

ИГОРЬ КОН

СЕКСУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В РОССИИ

Очерк истории
русской сексуальной
культуры с дохристианских
времен до современности

18+

Игорь Семенович Кон
Сексуальная культура в России
Серия «Научно-
популярная психология»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=39455174
Сексуальная культура в России: АСТ; Москва; 2018
ISBN 978-5-17-111603-3

Аннотация

Даже у Николая Гоголя были проблемы с собственной сексуальностью, так чего же нам, простым смертным, замыкаться в своих комплексах? Написанная в 80-ые годы, когда о сексуальной культуре не было принято говорить, а в СССР велась активная политика развития семейных отношений, эта книга обнажила все те нравственные предрассудки общества, которые отразились на сексуальном поведении простых людей. Сейчас, когда перемены сказываются на сексуальном здоровье и повседневной жизни россиян, тем более интересно понаблюдать, с какими из стереотипов мы успели расправиться, а какие нам еще предстоит изжить. Исследуя, как менялось отношение к чувственной стороне жизни с дохристианских времен и до современности, Игорю Кону удалось разобраться с той грудой стереотипов и предубеждений, которая скопилась в наших умах за века царствования общественной морали. На

примере эротических произведений Пушкина, Лермонтова и многих других русских классиков автор рассмотрел, какое влияние оказали на их творчество нравы их времени и как они сформировали общественные представления о чувственности и сексуальной жизни.

Содержание

| | |
|---------------------------------------|----|
| Историк, социолог, философ и сексолог | 6 |
| Предисловие | 18 |
| Часть 1 | 27 |
| Глава 1 | 27 |
| Понятие сексуальной культуры | 27 |
| Единство противоположностей | 29 |
| Экстенсивность развития | 30 |
| Процесс цивилизации | 32 |
| Публичная и частная жизнь | 38 |
| Мужское и женское начало | 41 |
| Глава 2 | 45 |
| Древнеславянское язычество | 45 |
| Семантика русского мата | 47 |
| Сексуальные нормы православия | 54 |
| Глава 3 | 75 |
| Норма, обычай и поведение | 75 |
| Семейные ценности | 77 |
| Отношение к девственности | 80 |
| Ухаживание и добрачные связи | 83 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 87 |

Игорь Кон

Сексуальная

культура в России

© Кон, Игорь Семенович, наследники.

© Киноконцерн «Мосфильм» (Кадры из фильма)

© ООО «Издательство АСТ»

Историк, социолог, философ и сексолог

«До поры до времени мой интерес к молодежной тематике оставался платоническим, но в 1964 г. меня уговорили выступить на большой конференции в Ленинграде с докладом «Юность как социальная проблема» (название я предложил сам). Поскольку я собирался говорить о проблеме отцов и детей, наличие которой в СССР в то время все дружно и яростно отрицали, это могло кончиться большим скандалом».¹ Так Игорь Кон написал в своих воспоминаниях.

В тот день скандала не произошло, но потом на другой большой конференции он все-таки случился.

И так бывало в жизни И. С. Кона не только в связи с этой темой. Он не раз и не два выступал зачинателем изучения тем, еще непривычных. Таких тем, которые у многих вызывали протест: действительно ли они заслуживают внимания? А может быть, просто для нас противопоказаны?

И зачинателем Игорь был не в какой-то одной сфере науки, а в нескольких. Он был и историком, и социологом, и философом, и этнологом. И даже сексологом.

Можно ли понять творчество человека, если совсем не знать его судьбу?

¹ Кон И. С. 80 лет одиночества. М., 2008. С. 263.

Поэтому – хоть чуть-чуть о его жизни. Ее-то я знаю. Мы были друзьями с первого же послевоенного года, с 1946-го. И каждый поворот его судьбы я переживал вместе с ним. А жизнь его была поразительно необычна. Уже его кандидатские диссертации о многом говорят: в 22 года он защитил две диссертации – по истории («Общественно-политические взгляды Джона Мильтона») и по философии («Этнические взгляды Н. Г. Чернышевского»). И работал над третьей – юридической (о правосознании). В 31 год он защитил докторскую («Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли»), тематически никак не перекликавшуюся с его кандидатскими. Благодаря этой его диссертации (она опубликована в 1959 г.) читатель смог впервые так подробно познакомиться со многими историками Запада. А слова «кризис буржуазной исторической мысли» в названии – обязательное условие для издания книг о западной науке в СССР в 1950-х годах.

Он был тесно связан с зарождением отечественной социологии. А в отечественной сексологии вообще был первым, зачинателем.

Но как бы ни был широк и разнообразен круг интересов И. С. Кона, все-таки прежде всего он был историком. К каким бы проблемам он ни обращался, подход у него всегда был историческим.

Его книги и статьи переведены на множество языков – в странах Европы, в Соединенных Штатах, в Китае. У мно-

гих ли отечественных ученых столько трудов переводилось на другие языки?

Для Игоря жизнь – это была работа. У него никогда не было семьи – ни жены, ни детей. Работа, работа, работа. И если его спрашивали, как он себя чувствует, он говорил о своей работе: хорошо она сегодня идет или не очень.

Жизнь-то у него была нелегкая. У отца – своя семья. Мама у Игоря – медсестра. Ее заработок, сами понимаете, был невелик. Жили они в Ленинграде. В начале блокады эвакуировались в Чувашию. Там Игорь закончил школу.

Осенью 1944-го вернулись в Ленинград, но жить было негде: их комнату у них незаконно отобрали. 16-летний Игорь писал письма Жданову с просьбой о жилье. Одно из них – в стихах. Вот отрывки из него:

Без прописки и без хлеба
И без всякого жилья,
Под открытым сводом неба
Проживаю нынче я.

...

От милиции скрываюсь,
Перед дворником дрожу,
Я по лестницам скитаюсь,
В разных садиках сижусь.

...

Всей душой хочу учиться,
А учиться не дают.

Где, к кому мне обратиться,
Как найти себе приют?

Очевидно, на кого-то в команде Жданова это произвело впечатление. Комнатку дали. Девятиметровую.

В аспирантские годы он проходил практику в ленинградской женской школе № 216, проводил там дискуссии с обсуждением проблем истории. А в соседней, моей школе № 206, выступил с докладом о проблемах советской молодежи. Говорил хорошо. Правда у нас, старшеклассников, помню, вызвал и протест: что это он, почти наш ровесник, чему-то нас учит.

Эти встречи и стали первыми шагами к моей с ним дружбе.

* * *

Круг научной деятельности Игоря так широк, что хоть как-то осветить все ее аспекты невозможно – тем более в такой небольшой статье, как эта. Его никогда не переставали интересовать проблемы исторической науки, ее методологии и философии истории. В 1969 г. он выпустил сборник переводов зарубежных статей «Современные тенденции в буржуазной философии и методологии истории».

Стал все больше заниматься и другими сферами науки: социальная психология, теория личности, этика, антрополо-

гия и социология детства и юности, социология молодежи, сексология, гендерные исследования. Все это – в историческом развитии. Под его редакцией выходил даже «Словарь по этике» – издавался в 1970, 1975, 1981, 1989 гг. Переведен и издан в Кельне, Будапеште, Риге.

Он написал и издал монографию «Позитивизм в социологии» (Л., 1964). В дальнейшем под его редакцией вышел коллективный труд «История буржуазной социологии XIX – начала XX века» (М., 1979). Больше всего его интересовала теория личности. Его книга «Социология личности» (М., 1967) положила начало этой теме в отечественной науке. Ее сразу перевели на шесть языков. А затем написал много статей и книги «Открытие «Я»» (М., 1978) и «В поисках себя. Личность и ее самосознание» (М., 1984).

Вел исследования социального облика человеческих возрастов. Начал с молодежи, со статьи «Юность как социальная проблема» (1965). Писал о молодости, о ее психологии, ее социализации. Его «Психология юношеского возраста» выходила в 1979–1989 гг. четыре раза общим тиражом 1,5 млн экземпляров.

Его статьи и книги о культуре и социологии детей вызвали не меньший, если не больший интерес. Особенно его книга «Ребенок и общество» (выходила дважды – в 1988 и в 2003 гг.).

Среди последних работ Игоря: книги «Мужчина в меняющемся мире» (М., 2009) и «Мальчик – отец мужчины» (М.,

2009) – о том, как мальчик взрослеет, превращается в мужчину. И какие сложности на этом пути преодолевает.

Одну из своих статей Игорь озаглавил: «Легко ли быть мужчиной». В ней дан такой образ мужчины: «Если он ориентируется на то, что он всюду главный... то ничего, кроме неприятностей ему и его близким не светит...

Сегодняшняя модель мужчин стала принципиально другой...

Это мучительно для мужчины, потому что он привык быть гегемоном».

* * *

Как он стал и сексологом? Мне он рассказывал так. Как-то он читал лекцию психологам. И они ему пожаловались: вот у человека внешние признаки пола одни, а внутренне он (или она) видит себя иначе. Что ж, надо делать операцию. Но хирурги говорят: «зачем? У него же (или у нее) все в порядке.

Вот так психологи и привлекли Игоря к этой проблеме, чрезвычайно важной.

Но в СССР этой темой не принято было заниматься. Она была как бы запретной. Поэтому книгу «Введение в сексологию» Игорь издавал в Венгрии (1981 г.) и Германии (1983 г.), а в СССР ее можно было читать только в самиздате. Вышла в нашей стране только в 1989 г., и хотя в издательстве «Медицина», речь в ней шла отнюдь не только о медицинской сто-

роне проблемы, но и о том, что она должна рассматриваться гуманитарными науками: социальные проблемы, связанные с сексуальным поведением.

В 1997 г. Игорь издал книгу «Сексуальная культура России». Эту тему у нас тщательно избегали. Игорь открыл ее для нас. Книга пользовалась таким успехом, что в 2005 г. вышло второе издание. Ее перевели и издали в США. Им были опубликованы «Введение в сексологию. Курс лекций. Учебное пособие для вузов» (М., 1999) и «Сексология» (М., 2004).

И в книгах, и в устных выступлениях Игорь говорил о тех вопросах, которые были острыми в нашей стране – да вероятно, остры и сейчас. Он настаивал, что нельзя преследовать геев и лесбиянок – они не извращенцы, такими они родились, и число их велико.

Он считал, что у нас, как и в ряде других стран, надо для старшеклассников ввести лекции о половой жизни. Это очень важно потому, что половые связи теперь начинаются раньше, чем это было прежде.

Считал, что у нас мало внимания уделяется ВИЧ-инфицированным – а численность их быстро растет.

Протест Игоря против гомофобии, преследования гомосексуалистов, и его идея о необходимости включить в школьные программы старшеклассников ознакомление с сексуальными проблемами вызвали возмущение у тех, кому это очень не нравилось. В начале 2001 г. во время публичной

лекции Игоря в МГУ в него бросили тортом. Под дверь его квартиры подложили муляж взрывного устройства. Неоднократно угрожали убийством.

Игорь реагировал на это спокойно, мужественно. Развивая свои идеи, он издал книгу «Лики и маски однополой любви» о гомосексуальности, а в статье «Секс и меньшинства. Как гомофобия становится ксенофобией» написал, что гомофобия связана с другими проявлениями ксенофобии.

Всемирная сексологическая ассоциация наградила его Золотой медалью за выдающийся вклад в сексологию и сексуальное здоровье. Эта ассоциация избрала его своим вице-президентом.

* * *

Многим, в том числе и мне, особенно близка книга «Дружба» – не только своей научностью, но и душевностью. Не случайно она выходила в нашей стране четыре раза и переведена на много языков.

Игоря интересовала тема дружбы – сперва в личном, а позднее и в научном плане. Как менялись представления о ней в истории и в наше время. Психология дружбы, детская и юношеская дружба, дружба взрослых, мужская и женская дружба. И он познакомился с огромной литературой, на нескольких языках. Работал много лет. Изучал и психологические проблемы, такие как связь представлений о дружбе с

развитием самосознания и образа «Я» – в разных исторических условиях.

Статьи о проблемах дружбы Игорь начал публиковать в 1970-х и на их основе издал книгу «Дружба» сперва в Венгрии в 1977-м, а в 1979-м – в Германии. Издавать ее в СССР не спешил. «Разговор о личных ценностях плохо вписывался в тогдашнюю официальную идеологию. К тому же многие люди не верили, что дружба может быть не только темой назидательных бесед для подростков, одобренных хрестоматийными историческими примерами, но и предметом серьезного научного исследования».²

В 1980-м он издал эту книгу в Советском Союзе. Она сразу же стала бестселлером. Издана тиражом 100 тыс. экземпляров. В 1987-м – второе издание, тираж фантастический – 200 тыс.! Третье издание в 1989-м – тоже 200 тыс. Книга вошла в списки рекомендованной литературы для студентов по курсу социальной психологии и некоторым историческим дисциплинам. Она переведена на китайский, итальянский, испанский, болгарский, молдавский, словацкий, латышский и еще несколько языков. В 2005 г. вышло четвертое издание. Книга в значительной степени написана заново – учтены новые явления и в общественной жизни и в их научном осмыслении. В разделе «Русская дружба» сказано, как все это проявилось в нашей стране... Может быть, кто-нибудь из читателей сочтет, что я так много пишу об этой книге потому,

² Кон И. С. Дружба, 4-е изд., доп. СПб., 2005, С. 7.

что ее последнее издание Игорь посвятил мне, его ближайшему другу. Начал ее словами «Посвящается Аполлону Борисовичу Давидсону».

Но дело в том, что все, связанное с понятием «дружба», должно быть близко каждому из нас.

* * *

Я привел лишь несколько названий книг Игоря. У него вышло их столько, в стольких коллективных трудах он был ведущим автором – не может быть и речи о том, чтобы упомянуть хотя бы все важнейшие из них. Сами названия книг говорят о проблемах, которыми он занимался. В изучении многих он был первооткрывателем. Или привлекал внимание к тем сторонам этих проблем, коим в отечественной науке как-то не уделяли должного внимания.

Он писал о таких важных общечеловеческих проблемах, умел так ясно формулировать свои мысли и наблюдения, что это привлекало внимание отнюдь не только профессионалов, а и очень широкого круга читателей.

Все это относится не только к его книгам, а и ко многим статьям. Яркий пример – статья о корнях этнических предрассудков.³ В ней рассмотрена проблема, которая волнует в нашей стране, да и не только в нашей, очень многих.

³ Кон И. С. Психология предрассудка. О социально-психологических корнях этнических предрассудков. – Новый мир, 1966, № 9.

Но в отечественной литературе информации об этом было мало. Статья получила огромный резонанс. Ее обсуждали, несколько раз перепечатавали.

За три года до ухода из жизни Игорь издал книгу «80 лет одиночества». В ней подвел итог своей деятельности.

«Я хочу через свой жизненный опыт, средоточием коего была моя научная работа, поведать о прошедшем и давно прошедшем времени, почему я заинтересовался той или иной проблемой и что из этого получилось.

Еще недавно казалось, что советские условия безвозвратно ушли в прошлое и мало кому интересны. Но сейчас наше общество все больше напоминает мне ту страну, в которой я прожил первые шестьдесят лет своей жизни... А коль скоро это так, прошлый опыт важен не только будущим историкам, о нем полезно знать и современным молодым людям, даже если они сами этого пока не осознают».⁴

Я ни в чем не хочу спорить с этой книгой моего друга. Но вот ее название «80 лет одиночества» – как отнестись к нему?

На прощание с Игорем в 2011 г. в московскую больницу № 64 пришло около 200 человек. А ведь это было 1 мая, когда они могли провести время по-другому. Сколько же было тех, кто любил Игоря, если взглянуть на него в последний раз было для многих так печально...

И когда даже после его кончины кто-то возобновил напад-

⁴ Кон И. С. 80 лет одиночества, С. 9.

ки на него, сразу появилось письмо большой группы ученых и журналистов «В защиту памяти Игоря Семеновича Кона».

Его книги продолжают издаваться. Вскоре после кончины вышла его последняя книга «Бить или не бить» (М., 2011) об истории телесных наказаний. Летом 2017 г. в Москве вышло новое издание книги «Мальчик – отец мужчины». Намечается издание и других.

Не буду перечислять наград и почетных степеней, которые получил Игорь и в нашей стране, и за рубежом. Не привожу восхищенных отзывов о его деятельности, которые давались в печати.

Его вклад в науку, культуру и такое важное для всех нас подлинное понимание становления личности человека – огромен. Уверен, что всему этому предстоит еще быть по-настоящему оценено.

И сейчас, хотя его нет с нами, его книги переиздаются.

А. Б. Давидсон

Предисловие

*Давно пора, ядрена мать,
Умом Россию понимать.*

Игорь Губерман

Предлагаемая вниманию читателя книга – мой четвертый (и последний) подход к истории русской сексуальной культуры.

Первый подход, осуществленный во время моего пребывания в Русском центре Гарвардского университета, – книга «Сексуальная революция в России» (Коп, 1995), которой предшествовал ряд статей и сборник «Секс и русское общество» (Sex and Russian Society, 1993) был сфокусирован на том, как советская власть пыталась запретить сексуальность и чем эта попытка закончилась. Кроме того, мне хотелось развеять созданный некоторыми российскими и западными публикациями миф, изображающий Советский Союз и постсоветскую Россию этаким зверинцем, населенным странными экзотическими животными, которые нигде в мире больше не встречаются. В действительности большая часть наших проблем, включая и сексуальные, – лишь гротескное отражение того, что совсем еще недавно было (а кое-где и остается) нормой для многих культур и обществ.

Как пишет проницательная Ольга Балла, ««экзотизация» советского – на самом деле, тоже еще взгляд изнутри того опыта, от которого предлагается освободиться. Она – желание убедить себя, что освобождение уже произошло. Но нарочитость этой экзотизации упорно наводит на мысль, что не так все просто. Хотя бы уже потому, что в этой позиции очень недостает спокойствия. Того самого, которое – условие всякой объективности» (Балла, 2009).

Западному читателю эта книга была интересна прежде всего как сводка фактов о малоизвестной стороне советско-российской жизни. «Кон написал очень увлекательную книгу об ужасающем предмете» (Некма, 1999). Наиболее вдумчивые рецензенты увидели в книге и предостережение: «Кон убеждает нас, что подавление сексуальности возможно, и показывает, как и почему... «Сексуальная революция в России» Кона звучит как предостережение об опасности подчинения секса авторитарному контролю и раскультурированию» (Fowlkes, 1996).

Однако моя «историческая прелюдия», посвященная до-революционной России, была весьма поверхностной. В следующей книге «Сексуальная культура в России. Клубничка на березке» (Кон, 1997), написанной по гранту Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17325) и прекрасно изданной издательством О. Г. И., я пытался рассмотреть уже не только постсоветскую сексуальную революцию, но историю русской сексуальной культуры в целом,

причем меня интересовали не столько отдельные красочные детали, сколько общая логика исторического развития, ключ к которой я нашел в трудах В. О. Ключевского.

Но историку нужны факты, а их в то время было явно недостаточно. В XIX в. из-за цензурных запретов русские эротические материалы публиковались преимущественно в Западной Европе. Составленный Владимиром Далем сборник «Русские заветные пословицы и поговорки» был впервые опубликован в 1972 г. в Гааге. Знаменитый сборник эротических сказок «Русские заветные сказки» Александра Афанасьева составитель сам переправил в Женеву, с тех пор он регулярно переиздавался на Западе, но это только малая часть афанасьевской коллекции. Большая рукопись Афанасьева «Народные русские сказки. Не для печати. Из собрания А. Н. Афанасьева. 1857–1862», хранящаяся в рукописном отделе Пушкинского дома, впервые была опубликована полностью в 1997 г.

В советское время цензура отличалась еще большей жесткостью. Хотя изучение русской, да и мировой, сексуальной культуры невозможно представить себе без таких имен, как В. Я. Пропп, М. М. Бахтин, О. М. Фрейденберг, Д. К. Зеленин, очень многие темы оставались наглухо закрытыми. И дело было не только в цензуре, но и в практическом отсутствии социальной истории и истории повседневности. Даже написанные в России труды, относящиеся к русскому сексу, нередко приходили к нам с Запада. Например, исследо-

вание русского мата выдающегося московского лингвиста Б. А. Успенского было напечатано в 1983–1987 гг. в венгерском журнале *Studia Slavica Hungarica*, широкому отечественному читателю оно стало доступно лишь много позже.

Некоторые темы вообще могли изучать только западные слависты или эмигранты. Первая в мире монография-альбом по истории русского эротического искусства Алекса Флегона «Эротизм в русском искусстве» вышла в Лондоне (Flegon, 1976). Первая монография о сексуальной жизни православных славян, включая Древнюю Русь, американского историка Ив Левин (у нас ее также называют Евой Левиной) опубликована издательством Корнельского университета (Levin, 1989). Там же вышла и монография профессора истории Принстонского университета Лоры Энгельштейн о русской сексуальной культуре конца XIX в. (Engelstein, 1992). Пионером в изучении истории однополый любви и ее отражения в русской художественной литературе стал американский литературовед русского происхождения Семен Карлинский, дело которого продолжили американский же историк, бывший ленинградец, Александр Познанский и английский историк Дан Хили. У западных ученых больше средств и меньше запретных тем.

В 1990-х годах положение стало меняться. Хотя исследования пола и сексуальности остаются в отечественной науке маргинальными и не имеют достаточной моральной и материальной поддержки, они стали возможными. Появление

русских переводов некоторых важнейших западных исследований стимулировало развитие теоретической мысли. Появилась и собственная научная литература по истории русской сексуальной культуры.

Прежде всего необходимо назвать многотомную книжную серию «Русская потаенная литература», которую выпускает научно-издательский центр «Ладомир» с 1992 г. «с целью систематической научной публикации материалов, так или иначе связанных с маргинальной русской культурой, публичным и приватным в частной жизни русского человека, от седой древности до наших дней. Поскольку маргинальность обычно прямо связана с табуированностью, преодолением писанных и неписанных запретов, норм и правил поведения, в серии печатаются тексты (как литературного свойства, так и фольклорные), производившие в момент появления, а порой и продолжающие производить эпатазирующее впечатление. Некоторые тома серии «Русская потаенная литература» посвящены темам, о которых «не принято говорить»».

Серьезные работы по разным аспектам сексуальной культуры в контексте истории повседневности и антропологии телесности регулярно публикует журнал «Новое литературное обозрение». Эту проблематику успешно разрабатывают такие известные фольклористы, этнографы и антропологи, как Т. А. Агапкина, Г. И. Кабакова, А. Г. Козинцев, А. А. Панченко, А.Л. Топорков и др. В сфере социальной истории, особенно истории женщин, следует отметить многочис-

ленные новаторские труды Н. Л. Пушкаревой. Стали обсуждаться историко-философские проблемы любви и сексуальности (Л. В. Жаров, В.П. Шестаков и др.). Интересны и информативны историко-культурологические исследования А. М. Эткинда. Не могу не упомянуть публикаций крупнейшего знатока истории русской эротической культуры Л. В. Бесмертных.

Весомый вклад в изучение современной сексуальной культуры вносят социологи. До конца 1980-х годов ключевой и едва ли не единственной фигурой в проведении сексуальных опросов был С. И. Голод. В 1990-х годах к нему присоединились другие ученые. Несколько репрезентативных национальных опросов провел Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ); с 2004 г. эта команда успешно продолжает свою деятельность как Аналитический центр Юрия Левады. Во второй половине 1990-х в России было проведено несколько крупных профессиональных опросов, посвященных сексуальным ценностям и поведению молодежи и подростков (В. В. Червяков, В. Д. Шапиро и И. С. Кон). В начале 2000-х годов эту работу продолжил В. С. Собкин со своими сотрудниками. В 1996 г. петербургские социологи Е. А. Здравомыслова и А. А. Темкина совместно с финскими коллегами провели репрезентативный сексологический опрос взрослого населения Санкт-Петербурга, причем анкетные данные были дополнены анализом нескольких десятков сексуальных историй жизни. Проблемы сексуаль-

ности, с применением биографического метода, дискурсивного анализа и других качественных процедур, широко обсуждаются в гендерных исследованиях и исследованиях молодежных субкультур (Е. Л. Омельченко, Т. Б. Щепанская и др.). Появились работы о сексуальной культуре военнослужащих (Е. А. Кащенко). Частично утратила запретность и стала рассматриваться не только в биомедицинском, но и в социокультурном ключе тема однополый любви (М. Л. Бутовская, Л. С. Клейн, К. К. Ротиков и др.). По ряду тем, которые раньше казались абсолютно экзотическими, вроде сект хлыстов и скопцов, появились даже взаимоисключающие теории.

Расширение круга источников и увеличение числа исследователей неизбежно влекут за собой уточнение старых и появление новых, более сложных и дифференцированных вопросов, особенно тех, что затрагивают современность. На основе массовых опросов стало возможно проследить историческую динамику сексуальных ценностей и поведения россиян не только в краткосрочной перспективе, но и в масштабе трех поколений, сравнив этот процесс с тем, что происходило в это время на Западе.

Новые научные данные позволили мне не только обогатить 2-е издание этой книги (М.: Айрис-пресс, 2005) ранее неизвестными мне (а может быть, и не только мне) фактами, но и пересмотреть некоторые прежние суждения. При этом я опирался и на собственные исследования, посвященные об-

щим закономерностям развития сексуальной культуры, подростковой и юношеской сексуальности, однополой любви, мужскому телесному канону, истории и теории маскулинности. Применительно к советскому и постсоветскому времени я мог опираться и на собственные воспоминания, поскольку был не только современником, но и участником многих описываемых событий.

Кроме того, изменилась моя точка отсчета. Первая половина 1990-х была временем идейного разброда, когда преобладал пафос разрушения советского мира. Мы знали, откуда идем, но плохо представляли себе – куда. Для долгосрочных прогнозов было мало времени и данных, одним их заменяли страхи, другим – надежды. К началу XXI в. связь времен несколько прояснилась. В обществе в полный голос зазвучали «реставрационные» мотивы, желание вернуться «к истокам». Во втором издании книги я пытался не только описать историю отечественной сексуальной культуры, но и ответить на вопросы, каково на самом деле то «прошлое, которое мы потеряли», насколько оно однозначно, не является ли оно продуктом нашего собственного воображения, стоит ли к нему возвращаться, даже если бы это было возможно, и к чему могут привести такие попытки?

Несмотря на отсутствие рекламы, 2-е издание книги, как и первое, было распродано, не удовлетворив спроса. Но наш мир быстро меняется. Готовя настоящее издание книги, я снова существенно обновил и дополнил ее. Первый, исто-

рический, раздел не претерпел радикальных изменений, я лишь исправил замеченные ошибки и неточности и учел результаты новейших (или прозеванных мною) исторических и филологических исследований. Зато последний раздел, посвященный современности, фактически написан заново. Прежде всего за счет сокращения некоторых устаревших и второстепенных материалов существенно обновлена фактическая база. Но главное не в этом.

Консервативно-охранительные тенденции, которые в 2001–2003 гг. только намечались, в последующие годы расцвели махровым цветом. Для социолога и историка сексуальная контрреволюция – сюжет не менее увлекательный, чем сексуальная революция. В 1994 г. в докладе «Сексуальная революция в России» я сформулировал прогноз, по каким вариантам будет (может) развиваться сексуальная культура в России. Прошло пятнадцать лет, пора посмотреть, оправдались ли мои предсказания, и если да, то как произошедшие перемены сказываются на сексуальном здоровье, нормативной культуре и повседневной жизни и чего россияне могут ожидать в предвидимом будущем.

Игорь Кон

Январь 2010

Часть 1

Дореволюционная россия

Глава 1

Исторические судьбы русского эроса

Изучение Руси со всех сторон, во всех отношениях, по мнению моему, не должно быть чуждо и постыдно русскому.

Владимир Даль

Понятие сексуальной культуры

В повседневной жизни и в медико-гигиенической литературе сексуальной культурой обычно называют сумму знаний, умений и навыков, необходимых для успешной и безопасной половой жизни. В общественных науках «сексуальная культура», как и вообще культура, имеет другое, не оценочное значение.

Предпосылкой возникновения понятия сексуальной культуры был переход от трактовки сексуальности как биологического инстинкта и побочного продукта репродукции к пониманию ее как особого культурного дискурса. Этот переход

был связан с социальным конструктивизмом и, прежде всего, с работами Мишеля Фуко. Возникновение истории сексуальности как автономной исторической дисциплины способствовало историзации и плюрализации сексуальности, породив такие понятия, как античная, средневековая и раннебуржуазная сексуальность. Причем даже в рамках одного и того же общества сексуальные ценности, стили жизни, стратегии и т. п. дифференцируются по классам, сословиям, этническим группам и т. д. Иначе говоря, история сексуальности не что иное, как история сексуальной культуры (или культур).

Важнейшие компоненты сексуальной культуры: сексуальный символизм, знаки и символы, в которых осмысливается сексуальность, включая представления о природе гендерных различий, любви, деторождении, сущности полового акта и т. п.; установки и ценностные ориентации, в свете которых люди воспринимают, оценивают и конструируют свое сексуальное поведение; социальные институты, в рамках которых протекает и которыми регулируется сексуальная жизнь, например формы брака и семьи; нормативные запреты и предписания, регулирующие сексуальное поведение; обряды и обычаи, посредством которых оформляются соответствующие действия (брачные обряды, инициации, оргиастические праздники) и от которых зависит их значение для участников; структуры и формы (паттерны) типичных сексуальных практик, отношений и действий. Все эти элементы взаимосвязаны, но относительно автономны.

Сексуальная культура имеет свои национальные (этнические) особенности. Первым опытом сравнительного анализа национальных сексуальных культур Европы был двухтомный коллективный труд «Сексуальные культуры в Европе» (*Sexual cultures in Europe*, 1999), в котором я был автором главы о России (Коп, 1999). Термин «сексуальные культуры» в этой книге «охватывает как индивидуальный опыт, так и коллективные интерпретации, не отдавая предпочтения ни тому, ни другому» (Introduction, 1999. P. 1). Так же строится и данная книга. Не вдаваясь в споры о природе «русского характера» или «ментальности», я рассматриваю российскую сексуальную культуру описательно, как аспект культурной и социальной истории России, не пытаюсь подвести ее под какой-то общий принцип.

Единство противоположностей

Характернейшая черта любых описаний русской сексуально-эротической культуры – их крайняя противоречивость. Если верить идеологам российского социал-патриотизма, древняя «исконная» Русь была царством сплошного целомудрия, в котором «секса» никогда не было, пока его, как и пьянство, не привезли зловредные инородцы, но и после этого он остается чуждым народному духу. Напротив, иностранцы всегда удивлялись свободе русских сексуальных нравов и языка, которые казались им не только вольными,

но и распущенными. В XVII в. голштинский дипломат Адам Олеарий с удивлением отмечал, что москвиты часто «говорят о сладострастии, постыдных пороках, разврате и любодеянии их самих или других лиц, рассказывают всякого рода срамные сказки, и тот, кто наиболее сквернословит и отпускает самые неприличные шутки, сопровождая их непристойными телодвижениями, тот и считается у них лучшим и приятнейшим в обществе. У них нет ничего более обычного на языке, как «бл...н сын, с...н сын, собака, ...б т. мать, ...б...а мать». и еще иные тому подобные гнусные речи. Говорят их не только взрослые и старые, но и малые дети, еще не умеющие назвать ни Бога, ни отца, ни мать, уже имеют на устах это: «...б т. мать» – и говорят это родители детям, а дети родителям» (Олеарий, 1906. С. 187).

Дело не только в том, что взгляд снаружи всегда отличается от взгляда изнутри, но и в противоречивости самого предмета.

Экстенсивность развития

Как писал величайший русский историк В. О. Ключевский, «история России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией» (Ключевский, 1987. Т. 1. С. 50). Осваивая все новые и новые земли, население при каждом таком передвижении «становилось под действие но-

вых условий, вытекавших как из физических возможностей новозанятого края, так и из новых внешних отношений, какие завязывались на новых местах» (там же). Хотя концепцию Ключевского критиковали за географический детерминизм, она точно описывает реальный исторический процесс.

Для понимания русской сексуальной культуры экстенсивность развития особенно важна. Растянувшийся на несколько столетий процесс христианизации, в который включались новые народы и народности, был во многом поверхностным и верхушечным. В народных верованиях, обрядах и обычаях христианские нормы не только соседствовали с языческими, но зачастую перекрывались ими.

Региональные различия в России также выражены сильнее, чем в Западной Европе. Это связано и с огромной территорией страны, и с многообразием ее ландшафтных и климатических зон, и с различиями преобладающих форм хозяйства. Нередко региональные различия были этнорегиональными. Все это сказывалось на структуре семьи и характере народной психики.

Внутренняя колонизация имела и свой культурно-символический аспект, усиливая разрыв между народными массами и господствующими классами, для которых собственный народ оставался таинственным Другим.

Процесс цивилизации

Становление цивилизованных форм социально-бытовой жизни, которое Норберт Элиас (Элиас, 2001) называет процессом цивилизации, в России также имело свои особенности. Согласно теории Элиаса, чем выше уровень развития общества, тем сложнее формы социального контроля и тем разнообразнее ограничения, которые общество налагает на индивидов. В начале Нового времени в Европе действительно происходило «дисциплинирование» языка и тела. Многие слова, поступки и жесты, которые раньше воспринимались как естественные, стали «неприличными», особенно строго табуировалась сексуальность. Эти процессы происходили и в России, но с существенными поправками.

1. Цивилизационные процессы, как и позднейшая модернизация общества, шли в России с определенным, неодинаковым в разных сферах жизни, отставанием во времени.

«В каждый данный момент ввиду асинхронности социальных процессов и изменений Россия сильно отличалась от Европы, иногда так сильно, что ее европейский фундамент трудно было разглядеть. Но в исторической перспективе *Россия развивалась по тем же направлениям, что и Запад, только с опозданием.* Другими словами, дореволюционная Россия в каждый момент своей истории отличалась от западноевропейских стран, но двигалась по той же орбите,

что и они, и поэтому *в каждый момент была похожа на то, чем они были прежде*» (Миронов, 2000. Т. 2. С. 299).

2. Начиная как минимум с XVI в., все цивилизационные процессы в России проходили в тесном взаимодействии с Западом, воспринимались как европеизация и вестернизация и вызывали неоднозначные, даже противоположные чувства. Одни люди и социальные слои видели в них прогрессивную индивидуализацию и обогащение своего жизненного мира, а другие – разложение и деградацию русской культуры.

Князь М. М. Щербатов в знаменитом сочинении «О повреждении нравов в России» (1774) ностальгически вспоминает прошлые времена и осуждает Петра I, который, «подражая чужеземным народам», повелел «бороды брить, отменил старинные русские одеяния и вместо длинных платьев заставил мужчин немецкие кафтаны носить» (Щербатов, 1999. С. 178). По мнению Щербатова, европейская одежда подрывает «исконную» разницу мужского и женского и способствует развитию сластолюбия и безнравственной роскоши. О развратной западной моде писали на Руси и много раньше, еще при Василии III. Идеологические скандалы вокруг модной одежды и «безнравственного поведения» всегда разыгрывались в контексте отношений России с Западом. Споры западников и славянофилов, либералов и традиционалистов (эти оси далеко не всегда и не во всем совпадают) – существенный элемент истории русской культуры.

3. Главной опорой традиционализма, в том числе в вопро-

сах сексуальной культуры, была православная церковь. Крещение Руси способствовало гуманизации, смягчению и, как сказали бы позже, цивилизации народных нравов, в том числе в сфере семейного быта, но влияние церкви на повседневную жизнь было ограниченным и противоречивым.

В домонгольский период за монастырскими оградами практически господствовало язычество. Справиться с этой стихией церковь не могла, отсюда – идея бегства от мира. «Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский» (Милюков, 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 25).

Быстро растущему государству внемирской идеал был несозвучен. Как убедительно показал Ключевский, в отличие от космополитического, вселенского первоначального христианства, в православии вера тесно связана с национализмом. Понятие «Святая Русь» возникло в XVI в. прежде всего как оппозиция иноземцам и иноверцам. Это была не столько национальная вера, сколько национальная церковь. Лейтмотивом «национально-церковного самомнения», пишет Ключевский, была «мысль, что православная Русь осталась в мире единственной обладательницей и хранительницей христианской истины, чистого православия. Из этой мысли посредством некоторой перестановки понятий национальное самомнение вывело мнение, что христианство, которым обладает Русь, со всеми его местными особенностями и даже с туземной степенью его понимания есть един-

ственное в мире истинное христианство, что другого чистого православия, кроме русского, нет и не будет» (Ключевский, 1987. Т. 3. С. 276).

Изоляционизм неизбежно влечет за собой традиционализм: «...Наместо вселенского сознания мерилom христианской истины стала национальная церковная старина. Русским церковным обществом было признано за правило, что подобает молиться и веровать, как молились и веровали отцы и деды, что внукам ничего не остается более, как хранить без размышления дедовское и отцовское предание. Но это предание – остановившееся и застывшее понимание: признать его мерилom истины значило отвергнуть всякое движение религиозного сознания, возможность исправления его ошибок и недостатков». В результате «1) церковные обряды, завещанные местной стариной, получили значение неприкосновенной и неизменной святыни; 2) в русском обществе установилось подозрительное и надменное отношение к участию разума и научного знания в вопросах веры».

Глобальное недоверие распространяется не только на религиозные, но и на любые научные и культурные инновации. «Органический порок древнерусского церковного общества состоял в том, что оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание божества исключительно правильным, творца вселенной представляло своим собственным русским богом, никому более не принадлежащим и неведомым, свою поместную церковь ставило

на место вселенской. Самодовольно успокоившись на этом мнении, оно и свою местную церковную обрядность признало неприкосновенной святыней, а свое религиозное понимание нормой и коррективом богословия» (Ключевский, 1987. Т. 3. С. 276–279).

В политическом союзе церкви и государства церковь вскоре, уже при Иване Грозном, стала играть подчиненную роль, занимаясь прежде всего идеологической цензурой, в том числе литературы и сексуальных нравов. Однако религиозные запреты зачастую не подкреплялись собственным примером духовенства. Историки и литераторы XIX в. дружно отмечают низкий интеллектуальный и нравственный уровень духовенства – массовое пьянство, воровство, разврат (Милюков, 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 163–165). Религиозность часто сочетается в России с нелюбовью к духовенству. Недаром слова «поп» и «поповщина» имеют в русском фольклоре и художественной литературе неуважительные и отрицательные коннотации.

4. Всевластие государства и отсутствие четкого разграничения публичной и частной жизни затрудняли формирование автономных субкультур, наличие которых является необходимой предпосылкой сексуального, как и всякого другого, плюрализма и терпимости. Новый этикет и правила приличия обычно внедрялись и контролировались сверху, причем не только в порядке добровольного подражания низших слоев верхам, но и административно (характерный при-

мер – петровские реформы). Поэтому давление в сторону унификации бытового поведения было в России сильнее его индивидуализации и диверсификации, а без сложившихся и достаточно разнообразных субкультур не было и базы для нормативного плюрализма, от которого зависит многоцветье сексуально-эротической культуры. Отождествление общества с государством неизбежно влечет за собой политизацию сексуальной культуры, склонность рассматривать ее не как аспект личной жизни, а как сферу государственного интереса. Политическая оппозиция самодержавию также нередко принимала форму отрицания поддерживаемых им форм сексуальной жизни (и наоборот).

5. Все нормативные запреты, особенно правовые, в России были менее эффективны, чем на Западе. Это касается как вербального, так и невербального поведения, включая сексуальность. Психолог или другой «эссенциалист» объяснил бы это особой лихостью и необузданностью русского национального характера. Но почему такие отчаянные и смелые люди покорно терпели помещичий произвол, массовые порки, казни и т. п.? Для социолога и историка убедительнее звучит ссылка на: а) исторически позднее внедрение и низкую эффективность правопорядка в самодержавном государстве (монарший деспотизм плюс взяточничество и произвол чиновников), усугубляемые гигантскими размерами страны, б) связанную с этим неразвитость правосознания во всех слоях общества и в) рассогласованность норм

официальной и неофициальной морали.

Публичная и частная жизнь

Одной из важнейших дихотомий Западной цивилизации, начиная с классической античности, было различие публичной и частной жизни. Разграничение это далеко не однозначно. С одной стороны, частное противопоставляется публичному как нечто скрытое, невидимое, в отличие от видимого, явного, доступного. С другой стороны, частная жизнь понимается как нечто личное, индивидуальное в противоположность групповому, коллективному, общественному (Weintraub, 1997). В разных социально-исторических и философских контекстах эти понятия наполняются разным содержанием. В одних случаях публичная жизнь трактуется как общественно-политическая, государственная деятельность, в отличие от частной жизни гражданского общества, в которой индивиды участвуют как отдельные товаропроизводители. В других случаях под частной жизнью понимают преимущественно семейно-бытовые отношения, в отличие от политических и рыночных. В третьих случаях на первый план выступают психологические особенности – личная жизнь как нечто интимное. Содержание и соотношение таких понятий, как *общественная, общинная, коллективная, семейная, частная, индивидуальная, личная, интимная жизнь, публичное и личное пространство*, тракту-

ют по-разному. Тем не менее в западных обществах соответствующим категориям и обозначаемым ими явлениям приписывается особый социокультурный статус, в этих сферах действуют разные методы социального контроля и регулирования.

В русской культуре оппозиция *публичного* и *частного* размыта, а сами полюсы ее сплошь и рядом не сформированы. Историки и социологи давно уже отметили как одну из особенностей русской истории дефицит того, что по-английски называется *privacy* (нечто приватное, интимное, сугубо личное, закрытое для посторонних). В русском языке нет даже такого слова. Вопреки распространенному мнению, проблема эта отнюдь не лингвистическая. Во французском языке эквивалента слову *privacy* тоже нет, приходится говорить *la vie privée*, что на русский язык переводится как «частная жизнь» или как «личная жизнь»; в первом случае имеется в виду все, что не является общественным, публичным, а во втором – только личная, индивидуальная жизнь. Тем не менее никто не считает, что у французов соответствующая потребность и социальные гарантии ее удовлетворения развиты слабее, чем у англичан или американцев.

Отмеченное многими исследователями (Shlapentokh, 1989; Хархордин, 2002) отсутствие понятия *privacy* в российской и советской ментальности исторически обусловлено прежде всего длительным существованием крепостного права и сельской общины. На протяжении значительной ча-

сти российской истории гражданского общества практически не существовало, оно было поглощено деспотическим государством или полностью подчинено ему. Никаких гарантий неприкосновенности частной/личной жизни не было. Русский человек не мог сказать о себе: «Мой дом – моя крепость». Его имущество, семья и даже его собственное тело принадлежали не ему самому, а его господину. Это тормозило формирование личного самосознания и чувства собственного достоинства.

Одним из показателей *«отрицания ценности личности»* известный российский историк И. Н. Данилевский считает то, что подавляющее большинство людей Древней Руси анонимно: даже называя их имена, источники, как правило, не сохраняют почти никаких сведений об их личных качествах. С большим трудом, и то далеко не всегда, удается разыскать биографические данные. Личности всех оказываются «поглощенными» одной Личностью – государя. Наши представления о многих выдающихся деятелях русской истории часто имеют «мифологический» характер (Данилевский, 1998).

Социальная незащищенность усугублялась жилищной теснотой, скученностью и символической открытостью. Крестьянская община не допускала закрытости: все всё про всех знали, а любые отклонения от общепринятого жестко контролировались и пресекались. Это способствовало формированию особого типа коллективного сознания, получивше-

го, в противоположность индивидуализму, название *соборности*, в которой многие авторы по сей день видят специфику и сущность «русской души». Это сказывается и на сексуальной культуре. Традиционный русский крестьянин воспринимал вторжение в его сексуальную жизнь со стороны других, будь то церковь, помещик, община или соседи, гораздо спокойнее, чем европеец, и это унаследовали следующие поколения. Впрочем, это также исторический феномен, связанный с патриархальными нравами.

Мужское и женское начало

Большие споры вызывает гендерная специфика русской культуры.

Древнерусское общество – типично мужская, патриархальная цивилизация, в которой женщины занимали подчиненное положение и подвергались постоянному угнетению и притеснению (Пушкарева, 1997). По словам Н. И. Костомарова, «русская женщина была постоянно невольницею с детства до гроба» (Костомаров, 1996. С. 81). В Европе трудно найти страну, где бы даже в XVIII–XIX вв. избиение жены мужем считалось нормальным и сами женщины видели в нем доказательство супружеской любви. В России это подтверждается свидетельствами не только иностранцев, но и русских этнографов (Ефименко, 1894. С. 82). О невнимании «старинных грамотников» к женщине писал и выдающийся

фольклорист Ф. И. Буслаев.

В то же время женщины всегда играли заметную роль не только в семейной, но и в политической и культурной жизни Древней Руси. Достаточно вспомнить великую княгиню Ольгу, дочерей Ярослава Мудрого, жену Василия I, великую княгиню Московскую Софью Витовтовну, новгородскую посадницу Марфу Борецкую, царевну Софью, череду императриц XVIII в. В русских сказках присутствуют не только образы воинственных амазонок, но и беспрецедентный, по европейским стандартам, образ Василисы Премудрой. Европейских путешественников и дипломатов XVIII – начала XIX в. удивляла высокая степень самостоятельности русских женщин, то, что они имели право владеть собственностью, распоряжаться имениями и т. д. Французский дипломат Шарль-Франсуа Филибер Масон называл такую «гинекократию» противоестественной, русские женщины напоминали ему амазонок, а их социальная активность и любовные приключения казались вызывающими (Grave, 1990. P. 926).

Проблема не столько в степени представленности мужского и женского начала в культуре, сколько в характере этой репрезентации.

Многие философы, фольклористы и психоаналитики говорят об имманентной женственности русской души и характера (Hubbs, 1988; Рябов, 2001). Некоторые авторы делали из этого обстоятельства далеко идущие политические выводы, трактуя «вечно бабье» начало российской жизни как

«вечно рабье» (Бердяев, 1990а. С. 12), тоскующее по сильной мужской руке. У других это просто фольклорное наблюдение. По словам Г. Гачева, «субъект русской жизни – женщина; мужчина – летуч, фитюлька, ветер-ветер; она – мать сыра земля. Верно, ей такой и требуется – обдувающий, подсушивающий, а не орошающий семенем (сама сыра – в отличие от земель знойного юга); огня ей, конечно, хотелось бы добавить к себе побольше...» (Гачев, 1994. С. 251). Иногда акцент делают на внутрисемейных отношениях, утверждая, что в России «патриархат скрывает матрифокальность» (Rancour-Laferriere, 1995. P. 137): хотя кажется, что власть принадлежит отцу, в центре русского семейного мира, по которому ребенок настраивает свое мировоззрение, обычно стоит мать. Отец – фигура скорее символическая, реально всем распоряжается мать, и дети ее больше любят. Некоторые исследователи говорят об общей слабости или отсутствии *«личностного мужского начала, умеющего увидеть одухотворенно-женское в женщине»* (Кантор, 2003. С. 104).

Некоторые из этих суждений могут быть легко оспорены. Разделение властно-инструментальных и экспрессивно-эмоциональных функций, из которых первые традиционно считаются мужскими (отцовскими), а вторые женскими (материнскими), является если не всеобщим, то весьма распространенным кросскультурным феноменом, едва ли здесь есть что-то специфически русское (Кон, 2009а). Пословицы

и поговорки, которыми часто подкрепляются, а на самом деле только иллюстрируются глобальные обобщения, как правило, содержат в себе не только тезис, но и антитезис. Кроме того, социологу и историку трудно представить себе русскую культуру как нечто единое и вневременное. Если разложить правовое положение женщин на отдельные права, получится, что в XIX – начале XX в. русские женщины имели преимущество перед западноевропейскими только в правах собственности и наследования (Миронов, 2000. Т. 1. С. 264). Если же сравнить признаки выделенных Гертом Хофстеде (Hofstede et al., 1998) *фемининных* и *маскулинных* культур, создается впечатление, что современная российская культура выглядит скорее фемининной, а традиционная – маскулинной. Однако предмет для размышлений, и не только философских, тут определенно есть.

Глава 2

От язычества к православию

*Но да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет»»;
а что сверх того, то от лукавого.
Матфея, 5. 37*

Древнеславянское язычество

Древнеславянское язычество не отличалось ни особым целомудрием, ни особой вольностью нравов.

Как и многие другие народы, древние славяне считали сексуальность космическим началом (Рыбаков, 1981; Гальковский, 1916; Топорков, 1984, 1991; Успенский, 1994; Левина, 1999). В русских народных песнях женственная березка нежно и страстно сплеталась с могучим дубом. Мать сыра земля оплодотворялась небесным дождем. В славянской мифологии существовали многочисленные женские божества. Особенно важны были *рожаницы* – девы, определявшие судьбу человека при рождении. Женским божеством плодородия и одновременно покровительницей брака была Лада.

Рожаницам соответствовало загадочное мужское божество – *род*. Некоторые исследователи приписывали ему осо-

бое значение, ставя впереди рожаниц и обозначая как имя собственное с прописной буквы, однако это, по-видимому, неверно.

Типичный древнерусский фаллический образ – животное, чаще всего лев, с длинным не то хвостом, не то половым членом, представлен даже в орнаментах средневековой церковной архитектуры (храм Покрова на Нерли, Дмитриевский собор во Владимире и др.).

Как и у других племен, у славян существовали многочисленные оргиастические обряды и праздники, когда мужчины и женщины сообща купались голыми, прыгали через костер и т. д. (праздник Ивана Купалы). В красочном описании Стоглавого собора говорится, что в эти дни «сходятся народи мужи и жены и девицы на ночное плещевание... на бесовские песни и плясание и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девкам разтление» (Стоглав, 1863. С. 141).

Многие сексуальные обычаи, связанные с аграрными обрядами (Пропп, 1963), когда мужчины символически оплодотворяли Землю, сохранялись вплоть до конца XIX в. В некоторых районах Украины в XIX в. вместо ритуального совокупления на полях в период посевной существовал обычай перекаtywания парами по засеянному полю и т. д. В некоторых регионах России мужики сеяли лен и коноплю без штанов или вовсе голышом, а на Смоленщине голый мужик объезжал на лошади конопляное поле. Белорусы Витебской гу-

бернии после посева льна раздевались и катались голыми по земле. В Полесье при посадке огурцов мужчина снимал штаны и обегал посевы, чтобы огурцы стали такими же крепкими и большими, как его член, и т. д. (Агапкина, Топорков, 2001; Кабакова, 2001).

Некоторые брачные обряды также включали в себя фаллические элементы – демонстрацию, облизывание и целование «срамоты мужской» и т. п. (Mansikka, 1922. S. 159, 162–165; Пушкарева, 2003).

Семантика русского мата

Для понимания дохристианского сексуального символизма очень важна история и семантика русского мата. Язык ругательств и оскорблений – так называемая инвективная лексика – очень древен. Категории архаического сознания располагаются как бы между двумя полюсами: святого, наделенного божественной благодатью и воспринимаемого как нечто особо чтимое, дорогое, и демонического, опасного. Эти понятия трактуются также в переносном смысле как чистое и нечистое – «грязное» = низкое = низменное = непристойное. Поскольку и боги, и демоны представляли для людей опасность, в обыденной жизни от них старались держаться подальше, не вызывать и не называть их всуе, без надобности. Инвективная лексика эти запреты нарушает, причем сила оскорбления прямо пропорциональна значимости нару-

шаемого им запрета (Жельвис, 1997).

Среди «сексуальных» ругательств можно выделить несколько крупных блоков:

1. Отправление ругаемого в зону женских гениталий, в зону рождающих, производительных органов, в телесную преисподнюю («пошел в пизду») – не что иное, как пожелание смерти.

2. Намек на то, что некто сексуально обладал матерью ругаемого, «еб твою мать».

3. Обвинение в инцесте с матерью, широко представленное в английских ругательствах (типа *motherfucker*).

4. Обороты речи с упоминанием мужских гениталий (типа «пошел на хуй») помещают ругаемого в «женскую» сексуальную позицию, что равносильно лишению его мужского достоинства и вирильности.

Русский сексуальный словарь очень разнообразен и недостаточно изучен (Плуцер-Сарно, 2000, 2001). Немецкое издание знаменитого этимологического словаря Фасмера включало в себя почти все основные обценные лексемы, но из русского издания статьи на слова «блядь», «ебать», «пизда» и «хуй» были изъяты, так как, по мнению редакции, они «могут быть предметом рассмотрения лишь узких научных кругов» (Фасмер, 1964. Т. I. С. 6). «Это характерная черта – издатели, в сущности, не стремятся скрыть от читателя соответствующие слова, но не хотят их назвать» (Успенский, 1994. Т. 2. С. 54). За формальной заботой о нравственности

фактически скрывается первобытное «чур меня!».

Русский язык особенно богат «матерными» выражениями, хотя вопреки распространенному мнению он в этом не уникален, и такие выражения встречаются также в венгерском, румынском, новогреческом, китайском, суахили и многих других языках. Интерпретация этих выражений – кто именно «имел» твою мать – неоднозначна. Иногда подразумеваемым субъектом действия является говорящий, который тем самым как бы утверждает: «Я твой отец» или «Я мог бы быть твоим отцом», зачисляя ругаемого в низшую социально-возрастную категорию. В русском языке местоимение «я» в этом контексте почти никогда не употребляется, а «матерные» обороты используются как для обозначения прошлого события, так и в повелительном наклонении и в инфинитиве. Но и без уточнения субъекта ругательство является очень сильным, – бросая тень на нравственность матери ругаемого, оно тем самым ставит под сомнение его происхождение. Другая интерпретация, восходящая к запискам немецкого дипломата XVI в. барона Сигизмунда фон Герберштейна, который писал, что обычное ругательство москвитов: «Пусть собака спит с твоей матерью» (Герберштейн, 1988. С. 89) – считает субъектом «срамного» действия пса, связывая его с распространенными во многих языках выражениями типа «сукин сын», польское «пся крев» и т. п. (Isachenko, 1964). Если учесть, что собака в XVI в. считалась нечистым животным, оскорбление было очень сильным. Ма-

терная брань уже в Древней Руси оценивалась как кощунство, оскверняющее и Мать Божью, и мифологическую «мать сырую землю», и собственную мать ругающегося, но ничего не помогало, поскольку матерные выражения сами имеют сакральное происхождение и в прошлом были связаны с ритуальными функциями.

По мнению Б. А. Успенского, исследовавшего эти выражения в сравнительно-историческом плане (Успенский, 1994. Т. 2. С. 53–128), на самом глубинном, исходном, уровне они соотносятся с мифом о священном браке Неба и Земли, результатом которого является оплодотворение Земли. Связь матерной брани с идеей оплодотворения ясно проявляется в ритуальном свадебном и аграрном сквернословии, а также в ассоциации ее с громовым ударом. На этом уровне она не только не имела кощунственного смысла, но была магической формулой, священным заклинанием (аналогичные формулы существуют и в буддизме). На следующем уровне субъектом действия становится Пес как противник Громовержца и демоническое начало. Матерные выражения приобретают теперь кощунственный характер, выражая идею осквернения земли Псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника. На третьем, еще более поверхностном смысловом уровне объектом подразумеваемого действия становится женщина, тогда как субъектом его остается пес. Матерная брань переадресуется непосредственно к матери собеседника и становится его прямым

оскорблением, ассоциируясь с выражениями типа «сукин сын». Наконец, на самом поверхностном, светском уровне субъектом действия становится сам говорящий, а его объектом – мать собеседника. Брань становится указанием на распутство, сомнительное происхождение и т. д.

Весьма сложной представляется связь русского мата с гендерными отношениями. Мат – типично мужской язык, употребляемый в закрытых исключительно мужских сообществах, выражающий агрессию и легитимирующий иерархические отношения власти, господства и подчинения (Михайлин, 2000). Вместе с тем матерные словосочетания нередко выражают не столько мужскую агрессию, сколько чувство неполноценности, испытываемое мужчиной, который считает, что с ним обращаются как с женщиной.

«Русский ощущает неприятность от мира, как то, что его гребут, как бабу. Это в известном присловье: “Жизнь Бекова: нас (гр)ебут, а нам – некого”».

Здесь тип бисексуальности самочувствия в русском космосе: в бабу меня превратили – выгребли меня и выгребают, а вот мужчиной стать никак не удастся.

Что русский мужчина ощущает себя в большей части женщиной, очевидно из нецензурного слова.

Русский мужик в брани употребляет чаще всего – и в обращении к мужику же: ты, “блядь”, и ты “... а”, или “п-орванец”, где тоже главная идея “п...”. Словом “б”, как прозойкой, пересыпано чуть ли не каждое слово речи, добав-

ляя к нему эротически женский оттенок. Реже в ругательствах употребляется мужской корень “х...” (ты – “х... моржовый” – реже и есть похвала даже). Зато часто: ты, “загребанный в рот” (т. е. претерпевший, как женщина, акт над собой) или – «я тебя в рот гребу», или «я тебя гребал». Или “от-гр-ебись”, “гребись ты в доску” и т. д. – это мольбы женщины оставить ее.

В основном ругательстве “е... твою мать” главное слово и идея «мать» – и звучит не как объект действия (как это буквально по смыслу слов), но как его сущность и основа.

Если же: “Ты что, офуел?” – тоже женское состояние обозначено: ошеломлен от “фуя”, не может прийти в себя.

“А на фуя?”, “На кой хер?” = зачем? – опять женский вопрос: в отношении к фую рассматривает (нет: “за какой пой?” – редко и искусственно). Так что русский мат действительно матерями и создан, женской субстанцией выработан (хотя выговорен – мужскою). Недаром так густо матерятся русские бабы» (Гачев, 1994. С. 225).

Матерная лексика повсеместно употреблялась в быту, она пронизывает весь русский фольклор. В новейшем словаре приводится 400 идиом и языковых клише и более 1000 фразеологически связанных значений слова «хуй» (Плуцер-Сарно, 2001).

Как пишут канадские лингвисты Феликс Дрейзин и Том Пристли, «мат – это теневой образ русского языка в целом. С семантической точки зрения нас интересуют способы со-

общения, посредством мата, общих повседневных смыслов, выходящих за пределы прямого оскорбления и секса. Мы видим в мате особую форму экспрессивного, нестандартного языка, который по самой сути своей нейтрален по отношению к обозначаемым им значениям. Трехэтажный мат является поэтому не просто скопищем непристойностей, но системой рафинированных, сложных структур. Мат – это потенциально безграничное количество выражений...

Мат характеризуется острым контрастом между узкой ограниченностью его базовых элементов... и богатыми семантическими возможностями их применения... Этот контраст порождает в мате эстетическую функцию “овладения реальностью” путем выхода за пределы базового общенного словаря. Эта функция возвышает мат до уровня особого жанра народного искусства, в котором более или менее искушены миллионы русских» (Dreizin, Priestley, 1982. P. 233–234. Ср.: Rancour-Laferriere, 1985).

Самая залихватская матерщина в Древней Руси, как и сегодня, не всегда была оскорблением и могла не ассоциироваться с конкретными сексуальными действиями. По наблюдениям этнографов XIX в., сквернословие в обращении вызывало обиду, только если произносилось серьезным тоном, с намерением оскорбить, в шутливых же мужских разговорах оно служило дружеским приветствием или просто «приправой», не имевшей специфически сексуального смысла. Это верно и сейчас: употребляя матерные выражения, лю-

ди зачастую не имеют в виду соответствующие сексуальные действия, а дети часто и не догадываются о них. Поскольку иностранцы этого юмора не понимали, русские нередко казались им значительно более сексуально искушенными, чем было в действительности.

Сексуальные нормы православия

Христианизация Киевской Руси, начавшаяся в IX и завершившаяся в XI в., существенно повлияла на сексуальный символизм и сексуальное поведение русичей (Левина, 1999; Пушкарева, 1996), принеся с собой не только неизвестные раньше ограничения, но и негативное отношение к сексу как таковому.

Православие, как и вообще христианство, считает секс и все с ним связанное, нечистым порождением Сатаны. Разграничение «нечистого» и «греховного» было довольно расплывчатым.

Важнейшим символом сексуального желания в русской иконописи были большие висячие груди; ими иногда наделялись даже прелюбодеи-мужчины. Змей-искуситель (в греческом языке это слово мужского рода, в русском же были возможны как мужская – «змий», так и женская – «змея» формы) также иногда изображался с большими женскими грудями. И позже женщина обычно изображается как опасный источник соблазна. Глава движения нестяжателей Нил Сор-

ский (1433–1508) запрещал впускать в монастырь не только женщин, но и «бессловесных коих женска пола» (то есть самок животных), а его идейный противник Иосиф Волоцкий писал, что безопаснее разговаривать с дьяволом, «нежели с женами благообразными и украшенными» (Абрашкевич, 2004. С. 399. Ср.: Левина, 1999. С. 419–420). В одной русской сказке женщина умудряется соблазнить и перехитрить самого дьявола. Напротив, хорошая, порядочная женщина мыслится абсолютно асексуальной.

В Западной Европе аскетические нормы раннего христианства в эпоху Возрождения были сильно ослаблены и скорректированы под влиянием античности. На Руси этого влияния не было. Православный телесный канон, построенный по образцу византийского, значительно строже и аскетичнее католического.

Разное отношение к телесности сквозит уже в сочинениях западных и восточных отцов церкви. Августин допускал, что, оставаясь в раю, «люди пользовались бы детородными членами для рождения детей» и «могли выполнять обязанности деторождения без постыдного желания» (Блаженный Августин, 1994. XIV: 24, 26). Иначе зачем Бог создал половые органы? Напротив, один из отцов восточной церкви патриарх Константинопольский Иоанн Златоуст (347–407) комментирует стих «Адам познал Еву, жену свою» (Бытие, 4:1) в том смысле, что это произошло уже после грехопадения и изгнания из рая. «Ибо до падения они подражали ангельской

жизни, и не было речи о плотском сожителе» (цит. по: Неллас, 2000. № 6. С. 85).

На древнерусских иконах тело, как правило, полностью закрыто. Нет ни кормящих мадонн, ни пухлых голеньких младенцев, ни кокетливых Адамов и Ев, ни соблазнительно распластанных мучеников. Младенец Иисус обычно изображается в длинном платье до пят. На иконах XVI–XVII вв., изображающих Крещение Господне, Христос иногда представлен почти нагим, но тело его остается аскетическим, гениталии не изображены либо прикрыты (на выставке частных коллекций в Музее им. Пушкина представлена новгородская икона XV в., изображающая нагого Христа). Чресла распятого Христа также всегда прикрыты, и не полупрозрачным шарфиком, как на некоторых европейских полотнах, а солидной плотной повязкой или покрывалом. У святых открыты только ступни, самое большее – щиколотки и ноги до колен. Полунагими, одетыми в лохмотья или звериную шкуру, изображались лишь юродивые, нагота которых символизировала, с одной стороны, чистоту и святость, а с другой – вызов земной роскоши.

Восточное и западное христианство не совсем одинаково трактуют образ Девы Марии (Аверинцев, 1982; Христианство, 1994, С. 58; Святая Русь., 2000. С. 83–84; Католическая энциклопедия, 2002. С. 628–630). Богородица, Богоматерь, Матерь Божья, Пресвятая Дева и Мадонна – синонимы, стоящие за ними тонкие богословские различия не имеют от-

ношения к повседневной жизни. Однако обыденное сознание, а вслед за ним и философия находят в них закодированную иерархию черт идеальной женственности, подчеркивая, что «женщина обретает ценность в русском космосе в первую очередь в ипостаси матери» (Рябов, 1999. С. 298). Православный культ Богородицы – это культ материнства, в котором не может быть ничего эротического. Католическая *Madonna* («моя госпожа» или «моя женщина») или «наша госпожа» (*Notre Dame, Our Lady*) допускает более интимное отношение к себе, мужчина может видеть в ней не только мать, но и прообраз идеальной возлюбленной. Хотя с точки зрения церковной доктрины это кощунственно, такая аберрация проявляется и в иконографии, и в поэзии трубадуров.

Православная иконопись гораздо аскетичнее западного религиозного искусства. Правда, в отдельных храмах XVII в. (церковь Святой Троицы в Никитниках, церковь Вознесения в Тутаеве и др.) сохранились фрески, достаточно живо изображающие полуобнаженное тело в таких сюжетах, как «Купание Вирсавии», «Сусанна и старцы», «Крещение Иисуса». Имеется даже вполне светская сцена купающихся женщин (Flegon, 1976). Однако это шло вразрез с византийским канонам и было исключением из правил. Хотя в позднейшей православной живописи табуирование наготы несколько ослаблено, она все равно встречается редко, даже если сюжет картины ее в принципе допускает. Тщательно регламентировалось и иконописное изображение лица, особенно губ.

На древнерусских иконах рот очень маленький, губы плотно сжаты, нет даже полуулыбки. Это явно связано с сексуальными ассоциациями (Пушкарева, 2003).

Столь же строгими были и поведенческие установки. Целомудрие («полная мудрость»), сохранение девственности и отказ от половых сношений даже в браке (жить, «плотногодия не творяху») почитались «святым делом». Непорочное, «бессеменное» зачатие, которое канонически ограничивается Иисусом Христом, иногда распространялось и на некоторых православных святых. Согласно житию святого Дмитрия Донского, этот вполне исторический князь и его жена княгиня Авдотья обходились без плотских отношений, что не помешало им родить многочисленных детей. Отступления от этого принципа были допустимыми и законными – «в своей бо жене нет греха» – лишь в законном церковном браке и исключительно «чадородия ради», а не «слабости ради».

Все физиологические проявления сексуальности считались нечистыми и греховными. Ночные поллюции и сопутствующие им эротические сновидения рассматривались как прямое дьявольское наваждение, заслуживающее специального покаяния. Половое воздержание было обязательным по всем воскресеньям и церковным праздникам, по пятницам и субботам, а также во все постные дни. При строгом соблюдении всех этих запретов люди могли заниматься сексом не больше пяти-шести дней в месяц. Особенно много заботы клирики проявляли о воздержании по субботам, поскольку

по старым языческим нормам именно субботние вечера лучше всего подходили для секса.

Считалось, что ребенок, зачатый в неположенный день, уже несет на себе бремя греха, хотя некоторые иерархи, например епископ Новгородский Нифонт (XII в.), полагали, что молодые супруги, если они не смогут удержаться от близости в праздник или во время поста, достойны снисхождения. Лишь бы только не было прелюбодеяния «с мужескою женою» (Романов, 1966. С. 190).

Чтобы супругам было легче соблюдать правила воздержания, некоторые духовные лица рекомендовали им иметь в доме две кровати и спать отдельно, что было в то время малореальным.

Хотя в браке половая жизнь допускалась, она оскверняла человека. Скверна подлежала смыванию. Мужчина, не вымывшийся ниже пояса после полового акта, не смел ни войти в церковь, ни целовать святые мощи, ни посещать святых отшельников. Церковные иерархи спорили, возможно ли иметь супружеские отношения в присутствии икон, крестов и прочих священных предметов. Епископ Нифонт, ссылаясь на греческие обычаи, не усматривал в этом греха, но в XVI в. возобладало противоположное мнение.

Особенно много запретов накладывалось на женскую сексуальность (см. Пушкарева, 1999а, 1999б, 1999в, 2003; Агапкина, 1996). Менструирующая женщина не должна была ни иметь сношений с мужем, ни ходить в церковь, ни

получать причастие. Нарушение этого запрета каралось довольно строго. По одной легенде, женщина в периоде менструации, нечаянно зашедшая на могилу неизвестного святого, была поражена молнией. В другом рассказе, женщина, принимавшая причастие каждую неделю, превратилась в лошадь. Если менструации неожиданно начинались в церкви, женщина должна была немедленно уйти, как бы это ни было ей неловко. В противном случае назначалось церковное покаяние: шесть месяцев поста и по пятьдесят земных поклонов ежедневно.

Тщательно регламентировались сексуальные позиции (Левина, 1999). Единственной «правильной» позицией была так называемая миссионерская: женщина лежит на спине, а мужчина – на ней («Живот на живот – все заживет»). Эта позиция называлась «на коне» и подчеркивала господство мужчины над женщиной в постели, как и в общественной жизни. Напротив, позиция «женщина сверху» считалась, как и на Западе, «великим грехом», вызовом «образу Божию» и наказывалась длительным, от трех до десяти лет, покаянием с многочисленными ежедневными земными поклонами. Интромиссия сзади тоже запрещалась, так как напоминала поведение животных или гомосексуальный акт. Вагинальная интромиссия сзади и анальная интромиссия считались одинаково противоестественными и назывались «скотским блудом» или «содомским грехом с женою». Минимальное покаяние за этот грех составляло шестьсот земных по-

клонов, максимальное – отлучение от церкви. При этом принимались во внимание конкретные обстоятельства: как часто практиковалась греховная позиция, кто был ее инициатором, участвовала ли жена добровольно или по принуждению мужа. Молодым парам, до 30 лет, обычно делалось снисхождение, старшие наказывались суровее.

Внегенитальные ласки, например глубокие поцелуи, которые иногда называли «татарскими», хотя они были известны на Руси задолго до татаро-монгольского нашествия, также считались греховными, но наказывались сравнительно легко – двенадцатью днями поста. Введение мужем во влагалище жены пальца, руки, ноги или предмета одежды наказывалось тремя неделями поста. Фелляция и куннилингус были более серьезными грехами – за них полагалось от двух до трех лет поста, почти как за прелюбодеяние или кровосмешение со свойственниками. Канонический сборник XV в. устанавливал суровость духовных наказаний по трем шкалам – длительности епитимьи, длительности поста и количеству земных поклонов. Например, глубокий поцелуй («язык влагая в рот жене или другу») карался постом в двенадцать дней; за сношение с женой сзади («се бо скотски есть») полагалось сорок дней епитимьи, а за то же действие «через задний проход» – три года; тому, кто признавался «помысливше на скот с похотью», полагалось семь дней поста и двадцать поклонов, а за «помысел с похотью о чужой жене» назначалось большее наказание – десять дней поста и шестьдесят поклонов. В эту

сложную шкалу входили и однополая любовь, и групповой секс («с своей женой блуд творяще, а чужую за сосец держаще, или за ино что» тридцать дней, шестьдесят поклонов). Наказания за подобные прегрешения для духовных лиц более суровы, чем для прихожан.

В исповедном чине православной церкви, который восходит к византийскому образцу Иоанна Постника и был в ходу на протяжении большей части XIX в., свыше половины вопросов касались нарушений седьмой заповеди – иначе говоря, сексуальности. В чине XIV в. список лиц, с которыми могли согрешить прихожанки, начинается с «отца родного» и через деверя, зятя, монаха и духовного отца доходит до скота: «Или со скотом блуда не сотворила ли?» Далее «в этом бесстыдном перечне идут вопросы о лесбиянстве, о взаимном онанизме и о таких технических деталях, которые здесь немислимо даже называть» (Рыбаков, 1993. С. 95).

Интересно, что детали, о которых новгородский священник спрашивал своих прихожанок в XIV в., российский историк конца XX в. не смеет даже назвать. В требнике, употреблявшемся русской церковью в XVII в., кающемуся предлагалось «явственно исповедать все свои согрешения, в которые он от рождения впал. И со многими ли пал, с мужским ли или женским полом, или чрез естественные согрешения впал, или с четвероногим, в пьянстве, или трезв был, и кое время в том пребыл».

Чин исповеди начинался вопросами: «Как растлил дев-

ство свое? С отроками, или с женами, или девицами, или с животными чистыми или нечистыми, или содомски? До своей жены не блудил ли с кем? В руку блуда не сотворил ли или в свой проход чем? Не смотрел ли с помыслом блудным на кого, и не вступил ли кому на ногу блуда ради? За руку, или за ино что не хватал ли, или целовал кого с похотью? На друга не взлазил ли, и на себе не впускал ли? От младенчества с отроками не соблудил ли? Или с церковницею какою не блудил, или с девицею, или с мужнею женою, или со вдовою, или со скотом, или с птицею?»

Женщин вопрошали: «До брака блуда с кем не сотворила ли, с отроками или с женатыми мужами? Не посмотрела ли тайно на мужскую срамоту? Не давала ли кому себе хватать за груди или за срамное место? Не целовала ли кого, подругу или мужеска пола? Не играла ли с подругами неподобно, сиречь не взлазила ли на них с похотью, и на себя не впускала ли? От разжжения похотного в свое естество не сотворила ли блуда перстом или иным чем? Не хватала ли мужчин своею рукою за тайный уд?»

Духовник должен был не просто расспрашивать о грехе, но и требовать подробного рассказа о каждом прегрешении: когда, где, с кем и при каких обстоятельствах оно было совершено. Все же остальные грехи часто умещаются в краткой фразе: «А после сего спросить об убийстве и воровстве».

Многие кающиеся, особенно подростки, узнавали о тех

или иных грехах исключительно из вопросов духовника. Таким образом, исповедь иногда достигала противоположной цели: вместо того чтобы вызвать чувство раскаяния, духовник своими вопросами «сексуально просвещал» и смущал кающегося. Это не могло не влиять на психическое здоровье самого духовника, особенно молодого и неопытного (Зайцева, 2005).

В конце XIX в. некоторые богословы высказались за пересмотр этого чина, так как он подсказывал прихожанам грехи, о которых те, возможно, не догадывались, но могли впасть в соблазн, узнав об их существовании на исповеди, однако этот тонкий аргумент не возымел действия. Мы и сегодня не знаем, какое влияние на сексуальную мораль православных оказывал обычай четыре раза в год отвечать на вопрос, не согрешили ли они с сестрой, с попом или с отцом родным. Впрочем, исповедный чин «работал» не как догма, а скорее, в качестве полуструктурированного, как сказали бы сегодня, интервью: священник не был обязан задавать все вопросы, но мог выбирать из них нужные (Эткинд, 2001. С. 458).

Поскольку единственным оправданием половой жизни было деторождение, всякая попытка предотвратить зачатие была настолько греховной, что контрацепция, искусственный аборт и детоубийство сплошь и рядом не различались и одинаково назывались «душегубством». Попытки предотвратить зачатие с помощью трав или заговоров иногда карались даже строже, чем аборт, потому что это было не толь-

ко покушение на жизнь нерожденного младенца, но и языческое, антихристианское знахарство и ворожба, которыми занимались «бабы богомерзкие». Вообще, сексуальные грехи, как и на Западе, очень часто ассоциировались с колдовством.

Сурово осуждалось сексуальное насилие. Во всех древних обществах оно было массовым явлением, особенно в периоды войн и мятежей. В отличие от права многих других народов, рассматривавших изнасилование как разновидность блуда или прелюбодеяния, православная церковь выдвигает на первый план наносимое женщине «бесчестье». Согласно Русской правде Ярослава Мудрого, дела об изнасиловании подлежали двойной юрисдикции, духовной и светской. Семейный статус изнасилованной женщины и социальное положение насильника не имели значения, но изнасилование знатной женщины наказывалось более высоким штрафом, чем простолоудинки. Кроме того, принималась во внимание репутация женщины. Последующая женитьба виновника на жертве не была смягчающим обстоятельством: человек, обесчестивший женщину, не считался подходящим зятем и должен был понести заслуженную кару.

«Противоестественный» секс Много места в исповедальных книгах занимает «противоестественный» секс.

Самым массовым грехом была мастурбация, которую называли греческим словом «малакия» или славянским «рукоблудие». Мастурбировать или даже сознательно предаваться

похотливым мыслям значило вызывать Дьявола.

«О малакии. Малакию деющий и тем блудящий да примет запрещение на 3 года по 24 поклона. Малакия же два различия имеет: одни это делают руками, другие же бедрами своими. И злее малакия руками, а не бедрами, но и обои они злы и лукавы.

Есть же и женская малакия, когда жены деют друг другу. О том же добро есть отцу духовному это искоренять и дать им запрещение на лето едино» («А се грехи злые, смертные...», 1999. С. 26).

В одной легенде, распространенной в России XVII в., юноша, регулярно занимавшийся рукоблудием, обнаружил, что его член превратился в змею. Но поскольку этот порок не затрагивал главных социальных интересов и к тому же был очень распространен, его наказывали сравнительно мягко – постом от сорока до шестидесяти дней и многочисленными земными поклонами. Техника мастурбации особого значения, по-видимому, не имела, но страх перед ней был велик, и такие факты редко предавались гласности.

На рубеже XX в. корреспондент Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (Тенишевский архив – один из важнейших источников по истории быта и нравов русского крестьянства), описывая быт и нравы крестьян Владимирской губернии, писал, что «противоестественные шалости встречаются среди детей, среди взрослых таких случаев нет». Впрочем, в другом отчете описывается случай онани-

рования при помощи колесной гайки от тарантаса (Быт великорусских крестьян-землепашцев, 1993. С. 276).

Понятие содомии в Древней Руси было еще более расплывчатым, чем на Западе, обозначая и однополые сексуальные отношения, и анальную интромаиссию, независимо от пола партнеров, и вообще любые отклонения от «нормальных» сексуальных ролей и позиций, например совокупление в позиции «женщина сверху». Самым серьезным грехом было «мужеблудие» или «мужеложство», когда связь с «неправильным» сексуальным партнером усугублялась «неправильной» сексуальной позицией (анальная пенетрация). Церковное покаяние за него колебалось от одного до семи лет, в тех же пределах, что и гетеросексуальные прегрешения. При этом во внимание принимали и возраст грешника, и его брачный статус, и то, как часто он это делал, и меру его собственной активности. К подросткам и молодым мужчинам относились снисходительнее, чем к женатым. Если анальной пенетрации не было, речь шла уже не о мужеложстве, а всего лишь о рукоблудии. Требники XV–XVI вв. часто затрагивают эту тему:

«В друг друга совокупление, рукоблудие с [в]деванием...»

«Грех есть с кумами или с ближними игра[ть] до [истекания] семени».

«Не пался ли от своя жены с мужеским полом?»

«Или удом своим чужого тыкал?»

«Или с чужим играл до истечения?»

«Или с отроками блудил?»

«Не толкал ли седалищем в игре друга?»

«Не рукоблудствовал ли друг с другом, ты – его, а он – твой уд?»

«Грех есть мочиться с другом, пересекаясь струями» («А се грехи...», 1999. С. 46, 47, 38, 64, 60, 110–111, 48).

Лесбиянство считалось разновидностью рукоблудия. Новгородский епископ Нифонт (XII в.) даже считал сексуальный контакт двух девушек-подростков меньшим грехом, чем «блуд» с мужчиной, особенно если девственная плева оставалась целой (Левина, 1999).

Церковь очень беспокоило распространение мужеложства в монастырях (одни люди уходили в монастырь, чтобы укрыться от плотского соблазна или избежать неприемлемых для них связей с женщинами, другие, напротив, видели в этом возможность реализовать свои необычные наклонности). Подобно католической церкви, православная церковь издавала многочисленные правила на сей счет. «Если два чернеца лягут на единую постель, то да нарекутся блудниками» – гласят правила о монахах XIII в. («А се грехи...», 1999. С. 20). Нил Сорский рекомендовал сторониться не только женщин, но и юных, безбородых женственных лиц, которые сам дьявол изготовил как ловушки для монахов (Левина, 1999. С. 419).

Тем не менее монастыри считались главным рассадником

этого порока. Англичанин Флетчер в конце XVI в. писал: «О жизни монахов и монахинь нечего рассказывать тем кому известно лицемерие и испорченность нравов этого сословия. Сами русские. так дурно отзываются о них, что всякий скромный человек поневоле должен замолчать» (Флетчер, 2002. С. 129–130). М. В. Ломоносов говорил:

«Взгляды, уборы, обходительства, роскоши и прочие поступки везде показывают, что монашество в молодости ничто иное есть, как черным платьем прикрытое блудодеяние и содомство, наносящее знатный ущерб размножению человеческого рода, не упоминая о бывающих детоубивствах, когда законопреступление закрывают злодеянием. Мне кажется, что надобно клобук запретить мужчинам до 50, а женщинам до 45 лет» (Ломоносов, 1950. С. 602).

К фактам содомии у мирян относились спокойнее. В Домострое содомия упоминается вскользь, как бы между прочим. В Стоглаве (1551) ей посвящена специальная глава «О содомском грехе», предписывающая добиваться от виновных покаяния и исправления, «а которые не исправляются, не каются, и вы бы их от всякие святыни отлучали, и в церковь входу не давали» (Стоглав, 1863. С. 109). Однако, как не без иронии подметил Леонид Хеллер, пьянство осуждается там гораздо более темпераментно (Heller, 1992).

Почти все иностранные путешественники и дипломаты, побывавшие на Руси в XV–XVII вв. (Сигизмунд Герберштейн, Адам Олеарий, Жак Маржерет, Самуил Коллинз и

др.), отмечали широкое распространение содомии во всех слоях общества и удивительно терпимое, по тогдашним европейским меркам, отношение к ней. Английский поэт Джордж Тэрбервилл, посетивший Москву в составе дипломатической миссии в 1568 г., был поражен открытой содомией русских крестьян даже сильнее, чем казнями Ивана Грозного. В стихотворном послании своему другу Эдварду Данси он писал:

Хоть есть у мужика достойная супруга,
Он ей предпочитает мужеложца-друга.
Он тащит юношей, не дев, к себе в постель.
Вот в грех какой его ввергает хмель.

Перевод С. Карлинского (Карлинский, 1991. С. 104).

По-видимому, баловался с переодетыми в женское платье юношами и сам Иван Грозный. Такие подозрения высказывались современниками по поводу его отношений с юным женоподобным Федором Басмановым, который услаждал царя пляской в женском платье.

По словам хорватского католического священника Юрия Крижанича, жившего в России с 1659 по 1677 г., «в России, таким отвратительным преступлением просто шутят, и ничего не бывает чаще, чем публично, в шуточных разговорах один хвастает грехом, иной упрекает другого, третий приглашает к греху; недостает только, чтобы при всем народе совершали это преступление» (Крижанич, 1860. С. 17–18).

«Даже страшный грех содомский в этой стране почти не считается преступлением; в пьяном виде они очень к нему склонны», – вторит ему автор описания России в царствование Алексея Михайловича англичанин Джон Перри (цит. по: Хили, 2008. С. 374).

В массовом сознании содомия чаще всего ассоциировалась с женственностью и нарушением гендерных стереотипов в одежде и поведении. Ее адептов обвиняли также в следовании заграничной моде. Митрополит Даниил, популярный московский проповедник эпохи Василия III, в своем двенадцатом поучении сурово осуждает женоподобных молодых людей, которые «женам позавидев, мужское свое лице на женское претворяеши»: бреют бороду, натираются мазями и лосьонами, румянят щеки, обрызгивают тело духами, выщипывают волосы на теле и т. п. (Гудзий, 1962. С. 264). Столетием позже знаменитый непримиримый протопоп Аввакум навлек на себя страшный гнев воеводы Василия Шереметева, отказавшись благословить его сына, «Матфея бритобрадца».

Конечно, судить по этим жалобам о степени реальной распространенности явления невозможно: служители церкви всегда склонны преувеличивать пороки своей паствы, кроме того, обвинения в сексуальной ереси помогали скомпрометировать врага. Нельзя принимать на веру и все суждения иностранцев, многие из которых находились во власти негативных стереотипов, воспринимали «москвитов» как «вар-

варов» и автоматически приписывали им всевозможные пороки. Так поступали в то время с любыми иноверцами.⁵

Европейцев шокировали не столько сами факты «содомии», сколько равнодушное отношение к ним. Но бытовое равнодушие не означало официальной терпимости. По свидетельствам Григория Котошихина и других авторов XVII в., в царствование Алексея Михайловича за «содомское дело» карали так же, как за богохульство – сожжением заживо.

В светском законодательстве наказание за «противоестественный блуд» впервые появилось в воинских артикулах Петра I, составленных по шведскому образцу. В «Кратком артикуле» князя Меншикова 1706 г. было введено сожжение на костре за «ненатуральное прелюбодеяние со скотиной», «муж с мужем» и «которые чинят блуд с ребятами». В Воинском уставе 1716 г. Петр наказание смягчил, заменив сожжение телесным наказанием и вечной ссылкой, оставив смертную казнь только в случае применения насилия. Это законодательство касалось только военных и не распространялось на гражданское население (подробное изложение этих документов см.: Хили, 2008. С. 374–377).

Хотя формально церковные нормы регламентировали все стороны бытия, их реальное влияние на повседневную жизнь

⁵ Приводя подобные факты, Г. С. Зеленина упрекает меня в некритическом отношении к источникам (Зеленина, 2002). Обычно я оговариваю их субъективность, идет ли речь о «Московии» или о средневековой Европе (см. Кон, 2003. С. 170–199), но если этого недостаточно, готов усилить.

средневековой Руси было значительно слабее, чем на Западе. Как отмечает В. М. Живов, на Руси многие люди не исповедовались и не причащались по нескольку лет сряду, не считая это со своей стороны большим упущением. Особенно это было развито в низшей среде общества, в массе народа. Даже набожные люди, и те приступали к таинству покаяния однажды в год. Другие делали и того хуже: являлись к духовнику на исповедь и утаивали пред ним свои грехи, а после даже хвастались этим, говоря с насмешкой: «Что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться!» Даже многие православные святые, судя по их житиям, впервые исповедовались лишь на смертном одре.

Второй существенный момент, отмеченный Живовым, – недостаточная индивидуализация понятия греха: «Грех воспринимался в большой степени как экзистенциальная характеристика человеческой жизни, а не как личная вина. Характерным образом в России XVIII–XIX века, в отличие от Запада, преступники – всякие там убийцы, грабители, воры – вызывали в народе жалость и сочувствие, они воспринимались как жертвы – не столько, видимо, государственной системы, сколько неизбывных черт человеческого существования в этом мире. Их страдания рассматривались не как заслуженное наказание, но, скорее, как проявление бедственности земного бытия» (Живов, 2009).

Это сильно уменьшало влияние религии на повседневную жизнь и способствовало развитию того, что много позже ста-

нут называть двоемыслием.

Глава 3

Народные обычаи и нравы

Грех – пока ноги вверх, а опустил – так и Бог простил.

Русская поговорка

Насколько эффективны были церковные предписания, как религиозная норма соотносилась с повседневностью и как то и другое изменялось в ходе исторического развития? Ответить на эти вопросы довольно трудно.

Норма, обычай и поведение

Во-первых, сама нормативная культура неоднозначна. Часто церковный канон требовал одно, а народные обычаи, укорененные в более древних языческих представлениях, совершенно другое. Многие церковные предписания народное сознание просто не принимало всерьез.

Во-вторых, социально-культурные нормы никогда и нигде не выполняются всеми и полностью. Всегда существует множество социально-классовых, сословных, исторических, региональных и индивидуальных вариаций. Чем сложнее общество – тем больше в нем нормативных и поведенческих различий, которые ни в коем случае нельзя усреднять.

В-третьих, эволюция форм сексуального поведения неразрывно связана с изменением институтов, форм и методов социального контроля. Одни действия контролируются церковью, другие – семьей, третьи – сельской общиной, четвертые – государством и т. д. Разные институты и способы социального контроля всегда так или иначе взаимодействуют, подкрепляя или ослабляя друг друга.

История нравов и повседневной жизни требует гораздо более разнообразных источников, чем история нормативных канонов. Сексуальность средневековой России реконструируется в основном по законодательным документам покаянным книгам и житиям святых. Применительно к более поздним историческим периодам к этим источникам добавляются другие: данные переписей населения, социально-медицинская статистика, этнографические описания народных обычаев, личные документы (дневники, автобиографии, письма), художественная литература, биографии, педагогические сочинения и многое другое. Каждый вид источников имеет собственную специфику, изучение которой невозможно без надлежащих профессиональных навыков. Даже такие близкие дисциплины, как этнография и фольклористика, интерпретируют одни и те же данные по-разному. Нормативные источники, составляющие кодекс средневековой «сексуальной этики», и так называемый «эротический фольклор» – принципиально разные формы дискурса, их невозможно свести к общему знаменателю (Байбурин,

1993; Левин, 2004; Панченко, 2002).

Кроме того, необходимо учитывать, под каким углом зрения и с какой целью составлен тот или иной текст и каковы идеологические установки авторов, на труды которых мы опираемся. Всякое описание есть одновременно интерпретация. Писатель или этнограф, симпатизирующий крестьянской общине, описывает ее совершенно иначе, нежели тот, кто считает ее тормозом исторического развития. Особенно тенденциозны описания неприемлемых для автора и его адресата форм поведения. Не менее важен контекст. Обсуждение «сексуальной свободы» в связи с эволюцией института брака и семьи совсем не то же самое, что в контексте борьбы с проституцией или эпидемиологии венерических заболеваний. В первом случае она будет выглядеть как положительная, а во втором как отрицательная ценность. Поэтому любые обобщения в этой области условны и приблизительны, а одним фактам легко противопоставить другие.

Семейные ценности

Церковь стремилась поставить под свой контроль как поведение людей, так и их помыслы. Но хотя греховны были все не освященные церковью половые связи, главное внимание уделялось защите института брака. Супружеская измена, «прелюбодеяние», считалось гораздо более серьезным преступлением, нежели «блуд». Народное сознание разделяло,

но по-своему корректировало эту систему ценностей.

Быт и нравы русского крестьянства, включая сексуальные ценности, оставались относительно стабильными в течение столетий. В центре всей жизни крестьянина стояла семья, а главным регулятором его отношений с окружающими была сельская община.

Для Европейской России было типично раннее и почти всеобщее вступление в брак (Миронов, 2000. Т. 1, гл. 3). По свидетельству Н. И. Костомарова, в XVI–XVII вв. русские женились очень рано, бывало, что жених имел от 12 до 13 лет. Правда, против слишком ранних браков возражали и церковь, и государство. В 1410 г. митрополит Фотий в послании новгородскому архиепископу строго запрещал венчать «девочок меньше двенадцати лет» (Романов, 1966. С. 188). Петр I в 1714 г. запретил дворянам жениться до 20 и выходить замуж до 17 лет. По указу Екатерины II (1775 г.) всем сословиям запрещалось венчать мужчин моложе 15, а женщин – моложе 13 лет; в случае нарушения этого указа брак расторгался, а священник лишался сана. В дальнейшем нижняя граница брачного возраста еще более повысилась. В середине XIX в. разрешалось венчать невест лишь по достижении ими 16, а женихов – 18 лет (Терещенко, 1848. С. 37–38).

Но и откладывать брак не рекомендовалось. В 1607 г. царь Василий Шуйский предписывал всем, что «держат рабу до 18 лет девку, а вдову после мужа более дву лет, а парня холостаго за 20 лет, а не женят и воли им не дают... тем дати

отпускных...» (Татищев, 1996. Т. 7. С. 374).

Браки заключались не по собственной воле молодых, а по усмотрению родителей. Иногда жених даже не видел свою невесту до самой свадьбы. Память о ранних, почти детских, браках была еще повсеместно жива в конце XIX – начале XX в. Во многих районах они и реально существовали в скрытой форме. Отцы сосватывали своих детей-подростков в 12–13 лет, в 14–16 объявляли их женихом и невестой, а в 16–17 лет венчали. В южнорусских и западнорусских районах иногда устраивали действительную свадьбу 12–14-летних подростков со всеми обрядами, кроме брачной ночи, но до наступления совершеннолетия «молодые» жили порознь в домах своих родителей (Бернштам, 1988. С. 48–49).

Например, в Елатомском уезде Тамбовской губернии подростков женили, когда девочка еще играла в куклы, а ее мужа наказывали розгами. Постепенно их приучали видеть друг друга и играть, но на ночь разводили по домам или по разным комнатам и лишь в 15 лет сводили для брачной жизни. Подобные браки были известны и на Севере: бабушки середины XIX в. вспоминали, как на другой день после свадьбы они бегали домой за куклами. Особая склонность к ранним бракам существовала в старообрядческой среде. По данным выборочных медицинских обследований, в 1880-х годах в одном из уездов Ярославской губернии 4 % крестьянских женщин выходили замуж до начала менструаций, в Тульской губернии таковых было свыше 20 %.

В том, чтобы не откладывать брак, были заинтересованы и семья, и община, и сами молодые люди. До брака крестьянский парень, сколько бы ему ни было лет, никем в деревне всерьез не принимался. Он – не «мужик», а «малый», который находится в полном подчинении у старших. Он не имеет права голоса ни в семье («не думает семейную думу»), ни на крестьянском сходе – главном органе крестьянского самоуправления. Полноправным «мужиком» он становится только после женитьбы (Миронов, 2000. Т. 1. С. 161).

Холостяков в деревне не любили и не уважали. «Холостой, что бешеный». «Холостой – полчеловека», – говорили крестьяне. Еще хуже было положение незамужней старой девы.

Возрастные нормы и представления о совершеннолетию варьировали в разных губерниях, но были весьма устойчивыми. Брачный возраст постепенно повышался, но вступление в брак было практически всеобщим. По данным переписи населения 1897 г., в сельском населении Европейской России к 40–49 годам лишь около 3 % мужчин и 4 % женщин никогда не состояли в браке (Тольц, 1977).

Отношение к девственности

В качестве одного из главных доводов в пользу ранних, до 14–15 лет, браков часто упоминалась необходимость сохранения целомудрия, причем моральная «невинность» была

практически синонимом анатомической «девственности». За утрату девственности и добрачные связи детей отвечали их родители. Хотя потеря невинности до брака не была по закону препятствием к его заключению, сохранению девственности придавали большое значение.

Само слово «невеста» буквально означает «неведомая», «неизвестная». Среди свадебных и венчальных ритуалов XIV–XV вв. существовал, хотя и не был всеобщим, унижительный обычай «вскрывания» невесты для определения ее «почестности». Вот как описывал этот ритуал итальянский дипломат XVI в. Барберини:

«Молодой объявлял родственникам супруги, как он нашел жену – невинною или нет. Выходит он из спальни с полным кубком вина, а в доньшке кубка просверлено отверстие. Если полагает он, что нашел жену невинною, то залепляет отверстие воском. В противном же случае молодой отнимает вдруг палец и проливает оттуда вино» (Пушкарева, 1996. С. 50).

Позже в свадебной обрядности был широко распространен обычай «посада»: невеста должна была сесть на особое священное место, но не смела сделать это, если она уже потеряла девственность. Требование сохранения девственности формально предъявлялось и жениху, но всерьез его мало кто принимал. Если в первую брачную ночь невеста оказывалась нецеломудренной, брак мог быть расторгнут. Кое-где такой невесте, ее родителям или свахе в знак позора надевали на

шею хомут как символ женских гениталий и одновременно – знак отнесения «грешницы» к миру не знающих культурных запретов животных (Байбурин, Левинтон, 1978).

У крестьян Владимирской губернии конца XIX в. «особый смысл придавался утру после свадебной ночи. Если невеста оказалась честной, то ее прямо в рубашке выводят к гостям. Жених кланяется ее родителям, благодарит их за “хорошую державу”. Гости в это время начинают бить посуду. Если невеста не была честной, то ее родителям подносят “худой” стакан вина, “худой” горшок, а иногда надевают хомут. В таком случае пир прекращается и родители невесты вскоре уезжают. Муж может взять вино на себя, тогда пир продолжается. На следующий после свадьбы день происходит беленье молодых – мытье в бане, во время которого в предбаннике и около бани пьют водку и пляшут деревенские бабы» (Быт великорусских крестьян-землепашцев, 1993. С. 260).

Впрочем, известный историк А. П. Заблоцкий-Десятовский уже в 1841 г. писал:

«Целомудрие не имеет большой цены в глазах нашего народа до такой степени, что во многих губерниях, как, например, в Калужской, уже уничтожился старинный обычай вскрывать постель молодых. Отец и мать говорят жениху: какая есть, такую и бери, а чего не найдешь, того после не ищи» (Заблоцкий-Десятовский, 2004. С. 289).

Ухаживание и добрачные связи

Нравы и обычаи русской деревни никогда не были «вегетарианскими». Повсеместно принятые формы группового общения молодежи – «посиделки», «поседки», «беседки», «вечерки», «игрища», украинские «вечерницы» – не только допускали, но и требовали некоторой вольности в обращении, так что девушка, чересчур усердно сопротивлявшаяся ухаживанию и вольным шуткам, могла даже быть исключена из собрания (Бернштам, 1977, 1978).

Как и в странах Западной Европы (во Франции, Испании, Германии, Северной Италии и Скандинавии), в русском быту и свадебной обрядности сохранялись некоторые нормы, в которых нетрудно увидеть пережитки группового или пробного брака. «В разных районах России на посиделках парни и девушки “жирились”, потушив огонь, нередко дело доходило до свального греха» (Гура, 1999. С. 525).

На Украине существовал обычай «досвиток» или «подночевывания», когда парень, иногда даже двое или трое парней оставались с девушкой до утра. Хотя официально считалось, что они сохраняли при этом целомудрие, практически все зависело от их личного усмотрения. «В Малороссии на вечерницах парни и девушки после общей пирушки укладываются спать попарно. Родители и родственники молодежи смотрят на эти собрания как на дело очень обыкновенное и

только тогда выражают свое неудовольствие, когда в семье оказывается беременная девушка» (Смирнов, 2004. С. 364). Строго запрещалась только связь девушки с парнем из чужой деревни. Этот обычай кое-где сохранялся даже в 1920-х годах. По данным одного опроса, 73, 4 % украинских девушек начали свою половую жизнь именно во время подночевывания (Тарадин, 1926). В русских деревнях такой обычай неизвестен. Половую близость, если она имела место, старались держать в тайне, хотя друзья молодых людей о ней знали (Зеленин, 1991).

Тем не менее, один из информантов тенишевского архива по Тверской губернии пишет: «Молодые люди обоего пола в нашей местности вместе ночуют попарно. Половое общение при этом случается не очень часто, но и не очень редко. Когда лет 7 назад сельский староста, согласно предписанию начальства, запретил посиделки, то это вызвало такую бурю негодования, что он принужден был махнуть на это рукой и отказаться от исполнения приказа начальства» (Русские крестьяне., 2004 Т. 1. С. 467).

Описания деревенских обычаев в этнографической литературе весьма противоречивы. Один из корреспондентов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева писал в 1890-х годах про Пошехонский уезд Ярославской губернии, что хотя такого обычая уже не существует, «в старину, говорят, в некоторых глухих местах уезда, как, например, в Подорвановской волости, на деревенских беседах... были “гас-

ки”. Молодежь, оставшись одна, гасила лучину и вступала между собой в свальный грех. Ныне только кое-где сохранилось одно слово “гаски”». Однако другой информант, признавая нескромность и грубость деревенских ласк и ухаживаний, подчеркивал, что деревенское общество, особенно старики, строго контролировали сохранение целомудрия: «Общественное мнение одобряло постоянство пар и сохранение определенного предела в степени близости, за который переступали, как правило, лишь после свадьбы» (Там же, 2005. Т. 2. Ч. 1. С. 408).

Даже в одной и той же Владимирской губернии в конце XIX – начале XX в. сексуальное поведение крестьянской молодежи, по данным информантов князя В. Н. Тенишева, выглядит не совсем единообразным (Быт великорусских крестьян-землепашцев, 1993. С. 236–276):

«Пора половой зрелости наступает в 14–16 лет. Девушки внешне ее стыдятся, но между собой этим “выхваляются”. Парни целомудрия не хранят. Из шестидесяти особ женского пола более десяти, по подсчетам корреспондента, помогают утрате невинности парням. На это смотрят сквозь пальцы, однако девушку, потерявшую невинность, как правило, не сватают».

«Возраст достижения половой зрелости для девушек 15 лет, для парней – 16 лет. Родители эти перемены воспринимают спокойно и не препятствуют гулянию по ночам».

«Половая зрелость наступает незаметно, в свой срок. От-

носятся к этому “запросто”, а узнают об этом чаще всего случайно: так, например, если девушка в воскресный день не идет в церковь, то объяснять никому ничего не приходится. Посторонние скажут о такой девушке, что она уже “на себе носит”».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.