

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

© ЭО, 2004 г., № 1

Н. Л. Пушкарева

“МЕД И МЛЕКО ПОД ЯЗЫКОМ ТВОИМ...”

“Устне твои сот искаплют, мед и млеко под языком твоим...”

(По письмовнику XVII в. Рукоп. отд.
Российской национальной библиотеки.
Собр. Кирилло-Белозерского монастыря.
№ Q.XVII. 67. Л. 212 об.–213)

В интерпретации всех вопросов, связанных с изучением женского тела, наиболее релевантной для такого исследования представляется феминистская теория¹. Именно она заставляет современных исследователей согласиться с фактом неполноты и даже ложности имеющегося у традиционной науки знания о теле как андроцентричного и сексистского. Этапы становления современной феминистской философии вполне согласуются с изменениями в воззрениях на тело за последние 30 лет в 1) эссенциалистских, т.е. не испытавших воздействия феминистской философии, 2) структуралистских и модернистских и 3) постмодернистских и постструктуралистских концепциях.

Первый этап (до начала 1970-х годов) может рассматриваться как предыстория, как господство биологизма и натурализма, т. е. дофеминистских, эссенциалистских воззрений на тело *как внеисторичное, натуралистичное*, проявляющее животные и природные основания и потому нуждающееся в регулировании. Сексуальность на этом этапе рассматривается как “делание того, что естественно”, она выступает как инстинкт, побуждение, природно обусловленное намерение, которое приносит телу удовольствие через проявление физиологической активности. Тела в эссенциалистских теориях описывались в понятиях “естественного неравенства”, как будто существует некий стандарт определения ценности тела вне зависимости от пола. Эссенциалистские теории оправдывали неспособность женщин воспринимать достижительные жизненные модели (через утверждение того, что женщине самой Природой предназначено выполнять репродуктивную функцию и воспитывать детей, и потому якобы существует предопределенное Природой исключение женщины из жизненной конкуренции профессионального свойства). Эссенциалистские концепции ориентировали на восприятие женского тела как тела мужского, которому чего-то не хватает (например, пениса, как это было в теории отца психоанализа, З. Фрейда, силы, выносливости, отсутствия гормональных колебаний и т.д.).

Второй этап – ранний феминизм “второй волны” (1970–1980-е годы) характеризуется господством модернистских и структуралистских концепций в философии и культурологии, творчеством радикальных феминисток вроде Джулиет Митчел, Нэнси Чодоров, Андриенн Рич, поставивших вопрос о замене андроцентричных обществ и систем права на феминоцентричные. В это время вопрос о теле оказался тесно увязан с вопросом о существующих в те или иные эпохи властных практиках, поскольку само тело рассматривалось феминизмом 1970-х годов как некий знак

(marker) социального, классового, этнического различия². Эта концепция испытала сильное влияние со стороны модернизма и структуралистских теорий.

Последователей так называемого академического феминизма³, равно как всех женоненавистнических концепций (они “помещали” женщин в “немошные”, “слабые”, “несовершенные”, “неуправляемые”, “ненадежные” тела) женское тело интересовало с точки зрения *изучения истории контроля над ним*. Женские тела в их исследованиях стремились “избежать контроля”, рассматривались как “сырье” для идеологических внушений и интерпелляций (запросов), а контроль за телом – как элемент его эксплуатации. Эксплуатация женского тела, в свою очередь, представляла собой ключ к пониманию механизмов складывания патриархатных властных практик (поэтому феминистки того времени изучали главным образом то, что женские тела “могли” и “не могли” делать, что они “чувствовали” и что им “чувствовать запрещалось”, куда тела могли или не могли “попадать”, чьи тела “имели” или “не имели значения”)⁴, оставаясь по-прежнему объектом боли и удовольствия, страдания и желания.

В этом контексте изучение сексуальности было изучением того, какие запреты в отношении тела как сексуального объекта существовали в разные эпохи. Иными словами, это было изучение норм и понятий “нормального” и “естественного” в разных культурах, в частности, того, как утверждалась принудительная гетеросексуальность (поскольку только она обеспечивает репродуктивную функцию)⁵. На том этапе феминистки всячески подчеркивали, что сексапильность тем больше, чем больше она приближена к “природе”, а потому присуща именно женщине и ее телу (оттого и африканок считают более сексуальными)⁶. Тогда же феминистки обнаружили закономерность: чем выше социальная страта, тем больше, согласно социальным мифам, отдаленность от “природного” и выше степень контроля за телом и сексуальностью⁷ (тело и сексуальность дворянок и жен буржуа контролировались строже, чем сексуальное поведение крестьянок и работниц).

Изучая тело и сексуальность, исследователи увидели в них социальные конструкты, доказав, что сексуальное чувство и деятельность, рефлексии о теле, телесные идентичности есть обычные продукты социальных и исторических сил (религиозных учений, законов, психологических теорий, медицинских определений, социальных политик, мифологизированного сознания и популярной культуры). В духе социального конструктивизма, подержанного феминистками, воспринимались контент-анализ биографических и автобиографических нарративов, методы психоанализа, символического и драматургического интеракционизма, этнометодологии⁸. Все эти методы и подходы заставили задуматься над тем, что даже идентичные физически сексуальные акты и телесные действия могли и могут иметь различные социальные и субъективные значения, в зависимости от того, как они понимались и принимались в разные исторические периоды⁹.

Третий этап (1990-е годы) – это время смены парадигм, лингвистического поворота, постмодернизма, постструктурализма, новый этап в women studies, творчество Люси Иригари, Элен Сиксу, Джудит Батлер, Моник Виттиг¹⁰. Важнейшее завоевание этого периода – разделение биологического тела (условно говоря, “базиса”) и тела как объекта репрезентаций (надстройки над этим “базисом”). Подобное разделение явилось своего рода фундаментальным открытием, поскольку показало, что достижение равенства не требует трансформации или подавления тела (такой опыт в советской России уже был, когда женские тела стали рассматривать как во всем равные мужским!). Для решения вопроса о гендерном неравенстве достаточно лишь изменить отношение к телу на уровне репрезентаций. Новое видение тела позволило, во-первых, снять вопрос о вытеснении тела из биологических функций, во-вторых, сделать основной акцент на женских исследованиях телесности, в-третьих, обратить внимание на то, как *тело исследовалось, субъективировалось, регулирова-*

лось и репрезентировалось через язык – вербальный и невербальный – в разных культурах и в разные эпохи¹¹. Начали изучаться прежде всего механизмы легитимации тех или иных идей, связанных с телом, отношения Власти и Знания в том смысле, в каком их понимал М. Фуко.

М. Фуко оказал большое влияние на феминистские работы о теле¹². Смещение акцента с “истории подавления” на “историю представления” (где, правда, язык – вербальный и невербальный – также выступал как основное средство доминирования) заставило исследовательниц рассмотреть вопрос о том, как субъекты (и части их тел) представлены (“позиционированы”) в разных дискурсах¹³, поставив проблему воплощения (“вотеления”, embodiment) субъективности. Пути восприятия индивидами (прежде всего женщинами) своей субъективности через тело, паттернов поведения и эротических значений, которые ассоциируют с этим поведением – вот вопросы, которые волнуют многих современных философов-феминисток.

Многие из них (если не все, кроме радикальных!) сейчас не пытаются утверждать того, что биология не оказывает влияния на тело и сексуальность. Но – обращают внимание даже эти феминистки – существуют пределы влияния, выраженные телом. Анатомия тела и физиология никогда не определяли напрямую то, что делалось с телом, а тем более не детерминировали значений, которые могли иметь те или иные действия с ним (например, ношение бюстгалтера, эпиляция культурно и социально обусловлены). Поэтому нынешние исследователи женского остро ставят вопрос о том, как соотносятся Природа и Культура в женском теле, отрицая в то же время как эссенциалистскую идею о том, что традиционная для андроцентричной культуры ассоциация “женского” с природным имеет хоть какие-то культурные основания¹⁴. Тем самым они разрушают господствовавший веками принцип бинарных оппозиций “женщина/мужчина” (и всего, что с ним связано, т.е. таких соотносимых пар, как “природа/культура”, “тело/разум”, “чувства/логика”, “внутреннее/внешнее”), разоблачая тайное стремление прежней культурологии и андроцентричной философии исключать из своего рассмотрения все женское, кодируя его как “неразумное”, а потому “не имеющее значимости”.

В последнее десятилетие французская феминистская теория с ее особым вниманием к изучению культуры, языка и репрезентаций, внесла много новых ракурсов в освещение истории тела¹⁵, прежде всего в плане исследования “женского письма”, в котором особенно ясно прослеживаются особенности восприятия женщиной своего тела и переживаний, связанных с ним. Они предложили новое позиционирование субъекта (женщину, которая видит “женскими глазами” себя, другую женщину или мужчину), ввели проблему изучения языка всего женского в разных культурах, семиотику и символику женского, в частности женского тела.

Для не ангажированного идеологически и политически историка и культуролога релевантными и эвристически полноценными могут быть и эти, новейшие постмодернистские концепции, и концепции 20-летней давности, ведь “модернизм не умер, он все еще остается незавершенным проектом...” (Ю. Хабермас)¹⁶.

* * *

В свете описанных выше феминистских подходов было бы очень заманчиво представить женское тело или его часть (части) через ряд дискурсов, господствовавших, например, (ограничим себя хронологически, так как общий обзор будет слишком велик) в доиндустриальной России (X – начало XIX в.). Поскольку волосы уже становились специальным предметом этнографического изучения¹⁷, я бы предложила обратить внимание на семиотику и символику **мужских и женских уст** и на представления о значении рта (губ, зубов, языка). Мне хотелось бы поставить задачу проанализировать, как это “отверстие для приема пищи” (именно так семантически определяется рот у В.И. Даля) было представлено в различных дискурсах Руси и

России с X по XIX в. Иными словами, предмет данного научного изыскания – рот (чаще – женский, реже – мужской) как место для инскрипций и установлений различных (доминантных и второстепенных) дискурсов русской культуры доиндустриального времени.

Нелишне было бы поставить и конкретные задачи подобного исследования в феминистском духе – в свете тех концепций, которые были коротко изложены выше.

1. Деконструировать значение рта для мужского и женского тела, сопоставить их схожее или различное восприятие, эксплицировать различия и ответить на вопрос, насколько принадлежность рта мужскому и женскому телу определяла оценку действия человека (оценивались ли они в господствующих дискурсах в категориях сходства или различия).

2. Рассмотреть, как, придавая сексуальное значение той или иной части тела или ее функции, индивиды сами создавали сексуальность и конструировали желание.

3. Стараясь избежать дуалистического подхода, попытаться не идти за содержательным значением источников, конструирующих антиномию разума и тела, а взглянуть в телесности – в данном случае в инскрипциях и нормах, касавшихся женского рта – “вотеленную” (воплощенную) субъективность, прежде всего их авторов (создателей).

4. Выяснить, существовал ли в рассматриваемое время некий “общий” эталонный идеал женского рта (в визуальном и/или нарративном дискурсах) и, следовательно, губ, зубов, языка или же существовали множественные модели, которые использовались для определения норм и идеалов, здоровья и красоты, сексуальной привлекательности, и как они менялись.

В заключение этой вводной части скажем несколько слов об используемых в данной статье древнерусских лексемах. Существительные “рот”, “зубы”, “уста”, глаголы “целовать” и “лобзати” (вероятно, от “лобзь” – губа) известны по древнерусским памятникам с XI в. (большинство встречаются уже в Остромировом Евангелии 1076 г.)¹⁸. Лексема “губа” – более поздняя (XVI в.), а глагол “лобзаться” (ласкать друг друга) – так и во все XVII в.¹⁹ Отличия терминов – поцелуй и лобзание, хотя иногда они использовались как синонимы – отражают дифференциацию этих слов по смыслу. Этимология корня *цел-* в слове *поцелуй*, связанная с идеей целостности, свидетельствует о том, что поцелуй нес пожелание быть цельным и здоровым²⁰. Этимология слова *лобзание* – иная, и связывается она с сексуальным подтекстом, с глаголами “лизать”, “лакать”, существительным “лобзь” – губа²¹. Иными словами, когда автор нарратива старался подчеркнуть сексуальный подтекст действия, связанного со ртом, он пользовался глаголом “лобзати”, а когда в действие вкладывался более расширительный смысл (благопожелание) – глаголом “целовать”²².

И еще одно небольшое замечание. Говорить правду о своем теле (даже о такой его, казалось бы, “невинной” части, как рот) женщине (и женщине-ученому) нелегко. Это – определенный барьер, “иже не преидеши”, который ей, тем не менее, приходится преодолевать, если она делает это всерьез. Вместе с тем женский (и феминистский) голос современной науки должен быть услышан, и этим объясняется мое обращение к данной совершенно новой и никем не исследованной теме.

Ранний период (X–XV столетия)

Обращаясь к рассмотрению различных видов и типов исторических источников, позволяющих деконструировать господствовавшие дискурсы, стоит прежде всего иметь в виду, что на протяжении всех десяти веков, которые берутся нами для рассмотрения, люди и не замечали, что проводили свои жизни в рамках особых режимов существования их тел – режимах, не фиксируемых ими. А не замечались они потому, что существовал некий запрет на осознание этого положения²³. Любой режим телесности оказывался в прошлом (да и в недавнем настоящем) загнанным “в тишину”. Механизм конструирования изгнания – при постоянном примысливании и под-

разумевании, когда мы анализируем достаточно отдаленное прошлое (средневековье, ранее Новое время), не всегда очевиден, однако некоторые источники позволяют представить его условную схему. Речь идет о таком важнейшем памятнике, как епитимийная литература (в западном научном тезаурусе – пенитенциарные церковные книги). Весьма распространенные в средневековом прошлом, часто входившие в состав “требников” (книг повседневного пользования священников), эти памятники составлялись только клириками-мужчинами и использовались тоже мужчинами (священниками) во время исповеди для определения наказания за те или иные преступления. Помимо этих ранних памятников епитимийной литературы, формально номинирующих женские уста и позволяющих размышлять о доминантном дискурсе раннего русского средневековья, можно привлечь к анализу миниатюры и иконописи, являющих собой образцы видеоряда XIII–XVI вв.

Обращение к изображениям женских лиц, в частности женских ртов, на ранних иконах и миниатюрах заставляет увидеть типичные черты древнерусского живописного канона. Первое, что бросается в глаза – очевидная малость и несоразмерность мужского и женского рта носу, глазам, которые отвечали – надо думать – общей норме изображения идеального иконописного лика. На ранних древнерусских иконах, фресках, миниатюрах размер рта – совсем небольшой и составляет, как правило, две трети от размера глаз (отсюда характерная черта женских ликов на православных древнерусских иконах – выразительные, всегда темные (никогда не серые!) “очи”, которые буквально следят за смотрящим на икону, заставляя его забывать о существовании рта и других деталей изображенных лиц).

Что касается других, не иконописных изображений (например, членов семьи Святослава в “Изборнике” его имени 1073 г.), то трудно не заметить ограниченности *ситуаций показа* женских лиц в целом и ртов в частности (во время изображаемой ситуации или церемонии женские лица лишь создают “фон” для действующих лиц – мужчин: лица женщин в подобных контекстах практически “не действуют”, зритель их почти не замечает, действуют же – выслушивают, обращаются, наставляют и т.д. – мужчины). Подобное отношение к “женскому” предопределяет ограниченность типов изображений женского рта. Женские уста практически на всех изображениях закрыты, губы плотно сжаты, не улыбаются. Таковы типические черты ликов Богоматери, святых, плакальщиц в сюжетах “Положения во гроб” (хотя, казалось бы, естественнее было бы видеть рты, приоткрытые в крике и плаче)²⁴. Такое изображение женского рта соответствовало в дошедших до нас произведениях приему репрезентации господствующего типа женской телесности, точнее, почти что “бестелесности” (очертания фигуры скрыты одеждой, лицо до середины лба – повоем и кикой). Речь идет о типе, который условно можно назвать “добрая жена” или “святая”.

Поскольку на ранних иконах и фресках изображения другого женского типа (опозиционного первому) – “грешница” – отсутствуют, постольку информацию о стереотипах “греховной женственности” и ее репрезентаций нам необходимо вычленивать из письменных нарративов. Женские уста в наиболее ранних древнерусских памятниках покаянной литературы – это символ соблазна, притяжения и побуждения к запретному действию – “лобзанию” в том его смысле, в котором *лобзание* отлично от “поцелуя”. “Что же есть устам осквернение, написанное в заповеди Иоанна Постника?” – вопрошает Кирик у новгородского епископа Нифонта (XIII в.) – “То, рече, есть если с причастием с женою целоваться... или же язык в уста вдевать”²⁵. В данном тексте и во многих одновременных ему рот предстает локусом предписаний, касающихся допустимых и недопустимых поцелуев.

Любовное лобзание отличалось от ритуально-этикетного поцелуя тем, что совершавшие его позволяли себе “губами плюскати” – чмокать, шлепать губами, целуясь открытым ртом, а главное – “влагать язык”. В XIV в. в некоторых покаянных сборниках такой поцелуй именовался “татарским” (“Вдевала ли язык свой..., вкладывала

ли по-татарски, или тебе кто тако ж?”)²⁶, а в XVIII столетии тот же поцелуй получил название “французского”, что отражает общую для древнерусской назидательной литературы тенденцию приписывать иностранцам и иностранной культуре все “вредные” заимствования. Краткость епитимьи (наказания за прегрешение) указывает на незначительность проступка. Для современного человека от 12 до 20 дней поста за поцелуй открытым ртом представляются довольно серьезной карой²⁷, однако трудно представить себе, что наказание действительно практиковалось (нет данных).

Сопоставление поцелуев с прегрешениями, касающимися орального секса, заставляет увидеть пути очевидного использования женского рта для мужского (а, возможно, и женского) сексуального удовольствия. Все, что “чрес еСТЬСТВО сотворенное быша”, вызывало резкое осуждение со стороны церковнослужителей и было основой желаний жестоко наказывать обоих участников подобных актов. Обычно наказание за **оральный секс** колебалось от 2 до 5 лет поста (“Кто соромные уды дает лобызати женам своим и сами лобызают соромные уды жен своих – 2 года сухо [есть]”, “А иные с присными своими [родственниками] беззаконье сотворяют в рот – 5 лет”)²⁸. Здесь стоит объективности ради признать, что древнерусские нормы относительно орального секса были гендерно-нейтральными, не дискриминировали женщин по сравнению с мужчинами – лобызанье “соромных уд” наказывалось одинаково (два года епитимьи для лиц обоего пола). Любопытно в этом контексте, что взаимные оральные ласки женщин наказывались менее строго – одним годом епитимьи, а не двумя, поскольку особому осуждению и наказанию в первую очередь подвергался тот, кто допускал *жертву семя своего без потребности* (а в случае с женщинами речь о семени не шла)²⁹.

В процитированных выше вопросах Кирика епископу Нифонту имеется еще одно косвенное упоминание рта как локуса “неправильного” его использования – в описаниях ритуального действия приворожения (“скверны семенной **вкусивши** жена... съевшая течения кровяного своего, вкусившая и иных [грехов] без числа много...”, “омывают тело свое водою и ту воду дают **пить**... любви для...”)³⁰. В приведенном отрывке рот опять выступает объектом запретительных инскрипций.

Иными словами, уста предстают объектом, воплощающим те из норм поведения, следуя которым можно различить “правильное” и “неправильное” их использование, ту, по выражению М. Фуко, “карательную анатомию”, или ту “психиатризацию тела”, которую нам являет церковный канон древнерусских епитимийников. О психиатризации тела – о попытках опутать тело физиологическими запретами, признать весь спектр сексуальных наслаждений, лежащих вне выработанной церковнослужителями нормы, противоположными природе человека (раз они не связаны напрямую с деторождением)³¹ – написано немало (М.М. Бахтин, Р. Барт, М. Фуко)³². Политика психиатризации тела и его отдельных частей (в том числе интересующего нас рта) “пропитывает” весь средневековый христианский канон, особенности которого могут быть деконструированы при анализе древнерусских текстов.

Из приведенного выше материала следует, что описанные церковниками перверсии (использование рта для поцелуев в сексуальной прелюдии или в ходе самого сексуального акта, для орального секса, для выпивания неположенной жидкости и т.д.) устанавливали определенные законы использования рта по его единственному – с их точки зрения – назначению, с единственной физиологически обусловленной целью – приема пищи. В мифологических сказаниях о животных (их можно найти в “Физиологе”, бестиарии Дамаскина Студита) агрессивный женский рот приписан странным существам: *ехидне* (полуженщина-полузмея), которая способна “изъесть” у мужчины его “тайный уд”, прогрызть внутренности своему супругу, а также *ласице* (зверьку-ласке?), которая не гнушается оральным сексом (“усты своими примет от мужа своего”, а потом и “родит ушима своими” (рожает через уши)³³.

Оральный секс как вид “обмана Природы и Бога” и одновременно как вид контрацепции³⁴ сурово осуждался, даже если речь шла о моногамном, гетеросексуальном, домашнем сексе. Все иные формы применения рта – кроме как отверстия для приема пищи и, следовательно, поддержания жизни – рассматривались как “беззаконство”, “осквернение”, “огорчение утробы Творца и Бога”³⁵. Описание перверсии и ее название выступали одновременно как запрет и табу.

Отрицательные коннотации “неразрешенного” использования рта (для поцелуев, орального секса) выводят напрямую к иным осуждаемым формам использования уст. К ним, как легко увидеть при обращении к дидактической церковной литературе, причислялось любое “озвучивание” жизни тела, вскрики, плач, икота, а также *все, связанное с говорением*, и, по той же логике, смехом, а, следовательно, – глумлением, осмеянием. Текст покаяния монаха включал формулу “Много согрешил, много беззаконствовал... смехом и посмеянием..., различными истицианиями..., слухом и видом, языком и гортанью”³⁶, в которой, как мы видим, смех по греховности действия приравнивался к эякуляции, а язык и гортань как сокровенные части рта представлены как особенно греховные, источники соблазна и потенциальных девиаций. Еще более строго наказывался ведущий себя подобным образом женский рот – говорящий и смеющийся (“согрешила в смеянии до слез”³⁷). В неназванном напрямую виде этот образ женского рта присутствует во всех описаниях “злых жен” в известных дидактических текстах, выстраивавших типичные для средневековья бинарные оппозиции.

В отличие от “жен добрых”, рот “жены злой” имеет дерзновение “глаголить имати”, позволяя “никого не усумняться”, но “все корить, все осуждать и все хулить”. “Уста незаперта” “злой жены” представляли реальную угрозу автократии в семье и, более того, в обществе являлись источником “мятежу”, “великой пакости” и опасным “великим исправлениям”, что было сродни желанию перераспределить власть по-иному³⁸.

“Крик как знак освобождения” – метафора, очевидно, любимая философами и культурологами, деконструирующими тело (назовем часто цитируемого французского писателя, популярного у многих культурологов, Антуана Арто, а из отечественных – В.В. Подорогу)³⁹. Эта метафора – метафора освобождения – находит, как можно видеть, ярчайшее подтверждение при анализе древнерусских текстов и именно в связи с “женской историей”, или историей женского. Не потому ли церковь запрещала женскому рту “глаголить при людях”, что боялась его “въпрошаний” и “дерзновений”, превращавших “всякое послушество в словесы”⁴⁰? В свете этих вопросов понятно, почему идеальная, или “добрая жена”, изображалась в иконографии с незаметным, молчащим ртом, плотно сжатыми губами.

Доиндустриальная Россия (от раннего Нового времени до начала XIX в.)

Новое время принесло не столько изменение типов женской/мужской телесности, сколько, надо полагать, расширение приемов ее нарративной и изобразительной репрезентации. Обращение к текстам эпохи Московского царства и становления российского самодержавства позволяет размышлять о том, что источники этого времени доносят до современного читателя некоторое расширение смыслов, связанных с женским ртом. Все перечисленные выше модули применения рта – поцелуи (лобзания) с “раздвиганием рта”⁴¹, оральный секс⁴², использование запретных напитков и проглатывание спермы⁴³, а также все, связанное с напряжением полости рта, гортани, голосовых связок для производства речи (от “глаголенья” до “хуления” и “крика”), разумеется, упоминалось и в источниках, принадлежащих новой эпохе. Но они, вместе с тем, наполнились и новым содержанием, деконструкция которого позволяет видеть, как такая часть женской телесности, женского лица, как рот, не только

превращался в объект желания и получения запрещенного наслаждения, но все чаще и больше рассматривался *только и именно* так.

Рост числа дошедших до исследователя памятников – как нарративных, так и изобразительных – заставляет заметить (возможно, это связано именно с количеством источников) расширение *ситуаций показа* женского и мужского лица и тела. В живописи появились (и в большом числе) житийные иконы, фресковые росписи, сюжетно связанные с разными сторонами человеческой жизнедеятельности, а миниатюры древнерусских рукописей этого времени отличаются сюжетным разнообразием, не сравнимым со средневековьем⁴⁴.

Внимательное чтение текстов “примерных молитв о согрешениях”, а также “повновлений” позволяет увидеть этот новый, по сравнению со средневековьем, оттенок в описаниях сцен орального секса: “Груды давала сосать ради любви и чтобы меня любили. И тайные уды многажды целовала у разных мужей и у жен, а им у себя тако же повелевала, и язык мой мужем в рот вдевала, а им у себя тако же повелевала против [моего], и в лоно язык вдевать [повелевала]”⁴⁵. Приведенный отрывок заставляет признать, что перверсивно использованный рот оказывался отнюдь не лишенным радости и запрещенного наслаждения, того самого, которое церковнослужители именовали “ликованием плоти”, “люблением плоти”⁴⁶ и которое приравнивали к “наузовязанию”, т.е. колдовству, чародейству.

Здесь, разумеется, следует сделать поправку на то, что приведенный выше отрывок из “Требника” составлялся и переписывался мужчинами, вкладывавшими в потенциальный текст исповедных признаний женщин собственное видение того, *что*, с их точки зрения, должна была испытывать прихожанка на любовном ложе. Любые описания с эротическим подтекстом (а их немало) выполняли для создававших их монахов или постоянно вынужденных “укрощать плоть” церковных переписчиков явные компенсаторные функции.

Примечателен в приведенном отрывке и сам глагол “повелевать”, рисующий женщину весьма активной в ее сексуальной жизни. Частое употребление глагола *велети* (*повелевати*) в подобных нарративах, равным образом используемое и к мужчинам, и к женщинам, не выстраивает, однако, как это ни удивительно, отношений власти/подчинения, т.е. иерархий. Гендерная нейтральность данного глагола именно в данном контексте (ср.: *тайные уды свои целовать повелевал*⁴⁷ и приведенное выше *и язык мой мужем в лоно язык вдевать повелевала*) отражает, по всей видимости, действительную ситуацию равного “удаления от нормы” тех, кто изощрялся на любовном ложе. Культуролог увидит здесь и позиционирование тела и помыслов вне нормы, т.е. положение тела, сумевшего хотя бы на время освободиться от необходимости в том, чтобы координировать, соотносить свои желания с существующими канонами и схемами (где господствовали иерархичность, репродуктивная перспектива, жесткая парность, моногамность и т.д.)⁴⁸.

Тексты покаянных молитв раннего Нового времени много подробнее средневековых, и тема потенциальной греховности рта проступает в этих нарративах с неожиданной силой. Формула о согрешении “всеми чувствами, языком, гортанью, шеею и устами, мыслями и помышлениями, исполненными всякой нечистоты”⁴⁹, в которой видны все органы, расположенные во рту, от неупомянутых в данном тексте зубов⁵⁰ и вплоть до гортани, рисует их *исполненными нечистоты*. Такая формула становится в русских текстах уже XVI в. топосом, общим местом⁵¹.

Другие части лица – нос как инструмент обоняния, глаза как инструмент зрения – либо не попадают в перечисления греховных “уд”, либо попадают редко и походя. Рот же все время оказывается первым в них. Почему? Объяснение напрашивается как естественная догадка и отчасти после сопоставления с западноевропейскими текстами того же XVI в. Как ни натянуто подобное сравнение из-за отсутствия при-

мых указаний в текстах древнерусских, но речь, по всей видимости, должна идти о *коннотациях рта и женского лона*⁵².

Коннотации рта и вульвы можно обнаружить в итальянском фольклоре. Первые упоминания такого рода исследователь может обнаружить у итальянского поэта и гуманиста Анджело Полициано (1454–1494). Вслед за неаполитанским фольклором, полагающим красотой “сочетание избранных трех” (в том числе трех “темных красот” – ресниц, глаз и “бугорка Венеры”, т.е. эрегированного клитора), А. Полициано набирает целых 30 “избранных черт красоты”⁵³ и прямо говорит о предпочтительности небольшого, узкого рта и узкой же вульвы. Аналогичные пожелания высказал и его соотечественник П. Де Бурдей – автор трактата “О восхвалении дам”. Говоря о размерах (точнее желаемой узости) вульвы, он именует ее “другими губами”⁵⁴. Этнограф-русист может подтвердить, что и в русском фольклоре коннотации подобного рода могут быть раньше или позже обнаружены. Речь идет о поверье, согласно которому размеры рта могут сказать наблюдателю что-то о размерах вульвы⁵⁵. Поэтому современное прочтение темы “изнасилование” выдающимся бельгийским художником-сюрреалистом Рене Магритом (1898–1967), изобразившим женский лик, в котором вместо глаз – соски, вместо носа – пупок, а вместо рта – “треугольник стыда” представляется не столько находкой, сколько “воплощением” (именно во-площением, во-телением, *embodiment*) вполне традиционного в неофициальном дискурсе рассмотрения уст как места, подобного женскому лону, и способному его заместить.

Оттолкнувшись от фукианской формулы “видеть и говорить”⁵⁶, российский философ В.В. Подорога ввел формулу “видеть – не говорить”⁵⁷, которой исследователь, держащий в руках древнерусский нарратив о женских устах, и может легко воспользоваться. Официальный (церковный) дискурс XVI–XVII вв., включающий многочисленные упоминания о женских устах, предполагал, *видел* возможность наличия связи между ртом и вульвой, но *не говорил* и даже случайно *не проговаривался* об этом, намекая на подобную связь лишь вскользь и в текстах определенного содержания (сборниках примерных исповедных вопросов для священнослужителей, т.е. текстах для “избранных”).

Для исследователя очень соблазнительно “подтянуть” к рассуждению на тему коннотаций женского рта и женского лона известное описание странной древнерусской “моды” на чернение зубов при яркой раскраске губ⁵⁸. Любопытно: в древнерусских епитимийных текстах практически не упоминается помада (это слово французского происхождения вообще пришло лишь в XVIII в.), и красный цвет губ – цвет сексуального раздражения, возбуждающий элемент секс-призыва – стал использоваться в словесных портретах русских женщин только в XVII в. Тем не менее яркие, блестящие губы были частью внешнего украшения женского лица с помощью “масти”⁵⁹ – использовался ли для этого свекольный сок, растительные эссенции (например, росянки, которая вызывала прилив крови после натирания) или, с усилением контактов с иноземцами, смеси из бычьего жира с ванилью, бергамотом, гвоздикой и пр. (образ современной помады)⁶⁰.

Мода на яркую раскраску губ в Московии стала реальностью в XVII в. Описавший московитский женский “обычай” конца указанного столетия красить губы и чернить зубы английский придворный медик Самуил Коллинз говорил о “превращении необходимости в украшение”⁶¹.

Зубы у русских, как это нередко бывает у северных народов, не получающих в достаточном количестве витаминов и кальция, не отличались белизной. Даже в учительных наставлениях XVII в., где рассказывалось о важности каждодневных умываний, ничего не говорилось о зубах и необходимости их чистить⁶². С целью исправить природную огрешность, знатные женщины в Московии использовали ртутные белила, после натирания которыми зубы мгновенно становились белыми, но частое

и длительное применение такого способа воздействия на эмаль приводило к ее потемнению, а затем к разрушению сначала зубов, а затем женского организма в целом. Для того чтобы испорченные зубы не отличались от здоровых, женщины мазали и те, и другие специальным черным составом, что и ужасало иностранцев. Набеленные лица женщин с красными щеками и черными зубами выглядели в глазах европейцев отталкивающе, и они справедливо упрекали русских в варварстве (т.е. отсутствии культуры) и “почитании красотой существа безобразия”.

Вместе с тем не стоит забывать, что раскрашиванием лиц и собственно рта и зубов занимались в России времен царя Алексея Михайловича исключительно женщины. Как и любые шрамы и татуировки в архаических обществах, приемы чернения зубов и яркого раскрашивания губ предстают перед современным исследователем (особенно феминистской ориентации) не чем иным, как *метками социального насилия*, т.е. предписаниями следовать нелепой моде, не позволявшей женщинам иметь собственные уникальные лица и заставлявшей превращать эти лица в маски.

Размышления о возможностях “использования отверстия для приема пищи” как объекта соблазна и намека на эротическую перспективу заставляют увидеть в черном рте, окруженном алыми губами, довольно однозначную коннотацию женскому лону. Любопытно, что иностранцев отталкивал не только странный, с их точки зрения, макияж русских женщин, но и русское же обыкновение есть и особенно пить, широко открывая рот. “Они пьют не процеживая сквозь зубы, как курицы, а глотают всей глоткой, точно быки или лошади...” – отмечал в своем описании России барон Майерберг⁶³.

Типическая манера конструирования тела (в нашем случае – женского рта) через образы животного мира сохранялась в народной культуре столетиями⁶⁴. Примечательно, что описанная иностранцем манера питья, которую он сравнил с манерой лошади и быка, неожиданно перекликается со сравнением губ девушки с губами коня (в “Сказании о молодце и девице”): “...сера ястреба зрение, борза команья губы” (т.е. губы борзого коня)⁶⁵.

Отметим, что в силлабической поэзии XVII в. “похоть” представлена в образе “жесткоустого коня”, т.е. крупные губы всегда коннотировались с сексуальным желанием⁶⁶. На фресках, иконах, миниатюрах и даже портретах XVII в. мы никогда не найдем полных и широких губ – все живописцы следовали строгому канону, согласно которому ни зубы, ни тем более язык не изображались⁶⁷, а губы либо рисовались довольно тонкими, узкими, либо верхняя губа оказывалась существенно уже нижней. В портретах XVIII столетия появляются индивидуальные черты – губки “бантиком”, улыбки и полуулыбки, и лишь в конце этого века на портретах кисти Д.Г. Левицкого (а позже – К.П. Брюллова) – приоткрытые рты и изображения зубов⁶⁸. Любопытно, что в портретах крестьянок почти не встречаются маленькие “дворянские” ротки – у всех изображенных губы сравнительно широкие, верхняя и нижняя практически равны друг другу, нет поджатых губ⁶⁹. На лубочных картинках XVIII в. рты закрыты даже у тех, кто изображен поющими или принимающими мучения (старообрядки), зато у чертей и у другой нечистой силы вроде змиев рты приоткрыты, видны острые зубы и длинные языки⁷⁰.

В этом сравнении сквозь жесткую ткань официального дискурса (которая была соткана из иконописных и агиографических образов-идеалов) неожиданно прорвался дискурс “низовой”, посадской культуры, в котором не столько идеальный, сколько желанный женский рот предстал ртом большим, с мягкими, “лошадиными” губами. Широкие, толстые губы и рты изображались у летящих в ад грешниц, блудниц – дородных женщин с длинными выющимися (непреренно выющимися – сексуальный символ!) волосами и внушительным бюстом – их образы мы можем наблюдать во фресковых росписях XVII в. Такие же губы упоминаются позднее, в XIX в., в приговорах “зубы – копылья, губы – кобыльи”⁷¹.

Дискурс низовой, простонародной культуры доиндустриальной (особенно допетровской) России трудно восстановим, но он известен, по крайней мере, по пословицам эротического содержания, которые были записаны много позже и потому вызывают вопросы о степени, социальных стратах и регионах бытования, равно как о хронологических привязках. Поскольку в этих пословицах много инвективной лексики и более чем однозначных намеков, связанных как раз с запретными формами сексуальных отношений, можно предполагать, что в ситуациях употребления подобных проявлений народных наблюдений и народного юмора отсутствовала нарочитая публичность (поскольку “матерное лаяние” все-таки считалось грехом)⁷². Кроме того, у исследователей нет никаких оснований относить употребление этих присловий и поговорок к каким-то особым случаям (например, праздникам, свадебному ритуальному “срамословию” и пр.). Важно подчеркнуть другое: в найденных нами поговорках, записанных П.С. Симоны и В.И. Далем, нет однозначной “объектности” женского рта, которую стараются найти феминистские философы⁷³, а женские и мужские уста выступают равными участниками эротических игр.

Наличие физиологической *связи между питанием и половой жизнью* всегда находило многочисленные подтверждения в фольклорных и литературных текстах. Для древнерусской литературы раннего Нового времени становится типичным – особенно в текстах литературных, художественно обработанных – наименование уст “сахарными”, а поцелуев – “сладкими”⁷⁴ (в более поздних текстах – именование и первого месяца свадьбы как “медового”⁷⁵ и увязывание “сладости” женских уст с медом, который наносили туда пчелы)⁷⁶. “Устне твои сот искаплют, мед и млеко под языком твоим, како еще изреци дерзну?..” – вопрошал в любовном письме XVII в. иннокентийский монах⁷⁷.

Признавая наличие указанной связи между наслаждением от питания и наслаждением от коитуса, трудно не поставить вопрос о постулируемом древнерусскими духовниками тезисе о греховности рта как такового, а именно отверстия, “дыры” (в лексеме “рот” сама гласная “о” и краткость слова конструируют положение этого отверстия на лице), которая используется и для питания, и для чувственного наслаждения. Думается, неслучайно практически во всех произведениях посадской литературы XVII в. поцелуи соседствуют с описаниями еды и питья⁷⁸, а удовольствие от еды сопровождается удовольствиями иного рода.

И наоборот, всевозможные запреты и желания не получать радости от тех или иных действий сопровождалась в традиционных заговорных формулах опять-таки жесткой бинарной “связкой” еды и сексуального удовольствия. Пожелание предмету заговорной формулы на приворожение “есть – не заедать, пить – не запивать” сопровождается требованием, обращенным к “тоске-кручинушке” пойти “в красны губы, в белы зубы”, т.е. в рот⁷⁹.

В эротических загадках рот (без всякой гендерной спецификации) предстает местом привлекательным, соблазнительным, манящим и дразнящим, намекающим на возможные удовольствия: “Бисер-мой бисер, борочком снизан, алым бархатом опушен, под заветом заложен”⁸⁰.

Расхождение, поляризация народной и официальной культур, которыми отмечено Новое и Новейшее время, нашли отражение в различиях обоснований одних и тех же запретов. Если для образованного сословия вопрос о незакрытом рте постепенно становился вопросом этики, соблюдения правил приличия, то для простых людей, особенно в деревнях, то же предписание обосновывалось через мифологемы. Одной из них было убеждение, что в любое отверстие (в рот в том числе) легко может проникнуть нечистая сила и “наделать беды”⁸¹. Именно в этом убеждении коренится предписание не разговаривать во время еды (“Когда я ем, я глух и нем”), во время ночного сна, преодолевать зевоту (и защищаться от возможного “нападения” злого духа, крестя рот), чихания и т.п.⁸² При этом, однако, чуть приоткрытый, несколько

томный женский рот (“с позевотой”) мог быть таким же сладостным “манком”, что и блестящие глаза (“Глаза с поволокой, роток с позевотой”)⁸³.

Современному этнографу, изучающему традиционные обычаи и обряды русских, бывает нелегко хронологически соотнести и “привязать” тот или иной их ритуал, ответить на вопрос, являлось ли его бытование традиционным “от века” или же появилось позднее (и, следовательно, с чем было связано). К таким трудно хронологически определимым обрядам можно отнести оральный вариант обрядового коитуса – вариант пародийный, святочный, долженствовавший веселить участников действия.

Среди известных, например, описание забавы с символическим “покойником” (как бы предком) на Русском Севере (район Печенег), которому вставлялись в рот “зубы” из брюквы – этот “ротик” девушки должны были целовать. Тем, кто отказывался, приходилось еще хуже – их заставляли целовать “инструмент” (пенис) символического “покойника”, роль которого играл один из парней: «“Покойник” на скамейке лежит, инструмент-то у него голый. Девку подтащат: “Целуй инструмент!” Не поцелуешь – конники (то есть ряженные “конями”) ремнями нахлещут...». Иногда на “мюшню” наматывали ниток и лоскутков, которые девушка должна была зубами (!) размотать, а нитки и лоскутки бывали намеренно грязные и даже “усцанные”: «На моншню-то наматывают ниток, а она вся выцисто усцана. “Нут-ко, зубами оторви...”». Иногда нитки привязывали прямо к пенису (“к шишке”) – “Приходите и откусывайте!” “Они накланяюще и откусывают...”⁸⁴.

Неудивительно, что именно девушкам ритуал предписывает целовать мужской пенис, разматывать губами накрученные на него грязные тряпки и веревки. Описание подобного обычая заставляет признать, что русская народная культура была иногда не менее жестока в желании заставить женщин демонстрировать свою подчиненность, отсутствие права на личное недовольство или протест, чем многие другие культуры в Европе. Рот (губы, зубы) также не случайно сексуализированы и играют в данном обряде перверсивную роль женского лона, которое не должно сопротивляться, даже если претендующий на его использование индивид женщине отвратителен.

Вопрос о том, всегда ли или как долго существовал подобный ритуал – достаточно сложен. Однако включение в него женского рта – в отличие от рта мужского, исключенного из “сексуального оборота” – явственно свидетельствует об использовании женского рта как инструмента подавления индивидуального сопротивления и протеста. Другой вывод, который напрашивается в результате анализа этого этнографического нарратива, – подтверждение идеи М. Фуко о “надзорном”, символическом типе насилия над женским телом и женской сексуальностью в любой традиционной европейской культуре. На практике жестокость этого символического насилия не меньшая, чем прямое физическое насилие. Патриархатная культура, заставляя молодых девушек участвовать в подобных действиях, достигала множественного эффекта.

Во-первых, этические нормы этой культуры заставляли участниц ритуала с символическим покойником с терпением и известным безразличием относиться к собственному отвращению, преодолевать его, подготавливая к безропотному исполнению любых прихотей мужчины. Такое преодоление вполне соотносимо со знаменитым “поцелуйным обрядом”, описанным голландским дипломатом А. Олеарием в XVII в. “Обычай же [у них] таковой есть, – писал один изумленный иностранец в том же XVII столетии, – господин дома бьет челом гостям и кланяется в землю, чтобы гости его жену его изволили целовать. И гости по одному кланяются и целуют и, отошед, хозяину кланяются в землю ж...” Помимо супруги хозяин позволял дорогому гостю поцеловать и замужних (только замужних!) невесток. Запрещая им сидеть за общим столом и давая их уста на время “в пользование” гостю, хозяин как бы “делился” принадлежавшим ему и зависимым от него “богатством”.

Адама Олеария, испытывавшего на себе этот ритуал, поразила бессловесность женщин, стоявших “с опущенными на пол глазами и дававших свои губы тем, от кого так и разило неприятным запахом всего, что они ели и пили” («Поразсуди, – писал в XVI в. автор “Домостроя”, – [везде же] человеческие немощи! Духа гнушайся чесночного, хмельного, болного и всякого смрада, сего ради [лобзанье] с опасением твори!»). Посланник папы римского монах Павел Алеппский записал, что совершил этот обряд “с большим принуждением” и был “словно лишенный зрения и разума, [боясь], что [иначе] выгонят из дому”⁸⁵.

Во-вторых, и это весьма существенно, та же патриархатная культура подавляла естественные проявления сексуальности (заставляя переживать естественный элемент сексуальной игры как “грязный”, выставляя его как “наказание”, которое нужно перетерпеть). Существовали ли ритуалы, подобные игре “с покойником” и его пенисом, в прошлом или же их появление было логическим следствием развития поцелуйного обряда допетровской России – вопрос, остающийся открытым.

Так или иначе, женский рот выступал в поцелуйном обряде локусом подавления личностной идентичности, местом инскрипций традиционной этики, с помощью которой женщину заставляли учиться подчинению⁸⁶.

* * *

Подводя итоги приведенным выше фактам из русской “истории женского тела”, ответим на некоторые из вопросов, поставленные в начале статьи. Анализ изобразительного и нарративного материала древней и средневековой Руси, а также России XVII–XVIII вв. заставляет признать несущественность различий в значениях женского и мужского рта в ранних памятниках и их постепенную кристаллизацию в источниках раннего Нового и собственно Нового времени. Мужские уста специально не описывались; женские как эротический объект, объект желания для мужского субъекта – представляли куда больший интерес. Описывая женский рот в учительных и епитимийных текстах, их авторы усиливали сексуальное значение рта и губ, эротизируя их восприятие и подготавливая возникший в XVIII в. медицинский дискурс, в котором части женского лона получили наименования, созвучные частям рта (напомню, что слово “губа” – сравнительно позднее, XVI в., и более распространенной была лексема “лобзь”). Сопоставление визуальных и нарративных репрезентаций женских лиц заставляет говорить о существовании разных представлений об “идеальном” и “желаемом” женском рте – сконструированном церковным канонам (маленький, незаметный, губы плотно сжаты) и народными представлениями. В простонародном дискурсе существовали множественные модели, и определяющей “нормой” были крупные размеры рта – символ здоровья и сексуальной привлекательности. Идеалы совершенного мужского рта, к сожалению, трудно восстановимы.

Примечания

¹ См., напр., работы, в которых намечены общие приемы деконструкции женского тела с антропологической, социологической, культурологической точек зрения, а также с точки зрения истории науки и медицины (в хронологическом порядке): *Martin E.* The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987; *Body Gards: the Cultural Politics of Gender Ambiguity* / Ed. J. Epstein, K. Straub. L., 1991; *Tasker Yv.* Spectacular Bodies: Gender, Genre and the Action Cinema. L., 1993; *Stafford B.* Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Science. Boston, 1993; *Butler J.* Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'. N.Y.; L., 1993; *Martin E.* Flexible Bodies: the Role of Immunity in American Culture. Boston, 1994; *Deviant Bodies* / Ed. J. Terry, J. Urla. Bloomington, 1995; *Cartwright L.* Screeing the Body: Tracing Medicine's Visual Culture. Minneapolis; London, 1995; *Balsamo A.* Technologies of the Gendered Body. Durham; London, 1995.

² *Stacey J.* Feminist Theory: Capilat F, Capital T // *Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice* / Ed. V. Robinson, D. Richardson. N.Y., 1997. P. 69.

³ *Braidotti R.* Nomadic Studies: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y., 1994.

⁴ Firestone S. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. L., 1971.

⁵ Grosz E. Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism. Bloomington, 1994.

⁶ Kollins Ph. Black Women and Sex (Gender Hierarchy) // Feminism and Sexuality: a Reader / Ed. S. Jackson, S. Scott. Edinburgh, 1996.

⁷ Weeks J. Sex, Politics and Society. L., 1990.

⁸ Richardson D. Sexuality and Feminism // Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice / Ed. V. Robinson, D. Richardson. N.Y., 1997. P. 156.

⁹ Vance C. Social Construction Theory: Problems of the History of Sexuality // Altman D. and others. Which Homosexuality? L., 1989.

¹⁰ Подробнее см.: Жеребкина И.А. "Прочти мое желание..." // Постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000.

¹¹ MacClintock A. Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context. L., 1995.

¹² Foucault M. The Birth of The Clinic: an Archeology of Medical Knowledge. L., 1973; *Idem*. The History of Sexuality. Vol. 1. L., 1979.

¹³ Лексема "дискурс" употребляется достаточно часто, но под этим понятием в разных работах нередко подразумевается разное. В данной статье под дискурсами понимаются различные *практики языкового поведения* ("готовые тексты и идеи в головах людей, все, что подразумевается и выговаривается, аргументы, понятия, утверждения, равно как формы обсуждения этих утверждений" – Смит Д. Социологическая теория: методы патриархатного письма // Хрестоматия феминистских текстов: Переводы / Ред. Е.А. Здравомыслова, А.А. Темкина. СПб., 2000. С. 59 (комментарий к пониманию этого термина М. Фуко).

¹⁴ Haraway D. Whose Science? Whose Knowledge? Ithaca, 1991.

¹⁵ Duchon C. Feminism in France. L., 1986.

¹⁶ Holmkvist B. Interview with J. Habermas // Dagens. 1981. № 11/11. P. 7.

¹⁷ Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Сов. этнография. 1933. № 5/6. С. 76–88.

¹⁸ Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 6. М., 1979. С. 66 (*зубы*); Т. 8. М., 1981. С. 263 (*лобзати, лобызанье*); Т. 22. М., 1997. С. 220 (*рот*); Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. СПб., 1903. С. 1273–1274 (*уста*).

¹⁹ Словарь русского... Т. 4. М., 1977. С. 151 (слово *губастый* относится к XVIII в.).

²⁰ Лабунская В.А. Невербальное поведение. Ростов, 1986. С. 18; Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С. 52.

²¹ Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1910–1914. С. 461–462.

²² Неслучайно, этические правила средневекового русского монашества допускали поцелуй дружбы и привязанности, но не позволяли лобзаться "мнихом" женщины, в том числе матери (Требник 1580 г. // НМ. SMS (Собрание фальмокопий рукописей сербских и других южнославянских монастырей, Serbian Collection, в составе коллекции фальмокопий рукописей Хиландарского монастыря (Греция), хранящееся в Хиландарском архиве) (Огайо, США). № 171. Л. 272).

²³ Клименкова Т. Женщина как феномен культуры. Взгляд из России. М., 1996. С. 59.

²⁴ См., напр.: Государственная Третьяковская галерея. М., 1974. № 1/2 (Богоматерь Владимирская. XII в.); № 5 (Параскева Пятница. XIV в.); № 10 (Положение во гроб. XV в.).

²⁵ Особая редакция "Вопрошания Кирика" // Матер. для истории древнерусской покаянной дисциплины / Издание С.И. Смирнова. М., 1913. С. 24 (далее – МДРПД).

²⁶ Вопросы женам. Сборная рукопись 1482 г (Кирилло-Белозерская б-ка. № 6/1089. Л. 97). Цит. по: Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 3. Приложение. Русские уставы исповедни. Одесса, 1894. С. 165–166 (далее – Алмазов). Кроме того, известно, что немец С. Герберштейн, путешествовавший по России и описавший свои впечатления, также сообщал, что не только к особым поцелуям, но и вообще к "извращенному любострастию" русские приобщились благодаря татарам (Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 167).

²⁷ "Целовать, язык затолкнув в рот, – 12 дней [сухо есть]..." – "Вопрошанье-исповеданье". По требнику XIV в. Библиотека Чудова монастыря, № 5. Л. 72 об. Цит. по: Алмазов. С. 275.

²⁸ "Вопрошанье-исповеданье". С. 276.

²⁹ "Правило о верующих в гады, и зверя и в дни овы добры, овыя злы" – По номоканону XIV в., Российская национальная библиотека (далее – РНБ) (собр. Порфирия Успенского). № Q.II.90. Л. 26 об. – 35 об. (Цит. по: МДРПД. С. 143).

³⁰ Особая редакция "Вопрошания Кирика..." С. 24.

³¹ "...Ежели не чадородия, но слабости ради..." – "Пчела XIV в." // Российский гос. архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 181. № 370 / 820. Л. 2 об.

³² См.: Подорога В.В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Матер. лекционных курсов. М., 1995. С. 60–65.

³³ Лицевая рукопись Кирилло-Белозерского собрания. Сер. XV в.: Сб. // Рукоп. отд. РНБ. КБ 68/1145. Л. 390; Белова О.В. Древнерусские сказания о животных: сексуально-половой аспект глазами средневе-

ковых книжников // *Gender-Forschung in der Slawistik. Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 55.* Wien, 2002. S. 548–550.

³⁴ Аналогичным было отношение в католических странах. См.: *Тэннехилл Р.* Секс в истории. М., 1995. С. 378–389.

³⁵ Требник XV в. (Библиотека Московской Духовной академии. № 184. Л. 56 об. – 60). Приводится по: *Алмазов.* С. 191–192.

³⁶ Там же (Требник XV в. Л. 57).

³⁷ Исповедание женам. Требник XVI в. // РНБ. № Q.I.100. Л. 49 об.

³⁸ Пролог XIV–XV вв. // РГАДА. Ф. 381. № 158. Л. 109–109 об.

³⁹ *Artaud A.* L'Ombilic des Limbes. P., 1954. P. 63; *Арто А.* Театр и его двойник. М., 1993. С. 161–162. Ср.: *Подорога В.В.* Указ. соч. С. 89.

⁴⁰ Прологи XIV–XV вв. // РГАДА. Ф. 381. № 158. Л. 170–170 об.; № 171. Л. 195; Ф. 181. № 355. Л. 218–218 об.

⁴¹ Это уточнение становится для исповедников существенным. См.: “аз своею волею бесовскому злодеянию вдался, яко и уста мои на целование *раздвигал*” (Поновление инокам: Сб. XVII в. / Собрание М.П. Погодина. № 314. Л. 121. Цит. по: *Алмазов.* С. 209).

⁴² О них в епитимийной литературе XVI–XVII вв. больше всего упоминаний: Аще двоеженец... Сборная рукопись XV–XVI в. Библиотека Чудова монастыря. № 277. Л. 337–348 (Цит. по: МДРПД. С. 63–77); Правила святых [отец] о епитимьях. Сборная рукопись. XVI в. Волоколамская б-ка. № 560. Л. 66–78 об. (Цит. по: *Алмазов.* С. 278–285) и др.

⁴³ Поскольку рот рассматривался как некий сосуд, постольку в него – как место попадания сублимированного “тела Христова” во время причастия – считалось кощунственным попадание всего, что считалось “грязным” – от скверных слов до спермы. См.: Полоцкий Симеон. Сквернословие // *Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв.* М., 1970. С. 150.

⁴⁴ *Брюсова В.Н.* Русская живопись XVII в. М., 1984. № 115 и др.

⁴⁵ Поновление инокиням. Требник рукописный XVI в. // РНБ. № Q.I.100. Л. 20 об. (Цит. по: *Алмазов.* С. 223). Ср. аналогичные тексты: Исповедание женам. Требник XVI в. // РНБ. № Q.I.100. Л. 49 об. (Цит. по: *Алмазов.* С. 204).

⁴⁶ Поновление. Требник XVI в. Кирилло-Белозерская б-ка. № 128/7859. Л. 19 об.; Требник XVII в. / Собрание М.П. Погодина. № 314. Л. 121. (Цит. по: *Алмазов.* С. 209).

⁴⁷ Поновление священноинокам. Требник рукописный XVI в. // РНБ. № Q.I.100. Л. 1.3 (Цит. по: *Алмазов.* С. 240).

⁴⁸ *Рубин Г.* Размышляя о поле: заметки о радикальной теории сексуальных политик // *Гендерные исследования.* Харьков, 1999. № 3. С. 6, 20.

⁴⁹ Исповедание по вопрошании о всем. Требник XVI в. / Собрание А.И. Хлудова. № 119. Л. 246 (Цит. по: *Алмазов.* С. 192).

⁵⁰ Любые укусы и покусывания в ходе любовных игр (“зубов вкушения”) осуждались как проявление животной сущности. См.: Требник XVI в. // РНБ. № Q.I.100. Л. 50 об. (Цит. по: *Алмазов.* С. 205).

⁵¹ Требник XVI в. / Собрание М.П. Погодина. № 305. Л. 10 (См.: *Алмазов.* С. 194).

⁵² Древнерусское слово “лоно”, аналоги которому есть во всех славянских языках, по М. Фасмеру, произведено от староринского слова “сосуд”, “полость”, что вполне согласуется с пониманием и рта как “отверстия” (Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка.* Т. II. М., 1964. С. 517).

⁵³ Три части белые: кожа, зубы, руки, три – черные: глаза, брови, ресницы, три – алые: губы, щеки, ногти, три – длинные: волосы, ресницы, бюст (высокий), три – широкие: бедра, грудь, лоб, три – узкие: талия, рот, вульва, три – полные: руки, икры, зад, три – изогнутые: талия, нос, ресницы, три – маленькие: ступня, кисть, уши, три – круглые: грудь, шея, подбородок. См.: *Эстетика Ренессанса.* Т. I. М., 1981. С. 481, 492. Ср.: *Женщина в пословицах и поговорках народов мира / Сост. Э.А. Гейван.* М., 1995. С. 69.

⁵⁴ *Эстетика Ренессанса.* С. 481.

⁵⁵ “Если у бабы рот большой – то и п... большая”, «Присказка: – Правда ли, что если у мужика нос большой, то и х... большой, – Правда! – отвечает мужик и спрашивает: “А верно ли, что если у бабы рот большой, то и п... большая?” – Баба, смутившись, сузив рот: “Ну, кто тебе это сказал?”...». См.: *Логинов К.К.* Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // *Топорков А.Л.* Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 444–454, 448–449.

⁵⁶ *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 180–181.

⁵⁷ *Подорога В.В.* Указ. соч. М., 1995. С. 217.

⁵⁸ Путешествие барона Августина Майерберга к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 г. М., 1887. С. 84.

⁵⁹ Масть – древнерусское название помады. См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. II. СПб., 1895. Стб. 116.

⁶⁰ Помада // *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. Т. XXIVa. СПб., 1898. С. 495.

⁶¹ *Коллинз С.* Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. М., 1846. С. 23.

⁶² *Истомин К.* Домострой // Русская силлабическая поэзия... С. 207.

⁶³ Путешествие барона Августина Майерберга... С. 79. Аналогичное упоминание с пожеланием “кушать помалу, чего доведется” и аналогично пить, “поядши, егда поднесется” можно найти у Кариона Истомина. См.: *Истомин К.* Указ. соч. С. 208.

⁶⁴ Ср. загадки: “Мокренький теленочек под лавочкой лежит” (язык), “Полон хлевец белых овец” (рот), “Полно подполье гусей-лебедей” (рот) (Пословицы и присловья, собранные В.И. Далем // *Русский эротический фольклор* / Ред. А.Л. Топорков. М., 1995. С. 320–321).

⁶⁵ “...Павиное твое приседание, перепелишные твои кости, бумажное твое тело, сахарные уста, мудрая мысль, черна соболя брови...” (Сказание о молодце и девице // *Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М., 1988. С. 231–232*).

⁶⁶ Полоцкий Симеон. Из цикла “Похоть” // *Русская силлабическая поэзия... С. 143*.

⁶⁷ См.: *Брюсова В.Н.* Указ. соч.

⁶⁸ Русские ювелирные украшения XVI–XX вв. М., 1994. № 98–99.

⁶⁹ Неизвестный художник. Портрет неизвестной в русском головном уборе // Там же. № 163 (ср. также № 167 и 254).

⁷⁰ См., напр.: *Иванов Е.П.* Русский народный лубок. М., 1937. С. 98 (л. 39).

⁷¹ Пословицы и присловья, собранные В.И. Далем. С. 312. Ср.: “Толстогубая курносой сродни”; “Брыли (губы) – хоть студень вари” и др. (Там же).

⁷² Из “Поновления детям младым”. Требник XVII в. / Собрание А.И. Хлудова. № 120. Л. 385 об.–387. См.: *Алмазов.* С. 205–206.

⁷³ “Дай мне язычком подтереться, так я тебе дам кляпка в зубах поковырять”; “Было времечко, ела жопа семячко, а теперь и в рот не дают”; “Легко подгузку, легко и подгубку” (См.: *Carey C.* Les proverbes erotiques russes: Etudes de proverbes recueillis et non-oublies par Del’ et Simoni. The Hague; Paris. 1972. P. 44–78; Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857–1862. М., 1997. С. 483–508).

⁷⁴ “Еруслон Лазаревич, смотрячи на красоту ея, с умом смешался и целовал ее во уста сахарныя...” (Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 1. М., 1988. С. 320).

⁷⁵ *Афанасьев А.Н.* Русские народные сказки в трех томах. Т. 2. М., 1957. С. 28, 155, 191, 247; Т. 1. С. 448, 460. Подробнее см.: *Байбури А.К., Топорков А.Л.* Указ. соч. С. 50.

⁷⁶ “Что у тебя, девица, губушки сладеньки? / Пцолы были, мед носили, а я принимала... / Что у тебя, девица, в пазушке мяконько? / Гуси были, пух носили, а я принимала...” (*Миненок Е.* Народные песни эротического содержания // *Русский эротический фольклор*. С. 28–29).

⁷⁷ Послание от инока к инокине XVII в. // Рукоп. отд. РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № Q.XVII.67. Л. 212 об.–213.

⁷⁸ См., напр.: “...И прекрасная королева Милитриса... возьмь его за белья руки и любезно во уста цела и поведе его в королевские палаты... И почели питии и ясти и веселитися...” (Повесть о Бове Королевиче // *Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 1. С. 279*).

⁷⁹ Русский эротический фольклор. С. 350.

⁸⁰ Там же. С. 321.

⁸¹ Правда, среди присловий можно найти и утверждение о том, что “ртом болезнь входит, а беда выходит” (Пословицы и присловья, собранные В.И. Далем. С. 312).

⁸² Интересный эмпирический материал по этой теме собран Г.И. Кабаковой. См.: *Антропология женского тела в славянской традиции*. М., 2001. С. 58.

⁸³ Пословицы и присловья, собранные В.И. Далем. С. 311.

⁸⁴ *Слепцова И.С., Морозов И.А.* Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 267–268.

⁸⁵ Подробнее см.: *Пушкарева Н.Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов X–XVII вв. // Секс и эротика в русской традиционной культуре. С. 51–103.

⁸⁶ Ср.: *Mühlen-Achs G.* Wie Katz und Hund. Die Körperspache der Geschlechter. München, 1993.

N.L. Pushkareva. “Milk and Honey Flow Under Your Tongue...”

The anthropology of the body, especially the perception of the mouth as the most important part of a male and a female face in the Russian traditional culture of the Xth–XIXth cc. Are analyzed. Narrative and fine arts sources are viewed from the perspective of feminist ethnology, which pays special attention to the study of the mechanisms of functioning and reproduction of the gender asymmetry in the family and the society. In order to substantiate her hypothesis on the sustainability of the object-ness of a woman’s mouth and a woman’s body in general, the author draws on the evidences from manuscripts, the secular and church literature, court indictments, folklore, books of home cures, travelogues of foreign visitors, and various ethno-linguistic data.