

Юрий Писаренко

«Запретный» рисунок из Золотых ворот Киева

В чем повинен пред людьми половой акт — столь естественный, столь насущный и столь оправданный, — что все как один не решаются говорить о нем без краски стыда на лице и не позволяют себе затрагивать эту тему в серьезной и благопристойной беседе? Мы не боимся произносить: *убить, ограбить, предать*, — но это запретное слово застревает у нас на языке...

Монтень, *Опыты*, кн. III, гл. V

Существенная информационная открытость современного общества позволяет обсуждать темы, которые ещё более десятка лет тому назад публично затрагивать считалось неприличным. По степени табуированности с темой политики в нашей стране могла соперничать только тема секса. Очевидно, именно в области этого запрета, как ни в одной другой, у нас были приумножены традиции христианства. Неслучайно своеобразным эталоном целомудрия для нас и по сей день остается образ средневековой Руси. Она неизменно предстает перед нами величественно строгой — в иконописных ликах, заботах об «учении книжном», «земельном строении», в аскетическом подвиге лаврских монахов и т. п. Вне пределов официальной истории лежит обширное поле «культуры безмолвствующего большинства», где проявления возвышенные зачастую уступают более низким и обыденным, но от этого не менее интересным для науки.

Тема «женолюбия» изредка прорывается на страницы летописи, в связи с изображением греховного, языческого образа жизни со свойственной ему неупорядоченностью половых отношений. Так, согласно *Повести временных лет*, в отличие от тихого и кроткого брачного обычая полян, живущие «зверьским образом» *деревляне*, якобы, не знали *браченья*, «но оумыкаху оу воды д[е]вица». Что же касается радимичей, вятичей и северян, то

«срамословье в нихъ пред о[т]ци и пре(д) снохами. и бьраци не баваху в них. но игрища межю селы. и схожахуся на игрищ(а). на плясанья. и на вся бѣсовскыя пѣ(с)ни. и ту оумыкаху жены собѣ. с неюже кто свѣщеваше(с). имяху(т) же по двѣ и по три жены»¹.

Особым развратом отличалось поведение языческого князя Владимира: «[...] и бѣ не сытъ блуда. и приводя к себѣ мужьскыя жены. и д[е]в[и]ци растля [...]»². Христианского автора одного из поучений против язычества XII в. повергало в шок то, что язычниками чтутся «в образ створены» «срамныя оуды», и что «сло-

1 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 10.

2 Там же. Стб. 67.

вене же на свадьбах вкладываюче срамоту и чесновиток в ведра пьють»³. Как о распространённости, так и о живучести последней традиции свидетельствует то, что очевидцы рассказывали о ней историку религии Н. М. Гальковскому.

«...Нам передавали, — писал учёный, — что в прежние годы, не особенно давно, на свадьбах, молодым (жениху и невесте) давали выпить стакан воды с мужским семенем, преимущественно от монаха. Это делалось для плодородия брачной четы»⁴.

Здесь не остаётся ничего другого, как предположить, что монах в подобных случаях не гнушался роли языческого волхва.

Для представителя традиционной культуры, всей своей повседневной жизнью связанного с производительными силами природы, секс осмысливался не только как область телесных наслаждений, но и как естественный канал включения в общий космический ритм существования окружающего животного и растительно-го мира⁵. Мало того, мужская сила понималась как способствующая стимуляции и воспроизводству космических сил⁶. Очевидно, воплощением этой языческой, «натуралистической» идеи может считаться знаменитый Збручский идол: избражая общую структуру Вселенной, как мир людей, так и мир богов он делит на «женское» и «мужское», а самому космосу придаёт форму фаллоса⁷. Несмотря на то, что с распространением христианства подобные монументальные символы язычества, как и всякая «срамота», находили упокоение в своей исконной животворящей водной стихии, разгульная аграрная праздничность кое-где уцелела до наших дней. Благодаря публикациям последнего десятилетия, становится очевидным, что вопреки осуждению церковью и различным социальным экспериментам в селе, и в наше время продолжают отмечаться древние земледельческие праздники, сопровождающиеся «ритуально-непристойным» поведением.

3 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. СПб., 1914. С. 385; Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. М., 1981. С. 36.

4 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. Тома первый, второй. Репринтное издание. М., 2000. Т. 2. С. 40. «Слово некоего христоробца и ревнителя по правой вере» по списку конца XV в. даёт вариант: «кустройные срамоту моужскоую и въкрадывающе в ведра и в чаше, пьють и, вынемьше, осморкывають и облизывают и целуют» (Цит по: Аничков Е. В. Указ соч. С. 375). Именно к этому варианту свадебного обряда может относиться набор реквизита — ведро и деревянный фалл из раскопок в Ленчице (Польша) XII в. (Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 36, рис. С. 39).

5 Гуревич А. Я. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 48.

6 Каюя Р. *Людина та сакральне*. Пер. з фр. К., 2003. С. 152.

7 Можно предположить, что истинный благоговейный страх перед подобным культом достигался совершенно противоположными свободами отношений полов средствами — строгими половыми табу. Аналогичная догадка принадлежит Вл. Соловьеву: «Намеренное, напряженное, возведенное в религиозный принцип бесстыдство, очевидно, предполагает существование стыда» (Соловьев Вл. *Оправдание добра. Нравственная философия*. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 122). Это подтверждают современные данные о сочетании в фаллических культах неистового разгула с суровым аскетизмом (Семёнов Ю. И. *Как возникло человечество*. М., 1966. С. 301).

Например, человека, выросшего в современном городе, не могут не удивлять этнографические данные конца XX века о праздновании Духова дня (Троицы) в с. Троицком Калужской области, включающем торжественное шествие с культовой куклой, во время которого исполняются «срамные» песни, специально, «чтобы лён хорошо рос»⁸.

Обращая внимание на то, что в аграрных праздниках Средневековья преобладали гротескные образы, представлявшие «низкие» аспекты бытия — пищеварение и размножение, М. М. Бахтин приходил, в то же время, к выводу, что эти образы служили реализации главной задачи праздника, связанной с высшими целями человеческого существования — возрождением и обновлением⁹. Праздничная развязность была выражением временной, эфемерной победы над страхом перед силами природы, но, прежде всего, «над моральным страхом, сковывающим, угнетающим и замутняющим сознание человека: страхом перед всем освящённым и запретным (“мана” и “табу”), перед властью божеской и человеческой...»¹⁰. Если наступающая рано или поздно смерть всего живого в природе может считаться главным символом закрепощения, несвободы, ограничения воли, то одним из ярких проявлений свободы является лежащая в основе зарождения новой жизни сексуальность¹¹.

В свою очередь, игнорируя этот немаловажный аспект, нельзя понять, каковы были степень и качество свободы человека прошлого. В последнее время учёные, сознающие это, получили возможность публиковать данные о месте

8 Миненок Е. В. Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области. *Русский эротический фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки*. Сост., научн. редакция А. Л. Топоркова. М., 1995. С. 275.

9 Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. 2-е изд. М., 1990. С. 14, 27, 28, 352 и др. Сравн.: замечание Роже Каюа: «Достаток рождается из крайности. Сексуальную оргию праздник дополняет ужасным поглощением еды и напитков» (Каюа Р. Указ. праця. С. 153). О взаимодополняемости секса и потребления пищи в качестве двух проявлений обилия говорит как их праздничное сочетание, так и совместное ограничение в предшествующий празднику период поста (Семёнов Ю. А. Указ. соч. С. 435).

10 Бахтин М. М. Указ. соч. С. 104.

11 «Раблезианско-бахтинский» праздничный триумф не знающего стыда «народного тела», по существу, на все времена воплощает утопическую мечту человечества о всеобщем братстве — *communitas* (по В. Тэрнеру), в идеале известном только лиминальным, пороговым ситуациям, временно снимающим противоречия структурных обществ (Тэрнер В. *Символ и ритуал*. М., 1983). И здесь оголённость, обнажённость, сексуальность может выступать символом социального освобождения. Кажется, об этом говорит и недавно впервые опубликованный Гр. Грабовичем автопортрет Т. Г. Шевченко, где тот изобразил себя в ссылке энергично шагающим по берегу Арала полуобнажённым — с открытыми гениталиями. (Грабович Гр. *Шевченко, якого не знаємо (З проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета)*. К., 2000. Рис. 15). Здесь улавливается примерно такой подтекст: «Несмотря на царские запреты и ссылку, я — вольный, живой, внутренне свободный!» (сравн.: мысли об этом портрете самого Грабовича: Указ. праця. С. 300–301). Такой смысл данного рисунка отвечал бы показанному в другой книге того же автора *сredo* поэта как певца *communitas*, отрицающего любую власть (Грабович Гр. *Поет як міфотворець (Семантика символів у творчості Тараса Шевченка)*. Пер. С. Павличко. К., 1998. С. 76, 173).

эротики в отечественной культуре, хотя и с полным сознанием того, что областью их исследования является «анти-мир» этой самой культуры¹².

Как целесообразность подобных исследований, так и познавательный интерес получаемых результатов обосновывает А. Топорков в непревзойденной по колориту статье «Эротика в русском фольклоре». Уже это небольшое вступление к одному из тематических сборников раскрывает нам, насколько мы пока еще далеки от истинного понимания духа народной (читай — древнерусской) культуры. Ученый, в частности, отмечает:

«Для человека, воспитанного в рамках современной городской культуры, сфера пола и материально-телесного низа окружена частоклоном запретов и умолчаний, сопряжена с вполне определенным эмоционально-психологическим ореолом: это табуировано, греховно, грязно и стыдно. В народной же традиции половая жизнь воспринимается куда более индифферентно. О ней достаточно свободно говорят, называя вещи своими именами, и при этом не возникает ощущения, что речь идет о чем-то греховном и грязном»¹³.

В качестве подтверждения древности, укоренённости традиций эротического фольклора, автором приводятся данные материальной культуры, — фаллоподобные славянские идолы и снабженные эротическими надписями севернорусские прялки¹⁴.

Среди работ киевских археологов, изучающих древнюю Русь, выделяется публикация В. Н. Зоценко, посвященная шиферному пряслицу из Вышгорода под Киевом, предположительно второй половины XI — первой половины XII вв. с надписью «БЛЯТЫ»¹⁵. Очевидно, это слово отвечало на вопрос: «Кого, чей (пряслень)?», тем самым указывая на имя владелицы данного предмета — «БЛЯТА» (по В. Н. Зоценко — «БЛЯТЬЯ»)¹⁶. Этот антропоним автор статьи производит от существительного «БЛЯДЬ» и подчеркивает, что последнее в древности отнюдь не всегда наделялось негативным смыслом. Вывод ученого достаточно неожиданен. Надпись на вышгородском пряслице он относит к числу «заклинаний (пожеланий, сохранения) лучшей доли, благосостояния, человеческого согласия. Социальная карточка этого имени на фоне древнерусского общест-

12 В числе известных нам работ — два сборника из серии «Русская потаённая литература»: *Русский эротический фольклор*. Сост. научн. редакция А. Л. Топоркова. М., 1995. 640 с.; *Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература*. Сб. статей. Сост. Н. Богомолов. М., 1996. 409 с.

13 Топорков А. Эротика в русском фольклоре. *Русский эротический фольклор*. С. 10.

14 Там же. С. 15, 16.

15 Зоценко В. М. Про один давньоруський жіночий антропонім. *Археологія*. К., 1991. № 3. С. 108–110.

16 Аналогичны надписи на пряслицах, указывающие на их владельцев: «Янка вдала пряслень Жирце», «Невесточь», «Княжо есть», «Потворин пряслень» (Киев) (Высоцкий С. А. *Киевские граффити XI–XVII вв.* К., 1985. С. 104); «Лолин пряслень» (Преслав, Болгария) (Медынцева А., Попконстантинов К. *Надписи из Круглой церкви в Преславе*. София, 1985. С. 74).

ва принадлежит широчайшим народным кругам, непосредственно связанным с миром материальных вещей и производства, в недрах которых долго удерживались мировоззренческие основы языческой архаики»¹⁷.

Данная публикация призвана продолжить начатую не так давно традицию.

* * *

В конце 80-х годов прошлого века, в пору моей работы в отделе археологии Киева Института археологии АН Украины, ко мне в руки попала фотография необычного рисунка-граффито из Золотых ворот в Киеве, из раскопок, проведённых С. А. Высоцким¹⁸ в 1981 г. Абсолютная табуированность содержания рисунка не вызвала ни малейшего сомнения в том, что он никогда не будет опубликован автором находки. Судя по всему, к тому времени тема курьёзного граффито в отделе уже никого не интересовала, и никто не возражал, чтобы я взял лежавшую без дела фотографию себе. Даже спустя несколько лет после смерти С. А. Высоцкого (1998 г.), граффито так и осталось неопубликованным¹⁹.

Итак, что же собой представляет запретный рисунок? В гротескной и очень условной манере он передаёт половой акт: мужчина, стоящий на коленях с комично разведёнными руками, изображён в момент близости с женщиной, лежащей на спине, с ногами, согнутыми в коленях.

Партнёр — молодой, безбородый и безусый человек с тонкими чертами лица и намёком на улыбку — полуодет: на голове шапка в виде колпака или клобука, из-под которой сзади, над затылком выбиваются пряди длинных волос или какие-то ленты. На нём также кафтан (рубаха?), застёгнутый до пояса на пять больших пуговиц. Нижняя часть тела обнажена, детально прорисован половой член.

В сравнении с мужчиной, партнёрша изображена небрежно. Лицо передано грубо, карикатурно. Рук и чётко обозначенной груди не видно. Возможно, процарапать горизонтально расположенную фигуру было сложнее. Женщина полностью обнажена, хотя несколько поперечных рисок на левой ноге, кажется, указывают на наличие какого-то чулка (Рис. 1, 2).

Приведённое изображение занимает собой часть целого, склеенного при реставрации из двух, куска цемяночной штукатурки (22 x 13 см), ранее частично опубликованного автором находки С. А. Высоцким в монографии «Киевские

17 Зоценко В. М. Указ. праця. С. 110.

18 Об авторе находки, известном археологе и палеографе Сергее Александровиче Высоцком см.: Сергій Висоцький 1928–1998. *Народжені Україною. Меморіальний альманах у двох томах*. К., 2002. Т. I. С. 332–333.

19 Сама штукатурка с граффито хранится в Музее истории Киева, но, к сожалению, остаётся пока недоступной в связи с упразднением музея в прежнем здании т. н. Кловского дворца XVIII века в 2004 г. и его «эвакуацией» в новое, неподготовленное, помещение.



Рис. 1. Граффито из Золотых ворот, фото (раскопки С. А. Высоцкого 1981 г.)



Рис. 2. То же граффито, прорись по фотографии

граффити XI–XVII вв.» под № 301²⁰. Здесь помещено погрудное изображение лысого (?) человека в профиль и однострочная надпись: «Господи, по[мози] рабу Дми[тру]». На таблице VI в книге Высоцкого (см. наш рис. 3) можно увидеть в левой стороне этого рисунка нижние части ног «партнёрши» и туловища «партнёра» приводимого нами изображения. Судя по глубине и толщине линии рисунка, «портрет Дмитра» и «любовная сцена» разновременны: профиль с надписью о Дмитре процарапан чем-то тонким и неглубоко, тогда как «сцена близости» — очень основательно, «с чувством». Думаем, что надпись: ГИ ПОМО[ЗИ], которой касается левая рука «партнёра» также относится к «дмитровской композиции», так как процарапана намного тоньше. Вероятно, вся композиция с профилем появилась раньше.

Об обстоятельствах находки этого куса штукатурки, как и ряда других, С. А. Высоцкий писал:

«...Летом 1981 г. во время восстановления Золотых ворот обнаружено несколько фрагментов древней штукатурки XI в. с начертанными на них надписями и рисунками. Куски штукатурки лежали на глубине примерно 2,5 м от уровня современной поверхности земли и относились к несохранившейся южной части западной стены ворот. В склеенном виде они представляют собой куски отделочного раствора шириной 13–13,5 см,

20 Высоцкий С. А. Киевские граффити XI–XVII вв. С. 15; Табл. VI: 1, 2.



ПОМОЗН



Рис. 3. Фото и прорись граффити № 301. Таблица VI, по С. А. Высоцкому

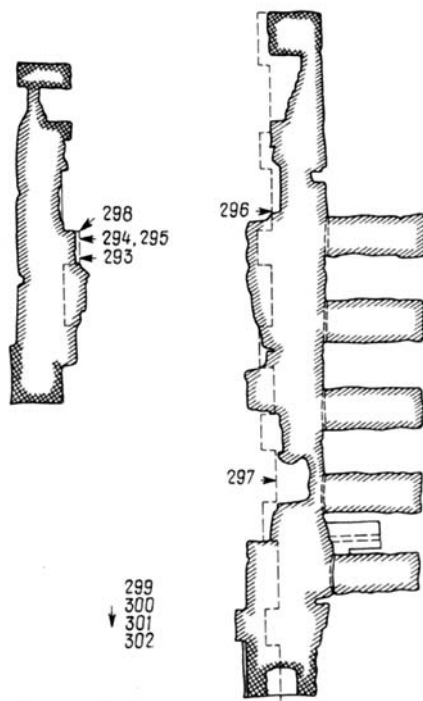


Рис. 4. Место находки фрагмента штукатурки с граффито № 301 на плане Золотых ворот, по С. А. Высоцкому

чередовавшегося первоначально с рядами плинфы, образуя кладку с утопленными рядами. Снизу и сверху штукатурка подрезана фаской, поверхность её гладкая, хорошо затёртая».

Приблизительное место, где был найден фрагмент штукатурки с граффито (№ 301), указано на плане, приводимом в монографии учёного²¹ (Рис. 4). О первоначальном местоположении рисунка можно судить по замечанию С. А. Высоцкого о том, что большинство граффити, прослеженных непосредственно на стенах, находилось внутри проезда ворот на уровне, доступном росту человека, а именно на этой высоте древние авторы обычно писали на стенах²². Граффити Золотых ворот учёный датировал XI–XII веками²³.

21 Там же. С. 15 (план).

22 Там же. С. 11.

23 Там же. С. 16.

Можно лишь гадать о том, кто и при каких обстоятельствах нацарапал рассматриваемый рисунок на стене Золотых ворот. Портретная тщательность изображения мужчины и его платья говорит о том, что это либо сам автор, либо кто-то из его знакомых, кого он увидел в подобной ситуации. Если же это — автопортрет, то, возможно, он фиксировал уже случившееся или же передавал эротическую фантазию «неизвестного художника».

Приведённое граффито заслуживает нашего внимания уже потому, что со времени своего начертания (XI–XII вв.) это было первое, что «встречало» въезжавших в Киев через Золотые ворота — как простых людей, так и выдающихся исторических деятелей. Это вносит некую шутовскую нотку в привычно серьёзную и даже драматическую историю древнерусской столицы²⁴.

Естественно, попадись нам на глаза аналогичное современное граффито, оно справедливо будет оценено как непристойное. Но по прошествии столетий подобное произведение интимного жанра воспринимается совсем по-иному, как сказали бы философы — экзистенциально, ибо ничто так не трогает нашего современника, как столкновение с прошлым в его непреходящей человеческой сущности.

Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

24 Не смысловым, но чисто внешним интересным совпадением является то, что в международном фольклоре город может уподобляться женщине, въезд в город через ворота — половому акту, соответственно, сами ворота — женскому органу воспроизводства (Фрейдсберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии). Фрейдсберг О. М. *Миф и литература древности*. 2-е изд. М., 1998. С. 630).