

ЭТНОГРАФИЯ И ПРОБЛЕМЫ ПОЛА

Половая дифференциация и сексуальное поведение — универсальные явления, изучением которых занимаются все науки о человеке и обществе¹. Важное место занимают они и в этнографии.

Историко-этнографическое изучение этих явлений, которое мы условно назовем этносексологией, распадается на два круга вопросов². Во-первых, это общая проблема дифференциации социальных половых ролей, специфических функций мужчин и женщин в сфере материального производства, социальной организации и быта, а также отражения и символизации этого в культуре (стереотипы маскулинности и фемининности, нормы общения и разделения полов, особые мужские и женские обряды, культы, символы и т. п.). Во-вторых, эта проблема сексуальных отношений и переживаний.

Более конкретно можно видеть четыре большие предметные области: 1) социальные половые роли, половозрастная стратификация и различия в поведении мужчин и женщин; 2) половой символизм — представления о мужском и женском начале в культуре и обыденном сознании, сексуальные символы и т. п.; 3) нормы сексуального поведения, начиная с брачной экзогамии и табуирования инцеста и кончая конкретными правилами, регулирующими сексуальные контакты, отношение к эротике и т. д.; 4) обряды и ритуалы, связанные с формированием половой идентичности, с половым созреванием, вступлением в брак и т. д.

Викторианское ханжество сильно тормозило разработку этой тематики. Имеет смысл вспомнить ироническое замечание Ф. Энгельса о буржуазных этнографах, рассматривавших обычаи неевропейских народов «через очки дома терпимости»³, и о «ложной мещанской стыдливости» немецких социалистов, читая сочинения которых «можно подумать, что у людей совсем нет половых органов»⁴.

Тем не менее эта сфера жизни привлекала к себе внимание многих этнографов-классиков как отечественных (Н. Н. Миклухо-Маклай, В. Г. Богораз-Тан, Д. К. Зеленин, Л. Я. Штернберг), так и зарубежных (Л. Фробениус, Г. Шурц, Б. Малиновский, Д. Фрэзер, М. Мид и др.). В последние десятилетия, кроме множества монографических исследований об отдельных народах, появился ряд обобщающих обзорных работ⁵.

В отечественной литературе эта тематика пока не занимает самостоятельного места и рассматривается преимущественно в связи с проблемами социогенеза⁶, эволюции брачно-семейных отношений⁷, брачной

¹ См.: Кон И. С. На стыке наук.— Вопросы философии, 1981, № 10; *его же*. О социологической интерпретации сексуального поведения.— Социологические исследования, 1982, № 2; Кон И. С. *Kultura — szexológia*. Budapest, 1981.

² См. Токарев С. А. Исторические формы бытовых взаимоотношений полов. Доклад для VII Международного социологического конгресса. М., 1970.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 41.

⁴ Там же, с. 6.

⁵ См.: Mead M. *Male and Female. A Study of Sexes in the Changing World*. N. Y., 1949; Ford C. S., Beach F. A. *Patterns of Sexual Behaviour*. N. Y., 1951; Minturn L., Grosse M., Haider S. *Cultural Patterning of Sexual Beliefs and Behavior*.— *Ethnology*, 1969, v. 8, № 3, p. 301—318; Sex Roles in Changing Society/Eds Seward G. H., Williamson R. C. N. Y., 1970; Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum/Eds. Marshall D. S., Suggs R. C. N. Y., 1971; Bullough V. L. *Sexual Variance in Society and History*. N. Y., 1976; Davenport W. H. Sex in Cross-Cultural Perspective.—In: Human Sexuality in Four Perspectives/Ed. Beach F. A. Baltimore — London, 1977, p. 115—163; Кон И. С. Historyczne etnologiczne aspekty seksuologii.— In: *Seksuologia kulturowa*. Warszawa, 1980; Ember C. K. A Cross-Cultural Perspective on Sex Differences.— In: *Handbook of Cross-Cultural Human Development*/Eds. Munroe R. H., Munroe R. L., Whitting B. B. N. Y.—L., 1981; Broude G. J. The Cultural Management of Sexuality. Ibid.

⁶ См., например: Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966; Файнберг Л. А. У истоков социогенеза. От стада обезьян к общине древних людей. М.: Наука, 1980.

⁷ Семенов Ю. И. Происхождение Соака и семьи. М.: Мысль, 1974.

и календарной обрядности⁸, ранних форм религии, первобытного праздника и карнавальная культуры⁹, а также в контексте бинарных оппозиций¹⁰.

Между тем этносексология не только проясняет важные особенности образа жизни изучаемых народов, но и помогает понять фундаментальные закономерности половой дифференциации и сексуального поведения, которые с разных сторон изучают биологические и общественные науки.

Возьмем, например, феномен полового символизма.

Дихотомизация, разделение и противопоставление мужского и женского начала — универсально-всеобщая чета человеческого сознания, причем мужское начало, как правило, ассоциируется с правой, а женское — с левой стороной, а также с четными и нечетными числами. Знак левой руки в первобытном искусстве является одним из способов символического обозначения женского начала. В подавляющем большинстве мифологий и обрядов женщины занимают левую, а мужчины — правую сторону¹¹. Очень часто мужское и женское начала противопоставляются друг другу как активно действующее и пассивно воспринимающее, причем этой оппозиции приписывается универсальное, космическое значение. Например, в древнекитайской философии женское начало «инь» и мужское «ян» трактуются как полярные космические силы, взаимодействие которых делает возможным бесконечное существование вселенной. «Инь» символизирует тьму, холод, влажность, мягкость, пассивность, податливость, а «ян» — свет, сухость, твердость, активность и т. д. Во многих древних религиях луна, земля и вода трактуются как женское начало, а солнце, огонь и тепло — как мужское.

Это невольно ассоциируется с современной теорией биологического полового диморфизма, по которой мужской пол воплощает принцип обновления и изменчивости, а женский — консервативное начало сохранения и передачи унаследованных свойств¹², а также с социологическими и психологическими теориями, согласно которым мужской стиль жизни является предметно-инструментальным, а женский — эмоционально-экспрессивным¹³.

Однако противоположение мужского и женского начал, связанное с особенностями социальной организации и хозяйственной деятельности первобытного человека, — не первоисточник, а скорее частный случай бинарной оппозиции. Не говоря уже об общей ограниченности дихотомического подхода, от которого ускользают переходы и полутона, свести многообразные бинарные оппозиции и какому-то единому началу невозможно.

Лингвисты весьма скептически относятся к попыткам отождествления категорий пола и грамматического рода и «выведения» второй из первой. По замечанию А. Мейе, «грамматический род — одна из наиме-

⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: Изд-во ЛГУ, 1963; Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. — В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л.: Наука, 1977; *ее же*. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л.: Наука, 1978.

⁹ Золотарев Н. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964; Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1965; Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976; Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977; Абрамян Л. А. О некоторых особенностях первобытного праздника. — Сов. этнография, 1977, № 1, и др.

¹⁰ См.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965; Иванов Вяч. Вс. К семиотической теории карнавала как инверсия двоичных противопоставлений. — В кн.: Труды по знаковым системам. VIII. Тарту. Изд-во Тарт. ун-та, 1977; Абрамян Л. А. Типы симметрии и человеческое общество. — В кн.: Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1981.

¹¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Указ. раб.: Иванов Вяч. Вс. Чет. и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1976, с. 85—86.

¹² Геодакян В. А. Роль полов в передаче и преобразовании генетической информации. — Проблемы передачи информации, 1965, № 1, с. 105—112.

¹³ Анализ этих теорий см. Кон И. С. Психология половых различий. — Вопросы психологии, 1981, № 2, с. 47—57.

нее логичных и содержащих больше всего неожиданностей грамматических категорий»¹⁴. Во многих языках (например, грузинском) грамматического рода нет вовсе. В других (например, в английском) эта категория применяется только к одушевленным существам, но не к вещам. В третьих, как в русском, наряду с мужским и женским существует еще и средний род. Грамматический род слова и пол обозначаемого им существа часто не совпадают. Немецкое слово «женщина» (*das Weib*) — среднего рода, во многих африканских языках слово «корова» — мужского рода, и т. д. и т. п. Данные языка сами по себе не могут служить доказательством всепроникаемости и универсальности полового диморфизма¹⁵.

Вряд ли возможно свести к различию полов и дуальные формы социальной организации первобытного общества.

Несмотря на наличие некоторых транскультурных и даже филогенетических констант, мифологическое мышление далеко не всегда символизирует свойства мужского и женского начал одинаково. В тантристских текстах мужское начало описывается как недифференцированный абсолюте, который должен быть разбужен женской энергией; активной, творческой силой представляется здесь не мужчина, а женщина¹⁶.

Религиозно-философский половой символизм оперирует глобальными, космическими образами, претендующими на вневременное и внепространственное значение. На уровне повседневного, обыденного сознания свойства, приписываемые женщине или мужчине, зависят от их конкретной социальной роли. Особенно бросается в глаза зависимость таких стереотипов от семейно-родственных отношений, относится ли данное лицо к категории матерей (отцов), жен (мужей) или дочерей (сыновей)¹⁷.

Мужское и женское начала в древнейших религиях трактуются то как взаимодополнительные, то как конфликтные, то как иерархически соподчиненные. Даже библейская история сотворения человека существует в двух разных версиях. Первая — всем известная история создания Евы из Адамова ребра (Бытие, 2, 21—23), а вторая — об одновременном сотворении: «И сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Бытие, 1, 27).

Эта формула часто трактуется как указание на двуполость первочеловека.

Проблема бисексуальности, совмещения в одном лице мужского и женского начала занимает важное место во всяком мифологическом сознании.

Тантризм, например, считает правую часть тела — мужской, а левую — женской¹⁸. В древнекитайской мифологии разные органы тела также подразделяются на мужские и женские. Многие божества и перволюди считались двуполоыми¹⁹. Древние религии и обряды нередко включают момент символической смены пола, переодевание в одежду противоположного пола и т. д.²⁰ Так, у австралийцев инициация мальчика включает его временное ритуальное превращение в женщину. У многих африканских народов (масаи, нанди, нуба и др.) иницируемых мальчиков переодевают в женскую одежду, у южноафриканской

¹⁴ Meillet A. *Linguistique historique et Jinguistique générale*. T. 1. P., 1921, p. 202.

¹⁵ Подробнее об этом см. *Hjelmstev L. Anime et inanime, personnel et non-personnel*. — In: *Travaux du cercle linguistiques de Copenhagen*. V. XII. Copenhagen, 1959, p. 211—249.

¹⁶ Жуковская Я. Л. Указ. раб., с. 23.

¹⁷ Friedl E. *Women and Men. An Anthropologist's View*. N. Y., 1975, p. 68—70; Meggit M. J. *Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea*. — *Amer. Anthropologist*, 1964, v. 66, № 4, pt II, p. 204—224; *Woman, Culture, and Society*/Ed. Rosaldo M. Z., Lamphere L. Stanford, 1974.

¹⁸ Bullough V. L. *Op. cit.*, p. 260.

¹⁹ Токарев С. А. *Двуполые существа. — Мифы народов мира*. Т. I. М., 1980, с. 358—359.

²⁰ Eliade M. *Rites and Symbols of Initiations. The Mysteries of Birth and Rebirth*. N. Y., 1965, p. 25—26.

народности со стороны одевают в мужское платье иницируемых девочек» Условное ритуальное превращение юношей в женщин зафиксировано на Таити, на Новой Гвинее, у островитян Торессова пролива и т. д. Символическая инверсия, переодевание мужчин в женскую одежду и обратно, характерна для многих древних праздников, вплоть до средневекового карнавала.

Известны многочисленные факты институционализированной инверсии половой роли/идентичности, когда индивид с детства или определенного момента жизни постоянно носит одежду и выполняет социально-бытовые²¹, а иногда также магические и сексуальные функции противоположного пола²².

С точки зрения сексолога это частные случаи патологии или отклонения от нормы (транссексуализма, трансвестизма или гомосексуализма), для которых культура находит приемлемую «нишу». Этнограф такое объяснение не удовлетворяет. Инверсия социально-бытовых и магических аспектов половой роли не всегда включает сексуально-эротические компоненты. Этнограф интересуется, какие конкретные социальные функции выполняет институционализированный трансвестизм, как происходит отбор «кандидатов» на соответствующие роли и т. п. Более того. Ритуальный трансвестизм и т. п. — частный случай так называемой символической инверсии, т. е. перевертывания каких-то установленных норм, правил и ритуалов, которые существуют во всех сферах культуры, и, подобно изученным К. Чуковским детским «перевертышам», не только отрицает привычный порядок вещей, но и способствует его уяснению, обновлению и т. д.²³ Эти встречные подходы (от индивида к культуре и от культуры к индивиду) не являются взаимоисключающими, но они помогают нам глубже понять пластичность и вариативность того, что принято называть человеческой природой.

Важное место в системе полового символизма занимают сами гениталии, с которыми связаны устойчивые представления, выполняющие разнообразнейшие знаковые функции. Здесь есть свои филогенетические константы. Выясненная этологами знаковая копулятивных позиций существенно прояснила истоки и сущность фаллических культов²⁴.

Фалл символизирует не столько детородное начало, сколько вообще мужскую силу, власть и могущество. Ему приписывается особая охранительная сила. Не меньшее значение придается семени, которую многие народы наделяли магической силой и считали источником и воплощением жизненной силы мужчины. С этим связаны особенности мужских инициаций у некоторых народов, например папуасов какаули, эторо и сабмий²⁵. Кастраты часто считались социально неполноценными (см.).

²¹ См., например: *Барятарович М.* Трансвестизм у черногорцев и албанцев. — Сов. этнография, 1968, № 6.

²² Этот институт известен у американских индейцев, полинезийцев, многих народов Азии и Африки. *Штернберг Л.* #. Избранничество в религии. — Этнография, 1927, с. 1—56. *Munroe R., Whiting J., Hally D.* Institutionalized Male Transvestism and Sex Distinctions. — Amer. Anthropologist, 1969, v. 71, p. 87—91; *Carrier J. M.* Homosexual Behavior in Cross-Cultural Perspective. — In: Homosexual Behavior. A Modern Reappraisal/Ed. *Marmor J.* N. Y., 1980.

²³ The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society/Ed. *Babcock B.* A Ithaca — London, 1978.

²⁴ См.: *Wickler W.* Ursprung und biologische Bedeutung des Genitalpräsertierens männlicher Primaten. — Zeitschrift für Tierpsych., 1966, B. 23, S. 422—437; *Fehling D.* Altertumswissenschaftliche Bemerkungen zu einer ethologischen Entdeckung. — Homo, 1972, B. 23, Hf. 3, S. 281—285; *Feustel R.* Sexualität in den Anfängen der Menschheit. — In: Sexuologie. Ges.chlecht, Mensch, Gesellschaft. B. 3/Hrsg. *Hesse P. J. u. a.* Leipzig, 1978, S. 7.8—89.

²⁵ См.: *Onians R. B.* The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, etc. Cambr. Univ. Press, 1951, p. 188; *Vanggaard T.* Phallos. A Symbol and Its History in the Male World. N. Y., 1972; *Bullough V. L.* Op. cit, p. 66, 80; *Barker-Benfield B.* The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality. — In: The American Family in Social-Historical Perspective/Ed. *Gordon M.* N. Y., 1973, p. 336—372; *Kelly R.* Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of a Structure of Belief. — In: Man and Woman in the New Guinea Highlands/Ed. *Brown P., Buchbinder G.* Washington, D. C., 1976, p. 36—53; *Schieffelin E. L.* The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers. N. Y., 1976; *Herd G. H.* Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity. N. Y., 1981.

например, Второзаконие, 23,1). Поскольку в семени содержится «весь человек», потеря его чрезвычайно опасна, особенно если им овладеет враг. Так мотивируются древнейшие табу на мастурбацию. Христианство подкрепило их идеей греховности всякой сексуальной активности, не направленной на деторождение, а в XVIII—XIX вв. религиозный запрет трансформировался в псевдобиологическую теорию «полезности» полового воздержания для сохранения жизненной энергии и т. п.

Женские гениталии (древнеиндийское йони — источник) обычно описываются в мифологиях как производящее, но одновременно таинственное и темное начало, таящее в себе опасность и угрозу смерти. В мужских инициациях широко варьируется тема возвращения юноши в материнское лоно, символизирующее смерть, за которой следует возрождение. Другой образ, часто возникающий в этой связи, — *vagina dentata* («зубастое лоно»), сквозь которое должен пройти иницируемый; иногда Φ заменяет какое-либо чудовище²⁶. Эти представления и обряды явно предполагают мужскую точку зрения: материнское лоно как теплое, надежное убежище, источник жизни и одновременно женские гениталии как сексуальный объект, проникновение в который сопряжено с преодолением трудностей и таит в себе опасность.

Порождение новой жизни — прообраз всякого творчества. В религиозной практике многих земледельческих народов, сохранившейся в виде пережитков до наших дней, посевной кампании предшествовало ритуальное совокупление прямо на полях, с целью оплодотворить землю и вызвать богатый урожай²⁷. Но акт творчества должен быть спонтанным, праздничным, свободным от ограничений. Отсюда — подмеченная фольклористами тесная связь сексуальности со смехом и смеховой культурой. В древности существовал целый ряд праздников, участники которых, чтобы вызвать смех, показывали друг другу «срамные» вещи и говорили скабрёзности²⁸. В средние века во время пасхальной церковной службы священник специально смешил прихожан непристойностями, вызывая у них очистительный «пасхальный» смех и т. д.

Однако эта связь далеко не единообразна. Наличие сексуально-эротических компонентов вовсе не значит, что данный обряд имеет только или преимущественно это значение. Характерны споры о смысле подростковых инициаций и обрядов перехода, которые нередко включают в себя какие-то генитальные операции, особенно у мальчиков: обрезание, субинцизию (разрез нижней части уретры) или суперинцизию (надраз верхней части крайней плоти, без полного ее удаления).

Медицински ориентированный здравый смысл объясняет эти манипуляции гигиеническими соображениями: в США давно уже с этой целью обрезают большинство новорожденных мальчиков, не придавая этому никакого ритуального значения. Но такое объяснение явно неприменимо к субинцизии. Психологически ориентированный здравый смысл утверждает, что мучительные испытания, которые мальчик должен вынести с достоинством, проверяют и укрепляют его мужество. Но почему операции проводятся именно с гениталиями?

3. Фрейд считал обрезание символической заменой кастрации для предотвращения инцеста и сохранения сексуальной монополии отца. М. Мид видит в обрезании средство психологического высвобождения мальчика из-под влияния матери, символический водораздел между детством и взрослостью²⁹. Другие авторы объясняют мужские инициации необходимостью утверждения особого мужского статуса и поддержания групповой солидарности мужчин в противовес женскому началу. Недаром эти ритуалы наиболее распространены в патрилинейных обществах и там, где существуют замкнутые мужские союзы и тайные общества. Ритуальное обрезание связывается также с процессом половой иденти-

²⁶ *Eliade M. Op. cit.*, p. 50.

²⁷ См., например, *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980, гл. XI.

²⁸ См.: *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М.: Искусство, 1976; *Фрейд-берг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л.: Соцэкгиз, 1936.

²⁹ *Mead M. Male and Female.* N. Y., 1955, p. 130.

фикации мальчика, которое есть одновременно социальный (усвоение мужской роли и связанных с нею прав и обязанностей) и психологический процесс (осознание своей половой и психосексуальной идентичности, т. е. своей принадлежности к определенному полу и психосексуальной направленности). Осуществляемые мужчинами суровые обряды инициации мальчика-подростка служат как бы противовесом его прежней детской идентификации с матерью и вообще женским началом, делают его мужчиной и дают ему соответствующую половую и сексуальную идентичность³⁰.

Понять это вне связи со всей системой культурного символизма и образа жизни народа невозможно. То же следует сказать и о нормах сексуального поведения.

Каждое человеческое общество имеет свою «сексуальную культуру», вариативные возможности которой ограничены, с одной стороны, биологической природой человека, а с другой — внутренней последовательностью и логикой культуры как системного целого³¹. Сексуальная культура есть система норм, посредством которых общество унифицирует сексуальное поведение своих членов. Соблюдение их обеспечивается не только санкциями извне, но и внутренними психологическими установками, включая чувство стыда, вины, эстетические чувства и т. п.

Кроме прямого содержания запрета важно учитывать его подразумеваемый контекст: рассматривается ли данное поведение преимущественно как брачное, репродуктивное, эмоционально-коммуникативное, ритуально-символическое и т. д. Но как только мы переходим от изучения норм и структуры сексуального поведения к анализу его мотивации, становится ясно, что в этой сфере жизни, как и во всех остальных, культура не сводится к системе запретов и ограничений. Она конструирует само содержание «сексуального сценария» данного этноса, его эротический код, предпочтения и технику. Вне этой системы отсчета поведение и переживания отдельных индивидов понять невозможно.

Изучая сексуальные (как и любые другие) запреты, необходимо учитывать, кем, кому, что, с кем, когда, насколько и почему запрещено. Запреты, касающиеся мужчин, могут не распространяться на женщин, и наоборот. Запрещение определенных поступков далеко не всегда совпадает с запрещением говорить о них. Бывают принципиально йеназываемые, невербализуемые отношения; их существование общеизвестно, но о них не принято говорить (табу слов) или можно говорить только намеками. В то же время есть вещи, о которых можно говорить, но которых нельзя делать. Причем, и поведенческие, и вербальные запреты всегда соотносятся с определенным контекстом. Варьирует степень строгости запретов и т. д. .

Самая распространенная классификация культур по типу их сексуальной морали располагает их по оси строгости/терпимости. На одном полюсе стоят общества, где сексуальность считается злом, подавляется и регламентируется, а на другом — общества, в которых сексуальность считается благом и к ее проявлениям относятся положительно (например, культуры Полинезии). Большинство народов расположено, естественно, между этими крайними точками.

Буржуазная этнография XIX в. пыталась построить схему эволюции половой морали, в которой викторианская чопорность выглядела венцом исторического развития. Однако половая мораль детерминруется не только формами собственности, брака и семьи, но и многими другими обстоятельствами. Так, существует устойчивая связь между сексуальными нравами данного общества и его отношением к телу и эмоциям. Древнейшее мифологическое сознание не стыдится телесных, физиоло-

³⁰ Munroe R. L., Shumoe R. H., Whiting J. M. W. Male Sex-Role Resolutions.—In: Handbook of Cross-Cultural Human Development, p. 611—630. Cp.: Schlegel A., Barry H. III. The Evolutionary Significance, of Adolescent Initiation Ceremonies.—American Ethnologist, 1980, v. 7, № 4.

³¹ Davenport W. li. Op. cit., p. 117. См. также: Foucault M. Histoire de la sexualité. T. I. La volonté de savoir. P., 1976.

гических отправлений и даже кладет их в основу своих универсальных классификаций. «Гротескное тело», описанное М. М. Бахтиным, открыто выставляет напоказ детородные органы; напротив, табуирование сексуальности большей частью сочетается с запретами на наготу, подозрительно-враждебным отношением к телесному низу и т. д. Более терпимые общества всегда придают высокую ценность игре и праздничным ритуалам, в которые вовлекается все население. Напротив, чем выше уровень аскетизма, тем строже запреты, налагаемые на смех и игровые элементы жизни.

Существует, по-видимому, определенная связь между аскетизмом русского православия и особенностями древнерусской смеховой культуры, о которых писали Ю. Лотман и Б. Успенский³².

В западноевропейском карнавале нет разделения на исполнителей и зрителей, здесь все активные участники, все «причащаются карнавалному действу. Карнавал не совершают и, строго говоря, даже не разыгрывают, а живут в нем, живут по его законам, пока эти законы действуют»³³. На Руси же знатные лица сами обычно не участвовали в плясках и играх, относясь к ним просто как к смешному зрелищу. Та же сдержанность и в изобразительном искусстве: православие никогда не допускало такой степени телесного обнажения, на которую идет католицизм со времени Ренессанса.

Древнейшие мифологии еще не знают идеи индивидуальной любви, человеческий организм выступает в них как часть природы, а сексуальное начало — как всеобщая оплодотворяющая сила. В дальнейшем, по мере развития личности, происходит постепенная индивидуализация и сентиментализация эротических переживаний, которые включаются в круг наиболее значимых личностных отношений и окружаются ореолом возвышенности. Но развитые высшие культуры трактуют сексуальность далеко не одинаково. Одни видят в ней главным образом средство продолжения рода или удовлетворения иных потребностей, другие же — аффективное начало, выражение чувств и эмоций. Типичное для христианства противопоставление «чистой» духовной любви и «грязной» чувственности чуждо большинству восточных цивилизаций. Древняя индийская философия не только оправдывает чувственность, но одухотворяет ее. Индийская Камасутра и древнекитайские трактаты, посвященные «искусству спальни» («фан чжун») дают подробные наставления, как получить наибольшее эротическое наслаждение.

Но в Индии одухотворенная чувственность традиционно соотносилась прежде всего с внутренними потребностями человека, в Китае же акцент делался на рациональных, инструментальных соображениях: удовлетворение любовной страсти мыслится как средство укрепления здоровья и семьи, получения здорового потомства и достижения душевного равновесия. Сексуальное поведение, включая его технику, здесь гораздо больше регламентировано³⁴. Впрочем, понятия «китайской» и «индийской» эротологии — не совсем правомерные упрощения, их надо рассматривать в историческом развитии, не смешивая тантризм с индуизмом или буддизмом, даосизм — с конфуцианством и т. д.

Регулируя половые отношения, культура сосредоточивает главное внимание на их социально значимых аспектах, связанных с институтами брака, семьи и деторождения. Но это также имеет свой символический контекст. Например, мифологическое сознание тесно связывает сексуальность с едой. Во многих языках значения «вкушать» и «совокупляться» передаются одним и тем же словом, а половые запреты тесно переплетаются с пищевыми³⁵. У ряда народов существует так называемое

³² Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней* Руси. — Вопросы литературы, 1977, № 3. с. 157.

³³ Бахтин М. М. Указ. раб., с. 207.

³⁴ Сыркин А. Я., Соколова И. И. Об одной дидактической традиции в Индии и Китае. — В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. М: Наука, 1972; Van Gulik R. H. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961; Bullough V. L. Op. cit., Ch. 10—11.

³⁵ Токарев С. А. Указ. раб.; Топоров В. Н. Еда. — Мифы народов мира, т. I, с. 427—429; Makarius R., Makarius L. L'Origine de l'exogamie et du totémisme. P., 1961.

мая пищевая экзотика, т. е. правило несовместимости пищевого общения с половым: с кем вместе едят, на тех не женятся, а на ком женятся, с теми вместе не едят, или по крайней мере не должны есть при посторонних.

Очень сложную этносексологическую проблему представляет так называемый двойной стандарт, т. е. разные правила сексуального поведения для мужчин и женщин. Одни ученые видят в нем естественное следствие биологического полового диморфизма, другие — результат социального угнетения женщин. Однозначный ответ тут едва ли возможен.

В большинстве человеческих обществ право проявления инициативы, ухаживания, выбора партнера и определения ритма половой жизни в браке принадлежит мужчине. В отношении добрачных и внебрачных связей мораль, как правило, снисходительнее к мужчинам. Добрачные связи женщинам разрешают от двух пятых до половины обследованных этнографами бесписьменных обществ, (если считать «терпимыми» общества, которые публично осуждают, но втайне терпят такие отношения, цифра составит около 70%), мужчинам — практически все «терпимые» общества, а в остальных на них смотрят сквозь пальцы. Внебрачные связи в той или иной форме допускаются для женщин приблизительно в двух или трех пятых бесписьменных обществ, для мужчин же — почти везде³⁶.

Но соответствуют ли нормативные различия реальной структуре поведения? И чем объясняется разница: природными свойствами женской сексуальности, или специфической структурой семьи, где женщина играет подчиненную роль, или особенностями воспитания? Простой статистический анализ ответа на эти вопросы не дает. Большинство доступных этнографам нормативных предписаний молчаливо подразумевает мужскую точку зрения. К тому же они противоречивы. Христианский идеал женственности практически отождествляет «чистоту» с асексуальностью; в то же время женщине приписывается дьявольская соблазнительность и ненасытность. В древнегреческой (Овидий, *Метаморфозы*, III, 315—338) и древнеиндийской (Махабхарата, XIII) мифологиях существует идентичная легенда о человеке (в первом случае его зовут Тирезий, во втором — Бхангасвана), который, побывав по воле богов и мужчиной и женщиной, пришел к выводу, что женская сексуальность значительно сильнее мужской.

С точки зрения современной сексологии чисто количественное сравнение мужских и женских эротических переживаний бессмысленно. Страх перед женской сексуальностью, отождествление женского лона со смертью, идея сексуального «осквернения» и т. п. принадлежат к числу древнейших архетипов мужского сознания. Однако эти страхи и связанные с ними запреты, правила избегания и т. д. объясняются учеными по-разному³⁷. Некоторые нормы, например так называемые репродуктивные табу, запрещающие сношения в периоды менструаций, беременности и после родов, хотя и формулируются в антифемининных терминах, как средства предотвратить «загрязнение» мужчин, фактически охраняют скорее интересы женщин и детей и существуют там, где женщины занимают более высокое общественное положение. Неоднозначна и интерпретация хозяйственных и сезонных запретов, связанных с определенными фазами общественной жизни или индивидуального жизненного цикла, например охотничьих табу, которые известны у многих народов Америки, Европы, Океании, Африки и Азии³⁸.

³⁶ Gebhard P. H. Human Sexual Behavior, A. Summary Statement.— In: Human Sexual Behavior, p. 206—217.

³⁷ См.: Ember C. R. Men's Fear of Sex With Women. A Cross-Cultural Study.— Sex Roles, 1978, v. 4, № 5, p. 657—678; Paige K. E., Paige J. M. Politics and Reproductive Rituals. Berkeley, 1978; Eichler M. Power and Sexual Fear in Primitive Societies.— Journal of Marriage and the Family, 1975, v. 37, № 4; Brown J. K. Cross-Cultural Perspectives of the Female Life Cycle.— In: Handbook of Cross-Cultural Human Development, p. 581—610. Специально о менструальных табу см.: Stephens W. N. A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboos.— In: Cross-Cultural Approaches. Readings in Comparative Research/Ed. Ford C. S. New Haven, 1967; Young F. W., Bacdayan A. A. Menstrual Taboos and Social Rigidity. Ibid.

³⁸ См.: Семенов Ю. И. Происхождение брака ..., с. 72—74; Schlegel A., Barry H. Op. cit. В последние годы наряду с культурно-символическими, психогенетическими и

Неодинаково оценивают разные культуры девственность. Христианство придает ей мистическую ценность. В образе богоматери Мать и Дева сливаются, разобшая тем самым символы материнства и сексуальности. Обыденное сознание также приписывает девственности особую ценность. Недаром феодальное «право первой ночи» исторически считалось не только социальной, но и сексуальной привилегией сеньора. Но, не говоря уже об условности этого права, многие народы считают дефлорацию опасной для мужчины. Кое-где ритуальную дефлорацию девочек осуществляли жрецы, обязательно до брака³⁹. Или, прежде чем муж осуществит свои супружеские права, это делают остальные мужчины деревни. Последний обычай обыкновенно считают своеобразной формой выкупа, даваемого женихом своим товарищам по мужскому союзу. Но его можно рассматривать и как частный случай целого класса древних обрядов, связанных с освоением чего-то нового.

Люди, незнакомые с этнографией, склонны считать оргиастические праздники, пробный брак и т. п. чем-то экзотическим, характерным лишь для древних или современных народов, находящихся на низших ступенях развития. Между тем пережитки этих явлений обнаруживаются и у наших собственных, не столь уж далеких предков, нравы которых, несмотря на строгий церковный контроль, не всегда соответствовали формальным канонам христианства⁴⁰. В условиях современной ломки традиционной половой морали основательное знание ее исторических истоков имеет не только общекультурный смысл.

В данной статье я перечислил лишь небольшую часть этносексологических проблем, однако этого достаточно, чтобы понять их актуальность. Во-первых, для самой этнографии невозможно понять образ жизни и культуру какого-либо народа и сравнивать его с другими, не учитывая специфики его половой стратификации, культурного символизма, социализации и сексуального поведения, причем эта проблематика явно не сводится к изучению брачно-семейных и родственных отношений. Во-вторых, для теоретической сексологии историко-этнографические исследования сами по себе не объясняют ни природы полового диморфизма, ни особенностей мужской и женской сексуальности, ни того, полезно или вредно половое воздержание. Но без них такое объяснение также невозможно. Этносексология позволяет не только отличить транскультурные константы пола и сексуальности от многообразных этнических и иных вариаций, но и выделить факторы, сопутствующие и способствующие таким вариациям. Этнография показывает, что сексологические проблемы можно понять лишь в широком социокультурном контексте, и имеет понятийный аппарат для их описания (обычаи избегания, табу слов и т. п.).

Наконец, практическая сторона дела. В последние годы в стране началась большая работа по созданию службы семьи, введению полового просвещения в школах и т. д. Но страна наша велика, разнообразна и многонациональна. Не зная особенностей традиционной половой социализации, символической культуры, обычаев, вербальных и иных запретов, существовавших у того или иного народа в прошлом, а также их современного состояния, врачи и педагоги не справятся со своими задачами. Далеко не все, уместное в Прибалтике, будет эффективно в Узбекистане или старообрядческих районах Сибири, причем методические просчеты чреваты порой идеологическими издержками. Участие этногра-

социогенетическими интерпретациями этих запретов антропологи обсуждают также их возможные естественные причины, например, что некоторые женские запахи отпугивают травоядных и привлекают хищников. См.: *Dobkin de Rios M. Female Odors and the Origin of the Sexual Division of Labor in Homo Sapiens.— Human Ecology*, 1976, v. 4, p. 261—262; *March K. Deer, Bears and Blood. A Note on Nonhuman Animal Response to Menstrual Odor.—American Anthropologist*, 1980, v. 82, p. 125—126; *Schlegel A., Bar-ry H. Op. cit.*

³⁹ Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 24.

⁴⁰ См., например: *Бернштам Т. Л.* Указ. раб.; *Носова Г. Л.* Язычество в православии. М.: Наука, 1975; *Романов Б. Л.* Люди и нравы Древней Руси. Л.: Наука, 1966; *Zelenin D. K. Russische (Ostslavische) Volkskunde.* Berlin, 1927. S. 338—341.

фов здесь необходимо. Именно они должны подсказать практикам, какие элементы традиционной народной культуры нужно принимать во внимание, на что опираться, с чем и как бороться, не оскорбляя нравственного и эстетического сознания населения и вместе с тем не идя на поводу у отсталых и ложных представлений. А для этого нужно нам самим преодолеть иррациональные табу слов и не уклоняться от изучения этносексологической тематики под предлогом ее «неприличности».

М.В. Осорина

СОВРЕМЕННЫЙ ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

(н проблеме этнографии детства)

Предложенная И. С. Коном этносоциологическая программа изучения детства* представляет большой теоретический и практический интерес для исследователей. Появление такой программы, учитывающей современные достижения различных дисциплин, существенно поможет систематизировать сбор материалов, объединить усилия (этнографов, фольклористов, социологов, психологов) в изучении детства как сложного психосоциокультурного феномена.

Вопрос о необходимости комплексного изучения жизни и быта детей разных социальных слоев и разных национальностей нашей страны, их языка, игр, забав, занятий, фольклора, доступных детям форм трудовой деятельности ставился в советской науке еще в 20-х — начале 30-х годов. Насущные потребности строительства новой жизни, отношение к детям как к одной из важнейших опор будущего общества привело к заметной активизации попыток этнографов, фольклористов, психологов и педагогов глубже проникнуть в мир детства, понять его законы, для того чтобы на их основе целенаправленно воспитывать нового человека.

К этому времени относится серия интересных работ Г. С. Виноградова по детскому фольклору¹, деятельность О. И. Капицы по собиранию, изучению и популяризации детского фольклора², создание ею Комиссии по детскому фольклору, быту и языку при Государственном Русском географическом обществе в 1927 г., публикация сборника «Детский быт и фольклор»³. В поисках путей развития новой школы, обоснования социалистической системы воспитания естественно было обратиться и к сокровищнице народной педагогики, к фольклору как важному фактору воспитания детей в традиционной культуре. Проблема воспитания в коллективе и посредством коллектива способствовала утверждению нового взгляда на ребенка как активное социальное существо, повышению внимания педагогов и психологов к социальной жизни детских групп. В частности, одной из интересных моделей для исследования процессов в неконтролируемых взрослыми, стихийно складывающихся детских объединениях оказались беспризорники.

Со второй половины 30-х годов исследования детства в советской науке все более приобретают узко-педагогическую направленность. Работа в области изучения детского фольклора, быта и языка приостанавливается.

¹ Кон И. С. Этнография детства. (Проблемы методологии).— Сов. этнография,» 1981, № 5, с. 3—13.

² Виноградов Г. С. Русский детский фольклор (Детские игровые прелюдии). Кн. 1, в. 1. Иркутск, 1930; Детская сатирическая лирика. Иркутск, 1925; Детский фольклор и быт (программа наблюдений). Иркутск, 1925; Детский народный календарь. Иркутск, 1924, и др.

³ См. Шаповалова Г. Г. Изучение детского фольклора Ольгой Иеронимовной Капицей.— В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. В. IV. М.: Наука, 1968, с. 149—163.

⁴ Сб. Детский быт и фольклор. Л., 1930.