

ЭО, 2009 г., № 2

© В. В. Долгов

## ЗНАКОВАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СЕКСУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII ВЕКОВ

Знаковое освоение повседневности составляет одну из существенных сфер духовной культуры. Внешнему наблюдателю мало определить, что и как происходит в жизни изучаемого сообщества, ему важнее понять, как оценивается происходящее, что те или иные поступки для людей *значат*. Смысловое истолкование поведения зависит от "поведенческого языка", принятого в обществе. Поведение может читаться как текст, в котором отдельные поступки есть знаки, а культура – код. Понимание системы поведенческих знаков (т.е. языка поведения) равноценно составлению "насыщенного описания", которое, по мнению К. Гирца, составляет основу социально-антропологического метода (*Geertz* 1973: 10–29). Нуждается в таком описании и древнерусская сексуальная культура.

Начало исследования истории древнерусской сексуальности было положено трудами отечественных историков (*Романов* 1966) и социальных антропологов (*Пушкарева* 1989, 1995). Цель данной статьи – анализ половой культуры Древней Руси в ее знаковом измерении.

Половая культура Древней Руси XI–XIII вв. сочетала в себе две взаимоисключающие тенденции: древнюю славянскую, для которой половая свобода была вполне естественным поведением, и православную христианскую, в которой сексуальные отношения (особенно вне брака) воспринимались как греховное искушение (*Долгов* 2007: 10–29). Двойственность моральных норм неизбежно порождала семиотический диссонанс: одни и те же действия должны были быть оценены (и в символическом, и в моральном смысле) диаметрально противоположным образом.

Труднее всего приходилось летописцу, когда он описывал "похождения" древних князей (и прежде всего крестителя Руси – Владимира) на страницах летописи. Женолюбие князя с позиций древних воззрений должно было трактоваться как геройство, с новых – как малодушие.

Несомненно, летописец, будучи монахом, должен был придерживаться христианского взгляда. Более того, он стремился передать свое видение и читателю: "Бе же Владимир *побежень* (курсив мой. – В.Д.) похотью женскою", – сказано в летописи (ПСРЛ: 80). "Побежден" – говорится как о какой-то внешней силе.

Ту же систему значений видим мы и в Киево-Печерском патерике. Особенно хорошо прослеживается она в "Слове о Моисее Угрине": попавший в плен Моисей проявил героическую твердость и наотрез отказался вступать в сексуальный контакт со своей госпожой – знатной полячкой. Взбешенная многократным категорическим отказом, отчаявшаяся пленительница Моисея в ярости повелела «ему тайные уды урезати и глаголющи: "Не пощажу сего доброты, да не насытятся инии сего красоты"».

Страстную мучительницу Моисея в конце концов убили, он оправился от ран и вернулся на Русь в Печерский монастырь, "нося на себе мученическия раны и венец исповедания, яко *победитель* (курсив мой. – В.Д.) и храборъ (рыцарь) Христов" (Патерик: 416–427). После смерти преподобный Моисей мыслится покровителем и помощником тех, кто хотел избавиться от сексуального влечения. При помощи его мощей победил свою похоть "многотерпеливый" Иоанн

Затворник, который "весь животь свой страсне боровся с помыслы телесными" (Там же: 414). Кость Моисея помогла излечиться от страсти и другому монаху, томимому "от действия дьявола на вожделение плотское": по совету Иоанна он приложил ее к своему телу "и ту абие преста страсть и удове ему омертвеша" (Там же: 416).

Следует обратить внимание на то, что значение отказа Моисея от сексуального контакта со знатной полячкой, точно так же, как "женолюбие" Владимира, везде весьма пространно комментируется книжником: дается четкое пояснение, что Моисей вышел из дьявольского искушения именно "победителем", а Владимир был "побежден". Причина этого в том, что христианство в XII в. еще недостаточно глубоко укоренилось в сознании населения и поэтому осмысление поступков персонажей требовало контроля со стороны автора текста.

Вместе с тем "язык поведения", из которого исходит в повествовании летописец, сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Он напоминает палимпсест, на котором из-под нового текста проглядывают старательно затертые, но не уничтоженные полностью старые фразы. Для обнаружения этой древней подспудной составляющей следует переместить ракурс рассмотрения летописного текста с эксплицитно выраженных деклараций книжника на общую организацию выстраиваемого им повествования.

Вернемся к сюжету о князе Владимире Святославиче. Имплицитная семантика полового акта как победы видна в летописном рассказе о многотрудном вокняжении Владимира в Киеве.

Начиная в 980 г. свой поход из Новгорода, он прежде всего сватается к полоцкой княжне Рогнеде, уже сосватанной за старшего брата. На первый взгляд неожиданное сватовство юного князя кажется странным. Ведь жена "чехиня" у него уже была, следовательно, никакой горячей "интимной" необходимости отвлекаться от начатых военных действий ради устройства семейных дел вроде бы не было. Однако поступок этот следует понимать именно символически: завоевывая право на киевский престол, князь одновременно "осваивает" сферу брачных контактов Ярополка, поэтому высокомерный отказ княжны не останавливает его. Владимир пришел с военной силой, убил отца невесты, двух братьев, а саму ее "поя жене" (ПСРЛ: 76). Это была победа, ставшая первым успешным шагом в начатом деле.

Весьма красноречивые подробности этой "женитьбы", отсутствующие в "Повести временных лет", содержатся в Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку, в записи, помещенной под 1128 г. в связи с сообщением о смерти полоцкого князя Бориса (дальнего потомка Рогнеды и Владимира). Жестокая расправа с непокорной княжной в изображении летописи выглядит не просто как изнасилование, а именно как символический акт, призванный утвердить Владимира в статусе победителя: "И приступивъше к городу, и взяша городъ, и самого князя Рогволда яша, и жену его и дщери его. И Добрына поноси ему и дщери его, *нарек ея робичица. И повеле Володимеру быти с нею пред отцомъ ея и матерью* (курсив мой. – В.Д.), потом отца ея уби, а саму поя жене, и нарекоша имя Горислава" (Там же: 300).

Владимир не просто взял Рогнеду в жены против ее воли, а устроил под руководством Добрыни целое действо, ритуал, в котором знаковая составляющая особенно бросается в глаза: там были и наречение новых "низких" имен (если принять во внимание, как серьезно и трепетно относился человек родовой эпохи к имени, можно представить, насколько это было унижительно), и демонстративное овладение дочерью на глазах отца и матери, и, наконец, убийство.

Успешное завершение похода было отмечено аналогичным актом: утвердившись на киевском престоле, "Володимеръ залеже жену братьню Грекиню" (Там же: 78).

Можно, конечно, усомниться в символическом характере указанных действий. В конце концов, сексуальный контакт может доставлять удовольствие сам по себе и жестокие поступки Владимира можно объяснить особенностями его сексуальных предпочтений. Речь, однако, идет не столько о Владимире, сколько о "рассказе о Владимире". Сама по себе интимная жизнь князя летописца интересует мало: взаимоотношения с каждой из его 800 наложниц навсегда останутся для нас тайной. Внимания удостоиваются только те поступки, на которых были завязаны ключевые моменты повествования. То, что в строе летописного текста все значительные достижения и победы Владимира связываются с сексуальными актами как знаками победы, бесспорно. Пассаж с вокняжением не единственный. Даже описание крещения Руси в летописи по-

строено в виде рассказа о сопряженном с трудностями, но в конце концов удачном сватовстве киевского князя к сестре византийских императоров.

Очевидная связь женолюбия с политикой весьма беспокоила летописца, поэтому он старался тщательно "закамуфлировать" нежелательную символику при помощи приведенных выше рассуждений в христианском духе. Однако полностью искоренить этот опасный диссонанс не смог, поскольку должен был рассказывать в своем труде только правду (древнерусская литература не знала сознательного вымысла).

В связи с указанным кругом представлений нельзя не вспомнить изображение образа жизни "царя русов", содержащееся в сочинении Ибн Фадлана. Согласно его сведениям, "царь русов" постоянно сидит на ложе вместе с сорока девушками, время от времени демонстративно сочетаясь с одной из них как с наложницей в присутствии свиты, состоящей из четырехсот "богатырей". Поступок этот, отмечает Ибн Фадлан, "не считают постыдным". Более того, у каждого из присутствующих "богатырей" имеется по две девушки, и они, в свою очередь, сочетаются с ними в присутствии царя. Таким образом происходит взаимная демонстрация сексуальных возможностей, также, несомненно, носящая знаковый характер (*Ибн Фадлан: 147*).

Насколько известия Ибн Фадлана достоверны и насколько они относятся к восточным славянам – вопрос в науке до конца не решенный. Однако ясно, что семантика поведения в приведенном сюжете перекликается с семантикой поведения Владимира и Добрыни, отображенного на страницах Суздальской летописи: половая сила явно символизирует политическое господство и высокое социальное положение.

Вряд ли можно сомневаться в том, что символическая система, в которой секс и власть увязаны в одно целое, ведет свое происхождение из родоплеменной эпохи, когда половые контакты происходили по нормам родовой экзогамии и, следовательно, были сопряжены с определенным риском, поскольку социально одобряемая партнерша всегда должна была принадлежать к чужому (а значит, хотя бы потенциально недружественному) роду. Многочисленные параллели такой ситуации можно проследить по материалам из жизни родовых сообществ Нового времени: «Поскольку жена происходит из чужого рода или общины, ей приписывается в лучшем случае сомнительная верность, а то и прямая враждебность. Женщины описываются как чуждые, опасные существа, нередко даже как колдуньи. Например, папуасы энга на Новой Гвинее прямо говорят, что они "женятся на своих врагах"; жена из чужого рода всегда остается чужим человеком, носителем угрозы» (*Кон 1989: 93*).

Отголоски настороженного отношения к женщине находим мы и в древнерусских источниках. Согласно традиционным представлениям, именно женщины считались более всего подверженными сластолюбию. Выше уже упоминалось о "знатной полячке", ставшей в образной системе "Слова о Мойсее Угрине" воплощением дьявольского искушения и греха. Фольклорным "двойником" героини "Слова" является былинная ведьма Маринка, от которой едва не пострадал один из центральных персонажей русских эпических песен Добрыня. Маринка хочет влюбить в себя Добрыню колдовскими способами: вырезает из земли его следы и жжет их в печи на огне, в результате чего богатырь теряет аппетит и сон и сам приходит к Маринке, которая превращает его в гнедого тура. Только хитрость и помощь матушки помогают ему вернуть человеческий облик и наказать колдунью (*Кирия Данилов 1977: 9*).

Аналогичный комплекс воззрений содержится и в "Повести временных лет". Хорошо иллюстрирует представление автора летописи о распределении гендерных ролей рассказ о мифическом народе – "гилийцах". Об этом таинственном народе со ссылкой на византийского хрониста Георгия Амартола рассказывается в начальной части "Повести временных лет": "Жены в них орют, зиждют храми, и мужская дела творять, но любы творять елико хочеть, не вьдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять" (ПСРЛ: 15). То есть, взяв на себя исполнение мужских обязанностей, они лишили мужей права на контроль и в полной мере отдаются велениям своей женской природы (в понимании летописца): "любые творять елико хочеть".

Показательна сама форма, в которой в "Повести временных лет" провозглашается греховность "блуда", незаконных с православной точки зрения половых связей: "Зло ... есть женьская прелесть" (Там же: 80). Основания для такого взгляда находили в Библии: именно Ева склонила

Адама к грехопадению, поэтому и в дальнейшем женщина гораздо быстрее находила общий язык с дьяволом, используя эту связь для занятий волхвованием. Мысль эта также подчеркивается в "Повести временных лет": "Паче же женами бесовския волхшвенья бывають, искони бо бесъ жену прельсти, си же мужа. Тако в си роди много волхвуютъ жены чародейством и отравоу и инеми бесовскими козньми" (Там же: 180).

Негативный образ женщины-обольстительницы стал достаточно популярен в древнерусской литературе (Пушкарева 1989: 100–102). Он вошел в качестве одной из составляющих в сложный портрет "злой жены" в "Слове" Даниила Заточника: «По сему, братиа, рассмотрите злу жену: и рече мужу своему: "Господине мой и свете очию моею! Азь на тя не могу зрети. Егда глаголеши ко мне, тогда взираю и обумираю, и въздержжат ми вся уды тела моего, и поничю на землю"» (Даниил Заточник: 280).

Причиной популярности образа в данном случае (как и во многих других) стало, по-видимому, то, что привнесенная система христианского мировоззрения нашла опору в местном общественном сознании. Христианская идеология оказалась созвучна языческим представлениям, о которых писал А.П. Щапов: «Первобытные предки наши сначала невольно ужасались, страшились таинственной, магически-чарующей красоты девичьей и ее непреодолимой, томительно-притягательной половой силы, предполагая в них какую-то невидимую силу демоническую, магически обворожительную, волшебнo-чародейную. И вот из этого-то страха или трепетного обаяния и очарования, вероятно, и произошло первобытное преклонение "богине-деве" и богине любви и брака – "Ладе"» (Щапов 1906: 73). Страх-преклонение с введением православия сменился страхом-неприязнью. Однако представление о связи магической силы сексуальности с женским началом закрепились как в сфере высокой культуры (идеологии), так и в обыденной картине мира (ментальности).

В описанном комплексе представлений кроется причина многих характерных черт древнерусского восприятия сексуальности и знаковости поведения. С ним тесно связан двойной стандарт, существовавший в древнерусской половой морали: нормы сексуального поведения для мужчин и женщин были различны. Ввиду того, что женщины мыслились более подверженными сластолюбию, нормы их поведения были строже. Устав Ярослава предусматривает в случае измены мужа судебное наказание (какое – не сказано, но принимая во внимание общий дух Устава, можно предполагать, что вряд ли очень суровое), а измена жены, или только подозрение в измене, влекла за собой развод. Статья 5 Устава предписывает: "Аще же девка блядет или дитяти добудет оу отца, оу матери или вдовою, обличивше, пояти ю в дом церковный" (Устав Ярослава: 86–91).

Интересен в связи с этим анализ инвективной лексики, языка ругательств. Несмотря на то, что, как явствует из источников, изменять супругу ("блясти") могли как мужчины, так и женщины, ругательство "блядь" употреблялось только по отношению к женщинам (Там же). По сути оно означало "неверная супруга, изменница, похотливая гулящая женщина". Обвинение в перечисленных грехах, очевидно, было необходимым для мужчины. Таким образом, нормы мужского поведения позволяли большую свободу и основывались на представлении о неответственности мужчины за подверженность сексуальному влечению (ведь источник его – женщина, он "ни при чем"). Более того, овладение женщиной, если оно не принесло неприятностей для овладевающего, – победа над олицетворенными ею враждебными силами. В этом видна двойственность восприятия сексуальности: половое влечение – внешняя сила, исходящая от женщины, отдавшись которому, мужчина как бы терпит поражение, он "побежден похотью женскою"; в то же время половой акт, удовлетворение желания – победа, освобождение.

Церковь вела борьбу с таким восприятием сексуальности. В ход шли и дисциплинарные, и идеологические средства. Однако добиться полного искоренения языческого мировосприятия (особенно на уровне "низовой", "профанной" культуры), в образной системе которого секс часто выступает знаковым аналогом власти, а в идеологических механизмах власти часто используются элементы "семиозиса сексуальности", так и не удалось. Отождествление секса и власти можно отнести к числу культурных инвариантов, в той или иной степени воспроизводящихся в мировой и отечественной истории.