

Владимир Долгов

ЛЮБОВЬ, СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ПОЛОВАЯ МОРАЛЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ XI–XIII вв.

Важной и малоисследованной страницей социального бытия человека Древней Руси является половая жизнь. Плохая изученность социо-культурных особенностей сексуальных отношений во многом объясняется состоянием источников. Древнерусские авторы избегали касаться «недостойных» высокой книжности тем, обходя все, связанное с половой активностью персонажей, по возможности, стороной и оставляя эту сферу жизни для «отражения» устному простонародному творчеству. Долгое время не знала древнерусская литература и любовной лирики — ее функцию в обществе также выполняли фольклорные произведения. Во многом именно поэтому в классификации культур по типу их половой морали, принятой в этнографической литературе, древнерусскую культуру традиционно относят к антисексуальным или репрессивным (строгим). Эта точка зрения имеет под собой определенные, вполне понятные основания. Действительно, всякое проявление сексуальности в древнерусской литературе изображается с позиций крайнего осуждения и носит характер недостойной,

низменной страсти, греха. Древнерусские писатели избегали использовать для обозначения половых отношений слово «любовь». В ПВЛ, кажется, один только раз (из 47, без учета «Поучения» Владимира Мономаха¹) встречается выражение, в котором слово «любовь» употреблено в значении sex: «инь же законъ Гилиомь. Жены в них орют зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хочеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»². Следовательно, мы имеем дело с сознательным нежеланием смешивать любовь божественную / братскую и любовь половую, ибо второе значение («низкое») могло бросить тень на первое («высокое»). В литературном языке для указания на сексуальные отношения подыскивали другие слова: «похотьствовать», «спать», «залежать» и пр. Слова эти, как правило, носят негативный оттенок, и подчеркивают греховность обозначаемого ими явления. Отношение официальной культуры к вопросам пола кратко может быть выражено категорическим утверждением летописца, что «женьская прелесть» есть «зло»³. В религиозной лите-

¹ Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет» // Полное собрание русских летописей (ниже — ПСРЛ). — Т. 1. — М., 1997. — С. 645.

² ПСРЛ. — Т. 1. Лаврентьевская летопись. — М., 1997. — Стб. 15. Подробнее об этом см.: Долгов В. В. «Концепция братолюбия» в политическом сознании Древней Руси // Государство и общество. История. Экономика. Политика. Право. — 1999. — № 1. — С. 137–144.

³ ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 80.

ратуре сексуальное влечение представляется как один из видов дьявольского искушения с которым необходимо бороться любыми средствами. Так, например, в Киево-Печерском патерике рассказано, как некий брат «боримъ бывъ на блуд». И чтобы избавиться от гнетущей страсти обратился к блаженному Моисею Угрину за помощью. Моисей наложил на него обет — всю оставшуюся жизнь не говорить с женщинами ни одного слова, а чтобы дать брату силы исполнить порученное, он «ударил его в лоно» своим посохом, с которым всегда ходил, «и абие омертвеша уды его, и оттоле не бысть пакости брату», — так закончилась счастливая история⁴. Преподобный Моисей мыслился, очевидно, покровителем и помощником тех, кто хотел избавиться от сексуального влечения. При помощи его мощей избавился от похоти «многогтерпеливый» Иоанн Затворник, который «весь животь свой страсне брався с помыслы телесными»⁵. Кость Моисея помогла излечиться от страсти и другому монаху, томимому «от действия диаволя на вожделение плотское»: по совету Иоанна он приложил ее к своему телу «и ту абие преста страсть и удове ему омертвеша»⁶. В приведенных историях речь идет о монахах. Но Киево-Печерский патерик был книгой для назидательного чтения не только в монашеской среде. Авторы его стремились установить ценностные ориентиры для всего общества. В «Патерике» выразились в наиболее чистом, законченном виде книжные идеальные представления

древнерусского общественного сознания, согласно которым *sex* — зло и дьявольская страсть. Представления эти типичны для всей средневековой европейской культуры, основанной на христианской, библейской системе взглядов⁷. Однако, уже по одному тому, что последовательное воплощение новозаветных принципов привело бы к прекращению рода человеческого, можно предполагать, что жизнь в значительной степени отличалась от провозглашаемого идеала. Следы иных, повседневных, стихийных представлений о сексуальности видны в памятниках, которые создавались в гуще реальной повседневной жизни. Это законодательство; литература, связанная с исповедальной практикой; бытовые зарисовки в житийной литературе.

Не малую помощь для изучения обыденных представлений о сексуальности может дать эпос. Конечно, они просматриваются гораздо хуже представлений идеологических, тех, которые сознательно утверждались и проповедовались, но, кажется, разглядеть их все же можно.

Вырисовывающаяся картина в корне отличается от той, которую мы видим, смотря на мир глазами героев «Патерика». Перед нами общество, которое скорее может быть отнесено к просексуальным. Н. А. Рожков наблюдал «чрезвычайную распущенность и извращенность половых отношений»⁸ на Руси XI–XIII вв. Вряд ли допустимо описывать традиционную сексуальную свободу древнего славянства в подобных терминах. То, что

⁴ О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30 // Библиотека литературы Древней Руси. — Т. 4. XII век. — СПб., 1997. — С. 418.

⁵ О многогтерпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. — С. 414.

⁶ Там же. — С. 416.

⁷ См., например: Августин Аврелий. Исповедь. — М., 1992. — С. 30; Кон И. С. Введение в сексологию. — М., 1989. — С. 109.

⁸ Рожков Н. А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. В 4 т. — Т. 1. — Л.; М., 1927.

ученому нач. XX века казалось «распушенностью и извращенностью», на самом деле — освященный обычай порядок, восходящий к глубокой древности.

Достаточно долгое время на Руси держались традиции многоженства. У Владимира I, как известно, было пять «водимых», т. е. официальных жен, и, по летописному счету, в общей сложности 800 наложниц⁹. У Ярослава «Осмомысла» (кон. XII века!) — две: официальная «княгиня», имя которой в летописи не указывается, и «параллельная» Настаска¹⁰. Наличие нескольких «супружниц» не было привилегией князей и знати. «Пространная Правда» предусматривает ситуацию, когда в разделе имущества умершего человека принимают участие его «робьи дети» вместе со своей матерью (ст. 98). Доли в наследстве им не полагается — раба, очевидно, — наложница, а основные права на стороне «главной», венчанной жены. Тем не менее, своеобразное возмещение ей все же предусмотрено — свобода вместе с детьми. По мнению Б. А. Романова, многоженство как обыкновенная реальность предстает и в Уставе Всеволода. Строго говоря, не исключено, что в указанном исследователем фрагменте речь идет все же не о распределении наследства между многочисленными женами, а между их детьми: «У третьей жене и четвертой детем прелюбодейна часть в животе, аще будет доволен в животе, ино даст детем третьей жене и четвертой по уроку...» и т. д.¹¹ Однако другие источники, в частности, Устав Ярослава, дают основание утверждать, что вторая, третья и четвертая жена могли появляться

у человека не в связи с кончиной очередной супруги или с официальным разводом, а одновременно: «Аже моуж оженился иною женою, а съ старую не распустится...» (ст. 9); «Аще кто имеет две жены водити...» (ст. 17)¹². И в том и в другом случаях Устав предписывает «вторую» жену «пойти в дом церковный», а жить со старой. Но в обстановке, когда даже и само церковное венчание отнюдь не было правилом, постановления Устава, скорее всего, не исполнялись строго и повсеместно.

Вряд ли древнерусское многоженство среди рядовых мужей стоит представлять на манер восточного как содержание гаремов. У нас нет свидетельств, чтобы жены были объединены в рамках одного дома, одного хозяйства и жили на какой-нибудь «женской половине», являясь по приказу господина (вообразить такое можно только по отношению к Владимиру, у которого наложницы концентрировались в загородных резиденциях). Скорее, это были «параллельные» семьи, как у Осмомысла. Или семейный человек, живший большим домом, помимо законной жены, вполне открыто заводил наложницу среди двори: наложница эта стояла гораздо ниже жены, но тоже имела определенный официальный статус, делавший ее субъектом права. Возможна, как говорилось, ситуация, когда мужчина, не разведясь с первой, законной женой, заводил вторую семью, третью и т. д., становясь, тем самым, многоженцем.

Церкви, которая стремилась подчинить брачные отношения своему влиянию, одинаково трудно было мириться

⁹ ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 79–80.

¹⁰ ПСРЛ. — Т. 2. Ипатьевская летопись. — М., 1997. — Стб. 564.

¹¹ Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. — М., 1976. — С. 158.

¹² Устав князя Ярослава о церковных судах // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. — М., 1976. — С. 87.

с многоженством и преодолеть эту древнюю традицию. Вставать на ригористические позиции было нельзя — это грозило потерей паствы и выпадением из сложившейся социальной практики. Приходилось приспосабливаться. В известном «Вопрошании» Кирик спрашивает у Нифонта, что следует делать с семьянином, который помимо основной жены содержит еще тайных или явных наложниц. Нифонт отвечает, что человека необходимо наказать штрафом и только. Развод, по его мнению, в этой ситуации неуместен, хотя, конечно, такое положение «не добро» вне зависимости от того, явные наложницы или тайные¹³. Общее направление политики церкви по данному вопросу заключалось в том, чтобы подвинуть духовных чад оформлять свои браки церковным венчанием¹⁴, но при этом на самих служителей церкви возлагалась обязанность следить, чтобы церковное благословение получал только единственный брак, т. к., несмотря на обычай, среди духовенства существовало представление, что многобрачие — «срам». Митрополит Иоанн (ум. 1089 г.) предписывал таким «иже бес стыда и срама 2 жене имеют» наказание в виде отказа от причастия¹⁵. Такая мера вряд ли могла сразу в корне пресечь явление, но вполне способна была формировать общественное мнение в русле благоприятном для утверждения церковного единобрачия.

Само по себе многоженство не может считаться признаком сексуальной раскрепощенности (пример — исламские страны), важным является содержа-

ние полуофициальных наложниц с неопределенным статусом, отсутствие четкой регламентации их положения. Весьма характерно наличие двойного стандарта, когда обладание более чем одной женой официально осуждается, но на практике является весьма распространенным явлением, что практически стирает разницу между второй, третьей, и т. д. женой и любовницей. Древние традиции славянского язычества в изображении ПВЛ предполагали настолько большую половую свободу, что летописец вынужден был сделать вывод, что у славянских племен (кроме, естественно, любимых им полян) брака не существовало¹⁶. «Радимичи и Вятичи, и Северь один обычай имяху: живяху в лесе, якоже всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословь в них предь отци и пред снохами, и браци не бываху въ нихъ, и игрища межю селы. Схожахуся на игрища на плясанье и на вся бесовская игрища, и ту оумыкаху жены себе, с неюже кто съвещашеся. Имяху же по две и по три жены»¹⁷. Сохранность этих традиций языческой эпохи, упорно противостоящих требованиям церковной дисциплины, видна в «Вопрошании Кириковом». Позиция вопрошаемого Нифонта по половым вопросам оказывается достаточно либеральной и «понимающей». Так, например, архиепископ склонен относиться снисходительно к блуду «холостых отроков», обещавших священнику воздерживаться, но не сдержавших обещания. Он не рекомендует применять к ним меры жесткого дисциплинарного воз-

¹³Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех // РИБ. — Т. 6. — СПб., 1908. — С. 41–42.

¹⁴Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси // От Корсуня до Калки. — М., 1990. — С. 430.

¹⁵Иоанна митрополита русскаго, нереченного прорком Христа, написавшего правило церковное от святых книг вкратце Иакову черноризцу // Русская историческая библиотека (далее — РИБ). — Т. 6. — С. 4–9.

¹⁶ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 13.

¹⁷ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 13–14.

действия. В крайнем случае, поп может «повелеть» таковому отроку ограничиться, по крайней мере, одной неофициальной партнершей. Ему можно дать причастие на Пасху, если чистота была сохранена хотя бы в великий пост, но и «аще иногда съгрешали» — тоже, не беда. Вопрос с причастием следует решать по обстановке. Если не с «мужескою женою», то грешник не безнадежен, не следует отталкивать его от церкви, он может быть «еще дерзнет на добро»¹⁸.

В обществе австралийских аборигенов йолингу (Северная Австралия), тип половой морали которых может быть отнесен к просексуальным, у детей имеется игра «ниги-ниги», имитирующая половой акт. Взрослые относятся к ней спокойно и не видят ничего страшного¹⁹. Не менее спокойно относится к подобным играм и Нифонт. «Оже лязят дети не смысляче?», — задает вопрос Кирик. «А в том мужьску полу нету беды до 10 лет», — отвечает архиепископ²⁰. Труднее, правда, с девицами: для них подобные игры могут иметь серьезные последствия: «а девице, рече, могут борзо вредити». Но предпринять что-нибудь Нифонт возможности не видит²¹. Устав Ярослава предусматривает различные виды блудодействия, за которые предусматривается штраф в двенадцать гривен, т. е. такой же, какой предусмотрен Русской Правдой за преступления, связанные с бесчестьем (повреждение усов, бороды; удар мечем, не вынутым из ножен и пр.), но не более того.

Еще в меньшей степени духовенство старалось прибегать к ограничениям

в тех случаях, когда известная свобода допускалась и теоретически, — а именно в браке. Библейская трактовка брака неоднозначна. С одной стороны, муж и жена — «плоть едина» (Матф. 19,5), с другой — «хорошо человеку оставаться так», т. е. не в браке (1 Коринфянам. 7,26). В «Вопрошании Кириковом» твердо проводится принцип: «во своей жене нетуть греха». Кирик спрашивает: «Достоит ли дати тому причастие, аже в великий пост совокупляется с женою своею?» Нифонт отвечает, что не только «достоит», но, напротив, налагать ограничение на свободное общение мужа с женой даже в пост — грех²². Правила для молодоженов еще свободней — *это* можно им даже после причастия²³. Против массового полового воздержания супругов даже в пост выступает другой новгородский архиепископ Иоанн (в миру Илья)²⁴.

Таким образом, представления о нормах сексуальной жизни в XI—XIII вв. представлены двумя противоречащими друг другу традициями: христианской, трактующей секс как грех по преимуществу, и местной славянской, допускающей известную половую свободу. Необходимость сосуществования в рамках одного общества приводила к практике взаимных уступок, конкретные формы которых диктовались самой жизнью. С одной стороны, в повседневный быт основной массы населения с течением времени все более глубоко входит церковный венчальный брак, исподволь прививается сознание недопустимости многоженства, «блуда»; с другой, — церковь, по мере возможности, старается

¹⁸Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. — С. 31.

¹⁹Кон И. С. Введение в сексологию. — С. 121.

²⁰Се иесть въпрошание Кюриково, неже въпраша иепископа ноугородьского Нифонта и инех. — С. 35.

²¹Там же.

²²Там же. — С. 37–38.

²³Там же. — С. 43.

²⁴Поучение епископа Ильи // РИБ. — Т. 6. Приложения. — С. 365.

адаптировать строгие канонические правила к местной реальности, сделать следование православным нормам как можно менее обременительным для паствы.

Получившаяся «смесь» отразилась в общем строе нормативной сексуальной культуры, ядро которой составляют запреты²⁵. Перечень запретов показывает воздействие обеих культурных традиций — православной и родовой / языческой. Обильный материал для изучения культурных запретов дает Устав Ярослава. Наряду с нормами универсальной, присущей большинству обществ экзогамии, в нем присутствуют нормы чисто церковного происхождения. К первым могут быть отнесены запреты на сексуальное общение с сестрой (ст. 15), свекра со снохой (ст. 22), с падчерицей (ст. 24), деверя с ятровью (ст. 25), с мачехой (ст. 26), отца с дочерью (ст. 28). Ко вторым — запрет на сексуальный контакт с монахиней (ст. 20), запрет на половое общение русской женщины с иудеем или мусульманином (ст. 19), запрет на «блуд» самим представителям духовенства, белого и черного (ст. 44, 45). Церковное происхождение имеет, как было сказано, и запрещение многоженства. Трудно сказать, какова роль церкви в нормировании ситуации «аже моуж от жены блядет» (ст. 8). Скорее всего, несмотря на принятую у славян половую свободу, осуждение супружеской измены как инструмент поддержания внутриобщинного порядка существовало с древнейших времен и было закреплено церковным законодательством «по факту». Об этом косвенно свидетельствует использование при кодификации соответствующего термина, имеющего, безусловно, местное происхождение.

Известный фольклорист XIX века А. Н. Афанасьев на основе анализа этнографических данных пришел к выводу, что сексуальное влечение, любовь воспринимались русским народом как некая внешняя природная или мистическая сила, охватывающая человека. «Весь внутренний мир его представлялся не свободным проявлением человеческой воли, а независимым от нее, привходящим извне действием благосклонных или враждебных богов. Всякое тревожное ощущение, всякая страсть принимались младенческим народом за нечто наносное, напущенное, какой взгляд и доньше удерживается в массе неразвитого простонародья: пьет ли кто запоем, пристрастился ли к игре, страдает ли душевной болезнью — все это неспроста, во всем этом видят очарование. Чувство любви есть также наносное; те же буйные ветры, которые пригоняют весною дождевые облака, раздувают пламя грозы и рассыпают по земле семена плодородия, — приносят и любовь на своих крыльях, навевают ее в тело белое, зажигают в ретивом сердце. Кто влюблен, тот очарован»²⁶. Отношение к половой любви как к посторонней силе, с которой можно бороться как с явлением внешнего порядка, проявляют монахи из разобранных выше рассказов Киево-Печерского патерика. Оно проявляется в самом построении фраз: «томим на блудь», «страсне брався с помыслы телесными», «некий бо брат боримь бывь на блуд»²⁷. В качестве руководителя этой силы выступает дьявол: «некто от братии... томим бе от действия дьяволя на вожделение плотское»²⁸. А в качестве орудия в руках Сатаны выступает женщина. Часто из этой широко распростра-

²⁵Кон И. С. Введение в сексологию. — С. 107.

²⁶Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1995. — С. 229.

²⁷О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30. — С. 426; О многотръпеливемъ Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. — С. 414.

ненной в европейском средневековье схемы выпадает дьявол и вместилищем таинственной, а иногда и враждебной силы полового влечения выступает женщина сама по себе. Так, например, причину того, что Владимир «бе несyt блуда», летописец склонен искать не в нем самом, и не в «человеческой природе», как объяснил бы любвеобильность князя современный человек, а в «злых женах», филиппиками в адрес которых он раздражается после подсчета княжеских жен и наложниц. «Бе же Владимир побежень похотью женьскою»²⁹, — сказано в летописи. «Побежден» — говорится как о какой-нибудь внешней силе. Показательна сама форма, в которой ПВЛ провозглашает греховность «блуда», незаконных с православной точки зрения половых связей: «Зло ... есть женьская прелесть»³⁰.

Негативный образ женщины-обольстительницы стал достаточно популярен в древнерусской литературе. 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 въздержат ми вся уды тела моего, и поничю на землю»³¹. 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. Шапов: «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, волшебную-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»³². Страх-преклонение с введением православия сменился страхом-неприятностью. Однако представление о связи магической силы сексуальности с женским началом закрепилось как в сфере высокой культуры (идеологии), так и в обыденной картине мира (ментальности). Очевидно поэтому образ знатной полячки, пытавшейся опутать своей прелестью преподобного Моисея Угрина в Киево-Печерском патерике, и образ былинной колдуньи Маринки так схожи. Вообще в древнерусской литературе практически не встречаются сюжеты, посвященные теме половой любви. Слово о Моисее Угрине являет собой редкое исключение, выводя перед читателем персонажей, озвучивающих, пусть несколько односторонне, безмолвствующий в культуре Древней Руси комплекс эмоций, связанных с сексуальностью.

Оставляя под натиском Ярослава Киев, Болеслав Польский, уходя домой, прихватил с собой обеих сестер князя и многих бояр. Среди окружения Предславы был преподобный Моисей, которого вели закованным по рукам и ногам, «бе крепок телом и красен лицом». Уви-

²⁸О многотръпеливемь Иоанне Затворнице. Киево-Печерский патерик. Слово 29. — С. 412.

²⁹ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 79.

³⁰ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 80.

³¹Слово Даниила Заточника. — С. 280.

³²Шапов А. П. Влияние общественного мирозерцания на социальное положение женщины в России // Он же. Сочинения. В 3-х т. — Т. 1. — СПб., 1906. — С. 73.

дев его среди пленных, «жена некаа от великихъ, красна суци и юна, имуще богатество многое и власть велию» поразила его красотой. «Уязвися сердци възделением», и она решила его выкупить. Моисею было обещано, что станет он великим во всей Польской земле. «И обладати имаши мною и всею областию моею». Однако, несмотря на привлекательность предлагаемых условий, будущий святой не согласился. «Разумев же блаженный възделение еа скверное», он ответил ей, опираясь на библейские примеры, что покорение женщине чревато для мужчины погибелью, что он до сего дня не познал женщины и впредь не собирается. Она продолжала уговаривать, говоря: «Азь тя искуплю, и славна съворю тя, и господина всему дому моему устрою, и мужа тя имети себе хошу, токмо ты волю мою сътвори: възделение душа моя утешити и подай же ми твоя доброты насладитися. Доволна бо есмь твоя похоти, не могу бо търпети красоты твоя, без ума погубляемы, да и сердечный пламень престанеть, пожигаа мя. Азь же отраду прииму помыслу моему и почию от страсти, и ты убо насладися моя доброты, и господинъ всему стяжанию моему будеша, и наследник моя власти, и старейшина боляром». Моисей, однако, оставался непреклонен. Тогда женщина решила выкупить преподобного без его согласия, рассчитывая на то, что, оказавшись в ее власти, он не станет сопротивляться. Заполучив Моисея к себе, она пыталась воздействовать на него и добром, и пытками, но не преуспела. Она пробовала даже насильно класть его с собою на постель, «лобызающе и обоимающе», но он не поддавался, лишь заявил: «Всуе труд твой, не мни бо мя яко безумна, или не

могуща сего дела сътворити, но страха ради Божия тебе гнушаюся яко нечистой». С рациональной точки зрения, брак с хозяйкой не сулил Моисею ничего худого — это специально подчеркнуто в тексте слова, но для него сохранение «чистоты» было делом принципа. Отчаявшись, в ярости знатная полячка повелела «ему тайные уды урезати и глаголющи: Не пощажу сего доброты, да не насытятся инии сего красоты». В конце концов случилось так, что страстную мучительницу Моисея убили, он оправился от ран, и вернулся на Русь в Печерский монастырь, «нося на себе мученическия раны и венец исповедания, яко победитель и храборъ Христов»³³.

Былинная ведьма Маринка, тоже пытается залучить к себе Добрыню различными нечестными (на сей раз 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 помогает ему вернуть человеческий облик и наказать колдунью³⁴.

И в том и в другом случае влюбленные женщины не вызывают ни малейшего сочувствия со стороны рассказчика — желания их нечисты, и действия враждебны. Мужчина, если и делает ответные шаги, то неволей. А если он достаточно стоек, как преподобный Моисей, то держится до победного конца, не дает «победить» себя «похотью женскою». Образ Маринки роднит с образом мучительницы Моисея еще и то, что обе они — представительницы некоего «чужого» мира. В «Патерике» в роли похотливой фурии выступает полячка, а бы-

³³О преподобнемъ Моисеи Угрине. Киево-Печерский патерик. Слово 30. — С. 416–427.

³⁴Сборник Кирши Данилова. — М., 1977. — № 9.

линая Маринка часто отождествлялась с мифологической Мореной — воплощением смерти и потустороннего царства³⁵. По-видимому в данном случае мы имеем дело с пережитками страха перед женщиной, характерном для многих первобытных обществ: «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»³⁶.

Таким образом, отношение к женщине в ее сексуальной ипостаси в древнерусской ментальности характеризуется представлением об ее особой иррациональной, с точки зрения средневекового сознания, притягательности и пугающей власти в половой сфере. Она мыслитсяместилищем таинственной, часто враждебной силы полового влечения. На мужчину возлагается обязанность, обусловленная его ведущим положением в обществе, вводить эту слепую силу женского естества в рамки. В противном случае, все может сложиться как у летописных гилийцев: «Жены в них орют зиждют храми и мужьская дела творять, но любы творять елико хочеть, не въдержаеми от мужий своихъ весьма ли зрять»³⁷. 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): «любых творят елико хочеть».

С описанным комплексом представлений тесно связан двойной стандарт, существовавший в древнерусской половой морали, т. е. различные нормы сексуального поведения для мужчин и женщин. В виду того, что женщины мыслились более подверженными сластолюбию, нормы их поведения были строже. Устав Ярослава (далее — УЯ) 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». 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 (ст. 30 УЯ)³⁸. По сути оно означало «неверная супруга, изменница, похотливая гулящая женщина». Обвинение в перечисленных грехах, очевидно, было необходимым для мужчины. Нормы мужского поведения позволяли большую свободу (см. выше о либеральном отношении архиепископа Нифонта к блуду «холостых отроков») и основывались на представлении о неответственности мужчины за подверженность сексуальному влечению (ведь источник его — женщина, он не при чем). Более того, овладение женщиной, если оно не принесло неприятностей овладевающему, — победа над

³⁵Иванов В. В. Топоров В. Т. Марена // Мифологический словарь. — М., 1991. — С. 345.

³⁶Кон И. С. Введение в сексологию. — С. 93.

³⁷ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 15.

³⁸Устав Ярослава. — С. 86–91.

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.

Имплицитная семантика полового акта как победы видна в летописном рассказе о «приключениях» Владимира I. Завоевывая право на киевский престол, князь одновременно «осваивает» сферу брачных контактов Ярополка. Начиная в 980 году свой поход, он, прежде всего, сватается к полоцкой княжне Рогнеде, уже сосватанной за старшего брата. Высокомерный отказ княжны не останавливает его. Владимир пришел с военной силой, убил отца невесты, двух братьев, а саму ее «поя жене»³⁹. А закончив поход, утвердившись на киевском престоле, «Володимеръ залеже жену братьню Грекиню»⁴⁰.

Весьма красноречивые подробности этой «женитьбы», отсутствующие в ПВЛ, содержатся в Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку, в записи, помещенной под 1128 годом в связи с сообщением о смерти полоцкого князя Бориса. Жестокая расправа с непокорной княжной в изображении летописи выглядят не просто как изнасилование, а как определенный 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, потом отца*

ея уби, а саму поя жене, и нарекоша имя Горислава»⁴¹.

Таким образом, Владимир не просто взял в жены Рогнеду против ее воли, а устроил под руководством Добрыни целое действо, ритуал, в котором символическая составляющая особенно значима и бросается в глаза: там были и наречение новых «низких» имен (если принять во внимание, насколько 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. И этот пассаж в древнерусской литературе не единственный. Даже описание крещения Руси в летописи построено в виде рассказа о сопряженном с трудностями, но в конце концов удачном сватовстве киевского князя к сестре византийских императоров.

Половая мораль снисходительней относилась к добрачным и внебрачным контактам мужчин и весьма строго к внебрачным, и, особенно, добрачным контактам женщин.

О перверсных формах сексуальности у нас информации нет. О существовании гомосексуализма, конечно, знали, т. к. о нем говорится в Библии в связи с историей о истреблении Содома и Гоморры (Бытие. 19,5), население которых намеревалось изнасиловать ангелов, пришедших в дом Лота под видом путников. Знакома с ним была и скандинавская культурная традиция. В языке норвежских саг одно из самых бранных слов «argr», обозначало «мужчину, который допустил, чтобы его сексуально использовали как женщину»⁴². Однако отсутствие внимания к нему в литературе,

³⁹ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 76.

⁴⁰ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 78.

⁴¹ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 300.

посвященной покаянной дисциплине заставляет думать, что вряд ли гомосексуализм был распространен сколько-нибудь широко. Впрочем, может оказаться, что под влиянием скандинавских представлений явление это считалось столь низменным, что даже просто говорить о нем в слух, или, тем более, писать считалось недопустимым. Тем не менее, древнерусский материал не дает оснований говорить о распространенности гомосексуализма. Устав Ярослава упоминает о скотоложестве: «Аще кто с животиною блуд створит...»⁴³, но отсутствие иных упоминаний заставляет думать, что данная норма была механически перенесена в русский законодательный сборник из византийского номоканона.

По мнению Н. М. Гальковского «противоестественные пороки» начинают развиваться на Руси лишь с XV–XVI веков, о чем есть много информации в письменных источниках⁴⁴. Причину распространения содомии Н. М. Гальковский почему-то видит во влиянии татар⁴⁵. непонятно, что заставило ученого сделать такой вывод — тезис этот никак не аргументируется. Вряд ли с ним можно согласиться. Источник распространения содомского греха, был, скорее всего, иным, и указание на него находим мы на страницах этой же работы. По мнению самого же Гальковского, пороку этому были подвержены, прежде всего,

духовенство («Уставы преп. Ефросина и преп. Иосифа Волоцкого запрещают допускать в монастырь подростков мужского пола»⁴⁶), аристократия и жители крупных городов⁴⁷, «этому ужасному пороку был подвержен даже глава русской церкви, митрополит Зосима... бояре, воеводы и близкие царскому двору люди»⁴⁸, — пишет Н. М. Гальковский. То есть культурная элита, люди, в первую очередь впитывавшие плоды умирающей византийской цивилизации. А в том, что у жителей Восточной Римской (как, впрочем, и Западной) империи однополюсные сексуальные отношения были широко распространены и даже очень популярны, было хорошо известно уже в древнерусские времена из многочисленных пассажей в учительной литературе греческого происхождения. Следует также заметить, что распространение данного явления совпало по времени с завершением полной интродукции Русью византийского наследия: окончательной христианизацией, восприятием символики и идейного наследия, временем осознания Русью себя третьим Римом. Греховный обычай мог быть воспринят на Руси в комплекте с ценными культурными приобретениями как поведенческий стереотип. Распространенность его в наиболее образованных кругах русского общества говорит как раз за это.

⁴²Кон И. С. Введение в сексологию. — С. 101.

⁴³Устав Ярослава. — С. 88.

⁴⁴Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — Т. 1, 2. — М., 2000 (Репринт издания 1916 г.) — С. 149–152.

⁴⁵Там же. — С. 152.

⁴⁶Там же. — С. 149.

⁴⁷Там же. — С. 153.

⁴⁸Там же. — С. 150–151.