

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

© 1995 г., ЭО, № 3

Н. Л. Пушкарёва

СЕМЬЯ, ЖЕНЩИНА, СЕКСУАЛЬНАЯ ЭТИКА В ПРАВОСЛАВИИ И КАТОЛИЦИЗМЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ПОДХОДА

История семьи, внутрисемейных отношений, история женщин в эпоху средневековья и раннего Нового времени неотделимы от проблем религиозной антропологии. Интерес к этим сюжетам, ставший традиционным в западноевропейской (особенно — французской) исторической науке, давно повернувшейся «лицом к человеку», возник в России недавно. Причин тому много. Есть среди них и идеологические (долгое отсутствие научных изданий по проблемам, не согласующимся с марксистской атеистической концепцией), и политические («социальный заказ» в России был, как правило, ориентирован на работы, связанные с политической конъюнктурой, а не с исследованием историко-культурных сюжетов), и чисто практические (необходимые источники не только не опубликованы, но зачастую даже не описаны в архивных хранилищах и, следовательно, труднодоступны исследователям).

В российской историографии XX в. почти нет публикаций историко-теологического и религиозно-антропологического характера, анализирующих эволюцию православной и католической концепции семьи, брака, сексуальности. Недостаточно внимания уделялось изучению демографической истории России (недостаточно исследованы эволюция, форма и размеры семьи в допетровскую эпоху, брачность, разводимость, детность, смертность, отвергалась как научная проблема истории сексуальности и т. п.), почти нет монографий и статей по истории женщин. Что и говорить о так называемой «новой демографической истории» — изучении влияния представлений (бытующих, господствующих и рождающихся под тем или иным идеологическим воздействием, в том числе религиозным) на демографические процессы!

Чтобы сравнивать влияние православия и католицизма на типологию и структуру семьи, статус женщины, сексуальную этику, необходимо иметь возможность поставить одни и те же вопросы, ответы на которые охарактеризовали бы представления людей, их ментальность и реальное поведение. Последнее, как известно, зависимо от понятий «нормы» и того, что выходило за ее пределы. Между тем и «норма» формировалась в той или иной степени именно религией, совместившись с неписанными законами, традицией, правом. При этом католическая «норма», проблемы влияния католицизма на повседневную жизнь и образ мышления средневековых людей в определенных аспектах полнее, в иных — поверхностнее, но все же исследованы европейской исторической наукой. Казалось бы, методики и основные аспекты анализа подобных сюжетов определены и остается их только использовать! Однако источники, которыми располагают исследователи проблем религиозной антропологии в России, имеют иной характер и особенности, чем те, которыми пользуются специалисты, изучающие западноевропейскую историю. Источниковая база российских исследователей отлична от источниковой базы исследователей западноевропейской истории и количественно: она охватывает всего несколько тысяч наименований, мало изменилась с прошлого века (хотя и

включила в себя новые виды источников типа берестяных грамот) и остается — для XII—XV столетий — так или иначе традиционной. Специалист по проблемам русской исторической демографии не располагает такими видами источников, как церковно-приходские книги (вплоть до эпохи Петра I, т. е. до конца XVII в.), городские кадастры, «семейные записки», авторские трактаты, автобиографии; менее разнообразны и многочисленны сохранившиеся от X—XVII вв. административные документы, фискальные переписи, материалы, относящиеся к деятельности местных церковных властей.

Показать перспективы и в то же время ограниченность возможностей в этой области, основные направления исследования и необходимый набор источников представляется нам тем кругом задач, которые предстоит поставить, начиная сравнительное изучение влияния православия и католицизма на общество.

Христианизация западноевропейского общества в эпоху раннего средневековья означала принятие католической церковью монопольного права заключения и утверждения брака. При существовании определенного числа браков, не зарегистрированных в церковных книгах, проводникам католической концепции удалось уже к XII—XIII вв. добиться признания за церковью исключительных полномочий. При этом католическая концепция единожды заключенного брака с особенным трудом прививалась в среде аристократии, где она противоречила обычаю оставлять одних жен и приводить в свой дом других, более знатных¹.

Крещение Руси в 988 г. также повлекло за собой изменения в области семейно-брачных отношений. Архаичные формы брака (умыкание у воды, «брак-приведение» с договорными элементами, своеобразная «покупка жен») должны были уступить место «цивилизованной» его форме — браку венчальному. Через трансформацию древних семейно-брачных обрядов в правовой обычай и через узаконение решений органов церковной власти, опиравшейся в своих действиях на византийское брачное право, начали складываться нормы русского брачного права, в том числе традиции церковного венчания. Однако процесс этот шел отнюдь не столь быстро и успешно, как того хотелось бы инициаторам культурного броска из варварства в цивилизацию.

Древнерусские источники XII—XIII, и даже XV—XVI вв. свидетельствуют, что несмотря на последовательность действий представителей православного клира, направленных на утверждение венчального брака и процедуры его заключения как акта исключительно религиозного, церемония заключения брака, существовавшая в средневековье и раннее Новое время, свидетельствует о тщетности этих стремлений². Брак на Руси оставался гражданским актом, лишь освящаемым благословением церкви (т. е. не венчание дополнялось заключением брачного договора, согласованием сторон, а именно гражданская сделка сопровождалась церковной церемонией). Описания свадеб русских князей и царей, а, тем более, упоминания о заключении супружеских союзов между людьми не столь высокого социального статуса (а их немало в русских летописях) бедны в изложении церковных свадебных ритуалов и удивительно многословны и детализированы в рассказах о формах общественного признания заключаемого брачного союза (свадебных пиров и сопровождавших их традиционных обрядов). Говоря иными словами, без свадьбы венчание в церкви было вплоть до Нового времени недостаточным для признания брака³. Как и почему сложилась подобная ситуация? Отчего проповедь православной брачной концепции столь медленно проникала в общественное сознание, если и семи столетий оказалось недостаточно для ее полного утверждения, особенно — в этом отличие от Западной Европы — в среде «простецов»? Насколько слабая урбанизация Руси и Московии XV—XVII вв. и следовательно иная, по сравнению с Западной Европой, социальная структура населения, способствовали консервации традиционных обычаев и ритуалов и осложняли утверждение православной концепции? И, напротив, не явились ли

впоследствии, когда православие стало господствующей, официальной религией в России, все эти причины (преобладание сельского, незначительная численность городского населения в стране) весьма важным фактором сохранения и, можно даже сказать, ревнивого охранения ряда идей православной концепции, в том числе относительно брака и супружества, превращения «народного идеала» брака в «народно-религиозный» идеал, как-то стало характерно для русского крестьянства прошлого столетия?

Общеизвестно, сколь важное место в христианской концепции брака занимала идея иерархичности построения семейной ячейки и мужского главенства⁴. И в то же время практически не исследован вопрос о том, каковы были практические результаты проповеди этих идеалов, влияния их на сознание людей православных и католических стран в целом, а не только на представления их как членов супружеских союзов. Насколько православная проповедь подчинения членов семьи ее главе, безусловного покорения ему способствовала возникновению в России XVI—XVII вв. автократического государства, чья правовая система представляла увеличенную модель семейно-правовых отношений? И отчего проповедь аналогичных идей в странах господства католицизма, сформировав определенный тип семейных и семейно-правовых отношений, не помешала в XVI—XVIII вв. модернизации — ни их самих, ни общества в целом? Отчего в России «патриархальная идея», несмотря на все революции и политические катаклизмы, оказалась — по сравнению со странами католическими — более живучей (в макропроцессах отражением ее является наивный монархизм, доживший до сегодняшнего дня, вера во всеисильность единоличной верховной власти; в микропроцессах — особенности современной российской семьи).

Одним из объяснений, позволяющим приблизиться к пониманию и ответу на эти вопросы, может стать изучение механизма развития ментальных процессов, того, как и каким образом утверждались те или иные идеи в православных и католических странах в доиндустриальную и раннеиндустриальную эпоху. Пристальное внимание православных и католических идеологов к вопросам семьи и брака, детализованность их концепций, возможность проследить трансформации и найти причины устойчивости и изменчивости позволяют сравнивать саму деятельность католической и православной церкви как идеологических структур. Отметим, например, что церковная литература (нарративная, в том числе даже агиографическая, сборники поучительного содержания, пенитенциарии), ведущая свое происхождение из стран, где господствовал католицизм, проникнута идеей устрашения, наказания за провинность, причем наказания очень жестокого и зачастую детализованно описанного, наказания неминуемого и неизбежного. Страх как узда воли и желаний человека, как способ укрепления его нравственности, усмирения мирских страстей — это лейтмотив средневековой католической письменности и искусства⁵.

В православной концепции семьи и брака, отношения к женщине и сексуальной этики методы «устрашения» хотя и применялись в той или иной степени, не были главенствующими: ни на ранних этапах, в X—XIII вв., когда на Руси широкое хождение имели византийские переводные тексты, ни позже, когда русское православие выработало собственный подход к мыслям и чувствам людей. Совесть человека, его внутренний самоконтроль должны были стать регуляторами его жизни. Стремясь к выполнению нелегкой задачи, составители православных текстов и проповедей оказывались терпеливее, толерантнее и спокойнее своих коллег на Западе, преданных христианскому делу, поистине фанатично. Наказания за несохранение девственности до замужества, различные проявления сексуальности, конфликтную жизнь супружеской пары, прелюбодеяния и т. п. были, если судить по русским епитимийным сборникам XIII—XVII вв., не столь суровыми, как в католических странах, сводясь в большинстве случаев к определенному количеству дней, месяцев, реже — 1—2 годам поста, многочисленным поклонам, чистосердечному раскаянию и покаянию⁶. Описания мучений грешников в аду в православных текстах весьма схематичны и не избыточны

щекочущими нервы подробностями. В русской иконографии и церковной книжной миниатюре эпохи средневековья и раннего Нового времени изображение физических страданий, разумеется, присутствовало, но не в столь большом объеме, как в католических странах Европы⁷. Словом, выдающийся художник Й. Босх не мог родиться православным и творить в России.

Результаты деятельности православных проповедников были не столь быстрыми и очевидными, как в странах господства католицизма. Однако они оказались весьма прочными, устойчивыми, если судить об общем состоянии нравов, да и в целом, мировоззрения российского общества в Новое время⁸. Эта «устойчивость» проявилась, в частности, в отсутствии интереса и даже явной враждебности любым нововведениям в области религиозной жизни, исключительном консерватизме. Примером тому служат, как нам думается, не столь широкое, как в Западной Европе, распространение религиозного диссидентства и, напротив, стабильность (а в некоторые периоды даже рост) численности приверженцев «старой веры», раскольников. Учение о семье и браке, месте и роли женщины в семье и обществе, сексофобия, характерные для староверов, были мало отличны, а в чем-то просто повторяли общеправославную концепцию по этому вопросу⁹.

Можно выделить и еще одно общее отличие между методами работы православных и католиков. Это особый упор православных теологов на воспитание необходимого «стиля жизни», более высоких с современной (и объективной!) точки зрения нравственных норм у той части паствы, которая уже признала христианство в его ортодоксальной форме. Это неразвитый (по сравнению с католиками) интерес к миссионерству, тем более, вооруженному (типа крестовых походов). Приобщение к православию народов, населявших присоединенные в результате военной экспансии территории и исповедовавших иные религии (язычество, мусульманство), шло очень медленно. Хотя акты насилия в процессе христианизации, например, народов Сибири, все же случались, не они определяли общую картину. Если спроецировать высказанную гипотезу на интересующую нас проблему рассмотрения католическими и православными деятелями этических вопросов и влияния их концепций на общество, трудно не заметить явной терпимости православных священников к смешанным в религиозном отношении бракам. Если на ранних этапах существования русского брачного права (нормы которого, кстати сказать, частично были заимствованы из византийских кодексов) за «преступную» связь с «иноверцем» «русска» наказывалась насильным пострижением в монашество, то в поздних памятниках, регулирующих браки, таких норм уже нет¹⁰. Разумеется, в отношении особ царской крови вопрос о вероисповедании (сохранении или смене в случае брака с иноверцем) являлся принципиальным и решался каждый раз специально. Но в отношении «простецов» принуждение к православному крещению как метод расширения численности паствы использовалось редко.

Стремясь к тем же результатам, что и церковные деятели в странах Западной Европы,— повышению уровня нравственности всего общества, осознанию христианских идеалов и выполнению норм праведной жизни не за страх, а за совесть, идеологи православия в России старались не испугать неофитов недостижимостью идеала, обрисованного в нормативных текстах. Этим объясняется многозначность прочтения и толкования различных православных постулатов. Той же задаче служила своеобразно интерпретируемая в православии идея достижимости богоподобия, которая не прослеживается в католических текстах эпохи средневековья и раннего Нового времени. Так, в православных странах служители церкви могли обзаводиться семьей, иметь детей и в то же время являть своею праведной жизнью пример для подражания простым мирянам. Наличие женатых священников в России неоднократно отмечалось иностранными путешественниками из стран Западной Европы, посетившими Россию в XIV—XVII вв., как явление «варварства», показатель излишней свободы и даже распущенности нравов. Однако упоминаемая авторами путевых записок «распущенность» мос-

ковитов не доказывалась ими на конкретных примерах, а лишь противопоставлялась «праведному безбрачию» католических священников в своих странах ¹¹.

Разрешение семейной жизни для священников при больших требованиях, предъявляемых к ним, должно было в идеале способствовать как раз повышению нравственности общества в целом. Нормативные акты и нарративная церковная литература, имевшие хождение на Руси и в России раннего Нового времени, свидетельствуют, что для священников были установлены ограничения, касавшиеся их семейной жизни, и выполнение этих требований должно было служить достижимым образцом для «простецов». Например, для «простых людей» сохранение невинности до брака было желательным, для священников (или будущих служителей церкви) — обязательным; согласная, бесконфликтная жизнь в семье для обычных людей была чем-то ожидаемым, для семьи же церковнослужителей — требуемым; заключение брака единственный раз в жизни было для мирянина часто просто неосуществимым, а для священника — единственно возможным (в противном случае — лишение сана) и т. п.¹² Таким образом, если в католических странах священник и монах, стоявшие между человеком и Богом, являли собой или, точнее, должны были являть пример прежде всего аскетического безбрачия, далекого от обычной жизни большинства людей, то в православных не было столь жесткого противопоставления «все» и «избранные». Там существовала своеобразная иерархия: обычный человек — священник — монах — идеальный мир.

С вышеуказанной концепцией прямо связано и некоторое различие в понимании целомудрия в православии и католицизме. Согласно православной концепции, целомудренная жизнь не означала жизнь аскетичную, как-то было характерно для западноевропейских стран ¹³. Призывы к вечной девственности, безбрачию, пополнению рядов «невест христовых» не были столь беспрекословны, сколь настоячивым было требование целомудренности обычной жизни, под которой понималось соблюдение понятных современному человеку и вполне выполнимых, в сущности, требований: верности, терпимости, спокойствия, умерения страстей, разумных ограничений в сексуальной жизни, недопустимости прелюбодеяния и т. д. Не только аскетичная жизнь в монастыре, но и целомудренная в браке рассматривались как пути спасения души ¹⁴. Неодинаковость «акцентов» в православной и католической проповеди в вопросе о монашеской жизни породила различия в численности и самого количества монастырей (по отношению к численности населения) и числа людей, ушедших от мирской жизни в странах Западной Европы и России. На Западе число монастырей и монахов по отношению к численности населения было выше, чем в России ¹⁵.

Перспективу жизни в монастыре православные священники никогда не пытались приукрасить. Для средневекового русса или москвитя XV—XVI вв., особенно женщины, возможность отрешиться от мирских забот в монастыре, как правило, становилась альтернативой семье лишь в преклонном возрасте или во вдовстве. Это не означает, что на Руси не существовало молодых людей или девушек, принявших пострижение в юном возрасте. Таких случаев было немало, и они объявлялись богоугодными, восхвалялись агиографией. Однако куда чаще в летописях упоминается принятие пострига в старости. Монастырь на Руси и в России как бы заменял отсутствующее «социальное обеспечение» по болезни, инвалидности или нетрудоспособности в силу возраста. В то же время и для чересчур беспокойных мужчин, и для социально активных женщин монастырь был своего рода карательным учреждением, «гасившим» слишком высокие амбиции. Отношение к монастырю у русского человека формировалось не только под воздействием проповеди (в ней монастыри представляли как бы с «лучшей стороны», как место обитания наиболее приближенных к идеальному миру людей), но и под влиянием собственной оценки, личного опыта. А они подсказывали, что монастыри — это еще и место пребывания людей, насильственно оторванных от нормальных условий существования. Поэтому отношение к монастырям у жителей Древней Руси и Московии было неоднозначным ¹⁶.

Трудно признать случайным появление уже в первых записях великорусского фольклора (XVII в.) выражения «подвести под монастырь». Оно означало — толкнуть на наказуемый шаг, за который придется расплачиваться чуть ли не всю жизнь, оказавшись изгоем в монастыре. Часто подобное выражение употреблялось в связи с внутрисемейными конфликтами. Появление его можно связать с печальной «традицией» отправлять в монастырь непокорных супругов. Несмотря на существование на Руси бракоразводного права, возникшего вместе с принятием христианства и распространением венчального брака, формальная возможность развода была ограничена. Мужья делали все возможное, чтобы вынудить жен (вольно или невольно!) принять постриг, так как в этом случае они получали возможность жениться еще раз.

И все же существование развода в православных странах — второе, после права русских священников на брак, существенное отличие между православной и католической концепции¹⁷. Существование развода в православных странах объясняется тем, что заключение брака было в первую очередь гражданской сделкой и лишь во вторую — таинством. Как всякую сделку, брачную можно было расторгнуть. Право на развод на Руси имели оба супруга. Основным поводом к нему считалось прелюбодеяние, по-разному понимавшееся, правда, для мужа и жены (муж считался прелюбодеем, если имел на стороне семью и детей, а жена — если только вступила в связь с посторонним мужчиной). Способствовало ли существование права на развод большей «свободе нравов» и меньшей крепости брачных уз в России, по сравнению с католической Европой? Отнюдь! Православные проповедники понимали развод как уступку человеческой слабости и всячески осуждали решившихся на него. И все же предпочитали действовать согласно русской поговорке «лучше меньше, да лучше», лучше будет меньше самих семей, но они будут «моральнее». Как и в вопросе о христианизации, православные деятели не столько гнались за количеством, сколько за «качеством» семей. Неслучайно и то, что, например, муж, узнавший об измене жены и «волю давший ей» — простивший ее и не разведшийся — должен был (согласно нормам древнерусского права) сам понести наказание. Священник, которому изменила жена, обязан был немедленно развестись (иначе — «без священства есть»).

Целью православных проповедников был не «брак любой ценой», а именно высоконравственная, целомудренная жизнь в браке. Подобная эволюция представлений о семейной этике становится особенно заметной в памятниках позднего средневековья (ибо в X—XI вв. стояла иная задача: распространение христианства больше «вширь», нежели «вглубь»). Поскольку же целью брака неизменно считалось рождение детей, постольку повод к разводу по физиологическим причинам (импотенция, бесплодие) был признан на Руси уже в XI в. Оба супруга имели право на развод по материальным причинам (невозможности содержать друг друга и необходимости для одного из них «продать себя» в зависимость; в случае утаивания низкого социального статуса, который в случае брака вынужден был принять другой супруг, и т. п.). Имелись и иные причины, признаваемые церковью достаточными для расторжения брака. Таким образом, чувствуя фактическую необходимость развода в строго определенных случаях, сочетая ее с принципом согласия на брак самих потенциальных супругов (а не только их родителей или родственников), проводники православной концепции достигали в конечном счете большей его прочности. В этом смысле православие положительно влияло на нравственный уровень общества в целом.

За развод на Руси платили штраф митрополиту. Он был особенно высоким, если развод совершался без ведома церковных властей или по одностороннему желанию одного из супругов. Брошенной женщине полагалась весьма высокая сумма «за стыд» (моральное оскорбление), строго наказывались попытки развестись с больным супругом или инвалидом (болезнь не считалась основанием для расторжения брака)¹⁸. Строгая «классификация» мотивов к разводу породила на Руси отнюдь не сексуальный беспредел, а, напротив, весьма высокую нравствен-

ность семейного быта, уважительное отношение к женщине, в том числе в крестьянских семьях¹⁹.

Кстати сказать, идеал «доброй жены» в православной России постепенно не просто проник в народную среду, но и превратился в «народно-религиозный»²⁰. Меньшая контаминированность народного и религиозного идеалов в странах Западной Европы объясняется, по всей вероятности, присутствием с XVI—XVII вв. противостояния католического идеала женщины и протестантских воззрений на «добро» и «зло» в семейной жизни.

Исключительное внимание к нравственному воспитанию девочки и девушки в православных учительных текстах предполагало выработку ряда качеств. На первом месте среди них были «послушание», «терпение», «смирение», «молчание», безразличие к своей внешности (в православных учительных текстах внимание к своему внешнему облику, одежде, использованию макияжа были церковно-наказуемыми деяниями; в католических — отношение к этим вопросам более мягкое), трудолюбие, верность, «богобоязливость» и в конечном счете социальная пассивность. Набор этих характеристик и сформировал идеал, ставший очень устойчивым в течение столетий. Достаточно напомнить, что представление об «истинно русской женщине», которое у многих сформировалось под влиянием великой русской литературы XIX столетия, богатой образами жертвенных, несуетных, целомудренных и преданных россиянок — это представление православной концепции. «Она была нетороплива, не холодна, не говорлива, без взора наглого для всех, без притязаний на успех», — знаменитая пушкинская характеристика Татьяны из «Евгения Онегина» буквально воспроизводит идеал «доброй жены» из православной учительной литературы XII—XVIII вв.²¹

В католической проповеди идеал «доброй жены» занимал свое место, но частью какой-либо европейской национальной культуры не стал²². Женские образы русской литературы XIX в., «вскормленной» православием²³, не то чтобы бесплотны, но асексуальны в отличие от Манон Леско, Кармен, Эммы Бовари и других образов литературы западной.

Есть различия, как нам представляется, и в той части православной и католической концепции семьи и роли в ней женщины, которая касается антитезы «доброй жене» — характеристики «жены злой». В католической учительной литературе она была и оставалась достаточно абстрактной, мало соотносимой с конкретными биографиями участниц всевозможных политических бурь и межличностных конфликтов. Черты «злой жены», утрированные описания немислимого для одного человека числа грехов делали ее образ далеким от реальности²⁴. В православной проповеди «злая жена» будто взята из жизни. Составители русских летописей, знакомые с православными учительными текстами, часто пользовались этим удобным термином, едва на общественной или политической арене возникало то или иное имя женщины, которой было чуждо христианское смирение и которая проявляла активность в областях, далеких от семейной жизни²⁵. Этот прием — именованья «злой женой» действительных исторических деятельниц — использовался, надо думать, и в странах Западной Европы²⁶, однако там эпоха женофобии миновала к концу XVI—XVII вв., а новая, если и содержала элементы традиционного порицания социальной активности женщин, уже не афишировала их. Положительную роль в социализации женщин сыграл там и протестантизм.

В православной же России осуждение несмирной жизни женщины, квалифицируемой как «злое» деяние, оставалось господствующим и в XIX столетии. Общественное мнение, сформированное православными постулатами, препятствовало появлению и проявлению ярких женских индивидуальностей.

То, что средневековые проповедники католической концепции места и роли женщин в семье и обществе видели в последних лишь источник и скопище грехов, что они непосредственно увязывали проклятие человечества с проклятием, наложенным на Еву и ее дочерей, общеизвестно²⁷. Вполне понятна и логика католических деятелей, призывавших женщин проявлять самоотречение во имя

вость семейного быта, уважительное отношение к женщине, в том числе в крестьянских семьях¹⁹.

Кстати сказать, идеал «доброй жены» в православной России постепенно не просто проник в народную среду, но и превратился в «народно-религиозный»²⁰. Меньшая контаминированность народного и религиозного идеалов в странах Западной Европы объясняется, по всей вероятности, присутствием с XVI—XVII вв. противостояния католического идеала женщины и протестантских воззрений на «добро» и «зло» в семейной жизни.

Исключительное внимание к нравственному воспитанию девочки и девушки в православных учительных текстах предполагало выработку ряда качеств. На первом месте среди них были «послушание», «терпение», «смирение», «молчание», безразличие к своей внешности (в православных учительных текстах внимание к своему внешнему облику, одежде, использованию макияжа были церковно-наказуемыми деяниями; в католических — отношение к этим вопросам более мягкое), трудолюбие, верность, «богобоязливость» и в конечном счете социальная пассивность. Набор этих характеристик и сформировал идеал, ставший очень устойчивым в течение столетий. Достаточно напомнить, что представление об «истинно русской женщине», которое у многих сформировалось под влиянием великой русской литературы XIX столетия, богатой образами жертвенных, несуетных, целомудренных и преданных россиянок — это представление православной концепции. «Она была нетороплива, не холодна, не говорлива, без взора наглого для всех, без притязаний на успех», — знаменитая пушкинская характеристика Татьяны из «Евгения Онегина» буквально воспроизводит идеал «доброй жены» из православной учительной литературы XII—XVIII вв.²¹

В католической проповеди идеал «доброй жены» занимал свое место, но частью какой-либо европейской национальной культуры не стал²². Женские образы русской литературы XIX в., «вскормленной» православием²³, не то чтобы бесплотны, но асексуальны в отличие от Манон Леско, Кармен, Эммы Бовари и других образов литературы западной.

Есть различия, как нам представляется, и в той части православной и католической концепции семьи и роли в ней женщины, которая касается антитезы «доброй жене» — характеристики «жены злой». В католической учительной литературе она была и оставалась достаточно абстрактной, мало соотносимой с конкретными биографиями участниц всевозможных политических бурь и межличностных конфликтов. Черты «злой жены», утрированные описания немислимого для одного человека числа грехов делали ее образ далеким от реальности²⁴. В православной проповеди «злая жена» будто взята из жизни. Составители русских летописей, знакомые с православными учительными текстами, часто пользовались этим удобным термином, едва на общественной или политической арене возникало то или иное имя женщины, которой было чуждо христианское смирение и которая проявляла активность в областях, далеких от семейной жизни²⁵. Этот прием — именованная «злой женой» действительных исторических деятельниц — использовался, надо думать, и в странах Западной Европы²⁶, однако там эпоха женофобии миновала к концу XVI—XVII вв., а новая, если и содержала элементы традиционного порицания социальной активности женщин, уже не афишировала их. Положительную роль в социализации женщин сыграл там и протестантизм.

В православной же России осуждение несмирительной жизни женщины, квалифицируемой как «злое» деяние, оставалось господствующим и в XIX столетии. Общественное мнение, сформированное православными постулатами, препятствовало появлению и проявлению ярких женских индивидуальностей.

То, что средневековые проповедники католической концепции места и роли женщин в семье и обществе видели в последних лишь источник и скопище грехов, что они непосредственно увязывали проклятие человечества с проклятием, наложенным на Еву и ее дочерей, общеизвестно²⁷. Вполне понятна и логика католических деятелей, призывавших женщин проявлять самоотречение во имя

Бога, принимая постриг в девичестве. Действительно богоугодной жизнью, согласно их концепции, могла быть жизнь только вне брака²⁸.

Отношение православных деятелей к этому вопросу было схожим, но не идентичным. Они так же, как и их коллеги в Западной Европе, предпочитали негативно оценивать любую активность женщины, ее жажду знаний и не замечать, что библейская Ева совершила поступок, достойный Прометея, заставив невежественного и наивного мужчину вкусить от запретного древа познания. И все же, осуждая грехопадение Евы, они сосредотачивались не на том факте, что она «познала пол благодаря греху», не на грехопадении в современном смысле слова — половом влечении, половом акте (о них, кстати сказать, и в самом тексте нет ни слова, все «наращено» позже христианскими толкователями, в том числе и особенно Августином [354—430]). Главным для православных теологов был (и в толковании библейского мифа, и вообще в нравственном воспитании) вопрос о моральной ответственности при нарушении запрета, не история греховных желаний — но проблема возможности или невозможности жить, не нарушая божественных предписаний. В тонкостях герменевтики текстов православной и католической литературы кроется и ответ на вопрос, отчего в православных проповедях XIII—XV вв. огромное место уделялось провозглашению значимой роли женщины в браке. Особенно хорошо это заметно в агиографических текстах, не говоря уже об обычных сборниках для назидательного чтения XIV—XV вв., где говорилось об охране здоровья женщины, в том числе беременной. Не подвергалась сомнению исключительная важность влияния матери на подрастающее поколение, его социализацию²⁹.

При обращении к сравнительно ранним православным текстам (имевшим хождение до XIV в. и испытавшим большее влияние общехристианской концепции и византийской переводной литературы) в сопоставлении с поздними, начала Нового времени, бросается в глаза определенная эволюция. Вначале в учительных сборниках настойчиво проводилась мысль о том, что женщина была создана позднее мужчины, из иного материала, что она существо ему не равное, «другое», остающееся чуждым, символизирующее плоть (как мужчина — дух)³⁰. Позже акценты сместились. В центре внимания православных теологов стал тезис «муж и жена — плоть единая», «жену свою храни, как собственную часть тела, поскольку ты с нею образуешь единое». Вариациями его стали призывы «все делать по совещанию с женою своею», считать жену «душою в теле» (в контексте: психологический микроклимат в семье зависит от женщины). Наконец, в текстах XV в. встречается уже тезис о том, что «(законная) жена дана человеку во спасение», чтобы уберечь от соблазнов³¹.

Уважительное отношение к женщине в русской семье — как к «подружке», «ладе», «хранительнице чести» — прочно утвердилось и в имущественной сфере, владельческом и наследственном праве. Статус в нем женщин — дочерей, сестер, жен, вдов — оставался прочным и в X—XV вв., и в эпоху петровских преобразований, и позднее³².

Огромное внимание в православных текстах XIV—XV вв. уделялось отношению к пожилым женщинам, вдовам. Почтение к старости, внимание к престарелым — характерная черта русской национальной традиции, нашедшая отражение в фольклоре. Характерным отличием демографической истории России являются особенности ее семейно-ролевой структуры, долговременное сохранение «родовых коллективов» (органических групп) из трех и более поколений. Наличие бабушек в русских семьях (с особым кругом прав и обязанностей) — национальная черта, отличительное свойство русской семьи³³. Разумеется, в позднее средневековье (XIV—XV вв.) и раннее Новое время (XVI—XVII вв.) авторы и компиляторы дидактической литературы не могли обойти вниманием вопрос об отношении к ним. Сам факт того, что в текстах учительных сборников XIV—XV вв. присутствует терминология родства второго и третьего поколений, боковых ветвей (*дядя, тетя, сноха* и т. п.), указывает на то, что православные деятели откликнулись на реальную ситуацию. В отношении интересующего нас

сюжета обращает на себя внимание тон отношения к *вдовицам* и просто пожилым женщинам. Если они к старости «охудели разумом», больны, немощны — к ним просили проявлять снисхождение, доброту. С больной, старой женщиной нельзя было развестись, бросить. (В этом коренится и современная российская ментальная традиция осуждения молодых, отправляющих пожилых родителей в дома престарелых, если они сами еще могут ухаживать за стариками). Православные дидактические тексты призывали принимать во внимание житейский опыт пожилых женщин, не пренебрегать ими, не «досаждать» старикам. В тех же текстах можно найти упоминание и о том, что «проклятье» из уст пожилой женщины, матери или бабушки, способно «искоренить», т. е. оказаться смертельным. Афоризм древнерусского учительного сборника XVI в. «Пчела» достаточно красноречив: «Пращуров (дедушку с бабушкой) и родителей присно с Богом чти равно»³⁴. В отличие от России, в католических странах Западной Европы отношение к пожилым женщинам было куда более жестким.

Чтобы завершить сопоставление влияния православия и католицизма на средневековые демографические структуры, стоит упомянуть и о некоторых других отличиях семейных организаций в странах Западной Европы и на Руси. Трудно сказать почему, но обычай полигамии распространился и достиг расцвета именно на Востоке. Западная Европа не знала многоженства; русские летописи, напротив, упоминают о нем, хотя, разумеется, позволить себе роскошь иметь нескольких жен мог только относительно состоятельный мужчина. Если судить по летописям — многоженство существовало лишь в княжеской среде; если брать шире, всю учительную, назидательную церковную литературу, письма и обращения митрополитов к своим прихожанам — захватывало и другие слои элиты, боярское сословие³⁵. Как относились православные богословы к многоженству «власть предрежащих»? Открыто не критиковали (сообщения о многоженстве в русских летописях «поданы» без всякой критики, в спокойном тоне; если бы отношение к проступкам князей было негативным, эта реакция так или иначе проникла бы на столбцы древнерусских хроник). Но в душе и на страницах назидательной литературы осуждали. Упоминания о многоженстве полностью прекратились в русских летописях, охватывающих монгольский и постмонгольский период (с XIII в.). Однако во многих памятниках того времени есть упоминания о существовании «побочных семей»: при наличии венчаной жены у людей, подчас не слишком зажиточных, были еще и незаконные семьи, семьи *меньшиц*, в которых тоже росли дети³⁶.

Вероятно, связывать наличие «побочных» семей с существовавшими когда-то элементами многоженства было бы поспешно: подобную ситуацию можно встретить (и нередко) в современном обществе. Но можно попытаться найти связь между особенностями отношения к таким семьям в обществе и христианской традицией. Терпимость современников к побочным семьям своих соседей и знакомых, а особенно к детям в них, привела в России к тому, что права *меньшиц* и их детей оговаривались в церковных законах с самого раннего времени. В условиях роста российского автократизма и наступления на права женщин (XVI в.) внимание к побочным женам и бастардам уменьшилось, и лишь в XVIII в. вновь наметилась обратная тенденция³⁷.

Особенностью историко-демографического развития католических стран, связанной со своеобразием концепций морали, является наличие в Западной Европе и полное отсутствие на Руси (до середины XVII в.) публичных домов и проституции. Проводники католицизма, хотя и сокрушались от мысли о невозможности искоренить проституцию, вынуждены были считаться с реальностью³⁸. Свою роль здесь сыграла особенность католической этики, допустившей появление системы индульгенций, возможности в прямом смысле искупить прощение. Совершив сексуальное прегрешение, посетив бордель или имея постоянную связь с проституткой, европеец мог откупиться от мук совести, заплатив штраф³⁹. Вопрос был только в «цене» прегрешения.

А что же на Руси? В этой православной стране так и не появилось за всю

тысячелетнюю историю церкви системы индульгенций. Православные проповедники изначально добивались, чтобы согрешившие «сами себя на том казнили». «Кошунниц» — проституток на московских торжищах описали лишь путешественники — иностранцы, побывавшие в России в конце XVII в. Но можно ли говорить в этом случае, что древнерусские мужчины всю жизнь были верны лишь одной женщине — собственной жене? Разумеется, нет: упоминания о вторых, «побочных», семьях подтверждают это. Но возможности грешить и расплачиваться за утоление желания тоже не было. И роль здесь православия несомненна.

Православная Русь оказалась в целом «асексуальнее» католической Европы. Сам образ Богородицы, находящейся в центре внимания католиков, значительно «антропоморфнее», ближе к нормальному, обычному человеку, чем образ Богородицы в православии. Даже в иконографии можно заметить, что Матерь Божья в изображении живописцев-католиков ведет себя как человек, как женщина. В православии же мать Иисуса бесплотна и ирреальна. На православных иконах любого времени, даже XVIII в., никогда не изображались первичные половые признаки мужчин и женщин, акт обрезания. Невероятно вообразить себе на православной иконе деву Марию, кормящую младенца, невозможно встретить детального изображения ее обнаженной груди. Православие прочно отделило женственность от девственности, материнство — от сексуальности. Ни в одной книжной миниатюре, ни на одной фреске, даже XVII в.— века обмирщения, не найти изображения родящей женщины, тем более в церковных книгах или церковной живописи.

Когда отчаявшийся от бесконечных неудачных родов сестры русский царь Борис Годунов (1598—1605) выписал для нее «дохтура» из Англии и этот «дохтур», не решаясь на личный осмотр пациентки, попросил всего лишь изобразить ее, указав, в каких местах она испытывает боли, разгневанный царь Борис потребовал немедленно выслать из страны, как он считал, «развратника и проходимца»⁴⁰. Женские лица в православной иконографии лишены чувственного очарования и привлекательности. На ликах Матери Божьей, подвижниц и мучениц нет отражения человеческих страстей, не только счастья, радости, любви, но и страдания, мучений. Все они чаще всего бесстрастны, немного печальны. То же можно сказать и об изображениях мучениц в аду. Лица их настолько нейтральны, настолько не искажены гримасами боли или страдания, что могли бы служить «антирекламой» православным проповедям. Единственное, что отличало сладострастниц от правоверных и благочестивых женщин, это распущенные вьющиеся волосы и огромный бюст, символизирующий (по народным уже представлениям) сексуальную энергию⁴¹.

Асексуальным был русский народный костюм. И древнерусская одежда, и костюм «московиток» XVI—XVII вв. мало подчеркивали особенности фигуры. Женские наряды полностью скрывали тело, давая возможность, как писали иностранные путешественники, «бесконечно раздаваться в толщину». В то время как католическая церковь была вынуждена так или иначе смириться с разительными переменами в области костюма в эпоху Ренессанса, православные теологи продолжали борьбу с «развратной одеждой» не одно столетие. Началась эта борьба с осуждения нововведений Петра I, не только разрешившего, но и прямо предписавшего женщинам открывать верхнюю часть бюста, носить обтягивающие стан платья, не покрывать ничем волос⁴². В проповедных сборниках XVIII в. все эти новшества характеризовались как «иностранщина», далекая от русских традиций, как небогоугодное заимствование. Не без помощи православных проповедей, русский крестьянский костюм — одежда большинства населения России — столетиями сохранялся почти без изменений. Православная церковь одобряла консервацию в нем ряда элементов: свободного неприлегающего кроя, многослойности, скрывавшей фигуру, монументальности, покрытости головы и шеи.

Одежда диктовала в свою очередь темп движения — медленный, плавный, нерезкий. Он тоже был частью асексуальной православной культуры. Не случайно, скажем, в православных поучениях присутствует мелочная регламентация

движений и физиономической пластики. «Хребтом вихляние», «главой кивание», «помигивание», «помаргивание» осуждались, равно как свобода индивидуальной моторики и вообще поведение человека в обществе других людей («ногу на ногу положив сидеть — грех есть»). Все обнажения, равно как и резкие движения, вызывали негативную оценку православных проповедников, справедливо увязывавших их с языческими «игрищами», на которых совершалось «великое падение и незаконное осквернение»⁴³.

Примером контаминации народных традиций и православной теории в области сексуальной культуры является обычай покрывать голову (в дохристианской магии волосам придавалась особая сила, и одновременно они считались местом проникновения «злых духов»). Согласно русской традиции, и мужчины и женщины должны были носить и в жар, и в холод головные уборы. Православная концепция развила идею закрытости женской головы, запретив женщинам входить в храм с непокрытой головой. Временем особой строгости православных деятелей по отношению к женскому платью и женским головным уборам были XVI—XVII вв., период господства так называемой «теремной системы», когда женщинам княжеско-боярского сословия запрещалось выходить без разрешения мужчин со своих «половин», теремов, вообще показываться на людях⁴⁴.

Сопоставляя концепцию православной церкви о внешнем виде прихожан, присовокупляя к ней представление о «доброй жене» как женщине, безразличной к красоте и украшающей себя лишь добрыми делами, — сопоставляя эту концепцию с большей разрешительностью сексуально-привлекательной одежды у католиков, приходится еще раз признать большую асексуальность русской православной культуры. Конечно, проповедники католицизма имели в своих странах дело с национальными традициями, в том числе в области одежды. Разумеется, национальный костюм французов, итальянцев, испанцев, т. е. южан, был изначально более открытым и более «сексуально ориентированным», нежели древнерусский, и все же влияние православия на эту сторону жизни и представлений россиян стоит учесть особо.

Некоторые детали самих теорий (православной и католической) относительно человеческой сексуальности также дают повод для сравнений и раздумий. Сходств здесь больше, чем различий. В обеих теориях мы видим одинаковое осуждение «уждения плоти», одинаковое признание возможности совокупления супругов только с целью рождения детей, одинаковое неприятие всех извращений естественной сексуальности и т. п.⁴⁵ Но были и отличия. Например, и в странах католической ориентации, и в России осуждался инцест. Но запрет кровосмесительства в православной теории был строжайшим, куда больше, чем в католичестве⁴⁶. Инцест в России считался худшим сексуальным грехом, обгоняющим по строгости взыскания и гомосексуализм, и скотоложество. Сексуальными считались даже объятия с родственниками, танцы с ними, причем родными считались в России люди, близкие не только по рождению, но и по свойству⁴⁷. Вероятно, существовала взаимосвязь допущения конфессионально-смешанных браков и исключенности кровосмесительства: они взаимно дополняли друг друга в православной концепции. Причины исключительной строгости православной морали в отношении близкородственных связей исследователи называют различные, и генетико-медицинские, и социо-психологические. Однако при сопоставлении особенностей образа мышления и поведения людей в странах православной и католической ориентации нас интересуют больше последствия, нежели причины существования запрета инцеста. В России запрет этот, проповедуемый православными церковными деятелями, отвечал общегосударственной идее централизации власти, усиления самодержавия. Строгий контроль за соблюдением запрета в среде привилегированных сословий, имевших и хорошо знавших свои родословные (и «вширь», и «вглубь»), исключал возможность округления земельных владений одного рода или семьи за счет близкородственного брака, снижал возможность появления в среде российской аристократии (вотчинников) значительных фигур, могущих соперничать с великим князем или царем. В Новое

время (с начала XVIII в.) соблюдение православных норм, исключаящих какие бы то ни было родственные связи, привело к тому, что многочисленные браки русских царей и императоров, а также членов их семей, заключались с представителями правящих домов европейских стран, в первую очередь Германии.

В Западной Европе, где запрет на заключение браков между двоюродными родственниками был нестрогим или его не существовало вовсе, это привело к складыванию иной демографической ситуации, существованию линияжей, которых на Руси ни в древности, ни позже не было⁴⁸.

Имеются и иные расхождения в области сексуальной этики православия и католицизма, повлекшие за собой различия в менталитете людей Западной Европы и России. Обратим внимание на различия в понимании и оценке, например, сексуального удовольствия. В странах католической ориентации интимная жизнь мужчины как в браке, так и вне его предполагала получение ненаказуемого (со стороны церковных правил) сексуального удовлетворения; для женщин же действовала иная мерка, их самочувствие и желания не только не брались в расчет, но и считались чрезвычайно греховными и наказуемыми⁴⁹. Иное дело — православная мораль, стойко стоявшая на своих позициях и в Новое время. Любое стремление к получению сексуального удовлетворения считалось греховным, кто бы ни поддался «похоти богомерзкой» — мужчина, женщина, — равно наказывался епитимьей в несколько недель поста. Сборники исповедных вопросов свидетельствуют о том, что какое-либо варьирование сексуальных позиций (кроме так называемой «миссионерской») осуждалось, особенно позиции, предоставлявшие женщине большую свободу и возможность активности, т. е. даже в интимной жизни действовало правило «жене старейшиною быти не даст вешей закон»⁵⁰.

Единственным, что кое-как примиряло православных и католических священников с неизбежным злом «похоти», было частое рождение детей. Обе христианские концепции поддерживали многодетность, осуждали попытки избежать беременности, прервать ее. Однако здесь же крылись и основные отличия. Католические теологи решительно противились введению контрацепции, и в то же время эта сторона интимной жизни прихожан занимала немалое внимание проповедников. Об этом говорит обращение к этой теме составителей пенитенциалиев (сборников церковных наказаний)⁵¹. В соответствующих же разделах епитимийных сборников упоминания о контрацепции (даже в осуждающем ракурсе) практически отсутствовали. Православных деятелей интересовало лишь то, что «чрез естества сотворено быша», т. е. насильственное прерывание беременности как с помощью «зелий», так и хирургических абортов. Может показаться странным, но «бабы богомерзкие» (как их называет православная литература), которые в деревнях «у жен плод отымали» (т. е. делали аборты), наказывались, согласно церковным и светским законам, лишь моральным осуждением и не считались ни преступницами, ни колдуньями. Зато сами женщины, решившиеся по тем или иным причинам на аборт, объявлялись «душегубицами», убийцами, и к ним применялись очень строгие церковные наказания, вплоть до отлучения. Епитимья была тем выше, чем позднее срок беременности: «аще зарод — пять лет, аще образ есть — семь, ино еще живое — пятнадцать лет поста». Преждевременные роды и самопроизвольные выкидыши не считались грехом — составители требников специально обращали внимание священников на необходимость различать проступок от семейного несчастья⁵².

Однако глухое молчание учительной литературы и требников по поводу контрацептивных средств и в то же время распространенность и привычность абортов, упоминания о которых можно найти в нарративных и фольклорных источниках, заставляют задуматься, не явилось ли подобное положение причиной исключительной неосведомленности россиян относительно методов избежания беременности. Сексофобия православной концепции накладывалась в России, можно сказать, на «благодатную» почву. В средневековой Руси не сложилась традиция рыцарского поклонения Прекрасной Даме; в произведениях русского фольклора отношение к интимной сфере человеческих отношений можно назвать

«спокойным». Новое отношение к сексуальности, ставшее характерным для пост-ренессансной и постреформационной Европы, не затронуло крестьянскую, слабо урбанизированную Россию. Все это способствовало формированию национально-специфических черт российской ментальности. Феномен «загадочной русской души», который пытались разгадать многие социопсихологи, включает в себя, в частности, исключительную сосредоточенность на «духовном», отвержение всего «чувственного»⁵³.

В сравнении силы воздействия католической и православной концепций в области сексуальной культуры приоритет остается за концепцией и традицией православной. В странах католической ориентации и в дореформационный период, а тем более в XVI—XVII вв., так и не удалось сделать религиозные воззрения на человеческую сексуальность общепризнанными. В православной России это стало удаваться уже в XVI—XVII вв., когда сексофобия проникла в повседневный быт (отделение «мужской» и «женской» части дома, женское затворничество, особенности костюма). Проникла она и в обыденное сознание. В то время, когда в Европе гуманисты рассуждали о самоценности человека, православные воспитатели душ утверждали, что «любовь телесная есть нечистая и ненавистная Богу», ибо сам «Бог любви есть», и учили, что плотская любовь не должна отвлекать мирянина от главной идеи — о Спасении⁵⁴.

Европеизация России в начале XVIII в. затронула лишь верхушечные слои городского населения. Литература и новые идеи, рожденные в Европе Нового времени и касающиеся супружества, сексуальных отношений в браке и вне его, проникали в православную Россию, но становились известными лишь небольшому кругу образованных дворян. Да и отношение российского провинциального (а иногда — и столичного) дворянства к французской литературе было весьма специфичным: в ней видели безнравственность — и в этом не обошлось без влияния православия. Сосредоточенность на «духовном» в противовес «чувственному» стала в прошлом столетии характернейшей чертой российской литературы, светской по происхождению и православной по духу.

Сексофобия, внутренняя православная концепция брака, оказалась частью идеологии тоталитаризма. Подобно тому, как православные проповедники критиковали чувственные влечения как отвлекающие от любви к Богу, так же и авторы теории «нового человека», «гармонично развитого строителя коммунизма» по тем же мотивам исключили всякие исследования в области сексуальности. Отсутствие контрацептивов и в то же время запрет и осуждение аборт (при сохранении их растущего числа, но произведенных незаконно), затруднение процедуры развода в 1936—1958 гг. и в то же время отсутствие каких-либо ощутимых изменений в менталитете россиян даже после отмены этих постановлений, равно как и «сексуальная революция» эпохи «перестройки» — все это, как это ни странно, имеет глубокие корни в национально-религиозных особенностях сознания русского общества. Их изучение способно приблизить к ответу на многие актуальные вопросы сегодняшнего дня.

Примечания

¹ *Flandrin J.-L.* L'Eglise et le controle des naissances. P., 1970; *Toubert P.* Ideologie du mariage et fonctions du modele matrimonial // Histoire de la famille. V. I. P. 1986 (далее — HdFam). P. 353; *Wemple F. S.* Les traditions romaine, germanique et chretienne // Histoire des femmes en Occident. V. 2. P., 1990 (далее — HdF). P. 185—212; *L'Hermite-Leclercq P.* Le mariage sous controle de l'Eglise // Ibid. P. 229—233; *Duby G.* Le Chevalier, la Femme et le Preire. P., 1981; *idem.* Male Moyen Age. P., 1988; Histoire des femmes. P., 1991; *Бессмертный Ю. Л.* Брак, семья и любовь в средневековой Франции // Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV—XV вв. М., 1991. С. 285; *его же.* К изучению матримониального поведения во Франции XII—XIII вв. // Одессей. 1889. М., 1989; Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI — начало XX в). Таллин, 1986; Проблемы исторической демографии СССР и Западной Европы (период феодализма и капитализма). Кишинев, 1991; *Блонин В. А.* К изучению брачно-семейных представлений во франкском обществе VIII—IX вв. //

Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы: Проблемы и исследования. М., 1988. С. 75—91.

² Подробнее см.: *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 70; см. также: Каноические ответы митрополита Иоанна II (1080—1089) // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908. С. 18; *Сумцов Н. И.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 100; *Дубакин Д.* О влиянии Византии на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя» // Христианское чтение. СПб., 1881. № 3/4. С. 75.

³ *Сахаров И. И.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 3. Кн. 2. СПб., 1837; *Пушкарева Н. Л.* Указ. раб. С. 77.

⁴ О патриархальных тенденциях в жизни Западной Европы см.: *Howell M. C.* Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities. Chicago; London, 1986. P. 174—178; *Bresc H.* La «maison de la pere» // HdFam. V. 1. P., 1986. P. 392—394; о русском патриархате см.: *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодалного города. М., 1978. С. 193—197; *Леонтьев А. К.* Нравы и обычаи // Очерки русской культуры XVI в. Ч. I. М., 1977. С. 33—76.

⁵ *Delumeau J.* Le peche et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e — XVIII^e s. P., 1983. P. 206.

⁶ *Пушкарева Н. Л.* Указ. раб. С. 85—104; *Levin E.* Sex and Society in the World of Orthodox Slavs. 900—1700. Bloomington, 1989. Ср.: *d'Alverny M.-Th.* Comment les theologiens et les philosophes voient la femme // Cahiers de civilisation medievale. XX-e anne. 1977. № 2—3. P. 108, 110, 111.

⁷ *Van Der Meer F.* L'Apopcalypse dans l'art. P., 1978; *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 147—160 («Религия вины»).

⁸ *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта и культурной жизни России. Первая половина XVIII в. Л., 1982. С. 140—161; *Мищенко Н. А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в. Новосибирск, 1979. С. 123—139.

⁹ *Grek-Pabiszow Jr.* Niektore wiadomosci o starowierach, zamieszkalnych na terenie Polski // Slavia Orientalis. W., 1969. R. 8. № 4. S. 135—150; *Pleyer W.* Das russische Altglaubigentum: Geschichte. Darstellung in der Literatur. Munchen, 1961; *Zenkovsky S. A.* Russia's Old Believers: Spiritual Movements of the 17th Century. Munchen, 1970; *Blackwell W. L.* The Old Believers and the Rise of Private Industrial Enterprise in Early Nineteenth Century Moscow // The American Slavic and East European Studies. Seattle (Wash.) — Columbus 1965. V. 24. № 3. P. 407—424.

¹⁰ Русская историческая библиотека. Т. VI. М., 1908. Ст. 13. С. 7; *Пушкарева Л. Н.* Указ. раб. С. 23—24; *Павлов А.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 71 (предписывается «наказати всякими мерами» за насильственное обращение в православие в XVII в.); *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта... С. 42 (о национально-смешанных браках).

¹¹ *Adelung F.* Kritisch-literaturische Ubersicht der Reisenden in Russland bis 1700. Leipzig, 1846; Russia at the Close of the XVI-th century. Comprising the Treatise of the «Russe Commonwealth» by G. Fletcher and «The Travels of Jerome Gorsey». London, 1856; *Scheidegger G.* Perverse Abendland-barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverstandnisse. Zurich, 1993.

¹² *Pushkareva N. L.* Women in the Old Russian Family from 10th to the 15th Century // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Acron, 1991. P. 36—40; *Пушкарева Н. Л.* Указ. раб. С. 85—103.

¹³ *Schulenburg J. T.* Sexism and the celestial gynaeceum, from 500 to 1200 // Journal of Medieval History. 1978. V. 4. P. 122; *Bernos M.* Sexualité et religions. Textes réunis par M. Bernos. P., 1988. P. 178—179, 191; *Гуревич А. Я.* Культура и общество... С. 246—248.

¹⁴ *Пушкарева Н. Л.* Указ. раб. С. 226. Сн. 72; *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 136—137.

¹⁵ *Wemple S. F.* Les femmes et la religion // HdF. V. 2. P. 202—205; *Bonneuil N.* Reconstruction et dynamique des populations du passe. P., 1991.

¹⁶ Для всей истории политической деятельности древнерусских женщин характерны два способа освобождения от них как от политических противников и соперников: физическое уничтожение (как правило, отравление) либо насильственное пострижение в монахини. См. подробнее: *Пушкарева Л. Н.* Указ. раб. С. 11—56.

¹⁷ Нерасторжимость брака в католических странах была признана к VIII в. См.: *Fossiers R.* Les friens du passe // HdFam. V. 1. P., 1986. P. 355.

¹⁸ О разводе по древнерусскому праву см.: *Загоровский А. И.* О разводе по русскому праву. Харьков. 1884; *Пушкарева Н. Л.* Указ. раб. С. 80—85.

¹⁹ *Мищенко Н. А.* Указ. раб. С. 130—136.

²⁰ *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1992. С. 111—126; *ее же.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XVIII — первой половины XIX в. М., 1982. С. 105—117, 125—132 и др.

²¹ *Пушкин А. С.* Евгений Онегин // Пушкин А. С. Поли. собр. соч. Т. 5. М., 1978. С. 147; Ср.: *Трофимов А.* Святые жены на Руси. М., 1993. С. 8—9.

²² *Vecchio S.* La bonne epouse // HdF. V. 2. P., 1990. P. 117—147; *Leclercq D. J.* Role et pouvoir des epouses au Moyen Age // La femme au Moyen Age. Maubeuge, 1990. P. 87—99.

²³ *Тимова Л. В.* Задачи изучения литературной истории «Беседы отца с сыном о женской злобе» // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск. 1979. С. 36.

²⁴ *Alverny M.-T., d'.* Comment les theologiens et les philosophes voient la femme // La femme dans la civilisation des X^e — XIII^e siècles. Cahiers de civilisation medievale. V. XX. Poitiers, 1977. P. 105—129.

²⁵ Подробнее о противопоставлении «злой» и «доброй» жены в православной литературе и об исторических прототипах «злых жен» см.: *Пушкарева Л. Н.* Указ. раб. С. 100—101, 231—232. См.

- также: *Glasse A.* The Formidable Woman: Portrait and Original // *Russian Literature Triquarterly*. 1974. Spring. № 9. P. 433—453.
- ²⁰ *Koch G.* Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln. 12.—14. Jh. Berlin, 1962.
- ²⁷ *Metz R.* La femme et l'enfant dans le droit canonique medieval. London, 1985. Пользуясь выражением К. Юнга, боязнь впасть в грех в результате любовного влечения, воспитанная католическими проповедниками в течение столетий, «будучи вытесненной в область подсознательного, еще и поныне держит людей в адской пасти тела».
- ²⁸ *L'Hermite-Leclercq P.* La reclusion volontaire au Moyen Age: une institution specifiquement feminine // *La condition de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velasquez del 5 al 7 nov. de 1984.* Madrid, 1986. P. 135—154.
- ²⁹ *Надеждин А.* Права и значение женщины в христианстве. СПб., 1887.
- ³⁰ См. о той же проблеме в католической концепции: *Vecchio S.* Le mari: maitre ou directeur spirituel? // *HdF.* V. 2. P. 141—143.
- ³¹ Подробнее см. *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 228, сноски 91—93.
- ³² *Пушкарева Н. Л.* Имущественные права женщин в Русском государстве X—XV вв. // *Исторические записки*. Вып. 114, М., 1986.
- ³³ *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым*. Т. 1. СПб., 1861. С. 317; Т. 2. СПб., 1862. С. 21; *Lazlett P.* Characteristics of the Western Family, Considered Over Time // *Journal of Family History*. Minneapolis (Minnes.), 1977. V. 2. № 2. P. 91; *Friedrich P.* Russian Semantic and Social Structure // *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of G. P. Murdock*. N. Y., 1964. P. 131—163; *Murdock P.* Social Structure. N. Y., 1949. P. 75; *Friedrich P.* An Evolutionary Sketch of Russian Kinship // *Proceedings of the 1962 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, 1962. P. 78; *eadem.* Russian Semantic... P. 161—162.
- ³⁴ «Пчела» XIV—XV вв. // *Рукописный отдел Государственной Публичной библиотеки*. Петербург (далее — РО ГПБ). Ф.п.1. № 44. Л. 183 об.
- ³⁵ *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 41.
- ³⁶ О существовании «вторых» и «побочных» семей и об отношении к ним в западноевропейских странах в эпоху средневековья см.: *Burguiere A.* La formation du couple // *HdFam.* V. 2. P., 1988. P. 126—127.
- ³⁷ *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 92; *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта... С. 43—52.
- ³⁸ *Bresc H.* Les femmes que l'on epouse et celles que l'on aime // *HdFam.* V. 1. P., 1986. P. 403—409.
- ³⁹ *Schubert E.* Gauner, Dirnen und Gelichter in deutschen Stadten des Mittelalters // *Mentalitat und Alltag im Spatmittelalter*. Gottingen, 1985. P. 97—128; *Rossiaud J.* La prostitution medievale. P., 1990.
- ⁴⁰ *Скрынников П. Г.* Борис Годунов. М., 1986.
- ⁴¹ *Levin E.* Sex and Society in the World of Orthodox Slavs. 900—1700. Bloomington, 1989.
- ⁴² *Резякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977. С. 212—222; *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта... С. 126—140.
- ⁴³ Послание игумена Панфила о купальской ночи // *РО ГПБ*. *Собрание Погодина*. № 1571. Л. 240—240 об.
- ⁴⁴ *Сабурова М. А.* Женский головной убор у славян // *Советская археология*. 1974. № 2. С. 91—94.
- ⁴⁵ *Noonen J. T.* Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Cambridge, 1966; *L'Erotisme au Moyen Age. Etudes presentes au troisieme colloque de l'Institut d'etudes medievales*. Montreale, 1977; *Bullough V. L., Brundage J. A.* Sexual Practices and the Medieval Church. Buffalo, New York, 1982.
- ⁴⁶ *Die Bussbucher und das kanonischen Bussverfahren*. Graz, 1958. V. 2. P. 321; *Fossier R.* Les friens du passe // *HdFam.* V. 1. P. 372.
- ⁴⁷ Подробнее см.: *Levin E.* *Op. cit.* P. 104.
- ⁴⁸ См. подробнее: *Puschkariova N.* Liebe und Ehe im Alten Russland. XI—XV Jhn. // *Wissenschaft in der UdSSR*. М., 1992. № 3.
- ⁴⁹ *Brundage J.* Sex, Law and Marriage in the Middle Ages. London, 1993. P. 366—367.
- ⁵⁰ *Levin E.* *Op. cit.*; *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси С. 93.
- ⁵¹ *Duby G.* L'amour et autres essayis. P. 1988. P. 42.
- ⁵² «Аще, зелием пив, извергла...» // *Требник XV в.* РО ГПБ. Ф.п.1. *Софийская библиотека*. № 1088. Л. 360—360 об. См. также: *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 92—94; *Payer P. J.* The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages. Toronto; London, 1993. P. 72—73.
- ⁵³ *Троицкий С.* Христианская философия брака // *Русский эрос или философия любви в России*. М., 1991. С. 382—383.
- ⁵⁴ *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, собранные С. С. Смирновым*. М., 1913. Разд. XLII. Ст. 79. С. 205.

The Family, Woman, and Sex Ethics in the Orthodox and Catholic Churches: Comparative Perspective

Throughout history, from early Middle Ages to mid-XIX-th century, the types of family, status of women and sex ethics are examined, as they have been affected by Orthodoxy and Catholicism, among the peoples of Europe. The notions under consideration have formed under the influence of religion, combined with tradition and common law. Important for the Christian concept of marriage was the idea of hierarchical structure of the family with the patriarch as its head. For the Catholic Church, fear was the principal means of moral control, while for the Orthodox Church it was man's conscience. Indulgence could only exist within Catholicism, being unacceptable within Orthodox tradition. Missionary activity of the Catholic clergy has always been more vigorous than that of the Orthodox clergy. Also differed understanding of chastity and attitude to divorce. Even traditional costume reflected such differences: Orthodox clothing was openly non-sexy. A characteristic feature of Russian demographic history is the survival of three- and more generation families, which has contributed to the formation of respectful attitude to old age. Sexophobia encouraged by the Orthodox concept of marriage turned out to be part of totalitarian ideology.

N. L. Pushkaryova

© 1995 г., ЭО, № 3

М. В. Смирнова-Сеславинская

МАГИЯ ЖЕНСКОГО ТЕЛА В ИСТОКАХ ЦЫГАНСКОГО ТАБОРНОГО ТАНЦА

(Техника и семантика танцевальных движений в связи
с представлениями
о магии женского тела у цыган
и канджаров)

Музыкально-пластические искусства играли особую роль в жизни общества, особенно в то время, когда народы еще не знали письменности. Они составляли важнейшую часть ритуальных действий и несли в себе многие функции, в дальнейшем ими утраченные или отошедшие на второй план. Так, пантомимы и песни передавали сакральную информацию о происхождении племени, о происхождении земли, на которой оно проживало. По представлениям традиционных обществ, исполнение некоторых ритуалов магически влияло на рост злаков, на плодovitость скота, ускоряло приход весны и т. д. Это относится и к танцам, так как танец часто занимал ведущее место в ритуале как его наиболее важная и большая часть. Кроме того, и зачатки других пластических искусств, которые сейчас мы назвали бы акробатикой, пантомимой, жонглированием и проч., часто составляли часть композиций танцевального характера. Обычно они имели музыкальное или ритмическое сопровождение, а их исполнители отличались танцевальностью, так как изучение традиционных танцев было обязательным для молодежи при прохождении инициаций. Как пример большой танцевальности традиционных пластических искусств можно привести упражнения-формы восточной борьбы, которые в древности исполнялись под ритм¹. Другой пример — традиционный раджастханский танец *тератáли* (Северо-Западная Индия). Он исполняется в сидячем положении и построен в основном на элементах игры на тарелочках, жонглирования и эквилибра². К этой же категории можно отнести большинство сидячих танцев, известных у многих народов³. Таким образом,