершенно невозможных для опубликования песен»* — *«в силу их крайней рискованности»*¹⁴. Судьба восточнославянских песен этого типа выделяется даже на фоне других эротических жанров русского фольклора. Не случайно, наука не располагает каким-либо их собранием, подобным известному сборнику Александра Афанасьева, в котором представлены «заветные» сказки, или собранию «заветных» пословиц Владимира Даля. В отличие от сказок и пословиц, которые произносил рассказчик в более-менее приватной обстановке, песни исполнялись хором — они были рассчитаны на внимание большого числа людей, в числе которых находились женщины и дети. В этой ситуации ощущается не просто непристойность, но непристойность вызывающая.

Неловкость испытывают не только исследователи, но и сами носители фольклора. Замечание, характеризующее ситуацию с песнями родильного цикла, может быть в полной мере отнесено и ко всем другим *срамным* песням, включая песни свадебные: *«Фиксация подобных фольклорных произведений является наиболее проблематичной для полевого исследователя, поскольку вне обрядовой ситуации носители традиции трактуют такие песни как “бесстыдные”, петь которые в повседневной жизни, а тем более постороннему человеку, неприлично»*¹⁵.

В конце XIX — начале XX столетия подобные песни публиковались самыми ничтожными тиражами. Например, собрание из записей А.С. Демковецкого было отпечатано в 1882 году в 20 экземплярах, разосланных ученым сообществам¹⁶. В эпоху советской власти, когда коммунистическая цензура продолжила дело цензуры церковной, оказались невозможными даже такие инициативы. Строгую критику могло вызвать одно лишь упоминание в научной статье сборника «заветных» сказок Афанасьева¹⁷. Ситуация изменилась с начала 90-х годов прошлого столетия. Теперь исследователи могут позволить себе свободно писать о русской эротической культуре, осваивая запретные прежде «народные» выражения. Однако даже публикация словарей obscene лексик не снимает проблем внутренней цензуры. Как выясняется, ученые часто не способны воспользоваться открывшимися перед ними возможностями. В то время когда Интернет переполнен самыми непристойными публикациями, открытие на стене внутреннего помещения храма Софии в Полоцке процарапанной здесь в XII столетии надписи *«низда»* остается тайной, информация о которой, по крайней мере к моменту написания этих строк, передается только

изустно — от исследователя к исследователю¹⁸. То же и в других случаях. Еще в работе 2000 года Т.А. Бернштам констатировала: «*“Срамные” свадебные песни записаны у всех славянских народов, но до сих пор мало что опубликовано*»¹⁹.

Впрочем, последнее замечание кажется в настоящий момент уже некоторым анахронизмом. Еще за пять лет до этой публикации Бернштам было издано собрание русского эротического фольклора, содержащее вполне представительную подборку записей свадебных песен²⁰. Позднее появилось несколько публикаций, посвященных той же теме. Особо можно указать на издание белорусского эротического фольклора, чье содержание близко русской традиции²¹.

Сравнение восточнославянских свадебных песен с текстом новгородской грамоты позволяет более адекватно оценить ее содержание. И дело не только в проблеме перевода. Вопрос о значении лексики, которая использована в письме Милуши, выходит за рамки науки о языке. Этот частный сюжет позволяет затронуть самые общие и в то же время весьма деликатные культурологические проблемы.

* * *

Как неоднократно отмечалось, традиционная русская свадьба состоит из двух контрастно противопоставленных частей. В начальном этапе, в котором преобладают грустные интонации, невеста и жених восхваляются всеми доступными поэтике фольклора средствами: «*Они окружены: невеста ореолом недоступности; жених — ореолом избрания <...> В песнях они являются драгоценными детьми своих родителей, предполагается и утверждается их горячее влечение друг к другу, — их желанность и прославляется не только их союз, но и все свидетели*»²². Однако за этим торжеством следует веселая часть свадьбы, отмеченная нарочито непристойными, фарсовыми текстами. Основной темой песен и приговоров на данном этапе становится обсуждение сексуальных отношений между новобрачными.

Традиционная народная культура обладает огромным количеством иносказаний, которые позволяют говорить о сексе, не прибегая к срамословию. Соитие может быть обозначено даже как обувание обуви²³. Тот же смысл приобретают взаимоотношения песта и ступы, кочерги и печки, нитки и иголки, журавля и колодца, движение веника по полу, работа ткацкого станка... В принципе любой полый предмет (квашня, бочка, посуда...) или предмет с развилкой, через которую что-то можно продеть (например, прялка), может отождествляться с женским началом, тогда как предме-

ты вертикальной формы — от ножа или иголки до огурца — фигурируют в качестве мужских символов.

Используются названия различных зверей, птиц, растений, садовых и полевых культур, предметов домашнего быта, производственных орудий. Хороводные песни с участием парней, представляющие символическое *переjuvenивание* всех участников, исполняются в сопровождении песен *Капуста*, *Хрен* и *Хмель*, звучащих вполне недвусмысленно:

Хмелинушка, хмелина... / Не ходи мимо сада... / Худу славу не клади... / Никто замуж не возьмет. / Хоть посватается, да взять откажется²⁴.

Об измене в супружестве можно сказать — «скакать в гречку» (украинское), отправиться на любовное свидание — «пойти на горох»²⁵, ср. «гороху объесться» — ‘забеременеть’ и сказки о царице, которая понесла, проглотив горошину²⁶ (принцесса в сказке Андерсена не зря спала на горошине перед замужеством). Физическую близость можно обозначить выражениями «солить рыжика на пост» или «грибы ломать»²⁷, девушка могла также отправиться «насти бычка»²⁸, жених же искал в доме невесты пропавшую телку. В девичьих песнях самым прозрачным образом говорится о весьма драматических взаимоотношениях зайца и капусты, воробья и мака или конопли²⁹.

Однако наряду с такими метафорическими обозначениями секса в загадках, посвященных обычным бытовым предметам или хозяйственной деятельности, фигурируют самые недвусмысленные указания на сексуальные отношения. Даже продевание нитки в иголку воспроизводится в виде картины группового изнасилования:

*Девушка маленька,
Дырочка узенька,
Пятеро держат,
Да пятеро пихают,
Да двое гадают: верно или нет³⁰.*

Во многих случаях использование иносказаний не смягчает откровенной грубости эротических текстов. Например, в песнях, которые сопровождали предсвадебное умывание в бане невесты в Вятской губернии, девушку обещали «накормить»:

*Мойся усок,
Промывайся усок.*

*Скоро, усок,
Тебе дадут мяса кусок³¹.*

Очевидно, что побудительным мотивом для использования таких высказываний были не соображения приличия. Все сводилось лишь к освященной традицией словесной игре. По мере приближения первой брачной ночи начинала преобладать уже предельно откровенная лексика. Иногда эта эволюция от иносказаний к буквальным обозначениям умещалась в пределах одного текста. Например, говоря о прелестях невесты, ее вагину описывали как зверя куницу или бобра, но завершалась песня словами:

*И этот зверь
Издалече привязён...
<...>
Промеж ног посажён...
<...>
Пизда имя наложён³².*

В ходе длительного диалога между старостой, представляющим невесту, и дружкой, выступающим от имени жениха (князя), после употребления целой серии двусмысленных иносказаний уже в самом конце сообщалось, что «у нашего князя молодого» есть множество богатств, в том числе «на закуску стручѣчки — молодые хуѣчки». И далее:

*Только нет одной пиздушки:
Вот поэтому нам
Пришлось явиться к вам —
У вас есть красавица, князю очень нравится,
Он ее откупит
И ночью залупит³³.*

При всем многообразии тех компонентов, которые составляли свадебный ритуал, свадьба повсеместно воспринималась как обряд, узаконивающий запретный для добрачного состояния секс. И если в наше время все, что относится к интимной близости молодоженов, обозначается разного рода шутивными намеками, то в народной традиции об этом говорили с полной откровенностью. Согласно русской пословице: «Обвенчали и еть помчали»³⁴. На белорусской свадьбе, пока молодые оставались вдвоем, гости, находящиеся в соседней комнате, пели песни типа «Штоб встав у Ванечки славный хуѣк»³⁵ и желали новобрачным удачи:

*Ябицся харашо, дзеци*³⁶.

То же и на русской свадьбе, где первая брачная ночь могла завершаться тем, что, осмотрев брачную постель, сваха говорила:

*Хорошо поебили*³⁷.

Вершиной свадебного торжества было сообщение о благополучном соединении молодых и демонстрация свидетельства невинности новобрачной — ее окровавленной рубашки. После этого начиналось неистовое ликование, сопровождавшееся хвалебными песнями, обращенными к молодой и ее родителям. Дефлорация была столь значимым событием, что личные интересы и желания молодоженов отступали здесь на второй план. В том случае, если мужу не удавалось осуществить в свадебную ночь свои супружеские права, его мог заменить музыкант, заведомо чуждый обоим семействам, или кто-нибудь из родственников мужа; в некоторых районах инициатива переходила к родственницам невесты, которые лишали ее невинности каким-либо предметом³⁸.

Впрочем, и при благополучном соединении молодоженов участники свадьбы принимали деятельное соучастие в событиях первой брачной ночи. Так, в Белоруссии в это время *«сваты пьют, пляшут на лавках и на столах, бьют плошки, горшки и ложки, помогая своим разгульным поведением успеху дела»*. В ходе пинежской свадьбы жену «тысяцкого» (сваху) сажали на ступу, являющуюся традиционным символом женского лона, давали ей в руку иголку с ниткой и рукавицу (символ соития) и начинали крутить ее на ступе, что также символизировало соитие³⁹. Не ограничиваясь такими ритуальными символами, гости, крутившие сваху, распевали:

*Редко плетет, да редко мужик жену ебет.
Почаще плети, да почаще мужик жену еби...*⁴⁰

После этих слов, представлявших собой наставление в супружеской жизни, следовал текст, в котором описывалось, как жена тысяцкого *«рукавицы шьет из семи пиздиц»*, т.е. формирует женские гениталии молодой. В песне шло последовательное перечисление семи «пизд», соотносимых с различными элементами раскройки рукавиц. В последней же фразе использовался особый символ, в котором образ, заимствованный из швейного ремесла, «нагружался» сексуальным значением:

А седьмая-то пизда да на иголке!

Число 7 — не предельное, так в белорусской песне описывается найденная сватом сумочка, в которой находятся тридцать «пизд»⁴¹, а в одном из т.н. «указов», которые читались перед тем, как жених «выкупал» свое место за свадебным столом рядом с невестой, число доходит до тридцати трех⁴². В песне «Стал почитать, стал сказывать» число меньше — двенадцать, однако исключительно красноречиво общее описание:

*А у нашей невестки двенадцать пизд:
Назади пизда, спереди пизда,
На коленях пизда, под коленом пизда,
Пизда в пизде, в прикалитках две⁴³.*

Особо выразительны описания бездонной вагины, в которые проваливаются люди, звери, а то и целая армия. В песне о свахе пели:

*Манда у тебя как озеро.
В том озере бояре купались,
Края оборвались.
Целая армия шла,
Манде края не нашла,
Черный ворон летел,
Манду крыльями задел,
Мужик боронил,
В манду лошадь уронил
Со всей бороной
И кобылой вороной⁴⁴.*

В других свадебных песнях подобные описания фигурируют в споре двух женщин:

*Сквозь маткиной пизды да и барочки прошли,
Сквозь дочкины пизды паруса прошли,
Корабли прошли и с парусами.
Мужик пашенку пахал и туды в пизду попал,
И с сохой, и с бороной, и с кобылой вороной⁴⁵.*

На этом фоне содержание новгородской грамоты, столь взволновавшей российских журналистов, кажется довольно скромным. Она принадлежит к известной категории русских эротических текстов, в которых мужские и женские половые органы выступают в качестве самостоятельных персонажей: «*Вообще и vagina, и penis чрезвычайно активны, они постоянно хохочут, поют, кричат, за кем-*

то гоняются, вступают в потасовки и ни на минуту не пребывают в покое»⁴⁶. Особо популярны описания сражения «хуя» и «пизды», которое обычно происходит на мосту. Иногда в подобных песнях упоминаются и другие части тела:

*Черны волосы шли пехотою,
Сама пизда воеводою,
Востер сикей да губернатором,
Жопа курва — барабанищей*⁴⁷.

Столь же показательны белорусские тексты, которые исполнялись перед тем, как молодых отправляли спать. Гости дружно пели при этом:

*Хуй штаны порет, пизда лавку грызет*⁴⁸.

Поскольку основным содержанием свадебных песен является описание соития, подобные упоминания гениталий по принципу *pars pro toto* часто подразумевали молодых супругов. Как сообщал один из наиболее значительных собирателей белорусского фольклора П. В. Шейн, когда в приводимых им текстах жених и невеста обозначаются «тэй» и «тбя», на самом деле звучали «не употребляемые у нас в печати слова»⁴⁹. Сходно с этим и содержание заговоров на невстаниху, где «мужчина как бы вообще не замечает, что у женщины есть что-то еще, кроме вагины, а у него самого — что-то такое, что не позволяет рассматривать его как фаллос исключительно больших размеров»⁵⁰. После находки грамоты № 955 эта традиция оказывается засвидетельствованной документом XII столетия, что подтверждает уже высказывавшееся предположение об ее исключительной архаичности⁵¹.

Особо можно отметить закономерность того, что Милуша упомянула именно женские гениталии. Несмотря на общий параллелизм воспевания жениха и невесты, именно невесте принадлежала в традиционном свадебном ритуале центральная роль. Свадьба представляла собой своеобразную женскую инициацию, главным содержанием которой была дефлорация⁵². По этой причине даже посвященные свадьбе шуточные песни, исполнявшихся в ходе святочных игр, отличались особым вниманием именно к женским гениталиям:

*Радуйся, сорока! Радуйся, ворона, и ты, воробей-животворец!
Поглядите под окошком, там пизда сидит с лукошком! Братцы,
радуйся! Поглядите на телегу — там пизда пизду теребит! Братцы,
радуйся.*⁵³

Не связанные непосредственно со свадьбой фольклорные тексты эротического характера отличаются таким же гендерным предпочтением. В определенном смысле игры молодежи строились по свадебному принципу организации с той, естественно, особенностью, что речь шла не о невесте и женихе, но о девичьей и юношеской группах. Девушки являлись центром игры, и вокруг них собирались молодые люди. Закономерно, что и в срамословных песнях, сопровождавших подобные развлечения, большее внимание уделялось женским гениталиям, а не мужскими. Наиболее показательны в этом отношении данные срамной топонимики, известной по документам русского Средневековья. Самую многочисленную группу составляли в ней словоформы, производные от «пизды» («пезды») и «манды»: деревни *Пезделка*, *Пездлевская*, *Пиздюрино*, пустоши *Пезделово*, *Пезделево-Долгое*, *Мандырево*, починок *Пиздоклеин*, селище *Пездлево*, речка *Пиздюрка* и т.п.⁵⁴ В XVII столетии существовала даже фамилия *Пиздякины*⁵⁵.

О подобном предпочтении свидетельствуют и случайные впечатления иностранцев. Так, находившийся в 1618—1619 годах в России англичанин Ричард Джемс записал, что проходившая мимо него по московской улице женщина сказала своим спутницам: «*Пизда масленица*»⁵⁶. То, с чем столкнулся Джемс, не многим отличается от известных реалий Нового времени. В праздничных песнях государыня Масленица, которая персонифицировала этот веселый весенний праздник, отождествлялась с ненасытной вагиной:

*Курва Масленица,
Блядь Растасканица,
С хуя кожу сдернула...*⁵⁷

Подобные песни звучали в русской деревне, по крайней мере, до самого недавнего времени. Еще в конце 80-х годов XX столетия деревенские старухи бойко распевали на Духов день:

*Ребятюшки дураки, взяли пизду в кулаки,
Ребятюшки черти, стали ее терти*⁵⁸.

И если для XX столетия такое словоупотребление кажется шокирующей этнографической экзотикой, то для русского Средневековья оно было нормативным. Напомню еще раз о новгородской грамоте, описанием которой начинается настоящая работа. Исследователи отождествляют Марену, которой было отправлено послание Милуши, с женой посадника Петра Михалковича, т.е. речь идет о знатной даме, чей муж занимал одно из высших мест в новгородской социальной иерархии. Дочь Марены и Петра Ми-

халковича Анастасия была отдана в 1156 году замуж за сына Юрия Долгорукого Мстислава, являвшегося тогда новгородским князем. Насколько можно понять по письму Милуши, во времена ее жизни «*низду и с Ъкыли*» воспевали и в крестьянских избах, и в боярских хоромаш, и в княжеских дворцах. Похоже, что «контрабандой» подобные песнопения могли проникать даже в церковь. Появление надписи «*низда*» в полоцком храме Софии можно объяснить тем, что разгулявшиеся участники свадебного торжества вспоминали срамные свадебные песни во время церковного венчания. О том, как складывались обстоятельства, настраивавшие подобным образом участников свадьбы, весьма выразительно рассказывается в 16-м вопросе 41-й главы решений Стоглавого собора:

В мирских свадьбах играют глумотворцы и арганники, и смехотворцы, и гусельники и бесовские песни поют. И как к церкви венчаться поедут, священник со крестом едет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут, а священницы имъ о том не возбраняют⁵⁹.

* * *

Вспоминая любой из приведенных выше текстов, в которых упоминаются гениталии, можно убедиться в том, что реконструкция Зализняка — замена «народных» обозначений вагины выражением «плодоносящее лоно» — звучит не вполне уместно. Впрочем, это не означает, что предположение о связи свадебной поэзии с магией и мифологией плодородия лишено каких-либо оснований. Напротив. И дело даже не в теории Успенского о происхождении русской матерной брани из ритуализированной обрядовой речи. Оспаривающий теорию Успенского А.А. Панченко разделяет общее представление «*об особой магической силе матерного слова*» и отмечает «*особую роль матерных выражений в культовой практике*»⁶⁰. Это с очевидностью следует из самого характера русской праздничной обрядовости, в основе которой лежит представление о сопричастности человеческой сексуальности и производящих сил природы. Как уже отмечалось: «*Описание женских и мужских гениталий в фольклоре явственно коррелирует с их реальной демонстрацией в обрядах, призванных стимулировать общее изобилие и плодородие...*»⁶¹

Данная закономерность не является какой-то специфической особенностью русской культуры. Восприятие сексуальности как великой вселенской силы, пронизывающей весь мир и сближающей человеческий род с миром животных и растений, относится к числу своеобразных мировоззренческих универсалий⁶². В древних

культурах Средиземноморья и Передней Азии, в доколумбовой Америке, в Африке, Океании сексуальность повсеместно воспринималась в связи с культом плодородия, символами которого являлись изображения гениталий. Соитие подразумевало представление о зачатии и рождении, причем не только в животном, но и в растительном мире. Разделение функций прекрасной Афродиты и плодоносной Деметры — сравнительно позднее явление, отражающее специфическую особенность греческого политеизма. В более архаичных традициях любовь и плодovitость воспринимались как функции одной и той же богини. Таковы месопотамская Иштар/Астарта, египетская Исида, малоазиатская Кибела, индийская Парвати, тамильская Корравай... Уже то обстоятельство, что Мокошь являлась единственным женским божеством на высшем уровне восточнославянского пантеона, позволяет предположить, что эта богиня относилась к тому же универсальному типу. Однако и забвение Мокоши ничего не изменило в отношении русских людей к природному миру. В двоеверном народном христианстве почитание Иисуса Христа сочеталось с откровенным природопоклонничеством. Замечание Мирчи Элиаде, относящееся к народным обычаям Юго-Восточной Европы, вполне может быть отнесено и к русской культуре: «*Мистическое единение с природными ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва терпимое Церковью, стало ядром религиозной жизни сельских районов*»⁶³. Уже динамика традиционных русских праздников соответствовала сезонному состоянию природы. Ее расцветание в весенне-летний период провоцировало праздничную активность, проникнутую чувственным эротическим настроением. Масленичная и святочная обрядовость объединяла символику как аграрно-скотоводческих, так и свадебно-брачных ритуалов, сливавшихся в общий комплекс⁶⁴.

Особая выделенность в русском эротическом фольклоре женского начала соответствует не только логике свадебной церемонии, но и характеру земледельческих верований, сосредоточивавшихся вокруг почитания матери-земли и связанных с этим образом богинь. Как показывают мифические предания о греческой Деметре и японской Аматерасу, чей сюжет воспроизводится в русской сказке о Несмеяне, непристойностям в этом комплексе верований придавалось сакральное значение⁶⁵. Непристойное поведение оказывается тем средством, с помощью которого людям удается умиловить оскорбленную богиню и тем самым вернуть всему природному миру способность размножаться и плодоносить. Это буквально сходно с широко распространенными обрядами аграрной магии, в ходе которых сексуальность людей должна передаваться природному миру.

Сакрализация непристойности является логическим следствием общей сакрализации сексуальности. Исторической альтернативой подобной мировоззренческой установки явились только великие религиозные проповеди т.н. осевого времени, выводившие человека из природного мира и обращавшиеся прежде всего к этическим ценностям. При этом именно христианство выделялось особой враждебностью к сексуальности. В идеале любовь христианина должна принадлежать только Богу. Сексуальность принимается только в качестве терпимого зла и считается достоянием несовершеннолетних людей. Как учил Павел, лучше жить в браке, чем разжигаться и уступать неконтролируемым призывам плоти. Однако лишь после длительных споров брак был причислен к христианским таинствам. В нечистоте брака были убеждены святой Григорий Нисский, блаженный Феодорит, святой Иоанн Дамаскин, святой Симеон Солунский и др., которым возражали святой Игнатий Богоносец, Тертуллиан, святой Иринея, святой Климент Александрийский, святой Иоанн Златоуст. «Христианизация» брака привела не к безусловному приятию сексуальности, но к попытке установить контроль над отношениями супругов. Учителя Церкви старались лишить брачные отношения какой-либо чувственности и эротизма, что определило характер христианского обряда бракосочетания — церковного венчания. Из него изгонялось языческое веселье, подвергались запрету все легкомысленные шутки и намеки. Иоанн Златоуст, боровшийся в IV веке со срамными песнями и празднованиями, которые сопровождали свадебную церемонию, обращался к отцу невесты с такими увещаниями:

Зачем бесчестишь ты всенародно честное таинство брака. Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости с самого начала⁶⁶.

Христианские законодатели пытались даже оградить целомудрие первой брачной ночи. На Карфагенском соборе (конец IV века) было установлено правило благословения для жениха и невесты:

Жених и невеста, когда имеют быть благословляемы от священника, да приводятся родителями или споручниками, а приняв благословение, да пребывают в ту ночь, из уважения к этому благословию, в девстве⁶⁷.

Апофеозом этих усилий явилась идея мученической символики венчания. Духовный писатель начала XX века иеромонах Михаил (Семенов) писал:

*Венцы брачные — это вериги подвижнические, венцы победы над чувственностью и всяким чувственным грехом*⁶⁸.

При кажущейся эксцентричности этого представления оно остается в рамках давней христианской традиции. Еще Климент Александрийский ставил целомудренную брачную жизнь выше монашеской, а Иоанн Златоуст утверждал: «Хорошие супруги не меньше монахов»⁶⁹.

Личная жизнь ставилась под строгий контроль. Аврелий Августин написал по этому поводу специальное сочинение «О супружестве и похоти», в котором наставлял благочестивых христиан в том, как им следует вести себя в брачной постели, — как, даже вступая в плотскую связь, смирять «*пылающее возжеление, сопровождающееся беспорядочными и непристойными движениями*». В глазах некоторых церковных авторитетов этот идеал мог оправдать некоторые нарушения принятых правил. Когда болгарский царь Борис спросил у римского папы Николая I (858—867), возможны ли супружеские отношения в святые дни, тот ответил, что эти отношения приемлемы только в том случае, когда в них отсутствует страсть⁷⁰.

И хотя на православном Востоке писания Августина были мало известны, православные священнослужители не в меньшей степени, нежели католики, были озабочены тем, чтобы обуздать чувственность, представлявшуюся им уступкой дьявольскому соблазну. Со временем эта общая тенденция только усиливалась. Древнейшее русское наставление исповедникам — «Вопрошание Кирика» (XIII век) — запечатлело еще некоторые разногласия в данном вопросе. «Вопрошание...» построено в виде диалога между новгородским епископом Нифонтом и его учеником Кириком, который спрашивает епископа. При этом Нифонт придерживается сравнительно «либеральных» взглядов и постоянно напоминает Кирику, отличающемуся предельно строгим отношением к сексуальности, что «*в своей <...> жене нет греха*». Нифонт утверждает, что нет ничего страшного даже в том случае, если, нарушая принятые правила, молодые супруги вступили в близость накануне исповеди, говорит о необходимости снисходительного отношения к павшим «*по невежеству*» и т.п.⁷¹ Однако в позднейшей русской церковной традиции явно возобладали взгляды Кирика. Даже сопоставление русских нормативных сочинений с их византийскими прототипами свидетельствует о том, что «*славяне преднамеренно выбирали самые жесткие ограничения на супружеский секс*»⁷². С течением времени число дней запретных для супружеского секса умножилось, и, если супружеская пара строго соблюдала все запреты, это означало для нее воздержание в течение 300 дней в году⁷³. Сходные понятия существовали в эпоху раннего Средневековья и на Запа-

де, однако уже после XIII столетия запреты на супружеский секс становятся здесь редкостью⁷⁴. На Руси же эта традиция продолжалась до XVIII века. В средневековой русской литературе отсутствовал малейший намек на какую-либо интимную супружескую близость⁷⁵. В литературных сочинениях идеальным героям приписывалось иногда даже воздержание от сексуальных отношений⁷⁶.

Но реальность самым решительным образом расходилась с требованиями строгих исповедников. В своем отношении к сексу русские люди исходили из убеждения, что *«хоть пизда и грéшна, да утешна»* и *«не на то пизда сшита, чтобы сыпать в нее жито, а на то отец родил, чтобы хуй в нее входил»*⁷⁷.

Это определяло и отношение к браку. До XVII века в русском обществе держалось убеждение, что венчание, как и покаяние, является привилегией князей и бояр, однако и принятие венчания мало что изменило в отношении большинства русских людей к свадьбе. Их занимали не отвлеченные духовные ценности, адресующие к посмертной судьбе, но ценности земного мира. Народная свадьба просто вобрала в себя церковное венчание. Нечто подобное произошло, когда православная церковь попыталась заменить языческий обычай присягать с дерном на голове христианской присягой перед иконой Богоматери. Русские люди согласились держать во время присяги в своих руках икону, но по-прежнему клали дерн на голову⁷⁸. Разве что в XIX столетии стали вырезать этот дерн в виде креста⁷⁹.

Несмотря на возмущение христианских священнослужителей, веселые свадебные обряды осуществлялись повсеместно, не исключая великокняжеских и царских семей. Когда под влиянием своего духовника Стефана Вонифатьевича царь Алексей Михайлович решил нарушить такую традицию во время своего бракосочетания с Марией Милославской — *«не быти в оно брачное время смеху никаковому, ниже кощунам, ни бесовским играниям, ни песнем студним, ни сопельному, ни трубному козлогласованию»*⁸⁰, — это вызвало общее удивление. Подобное благочестие было в высшей степени необычным. Зажиточные горожане приглашали к себе на свадьбу скоморохов, которые придавали свадебному веселью особый размах. Как свидетельствует грамота, отправленная Алексеем Михайловичем в Дмитров (подобные грамоты посылались также в Белгород, Шую, Тобольск, по-видимому, и в другие города):

*Да в городских же и в уездных людех у многих бывают на свадьбах всякие бесчинники и сквернословцы, и скоморохи со всякими бесовскими игры, и уклоняются православные христиане к бесовским прелестям и ко пьянству, а отцов духовных и по приходом попов и учительных людей не слушают...»*⁸¹

Царь повелел, чтобы «на браках песней бесовских не пели и никаких срамных слов не говорили»⁸². Однако и при самом почтительном отношении к царской особе подданные Русской державы этого распоряжения услышать не захотели.

И в православном, и в католическом мире христианство не смогло победить свадебного веселья. Старые обычаи оказались очень живучими. Даже в эпоху Нового времени свадебный ритуал в православной Греции включал в себя обрядовые действия, напоминавшие о временах почитания олимпийских богов. Жених должен был принести в жертву быка, а любовные объяснения молодых людей осуществлялись перебрасыванием яблоками — обычай, неоднократно упоминающийся в древнегреческой литературе⁸³. Русские свадебные обычаи также напоминают о языческих временах, что запечатлелось уже в самом общем восприятии свадьбы. Эта церемония воспринималась как чудесное событие, способное повлиять на общее благополучие. Непорочная невеста должна была принести с собой в дом удачу и богатство. Рожая мужу детей, хозяйка магически обеспечивала приплод скота и хороший урожай⁸⁴. Вместе с ломтиком испеченного для свадьбы хлеба — каравая — участники свадебного пира рассчитывали получить и новую жизненную долю, новое счастье⁸⁵.

Центральной идеей свадебного обряда оставалась судьба молодой семьи, которая в самом ближайшем времени должна была обзавестись потомством. В знак пожелания детей молодых обсыпали хмелем и зерном. Той же цели служили действия, связанные с выпеканием в печи и вкушением ритуального хлеба — каравая; в более раннюю эпоху столь же значимым символом служил сыр⁸⁶. В «Вопрошании Кирика» в разделе «О кудесах» упоминаются женщины, которые верят «в род и роженицу» и «крадут хлебы, и сыры, и мед»⁸⁷. По-видимому, речь шла о магическом похищении плодovitости невесты — похожие по смыслу магические практики осуществлялись и в Новое время. В дополнение к свадебным ритуалам в народной традиции сложилась своеобразная камасутра детопроизводства, целью которой являлось гарантированное зачатие, желательно мальчика.

Игры молодежи строились по принципу «пробного переживания», которое имело в виду перспективу настоящей свадьбы — таков был общепринятый и всем понятный сценарий жизненного существования. Молодежные празднества годового цикла можно рассматривать как своего рода систему сексуального воспитания, которая должна была закончиться свадьбой, переводившей молодых людей в статус взрослых членов общины. Судьба «старой девы» оценивалась как позорное несчастье, в «Ярославовой правде» невыдача девушки замуж каралась наказанием в виде штрафа митро-

политу, размер которого колебался в зависимости от социального положения — от 5 золотых гривен для великих бояр до 12 гривен серебра для простой чади. В народной традиции неженатые молодые люди подвергались общественному осуждению и были обречены терпеть издевательства⁸⁸.

Все это не отличалось от обычаев «языческого» мира, принятых, например, в Древней Спарте, где практиковались подобные же ритуалы осуждения холостяков⁸⁹. Крестьяне, считавшие себя благочестивыми христианами, тем не менее отчетливо осознавали противопоставленность своего мировоззрения каноническому христианскому аскетизму. На украинской свадьбе даже запрещали креститься, объясняя: «*Весілля — не похорони*»⁹⁰.

За всем этим не только общее мировоззрение и религиозные представления, но и характер самих сексуальных отношений. Русские пословицы рифмуют «смех» и «грех» не только по созвучию этих понятий. Эротические мотивы чаще всего связаны со смеховой культурой, о чем лучше всего может свидетельствовать феномен «заветных» сказок. То же и в самих сказочных рассказах. Так, в сказке из собрания Афанасьева («Смех и горе») поп смеется, когда солдат показывает ему свой «*заправский хуй*». Последнее напоминает о забавах скоморохов⁹¹ и святочных играх русской молодежи, одной из самых популярных шуток которых была демонстрация члена⁹². Это сходно с известными традициями языческого фаллопочитания, но в то же время соответствует и лишенным какого-либо сакрального осмысления сексуальным практикам, которые отмечены в епитимийных сборниках, использовавшихся православными священниками как руководство к исповеди. Демонстрация мужского члена упоминается в них как поведение, имеющее своей целью соблазнение женщины⁹³. Нечто подобное и в отношении «*срамных слов*». Им придавали магическое значение и верили в способность срамных выражений повлиять на плодородие или оградить от нечистой силы. В то же время русские епитимийники упоминают такой грех, как «*замолвить срамное слово ради похоти*» или «*блуда ради*»⁹⁴. Исповедники отличали его от обычного срамословия и наказывали строже. Речь идет о любовной игре, о способе соблазнения.

Активнейшее употребление «*срамных слов*» в процессе свадебного празднества имело своей целью не только магическое воздействие на происходящее, но и непосредственное эротическое значение. Сакрализация непристойности была возможна именно потому, что практика эта оказывала чувственное воздействие на участников свадьбы и способствовала нагнетанию эротического настроения. Можно быть уверенными, что и во время ритуальных оргий, совершавшихся на полях, их исполнители думали не толь-

ко о грядущем урожае. В позднейшую эпоху, когда в общественном сознании утвердилось представление о высоком полюсе любовного чувства, подобные страсти стали презрительно называть *похотью*. Однако противопоставление любви и похоти отражает культурные представления сравнительно позднейшего типа. Первоначально понятия о любовных чувствах были предельно телесными.

Христианское противопоставление любви и похоти соответствует сходным до некоторой степени историческим концепциям, выделяющим высокие и низкие полюсы любовного чувства. Классический пример — запечатленная в «Пире» Платона идея существования двух разных богинь любви. Афродите Пандемос, т.е. «Афродите Всеобщей», вульгарной, воплощающей собой царство похоти, решительно противостоит Афродита Урания, т.е. «Афродита Небесная», таинства которой доступны только людям возвышенным и благородным. Еще с большей решительностью эта устремленность к высокому полюсу любви воплотилась в куртуазных нравах европейского Средневековья. Любопытно, однако, что при всем различии древнегреческой и средневековой европейской культур в определении высшего полюса — для Платона это любовь к благородным юношам, а для средневековых рыцарей культ Прекрасной Дамы — общим для обеих традиций оказалось то, что чувства, которые связывают супругов, относились к низкому типу. Платон с самого начала исключил женщин из царства Афродиты Урании, что же касается средневекового Запада, то еще «Суд Любви» при дворе аквитанской герцогини Элеоноры вынес вердикт, согласно которому рыцарской любви между супругами быть не может⁹⁵. Даже в эпоху рыцарского служения Даме свадьба несла с собой дух нарочитой непристойности, что отличало ее от куртуазной поэзии, имевшей сознательно антиматримониальную направленность. Как писал по этому поводу Йоганн Хейзинга: «Двусмысленность, непристойность, игра слов, умолчания испокон веку принадлежат эпиталамическому стилю»⁹⁶.

Особенностью русской традиции является ее сравнительная архаичность, что проявилось как в сохранении общих установок аграрной магии и мифологии, так и в исключительной откровенности тех выражений, которые использовались для характеристики сексуальной сферы. Если западные свадебные песни описывали сексуальную близость с помощью различных двусмысленностей, то русский фольклор сочетал такие двусмысленные шутки с вполне недвусмысленными выражениями. Как отмечал англичанин Самуэль Коллинс, в 1659—1666 годах состоявший врачом при Алексее Михайловиче, песни, исполнявшиеся хором девушек и мальчиков на русской свадьбе, были «такие непристойные, что сам Аретино покраснел бы, если бы их услышал»⁹⁷. Реакцию

Коллинса вполне можно понять. На фоне приведенных выше песен о шитье рукавиц из семи «пизд» или о людях и зверях, провалившихся в «пизду» свахи, игривая эротика Пьетро Аретино кажется предельно легковесной.

Современные исследователи считают, что употребление непристойностей, столь решительно нарушавших официальные правила приличия, являлось проявлением особого праздничного «антиповедения»⁹⁸. Не оспаривая этого общего положения, следует заметить, что само восприятие обценной лексики в эпоху Средневековья существенно отличалось от нашего времени. Напомню о *срамной* топонимике и фамилии *Пиздякины*. В отличие от нашей эпохи в культуре русского Средневековья срамная лексика сохраняла права гражданства в традиционной русской культуре, общей как для простонародья, так и для аристократии.

* * *

Народной эротической традиции противостоит в эпоху Нового времени уже не христианский аскетизм, но общие представления о приличиях, в рамках которых нет места идее, что непристойности могут наделяться каким-то сакральным смыслом. Традиционная эротическая лексика воспринимается как что-то исключительно грубое. История письма Милуши показывает те затруднения, которые испытывают в этом случае даже профессиональные исследователи. В то время как журналисты предельно вульгаризируют смысл грамоты, отождествляя ее с бранью, исследователи, ограничивающие семантику обозначения женских гениталий сакральной символикой, впадают в другую крайность и пытаются «нейтрализовать» ситуацию. Они уходят от очевидного, объявляя непристойности чем-то сугубо пристойным. Как отмечал по данному поводу А. Топорков: «Основной способ интерпретации эротических мотивов в фольклоре и народных обрядах донныне заключается в том, что они возводятся к аграрной магии...»⁹⁹. Предложенный Зализняком перевод можно считать проявлением такой общей тенденции.

Однако описанная проблема обусловлена не только внутренней цензурой. Слова приобретают свой смысл в рамках общего миропредставления, а современный русский язык отражает мировоззрение принципиально иного типа, чем средневековое. Пытаясь проникнуть в мир русского Средневековья, по-своему продолжавшийся в традиционной русской свадьбе, мы оказываемся в принципиально ином цивилизационном пространстве. Космическое восприятие сексуального акта, предполагающее самоотождествление его участников с вселенскими природными стихиями, сочетается здесь с готовностью задрать юбку и шлепнуть по заду

подругу, а то и случайно оказавшуюся рядом ближайшую соседку. С точки зрения женщины, это означает готовность радостно принять такую форму внимания. В нашем распоряжении просто нет однозначных понятий, которые могли бы адекватно передать значение срамной лексики, сочетавшей вызывающую непристойность с сакральностью. Данная задача может быть решена только в форме культурологического комментария.

ГЕРОЙ-ЛЮБОВНИК В РУССКОМ ЭПОСЕ: БЫЛИНА О ХОТЕНЕ БЛУДОВИЧЕ

Этнограф А.Н. Никифоров, путешествовавший в 1926 и 1927 годах по Заонежью и Пинежью, вспоминал позднее: «Признаюсь, я был поражен той насыщенностью деревни сексуальностью, которая преследовала на каждом шагу. Она сказывалась в речи, в бытовых рассказах, в фактах семейных отношений, в произведениях устного творчества и т.д.»¹. По словам того же автора: «...собирательницы женщины иногда приходят в ужас от слышимого в деревне. Собира-тель мужчина бывает поставлен часто перед впечатлениями еще более сильного свойства»².

Однако в рамках народной культуры было возможным и совсем другое отношение к эротике. Наряду с проникнутыми сексуальными мотивами песнями, *заветными* сказками и пословицами в народной жизни находилось место и для фольклорных жанров, по-христиански целомудренных. Это, прежде всего, духовные стихи, которые рассказывали о Христе, Богоматери, святых и проповедовали строгую христианскую мораль. С духовными стихами сближались, вплоть до отождествления, и русские эпические сказания — былины³.

Различие между сочинениями непристойных и благопристойных жанров прекрасно осознавалось в деревенской среде. Если веселые праздничные песенки исполнялись по преимуществу молодежью, то духовные стихи и былины — людьми пожилыми⁴. Впрочем, это возрастное разграничение не было абсолютным, так как именно среди стариков находились и особые знатоки *заветных* сказок. Более существенным было время исполнения. Так, в ходе Великого поста на Русском Севере все непристойности запрещались и звучали только былины и духовные стихи. По этой причине произведения данных жанров объединялись общим понятием «*великопостного пения*»⁵.

Указанное жанровое разграничение характерно не только для русской традиции. Если непристойности являются общей чертой свадебных песен, то эпические сказания отличаются сдержанностью. Отклоняются от этого стереотипа архаические предания о языческих богах, которые содержат самые непристойные сюжеты, однако даже в рамках «языческих» культур эпос, рассказывавший о подвигах земных героев, по преимуществу целомудрен. Хотя

борьба за женщину — сквозная тема многих эпических сказаний, «женщина... не стоит в центре интереса. Интерес не эротический, а боевой»⁶. Автор «Илиады», рассказывающий о сражениях за прекрасную Елену, осуждает «сладострастие» (hJ maclosuvnh — XXIV, 30), которым Афродита одарила соблазнителя Елены Париса.

Сюжеты откровенно эротического характера появлялись только на периферии героической традиции, в результате своеобразного пересечения ее с жанрами, открытыми эротике. Рядом со сказаниями о воинских подвигах Геракла появился и рассказ о том, как этот герой лишил девственности пятьдесят дочерей царя Теспия, что, по некоторым версиям сказания ему удалось сделать за одну ночь⁷. С сюжетами сатировских драм⁸ были связаны фаллические изображения Геракла, которые являлись популярной темой греческой вазописи. Происходило своеобразное размывание границ между эпосом и «карнавальная» традицией, связанной с аграрными культами. Это запечатлелось и на ритуальном уровне. Так, предания об обжорстве Геракла служили объяснением земледельческих празднеств, включавших в себя обрядовое сквернословие⁹.

Реминисценцией представлений о священном браке царя и богини является рассказ аккадского эпоса о сексуальной неводержанности Гильгамеша, который домогался всех женщин и девушек подвластного ему Урука, и о том, как богиня Иштар предлагала ему себя; ритуально-мифологическая основа прослеживается и в истории товарища Гильгамеша — Энкиду, который в течение трех дней и ночей «познавал» блудницу Шамхат¹⁰.

Кажется вероятным, что содержащийся в одной из карельских рун озорной рассказ о том, как герой Лемминкяйнен после совершения им подвигов в подземном царстве попал на некий остров, где соблазнил сорок девушек¹¹, восходит к какой-то песенной традиции народного праздника.

Приключения в стиле Лемминкяйнена очень подошли бы и русскому богатырю Алеше Поповичу, о котором говорится:

*Он молодым женам похабничек,
А красным девицам насмешничек*¹².

Однако содержание известного нам русского былинного эпоса не соответствует донжуанской репутации этого героя. В «активе» Алеши только история соблазнения им сестры братьев Бродовичей, но в этой былине поведение киевского богатыря описывается с полным сочувствием и какого-либо осуждения не вызывает. Эротический интерес отступает здесь на второй план, главным представляется то, что Алеша опозорил хвастливых братьев. Единственный былинный сюжет, оправдывающий мнение о позорном

женолюбии Алеши, — это история его неудачного сватовства к жене Добрыни Никитича, к этому сюжету и относится процитированное выше замечание. Но данная былина только отталкивается от темы донжуанства Алеши, ничем ее не подтверждая. Уже сложившаяся репутация развратника определила изображение Алеши и в былине «Сорок калик». Алеша выступает в ней в качестве помощника похотливой жены князя Владимира, пытающейся соблазнить, а после неудачи этой попытки — оклеветать и погубить предводителя паломников благочестивого Касьяна. Свое логическое завершение данная общая тенденция получила в украинском фольклоре, в котором Алеша превратился в наказанного Богом грешника¹³.

Другие герои русского эпоса подобных поступков себе не позволяют. Воспетые в былинах богатыри чаще всего рассматривают интерес к женщинам как нечто позорное, отвлекающее их от героической миссии, которая состоит в защите Руси от врагов. Главный киевский богатырь Илья Муромец описывается как убежденный холостяк. Когда в былине о поездках Ильи надпись на камне предлагает ему выбор дорог, одна из которых должна привести к женитьбе, богатырь заявляет:

*Да нашто мне-ка старому жонату быть?
Мне-ка младая взеть, так то — корысть цюжа;
Да мне-ка старая взеть — да замены нет...¹⁴*

Дороге, ведущей к браку, богатырь предпочитает дорогу, на которой ему обещана смерть. Позднее, уже испробовав прочие возможности, Илья все-таки отправляется по «брачному» пути, однако здесь его ждет коварная соблазнительница, чья постель является смертельной ловушкой.

Столь же показательна былина о Добрыне Никитиче, главным подвигом которого является победа над Змеем Горынычем. Богатырь спасает от Змея княжескую племянницу, и в полном соответствии с канонами подобных героических преданий, популярных у очень многих народов, ему предлагают жениться на спасенной красавице. Однако богатырь решительно отказывается от этого предложения. В русской традиции свадебный финал оказывается невозможным. Когда в былинах упоминается о женитьбе Добрыни, этот сюжет лишен самостоятельного интереса и фигурирует только в качестве предыстории уже упоминавшегося рассказа о неудачном сватовстве Алеши Поповича к жене Добрыни.

В русском эпосе непредставима история прекрасной Елены. Когда богатырь Поток оправляется за своей похищенной женой, даже названные братья — Илья, Добрыня и Алеша — не желают

ему помогать, так как борьба за женщину представляется им чем-то недостойным. После того как Поток все-таки находит свою жену, мнение его товарищей находит полное подтверждение. Жена Потока переходит на сторону похитителя и пытается погубить своего мужа колдовскими чарами. Только помощь святого Николы Можайского спасает Потока от этих магических заклинаний, после чего богатырь казнит предательницу. Подобным образом разворачиваются события и в былинах о похищении врагами жен Ивана Годиновича и царя Соломана, жены которых также оказываются предательницами и также наказываются за это смертью. Единственная русская былина, рассказывающая о сватовстве (Дунай и Добрыня добывают жену для князя Владимира), перерастает в трагическую историю того, как богатырь Дунай казнит свою жену и сына, а затем кончает жизнь самоубийством. В других былинах рассказывается о волшебнице Маринке, едва не погубившей Добрыню и Глеба Володьевича. Похотливый нрав жены князя Владимира обличается не только в былине о каликах, но и в былине о Змее-Тугарине, где княгиня изображается любовницей врага Русской земли. Склонность к распутству отличает и жену могучего Святогора, которая побуждает Илью Муромца вступить с нею в связь.

Уже отмечалось, что русская эпическая традиция выделяется на общем эпическом фоне своей специфической антиматримониальной направленностью¹⁵. Исключения единичны. Это история жены Даниила Ловчанина, которая покончила с собой, когда князь Владимир погубил ее мужа, и сюжет о жене Ставра-боярина, которая спасла своего неосторожного мужа, попавшего в темницу. Здесь явное отклонение от общей установки былинного эпоса, в котором преобладает пренебрежительно-подозрительное отношение к женщинам. Даже сестра князя Владимира, которой домогается царь Гремин, не хочет *«для бабьего гузна да ... весь град губить»* и готова уступить врагу ради спасения Киева¹⁶. Точно так же красавица-жена Данила Игнатьевича, провожая своего мужа ко двору князя Владимира, предупреждает его:

*...фсё ради гузна да ради женьского
Погибают удалы да добры молоцьци!*¹⁷

Для характеристики отношения богатырей к женщинам особо показательны былины, рассказывающие о поединке с девой-воительницей. Подобные предания известны у многих народов, но только в русской традиции появляется эпизод, когда после тяжелой и безуспешной схватки Илья Муромец советует своему младшему товарищу:

*Уж ты гой еси, Добрынюшка Микитич млад!
 Не знаешь ты бабьей хватки:
 Хватай бабу за пельки (т.е. груди. — Е.М.), пинай под гузно —
 Тут будет бабы рана кровавая¹⁸.*

То же и в былине о Дунае:

*«Уш ты ой еси, Дунай да сын Ивановиць!
 Надо бить бабу по пелькам, пинать под жопу;
 Ише та-де раночька — кровавая!..»
 Начял бить Дунай по пелькам, пинать под жопу, —
 Тогда тут-де Настасьюшка расплакалась¹⁹.*

В большинстве былинных сюжетов в качестве врагов Киева выступают в русском эпосе татары, и можно с уверенностью утверждать, что эпические сказания о киевских богатырях окончательно сложились только после татарского нашествия. Таким образом, известные нам былины только восходят к оригинальной киевской традиции. Собственно киевские эпические сказания, которые предназначались вниманию дружинников, еще не знавших ничего о татарах, но сражавшихся с половцами, печенегам или воинами из других русских земель, имели, очевидно, существенно другой характер. Из рассказа летописи известно, в частности, что богатырь Алеша Попович наследовал герою по имени Александр Попович, который представлялся не коварным хитрецом, но безумствующим берсерком, способным в пылу сражения напасть на собственного князя²⁰. Главный былинный богатырь Илья Муромец является казаком или крестьянским сыном, что отражает реалии уже XVI—XVII столетий. Очевидно, так же, как и в эпических сказаниях других народов, в киевском эпосе главные герои были представителями воинской аристократии. Очевидно, неприязненное отношение былинных сказителей к женщинам, равно как и подчеркнутая грубость восхваляемых ими героев, является поздним приобретением русского эпоса, ставшего достоянием крестьянской среды. В качестве свидетельства существования иных эпических форм можно указать на содержание уже упоминавшейся былины о Добрыне и Змее. Решительно отрицая возможность брака между героем — победителем Змея и спасенной им красавицей, эта былина явно полемизирует с более ранней традицией, в которой утверждался обычный для историй змеборства брачный финал.

Это не единственный пример, который демонстрирует, как переосмысливались те эпические сюжеты, чье первоначальное содержание не соответствовало позднейшей установке былинной традиции. На каком-то этапе развития русского эпоса в нем появи-

лась былина, существенно отклонившаяся от общего стереотипа. В ней воспевается герой-щеголь, чья внешность производила на женщин неотразимое впечатление. Чурила Пленкович опозорил своим богатством князя Владимира, когда же последний решил доказать свою власть и забрал Чурилу на придворную службу, на того загляделись все киевские женщины и больше прочих — жена Владимира Апраксия. Встревоженный князь был вынужден отослать Чурилу домой, чем опозорился окончательно²¹.

История Чурилы, который так очаровал всех киевских дам, что за пиршественным столом они загляделись на него и порезали себе руки, представляет собой переложение библейского рассказа об Иосифе. Представление об особой красоте Иосифа запечатлелось и в популярных апокрифических сказаниях «От коих частей создан бысть Адам», согласно которым после смерти первого человека Самсон унаследовал его силу, а Иосиф — «лепоту»²². Это представление стало общенародным достоянием и отразилось в фольклоре, причем рядом с библейским красавцем сказитель былины нашел уместным упомянуть и щеголя Чурилу:

*Я бы рада тебя, дитяtko, спородити
<...>
Красотою бы я в Осипа Прекрасного,
Я походкою бы тебя щепливою
Во того Чурилу во Пленковича...²³*

Это делает понятным, каким образом рассказ о Чуриле мог заимствовать один из эпизодов истории Иосифа, однако в отличие от добродетельного библейского героя киевский красавец получил в русском эпосе репутацию ловеласа. Например, в одной из версий былины о голях кабацких посланный к Илье Чурила, оказавшись на улицах Киева, забывает о поручении князя Владимира:

*Завернул он в переулок Мариинский,
С девицами да призабавился,
С попадьицами да призабавился²⁴.*

Это напоминает склонности, которые приписывались Алеше Поповичу, и не случайно, напутствуя свою остающуюся дома жену, Добрыня упоминает этих героев рядом:

*Только не ходи за Чурилу за Пленковича,
А в други не ходи за Алешу Поповича...²⁵*

Дальнейшая былинная биография Чурилы напоминает судьбу Алеши в былине о сватовстве. Чурила также был опозорен — особая былина рассказывает о его проигрыше в состязании с богатырем Дюком. В обоих случаях сходно описываются действия князя Владимира, который пытался помочь Алеше (в истории сватовства к жене Добрыни) и Чуриле (в истории состязания с Дюком). Однако если позор Алеши лишь оттенял его доблестную богатырскую биографию, то донжуан и шеголь Чурила вызывал у сказителей однозначно неприязненные чувства. Его карьера завершилась в былине «Чурила и Катерина». Былина начинается описанием щегольского наряда Чурилы, который отправляется к жене старого Бермяты — Катерине и соблазняет ее. Муж застаёт любовников и убивает обоих.

Таким образом, в качестве ответа на появление истории Чурилы, не соответствовавшей общей моралистической установке русского эпоса, сказители сложили былины, в которых опозорили, а потом и погубили героя, вызывавшего у них неприязнь. Непристойная репутация Алеши Поповича может рассматриваться в качестве аргумента в пользу того, что в этом случае эволюция имела обратную направленность: первоначально с именем этого героя были связаны какие-то сюжеты, соответствовавшие такой репутации, но позднее они были забыты. В истории Чурилы сказители «дегероизировали» и «погубили» героя-любовника, в истории Алеши они сохранили к этому герою почтительное отношение, но, как можно понять, несколько облагородили его биографию.

Последний пример не уникален. Можно указать на другой эротический былинный сюжет, в котором произошло самое решительное изменение — вплоть до полной потери его первоначального эротического содержания. Это история Хотена Блудовича²⁶.

* * *

Былина о Хотене Блудовиче²⁷ начинается рассказом о ссоре между двумя вдовами, встретившимися на пиру. В большинстве былинных версий пир этот происходит у князя Владимира. Мать Хотена сватает своего сына к красавице Чайне, но мать девушки отвечает ей оскорбительным отказом, свидетелями которого становятся все пирующие. Хотен узнает от матери о происшедшем и сводит счеты с семейством обидчицы. Он громит ее дом, после чего встречается в чистом поле с братьями Чайны и убивает их в поединке. Далее Хотен подъезжает к дому побежденных и требует:

*Буде обсыплет мое копьё муржамецкое
Златом и серебром,*

*Да накроет славной медью аравийскою...²⁸
Ты обсыпь мое остро копьё,
Ты обсыпь возьми да златом-серебром²⁹.*

Мать Чайны оказывается не в состоянии выполнить требование Хотена, который уводит Чайну с собой и женится на пленнице.

В основе былины известный фольклорный сюжет — рассказ о борьбе героя с братьями его возлюбленной. Он составляет основу былины «Алеша Попович и братья Бродовичи», баллад «Федор Колыщатый», «Иван Дудорович и Софья Волховична», южнославянских песен об Иване Ливняне, Тадии Поповиче, Митаре и др.³⁰ В рассказе о Хотене данный сюжет становится основой истории городской ссоры, напоминающей содержание новгородской былины о Василии Буслаевиче. Сходны две эти былины и такой специфической деталью, как активная роль матери героя. Эти сопоставления, а также наблюдения над зоной распространения истории Хотена привели исследователей к заключению, что, подобно истории Василия Буслаевича, былина о Хотене была сложена в Новгороде и лишь позднее сказители перенесли ее действие в Киев. Впрочем, даже после того, как былина стала начинаться рассказом о пире князя Владимира, сказители явно ощущали чужеродность образа Хотена в киевском мире. Хотен остался в рамках собственного сюжета. Ни в одном случае не рассказывается о его встречах с известными киевскими богатырями.

История Хотена долгое время не вызвала особого научного интереса, ее содержание казалось исчерпывающе объяснимым указанными сопоставлениями. В работе Ю.И. Смирнова, подытожившей историю изучения былины о Хотене, отмечены, однако, две детали, которые не нашли вполне удовлетворительного объяснения. Непонятен источник эпизода с копьём и золотом в финале былины. Он не имеет аналогов в других былинных сюжетах, что решительно отличается от переходящих из былины в былинку типовых описаний сражений, пиров, женской красоты, рассказов о выезде богатыря в чисто поле и пр.³¹ Не ясно до конца также происхождение имени и отчества Хотена Блудовича³².

Анализ этих обстоятельств позволяет установить преемственность былины не только с указанным героическим сюжетом (сражение воина с братьями возлюбленной), но и с совершенно особым сказанием эротического характера. Начнем с требования Хотена. Столь нетипичный для эпоса образ копьё, обсыпаемого золотом, близок метафоре соития, которое употребляется в «Сказании о молодце и девице». Фигурирующий в этом сочинении молодец изъясняется следующим образом:

Душечка еси моя прекрасная девица! Есть у тебя красное золото аравитское, вделал бы я свою жемчюжину в твое чистое серебро, всадил бы я свое булатное копьё в твое прямое товолжаное ратовище... (Ср. в былине: Буде обсыплет мое копьё муржамецкое / Златом и серебром, / Да накроет славной медью аравийскою.)

Отождествление женских половых органов с золотом и драгоценностями типично для русского фольклора. В ряде русских диалектов слово «золотник» обозначает матку или женскую утробу³³, в загадках «золотая дыра» обозначает вагину³⁴, в заговорах Полесья, сопровождающих роды, упоминаются «золотых ворота», через которые младенец выходит на свет³⁵, и т.п. Подобные метафоры имеют международное распространение — от символического названия китайского эротического романа «Цветок сливы в золотой вазе»³⁶ до «Нескромных сокровищ» Дени Дидро. Столь же популярно и отождествление фаллоса с холодным оружием, характерное для метафор т.н. любовной битвы. В уже упоминавшемся китайском эротическом романе: «*Потом он опустил на корточках, прицелился, метнул копьё и попал в цель*», «*Миг и копьё пробило щит. Ещё удар, и меч восстал*»³⁷. В «Рассуждениях» Аретино также упоминаются «*копьё*», «*пик*», «*ятаган*», пробивающий «*щит*»³⁸.

В дошедших до нашего времени русских фольклорных текстах встречаются похожие образы. Так, в эротической песне, записанной в XVIII столетии, в качестве метафорического обозначения соития употребляются выстрел стрелой из лука и выстрел пищали³⁹, а в одном из заговорных текстов близкого времени стрела и копьё фигурируют в качестве символов эрегированного фаллоса⁴⁰.

В былине о Хотене копьё упоминается и в рассказе о первом появлении героя перед домом Чайны, причем этот эпизод также обнаруживает соответствия в текстах небылинного характера — в данном случае в свадебных песнях. Некоторые совпадения почти буквальны. В былине о Хотене:

*А он ткнул-де копьём дак в шыроки ворота,
Он унёс-де ворота да среди двора⁴¹.*

В свадебной песне:

*Да и ткнул копьём шыроки ворота.
Да разлетелись ворота среди нова двора⁴².*

И если копьё ассоциировалось с фаллосом, то двери дома или ворота — с женскими гениталиями⁴³. Ритуальное открытие дверей в доме невесты, которое осуществлял в ходе свадебного обряда т.н. *дружка*, символизировало дефлорацию⁴⁴. Не случайно в ходе це-

ремонию избавления от *нестоихи* знахарь, совершая эту магическую операции, ставил неудачливого молодожена около ворот⁴⁵. Напомню и об образе «золотых ворот» роженицы, соединяющем изначально независимые символы *золота* и *ворот* в общем символе. Удар копьем в ворота — прозрачная эротическая метафора.

Подобная символика просматривается и за другими описаниями бесчинств Хотена в доме Чайны. Например:

*Он терем смял да виноград сломал...*⁴⁶

*Весь зелен сад разбил-разломал...*⁴⁷

В свадебных песнях девушку называют «винной ягодой», смятой ветром и морозом⁴⁸, в некоторых молодежных песнях потеря невинности обозначается такими метафорическими выражениями, как сад, вытоптаный конем или всадником⁴⁹.

Эротические метафоры в тексте былины идеально соответствуют имени героя этой былины. Имена *Хотен* и *Блуд* были известны в средневековой Руси, в том числе и в Новгороде, где существовала особая Блудова улица. Однако сочетание таких имен недвусмысленно указывает на их нарицательное толкование. Наричательное значение имени *Блуд* обыгрывается и в содержании самой былины, где оно является основанием для отказа в сватовстве:

*Да муж у тя был блудищо*⁵⁰;

Как твой был мужище-то Блудище:

*Блуд блудил по Новгороду*⁵¹.

Столь же показательна и семантика имени Хотен. В заговорах-присушках, сохранивших архаические формы лексики, часто используется слово «хоть» или «хочь» в значении «вожделение»:

...зажги ты красную девицу во всю ее хочь.

*...в ретивое сердце, в хочь и плоть*⁵².

Глагол «хотеть» используется и в брачном предложении, запечатленном новгородской грамотой, отправленной в середине XIII века: «От Микиты к Оулиаани: “Пойди за мене. Яз тебе хощю, а ты мене”»⁵³.

Таким образом, «Хотен» должно означать человека, который испытывает вожделение⁵⁴. Как отметил еще Всеволод Миллер, это напоминает имя невесты Хотена — Чайна, происходящее от глагола «чаять», т.е. Чайна — это ‘Желанная’⁵⁵. Независимо от той интерпретации, которую предлагал в этом случае сам Миллер, его наблюдение вполне соответствует предлагаемому толкованию. Герой, испытывающий вожделение («хоть») и обуреваемый *блудом*,

домогается «желанной» девушки.

Вызывающе непристойное значение словосочетания *Хотен Блудович* вполне ощутимо «на слух», однако оно противоречит очевидному смыслу былины и по этой причине осталось без внимания. Приведенные выше сопоставления позволяют определить, что содержание былины подверглось существенным изменениям и первоначально оно соответствовало имени героя, выразившего идею сексуального желания.

Однако какая традиция послужила источником первоначального сказания о Хотене Блудовиче? Один из первых исследователей былины — А.М. Лобода — указал на сходство былины с содержанием песен, сопровождающих русскую свадьбу. В свадебных песнях жених также предстает всадником, вооруженным копьем, который взламывает ворота и захватывает девушку-невесту⁵⁶. Сходство подтверждается и множеством частных совпадений. Хотя общая теория Лободы о происхождении русских былин из свадебной поэзии с полным основанием предана забвению, в данном случае она может показаться оправданной. Впрочем, уже уникальность такой ситуации заставляет отнестись к предположению Лободы с осторожностью. Эротические песни о Хотене Блудовиче могли исполняться и на свадьбе, но уже нарицательное имя этого героя указывает на преемственность с традицией скорее праздничного происхождения.

Имя Хотена Блудовича, запечатлевшее идею сексуального вождения, сходно с именем Ярилы — мифологического и ритуального персонажа, связанного с идеей плодородия и сексуальной мощи и почитавшегося в весенних праздниках, близких к празднованию Купалы⁵⁷. Среди прочих значений корня «ЯР», от которого произошло имя бога, присутствует также и «любственное желание» или «похоть»⁵⁸, что предельно близко к значению понятия «хоть», как оно употребляется в заговорах. Глагол «яриться» означает любовное желание, эпитет «*ярый*» относится к описанию сексуального возбуждения; в этом значении он встречается в любовных заговорах:

*...терпи ее ярая кровь, ярая плоть*⁵⁹.

Черты сходства присутствуют и в облике этих персонажей. Оба они представлялись в образе всадников. В позднейшей традиции Ярилу заменил святой Георгий-Юрий, вооруженный, как и былинный Хотен, копьем.

Впрочем, в ходе празднеств Ярила мог приобретать и подчеркнуто непристойную внешность. Еще в первые десятилетия XX века в Даниловском уезде Ярославской губернии сохранялся обычай

«погребать Ярилину плешь» («плешь» — традиционный эвфемизм для обозначения фаллоса). В процессе этой церемонии молодежь сооружала глиняные фигурки Ярилы и Ярилихи с утрированными изображениями гениталий. Празднования в честь Ярилы, наследием которых стал северный обычай совместных ночевки молодежи, т.н. «ярилки», в ходе которых молодые люди могли вступать в близость. На вопрос о том, кем был Ярила, жители приокского села Дедиково отвечали: «Он, Ярила, любовь очень одобрял». В Белоруссии распевали песню «*Волочился Ярила по всему свету, полю жито родил, людям детей плодил...*» и т.п.⁶⁰

Очевидно, Хотен Блудович первоначально представлял собой ипостась Ярилы, персонаж его круга. Появление такого героя в былинном эпосе можно рассматривать как пример соприкосновения собственно эпической традиции со сказаниями, сложившимися в рамках языческой мифологии плодородия. Это сходно с появлением подобных же мотивов в древнегреческих (Геракл), аккадских (Гильгамеш) и финских (Лемминкяйнен) эпических сказаниях, о чем говорилось в начале настоящей главы. Однако на позднейших стадиях своего существования русский эпос был переосмыслен в духе строгих моралистических предписаний, сблизивших его с христианскими духовными стихами. В ходе этой эволюции древнее предание о герое, отличавшемся необыкновенными сексуальными достоинствами, трансформировалось в заурядную историю городской ссоры, и метафоры «любовной битвы» стали использоваться для описания собственно боевых действий. Об исходном сюжете напоминают только имя Хотена Блудовича и эти метафоры, сохраненные былинным повествованием.

ПОБЗДЕТЬ ВОЛЕЮ БЛУДА ДЛЯ: ЗАГАДКИ НАРОДНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Традиционные характеристики человеческой природы связаны с самыми общими представлениями об устройстве Вселенной. Антропоцентризм восприятия приводит к тому, что деление по признаку пола, а также образы сексуального общения, зачатия и рождения пронизывают в сознании носителей традиционной культуры весь мир. Это относится и к природным стихиям, и к самым заурядным бытовым предметам. Женский пол приписывается матери сырой земле, но также избе, печке, квашне, корыту или колодцу. Мужской природой наделяется небо, некоторые части дома, кочерга, ложка, пест, стоящий рядом с колодецем журавель... В категориях сексуальных отношений рассматривается становление Вселенной, падение с неба на землю дождя, засевание культурных растений, выпекание хлеба, прядение, шитье, выметание мусора, опускание ведра в колодец, вставление ключа в замок и многое другое.

Этот общий принцип проецируется даже на человеческую анатомию. В понятиях традиционной антропологии сексуальные коннотации подразумеваются и при таких банальных, казалось бы, занятиях, как вдевание пальца в ухо¹ или надевание обуви². Части человеческого тела сексуализируются, подобно предметам домашнего обихода. Какого-либо различия между обувью и ухом в этом смысле нет — существенно, что в обоих случаях речь идет о полых объектах, в которые можно что-то вставить. Восприятие уха в качестве аналога женских гениталий повлияло на обычай ношения серег, который был разрешен только женщинам фертильного возраста и запрещался вдовам. Считалось, что серьги «запирают» женскую утробу, точно так же монисто «запирает» горло, и во время родов эти украшения обязательно снимали. Отсюда поверье, что женщина *«непреренно родит сына или дочь... если у нее будет чесаться в ушах»*³. Еще более актуальными были такие представления в отношении рта, размер которого считался проекцией вагины⁴. То же и с частями тела «мужского пола», которые своей формой или какими-либо иными ассоциациями казались сходными с фаллосом. Подобно кочерге и песту, аналогами фаллоса считались пальцы, ноги и нос; то же относилось к зубу и лысине (слово *плешь* использовалось часто в качестве эвфемистического обозначения мужского члена)⁵. Определение мужской или женской природы

предметов и частей тела не ограничивалось только внешним уподоблением, но соотносилось также с делением на верх и низ, правую и левую стороны.

В этой сексуальной анатомии можно выделить два принципа — альтернативных по типу определения, но в реальности взаимодополняющих. С одной стороны, предполагалось, что каждый человек сопричастен обоим сексуальным началам. Особо ярко такая андрогинная концепция запечатлелась в поверьях, относящихся к зачатию и деторождению. Так, правая сторона женщины связывала ее с мужским миром, о чем свидетельствовала примета: «У которой жены правая пелька (грудь. — Е.М.) больше — то мальцев больше»⁶. Тот же пространственный принцип определял широко распространенные приемы «детопроизводства», в соответствии с которыми зачатие мальчика требовало, чтобы муж осуществлял супружеский акт непременно с правой стороны⁷. В свою очередь, женщина могла активизировать мужской потенциал своего мужа, удерживая его во время близости за правое яйцо⁸. Уже во время беременности сходным образом определяли пол ребенка — в зависимости от того, в какой части живота будущей матери ощущается движение плода. Если ребенок пошевелится в первый раз в правом боку, то будет мальчик, а если в левом — то девочка⁹. В тех случаях, когда супруги хотели зачать девочку, им надлежало совершать аналогичные действия, придерживаясь женской — левой ориентации. О том, что левая сторона мужчины сопричастна женской природе, напоминает мужской обычай носить серьгу в левом ухе. Возможно, чем-то подобным следует объяснить средневековую традицию ношения т. н. *змеевиков*, пришедшую на Русь из Византии. *Змеевики* содержали заговор против болезни матки, которая изображалась на них в виде змеи или клубка змей, однако, по крайней мере во многих случаях, обладателями таких «гинекологических» талисманов были на Руси мужчины¹⁰.

Но наряду с андрогинным восприятием человеческого тела существовало представление об исключительной соотнесенности мужчин и женщин со своим сексуальным началом. Эта идея представлялась более значимой, и в ряде случаев она «перекрывала» андрогинные принципы полового определения. Например, пальцы по форме своей могут рассматриваться как сугубо мужская часть тела, но если мужские пальцы соотносятся с величиной фаллоса, то с размером женских пальцев связывают глубину вагины¹¹.

Данное представление распространяется на одежду и рабочие предметы, которая как бы срастается со своими хозяевами, служа продолжением их тел. Женская обувь воспринималась как аналог вагины. Мужская шапка до такой степени сосредотачивала в себе мужское начало, что считалась средством для возбуждения жен-

ских грудей, и, натирая груди шапкой, молодые девушки надеялись их увеличить¹². Положенная под кровать новобрачных одежда и предметы «мужского пола» — штаны, топор, молоток, пест, пила или нож — гарантировали зачатие мальчика. В той же позиции женский платок, вязальная спица, гребень, серп или трепало должны были привести к зачатию девочки¹³.

Магическими способностями наделялись и физические субстанции. Приворотными средствами считалась менструальная кровь, кровь невинности и женские генитальные волосы, с чем был связан особый обычай «стрижения шерстки»¹⁴. Такие же свойства приписывались мужским генитальным волосам и бороде, однако, при общем параллелизме, магический потенциал женского тела считался более сильным. Возможно, это является одной из причин преобладания среди русских любовных заговоров мужских текстов, адресованных женщинам (в записях XVII—XVIII веков 43 мужских против одного женского, в XIX веке — 35 мужских и 10 женских)¹⁵. Произнося и записывая заклинания, мужчины компенсировали таким образом свое природное магическое несовершенство. Женская магия в меньшей степени нуждалась в вербальном выражении, могла и вовсе без него обходиться. Женщина воспринималась как преимущественное воплощение сексуального начала, откуда распространены представления о женской природе главного божества любви — от Афродиты и Иштар до славянской Мокоши. Генитальная область в человеческом теле ассоциировалась с низом и левой стороной — т.е. с женскими направлениями пространства. Так, у старообрядцев Русского Севера принято обмывать в бане верхнюю часть туловища правой рукой, а от пояса и ниже — левой¹⁶. Последнее можно сравнить с традицией греков, использовавших левую руку для онанизма¹⁷, а также и с отмеченным еще Овидием римским обычаем ласкать женщину именно левой рукой¹⁸.

Традиционная антропология является активно разрабатываемой сферой научных интересов. Можно указать на исследования, посвященные менструальной крови¹⁹, волосам²⁰, рту²¹, ушам²². В настоящей работе я хотел бы обратить особое внимание на часть тела, которая, как представляется, подвергается некоторой сегрегации в научной литературе. Это зад. Причины очевидны. Даже определение культурных ассоциаций, которые связаны с образом рта, вызывает у исследователей и, в особенности, у исследовательниц определенные внутренние затруднения; в работе же, относящейся к зад, таких затруднений существенно больше. Не случайно публичное обнажение затылка является одной из самых распространенных форм оскорбления, что позволяло иногда использовать такой жест и в ходе межнационального общения. Например, в «Песне о взятии Казани» рассказывается, что после неудачной попытки взор-

вать городскую стену татарские женщины, стоявшие на этой стене, *«ж<ону> показали: “Еще вот те, государь-царь, Казань-город взять!”*»²³. Согласно песне, Иван Грозный казнил пушкарей, чья неловкость спровоцировала столь унижительную для него ситуацию.

Зад — исключительно непристойная часть тела, упоминаемая чаще всего с иронией или специфической неловкостью. В подобных случаях сексуальные мотивы сталкиваются с темой физиологических отправления, с особо вульгарными неприличиями. Даже обсуждение гениталий вызывает меньшие затруднения. Однако попробуем преодолеть это табу. Речь идет об очень важном аспекте традиционного мировоззрения, без понимания которого общая картина остается неполной. Это все равно что лишить указанной части тела человеческую фигуру — согласитесь, что в таком изображении не хватало бы чего-то весьма существенного.

* * *

Исключительная двусмысленность восприятия зада определяется двумя предельно разнесенными полюсами возможностей. Колебания — от вожделения к осмеянию и унижению, от чувственного восторга к вульгарной скабрёзности. «Высокий» полюс особо выделяет древнегреческую культуру, чье восхищение красивым задом запечатлелось даже в сфере религиозного культа. Специфической особенностью греческих верований было поклонение Афродите Каллипиге — Прекраснозадой, с которым были связаны предания о подобных богине девушках, чьи удивительные ягодицы вспоминали и спустя столетия после смерти этих красавиц²⁴.

Впрочем, и в Греции культ Афродиты Каллипиги соседствовал с упоминанием зада в вульгарных насмешках и издевательствах, особо популярных в афинской комедии. В культуре средневекового Запада получила решительное преобладание именно эта комически-карнавальная традиция, манифестацией которой были различные пародии и травести, снижения, профанации, шутовские увенчания и развенчания. Михаил Бахтин, посвятивший данному феномену свое исследование «Франсуа Рабле и народная культура», писал о том, что демонстрация зада, который комически заменяет лицо, связана с карнавальской логикой перемещений верха и низа. Какое-либо эстетство в таком отношении к миру исключается, напротив, доминируют подчеркнутая грубость и физиологизм. В центре внимания различные акты телесного бытия, вплоть до испускания газов и испражнений. Господствует образ своеобразного «гротескного тела», в котором активнейшим образом функционируют те части, которые имеют отношение к поглощению пищи и сексу. Руки, ноги и прочие части, не задействованные в

данных процессах, как бы исчезают, — они упоминаются лишь изредка и чисто ситуативно. Зад же, наряду с животом и гениталиями, занимает самое почетное место²⁵. И если каллипигическое эстетство предполагает в качестве объекта своего любования женский зад, — показательно, что это относится даже к грекам, для которых само понятие любви в первую очередь ассоциировалось с юношами и мальчиками, — то в образе «гротескного тела» такого предпочтения нет. Напротив, в текстах, представляющих данную концепцию, чаще фигурируют персонажи мужского пола.

В то время как каллипигическая традиция достигла своего предельного воплощения в Древней Греции²⁶, карнавальная гротеск с особым размахом запечатлелся в культуре христианской Европы. Контраст тем значительнее, что каллипигия осталась здесь за рамками допустимого выражения. Характерно в данном отношении сочинение «Галантные дамы», которое написал французский аристократ Пьер де Бурдей Сьёр де Брантон (ок. 1538—1614). Этот писатель назвал 30 избранных черт, отличающих настоящих красавиц. Наряду с белой кожей, зубами и руками, черными глазами, бровями, ресницами, розовыми устами, щеками, ногтями, широкими грудями, ушами, ступнями и пр. Брантон упоминает присущую настоящей красавице форму идеальной вагины — «узкие губы (и те, и другие)...»²⁷. Однако для зады в перечне женских красот места не находится. Живший на полстолетия ранее Аньола Фиренцуоло (1493—1543) в своих рассуждениях «О красотах женщин», помимо черных глаз и алых губ, восхищался также маленькой ножкой и полным бедром²⁸, но это — предельное приближение. Очевидно, указание на полные бедра подразумевало и неупомянутые ягодицы.

При всем своеобразии средневековой русской культуры в рассматриваемом вопросе она близка западной традиции. В том любовном объяснении, которое составило содержание написанного в середине XVII столетия «Сказания о молодце и девице», звучат изысканные метафорические обозначения женских гениталий — «аравийское золото», «прямое товолжаное ратовище», «луг»..., но зад не упоминается. Подобно Фиренцуоле, герой «Сказания...» восхваляет «крутые бедра» своей возлюбленной²⁹.

На другом полюсе русской культуры традиция, представленная «заветными» сказками и пословицами, непристойными песнями... Как отмечал уже первый собиратель «заветных» сказок Александр Афанасьев, этот феномен близок литературным и фольклорным традициям, известным у разных европейских народов, о чем свидетельствует совпадение многих сюжетных линий «заветных» сказок с итальянскими, французскими, польскими и другими рассказами³⁰. Это относится и к сюжетам, в которых особо отмечен зад.

История удачливого любовника, который обманывает другого претендента на благосклонность женщины, подставляя ему для поцелуя вместо женских губ свой зад, имеет международное распространение. Инверсия лица/зада обыгрывается и в русских пословицах типа: «*Плюнь ему дураку жопой в рожу*»³¹. Отсюда и упоминания зада в характеристиках перевернутого, т.е. неправильного, несуразного поведения: «*Пошел за море жопою лед ломать*»³². При всем национальном колорите подобных выражений идея, лежащая в их основе, так или иначе запечатлелась в культурах самых разных народов. Однако если описывающий историю поцелуя в зад «Рассказ мельника» составляет самую неприличную историю «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера, то в сборнике Афанасьева подобная сказка («Поп и мужик») представляется сравнительно скромной³³.

Для полноты картины следует отметить, что обнажение зада, которое ассоциируется с переворачиванием нормального порядка вещей, практиковалось и безотносительно к каким-либо насмешкам. Этот жест использовался в различных магических ритуалах — как в колдовской черной магии³⁴, так и в качестве специального средства против черномагических ухищрений и вредоносных демонов³⁵. Иногда голый зад упоминается как символ общего обнажения тела и предельной бедности.

Что же касается «заветных» сказок, то в описываемом ими мире зад противостоит не столько лицу, сколько гениталиям, о чем с наглядностью свидетельствует сказка «Пизда и Жопа»³⁶. Сексуальные отношения противопоставлены здесь испусканию газов. В других случаях эти мотивы самым неблагоприятным образом сочетаются. Таков, например, рассказ о мужике, который барыне «*тепло в жопу загонял*»³⁷, и другие еще более откровенные описания. Среди героев сборника Афанасьева упоминаются даже «*Попердун*» и «*Мальчик бздунок*», поведение которых вполне соответствует таким прозвищам. Еще более непристойные эпизоды сопровождают сказки о царевне Несмеяне и царевне «*Неоцененная красота*». Пословица «*Бздех не схватишь, в жопу не влятишь*»³⁸ разворачивается в сказочный рассказ о бабе, которая сумела победить черта, поставив ему такую невыполнимую задачу³⁹. В высшей степени непристойно звучат и характеристики анального секса, который упоминается в сказках, как в отношении женщин, так и в отношении мужчин.

Уничижительное отношение к задку не ограничено только произведениями «заветного» типа. Даже в былинах зад фигурирует в самых непристойных, насколько это возможно для этого высокого фольклорного жанра, ситуациях.

Особо отмечу, что ситуации, в которых герои русского эпоса восхищаются прекрасными ягодицами красавиц, не имеют к задку

ни малейшего отношения — слово «ягодицы» или «ягодницы» означает в былинах щеки и помещается рядом с «бровями» и «ресницами»:

*Ягодицы — как бы маков цвет,
А черны брови — как бы соболи,
А ясны очи — как бы у сокола.⁴⁰*

Зад в былинах обозначается чаще всего словом «гузно», унаследованным эпосом из средневековой лексики. Употребляется и обозначение «жопа», иногда в насмешливо уменьшительной форме — «жопёноцко». Например, при описании наказания, которому пилигримы — *калики* подвергли неучтивого Алешу Поповича, говорится, что они

*Тут схватили где Олëshеньку с добра коня,
Тут нахлопали Олëshеньки жопёноцко,
Тут не можот-де Олëshенька на кони сидеть⁴¹.*

Однако сравнение с другими версиями того же сюжета показывает, что это дополнительный и сравнительно поздний эпизод, имевший только локальное распространение. Уже выбор архаической лексики свидетельствует в пользу того, что истории, в которых используется лексема «гузно», восходят к более ранней традиции.

Особо можно выделить встречающееся в целом ряде былинных сюжетов понятие «бабье гузно», которое употребляется как пренебрежительное обозначение женщины или всего женского пола, с особым ударением на то, что женщина является объектом эротического вожделения. Для русского эпоса в целом характерна определенная антифеминистская направленность, и любовный интерес к женщине оценивается обычно как что-то предрассудительное.

Показательны рассказы о поединке богатыря с женщиной-воительницей. Сюжет этот известен и в других эпических традициях — в качестве классического примера можно указать на историю столкновения Зигфрида и Брунхильды в «Песне о Нибелунгах»⁴². Специфической особенностью русского эпоса является, однако, тот прием, с помощью которого богатырю удается победить соперницу. Воительница кажется непобедимой, пока ее не сокрушает удар, нанесенный *под гузно*. Иногда подобный подвиг приписывается богатырю Дунаю, но чаще всего он сопровождает рассказы о Добрыне Никитиче. Для былины о молодости Добрыни и встрече его с Ильей Муромцем, который учит юного товарища, как надо сражаться с женщиной, указанный эпизод столь характерен, что его упоминают даже в кратком пересказе былинной истории:

Илья дал ему совет, как биться с женщиной — ударить по пелькам (грудям. — Е.М.) и под гузно; Добрыня победил⁴³.

В некоторых случаях совет бить *под гузно* понимается как эвфемизм для обозначения удара по гениталиям:

*Да хватай бабу за пялки, пинай бабу под гузно:
Да веть тут у ей раны-ти кровавые
И кровавые раны к ретиву серьцю!..⁴⁴*

В других былинных записях привычкой мужчин бить женщин по заду объясняется соблазнительная женская пухлость:

*А бей ты бабу, блядь, по щеке,
пинай растаку мать под гузно —
а женский пол от того пухол!⁴⁵*

Не случайно упоминающийся в данном эпизоде удар под зад является составной частью святочных игр молодежи. Иногда молодые люди не ограничивались хлопком по ягодицам, но действовали более грубо:

А потом наряжались этим, мельницей. Мельницей. Тоже человека привязывают к этый, к скамейке, к заднице веник привязывают, ну и вот он хлобышиет там, так-то привяжуть... А потом: «Стала мельница.» И от ребята нас ловють и в задницу этот, клин, вбивают. Головой туда. Чтоб опять молола мельница⁴⁶.

Подобные забавы предполагали эротическое осмысление, о чем свидетельствуют уже названия сопровождавших ударом по женскому заду игр — «печь блины»⁴⁷, «дать девкам хрену»⁴⁸. Хрен упоминается в молодежных песнях в качестве символа фаллоса⁴⁹; блины являются символом вагины, причем не только в песнях⁵⁰, но и в свадебной обрядовости⁵¹. Эротическая символика выпекания блинов позволяет понять и ситуацию, запечатленную подписью к популярному в XVIII столетии лубку «Кавалер и блинщица». Текст представляет для нас особый интерес, так как в нем с большим чувством говорится о заде:

...Пришел — за жопу хватаешь, блины печь мешаешь. За жопу хватать не велят. Для того, что блины подгорают.

Твой воля, изволь бить, да только дай за жопу схватить. Ибо зело мне показалась миленькая жопка твоя кругленькая. Нарочно к тебе я пришел и щастлив, что одну дома нашел. Любовь надо мной покажи, в постелю спать положи⁵².

Подпись к лубку напоминает отчасти частушки типа «*Ой, сваты, мой сват, / Ушчыпні мяні за зад*»⁵³, однако упоминание «*миленькой жопки*» свойственно, как представляется, более изощренным городским нравам. Столь игривые формы речи не характерны для народной культуры, в которой преобладают более «степенные» интонации. Например, русские мужчины из селений Заонежья (Карелия) объясняли свое желание жениться только на русских женщинах таким обобщением: «*У русской бабы жопа широкая, а пизда узкая*»⁵⁴.

Особо отметим, что в народном употреблении слова «*жопа*» и «*пизда*» вполне обычны и не носят какого-либо оскорбительного значения. Свободное пользование подобной лексикой обусловлено тем, что существование обозначаемых ею частей тела принимается в народном мирозерцании как данность и какой-либо неловкости не вызывает. Девушки уверены в том, что, когда у них чешется зад, это значит, что на него заглядываются молодые люди. То обстоятельство, что они называют зад *сракой*, никак не меняет эротического звучания данного замечания:

*Як србка дзіяцы свярбіць — хлупцы яй хвбляць*⁵⁵.

Среди материалов собранного Владимиром Далем собрания «заветного» русского фольклора наличествует и связанная с таким поверьем примета:

*Глубоко свербит — далеко замужем быть*⁵⁶.

В том же ряду приемы женской магии, исходящие из того, что лист, прилипший во время мытья в бане к заду, является неотразимым приворотным средством⁵⁷, а также гадания на жениха, в ходе которого девушки подставляли обнаженный зад к окошку бани, ожидая, что их погладит домовый. При этом говорили: «*Мужик богатый, ударь по жопе рукой мохнатой*»⁵⁸.

Идеализация женского зада прослеживается даже в обрядовых заклинаниях, относящихся к выращиванию овощей, особенно к капусте. Овощ этот не простой. В славянском фольклоре капуста фигурирует как символ женского лона, что объясняет истории нахождения детей в капусте, песни о зайце, который хочет *заломать* капусту, о козле, который повадился в огород — «*кочеток поглодал, девушку целовал*», выставление капусты на свадебном столе и т.п.⁵⁹ В то же время капуста ассоциировалась с женским задом, чья форма считалась для указанного овоща идеалом. Отсюда ритуальная практика, в ходе которой демонстрация зада должна была повлиять на созревающие кочаны:

Капусту сажают на Ивана Богослова. Сажают, надев чистую белую сорочку и подобрав сзади платок, чтобы на фоне грядки виднелся белый круглый зад сажающей капусту женщины. Для этого выбирают женщины с крупным задом, чтобы капуста росла белая, крепкая, крупная (Глуховский уезд, Черниговская обл.)⁶⁰.

То же и в Полесье, где, ухаживая за капустой, женщины говорили: «*Як моя жопа круглая крутица, дак пусть капуста круглая*»⁶¹. Этот магический прием был перенесен и на выращивание арбузов: «*Як гарбузы содятъ, дак бьют по жопе, дак так гарбузы шоб*»⁶². И когда волею государыни Екатерины на просторах Российской империи стали выращивать картошку, полесские крестьянки, осваивавшие эту культуру, прибегли к заклинаниям, уже проверенным на других овощах: «*Радъ, Госпади, такую картошку, як моя срака*»⁶³.

Однако зад фигурировал не только в аграрной магии, но мог использоваться и в магических практиках, целью которых являлось усиление женской сексуальной привлекательности — увеличения груди. В Белоруссии, помимо уже упомянутого обычая натирать груди шапкой парня, предлагалось также, сажая хлеб в печь, трижды отщипнуть теста с лопаты и при этом «*пáлкнуць*» — т.е. звучно пустить газы⁶⁴. Выпекание хлеба традиционно наделялось сексуальной символикой, — хлеб ассоциировался с фаллосом, проникающим в утробу печки; вкушение каравая во время свадьбы символически связывалось с потерей девичества⁶⁵. Последовательность действий во время совершения описанного обряда напоминает содержание русских «заветных» сказок, в которых утверждается связь между сексуальным актом и испусканием газов. Отличие только в том, что в описанной ситуации речь шла не о шутке, но о магии, предполагавшей вполне серьезное восприятие данной идеи.

Вспоминая об уже отмечавшихся ранее характеристиках «мужских» и «женских» частей тела, зад, безусловно, следует отнести к последней категории, поместив в один ряд с ухом и ртом. Формальной логике народной «антропологии» соответствует в данном случае реальность анального секса, о котором упоминается не только в «заветных» сказках, но и в сборниках исповедальных вопросов, свидетельствующих о значительной популярности такой сексуальной практики в жизни средневекового русского общества:

Многие есть, которые со своими женами нелепство сотворяют в задний проход, или обычаем злым или в [под]питии⁶⁶.

Несмотря на самое суровое осуждение подобных обычаев, отношение к анальному сексу было в славянском мире снисходи-

тельным, что особо заметно при сравнении соответствующих «карательных» норм у славян и в западном законодательстве: *«Даже самые жесткие епитимьи, практиковавшиеся у православных славян, выглядят весьма мягко по сравнению с наказаниями, применявшимися в Венеции в эпоху Возрождения. Официальной карой за анальное сношение в браке (именовавшееся “содомия”) там была смерть; однако на деле обычно применялось изгнание из города»*⁶⁷.

Говоря об анальном сексе, следует также особо указать на популярность в средневековом русском обществе гомосексуальных связей. Гневные обличения составителей епитимийных вопросов, строжайше осуждавших близость между мужчинами, можно дополнить рассказами иностранцев, которые возмущались шутливо-нисходительным отношением русских людей к подобной практике. По словам Олеария:

*...некоторые оскверняются гнусным пороком, именуемым у нас содомиею; при этом употребляют не только pueros muliebria pati assuetor (как говорит Курций), но и мужчин, и лошадей. Это обстоятельство доставляет им потом тему для разговоров на пиршествах. Захваченные в таких преступлениях не наказываются у них серьезно. Подобные гнусные вещи распеваются кабацкими музыкантами на открытых улицах или же показываются молодежи и детям в кукольных театрах за деньги»*⁶⁸.

О распространенности подобных сексуальных пристрастий красноречиво свидетельствует содержание одного из заговоров против импотенции (*нестоихи*):

*...Как стоят столбы верей, ясеновые, так бы стояли у сего раба Божия имя рек семьдесят составов и станова жила, белые муди, румяные и ярые яйца, или бы всякое в полое место в жену или девуку, в парня, в гузно и в пизду, во всякой день и во всякой час...*⁶⁹

О том же говорят и «заветные» пословицы, отличающиеся своей жизнерадостно бойкой интонацией от заговора с его неистойвой одержимостью:

*В середу — с переду, а в пятницу — в задницу*⁷⁰.
*Все одно: хотя в гузно, хоть на ево гузном*⁷¹.
*Учи в Ёжеству потирай гузно плешью*⁷².

Как свидетельствует содержание берестяной грамоты (№ 330), найденной археологами в Новгороде в слое последней трети XIII столетия, традиция подобных шуток имеет на Руси длительную преды-

сторию. В состоявшейся в 1963 году первой публикации ее текста А.В. Арциховский предпочел воздержаться от какого-либо комментария, ограничившись лишь указанием на то, что «не все слова понятны»⁷³. Перевод, из которого следовало, что речь идет о непристойной шутке, появился только в 1995 году⁷⁴. После поправок А.А. Зализняка общее содержание грамоты можно передать следующим образом:

*Гуска, лежащая с гуской, ебет [ее в] гусно, задрав одежду*⁷⁵.

Гуска выступает здесь и в пассивной, и в активной сексуальной роли. По определению Зализняка, это — «словесная игра, использующая эффект obscenity, умноженный на эффект абсурда»⁷⁶.

Однако представление об активной сексуальности зада не ограничивалась в мире русского Средневековья только шутками. В епитимийном сборнике первой половины XIV столетия «Вопрошание-исповеданье» упоминается грех — «подздеть волею блуда для». Чтобы определить общий характер поведения, в рамках которого представлялся возможным подобный поступок, приведу соответствующий раздел епитимийника полностью:

*Побздев волею блуда для, или сонн[ом]у такое створиши [или] явив срамной уд стоящий, [или] [с]пьяну с чужими женами — 40 дней поста*⁷⁷.

Грех не самый страшный, но и не самый ничтожный. В рамках того же сборника более мягко наказывается:

*Не пошедшему в церковь ради блуда и пьянства (3 недели);
 Руку втыкать или сквозь порты блуд творить блуднице или своей жене, пьяной или сонной, или искусом (3 недели);
 Попихнувшему в кал чужую скотину, или человека, или язычника (6 дней);
 Пустившему руки на блуд без совета жены (6 дней).*

И уж совсем ничтожным оказывается на этом фоне грех, совершенный только в мыслях:

Вознамерившемуся совершить кровосмешение — до вечера пост.

Сексуальные нравы, обсуждаемые в епитимийных вопросах, кажутся весьма грубыми, однако в большинстве случаев они понятны. Иначе с «бздением блуда ради». Можно констатировать, что

испускание газов упоминается в данном случае как одна из форм мужского эротического поведения. Такое преднамеренное *бздение* совершается ради соблазнения женщины (*блуда для*), т.е. фигурирует как элемент любовной игры. При всей необычности данной идеи подобная функция мужского зада соответствует тем определяющим принципам народной антропологии, о которых говорилось в начале настоящей работы. Наряду с признанием «мужских» и «женских» частей тела все части тела женщины и мужчины могут быть сопричастны соответственно женскому и мужскому сексуальному началу. Судя по свидетельству епитимийника, мужской зад не был в этом смысле исключением. Показательно, что представление о сексуальной активности мужского зада находит соответствие за пределами русской культуры — в «Истории Гаргантюа и Пантагрюэля». В одном из эпизодов этого романа рассказывается, что из газов Пантагрюэля родились пигмеи, у которых сердце расположено недалеко от заднего прохода. То есть испускание газов фигурирует здесь как аналог семяизвержения.

Подобные причуды народной антропологии следует, как представляется, определять на путях не столько культурологического, сколько социокультурного осмысления. Испускание газов — не просто проявление грубости и невоспитанности. Так же, как и отрыжка, это одна из издержек переваривания пищи, а стало быть, спутник сытости. Понять отношение к таким проявлениям физиологии можно, исходя из того, что *«средневековый Запад — это прежде всего универсум голода, его терзали страх голода и слишком часто сам голод»*⁷⁸. Даже лицезрение пищи доставляло европейцам огромное наслаждение. Посетивший Москву в 1476 году венецианский дипломат Амброджо Контарини пишет в своем описании зимнего рынка: *«...чистое удовольствие смотреть на все это огромное количество ободранных от шкур коров, которых поставили на ноги на льду реки»*⁷⁹. И хотя Контарини завидовал русским людям, которые живут в стране, где зимний холод сохраняет мясо съедобным три месяца подряд, русское Средневековье не многим отличалось в данном отношении от Средневековья западного. Описывая голод, новгородские летописцы определяют силу его количеством трупов, количество же трупов — по невыносимому смраду, от которого нельзя было пройти *«ни по гребли, ни по торгу»*⁸⁰. В рассказе о голоде 1230 года летописец восклицает: *«На улице скърбь друг с другом, дома тоска, зряще детей, плачюще хлеба и другая умирающа»*⁸¹. Подобные ситуации повторялись из века в век. В 1603 году, после двух неурожайных лет, на Руси начался великий голод, в результате которого вымерла, как считается, треть царства Московского.

Страх перед голодом был особо значим в жизни самых уязвимых социальных сословий — крестьянства и городского простона-

родья. В этой среде мечта об изобилии пищи воплотилась в чувственно преувеличенных карнавальных фантазиях, отличавшихся подчеркнутым физиологизмом. Феодальная аристократия западного мира наслаждалась гарантированным изобилием пищи и могла позволить себе сформировать другую культуру, идеалом которой стало изящество. Галантные нравы рыцарства включали в себя не только обычаи куртуазного обхождения с дамами, но также изыски кулинарии и этикет изящного поглощения еды, в котором в полной мере сказалось общее устремление к утонченности. Карнавальный гротеск остался преимущественным достоянием социальных низов, и знать к нему лишь изредка снисходила.

В Москве ситуация оказалась иной. Как и везде, социальная элита русского общества сосредоточила в своих руках значительные средства, позволившие представителям высших сословий организовать свою жизнь со всей возможной роскошью. Однако культ сытости не смягчился на Руси устремлением к изяществу. Здесь не было трубадуров, воспевавших достоинства дам и куртуазную любовь, их место занимали скоморохи, которых с полным основанием называли в одной из царских грамот «бесчинниками» и «сквернословцами»⁸². По свидетельству датского посланника Якоба Ульфельдта, задержавшегося по пути в Москву в Пскове (1578), музыканты, развлекавшие датчан,

...разыгрывали комедии на свой лад, часто среди представления они обнажали зады и показывали всем срамные места тела, вставали на колени и поднимали зад кверху, отбросив всякий стыд и робость»⁸³.

Развлечения скоморохов казались западным путешественникам крайне непристойными, еще в большей степени были они шокированы застольными беседами московских бояр, развлекавшихся рассказами в стиле «заветных» сказок, которые сопровождались непристойными жестами. Однако иностранных гостей удивляли не только подобные беседы. Отметив роскошь нарядов, которые для такого случая выдавались боярам из специального царского хранилища, они поражались московским застольным манерам. Ульфельдт, оказавшийся на пиру Ивана Грозного, был просто ошеломлен поведением царя и его сына:

Как тошнотворно и с какой неучтивостью поведения они ели, знают все, кто присутствовал на его пиру, и никогда в жизни я не видел никого, кто занимал бы такое высокое положение и должность и кто принимал бы пищу более неопрятно, чем этот могущественный государь»⁸⁴.

Так же воспринимали иностранцы и поведение русской знати. По замечанию уроженца Курляндии Якова Рейтенфельса, который пробыл в России с 1671 по 1673 год и стал здесь свидетелем казни Степана Разина:

За столом они, следуя обычаю предков и нисколько не заботясь о том, что выходит за пределы пристойности, хватают пищу с блюда пальцами, опираясь на локти, пользуются постоянно на пирах грязнейшей посудой, не употребляют ни салфеток, ни тарелок, засыпают среди обеда между едою⁸⁵.

Специфичен был уже характер пищи — подавалось множество простых мясных блюд, щедро снабженных луком и чесноком, которые можно было купить и в торговых рядах, расположенных напротив Кремля⁸⁶. Иностранцы отмечают также особое пристрастие русских к соленой рыбе, обладающей сильным запахом. Как и мясо, такая рыба поедалась в огромном количестве. Добавим к этому необузданное употребление алкоголя — хорошему хозяину полагалось напоить своих гостей так, чтобы они не держались на ногах. Даже в самых общих представлениях о красоте и достоинстве идеализировалось сытое раскормленное тело. По словам участника шлезвиг-гольштейнского торгового посольства Адама Олеария, дважды посещавшего Москву в царствование Михаила Федоровича (последний раз в 1643 году):

Они очень почитают длинные бороды и толстые животы, и те, у кого эти качества имеются, пользуются у них большим почетом. Его величество таких людей из числа купцов назначает обыкновенно для присутствия при публичных аудиенциях послов, полагая, что этим усилено будет торжественное великолепие [приема]⁸⁷.

О том же свидетельствует секретарь английского посольства Джон Турбервилль, оказавшийся в 1568 году в Московии и отправивший отсюда поэтическое послание своим друзьям в Англию:

*Русские люди полнотелы,
Большинство имеет животы, скрывающие талии⁸⁸.*

С этими наблюдениями иностранцев перекликаются и слова протопопа Аввакума, осуждавшего появившуюся в его времена новую миметическую манеру изображения святых, так как подобные изображения, схожие с внешностью его современников, неприлично телесны:

*А ныне вы подобие их переменили, пишете таковых же яко вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стульцы*⁸⁹.

Идеалы Аввакума, который являлся приверженцем «*платоновско-плотиновской идеи вечной красоты, непостижимой и не поддающейся восприятию чувствами*»⁹⁰, решительно расходился с жизненными понятиями большинства его современников. То же относится и к представлениям о женской красоте. Как рассказывал о русских нравах врач Алексея Михайловича Самуэль Коллинс:

*Красотою женщины считают они толстоту <...> Худощавые женщины почитаются нездоровыми...*⁹¹

Это замечание вполне соответствует тому образу красоты, который запечатлелся в русских свадебных песнях Нового времени. Согласно их содержанию, подлинная красавица — «*без платья толста*» и «*без подносу высока*», а сватает ее «*дородный молодец*»⁹². Поскольку такие физические достоинства в действительности доставались не всем молодым людям, девушки старались украсить себя, надевая побольше одежды — чтобы казаться толще, и набивая в сапоги солому — чтобы казаться выше⁹³. В эпоху Средневековья к подобным ухищрениям прибегали и мужчины. Сигизмунд Герберштейн, дважды побывавший в Москве в царствование Василия Ивановича (в 1517 и 1526 годах), указывал, что толщина тела специально подчеркивалась с помощью русской одежды:

*Они подпоясываются отнюдь не по животу, а по бедрам и даже опускают пояс до паха, чтобы живот выдавался больше*⁹⁴.

Подобной внешности органично соответствовал и общий стиль жизни московской знати:

*Господа, находясь дома, обыкновенно сидят и редко или никогда не занимают чем-нибудь, прохаживаясь. Они сильно удивлялись, когда видели, как мы расхаживаем в наших гостиницах и на прогулке часто занимаемся делами*⁹⁵.

Спустя почти полтора столетия о том же писал и Рейтенфельс, по словам которого у русских:

*живот, благодаря стягивающему его внизу поясу, выдается сильно вперед, бедра же и голени очень малы; вообще же все тело у них весьма полно, так как, действительно, и одежда их не стесняет, и едят они просто, но обильно, а также и много спят.*⁹⁶

О крайних проявлениях культа сытости свидетельствуют епитимийные вопросники, в которых осуждались грех чревобезия, обжорство и пьянство, имевшие своим следствием *блевание*. В представлении исповедников это самым непосредственным образом связывалось с *блудом*:

*Согрешил перед Богом, и перед ангелами его святыми, и перед тобою, честный отче, в пьянстве, в объядении, в блевании, во блуде...*⁹⁷

*Если чернец блюет лакомством объевшись, то это как блуд сотворить*⁹⁸.

*Если чернец или поп, объевся, блюет в тот день, когда в церкви служи, то да постится 40 дней и поклонов — по 1000 на день...*⁹⁹

*Если объевся или опився, блевал, пост — 30 дни*¹⁰⁰.

*А объевшись или опившись, блевала ли?*¹⁰¹

И т.п.

Испускание газов не попало в категорию осуждаемых грехов, но о подобных привычках москвичей свидетельствуют иностранцы. Олеарий описывает нравы московской знати следующим образом:

*Они не стесняются во всеуслышание и так, чтобы было заметно всем, проявлять действие пищи после еды и кверху и книзу. Так как они едят много чеснока и луку, то непривычному довольно трудно приходится в их присутствии. Они потягивались и рыгали — может быть, против воли этих добрых людей — и на предшествовавших тайных аудиенциях с нами*¹⁰⁰.

Олеарий приводит в своем труде стихотворение одного из своих товарищей, согласно которому москвиты едят без меры, а также «*без стыда пердят, рыгают*» (Rultzen, fartzen ohne Scheu)¹⁰³. О том же рассказывают шведский дипломат Петр Петрей, неоднократно посещавший Россию в эпоху Смутного времени, посланник императора Леопольда Августин Майерберг, оказавшийся при дворе Алексея Михайловича в 1661 году, и уже упоминавшийся Якоб Рейтенфельс:

Москвитяне <...> совсем не считают грешным и срамным делом вести разговоры об ужасных вещах, не стыдятся также кашлять, харкать, икать и выпускать кое-что задницей за обедом в гостях,

*в церквах или в другом месте, на улице или на рынке, да еще смеются и очень потешаются тем*¹⁰⁴.

*В продолжение стола вдруг раздражаются самую звонкою рыготней, с отвратительным запахом непереваренной смеси чеснока, лука, редьки и водки, и эта рыготня, с позволения стоиков, предоставляющих полную свободу ей и чревобесию, сливаясь с громозвучными испарениями их желудков, обдаёт окружающих самым вредным серным смрадом*¹⁰³.

*Вежливого и изящного обращения у них нет совсем: они не считают даже неприличным говорить грубо, икать, рыгать и совершать еще кой-что иное, более гнусное, во время торжественных собраний. А если случайно иностранцы станут смеяться над ними за это, то стыд не вызывает у них никакой краски честной и строгой благопристойности*¹⁰⁶.

К рассказам иностранцев следует добавить то, что становится понятным благодаря сопоставлению приводимой ими информации с известными понятиями народной культуры. Длиннобородые русские бояре, одетые в одежды, отороченные драгоценным соборным мехом, вели себя за столом в полном соответствии с традиционными крестьянскими обычаями, до недавнего времени сохранявшимися в белорусском Полесье. Общий для всех сословий русского народа застольный этикет поощрял звуки, издаваемые телом. «Рыгание» воспринималось как особая телесная речь, которая оценивалось выше, нежели обычный человеческий язык, ибо тело не способно врать:

*Когда отрыжка после еды, как говорят, душа с Богом собирается говорить. Когда отрыжка случается в гостях, то это добрая похвала хозяину, который устроил такое хорошее угощение*¹⁰³.

По этой причине русские бояре «рыгали» с самым искренним чувством, не догадываясь о смущении своих гостей, один из которых — посланник императоров Рудольфа II и Максимилиана II Даниил Принц из Бухова, посещавший русское государство в 1576 и 1578 годах, писал:

*Рыгание у Русских считается признаком образованности; как у них за столом не бывает ничего чаще, как брать с ними пищу, то я не нахожу это большим удовольствием*¹⁰⁸.

Нечто подобное, насколько можно понять, происходило и с испусканием газов. Это отправление телесного низа воспринима-

лось не только как искреннее признание в сытости, но и в эротическом контексте. Не случайно рядом с указанием на физиологические вольности московской знати иностранцы упоминают ее особую склонность к непристойным беседам. И то и другое предусматривалось застольным этикетом, а, судя по содержанию «заветных сказок», тема *бздения* постоянно упоминалась в рассказах о сексуальных забавах.

Напоминанием об этой традиции является и указанный выше магический прием умножения женской сексуальности. Кажется вероятным, что скудность наших сведений о данном аспекте народной культуры объясняется стеснительностью этнографов и фольклористов — как чисто инстинктивной, так и основывавшейся на сознательных ограничениях, свойственных советской эпохе, когда молодых специалистов предупреждали, чтобы они «*упаси Бог, не записали ненароком “похабщины”*»¹⁰⁹. Добавим к этому понятную сдержанность самих информаторов, не желавших выглядеть одиозно в глазах носителей городской культуры. Двойной цезурный фильтр оказался почти непреодолимым препятствием. Более откровенны в этом отношении свидетельства средневековой русской топонимики, в которой известны деревни *Бздихино*, *Бездехово*, *Бздилево*, *Бздунова*, *Пердуново*, *Бздихина поляна*, селища *Бздикикино* и *Бздунишка*, пустоши *Пердилово*, *Пердуново*, *Пердухино*, урочище *Бздихино*, дорога *Бздеховская*¹¹⁰.

При всей ограниченности наших сведений они складываются во вполне понятную целостную картину. Отмеченный физиологический аспект русской культуры является одним из проявлений общего культа сытости, о котором свидетельствуют не только рассказы иностранных путешественников, но, до некоторой степени, и русские былины, упоминающие бояр *толстопузых*¹¹¹.

Особый вопрос — насколько все вышесказанное относится к нравам Киевской Руси. В окружении Владимира Мономаха, проведшего свою жизнь в бесконечных походах и сражениях и даже на охоте рисковавшего жизнью в поединках с медведями и турами (см. «Поучение Владимира Мономаха»), *толстопузых* бояр представить себе невозможно. Очевидно, былины запечатлели реалии уже Московской эпохи. В киевские времена, когда русская правящая элита активно общалась с родственными социальными сословиями других европейских стран — от Византии до Франции и Англии, русские нравы отличались от нравов Запада разве что в сторону утонченности. После возвышения Москвы, когда Русь превратилась в закрытую для прочего мира страну со строго охраняемыми границами, ситуация изменилась самым решительным образом. Те иностранцы, которым удалось посетить московскую державу, в своих описаниях *толстопузых* бояр словно предваряют

характеристики карнавального «гротескного тела», которые привел в своем исследовании Бахтин. Привязанность к вульгарно-непристойным историям сексуального характера сочеталась с уважением к самым грубым физиологическим проявлениям, включая отрыжку и испускание газов. Последнее стало объектом особого культурного осмысления. Диапазон — от любовного этикета до сексуальной магии.

Насколько можно понять, народная мечта о необузданном потреблении еды и алкоголя реализовалась на Руси не только в гротескных карнавальных фантазиях, но и в нравах московской элиты, отмеченных исключительным почтением к телесному низу.

ЗАБАВЫ СТРАЖЕЙ ЗОЛОТЫХ ВОРОТ: ОПЫТ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПОРНОГРАФИИ

В русской культуре зафиксировано множество самых разнообразных текстов, в которых рассказывается о сексуальных отношениях, однако изображения подобного рода популярностью не пользовались. Это особо заметно при сравнении с культурами других средневековых народов. Достаточно упомянуть, что серия сексуальных сцен входила в рельефный декор позднероманских и готических церквей Западной Европы (рельеф на капители из церкви Нотр-Дам в Пейюра в Вене, капитель из нефа монастырской церкви в Анзи-ле-Дюк в департаменте Сона и Луара во Франции и др.). В русских же храмах не было ничего, даже отдаленно напоминавшего о сексе и сексуальности. В тех немногих изображениях Христа, где он предстает обнаженным, отсутствуют признаки пола (например, фрески Спасо-Преображенской церкви Мирожского монастыря в Пскове — около 1156 года). Даже вертикальная черта, посредством которой византийские иконописцы с предельной, казалось бы, схематичностью обозначали иногда женские гениталии¹, для их русских коллег казалась совершенно невозможной анатомической подробностью. В русских изображениях Адама и Евы в райском саду лобок всегда прикрыт².

Та же тенденция заметна и в изображениях намеренно непристойного — «порнографического» характера, точнее, в отсутствие интереса к подобным изображениям. Как писал в комментариях к своему сборнику «заветных» сказок Александр Афанасьев: *«В рисунках же такого рода мы — к чести нашей — не сделали никакого успеха: в этом давно преуспели и французы и китайцы»*³.

Замечание Афанасьева бесспорно, и все же, спустя более чем столетие после кончины этого выдающегося исследователя русской культуры, оно требует уточнения. В ходе археологических исследований второй половины XX столетия обнаружилось, что изображения подобного рода все-таки существовали. Впрочем, строгая советская цензура сделала все возможное, чтобы даже ученым-специалистам это обстоятельство оставалось неизвестным. Когда в ходе исследования городища Маскавичи (ниже Полоцка по течению Западной Двины) были обнаружены следы пребывания здесь в XI—XII веках воинского гарнизона, оставившего после себя граффити на костях, авторы первой посвященной этому комплексу публикации подробно описали обнаруженные руниче-

ские надписи и загадочные рисунки в сеточку⁴. Но только после революционного во всех отношениях 1991 года появилось издание, сделавшее общим достоянием тот факт, что солдаты этого гарнизона процарапывали на костях не только руны, но и схематические фигурки обнаженных женщин с подчеркнуто обозначенными вагинами⁵. История Маскавичского комплекса не уникальна. В ходе раскопок, проводившихся в 1967 г. Г.В. Штыховым на Верхнем замке Полоцка, была обнаружена деревянная статуэтка обнаженной женщины, но до настоящего времени этот артефакт остается неизданным. О том, что он существует и хранится в Полоцком историко-архитектурном музее-заповеднике, можно было бы узнать из исследования Юрия Лесмана, посвященного древнерусским эротическим изображениям, однако и это исследование пока, к сожалению, не напечатано.

И на Западе *«некоторые музейные кураторы до сих пор скрывают археологический материал, который они считают “неприличным” или не подходящим для демонстрации публике. Такова судьба нескольких крупных коллекций римских “бордельных знаков” — небольших предметов в виде монеток, на которых запечатлены изображения оплачиваемых сексуальных услуг; они не опубликованы и пребывают в европейских музейных фондах, как в тюремном заточении»*⁶. И тем не менее можно указать и на существенные отличия. Есть все основания согласиться с тем, что бордельные знаки имеют вызывающе непристойный характер. Никому, однако, и в голову не придет скрывать произведения греко-римской древности за то, что они изображают обнаженных людей, — так ведь от всего античного искусства мало что останется.

Особо характерной особенностью советской научной традиции явилась практика издательского цензурирования изображений — вплоть до полной потери «непристойности». Показательна в этом отношении судьба рисунка на каменной гальке (грузило) из слоя 20/21 ярусов новгородского Неревского раскопа (датируется между 1096 и 1134 годами). На первой публикации отчетливо видно, что на грузиле запечатлен лучник с фаллосом в состоянии эрекции⁷. Но в более позднем издании изображение было изменено. Неумолимые издатели лучника кастрировали⁸.

Еще более масштабная правка была осуществлена при публикации изображения, обнаруженного на Золотых воротах Киева в ходе раскопок, которые проводил в 1972 году Сергей Александрович Высоцкий. Граффито запечатлено на фрагменте штукатурки, располагавшейся первоначально между рядами старинных кирпичей — т.н. плинф, поверх скрытого ряда кладки ворот на высоте человеческого роста. Таким образом, все входившие в город могли полюбоваться этим изображением. Особо следует отметить, что

граффито находилось в том участке ворот, который был заложен при сужении проезда еще в середине XII века, т.е. рисунок можно с уверенностью датировать более ранним временем.

Что же представлялось взору посетителей Киева, входивших в город через Золотые ворота? На публикации 1985 года запечатлено какое-то странное схематичное изображение⁹. Карикатурно примитивный набросок головы мужчины, с отростком на макушке и намеченной верхней частью торса, продолжается неопределимой цепочкой линий, за которыми помещен более отчетливый, однако, по-прежнему малопонятный набросок. Надо всей этой композицией — надпись «ПОМОЗИ». Ниже, перечеркивая рисунок, запечатлена вторая надпись:

Г? Е Э О у А Р(?) У Д Ъ М.

Высоцкий прочел это как ««Г(ОСПОД)И ПО(МОЗИ) РАБУ ДЪМ(ИТРУ)»».

Кто и почему просил таким образом о Божьей помощи — для читателей оставалось совершенно непонятным. И только немногие посвященные, видевшие фотографию и прорисовку всего рисунка, которыми располагал Высоцкий, знали, что в публикации воспроизведено не более трети граффито, что подлинный сюжет изображения может быть определен без каких-либо затруднений. Проблема была только в соображениях нравственной цензуры. В действительности взору людей, входивших через Золотые ворота Киева, представлялось следующее: изображенная в профиль женщина с поднятыми бедрами и согнутыми ногами лежит на постели; над ней возвышается, прильнув к женскому телу, стоящий у края постели молодой человек в одежде с колпаком на голове.

Ситуация предельно недвусмысленна. Конец мужского члена скрыт между женскими бедрами, но видна его нижняя часть и мошонка. Левая рука любовника находится на женской груди, тело мужчины развернуто так, что заметны пуговицы кафтана, тогда как женщина раздета.

Рисунок диспропорционален. У героев этой сцены длинные тела и короткие ноги — общее впечатление карикатурно-гротескное. Однако при всей примитивности данного изображения оно не лишено известной выразительности. Фиксация внимания на мужском члене и на энергично взметнувшихся вверх женских бедрах придает композиции ощущение напряженной сексуальности, этаким «блудливости». На мужском лице — легкая улыбка. Учитывая ситуацию, полагаю, можно даже сказать — улыбочка.

Что касается благочестивого обращения с просьбой о спасении раба Дмитрия, то известный специалист по древнерусской эпиграфике Т.В. Рождественская увидела в последних буквах не имя, но слово «УДЪМ», т.е. упоминание мужского полового члена. Очевидно, эта плохо сохранившаяся фраза комментировала изображение.

Судя по характеру прочерка, авторами граффито были два разных человека. Сначала один из них глубокой широкой линией (преобладающая ширина 1—2 мм, глубина в большинстве мест около 1 мм) нарисовал любовную пару и сделал надпись с упоминанием «уда», потом другой, использовавший инструмент, который оставлял более мелкий след, пририсовал рогатую голову и написал сверху «Господи, помоги».

Тем же инструментом были нанесены линии, находящиеся между изображением любовной пары и головой. Лесман опознал в них фигуру змеевидного существа, указав, что *«при всей схематичности, змеевидное существо изображено человеком, знакомым со скандинавским звериным стилем и рисовавшим, ориентируясь на его иконографию»*. Западные аналоги обнаруживает и рисунок головы с отростком-рогом. Как отмечает Лесман, подобные рогатые персонажи неизвестны в русском искусстве домонгольской эпохи, тогда как в Западной Европе в это время подобным образом изображали чертей.

Работа советской цензуры была осуществлена столь основательно, что указанные изображения не упоминались даже в многочисленных докладах на специальной Конференции по русской порнографии, состоявшейся в Университете Южной Калифорнии в Лос-Анджелесе 22—24 мая 1998 года¹⁰. Ученые, принимавшие участие в этой акции, полагали, что непристойные изображения появились на Руси не ранее конца XVIII столетия (лубки). Судьба рисунка на Золотых воротах свидетельствует о том, что крушение цензурных барьеров не имеет в современной российской науке полного и окончательного характера. Когда Лесман попытался опубликовать тезисы своей работы о рисунке на Золотых воротах в сборнике исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, редактор сборника Дмитрий Савинов ответил решительным отказом: *«Тезисы не могут быть опубликованы в университетском издании, в котором, помимо всего прочего, печатаются и студенческие работы...»* Забавно, что студентов так бдительно оберегают от возможности увидеть карикатурный набросок, процарапанный на штукатурке более восьми столетий тому назад. Причем происходит это в эпоху, которую многие не без основания называют временем «порнобума», когда Интернет предлагает своим посетителям сотни самых вызывающих порнографических сайтов.

Впрочем, все тайное становится явным, и в 2005 году появились сразу две публикации, в которых описывается рисунок на Золотых воротах. Со ссылкой на неопубликованную статью Лесмана его упомянул в своей книге Мусин¹¹. Он указал и на другое близкое по смыслу изображение, обнаруженное на тех же Золотых

воротах. В свое время Высоцкий определил содержание этого граффито как сцену охоты на кабана: мужчина устремляется на животное, направив на него копьё. Однако предполагаемое «копье» почему-то изгибается и, примыкая непосредственно к области гениталий «охотника», повисает в воздухе без какой-либо связи с руками. Очевидно, это эрегированный фаллос, гипертрофированное масштабное изображение которого должно обозначить незаурядную мужскую силу героя. Направление «копья», устремленного под хвост свиньи, не оставляет сомнений в том, что здесь запечатлена сцена скотоложства.

Грех этот постоянно упоминается в русских епитимийниках — сборниках вопросов, которые составлялись для священников, исповедовавших прихожан. Традиция епитимийников была заимствована из Византии, однако русские священнослужители существенно смягчили наказание за указанный грех. Если византийский источник — Правила святого Василия — требовал в случае скотоложства 15-летнего отлучения от причастия и 150—200 ежедневных поклонов, то в русской «Заповеди к исповедующимся сынам и дочерям», записанной в XIII столетии, т.е. где-то на столетие после времени создания граффито на Золотых воротах, ограничивались двумя годами. Существенно сокращалось и число поклонов:

*В скотском блуде, если блуд сотворит со скотиною. По святого Василия [правилу] — 15 лет не комкает. Мы же — два лета сухояста, в 12 часов поклоняться во все дни 200 [раз], если же облениться, то 15 да творит*¹².

В «Вопросе мужам», записанном в Третьяковской библиотеке XV века из Софийской библиотеки предусмотренное наказание — только 40 дней поста¹³. Занятие сексом в нетрадиционных позах, особенно поза, при которой женщина оказывалась сверху, оценивалось как существенно более страшное преступление и наказывалась много строже. Склонность русских людей к сексуальным забавам с животными отмечалась и в рассказах иностранцев. Самуэль Коллинс, состоявший в 1659—1666 годах врачом при царе Алексее Михайловиче, рассказывал:

*Вообще русские очень поощряют браки, отчасти для того, чтобы населить свои земли, а отчасти и с тем, чтобы предупредить разврат... и отчасти для предупреждения Педерастии и Содомии, к которым они по природе склонны, и которые не наказываются там смертью. Здоровый парень, состоявший уже восемь лет в животной связи с коровой, крикнул видевшему его: «Не мешай» (Ne Misheay), и сейчас он известен ни под каким другим именем по всей Москве как Немешай (Ne Misheai)*¹⁴.

О подобных склонностях рассказывает в своем труде и шлезвиг-гольштейнский посланник Адам Олеарий, который отмечает общее пристрастие жителей Московского государства к содомии, добавляя, что русские мужчины покушаются не только на мальчиков, но и на «мужчин, и лошадей. Это обстоятельство доставляет им потом тему для разговоров на пиршествах. Захваченные в таких преступлениях не наказываются у них серьезно. Подобные гнусные вещи распеваются кабацкими музыкантами на открытых улицах или же показываются молодежи и детям в кукольных театрах за деньги»¹⁵. Очевидно, упомянутые «кабацкие музыканты» распевали что-то подобное песне «Стал почитать, стал сказывать» из сборника Кирши Данилова, в которой содержатся такие строки:

*А за кустичком, за березничком,
А четыре попа да кобылу ебут,
А и пятый поп поскакивает:
— А, братцы, попы, доброхоты мои,
Дайте мне хоть плешь обмакнуть!*¹⁶

То обстоятельство, что скотоложство могло быть поводом для подобных шуток, напоминает о рисунке на Золотых воротах, который явно был сделан из схожих побуждений.

Однако вернемся к изображению пары любовников, которая стала предметом неопубликованного исследования Лесмана. В 2005 году появилась статья Ю. Писаренко, специально посвященная этому граффито¹⁷. В статье опубликована фотография и полная прорисовка, рядом с которой помещено цензурированное изображение из сборника Высоцкого. Не вдаваясь в детали самого изображения, Писаренко указал на его связь с эротической культурой Руси, само существование которой замалчивалось советской наукой.

Итак, еще одно произведение древнерусской культуры стало наконец-то достоянием науки. Остается только определить, что имел в виду его создатель. Вопрос может показаться излишним, однако не все так просто — мнения исследователей решительно расходятся. Согласно Писаренко:

Портретная тщательность изображения мужчины и его платья говорит о том, что это либо сам автор, либо кто-то из его знакомых, кого он увидел в подобной ситуации. Если же это автопортрет, то, возможно, он фиксировал уже случившееся или же передавал эротическую фантазию «неизвестного художника»¹⁸.

Иное толкование предложил Лесман. По его наблюдениям, несомненно женскую фигуру увенчивает на указанном рисунке грубое лицо, скорее мужского типа, снабженное, как будто бы, еще и усами. Нечто подобное Лесман усматривает в изображении, запечатленном на гальке, которая была обнаружена в слое XII века из Троицкого VIII раскопа в Новгороде. Первооткрыватель Е.А. Рыбина описывает рисунок следующим образом:

голова... мужчины совмещена с изображением птицы с пышным хвостом и в целом производит впечатление карикатурной мужской фигуры¹⁹.

По мнению же Лесмана, изображение птицы совмещено с развернутой в поворот женской фигурой. Т.е. на граффито запечатлен оборотень, способный менять не только человеческий и птичий облики, но и свою половую принадлежность. Лесман полагает, что

оба изобразительных памятника (т.е. изображения на новгородской гальке и киевских Золотых воротах. — Е.М.) могут рассматриваться в качестве ценнейшего и уникального по своей древности источника для исследования древнерусской демонологии.

Мнение о каком-то фольклорном источнике, который определяет смысл изображения, кажется вполне возможным. Представители традиционной культуры часто склонны были видеть характерные для их жизни бытовые ситуации сквозь призму мифологических прецедентов. Так, многие сведения об особенностях древнегреческой свадьбы известны нам благодаря вазовым росписям, в которых фигурируют Афродита и ее спутницы²⁰. Т.е. в качестве участников традиционного свадебного обряда изображались мифологические персонажи.

В скандинавской традиции, запечатленной в исландской «Старшей Эдде», мифологизированы даже ругательства. Один из героев «Первой песни о Хельги убийце Хундинга» — Синфьётли кричит перед боем своему врагу, что ранее он жил с ним в образе волка и прижил от него детей. Близкие по смыслу оскорбления звучат также в другой песне «Эдды» — «Перебранка Локи». Сюжет этой древнескандинавской брани, при всей его фантастичности, отталкивается от мифологических представлений, относившихся к волкам-оборотням. Согласно «Саге о Вольсунгах», Синфьётли пребывал какое-то время в образе волка, и, как указывают исследователи, сама тема ритуального оборотничества восходит к традициям союзов воинов-волков, которые имели место не только в Скандинавии, но и у других индоевропейских народов²¹.

Обращение к скандинавским преданиям имеет особый смысл в свете неоднократно отмечавшихся тесных связей между древнерусской и скандинавскими социальными элитами. Закономерность тем более актуальная, что скандинавское влияние просматривается и в стилистике указанного граффито. Впрочем, «художник», процарапавший рядом с изображением пары фигуру змея, напоминающую о схожих скандинавских рисунках, был чужд каким-либо языческим воззрениям, но благочестиво взывал к Господу. Это позволяет понять смысл изображений змея и рогатого человека, т.е. черта, сделанных в качестве дополнения к изображению грешной пары. Фигуры черта и змея указывают на тему соблазнения Адама Евой, т.е. автор резюмировал таким образом свои впечатления от рисунка, сделанного его предшественником. Он хотел показать, что герои этого изображения, подобно Адаму и Еве, пали кознями врага рода человеческого, пославшего некогда змея-соблазнителя в райский сад²².

Имел ли в виду какой-то общеизвестный в то время сюжет и автор, запечатлевший изображение любовной пары? Если согласиться с выводами Лесмана, следует заключить, что его эротические фантазии вдохновляло какое-то верование, относящееся к демону-соблазнителю. Популярны в Западной Европе представления о таких существах, скрывающих свою сатанинскую природу за прекрасной женской внешностью, были знакомы и русской культуре. В одном из лечебников XVII столетия содержится даже рецепт от такого несчастья:

*А коли с человеком чертовка живет, ино взяти перья павинаго и обвязати на себя по голому телу и носити перье подле себя или в мошне, oprичь того пити вода или питье которое, а кладучи перье в ыное питье, а пити с того перья по 30 дней...*²³

Подобные представления хорошо известны в фольклоре западных и южных славян²⁴ и на Карпатах, где популярны истории о «лисовой пане» и «дикой бабе»²⁵. Однако в русском фольклоре Нового времени такие истории практически неизвестны. Во Владимирской губернии рассказывали, правда, о женщинах-оборотнях, появлявшихся во время Святков, однако опасность они представляли не для молодых людей, но для девушек:

*Оборотень святками является в виде девушки, чтобы заманивать девушек, сводить с парнями, которые угощают девушек, наконец, доходит и до половой связи, но случаев заедания до смерти не бывает*²⁶.

Истории жен-соблазнительниц упоминаются, как правило, в нравоучительной христианской литературе, подобной, например, «Беседе отца с сыном о женской злобе»²⁷. Этой традиции следовал и автор написанной в 70-х годах XVII века «Повести о Савве Грудцыне». Герой «Повести...» становится жертвой любовной магии, однако речь идет об обычной женщине, и в конечном итоге главным соблазнителем Саввы оказывается Сатана.

В народных преданиях рассказывается обычно о демоническом соблазнении не мужчин, но женщин, в качестве сверхъестественного любовника которых выступает *огненный змей*²⁸. Судя по тому, что эти предания явились одним из источников вероятных средневековой «Повести о Петре и Февронии Муромских» (XVI век) и былины «Алеша Попович и Змей Тугарин»²⁹, — образ змея-любовника исключительно древний, но к нашему граффито какого-либо отношения он не имеет.

Сочетание оборотничества и смены пола напоминает скорее о названных ранее мотивах скандинавского эпоса, однако насколько достоверна реконструкция, сделанная на основе прорези предполагаемых усов и сопоставления рисунка киевских Золотых ворот с граффито из Новгорода? Полагаю, единственное, о чем можно говорить с полной уверенностью, — это вызывающая непристойность киевского рисунка. Воспроизводил ли автор изображения реально увиденную им сценку или же он имел в виду какой-то фольклорный сюжет, — в любом случае вполне понятно, что послужило основополагающим стимулом для его творчества.

Мусин указывает, что столь обостренный интерес к сексуальной тематике особо характерен для замкнутых мужских коллективов. Авторами изображения любовников и сцены скотоложства были, очевидно, воины — стражи Золотых ворот, которые скрашивали свою службу подобными развлечениями. Это напоминает и забавы солдат из гарнизона под Полоцком, о чьем пристрастии к процарапыванию на костях изображений обнаженных женщин с неременной фиксацией внимания на вагине я уже упоминал ранее. Мусин утверждает, что эротические рисунки на Золотых воротах не так уж далеки от тех граффити, которые и в начале XXI столетия можно увидеть на КПП при входе в войсковые части, и постулирует общие черты некоей *«дембельско-рыцарской культуры»*³⁰.

Несмотря на отсутствие точных сюжетных аналогов, можно указать и на более традиционный круг сопоставлений. Героем «заветных» сказок часто выступает солдат, который с неутомимостью отбойного молотка «обрабатывает» всех встретившихся ему женщин. Еще более близкие соответствия обнаруживают русские поговорки и ругательства, обыгрывающие тему женского распутства.

Традиционный фольклор Нового времени позволяют понять ту ситуацию, на фоне которой осуществлялось творчество киевских стражей. Особый интерес представляет в этой связи название того сооружения, которое они охраняли. Воздвигнутые в правление Ярослава Мудрого (1019—1054), эти ворота получили название Золотых, что являлось понятным символом великолепия, грандиозности данного сооружения, ставшего своеобразным символом Киева. Рассказывая о гибели половецкого хана Севенча сына Боняка, составитель Ипатьевской летописи (под 1151 годом) приписывает ему слова: *«Хочу сечи Золотые ворота, якож и отець мой»*.

Однако Золотые ворота известны не только в топографии Киева. Они упоминаются и в заговорах, с помощью которых до самого недавнего времени пытались облегчить трудные роды полесские повитухи. В их устах данное обозначение приобретало чисто анатомическое значение. Золотые ворота — это место, через которое выходит на свет младенец, т.е. вагина:

*На Сионской горе,
На Братаньской (Иорданской) земле
Божья мать ходила.
Золотыми устами,
Золотыми перстами,
Золотыми ключами
Золотые ворота открывала
И раба Божьего
Младенца (младенку)
На свет пускала³¹.*

Метафора — отворить *«врата у роженицы»* имеет широкое распространение в традиционной восточнославянской культуре³². Подобные анатомические ассоциации может вызывать и отверстие печки, квашни, сосуда, дупло в дереве. Отсюда обычаи т.н. *пронимальной магии*³³, когда через символическую «вагину» продергиваются какие-то предметы, что имитирует процесс рождения или соития. Например, для лечения от *нестоихи* рекомендовалось пописать через венчальное кольцо (Вятская губ., Опаринский уезд), в ось тележного колеса (маточницу) через тележную ось (Вятская, Орловская губ.)³⁴. В других случаях *нестоиху* излечивал знахарь, который совершал свои магические операции над неудачливым молодоженом, поставив его около ворот³⁵.

В некоторых вариантах свадебного обряда перед приездом жениха закладывали ворота, ведущие к дому невесты³⁶. Свадебные песни, в которых жених изображается, как всадник, взламывающий ворота³⁷, имеют, по-видимому, эротический подтекст. Нечто

подобное и в распространенной у славян игре, в ходе которой девица («царевна», «княжна») стоит среди «города» — в кругу подруг, а «царевич» ходит вокруг и должен ворваться к девице. При этом песня призывает: «Разрубай, царевич, ворота»³⁸. Та же символика обусловила обычаи, сопутствовавшие родам, когда считалось необходимым открывать ворота и двери, магически отождествлявшиеся с женскими гениталиями³⁹. В случае осложнений уговаривали священника открыть царские врата в церкви — дабы «разверзлась утроба»⁴⁰.

Не менее значимо и то обстоятельство, что врата-гениталии названы в заговоре «золотыми». Это традиционный мотив, присущий восточнославянской мифологической анатомии, в которой популярным обозначением матки было *золотник*⁴¹. Тот же признак мог переноситься как в целом на девушку-невесту — в русской свадебной песне конь жениха отправляется за золотом⁴², так и на собственно вагину, о чем свидетельствует весьма выразительная русская загадка:

Стоит девка на горе, дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! Куда тебя дети? На живое мясо вздети. (Наперсток или кольцо.)⁴³

Образ упоминающихся в заговорах *Золотых ворот* появился на пересечении этих двух линий символики, относившихся к женским гениталиям. Речь идет о древней традиции еще дохристианского происхождения — Б.А. Успенский относит *золотые* ассоциации русской мифологии к представлениям о языческом боге Волосе⁴⁴. В основе отождествления вагина/ворота универсальные мифологические представления об изоморфизме микро- и макрокосмоса — человеческого тела и Вселенной. В традиционном мировосприятии принцип человекоподобия распространяется как на природные стихии — пример мать Земля, так и на отдельные предметы или конструкции. С человеческим, преимущественно женским, телом отождествляется квашня, печь, изба, город⁴⁵.

Таким образом, проникновение в город через *Золотые ворота* может быть сопоставлено с метафорой соития⁴⁶. Рисунки, которые оставили стражи киевских Золотых ворот, становятся более понятными на фоне некоторых непристойных поговорок, популярных в эпоху Нового времени. В них овладение женщиной сопоставляется с взятием города, иногда обыгрывается и тема скотоложства:

Ебет — как город берет, а слез как лысый бес.

*Этот город как собачья пизда: попадешь, так не знаешь — скоро ли отпустит*⁴⁷.

Двусмысленное название *Золотые ворота*, которое ассоциировалось с подобными проявлениями народного остроумия, объясняет, почему столь специфические изображения были обнаружены именно на этом сооружении.

* * *

Остается, однако, ответить на вопрос о своеобразии русской традиции, характерной особенностью которой оказывается отсутствие активного интереса к изображениям эротического характера. Описанные выше рисунки могут рассматриваться как исключение из общего правила. В статье Лесмана утверждается, что подобная специфика русской культуры объясняется неумением русских художников изображать обнаженное тело. Возможно, отсутствие изобразительных навыков и сыграло здесь какую-то роль, однако вряд ли это следует принять как общее объяснение. Трудно представить, что задача, с которой так легко справился автор рисунка на Золотых воротах, на протяжении многих веков оказалась совершенно непосильной для всех русских людей. Показательно, что они продемонстрировали отсутствие интереса и к тем непристойным изображениям, которые пользовались успехом у других народов. После описанных выше набросков XII столетия следует пауза вплоть до XVIII века, когда под явным западным влиянием появляются лубки, включающие некоторые сюжеты эротического характера. Впрочем, и на материале лубков просматривается общая тенденция, в соответствии с которой русские люди предпочитали скорее говорить о любовных развлечениях, нежели любоваться их изображениями. Самое непристойное обычно относится к подписям⁴⁸. В случае лубков это можно было бы объяснить стремлением обойти цензурный контроль, однако по отношению к традиционной русской культуре подобное объяснение смысла не имеет.

Когда посредник в переговорах Ивана Грозного и Стефана Батория иезуит Антонио Поссевино сопровождал в Рим русское посольство, он видел, как были шокированы его русские спутники, наблюдая фрагменты античных статуй, изображавших обнаженных людей и некие «*постыдные сцены*»⁴⁹. Это привело в восторг иезуита, убедившегося в исключительной нравственности русского народа. Однако у себя на родине те же участники посольства участвовали в традиционных застольных беседах, чья вызывающая непристойность просто ужасала таких путешественников, как Олеарий, датский посол Яков фон Ульфелд, который побывал в 1578—1579 годах при дворе Ивана Грозного, или имперский посланник Август Майерберг. Еще раз напомним свидетельство

Коллинса: песни, исполнявшиеся хором девушек и мальчиков на русской свадьбе, были «*такие непристойные, что сам Аретино покраснел бы, если бы их услышал*»⁵⁰.

Однако в своем описании русских обычаев Коллинс не указывает чего-либо подобного т.н. «позам Аретино» — серии гравюр любимого ученика Рафаэля Джулио Романо, которые были уничтожены по указанию римского папы Климента VII, однако тайно воспроизводились в Западной Европе и после утраты оригиналов⁵¹. На Руси изображений этого рода не было. Непроизносимые в современном русском языке обозначения гениталий постоянно звучали в народных свадебных и праздничных песнях, они запечатлены даже в средневековой топонимике⁵², но на изобразительном уровне русское общество обходилось символами. Если в греко-римской традиции во время свадебных торжеств на стол ставили кондитерские изделия в виде мужских и женских гениталий⁵³, то на русской свадьбе эту функцию принимала на себя капуста, в которой видели символ вагины⁵⁴.

Особенности русской традиции по сравнению с культурой Запада нельзя объяснить каким-то особым целомудрием. Русские участники посольства Поссевино, столь пылко возмущавшиеся мраморными изображениями, были, как это известно, вполне равнодушны к лицемерию обнаженных женщин, которых они видели в бане. Согласно постановлению проходившего в царствование Ивана Грозного т.н. Стоглавого собора в XVI столетии совместное мытье практиковали даже псковские монахини и монахи⁵⁵. Оказавшиеся на Руси иностранцы, на родине которых устанавливались непристойные с точки зрения русских людей изображения, в свою очередь испытывали шок, когда им случалось видеть русских женщин, выбегавших из бани к реке.

Причиной такого «бесстыдства» был не обостренный эротический интерес, но, напротив, безразличие к обнаженному телу лиц противоположного пола. Об этой специфической особенности русской культуры свидетельствуют и некоторые наблюдения этнографов. Так, в исключительно архаической традиции Заонежья, где еще в начале XX столетия сохранялся ритуальный обычай публичного секса на пороге бани, который осуществлялся ради обеспечения удачного промысла на охоте или рыбалке⁵⁶, отмечалось, что молодые люди не проявляли какого-либо интереса к купающимся в жару девушкам. Никому не приходило в голову за ними подглядывать, возбуждало другое:

В качестве эротических в Заонежье воспринимались, по-видимому, ночные катания и кувыркания девушек на летних святках во ржи для поднятия девичьей «славутиности». По крайней мере, пар-

ни, собиравшиеся компаниями, подглядывали за девушками и, если удавалось, похищали их одежды⁵⁷.

Т.е. молодые люди эротически воспринимали только те ситуации, когда обнажение происходило в ходе специального ритуала, намеренно обозначающего женскую сексуальность. Ситуативное же обнажение в ходе купания или мытья оставляло их равнодушными.

Можно понять, почему эротические рисунки, популярные в других традициях, не пересекали русской границы. Похоже, здесь они просто не были здесь востребованы. Что касается описанных выше изображений Киевской эпохи, то их появление следует оценить как своеобразный опыт внедрения «порнографии», связанный с активным русско-скандинавским взаимодействием. Как показывают рисунки в Маскавичах, охранявшие границу скандинавские наемники принесли с собой не только знание рун, но и пристрастие к изображениям обнаженных женщин. Особо можно отметить замечание, сделанное в этой связи А.Е. Мусиным, который посвятил свою работу идеологии русского православного воинства. Указав на то, что маскавичские граффити содержали изображения крестов, Мусин пришел к выводу, что солдаты, охранявшие западные рубежи Киевского государства, были благочестивыми христианами, размышлявшими о паломничестве в Святую землю. То обстоятельство, что потенциальные паломники развлекались порнографическими набросками, Мусин объясняет, вспомнив Достоевского: «Широк русский человек!»⁵⁸ Однако авторы маскавичских граффито вырезали на костях не только кресты и наброски обнаженных фигур, но и руны. Их склонности следует объяснять широтой не русского, но, скорее, уже скандинавского характера.

Если не сам автор непристойного граффито на киевских Золотых воротах, то, по крайней мере, его оппонент, продолживший это рисунки фигурой змея и черта, также был знаком со скандинавским изобразительным стилем. Можно констатировать, что пристрастие к непристойным изображениям, которое Мусин считает особенностью универсальной «дембельско-рыцарской культуры», проявляется в Древней Руси там, где обнаруживается наличие скандинавского элемента.

Огромная роль скандинавских воинов в формировании древнерусской государственности — факт, к настоящему времени установленный вполне бесспорно. Исследования последних лет, проходившие в Ладоге, свидетельствуют о том, что история скандинавского проникновения началась в данном регионе уже в VIII веке, т.е. где-то за столетие до времени легендарного призвания Рюрика. Особо можно отметить несомненно скандинаве-

кое происхождение обряда сожжения в ладье умершего знатного руса, который наблюдал в мае 922 года Ибн-Фадлан; судя по свидетельству этого арабского дипломата, похороны сопровождались сексуальной оргией, в ходе которой обреченная смерти и сожжению вместе с умершим девушка вступала в близость со всеми друзьями своего мужа⁵⁹. Однако, так же как тюркская знать Болгарского царства, скандинавская знать Киевской Руси вскоре слилась с окружающим народом и подверглась славянизации. В результате такой аккультурации воины, пришедшие на Русь из Скандинавии, утратили пристрастие к непристойным изображениям. Они ограничились только «вербальными» непристойностями, которые соответствовали нравам принявшего их восточнославянского мира.

ЛЮБОВНЫЕ РЕЧИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

При сравнении с миром средневекового Запада, в жизни которого тема любви составляла важнейшую культурную доминанту, нравы русского Средневековья могут показаться исключительно скромными. В русской культуре нет чего-либо подобного западноевропейским литературным сочинениям, восхваляющим радости любви, однако существует множество текстов, в которых осуждается греховность секса. Впрочем, те же нравоучительные наставления свидетельствуют о равнодушии русских людей к чувственным радостям, обозначаемые обычно пренебрежительными выражениями: «любосластие», «любоплотствование», «плотногодие», «разжение плоти»¹. Насколько можно понять из общей совокупности всех текстов, так или иначе затрагивающих тему секса, русское Средневековье сочетало строжайшее литературное целомудрие с вызывающей непристойностью повседневной жизни, своеобразной одержимостью сексуальными влечениями. Об этом лучше всего свидетельствуют вопросы, в течение многих веков задававшиеся русским людям в ходе исповеди². Тут и супружеские измены, и запрещенные сексуальные позы, и скотоложество, и гомосексуализм, и пьяный блуд, и разные формы группового секса, например: «...со своей лежал, а чужую за срам рукою держал»³.

Если христианская этика видела в сексуальности дьявольский соблазн, в лучшем случае — неизбежное зло, и идеализировала целомудрие, то народная культура решительно отвергала аскетическое воздержание. К старым девам и холостым мужчинам повсеместно относились с презрением и опасались как дурной приметы встречи с монахом.

Фольклорная традиция предоставляет выбор эротических стилей, соотносящихся с разными жизненными ситуациями. Диапазон — от торжественного восхваления молодых супругов до *срамословного* обсуждения их достоинств и сексуальных отношений, от вызывающе непристойных шуток, составляющих содержание *заветных* сказок и пословиц, до неистовых страстей, запечатленных в любовных заговорах.

Есть основания говорить об исключительном архаизме и древнем происхождении русской фольклорной традиции. Однако архаизм фольклора и его несомненная преемственность с культурой русского Средневековья не означают их тождества. Фольклор по самой своей природе сочетает консерватизм с изменчивостью, он

постоянно обогащается, в то же время многие его элементы утрачиваются. Особый интерес представляет в этом отношении уникальный средневековый текст середины XVII столетия, в содержании которого литературные реминисценции перемежаются с явными фольклорными заимствованиями, лишь частично совпадающими с известными формами русского фольклора. Сам сюжет данного сочинения позволяет опознать в его содержании характерные формы любовного общения, те специфические выражения, посредством которых галантные кавалеры прошедших веков выражали свои пылкие устремления.

* * *

Созданное где-то в середине XVII столетия «Сказание о молодце и девице» не привлекло особого внимания исследователей русской культуры⁴. Однако еще Хрисанф Мефодиевич Лопарев, опубликовавший в 1894 году один из двух ранних списков данного сочинения, указал, что оно *«занимает почти особое место»* в истории русской литературы и *«позволяет установить новые точки зрения на быт нашего старого общества»*⁵. «Сказание...» представляет собой первое оригинальное русское сочинение, которое специально посвящено любовной теме. По ряду признаков оно сходно с близкой по времени «Повестью о старом муже и молодой девице»⁶, но в том, что касается картины любовных объяснений, феномен «Сказания...» остается единственным для всей допетровской эпохи. Показателен в этом отношении состав тех рукописей, в которых дошли до нас древнейшие списки этого сочинения. Рядом с версией «Сказания...», опубликованной Лопаревым, были записаны такие нравоучительные сочинения, как «Беседа отца с сыном о женской злобе», «Слово святых отец о соблазне бесовском», «Сказание Акириа премудрого»⁷, а рядом с версией Срезневского — повесть «О Самсоне и Далиле»⁸.

Содержание «Сказания о молодце и девице» решительно противоречит основополагающим идейным постулатам всех вышеупомянутых сочинений. Эта история построена как диалог, в ходе которого *«юноша, сын боярской, князей племянник, велика роду, дивен удалец»* беседует *«з гордою, щепливою, с великою з девицею»*. Молодец расточает девушке комплименты, заявляя ей, что не видел подобных красавиц во время своего пребывания в Орде и Литве. Он пытается склонить свою собеседницу к любви предельно откровенными, однако по-своему изысканными выражениями:

Есть у тебя чистой луг, а в нем свѣжая вода; конь бы мой в твоём лузе лѣто летовал, а яз бы на твоих крутых бедрах опочин дерьжал.

Однако девица не хочет и слушать молодца, так что объяснение затягивается. Потеряв терпение, молодец говорит о своем отчаянии и желании «*познати чюжа сторона*», т.е. уехать. Угроза склоняет девицу к некоторой снисходительности, и она предлагает молодцу остаться, но даже это предложение сделано в надменной и подчеркнуто грубой форме:

И ты живи у нас, да не буди глуп, пьян, как будеш глуп, пьян — ложись да спи, по улицам не рыщи, собак не дразни, по утру вставай, а у меня, госпожи своей, побывай, а мнѣ, госпоже своей, челом побывай.

Лишь когда молодец вспоминает про великую любовь, «*аки Раксаны царицы царя Александра Макидоньскаго*», девица теряет самообладание, и «Сказание...» завершается откровенной эротической сценой:

Девица же премолчала, ничево стала отвечать против млада отрока, и пребилася аки серая утица пред ясным соколом, аки каленая стрела пред тугим луком. Видит молодец поветерье свое, емлет красную девицу за бѣлыя руки, шутя валит на краватку былицею, над девицею шутит, как драх камень праальмаживает, а безчестие свое заглаживает.

Как целомудренно описывал эту ситуацию М.О. Скрипиль:

И дальше, на языке народной символики, в красивых образах и сравнениях, полных эротических намеков, рассказывает автор повести последнюю сцену состязания молодца и девицы — их примирение⁹.

Надо иметь в виду, что брачное завершение данного приключения («заглаживание бесчестья») не делало «Сказание...» вполне пристойным в понятиях той аудитории, вниманию которой оно предназначалось. Не все православные священнослужители были столь непримиримы, как автор записанной в XIII столетии «Заповеди ко исповедующим сынам и дочерям», который со всей бескомпромиссностью поучал: «*Запрещено иметь женою растленную им же самим женщину*»¹⁰. Однако в тех случаях, когда речь шла о представителях высоких социальных сословий, к которым принадлежали герои «Сказания...», какие-либо любовные отношения между женихом и невестой категорически исключались. До свадьбы молодые люди могли видеться один-два раза, причем в самой безопасной для девичьей чести обстановке. Григорий Котошихин —

подьячий царского приказа, который бежал в Швецию и в 1666—1667 годах — написал здесь свое сочинение о положении дел в России, рассказывал, что при существовавших правилах знакомства можно было обмануть жениха, выдав за него увечную девушку.¹¹ В реалиях своей эпохи содержание «Сказания...» воспринималось, как дерзкая эротическая фантазия.

Но, несмотря на все вышесказанное, в распоряжении русских людей были литературные сочинения, в которых упоминались любовные страсти. Замечание о любви Роксаны к Александру заимствовано автором «Сказания...» из сербской «Александрии» — своеобразного рыцарского романа, ставшего известным на Руси в XV столетии.¹² Оригинальной особенностью этого сочинения, отличавшей его от других переложений истории Александра Македонского, включая и популярную на Руси с более ранних времен т.н. «Александрию Псевдокаллисфена», была тема пылкой любви великого завоевателя и его жены. После смерти Александра Роксана произносит над телом супруга страстную речь, которую завершают слова:

*«Александре, всего мира царю, макидонские солнце, луче ми есть где с тобою умрете, а от тебе разлучися не могу». И се рекши, меч Александра взем и на нь налегши, живот свой сконча царица Роксана, умре.»*¹³

Судя по тому, что в оригинальных русских сочинениях той эпохи подобные сюжеты отсутствуют, перед нами феномен своеобразной «любовной контрабанды». В средневековой русской литературе игнорировали любовное чувство, находя его выражения безнравственными, однако рассказ о любовных страстях, разгоревшихся где-то в далеких странах, казался не столь нескромным.

Развлекательная светская литература, получившая распространение на Руси в XV веке, в следующем столетии оказалась объектом преследований церковных авторитетов, ополчившихся против «неполезного чтения»¹⁴. Наряду с такими сочинениями, как «Повесть о Дракуле» или «Стефанит и Ихниллат», сербская «Александрия» в это время не переписывалась. Интерес к ней возродился в XVII столетии.¹⁵ Помимо многочисленных списков, свидетельством популярности данного сочинения является и «Сказание о молодце и девице», автор которого ввел тему чувственной любви в оригинальную русскую литературу.

Однако источником вдохновения для автора «Сказания...» служили не только литературные сочинения. Как отмечал еще Лопарев, в «Сказании...» встречаются выражения явно фольклорного происхождения: «душечка красна девица», «сахарные уста»...

Заметно и влияние былинного эпоса, откуда автор «Сказания...» заимствовал выражение «*опочин держал*». Отличие только в том, что, отправляясь спать, русские богатыри ничего не говорят о «*крутых бедрах*»:

*Уи ты батюшко наш, стар казак!
А поставь ты еттам нам бел шатёр,
Уи ты дай нам опочин держать!*¹⁶

Даже завершение «Сказания..» повторяют известные былинные концовки. В «Сказании...» — «*Добрымъ людемъ на послушанье*», в былине — «*Вам, добрые люди, на послушание*»¹⁷. Когда, восхваляя «*неизреченныя красоты*» своей избранницы, молодец упоминает ее «*павиное... поседание*», «*тихая... беседа, ясна сокола очи, черна соболя брови*», это буквально совпадает с тем, как былинный князь Владимир описывает идеальную красавицу, на которой он хотел бы жениться:

*Тиха-модна походецька — павиная,
А тихо-смирна где рець была — лебединая,
Оци ясны у ее — будто у сокола,
Церны брови у ее — будто у соболя...*¹⁸

Это — типические черты женской красоты, в других былинах «*соболиными бровями*» и «*соколиными глазами*» наделяются жены таких богатырей, как Даниил Ловчанин (Даниил Игнатьевич)¹⁹ и Ставр Годинович²⁰. Обе эти героини упоминаются и в «Сказании...», однако не за красоту, но за любовь к своим мужьям. Подобно Роксане, жена Даниила Ловчанина — Настасья, покончила с собой после гибели супруга, а жена Ставра — Василиса, спасла мужа из заточения.

Автор «Сказания...» реализовал весь «любовный» потенциал русского эпоса. Былины о Данииле Ловчанине и Ставре Годиновиче решительно выделяются на общем эпическом фоне тем, что жены героев описаны в них с уважением и сочувствием. В других былинных сюжетах рассказывается о женах предательницах и распутницах — таковы жены Потыка Ивана Годиновича, царя Соломана и богатыря Святогора. Даже жена киевского князя Владимира готова завести любовную связь с чудовищным Змеем-Тугарином, а в былине о сорока каликах она пытается соблазнить атамана паломников Касьяна. Добавим к этому уже изначально враждебных к киевским богатырям волшебницу Маринку (былины о Добрыне и Маринке и история Глеба Володьевича), коварную девушку, которая заманивает богатырей в постель, оказывающуюся смертель-

ной западней («Три поездки Ильи Муромца»), а также воительниц-поляниц, с которыми сражаются Илья и Добрыня. Для того чтобы продолжить перечисление жен, самоотверженно любящих своих мужей, автор «Сказания...» выходит за рамки былинной традиции и обращается к содержанию исторической песни. В одном ряду с Роксаной и Настасьей в «Сказании...» упоминается *«Евдокея Семенова, жена Карамышева»*. Это имя представляет особый интерес, так как в дошедших до нашего времени песнях о царском после Карамышеве, убитом в 1630 году казаками, о жене этого посла ничего не говорится. Из текста «Сказания...» следует, что в середине XVII столетия существовали какие-то забытые позднее версии, в которых фигурировала такая героиня. Судя по содержанию «Сказания...», можно заключить, что в этих ранних версиях песни при известии о гибели супруга жена Карамышева совершала в отчаянии самоубийство.

Упоминание героинь эпоса и исторической песни, так же как и использование эпической лексики, придает любовному объяснению молодца особую торжественность. Надо полагать, читатели прекрасно ощущали эти стилистические нюансы. Однако реминисценции «высокого» стиля лишь оттеняют эротическое содержание «Сказания...». Уже то обстоятельство, что его героями являются не упоминаемые по имени *«молодец»* и *«девица»*, напоминает содержание веселых молодежных песен. Особо можно указать на песню «Во зеленом садочку» из сборника Кирши Данилова, где *«удалой доброй молодец»* обращается к девице с пожеланием, почти буквально схожим с тем, что говорится об отношениях молодых людей в «Сказании...». В «Сказании...» молодец *«над девицею шутит, как драх камень праальмаживает»*.

В песне «Во зеленом садочку» *«удалой доброй молодец»* говорит:

*А сам бы-то я тебе жемчужинку проалмазил,
посадил бы я на золотой свой спеченник
ко яхонтам, двум камушкам придвинул²¹.*

Традиционны и приводившиеся ранее описания любовных отношений, с помощью которых молодец «Сказания...» пытается соблазнить девушку (*«Есть у тебя чистой луг, а в нем свѣжая вода; конь бы мой в твоём лузе лѣто летовал, а яз бы на твоих крутых бедрах опочин деръжал»*). В русских песнях потеря невинности обозначается такими метафорическими выражениями, как посев, вытоптаный конем или всадником²². Распространенной лексической формулой, характеризующей готовность к любви и браку, было: *«А ты умеешь коня седлать?»*²³ В свадебных песнях девичья невинность может обозначаться как *«тихого луга калина»*, а любов-

ник девушки «пустил коней в долину»²⁴. Столь же популярен мотив питья, связанный с темой удовлетворения любовной жажды. Так, в сказке из «заветного» сборника А.Н. Афанасьева лакей спрашивает у барыни, нельзя ли «попить» в ее «колодце» его «коня»²⁵.

Особо можно указать на обозначение «борза команя губы», которое звучит в «Сказании...» в одном ряду с прочими «животными» метафорами, восславляющими красоту девицы. В отличие от «соколиных очей» и «соболиных бровей» описание губ, подобных губам коня, не обнаруживает известных фольклорных соответствий. Это тем более любопытно в свете замечания Н.Л. Пушкиревой, которая указала на то, что идеал конских, т.е. широких, губ решительно противоречил моралистической позиции, идеализировавшей узкие — «скромные» губы²⁶. Считалось, что крупные губы и большой рот являются проекцией подобных же женских гениталий и свидетельствуют о бурном сексуальном темпераменте, что представлялось в высшей степени неприличным. Но, как можно увидеть на примере «Сказания...», в русском обществе было немало мужчин, которых отнюдь не пугали крупные женские губы и все, что с ними связано.

Впрочем, это не означает, что автор «Сказания» вдохновлялся идеалами грубой чувственности. Молодец восхваляет не только «борза команя губы» девицы, но также ее «пелепелишныя... кости, бумажное... тѣло», что свидетельствует о стремлении к изяществу. Последнее напоминает те описания русского эпоса, в которых идеализация девичьей хрупкости и изысканности приобретает гротескно ирреальные формы. В песнях Печорского региона идеальная красавица характеризуется тем, что «сквозь ее рубашку тело видети», однако, не задерживаясь на прелестях женского тела, сказители рассматривают сквозь него кости девушки, а сквозь кости — мозги, причем мозги эти оказываются необычайно изящными: «Из кости в кость мозг переливается — скатен жемчуг перекатается»²⁷.

Услышав о столь удивительной красавице, князь Владимир немедленно воспламеняется сердцем и посылает за ней сватов.

Автор «Сказания...» проявлял устремленность к эстетству и при описании нескромных предложений интимного характера:

Душечка еси моя прекрасная девица! Есть у тебя красное золото аравитское, вделал бы я свою жемчужину в твое чистое серебро, всадил бы я свое булатное копьё в твое прямое товолжаное ратовище, утешил бы свое сердце своими мыслями.

Эта откровенная эротическая метафора находит множество соответствий в русских фольклорных текстах, эротическое значение которых только угадывается. Так, намерение молодца вдеть

«свою жемчужину» в «чистое серебро» девицы похоже на содержание свадебных песен, в которых отправление жениха к невесте ассоциируется с катанием жемчуга по блюду:

*Раскачу-жемчуг по блюду рассыпался,
Да как Иван-от жениться снаряжался²⁸.*

Еще более показательно метафорическое обозначение копья-фаллоса. Подобного рода выражения известны в самых разных традициях. В дошедших до нашего времени русских фольклорных текстах встречаются похожие эротические метафоры. В одном из заговоров от *невстанихи*, сохранившихся в недатированной старообрядческой рукописи, *стрела* и *копье* фигурируют, наряду с другими символами, в качестве обозначения фаллоса:

*...становая жила не гнулась бы и не ломалась, крепко бы стояла,
кол колом, рог рогом, стояла бы столбу столбом, стрела стрелой,
копие копием²⁹.*

Похожие образы и в одной из песен, записанных в XVIII столетии, где в качестве метафорического обозначения соития употребляются выстрел стрелой из лука и выстрел пищали.

*— Ах ты, душечка молотчик, ночной друг у меня,
Веселись, не ленись, полюбила я тебя,
Заряжай, друг, поскорая свою булатную пищаль,
Булатную пищаль промеж ног душа пуцай,
Ты натягивай стрелу на шелкову тетиву,
Теперь миленький стает, друг подымается,
Что на стрелочке тетивка напрягается,
Его стрелочка востра, к ретиву сердцу дошла,
Хоть ранила не больно, только кровь пошла³⁰.*

Нечто подобное и в заветной сказке из собрания Н.Е. Ончукова, герой которой загадывает загадку:

*Да есть у меня не велико ружье, да так в цель бьет, что ни разу
мимо не пролетит³¹.*

Содержание «Сказания...» свидетельствует в пользу того, что подобный символический язык был популярен и в середине XVII столетия. Несколько необычно только то, что метафорой соития оказывается здесь насаживание копья на деревянное древко (рато-вище). Однако глагол, который при этом употребляется — *всадил*,

уместен, скорее, для описания удара копьем. Возможно, автор «Сказания...» несколько изменил традиционную формулу, говорившую об ударе.

Характеристика *аравийское/аравитское* фигурирует в качестве эпитета золота в наиболее ранних записях русских былин и пословиц³². Впрочем, и безотносительно к этому определению золото традиционно используется в русском фольклоре в качестве метафорического обозначения женских гениталий³³. Обычно речь идет о каких-то золотых предметах, чаще всего о кольцах, но в некоторых случаях, как и в «Сказании...», упоминается золото как таковое. Так в одной из северных (Архангельская обл.) песен, исполнявшихся на предсвадебной неделе, о близости молодых говорилось следующим образом:

*Зайко в сторону скочил —
Да много золота схватил*³⁴.

В былине о Хотене Блудовиче образы мужского «копья» и женского «золота», упоминающиеся в «Сказании...» независимо друг от друга, объединены общим действием. Победив в бою своих врагов, Хотен подъезжает к дому, где находится красавица Чайна, и требует:

*Буде обсыплет мое копьё муржамецкое
Златом и серебром,
Да накроет славной медью аравийскою...*³⁵

Как уже отмечалось, эпизод с копьем и золотом является уникальным достоянием истории Хотена³⁶, что решительно отличает его от переходящих из былины в былинку типовых описаний женской красоты, сражений, пиров, рассказов о выезде богатыря в чисто поле и пр. Тем более значимым представляется близость этой уникальной для былинного эпоса картины к эротическим метафорам «Сказания...». Очевидно, «Сказание...» и былина о Хотене используют общую фольклорную традицию эротического содержания, о существовании которой свидетельствуют также «говорящие» — нарицательные — имена героев былины: *Хотен Блудович* и *Чайна*, т.е. «Охваченный блудной страстью» и «Желанная»³⁷. В эпоху Нового времени многие элементы средневекового фольклора были уже утрачены. Метафору соединения копья и золота, так же как имена Хотена и Чайны, сохранила лишь «присвоившая» их былина. Однако, как свидетельствует «Сказание...», упоминающее рядом те же метафоры, в XVII столетии данная образная традиция была достаточно популярна.

Использование фольклорных образов в литературном сочинении, посвященном описанию любви, представляет явление типическое. Анализируя соответствия между лирикой Франции, Пиренеев, Германии, Ближнего, Среднего и Дальнего Востока, Е.М. Мелетинский обнаруживает «*буквально повсюду... переплетение народной струи, прямо восходящей к ритуально-календарным корням и возвышенной любовной и военной или гражданской поэзии*»³⁸. Существенно, однако, что русская средневековая культура отклонилась от этого типа и лирическая поэзия в ней не сложилась. В том же «Сказании...» можно увидеть свидетельство критического отношения к любовным изыскам. Девушка решительно не желает поддерживать изысканную беседу и на все любовные предложения молодца отвечает вызывающей грубостью:

А се познаю, дворянинь, рогозинная свита, гребенинныя порты, мочальной гасник, капусныя пристуги, сыромятныя сапоги, лубяное седло, берестяныя тебенки, тростяная шапка! Жил есми ты не в любви, и все друзи твои аки малоумна урода бѣжали.

Слова девушки напоминают брань в былинах о Хотене, которого в ходе сватовства к Чайне также называют «уродищем»³⁹. Возможно, оба эти сочинения отталкиваются от образности т.н. корильных песен, в которых девичьей красоте насмешливо противопоставляется уродство парней⁴⁰. Например, в Поволжье в ходе сватовства пели: «*Жених-ет у вас / Ноги ти вилочками, / Глаза ти дырочками*»⁴¹. Но в «Сказании...» брань звучит особо грубо. Доходит до того, что девушка называет своего кавалера «жуком в говне». Молодец словно не замечает всего этого и, продолжая свои изящные речи, благодарит девушку за ее любезность:

Се бо ми, госпоже, глаголеши, аки ласка жубреши, аки соловей щеколчеши во своей зеленой дуброве. Уже время тобѣ милосердие свое показать, и рад я гладкую твою рѣчь слышати. Когда начинаешь глаголати своими умильными словами, тогда аки сахарными ествами насыщюся!

Столкновение «высокого» любовного стиля молодца с откровенной бранью девушки придает «Сказанию...» несомненный комический эффект. Даже упоминание о страстной любви Роксаны к Александру Македонскому ничего в этом отношении не меняет. Очевидно, здесь еще одна насмешка над девушкой. После всех своих язвительных замечаний она уступает молодцу, услышав волшебное слово «любовь». Заметив ее слабость, молодец тут же «над девушкой шутит». Упоминание страстной любви, которая самым

чувствительным образом описывается в сербской «Александрии», вплетено в «Сказании...» в подчеркнута легкомысленную веселую историю. Такова общая стилистика русского эротического фольклора. Содержание «Сказания...» близко в этом отношении тому, как описываются любовные отношения в уже упоминавшейся песне «Во зеленом садочку» из сборника Кирши Данилова. После «изысканных» любовных предложений «удалого доброго молодца» следует диалог двух подруг, выдержанный в стиле иронического снижения. На вопрос девушки «*А с кем ночесь, сестрица, ты начевала?*» подруга отвечает:

*Одна-де ночесь я начевала,
В полночь лишь приходил ко мне Докука,
Засыкал белу рубашку до пуна.
В том же духе выдержан и ответ девушки:
Зачем ты мне, сестрица, не сказала?
А я бы-де Докуке досадила:
Всю ночь бы с себя я не спустила⁴².*

Впрочем, на фоне других произведений русского фольклора подобная ирония представляется очень сдержанной. Особо показательна в этом отношении другая песня из сборника Кирши Данилова — «Стал почитать, стал сказывать». Она представляет для нас особый интерес, так как в этой песне можно увидеть почти точное повторение фразы, которая завершает приведенное ранее любовное обращение молодца. В «Сказании...»: «...утешил бы свое сердце своими мыслями».

В «Стал почитать...»: «*Спасибо те, душа Устинушка, <...> свое сердце утешил, себя звеселил...*»⁴³

В обоих случаях фраза эта употребляется в одной той же ситуации — «утешение сердца» происходит в результате близости с женщиной. Решительное отличие, однако, в том, как говорится об этой близости. Если в «Сказании...» молодец «утешил бы сердце», «вдев свою жемчужину» в «чистое серебро» девушки и «всадив свое булатное копьё» в ее «прямое товолжаное ратовище», то в «Стал почитать...» фраза об утешении сердца звучит на фоне выражений совсем другого характера. Там некий «гостиной сын» купил на базаре «целочку непроломленную, / на хуек положил / и — в нее вколотил». В «Сказании...» традиция «красивой» любовной речи становится объектом лукавой иронии, в песне же из сборника Кирши Данилова насмешка переходит в другой регистр. Это уже не ирония, но вызывающе грубое осмеяние.

Такова преобладающая фольклорная тенденция. Показательно в этом отношении содержание «заветной» сказки о «стыдливой

барыне», которая требует от лакея, чтобы он говорил о сексуальных отношениях, не употребляя грубых слов. Находчивый лакей прибегает к метафорическим обозначениям того же типа, которые звучат в «Сказании...», — говорит о своем «коне», которого он хочет «напоить» в «колодце» барыни⁴⁴. Люди, вниманию которых предназначались «заветные» истории, прекрасно понимали смысл подобных символических иносказаний, но употребление их в интимной ситуации представлялось им чем-то неестественно вычурным и ассоциировалось с нелепыми барскими затеями. Сказка подчеркивает, что, к каким бы выдумкам ни прибегала барыня, ее отношения с мужчиной такие же, как и у других, не столь капризных женщин. Это общее умонастроение. Показательно, что тема женских «драгоценностей» озвучивается в русском фольклоре намеренно непристойно:

Стоит девка на горе, дивуется дыре: свет моя дыра, дыра золотая! Куда тебя дети? На живое мясо вздети (загадка о наперстке)⁴⁵.

Стремление к украшению любовной речи знакомо многим народам. Помимо Западной Европы примеры подобного рода можно увидеть на мусульманском Востоке, в культурах Индии, Китая, Японии. Общей тенденцией является то, что подобного рода традиции культивируются по преимуществу в аристократической или, по крайней мере, как-то претендующей на аристократический статус среде. О подобной ориентации автора «Сказания...» свидетельствует уже социальное положение воспетых в «Сказании» героев — это «сын боярской, князей племянник, велика роду», который беседует с «великою з девицею». Можно предположить, что пародирование и осмеяние «высокого» любовного стиля было определено спецификой фольклорной традиции, отражением в ней вкусов простонародья, чуждого какого-либо эстетства, подобного умилению «пелепелишными костями» и «бумажным телом». Как писал один из корреспондентов Тенишевского бюро, описывавший нравы русской деревни:

Красота в девице не главное. Главное — это рост, дородство, толщина девки, потому, чтобы казаться выше и толще, набивают соломы в сапоги, надевают побольше одежды. В парне ценится рост, дородство и свежий румяный цвет лица. Похвала жениху: «Какой у тебя, Дуняха, жених-то, ровно бык здоровый, большой, краснорожий!» Грубость при ухаживании позволительна, старшие на подобные вещи обычно смотрят сквозь пальцы⁴⁶.

Стоит поправить автора приведенного выше сообщения, который не понял, что *«рост, дородство, толщина девки»* и представляли собой красоту по народным понятиям. В свадебных песнях о красавице говорили, что она

*Без подъюбочек толстехонька,
Без подносов высокохонька⁴⁷.*

Или

*Без белил она бела,
Без платья толста,
Без румян румяна,
Без подносу высока⁴⁸.*

Похожая комплекция отличает и *«дородного молодца»*, за которого просватана эта красавица⁴⁹. *«Грубость»* по отношению к девушке являлась грубостью лишь в представлении корреспондента Тенишевского бюро, тогда как для деревенских жителей это была норма любовного поведения, и *«девушки сторонились парней, которые не обладали ухарской, разбитной манерой ухаживания...»⁵⁰*.

Поведение средневековой московской знати было много более сдержанным, даже чопорным, однако принятые в этой среде идеалы красоты и общие нравственные идеалы не отличались существенно от народных представлений. Как рассказывал английский врач Алексея Михайловича Самуэль Коллинс:

Красотою женщины считают они толстоту <...> Худощавые женщины почитаются нездоровыми...⁵¹

Толщина тела ценилась и в мужчинах. Имперский посланник Сигизмунд Герберштейн, дважды побывавший в Москве в царствование Василия Ивановича (в 1517 и 1526 годах), указывал, что эта черта фигуры специально подчеркивалась с помощью русской одежды:

Они подпоясываются отнюдь не по животу, а по бедрам и даже опускают пояс до паха, чтобы живот выдавался больше⁵².

Европейцы находили подобные вкусы грубоватыми, но еще в большей степени были они удивлены содержанием застольных бесед русской знати. Согласно Адаму Олеарию, посетившему Россию в царствование Михаила Федоровича, его собеседники на русских пирах говорили обычно *«о разврате, о гнусных пороках, о не-*

пристойностях <...> Они рассказывают всякого рода срамные сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, считается у них приятнейшим в обществе»⁵³. Самуил Маскевич — один из участников находившегося в Кремле польского отряда Гонсевского, имевший близкое знакомство со многими русскими боярами, описывает одну из традиционных застольных забав, когда на пиру появлялись несколько женщин, развлекавших гостей:

...сперва рассказывают сказки с прибаутками, благопристойные; а потом поют песни, такие срамные и бесстыдные, что уши вянут»⁵⁴.

Срамные слова употреблялись русскими людьми не только во время веселого застолья, но и в сугубо интимной обстановке. Исповедники особо выделяли грех «замолвить срамное слово ради похоти» или «блуда ради»⁵⁵. Данное поведение отличалось от обычного срамословия, имевшего своей целью оскорбление другого человека, и наказывалось строже. Например, в «Вопрошании-исповеданье», записанном в XIV столетии, грех — «сказать срамное слово кому-либо» — наказывался постом в «3 дня сухояста», за срамословие же «ради похоти» полагалось 8 дней такого наказания⁵⁶.

Повторюсь: свидетельство о «срамных словах», которые произносятся «ради похоти», следует понимать самым буквальным образом. Выражения, от которых испытывают шок наши современники и особенно современницы, не вызывали каких-либо отрицательных эмоций в средневековом русском обществе. В XVII столетии существовала даже такая фамилия, как *Пиздякины*⁵⁷, а среди топонимических обозначений встречались деревни *Хуиково*, *Мудово*, *Безмудово*, *Пиздюрино*, *Поиблица*, *Пезделка*, *Елдахово*, *Елданицы*, пустоши *Пезделево-Долгое*, *Мандырево*, *Куярово* [*Хуярово*], починок *Пиздоклеин*, волостка *Елда*, речки *Пиздюрка*, *Наебуха* и т.п.⁵⁸ Правами гражданства обладала не только *срамная* лексика, но и запрещавшиеся церковью народные обычаи, с данной лексикой связанные. Об этом свидетельствует, помимо всего прочего, та же топонимика. Названия, образованные обозначениями мужских и женских гениталий, часто соседствуют, причем рядом с ними иногда оказываются и названия, образованные отглагольными формами, обозначающими сексуальное соединение. Так, «на речке на *Пиздюрке*, вверх по *Мудовке*...» была расположена «деревня *Ебехово*, *Опихалово тож*». Починок «*Хуянков*» находился рядом с пустошью «*Мандырево*» (вотчина Троицко-Сергиевского монастыря в Переяславль-Залесском уезде), деревня «*Ебшино*» — рядом с деревней «*Миндюково*» (тверские владения того же монастыря). Несомненную пару образовывали речки «*Наебуха*» и «*Ненаебуха*», соседствовавшие в околородье Звенигорода.

По мнению В.Д. Назарова: «...очевидная смысловая оппозиционность этих... названий каким-то образом связана с этапами купальского ритуала и их топографической разнесенностью»⁵⁹. Также не случайно называлась и деревня — *Ебехово* или *Опихалово* (показательно, что по своему значению оба названия дублируют друг друга). Очевидно, в этих пунктах происходили праздничные оргии, подобные тем, которые описываются в «Стоглаве». В вопросе 24-м из 41-й главы сообщается:

*Русал(ь)и о Иване дни и в навечерии Р(о)ждества Х(ри)стова, и Крещенья, сходяца мужи и жены, и девицы на ночное плещование <...> на бесовские песни, и на плясание <...> и на б(о)гомерзкие дела. И бывает отрокам осквернение и девам растление*⁶⁰.

Исследователи расходятся в том, насколько буквально следует воспринимать данное замечание «Стоглава» и другие свидетельства о праздничных развлечениях русской молодежи: «Вопрос о реальной свободе нравов, царящих на этих собраниях, остается открытым»⁶¹. Несомненно, что в эпоху Нового времени церковные обличения всеобщего праздничного разврата имели существенно преувеличенный характер, однако топонимика свидетельствует в пользу того, что в более ранние времена они могли быть ближе к реальности.

Впрочем, для целей нашего исследования этот вопрос несущественен. Даже если принять как данность, что все как одна девушки, участвовавшие в народных гуляньях, строжайшим образом сберегали свое целомудрие, упомянутые выше названия убедительно свидетельствуют о том, какие слова эти девушки выслушивали. Топонимика запечатлела выражения, которые звучали во время сезонных праздников, столь строго осуждавшихся церковью и властью. В качестве аналога можно указать на сохранявшиеся вплоть до недавнего времени в Македонии обычаи колядования. Их исполнители пели во время обхода домов песни, «которые нельзя записать», однако «родители девушек, которым песни были адресованы, поощряли исполнителей, воспринимая услышанное как похвалу дочери»⁶². Любовные речи строятся в значительной мере на комплиментах в адрес представительниц прекрасного пола. Переход срамной лексики в язык любовного общения в подобной ситуации кажется закономерным.

Как уже отмечалось, многочисленные церковные обличения упоминают сквернословие в ряду грехов, свойственных праздничному поведению русских людей. Например, митрополит Даниил (середина XVI века) перечисляет в одном ряду «сквернословие», «блудная словесы», танцы, музыку:

*Ты же сопротивнаа Богу твориша, а христіанин сый, пляшеши, скачешы, блуднаа словесы глаголешы, и инаа глумленіа и сквернословіа многаа съдеваешы и в гусли, и в смыки, и в сопели, в свирели вспеваешы, многаа служеніа сатане приносиши*⁶³.

Возвращаясь к топонимике, можно отметить, что некоторые географические имена представлены в ласкательно-уменьшительной форме, например «Пиздюрка». Можно предположить, что так звучали те самые «блуднаа словесы», от которых хотел уберечь свою паству митрополит Даниил.

В царствование Алексея Михайловича правительство предпринимало активные меры, чтобы искоренить непристойные праздничные обычаи, однако действия эти не оказали какого-либо воздействия на народные нравы. Этнографы, изучавшие русскую народную культуру эпохи Нового времени, застали практически ту же ситуацию. Особенность Средневековья состояла, однако, в том, что тогда не существовало утвердившегося в эпоху, следовавшую за преобразованиями Петра I, расхождения между обычаями простого народа и правящего сословия. Обычай ритуального сквернословия имел всеобщее распространение, и «блуднаа словесы» звучали не только в крестьянских избах, но и в боярских хороммах.

Впрочем, уже появление в XV столетии переводного сочинения, в котором фигурирует описание любви (сербская «Александрия»), свидетельствует о том, что какие-то представители русского высшего сословия были равнодушны к любовным изыскам. Хотя на Руси не сложилось чего-либо подобного западной любовной культуре, общая тенденция несомненна. В русском обществе были люди, которым нравились красивые любовные речи, — слова молодца в «Сказании...» представляют собой образец такого изысканного любовного стиля, возникшего на основе традиционных фольклорных метафор. Их происхождение может быть сколько угодно древним, однако уже ссылка на содержание переводной «Александрии» заставляет усомниться в органичности для русской культуры традиции изысканной любовной речи. Судя по тому, что самые ранние свидетельства этого рода восходят только к середине XVII столетия, можно предположить: они представляют собой порождение позднего Средневековья, инновацию, формировавшуюся с оглядкой на примеры из переводной литературы.

Развитие средневековой русской культуры было определено нравственной цензурой, которая решительно отторгала все повествования, отходившие от идеалов церковного благочестия. Через этот барьер прошло очень немногое. Лексика «Сказания о молодце и девице» свидетельствует о существовании какой-то традиции любовной речи, по большей части для нас потерянной. Тем более

неизвестны примеры осуждаемых епитимийниками срамных слов «*ради похоти*». Но даже игнорируемая русской средневековой литературой срамная речь русского Средневековья засвидетельствована данными средневековой топонимики, которые в основном соответствуют лексике, употребляемой в эротическом фольклоре Нового времени. Этого нельзя повторить относительно «высокой» любовной традиции, которая запечатлена в «Сказании...». Красивая любовная речь отторгалась и низовой народной культурой, и общими обычаями московской знати, на пирах которой звучали те же срамословные шутки. Любовные речи связаны с ситуациями любовного общения, которое в принципе не признавались принятыми социальными установлениями средневекового русского общества. Другое дело, что этот запрет мог быть обойден. В этой ситуации положение красивой любовной речи являлось в значительной мере маргинальным.

Само появление «Сказания...» свидетельствует о какой-то эволюции нравов, открывавшей для русской культуры новую перспективу развития, однако после радикальных преобразований Петра I данные начинания были полностью забыты. Характер культуры претерпел самые решительные изменения. Показателен в этом отношении один из поздних списков «Сказания...», который подвергся переработке в духе народных повестей и романов XVIII века, т.е. в стилистике культуры, сложившейся в России после петровских реформ. Вместо Орды и Литвы в этой версии фигурируют Франция, «Гишпания» и Италия, молодец сравнивает девицу с Еленой Троянской, Венерой и Семирамидой. Еще более существенно, что меняется сама стилистика речи, которая утрачивает связь с фольклором и приобретает характерную для петровского времени тяжеловесность:

Дондеже зрением благолепнейшия персоны вашей не усладился, точию слух был о красоте вашей, имел многие безпокойства о вашей красоте; ныне же, егда ваше лице зрительно узрех, в подлинное уверение пришел; ибо ты, украсившия юностию своею, аки маков цвет, блистаешия природой твоей персоны румянностью, аки крин сельный, умеренностью возраста подобящися Еле[не] Троянской, премудростью спееши, аки Венера избраннейшая, разумом цветеши, аки Семирамида царица пречудная⁶⁴.

После реформ Петра I знатные «*молодцы*» получали уже совершенно другое воспитание. Фольклорные изыски и книжность прошедших веков ими отвергались или же оставались им неизвестными.

ВЗИРАЮ И ОБУМИРАЮ, И ВЪЗДЕРЪЖАТ МИ ВСЯ УДЫ ТѢЛА МОЕГО: ЛЮБОВЬ В ТРАДИЦИОННОМ РУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

Тема любви относится к числу наиболее деликатных аспектов традиционной русской культуры. Не случайно она крайне редко затрагивается в научных исследованиях. Мало что изменилось в этом отношении и в 90-х годах прошлого столетия, отмеченных общим подъемом интереса к истории повседневности и культурным переживаниям сексуальности. Специалисты собирают свидетельства, относящиеся к нравам русского Средневековья, прослеживают, как влияли на них древние языческие верования и христианские проповеди, изучают свадебные ритуалы, любовную магию, эротический фольклор и праздничные обычаи, анализируют лексику, обозначающую различные понятия сексуальной сферы... Однако вопрос о любовных чувствах в абсолютном большинстве случаев игнорируется. Стремясь объяснить такое положение дел, П.В. Снесаревский писал, что *«само понятие любви трудноуловимо, так как не всегда ясны ее критерии»*¹. Это созвучно мнению сексологов, считающих, что *«дать научное определение любви — крайне сложная и неразрешимая задача»*², но историки культуры находятся в данном случае в существенно лучшем положении. Для них предмет исследования очерчен более определенно. Речь идет в первую очередь о содержании тех сочинений, в которых воспевается любовное чувство, а также о соотношении предлагаемых литературных сценариев с жизненной реальностью. Как представляется, замечание Снесаревского лишь скрывает истинные причины, заставляющие специалистов обходить указанный вопрос, но об этом — далее. Прежде — несколько замечаний, относящихся к общей проблеме.

Начнем с указания на принципиальные различия между культурологией любви и культурологией сексуальных отношений. Происхождение анатомических особенностей мужской и женской природы и первое установление половых контактов описывается в мифологических сказаниях, известных у самых разных народов — от американских индейцев до обитателей Океании. Исследователи говорят об исключительной древности данной традиции.

Предполагают, что она восходит к эпохе палеолита: «15 и тем более 50 тысяч лет назад вопросы физиологии и взаимоотношения полов по необходимости находились в центре внимания общества <...> лишь позже они были частично заслонены новыми проблемами»³. Что же касается описания любовных чувств, то в истории человечества это сравнительная инновация, которая запечатлена преимущественно в литературной форме. Древнейшая мировая литература, появившаяся в Шумере, демонстрирует и наиболее ранние формы любовной поэзии, которая была еще тесно связана с фольклорно-мифологической основой и магическими ритуалами⁴. Шумерские сочинения этого рода относятся к концу 3-го тысячелетия до нашей эры. Более позднего происхождения любовная лирика древнего Египта (XV—XIII века до нашей эры). Это литературный жанр, уже обособившийся от ритуала и обслуживающий светскую жизнь — мир пиров и аристократических развлечений⁵. Между IX и III веками до нашей эры была сложена знаменитая Песнь песней, составленная, как считают, из израильских свадебных песнопений. Неполнота наших сведений о литературах древности не позволяет дать сколько ни будь полное их описание. Так, до нас не дошло ни одно из любовных сочинений Древней Ассирии, и только благодаря сохранившемуся каталогу конца 2-го тысячелетия до нашей эры из города Ашура известно, что в числе песен, которыми наслаждались ассирийцы, были: «Вот желание, которое радость сердца», «О, приди, любимый», «Он ушел — поищу я милого своего», «Я разбита из-за ласк твоих», «Когда тайные свиданья доставили радость сердцу», «Уходи, сон, я обниму милого» и пр.⁶ Стоит особо отметить, что законы Ассирии наказывали за внебрачную любовь смертной казнью. Полагают, что исполнительницами этих песен были храмовые блудницы *харьмту*, связи с которыми позволяли ассирийским мужчинам испытать любовные чувства. Это напоминает реалии греческого мира, в котором стихи о любви, уточним, — о любви мужчин к женщинам, писали поэты, увлеченные гетерами и сходными с ними по статусу красавицами. Уже первый греческий лирик, воспевший любовь между мужчинами и женщинами, — Мимнерм Колофонский (конец VII века до нашей эры), посвятил свою поэзию флейтистке Нанно.

Греческой лирике, расцветавшей в VII—VI веках до нашей эры, унаследовали произведения других литературных жанров, разработывавших любовную тему, — от афинской трагедии до позднейшего эллинистического романа. Эта традиция была подхвачена римскими поэтами, творчество которых, в свою очередь, было перенято культурой европейского Средневековья. Впрочем, римская поэзия лишь дополняла собственно средневековые любовные сочинения, порожденные уникальной цивилизацией, в которой

любовная культура достигла, как представляется, наивысшего расцвета. Куртуазные нравы Запада утверждались под влиянием поэзии трубадуров, поэм о подвигах благородных рыцарей короля Артура и роковой любви Тристана и Изольды, знаменитого «Романа о Розе», трактата «О любви» Андрея Капеллана⁷. Как писал об этом Йоганн Хейзинга:

Ни в какую иную эпоху идеал светской культуры не был столь связан с идеальной любовью к женщине, как в период с XII по XV в. Системой куртуазных понятий были заключены в строгие рамки верной любви все христианские добродетели, общественная нравственность, все совершенствование форм жизненного уклада <...> Любовь стала полем, на котором можно было возвращать всевозможные эстетические и нравственные совершенства⁸.

Даже реформа шахмат, придавшая этой игре ее современную форму, была воспета в поэме «Шахматы любви» (ок. 1480) и описана в сочинении Луиса Рамиреса Лусена «Забавы любви и искусство шахмат» (1497). Не случайно в картинах, воспроизводящих сюжет т.н. Садов любви, красавицы и их кавалеры часто изображались за шахматной доской⁹.

Особое развитие получила любовная тема в эпоху Ренессанса. Множество мыслителей этого времени пытались понять феномен любви, следуя идее Платона, который противопоставил высокий и низкий полюса любовного чувства — Афродиту Уранию (*Небесную*) и Афродиту Пандемос (*Всенародную*, или *Пошлую*). Об этом предмете размышляли и спорили Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, Леон Эбрео, Франческо Каттани, Бенедетто Варки, Туллия д'Арагона, Франческо Патрици, Джордано Бруно... Любовное чувство возвышалось над сексуальностью и даже противопоставлялось ей. Петрарка, воспевавший свою любовь к Лауре, ни разу не прикоснулся к предмету своей страсти. Как утверждал в своем ученом трактате Фичино: «*Желание же соития и любовь — это не сходные, а противоположные понятия*»¹⁰.

Нравы исламского мира решительно отличались от обычаев христианского Запада, однако принятый на мусульманском Востоке обычай закрывать женское лицо и узаконенное многоженство не препятствовали самому трепетному почитанию здесь любовного чувства. Как видно из описания биографий поэтов, творивших во времена первых аббасидских халифов, певицы, распевавшие любовные стихи для услаждения гостей и приближенных, скрывались за занавеской, но в их песнях прославлялись любовные страсти и те самые женские красоты, которые не должен был видеть ни один посторонний мужчина¹¹. Подобно ассирийцам и древним грекам,

исламские поэты часто обращали свои стихи к невольницам¹², однако главной функцией любовной поэзии оставалось услаждение слушателей. Халифы, выступавшие в роли покровителей искусства, дарили огромные суммы денег за понравившиеся им строки. Таким образом создавалась особая культура любовной страсти. Уже в начале XI столетия испанский писатель Ибн Хазм написал обобщающее сочинение «Ожерелье голубки», в составе которого были: «Слово о природе любви», «Глава о признаках любви», «Глава о полюбивших во сне», «Глава о полюбивших по описанию», «Глава о полюбивших от одного взгляда», «Глава о тех, кто влюбляется лишь после долгого срока» и т.п. В мусульманском мире любовные истории звучали в самых разных вариациях — от занимательных новелл «Тысяча и одной ночи» до суфийской поэзии, в которой любовные страсти, охватывающие мужчин и женщин, воспринимались как метафоры единения с Богом. Воображение поэтов постоянно обращалось к образам легендарных любовников, наиболее известными из которых были арабские Лейла и Кейс-Меджнун и персидские Фархад и Ширин. Любовному переосмыслению подверглась даже библейская история Иосифа, которого тщетно пыталась соблазнить жена Потифара. Хотя в 12-й суре Корана судьба Иосифа-Юсуфа излагается в полном соответствии с содержанием библейского сюжета, позднейшие исламские поэты превратили этот сюжет в историю страстной любви Юсуфа и Зулейки. Эти герои изображались как влюбленные, счастливо преодолевшие множество препятствий на пути друг к другу. Их страсть была воспета знаменитым Абулькасимом Фирдоуси (ок. 940—1020 или 1030), Абу-ль-Муайада Балхи (XI век), Шахини Ширази (в 1358), Дурбеком (в 1409), Хафизом (ок. 1325—1389 или 1390), Абдуррахманом Джами (1414—1492), множеством других исламских поэтов и писателей.

Просто поразительно, в какой незначительной степени повлияли на восприятие любви, казалось бы, исключительно своеобразные религиозные верования, присущие разным ее поклонникам. Анализируя типологические соответствия между лирикой Франции, Пиренеев, Германии, Ближнего, Среднего и Дальнего Востока, Е.М. Мелетинский указывает на *«параллелизм узритской арабской лирики и любовных канцон трубадуров»*, на сходство *«куртуазной и суфийской любовных концепций»*, на аналогии *«между легендарными биографиями провансальских трубадуров и арабских поэтов высокой любви»*¹³. Близкие соответствия всем этим явлениям обнаруживаются и за пределами христианской и мусульманской традиций — в японской культуре¹⁴.

На общем фоне явно выделяется культура Византии, пример которой особо значим для нас тем, что она послужила образцом и

источником заимствования для Киевской Руси. Специфика византийского мира была обусловлена тем, что он развивался в тени античного прошлого. Осуждая язычество, византийцы продолжали наслаждаться древнегреческой литературой во всех ее формах — от гомеровских поэм до эпиграмм. Как можно понять из описания прочитанных книг («Мириобиблион»), оставленного патриархом Фотием (IX век), при котором осуществили свою миссию Кирилл и Мефодий, в распоряжении византийцев были и некоторые древние сочинения, до нашего времени не дошедшие. Не ограничиваясь чтением, византийские литераторы творчески продолжали традицию своих великих предшественников. Мусей (предположительно VI век) написал поэму «Геро и Леандр», посвященную знаменитым любовникам, которые до него были уже воспеты Каллимахом, Вергилием, Стацием, Овидием. Автор «Повести об Исминии и Исмине» Евматий Макремволит (наиболее вероятная дата — XII век) продолжил традицию эллинистического романа, повествовавшего о роковой разлуке, бедствиях и счастливом воссоединении влюбленных. Наследником античной культуры был и Феофилакт Симокатта (начало VII века), написавший, помимо прославивших его исторических сочинений, художественные сочинения в форме любовных писем. Византийцы собрали эпиграммы, доставшиеся им от веков язычества, и дополнили их собственными творениями. Крупнейшим сборником стал «Цветник» Константина Кефала (ок. 900), пятая книга которого состояла из эпиграмм любовного содержания. Среди известных византийских авторов, чьи сочинения вошли в эту книгу, были Македоний Консул (ок. 550), Павел Силенциарий (VI век), Агафий Схоластик из Мирины (536—582). И пока в Константинополе звонили колокола православных храмов и суровые отшельники, укрывшиеся от мирских соблазнов, возносили свои молитвы к Иисусу Христу, в византийской любовной литературе царила Афродита и порхал Эрот — таковой была принятая литературная условность. Изысканная эротика проникала даже в арсенал византийской официальной пропаганды. К императору могли обращаться со словами: «*Вожделение всей вселенной*», а о дуче Фессалоники Михаиле Палеологе (XII век) писали, что его «*сопровождали и опережали эроты, музы и хариты*» и что выражение его очей являло «*прелесть Афродиты*»¹⁵.

* * *

Типические черты и оригинальные особенности любовных традиций разных народов поднимают множество вопросов, не имеющих, однако, какого-либо отношения к русской культуре. В

этом случае перед нами стоит совсем другая проблема. Проблема в том, что любовной литературы русского Средневековья не существовало. Перенимая византийское наследие, русская культура решительно проигнорировала все, что относилось к любовной теме. В русской традиции не запечатлелись образы легендарных возлюбленных, подобных Леандру и Геро, Ромео и Джульетте, Тристану и Изольде, Меджнуну и Лейле, Юсуфу и Зулейке, дальневосточным Пастуху и Ткачихе... В литературе средневековой Руси изображались привязанные друг к другу добродетельные супруги, но авторы, которые их описывали, избегали даже малейшего намека на чувственную сторону брака. Идеал семейной жизни был асексуален: *«Честен брак и ложе нескверно»*¹⁶.

Так, о рязанских князьях рассказывали, что они *«в браке целомудренно жили, помышляя о своем спасении... Плоти своей не угождали, соблюдая тело свое после брака непричастным греху»*¹⁷. «Сказание о блаженной великой княгине Евдокии» восхваляет героиню (жену Дмитрия Донского) за то, что она *«трудолюбезно пребываше, воздержанием же плоть свою изнуряя, целомудрие же съхраняя и чистоту душевную вкупе же и телесную»*¹⁸. О том же сообщается и в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского», согласно которому князь и княгиня жили во взаимной любви, но *«плотоугодия»* не творили¹⁹, что, впрочем, не мешало автору «Слова...» рассказать позднее о детях, родившихся в этом будто бы монашески целомудренном браке.

Подобные идеалы определили и значение самого слова «любовь», которое в средневековой русской культуре использовалось чаще всего для того, чтобы обозначить отношение к Богу. Когда это слово характеризовало отношения людей, оно употреблялось без эротического контекста и звучало синонимично таким понятиям, как *«привязанность, благосклонность, мир, согласие, причем, как правило или очень часто, — между родственниками»*²⁰. Для того чтобы охарактеризовать отношения любовников, использовались выражения нарочито пренебрежительного характера — *«любостластие»*, *«любоплотствование»*, *«плотногодие»*, *«разжение плоти»* и т.п.²¹ Упоминания о таких позорных страстях можно увидеть главным образом в нравоучительных сочинениях, осуждающих женскую развращенность и коварство. Уже в написанном в XIII столетия «Молении» Даниила Заточника провозглашалось, что *«злая жена»* — это *«гостинница неуповаема, кощунница бесовская. <...> Мирский мятежь, ослепление уму, начальница всякой злобе, въ церкви бесовская мытница, поборница греху, засада от спасения»*²². Данному представлению суждено было господствовать в древнерусской литературе. Того же мнения придерживались авторы таких сочинений, как сборники «Великое Зерцало» и «Римские деяния», «По-

весть о семи мудрецах», «Повесть об Акире Премудром»... Спустя почти полтысячелетия после Даниила Заточника создатель «Повести о Савве Грудцине» (XVII век) в полной мере разделял подобные женоненавистнические воззрения и возмущался тем, что *«блудно вѣсть бо женское естество уловлять умы младыхъ отроков к блудодѣянию»*²³. И если исламские литераторы, желавшие воспеть прекрасную любовь, домысливали ради этого содержание библейских сказаний (история Юсуфа и Зулейки), то авторы русских нравоучительных сочинений домысливали Библию с прямо противоположной целью. Ими двигало желание найти еще одну коварную оболъстительницу, которую можно было бы осудить за ее нечестие. В своем послании князю Дмитрию Борисовичу Яков (Иаков) Черноризец (конец XIII столетия) в одном ряду с дочерьми Лота, опившими своего отца и вступившими с ним в связь, упоминает Сусанну, которую пытались соблазнить, а потом оклеветать похотливые старцы. Логика проста — в конце концов старцы были разоблачены и казнены, стало быть, виновницей их гибели является красавица, которая соблазнила старцев своей прелестью²⁴. Три века спустя сходным образом рассуждал и автор «Беседы отца с сыном о женской злобе». Указав на то, что со времен Евы главным источником греха и преступлений в мире была женщина, он упоминает в числе преступных грешниц Вирсавию, объявляя ее виновницей гибели мужа Урии²⁵, хотя в Библии вина за смерть Урии возлагается на увлекшегося Вирсавией царя Давида. При подобных воззрениях неудивительно, что на Руси даже библейский Змей-искуситель изображался в образе женщины²⁶.

Первое оригинальное русское сочинение, в основу которого легла история отношений мужчины и женщины, — «Повесть о Петре и Февронии»²⁷, написанная в середине XVI столетия — т.е. во времена Ивана Грозного. Его автор Ермолай-Еразм использовал фольклорные предания о канонизированных собором 1547 года муромских святых и создал труд, не имеющий аналогов в более ранней русской литературной традиции. Очевидно, именно это обстоятельство вызвало неодобрение со стороны митрополита Макария, который, как полагают, инициировал труд Ермолая-Еразма, однако не включил «Повесть о Петре и Февронии» в составленный им сборник «Великие Минеи Чети»²⁸. Митрополита, вероятно, шокировало то обстоятельство, что в описание жития святых проникли явные сказочные мотивы — рассказ о змее-оборотне, о чудесном мече и пр., а также указание на «низкое» происхождение Февронии (ее отец и брат занимаются бортничеством), из-за которого ее брак с князем вызывает противодействие со стороны муромских бояр и вельмож. Однако характеристика чувственного желания в истории Петра и Февронии не отличается от

нравоучительных христианских сочинений, — оно изображается как безусловная непристойность или даже как порыв, причастный демоническому началу. Данное представление запечатлено уже началом «Повести...», в которой рассказывается о коварном змее, который соблазнил жену брата Петра, приняв облик ее мужа: *«Искони же ненавяди добра роду человечю, дьявол вели неприязненаго летящего змия к жене того на блуд»*²⁹.

История эта воспроизводит известный сюжет русских преданий о злоумышлениях «нечистой силы»³⁰. Петр убивает демонического противника, после чего ему приходится жениться на Февронии, так как она оказывается единственным человеком, способным излечить князя от полученной в сражении раны. Вопрос о любви между героями при этом просто не встает. Позднее Феврония останавливает покусившегося на нее соблазнителя, объяснив ему всю нелепость вожделения к чужой жене, ибо *«едино естество женское»*³¹. Намек на какую-то телесную близость святых супругов содержится только в истории их погребения — тела Петра и Февронии, положенные в разные могилы, чудесным образом оказываются рядом. Однако к любовным страстям все это не имеет ни малейшего отношения, и авторы, пытающиеся увидеть в Петре и Февронии русскую версию Ромео и Джульетты, основываются только на собственных домыслах³². В самой «Повести...» о любовных чувствах не произнесено ни слова.

Настроений женоненавистничества не избежал даже «высокий» фольклорный жанр русской традиции — былинный эпос³³. Воспетые в былинах богатыри рассматривают интерес к женщинам как что-то позорное, отвлекающее их от героической миссии, которая состоит в защите Руси от врагов. Когда после победы над Змеем Горынычем Добрыне Никитичу предлагается жениться на спасенной им девушке, богатырь решительно отказывается, — женитьба как сюжетная развязка обычна для других эпических традиций, но в русской былине она невозможна. То же следует повторить и о сказаниях, описывающих похищение жены героя, примером которых могут послужить греческая «Илиада» и индийская «Рамаяна». В русском эпосе непредставима история прекрасной Елены. Похищенные жены русских богатырей неизменно оказываются коварными предательницами, заслуживающими только казни. Таковы истории Михаила Потыка, Ивана Годиновича и царя Соломана. И, независимо от характера жены, брак приводит к самоубийству славного богатыря Дуная. В других былинах рассказывается о волшебнице Маринке, пытавшейся погубить Добрыню и Глеба Володьевича, о похотливой жене князя Владимира, которая злоумышляла против целомудренного предводителя паломников Касьяна («Сорок калик»). Женолюбие «бабьего пере-

смешника» Алеши Поповича наказывается позором в былинах о каликах и о его неудавшейся женитьбе. Не случайно, что именно Алеше суждено погубить своей похвалой всех богатырей («Камское побоище»). Даже непродолжительный роман с девой-воительницей подвергает смертельной опасности главного русского богатыря Илью Муромца. Явившийся через много лет на Русь сын этой любви — Сокольник пытается убить своего отца, которого спасает лишь чудо. Положительные женские персонажи появляются только в немногих, сравнительно второстепенных сюжетах русского эпоса, сближающихся с сюжетами из произведений, относящихся к другим фольклорным жанрам.

Впрочем, именно фольклорная традиция может послужить свидетельством того, что женоненавистничество не определяло характера всей русской культуры, но было ограничено своеобразными жанровыми условностями. Достаточно вспомнить непристойные свадебные песни, свидетельствующие о самом заинтересованном внимании русских людей к чувственной стороне брака. Древность данной традиции, известной по записям Нового времени, была подтверждена открытием новгородской грамоты XII столетия, запечатлевшей брачное предложение, которое сваха Милуша отправила одной из знатных жительниц Новгорода — жене посадника Петра Михалковича. Как было показано выше, призывая к свадебному пиру, Милуша выразила пожелание «*Пеи пизда и сѣкыле!*»³⁴, что вполне созвучно содержанию позднейших свадебных песен³⁵. Образ русского Средневековья двоятся между строжайшим литературным целомудрием и вызывающей непристойностью повседневной жизни, проникнутой своеобразной одержимостью сексом. Показательны в этом отношении вопросы о сексуальном поведении, которые задавались русским людям в ходе исповеди³⁶. Тут и все возможные вариации супружеских измен, и подсматривание, и покушение на сонных, и пьяный блуд, и свальный грех, и анальный секс, и скотоложство... Исповедники не имели иллюзий в отношении своей паствы и были твердо убеждены: «...*если не блудит холостой, то мыслит всегда о ручном блуде; добре испытать холостого и лучше не давать ему причастия*»³⁷.

Не менее выразительно содержание лечебников, рассматривающих супружеские измены как распространенное явление семейной жизни, против которого могут помочь только магические ухищрения³⁸. Добавим к этому описания бурных забав, сопровождавших народные празднества, с которыми безуспешно пытались бороться представители церкви и московские власти. Приведу фрагмент грамоты, посланной в 1647 году царем Алексеем Михайловичем в город Димитров:

...в навечере Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бесовские кличут: коледу и таусен, и плугу, и многие человецы неразумием веруют в сон и встречу, в полаз, и в птичей грай, загадки загадывают и сказки сказывают небыльные; и празнословие смехотворением и кощунанием, и души свои губят такими помраченными и беззаконными делами, и накладывают на себе личины и платья скоморожское, и меж себе нарядя бесовскую кобылку водят; и в таких в позорищах своих многие люди в блуд впадают...³⁹

Возвращаясь к теме жанровых особенностей в описании любви, следует особо указать на любовные заговоры, в которых описываются неистовые страсти, без остатка подчиняющие волю человека, движения души, сравнимые по своей силе с огнем и ветром-суховеем. Это относится уже к древнейшему подобному тексту, написанному на рубеже XIV и XV веков новгородцем Моисеем:

...так ся разгори сердце твое и тело (т)[в]ое и душа твоя до мене и до тела до моего и до виду до моего.

(... Так пусть разгорится сердце твое и тело твое и душа твоя (страстью) ко мне и к телу моему и к лицу моему.)⁴⁰

Подобные представления были известны задолго до основания Киева и Новгорода. В Древней Греции даже название афродизиака — *puretrum* — свидетельствует о том, что в нем видели растение, «*возжигающее огонь любви*»⁴¹ (*pur* — огонь, ср. *pireion* — огниво, *puretos* — лихорадка). Как отмечалось, «*базовые метафоры в древнегреческих и русских заговорах одни и те же: любовь уподобляется огню и описывается как болезнь; овладение женщиной рисуется как насильственная акция, направленная на ее тело и внутренние органы...*»⁴². Однако в греческой традиции эта образность не осталась уделом только магии. Описание любви-пожара, любви-болезни, неборимых сетей Афродиты — сквозной мотив античной литературы от Сапфо и Ивика до Овидия, что отражает преемственность между любовной поэзией и заговорными формулами⁴³. То же и в других традициях. Древнейший лирический жанр, сложившийся в поэзии скандинавских скальдов — т.н. *мансёнг*, — не эмансипировался в полной мере от заговора, и по этой причине публичное произнесение *мансёнга* в адрес замужней женщины считалось преступлением, за которое наказывали смертью⁴⁴. Исследователи не пришли к общему мнению в отношении грамоты Моисея: хотя текст носит характер любовного заговора, остается возможность, что «*новгородцы позволяли себе включать тексты такого рода так-*

же в любовные письма»⁴⁵. Есть вероятность, что эти строки были записаны как черновик любовного письма (они запечатлены на бересте рядом со списком должников и жалобой на грабеж, причем береста эта использовалась как обертка для завешания Моисея, потерянного им во время приезда из Порхова в Новгород⁴⁶). Вопрос спорный, бесспорно лишь то, что в русской культуре подобная практика не укоренилась. Известно множество заговоров XVII—XX столетий, запечатлевших тему «любовного пожара» и неоторимой любви-тоски⁴⁷, однако эти, самые эмоциональные, в нашем понимании, строки русского любовного дискурса не предназначались вниманию людей. Любовные заклинания были обращены к сверхъестественным существам, чаще всего к демоническим черным силам. То обстоятельство, что общество соотносило любовное безумие с вмешательством демонов, лучше всего свидетельствует о незаконном положении подобной страсти. Эта общая установка известна и другим культурам; особенность русской традиции в том, что она реализовала данное представление с исключительной последовательностью. Любовная магия приравнивалась к дьяволопоклонничеству даже самими исполнителями любовных заклинаний. Среди известных любовных заговоров XVIII века около трети содержат обращение к Сатане и бесам⁴⁸.

Насколько можно понять из имеющихся свидетельств, при любовных объяснениях между мужчинами и женщинами звучали совсем другие слова. Исповедники особо выделяли грех «замолвить срамное слово ради похоти» или «блуда ради»⁴⁹. Это замечание следует понимать вполне буквально, ибо, как уже было сказано, данные русской средневековой топонимики свидетельствуют о том, что в обычной речи того времени были общеприняты топонимические обозначения типа: *Мудово, Безмудово, Хуиково, Пиздюрино, Поиблица, Пезделка, Елдахово, Елданицы, Пезделево-Долгое, Мандырево, Пиздоклеин, Елда, Пиздюрка, Наебуха* и т.п.⁵⁰ Насколько можно понять, в подобных словах не было ничего постыдного, они воспринимались как адекватные обозначения соответствующих органов и отношений. Сближение мужчины и женщины принималось главным образом в перспективе деторождения, о чем говорилось с предельной откровенностью.

Черты сходства с другими традициями, в конечном итоге, лишь подчеркивают ощущение контрастности. Приведу только один пример. Знакомясь с русской свадебной поэзией, можно увидеть строки, напоминающие о поэтических образах, известных другим народам. Как и в традиции заговоров, «базовые метафоры», связанные с представлениями о сексуальности, в русской и греческой свадебной поэзии совпадают. В их числе изображение устроительницы свадьбы, прилетающей на воробьях. Во многих тради-

циях воробьи считались символами эротического желания, откуда и использование мяса этих птиц в приворотной магии, и параллели между стихотворением Сапфо и русской свадебной песней. Сапфо обращается к Афродите со словами:

...
*Мчала тебя от неба
 Над землей воробушков малых стая.
 (Перевод В. Вересаева)*

В русской песне:

*Сваха с Волги уходила,
 На воробьях на свадьбу прикатила*⁵¹.

Для сопоставления этих строк Сапфо и русской свадебной песни тем больше оснований, что Афродита появляется в греческой поэзии и вазовых изображениях как устроительница свадьбы⁵², что соответствует роли свахи. Однако «свашенька пригоженька» русской песни очень мало похожа на прекрасную греческую богиню. Достаточно сказать, что ее чепец «воши... поднимают / а гниды толкают». При этом в издании 1801 года, в котором опубликован данный текст, по понятным соображениям были обойдены другие свадебные песни о свахе, содержание которых существенно более «сексуально»:

*Ищо наша-то сваточка
 Да сидит как куколка,
 Голова-то как пуговка,
 А глаза-то как луковка,
 Ищо спина-то — лавища,
 Да ищо жопа — хлебница,
 А брюшина — болотина.
 Под брюшиной — озеро:
 Поезжане купалися,
 За края-те хваталися,
 Все края обрывалися,
 Все на Русь выбиралися*⁵³.

Исследователи видят истоки подобной образности в мифологических представлениях о всепоглощающем и порождающем мир женском лоне⁵⁴. Бездонное женское лоно, так же как и фантастически огромный фаллос, — образы, знакомые многим культурам. Подобные метафоры абсолютной женской и мужской сексуальности, по всей вероятности, восходят еще к древнейшему палеоли-

тическому наследию, однако они решительно чужды эстетическим идеалам любовной поэзии, игравшей столь важную роль в жизни множества древних и средневековых обществ. Создается впечатление, что в средневековом русском обществе возвышенные любовные чувства, которые, согласно Платону, относились к Афродите Урании, принадлежали только Богу, в мире же людей безраздельно царила Афродита Пандемос.

Литература, воспевавшая любовное чувство, существовала у самых разных народов, она насчитывает множество имен поэтов и писателей, являвшихся кумирами своего времени. Однако культура русского Средневековья реализует другое направление развития. Ничего, подобного, например, шумерской песне «Ты, пьянящий сердце мое», которая была написана в конце 3-го тысячелетия до нашей эры наложницей царя Шу-Суэна (2038—2030 годы до нашей эры) по имени Кубатум⁵⁵, за семь веков существования русской средневековой литературы создано не было. На общем фоне русская культура кажется каким-то странным уникамом.

Вполне понятны нравственные побуждения тех ученых, которые не пожелали смириться с этим мнением и попытались найти русские средневековые сочинения любовного характера. Однако большинство подобных опытов не дали сколько-нибудь убедительных результатов. Так, Д.С. Лихачев доказывал, что в мире русского Средневековья любовную поэзию заменял фольклор, примером которого являются песни П.А. Самарина-Квашнина⁵⁶. Впрочем, более внимательные исследования демонстрируют то, что песни Самарина-Квашнина представляют собой позднее авторское сочинение, не связанное с фольклорной традицией. П.В. Снесаревский с полным основанием критикует доводы Лихачева, противопоставляя им собственные построения; но они столь же сомнительны⁵⁷. Достаточно указать, что примером русского любовного сочинения является для него «Повесть о Петре и Февронии», которую Снесаревский считает аналогом истории Тристана и Изольды⁵⁸. Надо было проявить просто поразительную пристрастность, чтобы охарактеризовать подобным образом повесть, благочестивая героиня которой отвергает любовные устремления мужчины, успокаивая последнего тем, что *«едино естество женское»*.

Анализ «Повести о Петре и Февронии» послужил для автора классического исследования сексуальной жизни православных славян Евы Левиной поводом для того, чтобы постулировать: *«Поскольку зарождение романтики их (т.е. православных славян. — Е.М.) миновало, они отрицали само понимание того, что любовь, будучи эмоциональным выражением великодушия и преданности, может быть сопряжена с сексуальным влечением»*⁵⁹. К близкому выводу приходит и О.В. Гладкова, акцентирующая внимание на бла-

гочестиво христианском основании данной позиции. Исследовательница утверждает, что люди, вниманию которых предназначалась русская средневековая литература, не вкладывали в понятие о любви какого-либо чувственного содержания, ибо строго следовали христианским идеалам и просто не могли представить себе чувственную любовь между мужчинами и женщинами⁶⁰.

Последнее, как представляется, решительно противоречит множеству свидетельств о вполне чувственных интересах русских людей эпохи Средневековья. Вопрос лишь в том, ассоциировалась ли для них эта чувственность с представлением о любви или, даже уступая плотским соблазнам, мужчины и женщины средневековой Руси видели в физической близости только проявление позорной похоти. Памятники оригинальной русской средневековой литературы свидетельствуют как будто бы в пользу последнего, однако отметим, что тексты эти были написаны не любовниками, но осуждавшими их моралистами. Обратившись к переводной литературе, можно заметить, что, вопреки мнению Гладковой и Левиной, русские люди прекрасно понимали, *«что любовь, будучи эмоциональным выражением великодушия и преданности, может быть сопряжена с сексуальным влечением»*. В том же XVI столетии, когда Ермолай-Еразм писал «Повесть о Петре и Февронии», некий безымянный для нас переводчик, переложивший для русских читателей византийское сказание о Дигенисе Акрите — русская версия получила имя «Девгениево деяние», без каких-либо оговорок писал о любовной страсти. Следует отметить, что автор русского перевода несколько отредактировал оригинал, опустив многие обстоятельства, которые характеризовали Дигениса как галантного кавалера⁶¹. Тем не менее он с полной однозначностью описал то чувство, которое испытала к Дигенису красавица Стратигона: *«вселился в ню любовь»*. Сама Стратигона заявляет кормилице, что отважный юноша *«ум ми похити; и ныне люблю ти всем сердцем»*⁶². Русским читателям не требовалось каких-либо специальных комментариев для того, чтобы понять эти строки. То же можно повторить о содержании сербской «Александрии», в которой рассказывается о страстной любви между Александром Македонским и его женой Роксаной⁶³, и о «Троянской истории» Гвидо де Колумна, в которой описывается не только легшая в основу «Илиады» история Париса и Елены, но представлены и другие подобные сюжеты — рассказы о любви Медеи и Язона, о страсти Ахилла к дочери Приама Поликсене, о красавице Брисеиде⁶⁴.

Такое впечатление, что в оригинальной русской литературе эпохи Средневековья господствовал своеобразный мораторий на освещение любовной тематики; тем не менее русские читатели прекрасно понимали, что такое любовь, связывающая мужчину и

женщину. Свидетельства не ограничиваются только переводами. В «Молении» Даниила Заточника приводится образец речи неверной жены, которая говорит мужу о своих пылких чувствах (фрагмент данного текста использован в названии настоящей работы). Даниил призывает не верить подобным признаниям, однако приводимые им слова очень выразительны:

И рече мужу своему: «Господине мой и свѣте очию моею! Азь на ты не могу зрѣти: егда глаголеши ко мнѣ, тогда взираю и обумираю, и въздержат ми вся уды тѣла моего, и поничю на землю»⁶⁵.

Каким образом появились в «Молении» столь страстные речи? Кажется невозможным, чтобы они были результатом творчества Даниила Заточника. Очевидно, он отталкивался от какой-то уже существовавшей традиции, в рамках которой можно было говорить о любви с исключительной выразительностью.

В относительно близкое время к написанию «Моления» Даниила Заточника (в 80-х годах XI века) оставшаяся для нас безымянной новгородская девушка отправила берестяное письмо, в котором она упрекала своего возлюбленного, не пришедшего на свидание. В переводе это послание звучит следующим образом:

[Я посылала (?)] к тебе трижды. Что за зло ты против меня имеешь, что в эту неделю (или: в это воскресенье) ты ко мне не приходил? А я к тебе относилась как к брату! Неужели я тебя задела тем, что посылала [к тебе]? А тебе, я вижу, не любо. Если бы тебе было любо, то ты бы вырвался из-под [людских] глаз и примчался...? Буде даже я тебя по своему неразумию задела, если ты начнешь надо мною насмехаться, то судит [тебя] Бог и моя худость (в оригинале: ...ци ти боуду задела своимъ бьзоумьемъ аже ми ся поцьньши насмихати а соудитъ Бг [и] моя хоудость)⁶⁶.

Достоинство и сдержанная эмоциональность, с которым пишет о своих чувствах отправительница письма, кажутся очень выразительными. Как пишет об этом А.А. Зализняк: «Можно лишь поражаться тому, сколь изысканное послание могла направить женщина XI века возлюбленному, не пришедшему на свидание»⁶⁷.

Содержание указанных текстов явно не укладывается в концепцию благостной христианской любви, которую обосновывает Gladkova, но свидетельствует о самых пылких любовных чувствах. Можно согласиться с мнением Н.Л. Пушкаревой, которая завершает свою полемику с Gladkova выводом: «В оценках содержания частной жизни людей в домосковской Руси X—XV веков правильнее пока ставить не точку, а многоточие»⁶⁸. Свидетельства, которыми

мы располагаем, очень ограничены, однако их можно дополнить рядом соображений, позволяющих осмыслить эти свидетельства в более общем историческом контексте.

* * *

При всем разнообразии любовных сочинений и любовных обычаев разных народов, во всех случаях речь идет о явлении, обладающем определенной социальной характеристикой. Традиции высокой любви принадлежали в первую очередь культуре господствующих классов, элиты общества. Даже в прославленной куртуазными нравами цивилизации средневекового Запада эротическая культура народных масс имела другую направленность. В ней преобладала откровенная, нарочитая сексуальность, воплощавшаяся в образах телесного низа, то, что Бахтин называл «карнавальным гротеском»⁶⁹. В качестве примера можно указать на содержание знаменитых новелл «Декамерона» Джованни Боккаччо, традиционное отнесение которых к культуре Ренессанса оспаривается сейчас многими исследователями данной традиции. Есть все основания утверждать, что авторы ренессансных новелл отталкивались от фольклора, сложившегося еще в эпоху Средневековья, что «Декамерон» — это сочинение, *«всецело тяготеющее к романской культуре средневекового мира и тщательно вобравшее в себя излюбленные вымыслы престолярства»*⁷⁰.

Несмотря на своеобразие русской карнавальной традиции, более архаичной и связанной с религиозно-магическими переживаниями⁷¹, между ней и Западом существовала значительная близость. Об этом свидетельствует уже общность сюжетного репертуара т.н. «заветных» русских сказок и повествований, популярных у разных европейских народов. Еще А.Н. Афанасьев задавался вопросом:

*«Каким путем проникли в русские захоластья — рассказы Боккаччо, сатиры и фарсы французов XVI столетия, как переродилась западная новелла в русскую сказку, в чем их общая сторона, где и, пожалуй, даже с чьей стороны следы влияния?..»*⁷²

Важнейшей особенностью русской карнавальной традиции представляется ее социальный статус. В русском обществе ситуация оставалась предельно «демократичной». Ничего подобного аристократической культуре Запада на Руси не сложилось. Иностранцы путешественники, оказавшиеся при московском дворе, поражались полному отсутствию здесь какой-либо куртуазности. Посланник императора Леопольда Августин Майерберг, оказавшийся при дворе Алексея Михайловича в 1661 году, описывал по-

добное положение дел с откровенным злорадством по отношению к представительницам прекрасного пола:

Правду сказать, в Московии этот пол [женщины] не пользуется тою угодливостью, какой удостоивают его многие из европейских народов. Там никто не унижит настолько достоинства мужчины, чтобы на коленях обращаться с мольбою к женским треножникам, точно к Кипрейским Венерам. Ничье обожание их красоты, продолжающееся по целым годам, не научает их надуваться суровою спесью и не прежде внимать мольбам своих обожателей, пока они не воздадут им поклонения жертвою вздохов, как божествам, вместо Савейского ладана. Там они подчинены мужьям, которые еще пренебрегают ими⁷³.

Однако это обстоятельство не означало безразличия русских мужчин к сексуальным вопросам, напротив. Тот же Майерберг упоминает их «частую повадку подбираться к чужим женам»⁷⁴. По свидетельству Адама Олеария, его собеседники на русских пирах говорили обычно «о разврате, о гнусных пороках, о непристойностях <...>. Они рассказывают всякого рода срамные сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, считается у них приятнейшим в обществе»⁷⁵. Столь обостренная сексуальная заинтересованность в сочетании с полным отсутствием какой-либо куртуазности по отношению к женщинам привела Олеария к выводу, что «насколько русские охочи до телесного соития и в браке, и вне его, настолько же они почитают его греховным и нечистым...»⁷⁶.

У иностранцев, посещавших Москву, сложилось убеждение, что затворницы русских теремов были не избалованы вниманием своих мужей. Еще Герберштейн указывал:

Любовь между сочетавшимися супружеством по большей части не горяча, в особенности у мужей именитых и знатных. Это происходит оттого, что они женятся на девушках, которых раньше никогда не видали, а затем, занятые государственной службой, вынуждены бывают покидать своих жен, и меж тем пятнают себя позорной похотью на стороне⁷⁷.

Подобного рода свидетельства, конечно же, не следует принимать буквально. Изображаемая иностранцами картина носит односторонний характер, что неизбежно для большинства путешественников. От этого греха не застрахованы даже наши современники, что же касается эпохи Средневековья, склонность к преувеличению являлась общим правилом. В качестве русского аналога мож-

но указать на «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Посетив индийский город Бедер, на базаре которого, вопреки ожиданиям, ему не удалось найти нужных товаров, русский купец был так раздосадован, что объявил всех индусов злодеями, обманщиками, чародеями и отравителями, особо указав, что все индийские женщины являются развратницами:

А все черные люди, а все злодеи, а жонки все бляди, да в Ёди, да тати, да ложь, да зелие, осподарев морят зелиемь⁷⁸.

Безапелляционная категоричность подобных замечаний, несомненно остается на совести их авторов. Путешественники судят по наиболее заметным и самым оидозным проявлениям чужих нравов, которые воспринимаются ими как общее правило. Однако преувеличенность совсем не обязательно означает фантастичность. Афанасий Никитин был несправедлив в отношении большинства индийских женщин, однако его слова объясняются не только личной обидой, но и тем обстоятельством, что в традиционном индийском обществе сексуальность воспринималась как ценность сакрального характера, о чем красноречиво свидетельствуют скульптурные изображения многих индийских храмов. Какие бы чувства ни связывали между собой супругов в средневековой Москве, некуртуазность русских нравов — факт несомненный. Многие замечания иностранцев, по сути, не так уж отличаются от картины, которая запечатлена в русских епитимийниках. В качестве очень любопытного свидетельства можно указать также на сочинение хорвата Юрий Крижанич, поступившего в 1659 году на русскую службу. В трактате «Политика» этот пылкий славянский патриот выступает в качестве адвоката славянского мира и страстно негодует по поводу оскорбительных сочинений, написанных о России высокомерными иностранцами, подобными Олерию или Ульфельдту. Крижанич учит русских людей, как следует достойно отвечать на такие обвинения, но после этого — в разговоре «между своими» — Крижанич признает правоту Ульфельдта и решительно осуждает пристрастие русских людей к необузданному пьянству, сквернословию и шутливому упоминанию противостественных пороков⁷⁹. Крижанич надеялся, что с помощью царя ему удастся добиться усовершенствования русских нравов, но очень скоро его сослали в Тобольск.

В сознании европейцев Московская Русь представлялась экзотической варварской периферией цивилизованного мира, чьи обитатели были лишены изысканного вкуса и образованности. Русским людям Московской эпохи было трудно сделать подобное сравнение, ибо границу могли пересекать только немногочисленные государ-

ственные посланники. Предпринятый при Борисе Годунове опыт отправки молодых людей для обучения в Англию завершился тем, что русские ученики предпочли судьбу невозвращенцев.

Однако подобное соотношение культур не было изначальным. В киевские времена русские люди не противопоставляли свою страну западным странам, но ощущали себя частью единого христианского мира, с которым их связывали не только торговые, но и культурные контакты, а также, что особо значимо, брачные связи правящей элиты. Жена Ярослава Ингигерда, в крещении Ирина, была дочерью шведского короля Олафа. Его старшая дочь Анна вышла замуж за французского короля Генриха I Капетинга, вторая дочь Елизавета за норвежского конунга Гаральда (в 1043 году). Третья дочь Ярослава — Анастасия, стала не позднее 1046 года женой венгерского короля Андрея I. Польский король Казимир Восстановитель женился в 1039 году на сестре Ярослава — Марии Добронеге. Вероятно, старший сын Ярослава Изяслав женился в 1043 году на дочери польского короля Мешко II Гертруде. Внук Ярослава Мудрого Владимир Мономах взял в жены дочь последнего англосаксонского короля Гаральда II принцессу Гиду. Внучка Ярослава Евпраксия Всеволодовна в 1083 году вышла за маркграфа Генриха Штаденского Длинного, а после его смерти стала женой императора Генриха IV (венчались в 1089 году). В борьбе между мужем и папой Урбаном II она приняла сторону папы, была заточена в крепость, бежала; после ее жалобы Генрих был судим и отрешен от престола. Дочь Мстислава Великого и внучка Владимира Мономаха вышла за византийского царевича. Ее сестра Евфросиния вышла замуж за венгерского короля, принимала активное участие в борьбе за власть и была заточена в монастырь собственным сыном. Внук Владимира Мономаха великий князь Владимирский Всеволод Большое Гнездо был женат на княжне Марии (видимо, она была чешской). Перечисление можно было бы продолжить.

Когда ориентировавшиеся на высокие византийские образцы русские красавицы оказывались на Западе, они ничем не уступали здесь хозяевам, напротив, во многих случаях, вероятно, ощущали свое превосходство. Появление во Франции столь блистательной королевы, как Анна Ярославна, воспринималось как событие международного масштаба, ее приветствовал восторженными письмами римский папа Николай II. Впрочем, Анна Ярославна не оправдала его надежд. После смерти мужа она завела скандальный роман с графом Раулем III из рода де Крепи и Валуа. Любовные страсти отличали и других представителей киевской элиты. Достаточно указать на историю матери Святослава Всеволодовича Вщижского, которая бежала к половцам и стала женой хана Бошкорда (1159), или сына Владимира Мономаха Ярополка, который женил-

ся на пленной половчанке, хотя легко мог бы превратить ее в наложницу⁸⁰. Трудно представить иное объяснение подобным поступкам, нежели пылкая влюбленность. О нравах древнерусской знати свидетельствует и упомянутое ранее любовное послание новгородской девушки. Ее социальное положение засвидетельствовано самим текстом грамоты: *«Письмо написано человеком, несомненно знакомым с литературным языком <...> перед нами автограф образованной (следовательно обладающей достаточно высоким социальным положением) молодой женщины»⁸¹.*

Есть основания считать, что наши знания о той литературе, которая предназначалась вниманию социальной элиты Киевской Руси, существенно неполны. Два важнейших светских сочинения киевского времени, которыми располагает наука, — «Поучение» Владимира Мономаха и «Слово о полку Игореве» — сохранились лишь случайно — в единственных рукописных экземплярах. Рукопись «Слова» погибла в московском пожаре 1812 года вместе со всем собранием рукописей Мусина-Пушкина, а рукопись «Поучения» избежала этой участи только по стечению обстоятельств, так как Лаврентьевская летопись, в которой записано «Поучение».

Вспоминая о судьбе «Слова о полку Игореве» и «Поучения Владимира Мономаха», можно заключить, что книгочеи и переписчики Московской эпохи очень мало интересовались светским компонентом киевского наследия. В большинстве случаев они просто игнорировали его. Остается только гадать, сколько древнерусских сочинений светской направленности разделили участь «Слова», прежде чем исследователи Нового времени узнали об их существовании. И пламенные строки о любовном чувстве, запечатленные Даниилом Заточником, и письмо новгородской девушки восходят к не дошедшей до нашего времени традиции. Очевидно, безразличие русских людей к византийской книжной эротике обуславливалось не отсутствием интереса к любовной тематике, но чуждостью византийской литературы русским вкусам.

Насколько можно понять по истории становления русской государственности, киевским аристократам должно было быть более близким творчество скандинавских скальдов. О знакомстве русской знати со скандинавской поэзией рассказывает история т.н. «Забавных вис». Харальд Сигударсон (Суровый), норвежский король с 1046 по 1066 год, написал их после возвращения из Византии в Новгород, обращаясь к дочери Ярослава Мудрого Елизавете (в саге она названа Эллисив), которая в ту же зиму стала его женой. Основное внимание исследователей привлёк повторяющийся рефрен к стихотворению, в котором они увидели романтическую жалобу поэта на невнимание со стороны любимой девушки: *«А Герд золотого обручья в Гардах пренебрегает мной».*

И хотя есть серьезные возражения против утвердившегося в русской традиции романтического толкования этих строк⁸², сам факт написания стихов накануне бракосочетания свидетельствует об определенной культуре чувств, которая предполагала высокий статус подобных отношений.

Об устнопоэтическом творчестве Киевской эпохи свидетельствует автор «Слова о полку Игореве», начинающий свою поэму упоминанием песен Бояна. Можно только гадать, как звучала в этих песнях, восхвалявших князей-воителей, любовная тема, однако достаточно выразительно в данном отношении само «Слово...». Воспетый в нем князь Всеволод может забыть о своей молодой жене только в пылу сражения:

Кая рана дорога, братие, забывъ чти и живота, и града Черънигова отня злата стола и своя милья хоти, красныя Глебовны, свычая и обычая⁸³.

Показательна уже лексическая характеристика — слово *хоть*, которое обозначает жену Всеволода Ольгу Глебовну. Производный от того же корня глагол употребляется и в брачном предложении, записанном в последней трети XIII века на новгородской грамоте: «От Микиты к Анне. Пойди за меня — я тебя хочу, а ты меня» («азъ тѣбе хоцю а ты мене»)⁸⁴. В Московскую эпоху, когда знатные русские женщины были изолированы от внешнего мира в своих теремных покоях, слово *хоть*, производное от обозначения любовного желания, стало восприниматься однозначно непристойно. В позднейших памятниках церковнославянской письменности оно обозначало наложницу или прелюбодейку. Однако архаическая лексика «Слова...» сохранила значение, до настоящего времени знакомое чешскому языку, где словом *chot'* называют жену⁸⁵. Таким образом, в отличие от позднейших времен в эпоху «Слова...» любовное желание и брак еще не были разведены.

Можно предположить, что такие же представления определяли содержание и тех эпических сказаний, которые предназначались вниманию киевских дружинников. В качестве свидетельства можно указать на былинку о Добрыне и Змее. Решительно отрицая возможность брака между героем — победителем Змея и спасенной им красавицей, эта былина явно полемизирует с более ранней традицией, в которой утверждался обычный для историй змеборства брачный финал. Отношение киевских героев к женщинам не было столь пренебрежительным, как это запечатлелось в известных былинах, сложившихся уже после татарского нашествия (именно татары выступают в былинах главными врагами киевских богатырей), но напоминало, скорее, ситуацию, запечатленную «Словом о полку Игореве».

О ценности любовных — брачных отношений свидетельствует и содержащийся в «Слове...» плач Ярославны, разлученной со своим мужем Игорем. Плач — один из типичных источников лирической поэзии. Еще Сапфо написала плач об Адонисе («*Что, Киприда, творить / Нам повелишь? / Никнет Адонис...*»). В своем становлении поэзия повсеместно отталкивалась от фольклорно-мифологической основы. Однако в русской традиции этот процесс оборвался без каких-либо литературных последствий. «Слово о полку Игореве», в котором наметилась возможность подобной эволюции, было забыто, оставив после себя лишь незначительные реминисценции в «Задонщине», рассказывающей о сражении на Куликовом поле. «Слово...» было возвращено русской культуре только после открытия в конце XVIII столетия рукописи с его текстом, однако на фоне позднейшей средневековой литературы это сочинение кажется столь необычным, что, несмотря на убедительные лингвистические доказательства аутентичности данного памятника⁸⁶, его подлинность до сих пор оспаривается.

Проблема не сводится к оценке того или иного литературного сочинения. Брачные союзы русских князей свидетельствуют о том, что они прекрасно находили общий язык со своими западными современниками. При всех особенностях русского мира понятия о чести, доблести, вассальных обязательствах и отношении к женщинам были близки западным нормам, и есть основания согласиться с тем, что «*к дружине Древней Руси приюжимо по ряду параметров понятие рыцарской культуры*»⁸⁷, которая была сходна с культурой, процветавшей в то время при других европейских дворах.

Не случайно те же тенденции проявились и в области архитектуры, решительно сближавшей Русь с миром христианского Запада: «*Архитектурные пояса, поребрик, “карликовые” арочные галереи на колонках или имитирующие их аркатурно-колончатые пояса, цоколи и базы аттического профиля, капители, пристенные лопатки и полуколонны, перспективные окна и порталы удивительным образом объединяют постройки Владимира, Ломбардии и рейнских городов. Многие повторяются и в расположении элементов на фасадах, в общих композиционных схемах*»⁸⁸. На протяжении второй половины XII века владимирские князья и императоры династии Штауфенов поддерживали активные контакты в сфере престижного каменного строительства, которое должно было репрезентировать величие их власти⁸⁹. Уже основатель Москвы князь Юрий Долгорукий (1090—1157) начал использовать в Суздальской земле европейскую каменную технику, и на построенных им храмах в Переславле-Залесском и Кидекше появился орнаментальный декор романского типа, повторяющий подобные украшения западноевропейских храмов того времени. К сыну Юрия Долгорукого Андрею Боголюб-

скому, который самовластно утвердился во Владимире, император Римской империи Фридрих Барбаросса присылал зодчих, выстроивших замечательные храмы в стиле т.н. «русской романики», в том числе владимирские Успенский собор и Золотые ворота (их возведение началось в 1158 году). Исследователи отмечают также некоторые тенденции, которые вели русскую архитектуру в русле западного пути развития — от романского стиля к готике. Рассматривая постоянное увеличение «башнеобразности» храмов в XII — начале XIII века (от Спасо-Евфросиньевской церкви в Полоцке до Георгиевского собора в Юрьеве-Польском), Г.К. Вагнер писал: *«Не исключено, что если бы развитие “высотной” архитектуры не было прервано ордынским вторжением, то Русь узнала бы нечто родственное готике. По крайней мере, готические элементы в храмах “башнеобразного” типа имеются»*⁹⁰.

Однако татарское завоевание решительно оборвало этот путь эволюции русской культуры, причем не только в области архитектуры. Если на Западе рыцарская традиция получила дальнейшее развитие и достигла расцвета, то в Московской Руси она оказалась полностью забытой. Вместо неутомимых князей-воинов, которые, подобно Владимиру Мономаху, проводили свою жизнь в бесконечных походах и сражениях, страной стали управлять московские самодержцы, ставшие объектом всенародного поклонения и в глазах подданных словно сросшиеся со своим драгоценным тронном. Важные изменения претерпела даже религиозная ментальность. На смену Руси, где правили святые князья, пришла Русь, в которой главными выразителями святости стали юродивые⁹¹. В это время Русь перешла от интенсивного общения и обмена с прочими странами к изоляции, когда любое неконтролируемое пересечение границы рассматривалось в качестве государственного преступления. И если Анна Ярославна могла быть шокирована грубостью французских нравов, то несколько столетий спустя посланники из европейских стран, которые приезжали в закрытую от внешнего мира Москву, были поражены необразованностью и провинциальной заносчивостью русской знати. То обстоятельство, что в прежние времена жители Новгорода, Пскова, Старой Руссы, Смоленска свободно обменивались письмами на бересте, в Московскую эпоху было забыто. В этой области культуры наблюдается несомненный регресс.

Исторические последствия татарского завоевания были для Руси самыми значительными. В это время было забыто не только «Слово о полку Игореве», но и «Поучение» Владимира Мономаха, призывавшее русских князей к великодушию и духовному смирению. Ради достижения гражданского мира Владимир Мономах был готов простить убийцу собственного сына, что так показатель-

но контрастирует с придворными нравами Московской эпохи. Опричный террор, деморализовавший элиту русского общества, окончательно определил данную линию развития. После Ивана Грозного уже не приходится говорить об аристократической культуре, обладающей какой-то автономией по отношению к государственным интересам.

В рамках настоящей работы особый интерес представляет литература и история нравов. Уже в последние годы жизни Анны Ярославны родился самый ранний из трубадуров — граф *Гильем де Пуатье* (1071—1127), воспевший в своих песнях чувственную любовь к женщине. Его младший современник, крестоносец *Джауфре Рюдель*, принц Блейский (писал между 1130 и 1150 годами) сделал предметом своего творчества мистическую любовь к далекой принцессе, графине Триполи, что стало одним из любимых сюжетов позднейших романтиков. Так было положено начало формированию аристократической культуры Любви и поклонению Прекрасной Даме, в сознании наиболее экзальтированных поклонников почти отождествлявшейся с Богородицей. Эта провансальская мода завоевала Северную Францию, Италию, Испанию, Германию, Польшу, однако границы Руси она не пересекла. Здесь сложилась традиция, исключавшая какую-либо любовную изысканность.

Речь идет не о какой-то отсталости русского общества, не пожелавшего следовать западному примеру, но об определенном направлении его развития. Как менялись нравы, можно понять на примере отношения к любовному поцелую. Следует особо отметить, что «*поцелуйный обряд*», когда хозяин предлагал дорогому гостю поцеловать на пиру свою жену, — этот широко распространенный русский обычай очень смущал иностранцев — не имел какого-либо отношения к любовному поведению. Во время исповеди особо спрашивали, не воспользовался ли мужчина правом «почетного поцелуя» для того, чтобы поцеловать жену хозяина чувственно: «*Если кто, имея похоть, лукавством чужую жену целует — три дня [поста]*»⁹².

В отличие от иностранцев жители Руси прекрасно понимали, чем один поцелуй отличается от другого. Почетный поцелуй полагалось делать «*дух в себе удержав*», тогда как поцелуй любовный предполагал страстное соприкосновение губ с участием языка⁹³. Исповедники старались вывести из употребления подобные ласки даже между супругами и строго спрашивали у пришедших к ним женщин: «*Вдевала ли язык свой, сказать, вкладывала ли по-татарски или тебе кто тако ж?*»⁹⁴

Если в эпоху Нового времени татарское происхождение стало приписываться мату, то в Средние века общественное мнение возлагало на татар ответственность за «*извращенное любострастие*»⁹⁵.

В XV веке выражение «татарский поцелуй» звучало на Руси почти так же, как в позднейшие времена «поцелуй французский». В исповедальных вопросах поцелуй с участием языка без каких-либо оговорок приравнивался к оральному сексу: «Или свой язык в чужой рот вложил, или в естество жене тыкал?»⁹⁶

Несомненно, что в эпоху Киевской Руси поцелуй не мог считаться татарским заимствованием — хотя бы по причине отсутствия татар. Представление об иноземном происхождении этой любовной ласки объясняется драматическими последствиями татарского нашествия. Это пример своеобразного самоограничения: татарскими стали называться те ласки, от которых культура в определенном смысле отказалась.

И если, говоря о древнерусской литературе Киевской эпохи, мы можем сослаться на неполноту наших сведений, то в том, что касается литературы позднейшего периода, ситуация представляется достаточно определенной. В этой литературе восторжествовала моралистическая реакция, сделавшая безусловно невозможным какое-либо обращение к любовной теме. Исключение — переводные светские сочинения, оставшиеся единственным свидетельством того, что в московский период на Руси все-таки были люди, готовые принимать идею романтической любви, связывающей между собой мужчин и женщин.

В том же ряду и специфические особенности русского былинного эпоса с характерными для него женоненавистническими настроениями. Последний пример особо интересен тем, что позволяет связать эти особенности былинных повествований с последствиями татарского нашествия. Помимо Змея Горыныча в качестве былинных врагов киевских богатырей фигурируют только татары, заменившие исторических печенегов и половцев. Очевидно, что окончательное формирование былин происходило уже после того, как Золотая Орда подчинила себе русские земли, и запечатлело свойственные этому времени общественные настроения. Татарское нашествие самым существенным образом повлияло на характеристики былинных защитников Киева, уже общее обозначение которых — *богатыри* — является поздним тюркским заимствованием.

Специфику русского эпоса можно было бы также объяснить его позднейшей социальной направленностью. Со временем былинное предание стало исключительным достоянием простонародья — крестьянства Русского Севера и колонистов Сибири, а также казаков. Однако в том, что касается отношения к женщинам и любовной теме, таковым было общее направление развития русской средневековой культуры. По сравнению с Киевской эпохой традиция Московской Руси отличалась жесткой формализацией обычаев, не оставлявшей места для открытого выражения личных

чувств. Упоминавшееся ранее письменное обращение с предложением брака от Микиты к Анне характеризует положение дел, невозможное в позднейшие времена, когда заключение брака происходило только после сложной церемонии сватовства. В мире московской знати жених видел свою невесту на самом почтительном расстоянии. Еще раз приведу выразительный пример: Григорий Котошихин рассказывал, что при существовавших в Москве правилах знакомства можно было обмануть жениха, предложив ему увечную девушку и скрыв изъян невесты⁹⁷.

Нравы Московской Руси, обрекавшие знатных женщин на затворничество, исключали возможность каких-либо «романтических» отношений. Это также одно из последствий татарского нашествия. Первое упоминание о девичьем затворничестве содержится в «Послании Якова Черноризца к князю Дмитрию Борисовичу»⁹⁸, написанном через несколько десятилетий после татарского завоевания⁹⁹. Это духовническое наставление, в котором упоминается «дева любимая, от чужих взглядов укрытая», которая «если выходит — не всем это нравится, а иные и осуждают» («дѣвица бо хранима и любима внѣшними, аще ли исходитъ, то всѣмъ годѣ есть, от инѣхъ прокудима») было обращено к ростовскому князю Дмитрию Борисовичу (1253—1294), внуку Василька Константиновича Ростовского, погибшего в 1238 году в сражении с татарами. Вскоре затворничество стало судьбой всех знатных женщин. Данная социальная инновация была столь основательно усвоена русской культурой, что в московские времена она стала восприниматься как ее изначальная особенность. Имперский посланник Сигизмунд Герберштейн, дважды побывавший в Москве в княжение Василия Ивановича (1517 и 1526 годы), писал об этом следующее:

Положение женщин весьма плачевное. Они не верят в честь ни одной женщины, если она не живет взаперти дома и не находится под такой охраной, что никуда не выходит. Я хочу сказать, что они не считают женщину целомудренной в том случае, если она дает на себя смотреть посторонним или иностранцам. Заключение же дома, они только прядут и сучат нитки, не имея совершенно никакого права или дела в хозяйстве¹⁰⁰.

О том же сообщает и оказавшийся на русской службе французский капитан Жак Маржерет:

Их содержат весьма строго, и их покои отделены от покоев мужа. Их никогда не видно, так показать свою жену у них означает самое большое расположение друг к другу, если только не близкому родственнику¹⁰¹.

По словам одного из участников находившегося в Кремле польского отряда Гонсевского — Самуила Маскевича, имевшего близкое знакомство со многими русскими боярами:

Мужчины не допускают женщин в свои беседы, не позволяя им даже показываться в люди, кроме одной церкви. Да и тут каждый боярин, живущий в столице домом, имеет для жены церковь не в дальнем расстоянии от своего двора <...> Комнаты для женщин строятся в задней части дома, и хотя есть к ним вход с двора по лестнице, но ключ хозяин держит у себя, так что в женскую половину можно пройти только чрез его комнату. Из мужчин не пускают туда никого, не исключая и домашних¹⁰².

Особо можно отметить тенденцию к усугублению подобного положения вещей. В середине XVI столетия вместе с окончательным устройением государства по самодержавному образцу в полной мере утвердился и принцип патриархальной иерархии в семье. Запретительные указы 1552—1570-х годов категорически исключили женщин привилегированного сословия из числа распорядительниц, тем более получательниц, недвижимости. О положении девушек лучше всего свидетельствует содержание одного епитимийного сборника XVII столетия, предназначенного специально для этой категории исповедующихся. Спрашивая о девичьих грехах, священник интересовался помимо всего прочего также и: «*Не проклинала ли сама себя в какой нужде или с сердца и смерти себе не манила ли*»¹⁰³.

В епитимийниках, предназначенных для мужчин, подобные вопросы предусмотрены не были.

Такое жизнеустройство просто не позволяло появиться чему-либо, подобному любовному письму новгородской красавицы, которая упрекала своего возлюбленного за невнимание. Молодые люди не имели возможности встретиться, чтобы завести любовные отношения, к тому же красавицы московской поры не умели писать такие письма. Следует обратить особое внимание на то, что все любовные тексты домосковского периода русской истории, включая и слова неверной жены у Даниила Заточника, и плач Ярославны в «Слове...», и новгородское письмо, принадлежат или приписываются женщинам. Это напоминает об определенной тенденции, которая в той или иной форме прослеживается в самых разных традициях. Большая часть шумерских любовных стихов даже написана на особом «женском» языке — «эме-саль». У истоков греческой поэзии была Сапфо, напомним о стихах китайской поэтессы Ли Цинчжао, об авторе изысканных «Записок у изголовья» Сесю Нагон и о Мурасаки Сикибу, написавшей историю иде-

ального любовника Гэндзи, о тамильской поэтессе Андаль, посвятившей свои стихи божественному любовнику Кришне, о Туллии д'Арагона, Кристине Пизанской, Маргарите Наваррской, Луизе Лабе... Список можно было бы продолжить. Существенно, однако, что его не пополнить каким-либо русским именем. Возможное исключение связано с предположением, что анонимным автором сатирического «Слова о мужах ревнивых» была какая-то женщина¹⁰⁴. Впрочем, и в этом случае содержание указанного сочинения может соотноситься с любовной литературой разве что по контрасту.

Реалии московского мира решительно отличались от реалий киевских. Если киевские княжны, сведущие в «книгах Аскилоновых и Галеновых, Аристотелевых, и Омировых, и Плутоновых»¹⁰⁵, блистали в качестве жен могущественных западных властителей, то проводившие свои дни в молитвах московские царевны по рождению своему чаще всего были обречены на монашескую жизнь. Заморские принцы представлялись им нечистыми иноверцами, брак же с кем-либо из подданных Русской державы рассматривался как нечто недопустимое¹⁰⁶. Хотя имена московских царевен известны, в исторических сочинениях обычно не появляется повода их упомянуть, — в отличие от Анны Ярославны они являлись не действующими лицами истории, но ее статистами. Эту традицию нарушила только сестра Петра I Софья, проявившая себя и как честолюбивая претендентка на трон, и как женщина, способная завести любовника.

До нее единственной женщиной, оказавшей столь же значительное влияние на положение дел в Московском государстве, была только жена Василия III Елена Глинская (1508—1538), приехавшая в Россию из Литвы (она была племянницей могущественного литовского магната Михаила Львовича Глинского). Иноземная красавица, которую молва обвиняла в неверности мужу, очаровала великого князя и даже побудила его побриться, что по московским понятиям считалось чудовищным нарушением приличий. Столь возмущавшие придворных бояр светские склонности Елены Глинской сочетались со вкусом к власти и умением вести ответственную государственную политику. Ее пятилетнее регентство, следовавшее после смерти мужа, оказалось исключительно удачным для страны. Однако для девушек, рожденных и воспитанных в Москве, подобное поведение было немыслимым. То обстоятельство, что Софья решительно боролась за право определять свою жизнь, в том числе и за право любить, знаменовало самое решительное изменение московских обычаев, сопоставимое только с культурными и политическими нововведениями ее брата.

* * *

В общей исторической перспективе, объединяющей разные эпохи, куртуазные романы Запада разворачивались где-то между рыцарским турниром и балом. При всех отличиях между этими формами развлечений они объединялись тем, что побуждали к активности молодых мужчин, которые старались добиться женского внимания и благосклонности. Однако на Руси не нашлось места ни для турнира, ни для бала. Главной социальной мистерией русского мира стал государев пир, на котором пышно разодетые бояре сидели за столом и демонстрировали свои великолепные наряды. Женщинам там места не было.

Может показаться, что затворничество русских женщин является достаточным объяснением того, почему средневековое русское общество игнорировало любовную тематику. Однако это всего лишь один из аспектов более общей проблемы. Самое строгое затворничество женщин в исламском мире не помешало расцвету здесь любовной поэзии. Общим и для Запада, и для Востока являлась незначительная соотнесенность любовной культуры с повседневными отношениями супругов. Брак считался слишком серьезным делом, чтобы ставить его в зависимость от любовных пристрастий. Йоганн Хёйзинга определяет присущий западному миру культ любви как *«прекрасную иллюзию»*, романтическую мечту о возвышенной жизни¹⁰⁷. И на Западе, и на Востоке любовная традиция представляла собой своеобразное украшение бытия. Утонченные любовные чувства — это одно из проявлений той кастовой роскоши, которую культивировала аристократия.

Безразличие русской элиты к подобным изыскам означало принципиально иную эстетическую ориентацию. Русскую знать отличала от простолюдинов бытовая роскошь, но не покрой одежды или этикет поведения. То же относится к любовному стилю, который воспроизводил стилистику общенародной — «карнавальной» — традиции. Строгость нравов, выражавшаяся в ограничении положения женщин и формализации обычаев, сочеталась с необузданным праздничным весельем, которому предавалось не только простонародье, но и представители высших сословий. В этом мире декларативный морализм сочетался с приверженностью к самым грубым чувственным развлечениям. Народная мечта о необузданном потреблении еды и алкоголя реализовалась в нравах московской элиты, отмеченных исключительным почтением к телесному низу.

Та социальная энергия, которую высокая культура Запада употребила для разработки любовной темы, в русском обществе получила иное направление. Западным певцам любви — трубадурам, труверам и миннезингерам — соответствовали русские скомо-

рохи. Если трубадуры изощрялись в описании любовных чувств, слагая *серены* (песни вечернего свидания), *альбы* (песни утреннего расставания), *тенсоны* («прения»), то совсем другой тематике было посвящено творчество скоморохов, которые обличались в одной из царских грамот как «бесчинники» и «сквернословцы»¹⁰⁸. Именно с творчеством скоморохов связано происхождение наиболее непристойных, фарсовых элементов русской свадьбы¹⁰⁹. Не оспаривая утвердившегося мнения о преемственности скоморошеской традиции с наследием языческих волхвов, следует подчеркнуть, что преемственность не означает тождество. Деятельность скоморохов носила по преимуществу светский характер и имела своей целью увеселение публики, для чего использовались самые грубые шутки и забавы. По свидетельству Ульфельдта, задержавшегося по пути в Москву в Пскове (1578), русские музыканты, выступавшие перед датчанами,

*...разыгрывали комедии на свой лад, часто среди представления они обнажали зады и показывали всем срамные места тела, вставали на колени и поднимали зад кверху, отбросив всякий стыд и робость*¹¹⁰.

И если французская знать находила удовольствие в пышных образах «Романа о Розе», автор которого Гийом де Лоррис описывал таинственный сад любви, где бог Любви танцует в хороводе с Красотой, Богатством, Великодушием, Любезностью и Юностью¹¹¹, то русские бояре предпочитали устное творчество скоморохов, которое представляло собой апофеоз непристойности, ценившейся именно как непристойность. Ярчайший пример — содержание песни «Стал почитать, стал сказывать» из сборника Кирши Данилова:

*Ещо забилася пиздишша в осиново дуплища,
Ее вилами кололи — не выколали,
Калачами манили — не выманили,
Пизде хуй показали, пизда выскочила.
А токо бы де пиздушке крылошка,
А злетела бы пиздушка на мудушки.
<...>
А ебал я кобылу, коневу жену,
Она лутче, кобыла, поповой жены,
Она денег не просит, в глаза не глядит, целовать не велит*¹¹⁰.

Американский русист Джеймс Райс рассказывает, что после первого знакомства с этим сочинением он и его студенты почув-

ствовавали себя в растерянности: «*Это было за пределами нашего понимания*»¹¹³. Когда с тем же текстом познакомился американский эксперт в области порнографической литературы Гершон Легман, он, по его собственному признанию, «*просто онемел*»¹¹⁴. Достижение по-своему незаурядное. Проблема, однако, в том, что русская культура Нового времени оказалась не в состоянии принять такое наследие и долгое время предпочитала не замечать сам факт его существования. Даже в специальном издании сборника Кирши Данилова, выпущенном в 1901 году в количестве 100 экземпляров для исследователей, издатель П.Н. Шеффер не решился воспроизвести весь текст, но лишь приложил к изданию особый конверт с фотоснимком рукописи. Запись, сделанная еще в конце XVIII столетия, полностью была опубликована только в 1995 году в малотиражном научном издании¹¹⁵. До настоящего времени само существование этого шедевра скоморошеского сквернословия остается тайной для абсолютного большинства наших современников.

Необходимо иметь в виду, что до нас дошла лишь ничтожная часть подобного творчества. В окружном послании суздальского архиепископа Серапиона (1642) говорится об этом следующее: «*Инии безумные человеки говорят скаредные и срамные речи, их же невозможно писанию придати*»¹¹⁶.

* * *

Все вышесказанное не означает, что русская знать была полностью лишена склонности к любовному эстетству, соблазны которого становились известными на Руси благодаря знакомству с литературными сочинениями других народов. И в те времена, когда шумные участники боярских пиров развлекали друг друга непристойными песнями и повествованиями в стилистике «заветных» сказок, на Руси были образованные люди, получавшие удовольствие от чтения романтических любовных историй, запечатленных в «Девгениевом деянии», сербской «Александрии», «Троянской истории» Гвидо де Колумна. Впрочем, каких-либо заметных последствий для русской культуры эта заграничная мода не имела. Можно указать лишь на косвенное свидетельство того, что она была замечена и вызвала решительное осуждение. К такому заключению можно прийти, проследив судьбу данной рукописной традиции, восходящей к XV столетию. В следующем столетии она оказалась не востребовавшей, и остается только гадать, в какой мере повлияла на это моралистическая реакция, те общественные настроения, которые воплотились в создании таких доктринальных сочинений, как «Домострой», в какой — последствия опричного террора, истребившего поклонников подобных развлекательных сочинений.

Светская переводная литература стала вновь популярной только в XVII веке, когда наряду со старыми сочинениями появились и новые переводы романтических любовных историй. В их числе сказание о Еруслане Лазаревиче, наследующее персидским повествованиям о Рустеме, повесть о Бове Королевиче, восходящая к каролингскому сказанию, рыцарский роман «Повесть о Петре Златых ключей», источник которого имеет бургундское происхождение¹¹⁷. Где-то в середине XVII века появилось и оригинальное русское любовное сочинение — «Сказание о молодце и девице»¹¹⁸. Его анонимный автор отталкивался от переводной традиции — решающим аргументом в объяснении между «молодцем» и «девицей» служит предложение великой любви, указывающее на знакомство с сербской «Александрией» («*аки Раксаны царицы царя Александра Макидоньскаго*»).

Герой «Сказания...» «*емлет красную девицу за б<...>лыя руки, шутя валит на краватку былицею, над девицею шутит, как драх камень праальмаживает...*». К моменту написания этих строк прошло уже около полувека с тех пор, как Шекспир закончил «Ромео и Джульетту», однако для русской традиции подобное любовное эстетство представляется инновацией весьма необычной и очень смелой.

В том же XVII столетии, когда было создано «Сказание...», появляются и любовные письма¹¹⁹. Какой-либо преемственности со старыми новгородскими обычаями подобных посланий, написанных на бересте, здесь не прослеживается. Любовные письма XVII века создавались под впечатлением соответствующих польских образцов. О проявлении пылких чувств говорить в этом случае не приходится — обращение к любимой женщине кажется скорее затейливым, нежели страстным:

*Море мысленное всегда волнуется,
и от волн его корабли сокрушаются.
Темность облака закрывает свет сердечный,
разлучение же от тебя наносит мрак вечный*¹²⁰.

Тем не менее традиция любовной переписки быстро усвоилась в русской культуре. Когда первая жена императора Петра Евдокия Лопухина была сослана в суздальский монастырь и завела там в 1710 году роковой для нее роман с майором Степаном Глебовым, она постоянно обменивалась письмами со своим любовником. По свидетельству ближней монахини Капитолины, ситуация складывалась следующим образом:

*К ней царице-старице Елене езживал по вечерам Степан Глебов и с ним целовались и обнимались. Я тогда выхаживала вон: письма любовные она принимала и к нему писать велела*¹²¹.

В письмах монахиня-царица выражала свои чувства не без некоторого простодушия, но с исключительной страстностью:

*Забыл ты меня так скоро. Мало, видно, твое лицо, и руки твои, и суставы рук и ног твоих политы моими слезами... Ох, свет мой, как мне на свете жить без тебя?*²¹²²

Однако в полной мере соблазны прекрасной любви были востребованы российской аристократией только в эпоху, последовавшую за петровскими преобразованиями. Следует отметить, что это общее замечание не относится непосредственно к личности Петра I и к его ближайшему окружению. При всем увлечении императора западной культурой и западным образом жизни его развлечения осуществлялись скорее в скоморошеской стилистике. Организованный Петром и его соратниками *«Всешутейший, всепьянейший и сумасброднейший собор»* эпатировал столичных жителей кощунственными карнавальными забавами, в своем же кругу был просто вызывающе непристоен. Даже прозвища, которыми обменивались участники *«собора»*, были заимствованы из матерной брани¹²³. Любопытно, что к соблазнам красивой любви оказались более чувствительны царевна Софья и первая жена Петра Евдокия Лопухина, т.е. те женщины, которые были враждебны или, по крайней мере, чужды петровским преобразованиям. Похоже, эти настроения, что называется, носились в воздухе, — независимо от чьей-либо персональной воли патриархальный московский быт уходил в прошлое. Однако решительные перемены были закреплены только реформами Петра. И безотносительно к его личным вкусам новая европейская ориентация российского общества с неизбежностью вела к усвоению новых эстетических и нравственных ценностей. Уже в конце XVIII века идеалы значительной части образованного русского общества стали выражать *«Мысли о любви»* Карамзина, основанные на убеждении, что *«любовь сильнее всего, святее всего, несказаннее всего...»*¹²⁴. С задержкой на шесть столетий русская аристократия осваивала то страстное поклонение любовному чувству, открытие которого принадлежало провансальским трубадурам.

ПРИМЕЧАНИЯ

РУССКАЯ «КАМАСУТРА» И РИТУАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

¹ «*Богу стойкому несколько картинок / откровенных из книг Элефантиды / в дар Лалага приносит, умоляя / перейти от рисунков сразу к делу*» (Приапова книга / Перевод с латинского Максима Амелина. М.; СПб.: Летний сад, 2003. С. 15).

² *Черный А.* Под Вологдой нашли старорусскую Камасутру? // Комсомольская правда. 29.06.2005 (<http://www.vologda.kp.ru/2005/06/29/doc71650/>).

³ Там же.

⁴ *Левинсон Л.* Мы безумны Христа ради // Пределы светскости: Общественная дискуссия о принципе светского государства и о путях реализации свободы совести. М., 2005. С. 116—117.

⁵ *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 268.

⁶ Сексуальным сновидениям посвящена значительная часть первой книги (разделы 78—80) «Сонника» Артемидора (*Артемидор. Сонник / Сост., общ. ред. Р.В. Грищенко.* СПб., 1999. С. 118—134).

⁷ *Смирнов* 1913. С. 134 (= *Пушкарева* 1999. С. 22).

⁸ *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 347.

⁹ Там же. С. 318.

¹⁰ Из «Правила о верующих в гады» (XIV в.). — *Смирнов* 1913. С. 143—147 (= *Пушкарева* 1999. С. 26).

¹¹ Из «Некоторой заповеди» — худого (т.е. сокращенного) Номоканона (по ркп. XIV—XV вв.) — *Смирнов* 1913. С. 28—30 (= *Пушкарева*, 1999. С. 29).

¹² *Алмазов* 1894. С. 274—277 (= *Пушкарева* 1999. С. 24).

¹³ Там же. С. 100 (= *Пушкарева* 1999. С. 35).

¹⁴ Там же. С. 274—277 (= *Пушкарева*. С. 24).

¹⁵ Из «Некоторой заповеди». — *Смирнов* 1913. С. 28—30 (= *Пушкарева* 1999. С. 29).

¹⁶ Из «От правил святых апостолов» (сб. 2-й половины XV в. из б-ки Кирилло-Белозерского монастыря. — *Смирнов* 1913. С. 61—62 (= *Пушкарева* 1999. С. 51).

¹⁷ *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 314.

¹⁸ *Ульфельдт* 2002. С. 304—305.

¹⁹ *Афанасьев* 1998. С. 490, 505, 489.

²⁰ *Топорков* 2005. С. 339.

²¹ Там же. С. 118.

²² *Краус В.Л.* Сердца птиц и половые органы животных как средство половой магии // *Топорков* 1996. С. 313—316.

²³ *Топорков А.Л.* Повседневная мифология в России XVII века (по материалам рукописных лечебников) // Богданов, Панченко 1999. С. 53—54.

²⁴ *Топорков* 2005. С. 62.

²⁵ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступ. статья и составление С.Б. Адоньева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 145—146.

²⁶ Киприан написал об этом в «Ответах игумену Афанасию», написанных им во время пребывания в Москве (1381—1382 гг.); см.: *Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М.* Киприан // Словарь книжников 1988. С. 466.

²⁷ Из «Поновления инокам» (по требнику, ркп. XVI в. Кирилло-Белозерская б-ка). — *Алмазов* 1894. (= *Пушкарева* 1999. С. 94).

²⁸ Там же. С. 214 (= *Пушкарева* 1999. С. 95).

²⁹ *Смирнов* 1913. С. 183.

³⁰ *Лурье Я.С.* Феодосий Бывальцев // Словарь книжников 1989. С. 457.

³¹ *Аввакум* 1960. С. 121.

³² Там же. С. 54.

³³ *Майерберг* 1874. С. 101.

³⁴ *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. С. 326.

³⁵ *Зализняк* 2004. С. 335.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ *Ончуков* 1996. С. 53.

³⁹ Так, *А.Ф. Писемский* писал о своем герое (в романе «Взбаламученное море»): «По крайней мере за версту еще он стал в повозке своей раком, выглядывая, нет ли на улице Захарьина экипажа Софи». Ср.: *Беликов В.* Национальная идея и культура речи // Отечественные записки. 2005. № 2 (23).

⁴⁰ Работавший с рукописью сборника Кирши Данилова А.А. Горелов указал в издании 2000 года, что название этой песни следует читать: «Стал починать, стал сказывать» (*Кирша Данилов* 2000. С. 363). Не оспаривая этого исправления, я следую в данном случае уже сложившейся традиции.

⁴¹ *Топорков* 1995. С. 37.

⁴² *Симони* 1899. № 891 (С. 205); № 1174 (С. 212).

⁴³ Ср.: *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // *Пушкарева* 1999. С. 338—345.

⁴⁴ *Баранов* 2002. С. 13.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ *Кабакова* 2001. С. 138.

⁴⁸ Там же. С. 177.

⁴⁹ *Баранов* 2002. С. 13.

⁵⁰ *Логинов* 1993. С. 24.

⁵¹ *Логинов К.К.* О динамике некоторых элементов культуры вепсов, карел, русских в процессе их расселения на территорию Карелии // Культурные коды двух тысячелетий: материалы международной конференции 1—4 декабря 2000. Вып. 1: Традиционные культуры: локализация и динамика. Петрозаводск, 2001. С. 42—43.

⁵² *Логинов* 1993. С. 24.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Шептунова И.И.* Колесница солнца — храм Сурьи в Конараке // Сад одного цветка: Сборник статей и эссе. М.: Наука, 1991. С. 245—262; *Стратанович* 1978. С. 70—71.

⁵⁵ *Фрэзер Дж.Д.* Золотая ветвь. М., 1981. С. 158 сл.

⁵⁶ *Малиновский*, 1997. С. 56.

⁵⁷ *Терновская О.А.* К статье Д.К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання на землі» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 112—123; *Агапкина* 1992. С. 48—53.

⁵⁸ Ср.: *Агапкина* 1992. С. 50; *Стратанович* 1978. С. 68—69.

⁵⁹ *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.И.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 213—215; *Померанцева Э.В.* Ярилки // Советская этнография. 1975. № 3. С. 127—130.

⁶⁰ *Афанасьев А.Н.* Ярило // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. Т. I. С. 58—59.

⁶¹ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд. СПб., 1996. С. 10—11.

⁶² *Смирнов* 1913. С. 152 (= *Пушкарева* 1999. С. 54).

⁶³ *Алмазов* 1894. С. 278—285 (= *Пушкарева* 1999. С. 47).

⁶⁴ *Успенский* 1994. С. 134.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Топорков* 2005. С. 341—344.

⁶⁷ Там же. С. 335.

⁶⁸ *Успенский* 1994. С. 134.

⁶⁹ *Ончуков* 1996. С. 55.

⁷⁰ *Журавлева А.Ф.* Мотив завязывания узла в продуцирующей магии (некоторые восточнославянские параллели к полесским скотоводческим обрядам) // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 109—110.

⁷¹ Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розоват, Т.М. Чернова. М., 1989. С. 62 (№ 18 — Записано в Псковской губ. в начале XX в.).

⁷² Там же. С. 68—69 (№ 29 — записано во Владимирской губ. в начале XX в.).

⁷³ *Ефименко П.С.* О Яриле, языческом божестве русских славян // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. Т. I. С. 85.

⁷⁴ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и коммент. под ред. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. С. 82.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ *Гусев В.Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 56. Ср. также: *Ивлева Л.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 66, 73, 84—85, 127—128; *Морозова И.А., Слепцова И.С.* Свидание с предком: (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // *Топорков* 1996. С. 252—269 и др.

⁷⁷ *Дьяконов М.И.* Избранные переводы. М., 1985. С. 188.

⁷⁸ *Власова З.И.* Скоморохи и свадьба (к вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // Русский фольклор. Л., 1989. Вып. XXV. С. 25.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ *Логинов К.К.* Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // *Топорков* 1996. С. 445.

⁸¹ *Логинов* 1993а. С.42

⁸² *Вирсаладзе Е.В.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 70 сл.

⁸³ *Шустинов А.А.* По деревням Олонецкого края // *Известия Вологодского общества изучения Северного края*. Вологда, 1915. Вып. 2. С. 102.

⁸⁴ *Логинов* 1993а. С. 49.

⁸⁵ Там же. С. 42.

⁸⁶ Там же. С. 19.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 2000. С. 477—478.

⁹⁰ *Колпакова* 1973. С. 123 (№ 242), с. 137 (№ 267). С. 138—140 (№ 268, 269, 270). С. 142—143 (№ 275, 276, 278).

⁹¹ Там же. С. 122 (№ 239, 240).

⁹² *Малиновский* 1997. С. 78.

ПУСТЬ ЖЕ НАПЬЕТСЯ (НАБУХНЕТ) РОЖДАЮЩЕЕ ЛОНО! О СКВЕРНОСЛОВИИ В РУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ

¹ Тексты большинства грамот, опубликованы в издании: *Зализняк* 2004. С 2007 года работает обновляемый сайт <http://gramoty.ru>, на страницах которого можно увидеть оригиналы и переводы берестяных документов, сопровождающиеся соответствующими разделами из указанной работы Зализняка.

² *Зализняк, Янин* 2006. С. 12.

³ Там же. С. 8.

⁴ *Ромашенкова Т.* Мат городов русских // *Итоги*. 2006. № 39 (485). 16 октября. http://itogi.ru/Paper2005.nsf/Article/Itogi_2005_09_26_23_0924.html

⁵ *Арциховский А.В.* Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1958—1961 гг. М., 1963. С. 17—19.

⁶ *Orel V., Kulik A.* Заметки о берестяных грамотах // *Russian Linguistics*. 1995. Vol. 19. № 3. P. 386.

Позднее появилась статья Зализняка, который уточнил чтение некоторых употребленных в грамоте № 330 слов: *Зализняк А.А.* Поправки и примечания к чтению ранее опубликованных берестяных грамот // *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты из раскопок 1990—1996 гг. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. Т. X. М., 2000. С. 99—100.

⁷ *Зализняк* 2004. С. 35.

⁸ Деликатную проблему восприятия данного слова, не всегда правильно понимаемого в мужской среде, описал Константин Логинов: *Логинов К.К.* Элементы «порно» в народной культуре русских Карелии // *Левитт, Топорков* 1999. С. 163—189.

⁹ *Зализняк, Янин* 2006. С. 11.

¹⁰ *Труд*. 2006. № 7. 19 января.

¹¹ Доклад Зализняка подробно излагается в: <http://mitrius.livejournal.com/380809.html>

¹² *Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избранные труды. Т. II. М., 1994.

¹³ *Зализняк, Янин* 2006. С. 11.

¹⁴ *Варганова В.* Сексуальное в свадебном обряде // *Топорков* 1995. С. 151.

¹⁵ *Лобач В.А.* Эрос в белорусской традиционной культуре // *Володина, Федосик* 2006. С. 95.

¹⁶ *Володина, Федосик* 2006. С. 178.

¹⁷ *Гуковский А.И.* Не о всяких сказках вести сказ // Вопросы истории. 1967. № 1. Ср. об этом: *Пушкарев Л.Н.* Ранние русские пословицы и поговорки эротического содержания // *Пушкарева* 1999. С. 632.

¹⁸ В публикациях, посвященных надписям Софии Полоцкой, данное обстоятельство игнорируется (*Булкин В.А., Рождественская Т.В.* Надписи на камне из храма Софии в Полоцке // *Памятники культуры. Новые открытия.* 1982 / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1984; *Рождественская Т.В.* Древнерусские надписи на стенах храмов. Новые источники XI—XV вв. СПб., 1992. С. 117—122). Я благодарен за эти сведения Ю.М. Лесману.

¹⁹ *Бернштам* 2000. С. 252.

²⁰ *Топорков* 1995.

²¹ *Володина, Федосик* 2006.

²² *Озаровская О.Э.* Северная свадьба // *Художественный фольклор.* М., 1927. Вып. 2—3. С. 96, 99.

²³ *Володина Т.В.* Телесный низ в традиционных представлениях белорусов // *Володина, Федосик* 2006. С. 31.

²⁴ *Бернштам* 1991. С. 240.

²⁵ *Подюков И.А.* Мифопоэтический аспект лирической формулы (на материале любовной частушки) // *Богданов, Панченко* 1998.

²⁶ *Баранов* 2002. С. 22.

²⁷ *Белова О.Б.* Эротическая символика грибов в народных представлениях славян // *Топорков* 1996. С. 320.

²⁸ *Бернштам* 1999. С. 212, 208—209.

²⁹ *Бернштам* 1991. С. 247, 248.

³⁰ Загадки из фольклорного архива МГУ / Публ. И.А. Подюкова // *Топорков* 1995. С. 386—387.

³¹ Эротический фольклор Вятской свадьбы / Публ. Т.Г. Гуржий // *Топорков* 1995. С. 157.

³² Срамные песни Смоленской области / Статья и публ. Л.М. Викарин // *Топорков* 1995. С. 271.

³³ Из архива Б.М. и Ю.М. Соколовых // *Топорков* 1995. С. 93.

³⁴ *Афанасьев* 1998. С. 498.

³⁵ *Володина, Федосик* 2006. С. 188.

³⁶ Там же.

³⁷ *Топорков А.* Эротика в русском фольклоре // *Топорков* 1995. С. 11.

³⁸ *Кабакова* 2001. С. 178; *Кистяковский А.Ф.* К вопросу о цензуре нравов у народа // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. С. 64.

³⁹ *Варганова В.* Сексуальное в свадебном обряде // *Топорков* 1995. С. 154.

⁴⁰ Варганова В. Сексуальное в свадебном обряде. С. 154. Ср. полный текст песни: Фрагмент пинежской свадьбы / Публ. А.А. Ивановой и В.Л. Кляуса // Топорков 1995. С. 168.

⁴¹ Володина, Федосик 2006. С. 174.

⁴² Власова З.И. Скоморохи и свадьба (к вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // Русский фольклор. Л., 1989. Вып. XXV. С. 30.

⁴³ Топорков 1995. С. 37.

⁴⁴ Фрагменты пинежской свадьбы / Публ. А.А. Ивановой и В.Л. Кляуса // Топорков 1995. С. 166.

⁴⁵ Песни, записанные П.В. Кириевским // Топорков 1995. С. 57.

⁴⁶ Там же. С. 15.

⁴⁷ Из архива Б.М. и Ю.М. Соколовых // Топорков 1995. С. 88.

⁴⁸ Володина, Федосик 2006. С. 187.

⁴⁹ Там же. С. 169.

⁵⁰ Топорков 2005. С. 340.

⁵¹ Миненок Е. Народные песни эротического содержания // Топорков 1995. С. 23.

⁵² Кабакова 2001. С. 157 сл.

⁵³ Святочные игры Камско-вишерского междуречья / Публ. В.А. Альбинского и К.Э. Шумова // Топорков 1995. С. 224.

⁵⁴ Назаров В.Д. «Срамословие» в топонимике России XV—XVI вв. // Пушкарева 1999. С. 562.

⁵⁵ Акты писцового дела (1644—1661 гг.) / Сост. С.Б. Веселовский. М., 1977. С. 255.

⁵⁶ Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса. 1618—1619 гг. / Изд. подгот. Б.А. Ларин. 1959. С. 193: «*Pisda maslanitsa. So spoke on woman amongst a drove of Gossips as they past in the streets, for the bores wife will take verie homely*».

⁵⁷ Две масленичные песни / Публ. А.А. Ивановой и А.В. Кулагиной // Топорков 1995. С. 310.

⁵⁸ Песни обряда Духова дня / Публ. Е.В. Миненок // Топорков 1995. С. 296.

⁵⁹ Емченко Е.Б. Стоглав: Исследования и тексты. М., 2000. С. 309—310.

⁶⁰ Панченко А.А. Матерная брань в религиозном контексте // Жельвис 2005. С. 139.

⁶¹ Топорков А. Эротика в русском фольклоре // Топорков 1995. С. 16.

⁶² Элиаде М. Аспекты мифа. 3-е изд. М., 2005.

⁶³ Там же. С. 163.

⁶⁴ Агапкина 1992. С. 48—53.

⁶⁵ Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избр. ст. М., 1976. С. 174—204.

⁶⁶ Цит. по: Бернштам 2000. С. 48.

⁶⁷ Там же. С. 48.

⁶⁸ Там же. С. 145.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 456 (примеч. 10).

⁷¹ Смирнов 1913. С. 4—24 (= Пушкарева, 1999. С. 15, 16)

⁷² Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 455 (примеч. 8).

⁷³ Там же. С. 318.

⁷⁴ Там же. С. 455 (примеч. 7).

⁷⁵ Хронограф 1512 г. (Полное собрание русских летописей. Т. 22. Ч. 1. СПб., 1911. С. 270).

⁷⁶ *Снесаревский П. В.* Представления о любви в памятниках письменности Руси XIV—XV вв. // Пушкарева 1999.

⁷⁷ Пословицы и поговорки эротического содержания // Пушкарева 1999. С. 162, 159.

⁷⁸ *Смирнов* 1913. С. 275.

⁷⁹ *Островский А. Б.* Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002. С. 122.

⁸⁰ *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. I. С. 16.

⁸¹ *Харузин Н. Н.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII века // Пушкарева, Бессмертных 2004. Кн. 1. С. 278.

⁸² Там же. С. 279.

⁸³ *Кинжалов Р. В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // Астарта 1999. С. 91—92.

⁸⁴ *Кабакова* 2001. С. 181.

⁸⁵ *Кабакова* 2001. С. 171, 173.

⁸⁶ *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях вост. славян // Женщина и вещественный мир 1999. С. 119; Нижегородская свадьба. Пушкинские места, Нижегородское Поволжье, Ветлужский край / Изд. подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корелова, А. Ф. Некрылова. СПб., 1998. С. 13.

⁸⁷ *Пушкарева* 1999. С. 16.

⁸⁸ *Агапкина Т. А.* «Колодка» и другие способы ритуального осуждения неженатой молодежи у славян // Топорков 1996. С. 354—394.

⁸⁹ Плутарх. Биография Ликурга, XV.

⁹⁰ *Бернштам* 2000. С. 151.

⁹¹ По свидетельству датского посланника Якоба Ульфельдта, оказавшегося в 1578 г. в Пскове, местные музыканты, развлекавшие датчан, «разыгрывали комедии на свой лад, часто среди представления они обнажали зады и показывали всем срамные места тела, вставляли на колени и поднимали зад кверху, отбросив всякий стыд и робость» (Ульфельдт 2002. С. 303—304).

⁹² Игры ряженных Торопецкого района Тверской области / Публ. М. Л. Лурье // Топорков 1995. С. 211 и др.

⁹³ «...или сонн[ом]у такое створиши [или] явив срамной блуд стоящий, [или] [с]пьяну с чужими женами — 40 дней поста». «Вопрошание-исповеданье» (требник 1-й пол. XIV в., библиотека Чудова монастыря) (Пушкарева 1999. С. 23).

⁹⁴ *Пушкарева* 1999. С. 22, 23, 48, 97.

⁹⁵ *Kelly A. Eleanor of Aquitaine and the Four Kings.* New York, 1967. P. 207—210.

⁹⁶ *Хэйзинга* 1988. С. 120.

⁹⁷ *Утверждение династии* 1997. С. 190.

⁹⁸ *Успенский* 1994. С. 320—332.

⁹⁹ *Топорков* 1995. С. 9.

ГЕРОЙ-ЛЮБОВНИК В РУССКОМ ЭПОСЕ: БЫЛИНА О ХОТЕНЕ БЛУДОВИЧЕ

¹ *Никифоров А.И.* Эротика в великорусской народной сказке // *Топорков* 1996. С. 509.

² Там же.

³ *Новичкова Т.А.* Функциональное своеобразие былин и проблемы их историзма // *Русская литература*. 1983. № 3. С. 137 сл.

⁴ *Чистов К.В.* Русские сказители Карелии. Петрозаводск, 1980. С. 29.

⁵ Этой информацией со мной любезно поделился К.В. Чистов.

⁶ *Пропп* 2001. С. 108

⁷ *Павсаний.* Описание Эллады. IX, 26, 6—7.

⁸ *Театр Еврипида / Пер. с введ. и послесл. И.Ф. Аненского; под ред. Ф.Ф. Зелинского.* М., 1921. С. 397.

⁹ *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. II, 5, 11.

¹⁰ *Васильков В.Я.* Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (Сказание о Ришьяринге) // *Литература и культура средневековой Индии.* М., 1979. С. 125.

¹¹ *Карельские эпические песни / Предисл., подгот. текстов и коммент. В.Я. Евсеева.* М.; Л., 1950.

¹² *Астахова.* БС. II. С. 155. О сближении образов Чурилы и Алеши писал еще Лобода [1905. С. 78]. Ср.: *Багно*, 1990. С. 289.

¹³ *Украинские народные думы / Изд. подгот. Б.П. Кирдан.* М., 1972. С. 384—405.

¹⁴ *Григорьев.* Т. I. С. 117 (№ 21 «Две поездки Ильи Муромца»).

¹⁵ *Пропп* 1958. С. 117 и др.

¹⁶ *Григорьев.* Т. III. С. 536 (№ 411 «Сватовство царя Гремина на сестре князя Владимира»).

¹⁷ Там же. С. 414 (№ 376 «Данило Игнатъевич»).

¹⁸ *Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова.* СПб., 2002. С. 363

¹⁹ *Григорьев.* Т. III. С. 216

²⁰ *Летописные известия о богатырях Добрыне и Алеше Поповиче // Смирнов, Смолицкий* 1974. С. 336—342.

²¹ *Кириша Данилов* 1958. № 17; *Гильфердинг.* III. № 223 и др.

²² От коих частей создан бысть Адам // *Словарь книжников* 1989. С. 153—155.

²³ *Рыбников.* I. 1909. № 26. С. 17—26.

²⁴ *Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статья и примеч. Г.Н. Париловой и А.Д. Соймонова; предисл. и ред. А.М. Астаховой.* Петрозаводск, 1941. № 2.

²⁵ *Астахова.* БС. II. С. 155. О сближении образов Чурилы и Алеши писал еще Лобода [1905. С. 78]. Ср.: *Багно* 1990. С. 289.

²⁶ История Хотена Блудовича служила предметом моего исследования в: *Мороз Е.Л.* Новгородская былина о Хотене Блудовиче. Эпос и эротический фольклор // *Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры.* 1996. Т. 2. № 3. С. 7—37 (= *Пушкарева.* 1999. С. 572—603). Однако в настоящее время мои представления о происхождении этой былины несколько изменились, что дает повод вернуться к данной теме.

- ²⁷ *Смирнов, Смолицкий* 1978. № 54—69. Всего известно 35 текстов — библиография приводится там же на с. 427.
- ²⁸ *Рыбников*. Т. II. № 105 (= *Смирнов, Смолицкий* 1978. № 66. С. 290).
- ²⁹ *Григорьев*. III, № 69 (373). С. 257—259.
- ³⁰ Там же. С. 427 сл.
- ³¹ *Смирнов, Смолицкий* 1978. С. 435.
- ³² Там же. С. 430.
- ³³ *Успенский* 1982. С. 150—151; *Баранов Д.А.* «Золотник», «золотая дыра», матка: Об одном фрагменте мифологической анатомии славян // *Пушкарева* 1999. С. 737—746.
- ³⁴ *Афанасьев* 1998. С. 519.
- ³⁵ *Кабакова* 2001. С. 73.
- ³⁶ *Цветы сливы* 1986. Т. I. С. 11—13.
- ³⁷ *Цветы сливы* 1986. Т. I. С. 348; Т. II. С. 23.
- ³⁸ *Пьетро Аретино*. Рассуждения / Вступ. ст., пер. и примеч. С. Бушуевой. СПб., 1995. С. 50, 137, 65.
- ³⁹ Из песенных сборников XVIII века // *Топорков* 1995. С. 47.
- ⁴⁰ *Топорков* 2005. С. 340.
- ⁴¹ *Григорьев*. III, № 306 (С. 15).
- ⁴² *Колпакова* 1973. № 40 (С. 25).
- ⁴³ *Мазалова Н.Е.* Человек и дом: тождество древнерусских представлений // *Женщина и вещественный мир*, 1999. С. 106.
- ⁴⁴ *Байбурун А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы*. Л., 1978. С. 94—95.
- ⁴⁵ *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева // *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 322.
- ⁴⁶ *Смирнов, Смолицкий* 1978. № 68. С. 30.
- ⁴⁷ *Рыбников*. II. № 105. С. 70—71, 73.
- ⁴⁸ *Колпакова* 1973. № 23.
- ⁴⁹ *Бернштам* 1991. С. 250. Уподобление цветущего или увядшего сада — соответственно счастливой или несчастной любви — общее место народной поэзии (*Пропп* 2001. С. 278—279).
- ⁵⁰ *Астахова*. БС. I. № 98. С. 16.
- ⁵¹ *Рыбников*. I. № 71. С. 34—35.
- ⁵² *Майков* 1869. № 1, 7.
- ⁵³ *Зализняк* 2004. С. 494.
- ⁵⁴ Среди значений суффикса «-н» — единичность или определение лиц по характеру действия (*Селищев А.М.* Старославянский язык. Ч. 2. М., 1952. С. 65).
- ⁵⁵ *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. I. М., 1897. С. 225.
- ⁵⁶ *Лобода* 1905. С. 173 сл.
- ⁵⁷ *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 180, 213—215; *Померанцева Э.В.* Ярилки // *Советская этнография*. 1975. № 3. С. 127—130.
- ⁵⁸ *Афанасьев А.Н.* Ярило // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. С. 54—55; *Ефименко П.С.* О Яриле, языческом божестве русских славян // *Пушкарева,*

Бессмертных 2004. С. 81—82; *Этерлей Е.Н.* О семантике слов с корнем *яр* (в связи с наименованием славянского божества Ярилы) // Диалектная лексика. 1975. Л., 1978. С. 108.

⁵⁹ *Майков* 1869. № 20.

⁶⁰ См. примеч. 57.

ПОБЗДЕТЬ ВОЛЕЮ БЛУДА ДЛЯ: ЗАГАДКИ НАРОДНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

¹ *Назаренко Ю.А.* Трансформация мифологических представлений о человеческом теле в реалии повседневности // Богданов, Панченко 1998.

² *Володина* 2006. С. 31, 38.

³ *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина // Торен М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 432.

⁴ *Логинов* 1996. С. 450.

⁵ *Баранов* 2002; *Володина* 2006. С. 29 сл., 47.

⁶ *Смилянская Е.Б.* «Собрание нужнейших статей на всяку потребу» («Суеверная книжица» из Библиотеки Казанского университета) // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 105.

⁷ *Кабакова* 2001. С. 138; *Баранов* 2002. С. 13.

⁸ *Баранов* 2002. С. 13.

⁹ *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 32.

¹⁰ *Николаева Т.В., Чернецов А.В.* Древнерусские амулеты-змеевки. М., 1991.

¹¹ *Логинов* 1996. С. 447.

¹² *Лобач* 2006. С. 61.

¹³ *Кабакова* 2001. С. 177.

¹⁴ *Миненок Е.* Народная песня эротического содержания // Топорков 1995. С. 27—28.

¹⁵ *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 118.

¹⁶ *Чувьуров А.А.* Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев средней и верхней Печоры // Богданов, Панченко 1998.

¹⁷ *Лихт* 1995. С. 211

¹⁸ «Тогда я пожелал, чтобы ты была рядом со мной и левой рукой ласкать тебя под одеждой» (Amog. II, 15, 11. Ср.: Arg, II, 706).

¹⁹ *Агапкина Т.А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструаций // Топорков 1996. С. 103—150; *Листова Т.А.* «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Топорков 1996. С. 151—174.

²⁰ *Гаген-Торн Н.И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5/6. С. 76—88; *Ревуненкова Е.В.* Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108—113.

²¹ *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко под языком твоим...» // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 63—76.

²² См. примеч. 1.

²³ Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 98.

²⁴ В стихах Керкида из Мегалополя упоминаются красавицы из Сиракуз, которые построили там храм Афродиты Каллипиги. У Афиней (XII, 544с) приводится рассказ о двух дочерях крестьянина, выбранных двумя братьями в невесты из-за красоты своих ягодиц и прозывавшихся с тех пор Каллипигами. В одном из писем Алкифрона, младшего современника Лукиана, весьма выразительно описывается состязание гетер, желавших определить у кого из них самые красивые и нежные ягодицы (Письмо Мегары к Бакхиде). О том же упоминается и в знаменитом сборнике эпиграмм «Палатинская антология», где данная тема приписывается Руфину и т.п. (*Лихт* 1995. С. 137, 197, 342).

²⁵ *Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1956.

²⁶ Как констатирует Лихт (С. 137): «*Эстетическое наслаждение, очарованность каллипигией не оставили столь глубокого следа в сознании ни одного другого народа [помимо греков] и не нашли такого отражения в любом другом искусстве и литературе*».

²⁷ Эстетика Ренессанса. Т. 1. М., 1981. С. 481.

²⁸ Там же. С. 365.

²⁹ *Лопарев. Хр.* Сказание о молодце и девице: Вновь найденная эротическая повесть народной литературы. СПб., 1894 (= Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности. XCIX); *Срезневский В.* Сказание о молодце и девице по Списку XVII в. библиотеки Академии наук. // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1906. Т. XI. Кн. 4. С. 84—89.

³⁰ *Афанасьев* 1998. С. 551

³¹ *Симони* 1899 № 1088 (С. 211).

³² Там же. № 877 (С. 204).

³³ *Афанасьев* 1998. № 410. С. 109.

³⁴ «...*Во время крестного хода разбойники оголяют зады и задом кланяются иконам, крестьяне стреляют в них, но пуля их не берет, так как атаман заговорил их; кощунственное антиповедение предстает при этом как поведение колдовское*» (*Успенский Б.А.* Антиповедение в культуре древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 332).

³⁵ «*Если в полночь увидишь бесхвостую сороку с синим огоньком над головой, и хочешь опознать, кто именно летит, то нужно снять штаны и, обернувшись к вещице задом, посмотреть на нее промеж ног, тогда она упадет на землю и превратится в женщину*» (*Неклепаев И.Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Омск, 1903. Кн. XXX. С. 51—57). Подобные поверья и магические практики известны у всех славянских народов. В восточной Болгарии, где запрещено было начинать тканьье во вторник, плохой день, при необходимости делали это «*на голый зад*», говоря, что «*на задницу зло не идет, зло проходит, а добро останется у*

человека»; в брестском Полесье при встрече с вихрем, в котором, по поверью, скрывается черт, советовали в виде оберега мужчине спустить свои штаны. В Подлясье, если подозревали кого-нибудь в колдовстве, поворачивались к нему задом, а иногда и показывали голую задницу. У русских для общения с домовым хозяин выходил в полночь без подштанников во двор, бил ими по стенам дома и матерно ругался, после чего домовый должен был любить скотину (костром.). Распространенным способом лечения эпилепсии было сесть голой задницей на покрытое черной тряпкой лицо больного, бьющегося в припадке, и произнести: «*Какова гость, такова и честь*» или «*Чем родила, тем и накрыла*», после чего болезнь уходила (полес.) (Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 357).

³⁶ Афанасьев 1998. № 9.

³⁷ Там же. № 44. С. 119.

³⁸ Там же. С. 488.

³⁹ Там же. № 109 «Черт и баба». С. 346—347.

⁴⁰ Кириша Данилов 2000. С. 103 (№ 11 — «О женитьбе князя Владимира»).

⁴¹ Там же. Т. II. С. 59 (№ 215. «Сорок калик со каликою»).

⁴² Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 224—231.

⁴³ Григорьев. Т. II. С. 32.

⁴⁴ Там же. С. 484.

⁴⁵ Кириша Данилов 2000. С. 310 (№ 50 «Илья ездил с Добрынею». То же: № 11 «О женитьбе князя Владимира»).

⁴⁶ Лурье М.Л. Эротические игры ряженых в русской традиции. (По дореволюционным публикациям и современным записям). Подборка описаний игр ряженых в Торопецком районе Тверской области, записанных от бывших участников и свидетелей святочного игрища в ходе экспедиций кафедры русской литературы РГПУ им. А.И. Герцена 1987—1989 гг. // Топорков 1995. С. 208.

⁴⁷ Там же. С. 204.

⁴⁸ Морозов И.А., Слепцов И.С. Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых) // Топорков 1996. С. 285—286.

⁴⁹ Бернштам 1991. С. 240.

⁵⁰ «*Попадья-де на попа / распечалилась, / разгузынилась, / а схватила де скуфью, / потерла пизду: / “А и вот те, попишка, / Мой масляный блин”...*» (Пушкарева 1999. С. 38).

⁵¹ На Могилевщине жена пекла блины на другой день после свадьбы, и, если она шла замуж «нечестной», то мужики пробивали блины пальцем, а если была невинной — ели (Володина 2006. С. 41).

⁵² Лубок. Русские народные картинки XVII—XVIII вв. / Под ред. Ю. Овсяникова. М., 1968. № 64.

⁵³ Володина, Федосик 2006. С. 272.

⁵⁴ Логинов 1996. С. 451

⁵⁵ Лобач 2006. С. 78.

⁵⁶ Афанасьев 1998. С. 510.

⁵⁷ Лобач 2006. С. 80.

⁵⁸ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 104.

⁵⁹ Бернштам 1991. С. 238—239.

⁶⁰ Малинка А.Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. С. 255.

⁶¹ Кабакова 2001. С. 229.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. Любопытно, что староверы также воспринимали картошку (вместе с табаком и чаем) в свете эротических ассоциаций, однако в их сознании доминировал тезис греха и греховности этих отвергаемых ими культур. Легенда, записанная в 1996 г. в Подчерье (Печора), объясняет происхождение картофеля следующим образом: «Одна распутная, развращенная женщина, будучи в нетрезвом состоянии, на огороде вступила в порочную близость с кобелями. От срамных истечений в результате этого блудного дела и появился картофель» (Чувьуров А.А. Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев средней и верхней Печоры // Богданов, Панченко 1998).

⁶⁴ Володина 2006. С. 61 (*Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej. Krakow, 1897. T. I. S. 308*).

⁶⁵ Довнар-Запольский М.В. Ритуальное значение каравайного обряда у белорусов // Володина, Федосик 2006. С. 337; Кабакова 2001. С. 163.

⁶⁶ Из «Вопрошания-исповеданья». По требнику XIV в. библиотека Чудова монастыря // Алмазов 1894. С. 274—277 (= Пушкарева. С. 24).

⁶⁷ Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900—1700 гг. // Пушкарева 1999. С. 459 (примеч. 73).

⁶⁸ Олеарий 1906. С. 177.

⁶⁹ Заговоры и магические средства (статья и публикация В.Л. Кляуса) // Топорков 1995. С. 346.

⁷⁰ Афанасьев 1998. С. 488.

⁷¹ Симони 1899. № 891 (С. 205).

⁷² Там же. № 1174 (С. 212).

⁷³ Арциховский А.В. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1958—1961 гг. М., 1963. С. 17—19.

⁷⁴ Orel V., Kulik A. Заметки о берестяных грамотах // *Russian Linguistics*. 1995. Vol. 19. № 3. P. 386.

⁷⁵ Зализняк А.А. Поправки и примечания к чтению ранее опубликованных берестяных грамот // Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты из раскопок 1990—1996 гг. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. Т. X. М., 2000. С. 99—100.

⁷⁶ Там же. С. 100.

⁷⁷ Вопрошание-исповеданье. По требнику XIV в. — Алмазов 1894. С. 274—277 (= Пушкарева 1999. С. 23).

⁷⁸ Ле-Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 216.

⁷⁹ Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю.А. Лимонова. Л., 1986. С. 23.

⁸⁰ Лихачев Д.С. Литература Новгорода XIII—XIV вв. // История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1945. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. С. 114.

- ⁸¹ *Лихачев Д.С.* Литература Новгорода XIII—XIV вв. С. 116.
- ⁸² *Харузин Н.Н.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII века // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. Кн. 1. С. 278.
- ⁸³ *Ульфельдт* 2002. С. 303—304.
- ⁸⁴ Там же. С. 324.
- ⁸⁵ *Утверждение династии* 1997. С. 350.
- ⁸⁶ Об этом рассказывает в своем дневнике Станислав Немоевский, краковский дворянин, прибывший в Москву в 1606 году по поручению шведской королевы Анны для продажи драгоценностей Лжедмитрию I; см.: *Иностранцы о древней Москве (Москва XV—XVII веков)*. М., 1991. С. 205.
- ⁸⁷ *Олеарий* 1906. С. 163.
- ⁸⁸ *Горсей Дж.* Записки о России XVI — начало XVII. М., 1991. С. 254.
- ⁸⁹ *Аввакум* 1960. С. 139.
- ⁹⁰ *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 67.
- ⁹¹ *Утверждение династии* 1997. С. 208—209.
- ⁹² *Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова*. Л., 1973. С. 49 (№ 89).
- ⁹³ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 240.
- ⁹⁴ *Герберштейн* 1988. С. 117.
- ⁹⁵ Там же. С. 122
- ⁹⁶ *Утверждение династии* 1997. С. 345.
- ⁹⁷ Из «Вопроса чернецам от игумена». По служебнику с требником, рукопись XV в., Софийская библиотека. — *Алмазов* 1894. С. 190—191 (= *Пушкарева*, 39).
- ⁹⁸ Из «Двух правил монахам». По Устюжской кормчей XIII в. — *Смирнов* 1913. С. 32—38 (= *Пушкарева*, 19).
- ⁹⁹ Там же.
- ¹⁰⁰ Вопрос мужам (рукопись XV в. из Кирилло-Белозерской библиотеки. — *Алмазов* 1894. С. 149—151 (= *Пушкарева* 1999, 32).
- ¹⁰¹ Вопросы женам. По сборнику рукописей 1482 г. Кирилло-Белозерской библиотеки. — *Алмазов* 1894. С. 165—166 (= *Пушкарева* 1999, 37).
- ¹⁰² *Олеарий* 1906. С. 175—176.
- ¹⁰³ Там же. С. 192—193.
- ¹⁰⁴ О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 418.
- ¹⁰⁵ *Майерберг* 1874. С. 36—37.
- ¹⁰⁶ *Утверждение династии* 1997. С. 350.
- ¹⁰⁷ *Кабакова* 2001. С. 57-58.
- ¹⁰⁸ Начало и возвышение Московии. М., 1877. С. 68
- ¹⁰⁹ *Пушкарев Л.Н.* Ранние русские пословицы и поговорки эротического содержания // *Пушкарева* 1999. С. 632.
- ¹¹⁰ *Назаров В.Д.* «Срамословие» в топонимике России XV—XVI вв. // *Пушкарева* 1999. С. 554—555.
- ¹¹¹ Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова и др. М.; Л., 1961. С. 109 (№ 26 «Дунай»).

ЗАБАВЫ СТРАЖЕЙ ЗОЛОТЫХ ВОРОТ:
ОПЫТ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПОРНОГРАФИИ

¹ Таково, например, изображение обнаженной Евы в сцене соблазнения ее змием на византийской миниатюре второй четверти XII в. из Слов Иакова Коккиновафского (*Лазарев В.И.* История византийской живописи. М., 1986, ил. 254).

² Подробное описание изобразительных сюжетов, рассматриваемых в настоящей работе, содержится в не опубликованной до настоящего времени работе Юрия Лесмана «Рисунки граффито из Золотых ворот Киева Высоцкий № 301». Никак не претендуя на приоритет Лесмана, я хотел бы высказать свое мнение о семантике данного памятника и его значении в культурной традиции русского Средневековья.

³ *Афанасьев* 1998. С. 485.

⁴ *Дучиц Л.В., Мельникова Е.А.* Надписи и знаки на костях с городища Масковичи (Северо-Западная Белоруссия) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1980 год. М., 1981.

⁵ *Дучиц Л.У.* Браслаўскае Паазер’е ў IX—XIV стст. Мінск, 1991, 71, рис. 36.7

⁶ *Taylor T.* The Prehistory of Sex. Four million years of human sexual culture. London, 1997. С. 17.

⁷ *Медведев А.Ф.* Оружие Новгорода Великого // Материалы и исследования по археологии СССР. (Труды Новгородской археологической экспедиции. Т. 2). М., 1959. № 65. С. 140, рис. 8.1.

⁸ *Медведев А.Ф.* Ручное метательное оружие (лук и стрелы, самострел). VIII—XIV вв. // Свод археологических источников. М.; Л., 1966. Вып. Е1-36. С. 9, рис. 1.5.

⁹ *Высоцкий С.А.* Киевские граффити XI—XVII вв. Киев, 1985. С. 15, № 301, табл. VI.

¹⁰ *Левитт, Топорков* 1999.

¹¹ *Мусин* 2005. С. 252.

¹² *Пушкарева* 1999. С. 21.

¹³ Там же. С. 28.

¹⁴ В издании: *Коллинс С.* Нынешнее состояние России // Утверждение династии 1997. С. 220 — текст Коллинса приводится с существенными пропусками. Полная версия в интернет-публикации на сайте <http://www.vostlit.info/>.

¹⁵ *Олеарий* 1906. С. 177.

¹⁶ *Топорков* 1995. С. 36.

¹⁷ *Писаренко Ю.* «Запретный» рисунок из Золотых ворот Киева // *Ruthenica*. V. 2005 (Киев). С. 22—31.

¹⁸ Там же. С. 31.

¹⁹ *Рыбина Е.А.* Рисунки средневековых новгородцев (по археологическим материалам) // Историческая археология. М., 1998. С. 24, 25, № 49, рис. 4.8.

²⁰ *Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // *Астарта* 1999. С. 39—94.

²¹ *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. № 5. С. 399—408.

О подобной традиции у славян: *Рабинович Р.А.* «Волки» русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима «уличи») // Стратум: Структуры и катастрофы: Сборник символической индоевропейской истории. СПб., 1997. С. 178—199.

²² Такую же переключку граффити можно увидеть и в относящихся ко второй половине XII — первой половине XIII в. надписях, запечатленных в Мартириевской паперти храма Святой Софии Новгородской. Некий прихожанин оставил там загадочное послание, очевидно как-то соотносящееся со славянской погребальной обрядовостью. Предполагают, что это заговор, который произносили при похоронах: «*Яко пироги в печи, так и гридьба в корабли... Перепелка парит в дубраве, поставила кашу, поставила пироги, туда и иди*» (*Рождественская Т.В.* Древнерусская эпиграфика X—XIII вв. текст и норма // *Russian Linguistics*. 1993. Vol. 17. С. 171—173; *Она же.* Эпиграфические памятники Древней Руси X—XV вв. (проблемы лингвистического источниковедения). СПб., 1994. С. 24—25). Вскоре после появления этой надписи другой прихожанин зачеркнул текст и подписал ниже: «*Усохните те руки*». Граффити на Золотых воротах демонстрируют такую же полемику, но в форме рисунков.

²³ *Топорков А.Л.* Повседневная мифология в России XVII века (по материалам рукописных лечебников) // Богданов, Панченко 1999.

²⁴ *Виноградова Л.Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Топорков 1996. С. 215 сл.

²⁵ *Левкиевская Е.А.* Сексуальные мотивы в Карпатской мифологии // Там же. С. 229.

²⁶ *Ивлева Л.* Ряженые в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 53.

²⁷ *Титова Л.В.* Беседа отца с сыном о женской злобе. Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987.

²⁸ *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты / Под. ред. Ю.И. Смирнова. Омск, 2000; *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 214—219, 224; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 139—140 и др.

²⁹ *Скрипиль М. О.* «Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке» // Труды Отдела древнерусской литературы. 1949. Т. VII. С. 131—167; *Он же.* «Повесть о Петре и Февронии» и эпические песни южных славян об огненном змее // Научный бюллетень Ленинградского Государственного университета. 1946. № 11/12. С. 35—39.

³⁰ *Мусин* 2005. С. 251.

³¹ *Кабакова* 2001. С. 73.

³² *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 451.

³³ *Щепанекая Т.Б.* Пронимальная магия // Женщина и вещественный мир 1999. С. 149—190.

³⁴ Там же. С. 162.

³⁵ *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. С. 322.

³⁶ *Пропп* 2001. С. 245.

³⁷ *Колпакова* 1973. С. 25 (№ 40).

³⁸ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. № 1055—1062.

³⁹ Мазалова Н.Е. Человек и дом: тождество древнерусских представлений // Женщина и вещественный мир 1999. С. 106.

⁴⁰ Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины // Пушкарева, Бессмертный 2004. Кн. 2. С. 316.

⁴¹ Баранов Д.А. «Золотник», «золотая дыра», матка: Об одном фрагменте мифологической анатомии славян // Пушкарева 1999. С. 737—746.

⁴² Колпакова 1973. С. 111 (№ 211).

⁴³ Афанасьев 1998. С. 518.

⁴⁴ Там же. С. 56 сл.

⁴⁵ Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121—132.

⁴⁶ На это обстоятельство со ссылкой на работу О.М. Фрейденберг «Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии)» — Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд. М., 1998. С. 630 — указал в своей статье Писаренко, оставивший, однако, без внимания символику *Золотых ворот* и связанный с нею пласт русской традиционной культуры.

⁴⁷ Афанасьев 1998. С. 491.

⁴⁸ Пушкарева Н.Л. Русские лубочные картинки XVIII—XIX вв. Начало порнографии или отражение народных эротических воззрений // Левитт, Топорков 1999.

⁴⁹ Поссевино 1983. С. 60.

⁵⁰ Утверждение династии 1997. С. 190.

⁵¹ Тэннэхилл Р. Секс в истории. М., 1995. М., 1995. Илл. между с. 96 и 97.

⁵² Назаров В.Д. «Срамословие» в топонимике России XV—XVI вв. // Пушкарева 1999. С. 551—566.

⁵³ Лихт 1995. С. 341.

⁵⁴ Бернштам 1991. С. 238—239.

⁵⁵ Вопрос 18: «*Да во Пскове граде моются в банях мужи и жены, и чернцы и черницы в одном месте без зазору. Достойт о том запретити, чтобы престали от того безчиния, а по правилом святых отец не подобает мытися мужу с женою в бани в одном месте*».

⁵⁶ Логинов К.К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Топорков 1996. С. 445.

⁵⁷ Там же. С. 446.

⁵⁸ Мусин 2005. С. 253—255.

⁵⁹ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Пер. и коммент. А.П. Ковалевского; под ред. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. Ср.: Петрухин В.Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 80.

ЛЮБОВНЫЕ РЕЧИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

¹ *Пушкарева Н.Л.* «Какое сердце мое и тело мое до тебе...» Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // *Пушкарева 1999.* С. 511.

² Канонические церковные памятники XIII—XVIII вв. // *Пушкарева 1999.* С. 13—116; ср.: *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян, 900—1700 // Там же. С. 299—402.

³ «Вопросы мужам и отрокам». По служебнику с требником XVI в. — *Алмазов 1894.* С. 152 (= *Пушкарева 1999.* С. 64).

⁴ «Сказание...» дошло до нас в 5 разных списках, из которых выделяются два явно более ранних: *Лопарев 1894* и *Срезневский 1906*. В абсолютном большинстве случаев об этом памятнике писали только в отдельных главках работ, посвященных общему анализу русской литературы. Особо можно выделить специальное исследование Л. А. Дмитриева, который проанализировал списки «Сказания...» и убедительно доказал, что версия, опубликованная Хр. Лопаревым, по своему содержанию ближе к первоначальному сочинению, нежели версия, опубликованная В. Срезневским по более раннему списку; см.: *Дмитриев Л.А.* Первоначальный вид и время возникновения Сказания о молодце и девице // *Труды отдела древнерусской литературы 1969.* Т. XXIV. С. 205—209.

⁵ *Лопарев 1894.* С. 3.

⁶ Как указывает И.П. Смирнов, сходство это объясняется непосредственным влиянием на поздние версии «Повести» «Сказания о молодце и девице». Старшая редакция «Повести» подобного влияния не обнаруживает, она *«отличается назидательным характером, комическое начало в ней проявлено слабо»* (*Смирнов И.П.* Повесть о старом муже и молодой девице // *Словарь книжников 1989.* С. 280).

⁷ *Лопарев 1894.* С. 3—4.

⁸ *Срезневский 1906.* С. 82.

⁹ *Скрипиль М.О.* Сказания о молодце и девице и о старом муже // *История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1948.* Т. II. Ч. 2. Литература 1590-х — 1690-х гг. С. 231.

¹⁰ *Пушкарева 1999.* С. 22.

¹¹ *Котошихин 1859.* С. 129—130.

¹² *Александрия 1965.*

¹³ Там же. С. 71.

¹⁴ *Лурье Я.С.* Стефанит и Ихниллат // *Словарь книжников 1989.* С. 420.

¹⁵ *Лурье Я.С.* Средневековый роман об Александре Македонском в русской литературе XV в. // *Александрия 1965.* С. 151.

¹⁶ *Григорьев.* Т. I. С. 345.

¹⁷ *Рыбников.* Т. I. № 30.

¹⁸ *Григорьев.* Т. III. 2003. № 58 (362). С. 313.

¹⁹ *Григорьев.* Т. II. № 216. С. 61.

²⁰ Былины и исторические песни Южной Сибири / Собр. С.И. Гуляева; под ред. В.И. Чичерова. Новосибирск, 1952. С. 130; Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск, 1991. С. 244.

- ²¹ *Кирша Данилов* 2000. С. 323 (№ 56 — «Во зеленом садочку»).
- ²² *Бернштам* 1991. С. 250.
- ²³ *Бернштам* 1999. С. 208—209.
- ²⁴ Могилевские свадебные песни из записей А.С. Дембовецкого // Володина, Федосик 2006. С. 191, 182.
- ²⁵ *Афанасьев* 1998. С. 91 (№ 34).
- ²⁶ *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко под языком твоим...» // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 69.
- ²⁷ Былины: В 25 т. / РАН. Т. 1: Былины Печоры: Север Европейской России / Отв. ред. А.А. Горелов. СПб: 2001. С. 728, 537, 548, 549, 552, 555 и др.
- ²⁸ *Колпакова* 1973. С. 7 (№ 6). Так же и в № 4 и 5, где метафора жемчуга, раскатанного по блюду, предстает в виде отрицательного сопоставления.
- ²⁹ *Топорков* 2005. С. 340.
- ³⁰ Из песенных сборников XVIII века // Топорков 1995. С. 47.
- ³¹ *Ончуков* 1996. С. 51 (Сказка «Загадки»).
- ³² Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков / Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М.; Л., 1960. С. 199; *Кирша Данилов* 2000. С. 57 (№ 3 — «Дюк Степанович»); *Симони* 1899. I 120 (С. 77).
- ³³ *Баранов Д.А.* «Золотник», «золотая дыра», матка: Об одном фрагменте мифологической анатомии славян // *Пушкарева* 1999. С. 737—746; *Успенский* 1982. С. 150 сл.
- ³⁴ *Колпакова* 1973. С. 51 (№ 94).
- ³⁵ *Рыбников*. Т. II. № 105 (= *Смирнов, Смолицкий* 1978. № 66. С. 290).
- ³⁶ *Смирнов, Смолицкий* 1978. С. 435.
- ³⁷ *Мороз Е.Л.* Новгородская былина о Хотене Блудовиче. Эпос и эротический фольклор // *Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры*. 1996. Т. 2. № 3. С. 7—37 (= *Пушкарева* 1999. С. 572—603).
- ³⁸ *Мелетинский Е.М.* Проблемы сравнительного изучения средневековой литературы (Запад/Восток) <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky18.htm>.
- ³⁹ *Григорьев*. Т. III. С. 13 (№ 306).
- ⁴⁰ *Тенишев* 1993. С. 251, 257. То же и в хороводных песнях — *Пропи* 2001. С. 283.
- ⁴¹ Нижегородская свадьба. Пушкинские места, Нижегородское Поволжье, Ветлужский край / Изд. подгот. М.А. Лобанов, К.Е. Корелова, А.Ф. Некрылова. СПб., 1998. С. 36.
- ⁴² *Кирша Данилов* 2000. С. 323 (№ 56 — «Во зеленом садочку»).
- ⁴³ *Топорков* 1995. С. 35—36.
- ⁴⁴ *Афанасьев* 1998. С. 91 (№ 34).
- ⁴⁵ Там же. С. 519.
- ⁴⁶ *Тенишев* 1993. С. 240.
- ⁴⁷ *Колпакова* 1973. С. 54 (№ 89).
- ⁴⁸ Там же. С. 49 (№ 89).
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ *Бернштам* 1991. С. 252.
- ⁵¹ *Утверждение династии* 1997. С. 208—209.
- ⁵² *Герберштейн* 1988. С. 117.
- ⁵³ *Олеарий* 1906. С. 189.

⁵⁴ Маскевич 1859. С. 52.

⁵⁵ Пушкарева 1999. С. 22, 23, 48, 97.

⁵⁶ Алмазов 1894. С. 273—274 (= Пушкарева 1999. С. 22 и 23).

⁵⁷ Акты писцового дела (1644—1661 гг.) / Сост. С.Б. Веселовский. М., 1977. С. 255.

⁵⁸ Назаров В.Д. «Срамословие» в топонимике России XV—XVI вв. // Пушкарева 1999. С. 551—566.

⁵⁹ Там же. С. 564.

⁶⁰ Емченко Е.Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 314.

⁶¹ Кабакова 2001. С. 150.

⁶² Плотникова А.А. Эротические элементы в южнославянском ряжении // Топорков 1996. С. 310.

⁶³ Успенский 1994. С. 75.

⁶⁴ Ефименко П.Е. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела им. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1978. Кн. V. Вып. 2. С. 225—226.

ВЗИРАЮ И ОБУМИРАЮ, И ВЪЗДЕРЪЖАТ МИ ВСЯ УДЫ ТѢЛА МОЕГО: ЛЮБОВЬ В ТРАДИЦИОННОМ РУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

¹ Снесаревский П.В. Источники по изучению семейных отношений, любви и брака в русском обществе XI—XV вв. // Источниковедческие и историографические проблемы русской культуры: Сб. статей. М., 1984. С. 5.

² Щеглов Л. Энциклопедия секса. СПб., 2002. С. 60.

³ Березкин С. Анатомия любви. Архаические и «прогрессивные» мотивы американской мифологии в свете данных о времени заселения циркумокеанского региона // Астарта 1999. С. 165, 166.

⁴ Дьяконов 1984. С. 31 сл.

⁵ Там же. С. 187 сл.

⁶ Дьяконов 1984. С. 68—69. Ср. с. 14.

⁷ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 327 сл.; Хёйзинга 1988. С. 117 сл.

⁸ Хёйзинга 1988. С. 117, 118.

⁹ Финкенцеллер Р., Цирк В., Брюгер Э. Шахматы. 2000 лет истории. СПб., 2003. С. 34, 164.

¹⁰ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. I. С. 156.

¹¹ Абу-ль-Фарадж аль-Исфагани. Книга песен / Пер. с араб. А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М., 1980. С. 399, 577 и др.

¹² Там же. С. 211, 351, 400.

¹³ Мелетинский Е.М. Проблемы сравнительного изучения средневековой литературы (Запад/Восток); опубликовано на: <http://www.ruthenia.ru/folklore>.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 309.

¹⁶ Хронограф 1512 г. // Полное собрание русских летописей. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1. С. 270.

¹⁷ Цит. по: *Снесаревский П.В.* Представления о любви в памятниках письменности Руси XIV—XV вв. // *Пушкарева 1999.* С. 526.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руского // *Словарь книжников 1989.* С. 403.

²⁰ *Гладкова О.В.* «Возлюби бо разум ея и благочестие». Образ идеальной любви в древнерусской литературе // *Пушкарева 1999.* С. 500.

²¹ *Пушкарева Н.Л.* «Какое се разгоре сердце мое и тело мое до тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // *Пушкарева 1999.* С. 511.

²² Моление Даниила Заточника // *Дмитриев, Лихачев 1978.* С. 396.

²³ *Дмитриев, Лихачев 1988.* Кн. I. С. 40.

²⁴ Послание Якова Черноризца князю Дмитрию Борисовичу // *Дмитриев, Лихачев 1981.* С. 458.

²⁵ *Титова Л.В.* Беседа отца с сыном о женской злобе. Исследования и публикация текстов. Новосибирск, 1987. С. 211.

²⁶ *Пушкарева И.С.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X—XVII вв.) // *Топорков 1996.* С. 67.

²⁷ Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исследования Р.П. Дмитриевой. Л., 1979.

²⁸ *Дмитриева Р.П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // *Словарь книжников 1988.* С. 221.

²⁹ Там же. С. 211.

³⁰ *Скрипиль М.О.* «Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке» // *Труды отдела древнерусской литературы. 1949.* Т. VII. С. 131—167.

³¹ Повесть о Петре и Февронии. С. 219.

³² В самое недавнее время по этому пути пошли некоторые российские идеологи, которые пытаются установить региональное, а в идеале и всероссийское почитание Петра и Февронии Муромских как идеальной русской любовной пары. Об этом: *Ахметова М.В.* «Русское» и его символы в «локальном тексте» города Муром (опубликовано на www.ruthenia/folklore.ru). В консервативных кругах данная идея рассматривается в качестве альтернативы экспортированной моде на празднование Дня святого Валентина, и в последнее время она становится все более популярной. Уже после событий, описанных в публикации Ахметовой, 28 декабря 2005 года Законодательное собрание Владимирской области обратилось к руководству государства и председателям обеих палат российского парламента с предложением учредить в день почитания святых Петра и Февронии всероссийский праздник Любви и Согласия в семье. Депутаты утверждают, что появление подобного праздника, в основу которого будет положена история Петра и Февронии Муромских, усилит нравственный и воспитательный потенциал семьи и будет содействовать повышению ее значимости. Впрочем, до настоящего времени эта региональная инициатива поддержана не была.

³³ *Пропп В.* 1958. С. 117 и др.

³⁴ *Зализняк, Янин 2006.* С. 8.

³⁵ *Топорков 1995.* С. 149—176.

³⁶ Канонические церковные памятники XIII—XVIII вв. // Пушкарева 1999. С. 13—116; ср.: *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян, 900—1700 // Там же. С. 299—402.

³⁷ По цветнику XVI в. — *Смирнов* 1913. С. 152 (= *Пушкарева* 1999. С. 56)

³⁸ *Топорков А.Л.* Повседневная мифология в России XVII века (по материалам рукописных лечебников) // *Богданов, Панченко* 1999. С. 53—54.

³⁹ *Харузин Н.Н.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII века // *Пушкарева, Бессмертных* 2004. Кн. I. С. 277—278.

⁴⁰ *Зализняк* 2004. С. 655.

⁴¹ *Лихт* 1995. С. 346.

⁴² *Топорков* 2005. С. 122.

⁴³ *Segal C.* Eros and Incantation: Sappho and Oral Poetry // *Arethusa*. 1974. V. 7. P. 139-160; *Petropoulos J.C.* Sappho Sorceress. Another Look at Frag. I (L-P) // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1993. Bd. 97. S. 43—56; *Faraone C.* The «Performative» in Three Hellenistic Incantations and Theocritus Second Idyll // *Classical Philology*, 1995. V. 90. P. 1—15.

⁴⁴ *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 1999.

⁴⁵ *Зализняк* 2004. С. 655. Ср.: *Топорков* 2005. С. 24—45.

⁴⁶ *Арциховский А.В., Янин В.Л.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962—1976 гг.). М., 1978. С. 118; *Зализняк* 2004. С. 652 сл.

⁴⁷ *Топорков* 2005. С. 110—182, 364—388.

⁴⁸ *Топорков* 2005. С. 118.

⁴⁹ *Пушкарева* 1999. С. 22 и 23, 48, 97.

⁵⁰ *Назаров В.Д.* «Срамословие» в топонимике России XV—XVI вв. // *Пушкарева* 1999. С. 551—566.

⁵¹ *Веселая Эрата на русской свадьбе.* М., 1801. С. 356. Цит. по: *Володина, Федосик* 2006. С. 341.

⁵² *Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // *Астарты*. 1999. С. 49, 79.

⁵³ *Корильные песни* / Публ. А.В. Кулагиной // *Топорков* 1995. С. 175—176.

⁵⁴ *Топорков* 1995. С. 12.

⁵⁵ *От начала начал. Антология шумерской поэзии* / Вступ. ст., пер., коммент., словарь В.К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 251—252.

⁵⁶ *Лихачев Д.С.* Развитие древнерусской литературы X—XVII веков. Л., 1973. С. 47.

⁵⁷ *Снесаревский П.В.* Представления о любви в памятниках письменности Руси XIV—XV вв. // *Пушкарева* 1999. С. 516—550

⁵⁸ Там же. С. 519.

⁵⁹ *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян, 900—1700 // *Пушкарева* 1999. С. 252.

⁶⁰ *Гладкова О.В.* «Возлюби бо разум ея и благочестие». Образ идеальной любви в древнерусской литературе // *Пушкарева* 1999. С. 492-500.

⁶¹ *Белобородова О.Л., Творогов О.В.* Переводная беллетристика XI—XIII вв. // *Истоки русской беллетристики.* Л., 1970. С. 190—191.

⁶² *Кузьмина В.Д.* Девгениево деяние. М., 1962. С. 147. Ср.: *Снесаревский П.В.* Представления о любви в памятниках письменности Руси XIV—XV вв. // *Пушкарева* 1999. С. 532—533.

⁶³ *Александрия* 1965. С. 71.

⁶⁴ *Троянская история*» Гвидо де Колумна // *Словарь книжников* 1989. С. 443—445.

⁶⁵ *Моление Даниила Заточника* // *Дмитриев, Лихачев* 1978. С. 396.

⁶⁶ *Зализняк* 2004. С. 249—254.

⁶⁷ Там же. С. 250.

⁶⁸ *Пушкарева Н.Л.* «Како ся разгоре сердце мое и тело мое до тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // *Пушкарева* 1999. С. 514.

⁶⁹ *Бахтин М.М.* *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.* М., 1990.

⁷⁰ *Бранка В.* *Боккаччо средневековый.* М., 1983. С. 74.

⁷¹ *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // *Труды по русской и славянской филологии. XXVIII. Литературоведение. К 50-летию профессора Бориса Федоровича Егорова.* Тарту, 1977. С. 3—36.

⁷² *Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым.* 1857—1862. М., 1998. С. 551.

⁷³ *Майерберг* 1874. С. 82.

⁷⁴ Там же. С. 101.

⁷⁵ *Олеарий* 1906. С. 189.

⁷⁶ Там же. С. 202.

⁷⁷ *Герберштейн* 1988. С. 111.

⁷⁸ «*Хожение за три моря*» Афанасия Никитина. 1466—1472 гг. Л., 1986. С. 8.

⁷⁹ *Крижанич Ю.* *Политика.* М., 1997.

⁸⁰ *Снесаревский П.В.* Представления о любви в памятниках письменности Руси XIV—XV вв. // *Пушкарева* 1999. С. 534.

⁸¹ *Зализняк* 2004. С. 250.

⁸² *Стеблин-Каменский М.И.* *Мир саги. Становление литературы.* Л., 1984. С. 216 сл.

⁸³ *Слово о полку Игореве* / Под ред. В.П. Афанасьевой-Перетц. М.; Л., 1950. (Серия «Литературные памятники»). С. 15.

⁸⁴ *Зализняк* 2004. С. 494.

⁸⁵ *Лавровский П.* Коренное значение в названиях родства у славян // *Сб. ОРЯС (Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук).* СПб., 1867. Т. II, № 3. С. 8.

⁸⁶ *Зализняк А.А.* Слово о полку Игореве. Взгляд лингвиста. М., 2004. Ср.: *Зализняк А.А.* Можно ли создать «Слово о полку Игореве» путем имитации // *Вопросы языкознания.* 2006. № 5. С. 3—21.

⁸⁷ *Мусин* 2005. С. 332.

⁸⁸ *Комеч А.И.* *Архитектура Владимира 1150—1180-х гг. Художественная природа и генезис «русской романики»* // *Древнерусское искусство. Русь и страны византийского мира, XII век.* СПб., 2002. С. 231.

⁸⁹ *Воронин Н.Н.* *Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV веков.* М., 1961. Т. 1: XII столетие. С. 329—334.

⁹⁰ Вагнер Г.К. О своеобразии стилеобразования в архитектуре Древней Руси (возвращение к проблеме) // Архитектурное наследство. М., 1995. Вып. 38. С. 25.

⁹¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 209.

⁹² Из «Вопрошания апостольского», сб.. XV—XVI вв. из библиотеки Чудского монастыря. — Смирнов 1913. С. 150—152 (= Пушкарева, 1999. С. 53).

⁹³ Пушкарева И.С. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X—XVII вв.) // Топорков 1996. С. 72—73; Пушкарева Н.Л. «Мед и млеко под языком твоим...» // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 63—76.

⁹⁴ По сборнику рукописи 1482 г. Кирилло-Белозерской библиотеки. — Алмазов 1894. С. 166 (= Пушкарева 1999. С. 38).

⁹⁵ Герберштейн 1988. С. 167.

⁹⁶ Службник с требником XVI в. — Алмазов 1894. С. 151 (= Пушкарева 1999. С. 64).

⁹⁷ Котошихин 1859. С. 129—130.

⁹⁸ Послание Якова Черноризца князю Дмитрию Борисовичу / Подгот. текста, пер. и коммент. В.В. Колесова // Дмитриев, Лихачев 1981. С. 612.

⁹⁹ Лаушкин А.В. Послание Иакова Черноризца: к вопросу о времени написания // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2003 г. Ростов, 2004.

¹⁰⁰ Герберштейн 1988. С. 112.

¹⁰¹ Маржерет Ж. Состояние государства Российского // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев / Подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. Ю.А. Лимонова. Л., 1986. С. 243.

¹⁰² Маскевич 1859. С. 52, 53.

¹⁰³ «Вопросы девицам» // Алмазов 1894. С. 109 (= Пушкарева 1999. С. 101).

¹⁰⁴ Предположение о том, что автором «Слова...» была женщина, высказал издатель этого сочинения В.И. Срезневский (Сведения о рукописях, печатных изданиях, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки Академии наук в 1900 и 1901 годах. Приложение 1-е. СПб., 1903. С. 142. Ср.: Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов, ст. и коммент. В.П. Адриановой-Перетц. М., 1977. С. 104, 225).

¹⁰⁵ Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 39—40.

¹⁰⁶ О московских царевнах сходным образом пишут Майерберг (Майерберг 1874. С. 82) и Котошихин (Котошихин 1859. С. 12).

¹⁰⁷ Хейзинга 1988. С. 119.

¹⁰⁸ Харузин Н.Н. К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII века // Пушкарева, Бессмертных 2004. Кн. 1. С. 278.

¹⁰⁹ Власова З.И. Скоморохи и свадьба (к вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // Русский фольклор. Л., 1989. Вып. XXV. С. 23—37.

¹¹⁰ Ульфельдт 2002. С. 303—304.

¹¹¹ Хейзинга 1988. С. 124.

¹¹² Топорков 1995. С. 36, 35.

¹¹³ Rice James L. Kirsha's Bawdy Song Again and Again // Левитт, Топорков 1999. С. 192.

¹¹⁴ Там же. С. 195.

¹¹⁵ *Топорков* 1995. С. 34—38, 543—545. Переиздано в: *Кириша Данилов* 2000. С. 363—374.

¹¹⁶ *Каптерев Н.В.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Сергиев Посад, 1913. С. 12.

¹¹⁷ *Дмитриев, Лихачев* 1988. С. 323—373.

¹¹⁸ *Лопарев* 1906. С. 84—89.

¹¹⁹ *Пушкарева* 1999. С. 155—156.

¹²⁰ Там же. С. 156.

¹²¹ *Эрлихман В.* Последняя царица // *Биография*. 2006. № 8. С. 123—124.

¹²² Там же. С. 124.

¹²³ *Усенко О.* Сумасброднейший собор // *Родина*. 2005. № 2. С. 61—67.

¹²⁴ *Гордин М.А.* Любовные ереси: Из жизни российских рыцарей. СПб., 2002. С. 17.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Аввакум* 1960 — Житие протопопы Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960.
- Агапкина* 1992 — *Агапкина Т.Г.* О некоторых магических действиях в масленичной обрядовости славян // *Фольклор и этнографическая действительность.* СПб., 1992.
- Александрия* 1965 — Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. М.; Л., 1965.
- Алмазов* 1894 — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви: В 3 т. Одесса, 1894 (Репринт — М., 1995). Т. III. Приложения. Русские уставы исповеди
- Астарта* 1999 — Астарта. Вып. 1. Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков: проблемы женственности / Под ред. М.Ф. Альбедиль, А.В. Цыба. СПб., 1999.
- Астахова* БС — Былины Севера. Т. I. Мезень и Печора / Записи, вступительная статья и комментарии А.М. Астаховой. М.; Л., 1938; Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега, Поморье / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1951.
- Афанасьев* 1998 — Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857—1862 М., 1998.
- Багно* 1990 — *Багно В.Е.* К вопросу о контаминации легенд об оскорблении черепа и о «бабьем пересмешнике» // *Филологические исследования.* М.; Л., 1990.
- Баранов* 2002 — *Баранов Д.А.* Образ ребенка в народной эмбриологии // *Материалы по этнографии.* Т. I. СПб., 2002.
- Бернштам* 1991 — *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // *Этнические стереотипы мужского и женского поведения.* СПб., 1991
- Бернштам* 1999 — *Бернштам Т.А.* «Хитро-мудро рукодельнице» // *Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / Сост. Л.С. Лавренева, Т.В. Щепанская.* СПб., 1999.
- Бернштам* 2000 — *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Богданов, Панченко* 1998 — Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18—20 февраля 1998 года / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998.
- Богданов, Панченко* 1999 — Мифология и повседневность. Выпуск второй. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб., 1999.
- Володина, Федосик* 2006 — Белорусский эротический фольклор / Изд. подгот. Т.В. Володина, А.С. Федосик. М., 2006.

- Володина 2006 — Володина Т.В. Телесный низ в традиционных представлениях белорусов // Белорусский эротический фольклор / Изд. подгот. Т.В. Володина, А.С. Федосик. М., 2006
- Герберштейн 1988 — Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988
- Григорьев, Т. I—III — Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002—2003. (Полное собрание русских былин).
- Дмитриев, Лихачев 1978 — Памятники древнерусской литературы: XI — начало XII века / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М., 1978.
- Дмитриев, Лихачев 1981 — Памятники древнерусской литературы: XIII век / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М., 1981.
- Дмитриев, Лихачев 1988—1994 — Памятники литературы древней Руси: XVII век / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М., 1988—1994. Кн. 1—3.
- Дьяконов 1984 — Лирическая поэзия Древнего Востока / Сост. И.М. Дьяконова. Коммент. В. Афанасьевой, И. Дьяконова, О. Берлева. М., 1984.
- Жельвис 2005 — «Злая лая матерная...»: Сб. ст. / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005.
- Женщина и вещественный мир 1999 — Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России: (Сборник Музея антропологии и этнографии. LVII). СПб., 1999.
- Зализняк 2004 — Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995—2003 гг. М., 2004.
- Зализняк, Янин 2006 — Зализняк А.А., Янин В.Л. Берестяные грамоты из Новгородских раскопок 2005 г. // Вопросы языкознания. 2006. № 3 (май—июнь).
- Кабакова 2001 — Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Кирша Данилов 2000 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2000.
- Колпакова 1973 — Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973.
- Котошихин 1859 — О России, в царствование Алексея Михайловича. Современное сочинение Григория Котошихина. СПб., 1859
- Левитт, Топорков 1999 — Эрос и порнография в русской культуре / Под ред. М. Левитта и А. Топоркова. М., 1999.
- Лихт 1995 — Лихт Ганс. Сексуальная жизнь в древней Греции / Пер. В.В. Федорина. М., 1995.
- Лобач 2006 — Лобач В.А. Эрос в белорусской традиционной культуре // Белорусский эротический фольклор / Изд. подгот. Т.В. Володина, А.С. Федосик. М., 2006.
- Лобода 1905 — Лобода А.М. Русские былины о сватовстве. Киев, 1905.
- Логинов 1993 — Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Логинов 1993а — Логинов К.К. Материальная культура и производственно бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — нач. XX в.). СПб., 1993.
- Логинов 1996 — Логинов К.К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996
- Лопарев 1894 — Хр. Лопарев. Сказание о молодце и девице: Вновь найденная эротическая повесть народной литературы. СПб., 1894 (= Общество лю-

- бителей древней письменности. Памятники древней письменности. ХСІХ).
- Майерберг* 1874 — Путешествие в Московію барона Августина Майерберга, члена Императорскаго придворнаго совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственнаго совета Нижней Австріи, послов августейшаго римскаго императора Леопольда к царю и великому князю Алексею Михайловичу, в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874.
- Майков* 1869 — *Майков Л.* Великорусскіе заклинанія. СПб., 1869.
- Малиновскій*, 1997 — *Малиновскій Б.* Наука, магія, религія / Пер. А.П. Хомик под ред. О.Ю. Артемовой. М., 1997.
- Маскевич* 1859 — Дневник Маскевича 1594—1621 // Сказанія современников о Дмитрии Самозванце. Т. 1. СПб., 1859.
- Мусин* 2005 — *Мусин А.Е.* Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русскаго средневековья в контексте религиознаго менталитета // Militaria Antiqua. VIII. СПб., 2005.
- Олеарій* 1906 — *Олеарій А.* Описание путешествія в Московію и через Московію в Персію и обратно / Введение, перевод, примечанія и указанія А.М. Ловягина. СПб., 1906.
- Ончуков* 1996 — Заветныя сказки из собранія Н.Е. Ончукова. М.: Ладомир, 1996.
- Поссевино* 1983 — *Поссевино А.* Историческія сочиненія о Россіи XVI в. МГУ, 1983.
- Пропп* 1958 — *Пропп В.Я.* Русскій героическій эпос. 2-е изд., испр. М., 1958.
- Пропп* 2001 — *Пропп В.Я.* Сказка. Эпос. Песня. М, 2001.
- Пушкарева* 1999 — «А се грехи злые смертныя...» Любовь, эротика, секс в доиндустриальной Россіи. (X — первая половина XIX в.). Тексты. Исследования / Изд. подгот. Н.Л. Пушкарева. М., 1999.
- Пушкарева, Бессмертных* 2004 — «А се грехи злые смертныя». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX — начала XX века / Изд. подгот. Н.Л. Пушкарева, Л.В. Бессмертных. Кн. I—III. М., 2004.
- Рыбников Т. I—III.* — Песни, собранныя П.Н. Рыбниковым / Под ред. А.Е. Грузинскаго. 2-е изд. Т. I—III. М., 1909—1910.
- Симони* 1899 — *Симони П.К.* Старинныя сборники русскіх народных пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетій. Вып. I. СПб., 1899.
- Словарь книжников* 1988 — Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1. А—К. / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1988.
- Словарь книжников* 1989 — Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2. Л—Я. / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989.
- Смирнов* 1913 — *Смирнов С.И.* Материалы для исследования древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913.
- Смирнов, Смолицкій* 1974 — Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкій. М., 1974.
- Смирнов, Смолицкій* 1978 — Новгородскія былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкій. М., 1978
- Стратанович* 1978 — *Стратанович Г.Г.* Народныя верованія населенія Индокитая. М., 1978.

- Срезневский* 1906 — *Срезневский В.* Сказание о молодце и девице по Списку XVII в. библиотеки Академии наук // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1906. Т. XI. Кн.4. С. 84—89.
- Тенишев* 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.
- Топорков* 1995 — Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А.Л. Топорков. М., 1995.
- Топорков* 2005 — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции: История, символика, поэтика. М., 2005.
- Топорков* 1996 — Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.
- Ульфельдт* 2002 — *Якоб Ульфельдт.* Путешествие в Россию. М., 2002.
- Успенский* 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский* 1994 — *Успенский Б.А.* Избранные труды: В 2 т. М., 1994.
- Утверждение династии* 1997 — Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. М., 1997.
- Хёйзинга* 1988 — *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д.В. Сильвестрова. М., 1988.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
РУССКАЯ «КАМАСУТРА» И РИТУАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО ...	6
ПУСТЬ ЖЕ НАПЬЕТСЯ (НАБУХНЕТ) РОЖДАЮЩЕЕ ЛОНО! О СКВЕРНОСЛОВИИ В РУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ	25
ГЕРОЙ-ЛЮБОВНИК В РУССКОМ ЭПОСЕ: БЫЛИНА О ХОТЕНЕ БЛУДОВИЧЕ	46
ПОБЗДЕТЬ ВОЛЕЮ БЛУДА ДЛЯ: ЗАГАДКИ НАРОДНОЙ АНТРОПОЛОГИИ	58
ЗАБАВЫ СТРАЖЕЙ ЗОЛОТЫХ ВОРОТ: ОПЫТ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПОРНОГРАФИИ	78
ЛЮБОВНЫЕ РЕЧИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	93
ВЗИРАЮ И ОБУМИРАЮ, И ВЪЗДЕРЪЖАТ МИ ВСЯ УДЫ ТѢЛА МОЕГО: ЛЮБОВЬ В ТРАДИЦИОННОМ РУССКОМ ОБЩЕСТВЕ	110
Примечания	143
Список сокращений	168

Евгений Мороз
Веселая Эрата:
Секс и любовь в мире русского Средневековья

Дизайнер

А. Рыбаков

Редактор

А. Ранчин

Корректор

М. Смирнова

Компьютерная верстка

С. Петров

Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
“НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”»

Адрес редакции:

129626, Москва, И-626, а/я 55

Тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60x90/16

Бумага офсетная № 1

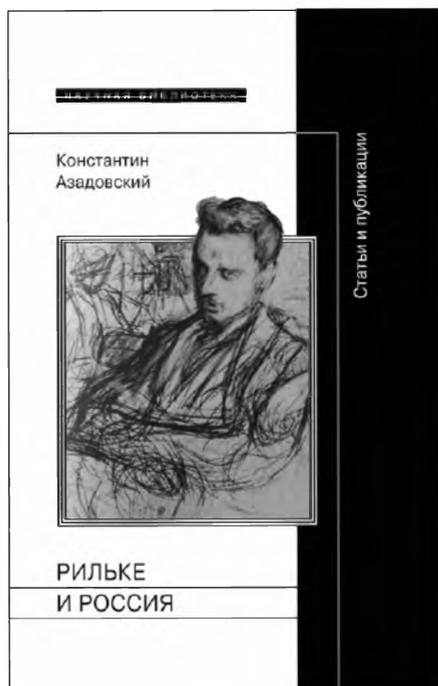
Печ. л. 11. Тираж 1500. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфический комплекс
“Ульяновский Дом печати”»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Серия «Научная библиотека»

Константин Азадовский
РИЛЬКЕ И РОССИЯ
Статьи и публикации



Райнер Мария Рильке (1875—1926), великий германский поэт XX века («германский Орфей» — называла его Марина Цветаева), известен не только как замечательный и тончайший лирик. Совершенно особый, во многом уникальный эпизод, относящийся к истории русско-немецких культурных «пересечений», — страстная любовь Рильке к России, его поездки в нашу страну (1899 и 1900), встречи и переписка с деятелями русской культуры (среди них — Лев Толстой, Антон Чехов, Леонид Пастернак, Борис Пастернак, Марина Цветаева), занятия русским языком и русским искусством, переводы русских авторов, наконец — стихи и проза поэта, отразившие его увлечение Россией. Константин Азадовский, историк русской и западноевропейской культуры, в течение нескольких десятилетий собирал и исследовал материалы, посвященные теме «Рильке и Россия». Сборник, предлагаемый вниманию читателей, объединяет в себе его избранные работы, отражающие, с одной стороны, русофильские искания самого Рильке, с другой — восприятие Рильке и его поэзии в русской культурной среде первой четверти XX века.

Издания

«Нового литературного обозрения»

(журналы и книги)

можно приобрести в магазинах:

Интернет-магазин издательства «НЛО» — www.nlobooks.mags.ru

в Москве:

«Библио-Глобус» — ул. Мясницкая, 6, т. (495)924-46-80

Галерея книги «Нина» — ул. Бахрушина, 28, т. (495)959-20-94

«Гилея» — Тверской бульвар, 9 (помещение Московского музея современного искусства), тел. (495) 925-81-66

ГЦСИ — ул. Зоологическая, д.13, т. (495)254-06-74

Киоск «Новой газеты» на Страстном бульваре

Книготорговая компания «Берроунз» — т. (495)971-47-92

«Книжная лавка писателей» — ул. Кузнецкий мост, 18; т. (495)624-46-45

«Культ-парк» — магазин в здании ЦДХ на Крымском Валу

«Лавочка детских книг» — Старый Арбат, д.10, ТЦ «Старая улица», 3-й этаж
т. (495)973-32-82

«Москва» — ул. Тверская, 8, т. (495)629-6483, (495)797-87-17

«Московский Дом книги» — ул. Новый Арбат, 8, т. (495)789-35-91

«Молодая гвардия» — ул. Большая Полянка, т. (495)238-50-01

«Проект ОГИ» — Потаповский пер., 8/12, стр. 2, т. (495)627-56-09

«Старый свет» — книжная лавка при Литинституте. Тверской бульвар, 25
(вход с М. Бронной), т. (495)202-86-08

«У Кентавра» — РГГУ, ул. Чайнова, д.15, т. (495)250-65-46

«Фаланстер» — М. Гнезниковский пер., д.12/27, т. (495)629-88-21

в Санкт-Петербурге:

Склад издательства — Лиговский пр., д. 27/7, т. (812)579-50-04

«Академкнига» — Литейный пр., 57, т. (812)230-13-28

«Вита Нова» — Менделеевская линия, 5, т. (812)328-96-91

Киоск в Библиотеке Академии наук — ВО, Биржевая линия, 1

Киоск в Доме кино — Караванная ул., 12 (3 этаж)

«Книги и кофе» — Наб. Макарова, 10 (кафе-клуб

при Центре современной литературы и искусства), т. (812)328-67-08

«Книжная лавка писателей» — Невский пр., 66, т. (812)314-47-59

«Книжная лавка» в фойе Академии художеств — Университетская наб., 17

Книжные салоны при Российской национальной библиотеке —

Садовая ул., 20; Московский пр., 165, т. (812)310-44-87

«Книжный окоп» — Тучков пер., д.11/5 (вход в арке), т. (812)323-85-84

«Книжный салон» — Университетская наб., 11 (в фойе

филологического факультета СПбГУ), т. (812)328-95-11

Книжный магазин-клуб «Квилт» — Каменноостровский пр., 13,
т. (812) 232-33-07

«Подписные издания» — Литейный пр., 57, т. (812)273-50-53

«Порядок слов» — Наб. реки Фонтанки, 15 (магазин при РХГА),
т. (812)310-50-36

«Ретро» — Стенд № 24 (1 этаж) на книжной ярмарке в ДК Крупской;
ул. Обуховской обороны, 105

«Санкт-Петербургский Дом книги» (Дом Зингера) — Невский пр., 28,
т. (812)448-23-57

«Фонотека» — ул. Марата, 28, т. (812)712-30-13

в Екатеринбурге:

«Дом книги» — ул. Антона Валека, т. (343)358-12-00

в Нижнем Новгороде:

«Дирижабль» — ул. Б.Покровская, д.46, т. (312)31-64-71

в Воронеже:

«Галерея»

в Красноярске:

«Русское слово» — ул. Ленина, д.28, т. (3912)27-13-60

в Ярославле:

«Книжная лавка гуманитарной литературы» — т. (4852)72-57-96

в Минске:

ИП Людоговский А.С. — ул. Козлова, 3.

ООО «МЕТ» — т. 10-375-172-84-90-21; 10-375-172-84-36-21(факс)

в Киеве:

ООО «АВР» — т. (044)273-64-07

Книжный интернет-магазин «Лавка Бабуин» (<http://lavkababuin.com>)

ул. Верхний Вал, 40, оф. 7 (код #423),

т.: +38(044)537-22-43; +38(050) 444-84-02

Книжный рынок «Петровка», Павел Швед, т.: + 38(068) 358-00-84

в Стокгольме:

Русский книжный магазин «INTERBOK» — Hantverkargatan, 32, Stockholm,

т. 08-651-11-47

а также в Интернете:

www.bolero.ru

<http://lavkababuin.com>

www.mkniga.com

www.ozon.ru