

Мария Маерчик

## Анализ дискурсов в исследованиях украинской традиции добрачных ночевок молодежи (конец XIX — XXI в.)<sup>1</sup>

История сексуальности, т.е. того, что функционировало в XIX веке в качестве особой области истины, должна писаться прежде всего с точки зрения истории дискурсов.

*Мишель Фуко*

### 1. Постановка исследовательского вопроса

Согласно многочисленным этнографическим данным, в доиндустриальной украинской деревне существовала традиция совместных ночевок молодежи брачного возраста.

Хорошо изученная и детально описанная, эта традиция всегда вызывала множество вопросов и споров. Ведь утверждение, что девушки принимали парубков на ночь и согласно обычаю создавали условия для совместных ночевок, противоречило весьма убедительным фактам почитания в традиционной культуре девичьей скромности,

**Мария Степановна Маерчик**

Институт народоведения  
НАН Украины,  
Киев  
mayerchymaria@gmail.com

<sup>1</sup> Основные идеи статьи были разработаны во время моих стажировок в университетах Северной Америки. Этой возможностью я обязана Украинскому исследовательскому институту Гарвардского университета в США (стипендия Евгения и Деймел Шкляр, 2012–2013), Центру украинского и канадского фольклора им. Петра и Дорис Куль Университета Альберты в Канаде (постдокторантская стипендия Петра и Дорис Куль, 2008–2009) и Программе Фулбрайта, при поддержке которой я изучала феминистическую и квир-теоретическую эпистемологии в Университете Южной Флориды (2007–2008). Библиографическая часть исследования была осуществлена при поддержке гранта Международной Ассоциации Гуманитариев (2013). Важную роль в оттачивании концепции сыграл проект «Гендер, сексуальность и власть» (2011–2014) Программы поддержки высшего образования Института «Открытое общество».

сдержанности и недоступности. Сообщения об уединении пар на всю ночь не согласовывались с данными о ценности в доиндустриальном селе добрачной чистоты и неискренности. А возможность молодым людям решать самостоятельно, с кем спать на вечерницах, вступало в противоречие с хорошо известным фактом традиционного выбора брачной пары родителями.

Исследуя традицию совместных ночевков молодежи, ученые XIX, XX и начала XXI вв. неизбежно пытались найти ей такое объяснение, которое могло бы снять эти противоречия или объяснить их. К решению задач исследователи чаще всего подходили с вопросами онтологического характера: «что на самом деле молодые люди делали во время совместных ночевков», «какова сущность данного обычая» — или этическими их коррелятами: «каково моральное обоснование обычая», «почему он нравственно приемлем». Несмотря на многочисленность работ по этой теме, они преимущественно оставались в рамках озвученных вопросов.

В этой статье будет предпринята попытка постструктуралистского анализа дискурсов, с позиций которых осуществлялось изучение традиции. Для этого я подойду к материалу с эпистемологическими вопросами: «продуктом какого дискурса является интерес исследователя к обычаю», «с позиций какого дискурса говорит исследователь», «какие дискурсы изучение обычая производит».

Такой подход поможет если не снять, то, по крайней мере, существенно смягчить обозначенные выше противоречия. Мы увидим их не как свойство культуры, но как продукт исследовательских процедур. Для носителей же культуры их повседневность была естественна и непротиворечива.

Категория «дискурса» здесь используется в фукианском значении как форма идеологического власти-знания; это те идеи, правила, концепции — «режимы знания», которые предопределяют исследовательскую работу (выбор темы, постановку вопроса, подбор материала и в конечном итоге выводы, во всяком случае, их направление и диапазон) и придают ей истинность и значимость. В рамках этого подхода истина не отражение действительности, но отражение структур дискурса, «режимов знания», предзадана ими. Истина здесь множественна, эта идея будет проиллюстрирована в конце статьи в итоговых заметках.

В этой статье будут рассмотрены три дискурсивных поля: *дискурс национального романтизма*, *дискурс современной сексуальности*

и *дискурс феминистического анализа*<sup>1</sup>. Нужно сказать, что исследовательские идеи, разработанные в рамках каждого дискурса, нередко продолжают воспроизводиться в более поздних и даже в современных работах. В этой статье я не ставлю перед собой задачу проследить всю цепочку функционирования и трансформации ранее сформированных дискурсивных знаний об обычае (хотя это, безусловно, тоже важно), а сосредоточусь преимущественно на анализе их первичного производства.

Последняя часть статьи — это взгляд на традицию добрачных ночевок молодежи с позиций *квир-дискурса*, для которого характерен социально-конструктивистский подход к вопросам сексуальности. С этих позиций вопросы к традиции будут звучать так: если исходить из утверждения Фуко, что сексуальность как лексема и как форма биополитики является продуктом модерности [Фуко 1996: 271–272], то что происходило в конце XIX в., когда этнографы изучали доиндустриальную народную традицию добрачных ночевок посредством терминологии и идей о современной сексуальности? Что происходило, когда сексуальность изучается в культуре, не располагающей концептом сексуальности? В поиске ответа на эти вопросы в последней части статьи будет предложен анализ того, какое значение имели добрачные интимные практики в смысловых системах среды их бытования и что происходило с этими значениями во время изучения и интерпретирования традиции учеными-этнографами.

## 2. Общие сведения о традиции добрачных ночевок молодежи

Обычай добрачных совместных ночевок молодежи существовал во многих ареалах Украины, России и Беларуси, а также в культурах скандинавских стран, Германии, Франции, Швейцарии, Австрии и других [Fischer 1901; Segalen 1983: 21; Вовк 1927: 227].

Записи позволяют проследить бытование этой традиции практически по всей территории Украины. Так, мы имеем этнографические материалы о добрачных совместных ночевках во время *вечерниц, досвиток, улицы* из центральных (Киевщина, Полтавщина), южных (Херсонщина), северных (Полесье, Черниговщина), восточных областей (вся Слобожанщина, включая Восточную Слобожанщину, которая лежит в границах

<sup>1</sup> Объем журнальной статьи позволяет привлечь для анализа лишь ограниченное число исследований. Многие важнейшие публикации, которые остаются за пределами статьи, рассмотрены в монографической версии этого текста. Своей задачей здесь я видела определение основных дискурсов, с которыми могут быть соотнесены исследования, включая не упоминаемые в данной статье.

современных Воронежской и Белгородской областей Российской Федерации), а также из Подолья (Винницкая, Хмельницкая области). На всей этой территории обычай во многом типологически тождественен, что позволяет рассматривать это явление как общий культурный комплекс и сравнивать бытование обычая в разных регионах ареала<sup>1</sup>.

В Западных регионах Украины — Галичине, Буковине и Закарпатье — вечерницы проводились иначе. Здесь для общего вечернего времяпрепровождения и совместной работы собиралась не только молодежь, но и взрослые, женатые люди, родители. Как писал Владимир Гнатюк, это «сильно влияло на ход вечерниц, поскольку приходилось отказываться от многого, что нельзя делать при взрослых (“нужно чтить седые головы”). Вечерницы заканчиваются еще до полуночи, и никто не остается ночевать в доме, где были вечерницы, все расходится по домам» [Гнатюк 1919: 288]<sup>2</sup>. В этой статье мы не будем останавливаться на вопросах организации молодежного досуга на территориях, где совместные ночевки молодежи не были характерны, и сосредоточимся на ареале от Подолья до Слобожанщины, где традиция хорошо фиксировалась в XIX и в первой половине XX в. (а в отдельных случаях и во второй половине XX — начале XXI в. в рассказах о середине XX в.).

Этнографические исследования свидетельствуют о том, что сельские девушки и парни брачного возраста имели возможность ночевать вместе — либо в доме, где молодежь собиралась на вечеринки, либо в укромном уголке на сеновале, в коморе, в саду. В некоторых регионах девушка «принимала» парня даже в доме своих родителей: когда семья засыпала, девушка позволяла парубку войти в дом, где пара располагалась в общем помещении с остальными членами семьи.

Совместные ночевки были традиционным, санкционированным, общепринятым сельским обыкновением. Исследователи подчеркивали, что взрослые члены общины вполне доброжелательно воспринимали этот обычай. В качестве доказательства этнографы цитировали наблюдения известного немецкого историка культуры Фридриха Христофера Джонатана Фишера, который в конце XVIII в. в работе о «пробных ночах» писал: «Нередко, когда сельский пастор справляется у крестья-

---

<sup>1</sup> Особняком стоит интересное сообщение Сумцова о том, «в Мезенском уезде невинность девушки вовсе не ценится; напротив, родившая девушка скорее находит там себе мужа, чем сохранившая девственность» [Сумцов 1886: 432]. Похожие факты изредка встречаются в этнографической литературе и требуют отдельного изучения.

<sup>2</sup> Во всех случаях в этой статье оригинальный язык цитаты можно определить по библиографическому описанию источника. В случаях, когда язык текста и названия источника не совпадают, это будет дополнительно оговорено.

нина об успехах его дочери, и если тот хочет уверить, что дочь благополучно взрослеет, то с нескрываемой отцовской радостью гордо сообщает, что она уже ночует с парнями» [Fischer 1901: 7].

Впрочем, при некоторых обстоятельствах символическое наказание за совместную ночь все же следовало. Предложенная цитата информирует о таких случаях. Я привожу пространный фрагмент текста и в качестве примера классического этнографического описания традиции добрачных ночевок, и как раритетный, ранее не печатавшийся материал (рассказ касается обыкновений начала XX в. в селе Лоска на Черниговщине):

*Деревенская молодежь в течение всего года устраивает гуляния и разные развлечения, но весна и лето считаются лучшим временем для гуляния молодежи. В каждом селении по вечерам раздаются пение девушек, к которым присоединяются парубки. Поют, играют, резвятся, что называется, гуляют до поздней ночи по улице или на лужайке где-либо вблизи селения, а затем расходятся попарно, расходятся по усадьбам родителей девушек. Эти парочки расходятся, как выражаются местные остряки, прямо «на кровать». Дело в том, что к понравившейся девушке парень входит в комору, где девушкой приготовлена постель, и там проводит остаток ночи вместе со своей будущей невестой. Таким путем парни сближаются с девушками, знакомятся близко друг с другом и, как говорят, «привыкают» друг к другу, т.е. влюбляются. Обыкновенно собравшиеся подруги расспрашивают одна у другой, не «привыкла ли та еще к своему “парубку”», то есть не влюбилась ли. В большинстве случаев получают удовлетворительный ответ. <...> Случается, что известная девушка понравится тому и другому парню, тогда каждый из них всеми силами старается стать поближе к интересной девушке, а для того спешат раньше другого попасть к ней «на кровать». Опоздавший же парень со своей стороны придумывает разные шалости и даже пакости, чтобы насолить своему сопернику или поставить его перед девушкой в смешное положение, что хуже всего. Когда парочка уединится в коморе, ревнивый парень завяжет дверь коморы веревкой или подопрет колом, чтобы соперник не мог оттуда уйти, а затем принимается колотить палкой в дверь и стены коморы. Иногда затворники просят освободить их или бранятся. На брань парень отвечает самой отборной бранью и плоскими двусмысленными выражениями по адресу затворников. Просьбы не только не останавливают ревнивец, но наоборот, еще усиливают его настойчивость. Так продолжается до тех пор, пока все это не надоеет хозяину дома, который наконец покажется на крыльце хаты с кочергой в руках и прогонит беспокойного «парубка». Затем хозяин освобождает дверь коморы от веревки или подпорки, выпускает оттуда затворников, причем не забудет награ-*

*диль выходящего из коморы парня размашистым ударом по спине кочергой. Иногда попадает и девушке* [НАФ ИИФЭ им. Рильского НАНУ. Ф. 1–5. Ед. хр. 397. Л. 1–4].

### 3. Национальный романтизм и конструирование народной «нравственности»

Во второй половине XIX в. в украинской этнографической литературе постепенно появляются первые упоминания, а потом и отдельные статьи о традиции добрачных совместных ночевков молодежи [Афанасьев-Чужбинский 1858: 30–32; Свидницкий 1861: 54–56; Сумцов 1886; Чубинский 1877: 450–451]<sup>1</sup>.

Афанасьев-Чужбинский пишет об обычае на Полтавщине так: «Каждый парень открыто ухаживает за предметом своей нежности, и, нагулявшись досыта, спев множество песен, потанцовав, пары нечувствительно расходятся, окутанные таинственным покрывалом ночи, и почти всегда остаются вместе до утра». И тут же автор спешит с важной ремаркой: «Но да не подумают читатели, что молодость в это время предается разврату» [Афанасьев-Чужбинский 1858: 30].

Все исследователи этого периода считали важным сопроводить каждое упоминание о совместных ночевках уверениями в их «самой чистой, строгой нравственности»: «По большей части парубки вместе с дивчатами тут же на “вечорницах” остаются и ночевать; но никогда они не позволяют себе вступать с девушками в интимные отношения, а напротив, каждый парень заботится о своей невесте и бережет ее» [Чубинский 1877: 451]; «Ни один парень, ни одна девушка не позволяет себе ни малейшей нескромности, оскорбляющей добрые нравы» [Афанасьев-Чужбинский 1858: 32]. Так, к концу 1880-х гг. Сумцов подытожил, что «*почти все этнографы, касавшиеся вечерниц, признавали их нравственными увеселениями молодежи*» [Сумцов 1886: 440; курсив мой. — М.М.].

Тезис о нравственности отношений молодежи оставался наиболее важным и акцентированным в этих исследованиях, и не случайно. Изучение добрачных совместных ночевков молодежи этого периода задавалось *дискурсом национального романтизма* второй половины XIX в., для которого характерным был вдохновенный пиетет к «народному», «традиционному», «деревенскому», осознаваемому как «источник национальной куль-

---

<sup>1</sup> Этнографическому изучению добрачных ночевков предшествовали литературные обработки этой темы: «Малорусские писатели-беллетристы в старинное время любили останавливаться на вечерницах» [Сумцов 1886: 1]. По наблюдению Сумцова, в художественных текстах тема добрачных отношений возникает со второй половины 1830-х гг.

туры». Для него важным было утверждение идеи о высоких моральных качествах народа. Авторы многочисленных этнографических работ этого периода изучали народную нравственность, писали о благородстве парубков и трезвой моральности девушек [Сумцов 1886: 438–439; Афанасьев-Чужбинский 1858: 30–32].

Исследования этой группы оперировали относительно стабильным набором аргументов, который впоследствии особо не расширялся и не изменялся, продолжая воспроизводиться до наших дней. В этих работах много внимания уделяется вопросам ценности целомудрия в традиционной культуре, обряду свадебной проверки нетронутости девушки, позорным наказаниям в случае добрачной потери «калины», «горемычному положению» родившей вне брака (как и родившихся вне брака). В таких исследованиях строгие сельские нравы и жесткость наказаний играют роль аргумента в пользу тезиса о беспрекословном соблюдении «правил нравственности». Вот как пишет об этом Анатолий Свидницкий: «Притом девицы так связаны обрядом первой ночи, что только пьяная или крайне бесстыдная может поддаться обольщению; но если в ее сердце останется хоть немного стыда, если в ее голове не перевелось сознание себя и чести, то такая может уступить только силе и добровольно ни за что не согласится *підтоптати під ноги отця-неньку* [(укр.) букв. *подтоптать под ноги отца-мать*]» [Свидницкий 1861: 55] (см. также: [Сумцов 1886: 438–439]).

В своих исследованиях авторы признавали случаи «вечерничной распушенности», когда молодежь «не преуспевала в воздержании». Но такие «эксцессы» объявлялись «чрезвычайно редкими». Кроме того, даже эти «редкие» нарушения приписывали влиянию внешних факторов. Среди таких факторов Сумцов называет «остатки первобытной, почти животной простоты половых отношений» и следствие «вредного, развращающего влияния заводов и фабрик» [Сумцов 1886: 442]. Несмотря на столь явную противоречивость (нарушения объясняются одновременно влиянием и отсталого прошлого, и современного) и даже тенденциозность аргументов, призванных вынести причины нарушений в сфере нравственности за границы народной жизни, нужный эффект был достигнут. Традиционная народная сексуальность представлялась в идеализированных тонах, как эмансипированная от первобытной «промискуитетной дикости» и еще не испорченная городским развратным влиянием. Этот образ народной жизни нередко ангажируется правым дискурсом и сегодня.

В то время как *дискурс национального романтизма* базировался на противопоставлении *чистой, строгой, трезвой деревенской*

*морали* опьяненному развратом городу, пришедший ему на смену *дискурс сексуальности* совершенно по-другому воспользовался этой оппозицией: деревенская жизнь здесь нередко служила примером и доказательством типичности, не уникальности городских сексуальных «психопатий», «болезней» и «нарушений».

#### 4. Дискурс сексуальности и этнография половой жизни

В самом конце XIX в. исследователи начали прямо артикулировать задачу, которая никогда ранее не ставилась наукой, — изучение «половой жизни украинского крестьянства». Рекламный текст по случаю издания в 1909 г. сборника обценного фольклора так и сообщает: «Этим томом начинается публикация работ, цель которых — фундаментально осветить половую жизнь украинского (малороссийского) крестьянства с точки зрения разных научных исследований» [Купчинський 1998: 199].

С этой целью этнографы принялись активно и целенаправленно коллекционировать образцы обценного фольклора, понимаемого как источник данных о половой жизни крестьянства. Интерес ученых вызывали тексты, ранее пребывавшие ниже границы записывания, не воспринимавшиеся как достойное народное творчество. Но дискурс сексуальности предлагает совершенно новую интерпретацию и оценку этих ранее отбракованных текстов. В свете дискурса сексуальности обценный фольклор обретает ценность культурного факта, уникального источника сведений о народной жизни, где «крестьянство открыто является нам во всей своей реальности и без грима, таким, каким оно есть и как оно живет — полное жизни и стремлений» [Купчинський 1998: 199]. Ученые утверждают мысль о научной важности обценного фольклора, а невнимание к нему считают ненаучным подходом, проявлением ханжества и лицемерия.

Материалы, содержащие инвективы, мат, упоминающие гениталии, коитус, фекалии, испражнение, порчу воздуха, вызывают особый интерес исследователей народной словесности. И если в предыдущие десятилетия такие записи были немногочисленны, производились редко, попутно, непреднамеренно [Власова 1995: 55, 56; Никифоров 1996: 509], то теперь этот фольклор коллекционируется целенаправленно и с особым энтузиазмом. Владимир Гнатюк, к примеру, упоминает коллекцию из более тысячи произведений, собранных на протяжении одного собирательского сезона [Наулко, Руденко, Франко 2001: 40].

На первый взгляд может показаться несколько странным, что исследования по этнографии *половой жизни* представлены преимущественно публикациями сборников obscene фольклора, активно издававшихся в 1890–1910-х гг. [Folklore de l'Ukraine 1898; Folklore de l'Ukraine 1902; Hnatjuk 1909; 1912]<sup>1</sup>. Этот факт, полагаю, нужно понимать как процесс поиска, определения этнографами того, что именно считать «сексуальным», где именно искать средоточие «сексуальности» в традиционной культуре, что именно интерпретировать как «эротичность». Ведь сами носители культуры, не располагавшие концептами *сексуального и эротического*, не могли дать ответ на прямой вопрос. «Народная сексуальность» создается этнографами из разнопланового фольклорного материала, в эмной интерпретации считающегося «стыдным» (укр. 'стыдным'), «сороміцьким» (укр. 'срамным'), веселым, развлекательным, забавным.

Однако народный концепт «стыдного» оказался несопоставим с современными понятиями «сексуального» и «эротического». Например, «срамной» фольклор наиболее часто был смеховым жанром [Филобибл 1997: 549, 550; Пропп 1999: 166–168]. Впоследствии даже была выработана соответствующая терминология — *смехоэротический фольклор*. Насколько можно было положиться на эти тексты в изучении норм, практик и запретов в области «сексуальности»?

В свою очередь, «сексуальное» и «эротичное» с трудом находило референтов в образцах народной культуры и устного творчества. Автор предисловия к сборнику украинского obscene фольклора, размышляя по поводу эротического в восприятии «простых людей», отмечал, что его респонденты «не ощущают притяжения ни в телесной обнаженности, ни в изображении совокупляющихся пар» [Гнатюк 2013: 38]<sup>2</sup>. Попыткам дифференцировать, систематизировать разные оттенки «срамного» фольклора и определить их через категории *сексуальное, эротичное и извращенное* посвящена работа Александра Никифорова, основанная на северно-русских материалах. Размышления ученого показывают, что автор сталкивается со сложно-

<sup>1</sup> Об истории создания этих сборников фольклора см.: [Боряк, Маерчик 2013].

<sup>2</sup> Важно отметить, что цитированный текст был написан Фридрихом Крауссом, а не Владимиром Гнатюком, чьим именем подписан. Это следует из переписки между учеными. В письме от 2 января 1912 г. Краусс просит разрешения подписать подготовленное им предисловие к тому украинского obscene фольклора именем Гнатюка. Гнатюк был составителем и редактором этого тома, поэтому, по мнению Краусса, это было целесообразно, и к тому же, пишет он: «Такой экскурс может исходить только от украинского исследователя». И дальше: «Вы можете полностью положиться на мое знание дела, а также на мое стилистическое искусство, я сумел серьезно и настойчиво наилучшим образом отметить ваши научные намерения» [Купчинский 1998: 221–222]. Ответ Гнатюка неизвестен, но вступление подписано его именем.

стями, пытаясь использовать современные критерии при анализе фольклорных текстов. «Сексуальное» в народном быту, согласно его наблюдениям, присутствует везде, но в то же время не позволяет себя зафиксировать. Ученый пишет: «Признаюсь, что я был поражен той насыщенностью деревни сексуальностью, которая преследовала на каждом шагу. Она сказывалась в речи, в бытовых рассказах, в фактах семейных отношений, в произведениях устного творчества и т.д. Однако же скоро я заметил, что в этой сексуальности деревни нет такого элемента, который делает ее специфичной в городе, нет того, что бы ее доводило до ступени эротики. Наблюдение над бытом показывает, что вы имеете дело с естественным, несколько грубоватым фоном жизни, по существу чрезвычайно целомудренной и строгой» [Никифоров 1996: 510].

Вместе с тем дискурс сексуальности стимулировал и первые попытки этнографического изучения собственно «половых практик». Такие материалы создавались с трудом, их было собрано крайне мало. Лишь крупницы сведений о повседневности и обычаях, связанных со сферой интимного, представлены в отдельных публикациях.

Среди немногочисленных работ об обыкновениях в этой сфере особое место занимают исследования добрачных совместных ночевков молодежи. Им было посвящено несколько публикаций: Марка Грушевского, Владимира Ястребова, Митрофана Дикарева [Мр.Г. 1906: 96–107; *Folklore de l'Ukraine* 1898: 2–6; *Folklore de l'Ukraine* 1902: 303–328; Дикарiв 1918].

Для этих работ характерным было ослабление интереса к вопросам «нравственности» (но не отказ от них) и обострение внимания к интимным деталям взаимодействия молодых людей во время совместных ночевков. Несколько работ содержат весьма скрупулезное описание интимного и чувственного взаимодействия ночующих пар [Мр.Г. 1906: 96; Руденко 2000: 48–49], иные же, не вникая в детали, сообщают: «Из-за таких общих ночевков, говорят, нету в селах честных девчат» [Гнатюк 1919: 195].

Появление работ по этнографии сексуальности совпало и с изменением стиля полевой этнографической работы. Если Сумцов или ранний Вовк (когда писал исследование о свадьбе) были всецело кабинетными учеными, то Грушевский, Гнатюк или Дикарев непосредственно ездили «в поле», занимались собирательской работой (хоть и продолжали пользоваться помощью посредников). Прямой контакт с информантами способствовал установлению доверительных отношений и содействовал возможности узнавать, наблюдать и записывать сведения о весьма деликатных нюансах народной жизни.

В качестве примера этнографического описания молодежных ночевков, которому явственно присущи черты дискурса сексуальности, приведу здесь описание, сделанное в конце XIX в. на юге Киевщины:

*Вот когда уже кровь заиграла, идут уже друг к другу и тогда могут хоть потереться себе, погулять вместе, полапать друг друга, поспать <...> А там, как свыкнутся, тогда уже и в настоящую притулу играют. Это игра такая, парубочья и девичья. Он залазит на нее, и смыкают животы вместе, и чего больше делали бы, дак ведь боятся, и то, и другое боятся славы, и боятся, чтобы не пробить, то есть та перегородка (девственная плева) чтоб не уничтожена была, и вследствие этого чтоб не уничтожена была честь девичья. Ведь в этом вся сила девичьей чести. Больше ничего и не делают, а только играют, он все время сдерживает себя, чтобы случайно не пробить, а только так немножечко вмочится [окунется] в нее, и когда плоть из него исходит, то не выпускает в нее, потому что это уже знают, [что нельзя]. <...>*

*И так вдоволь наиграются себе, и все. И так все играют в игрушку эту, и это с давних времен знают, что играть в нее можно, пока не поженятся молодые люди. Когда уже поженятся, то и не боятся этого [беременности]. Так было издревле, так и теперь [Мр.Г. 1906: 96–97].*

*А притулы — дело обыкновенное и самое простое. И как бы там ни было, а притулы должна девка давать без заморочек, как только она знает, что этот парубок на нее не будет клеветать и [если] уже ночевал с ней. А так, чтобы за первым разом [давать притулы], так это редко бывает. Ну, теперь девки такие пошли, что не очень разживешься на счет этого дела. Ну, все же, при таких случаях, как упомянуто выше, то притулу дает каждая. <...>*

*Притула разных сортов бывает. Одна сбоку: ноги сожми ей, а есть, что она одну ногу поднимет немного, чтобы ему там было сподручнее. Вторая притула есть сверху, только ноги вместе сдвинуты. А есть — одну ногу его опускает между своих ног, это уже угождает ему. А бывает пускает обе ноги в середину — только не допускает, чтобы он делал дело по-настоящему, а так только, наполовину «члена» или меньше, только это самая страшная [притула] [Мр.Г. 1906: 100–101].*

Сами этнографы-полевики еще не используют словарь сексуальности, не называют прямо «половой жизнью» описываемые явления. Но вскоре на основе их записей и со ссылкой на их тексты это сделают ученые-специалисты из области сексуальности. В 1931 г. исследователи Украинского психоневрологического института в Харькове писали: «Ночевки парубка с де-вужкой приводят к неполному половому акту и очень часто

и к половому акту <...> Наше обследование позволяет несколько шире осветить некоторые стороны сексуальной жизни крестьянки, связанной с обычаями “досвиток”, “ночевок” и т.д.» [Гуревич, Воровбит 1931: 44]. Позже в этой статье мы более детально остановимся на вопросе медиализации и биологизации половых практик как неотъемлемой части создания науки о сексуальности.

Подытоживая, отмечу, что изменением не обыкновений, но лишь сменой дискурса национального романтизма на дискурс сексуальности объясняется тот факт, что один и тот же обычай так по-разному воспринимался и описывался в исследованиях, осуществлявшихся близко по времени, если не синхронно: Сумцов печатал свои статьи о нравственных вечерницах в 1886 и 1889 гг., а Грушевский в это время уже начал свое этнографическое исследование «притулы».

### 5. Дискурс феминистического анализа

Феминистический, или гендерный, подход важен тем, что он преодолел границы позитивистских вопросов, в рамках которых практически без исключений оставались исследования обычая до конца XX в., и предложил новую критическую перспективу, нацеленную на изучение гендерных режимов власти. Два наиболее репрезентативных исследования украинского обычая добрачных ночевок молодежи с позиций феминистического анализа принадлежат Кристине Воробец и Оксане Кись [Воробець 2003; Кись 2008].

Оксана Кись обращает внимание на то, что обычай способствовал установлению властных гендерных режимов в традиционной культуре через практики прямого насилия и контроля. Исследовательница показывает, что парубки на свое усмотрение регулировали доступ других парней к девушкам своей части села [Кись 2008: 111], ожидали от «своих» девушек покладистости и уступчивости [Кись 2008: 113], в случае же неповиновения могли прибегать к разным «репрессивным мерам»: к публичному унижению, нанесению материальных убытков или применению физического насилия [Кись 2008: 114]. Никакая девичья стратегия не была достаточно надежной, парубки могли наказывать своих подруг как за «распутное» поведение, так и за слишком скромное: «Этнографические материалы свидетельствуют, что иногда парни используют физическую силу, принуждая девушек спать с ними во время вечерниц / досвиток» [Кись 2008: 111].

Дискурс феминистического анализа вскрывал властную парадигму модуса сексуальности. Вместе с тем, несмотря на этот качественный поворот, интерпретация сексуальности здесь,

как и в предыдущих двух подходах, оставалась в рамках эссенциализма. Вечерицы интерпретировались как культурное подспорье пробужденной в половозрелом теле биологической потребности [Воробець 2003: 69]. Допущение биологических аргументов делало невозможным дальнейший конструктивистский анализ.

### **6. Квир-дискурс или конструктивистский анализ традиционных норм сексуальности**

По мнению Мишеля Фуко, истоки современной сексуальности восходят к раннему новому времени, но сформировалась она окончательно лишь в XIX в. По этому поводу Джудит Батлер писала: «Можно сказать, что скандал вокруг “Истории сексуальности” Фуко вспыхнул из-за его утверждения, что секс у нас был не всегда» [Butler 1993: 81].

Это утверждение Фуко нужно понимать определенным образом, во-первых, как изменение структур смыслов и возникновение процедур био-политик. Сам философ объяснял это как превращение того, что раньше было практикой (санкционированной или греховной, искусством или обыденностью), в характеристику тела — биологическую, психосоматическую черту, в идентичность, определяющую остальные сферы жизни индивида, имеющую на них влияние. Об этом новом качестве сексуальности Джудит Батлер писала, что никогда раньше сексуальность не имела такой всеобъемлющей власти создавать сущность человека, «подвид» человека. Если раньше секс был практикой по обстоятельствам, произвольной характеристикой, то теперь он становится стабильной, фиксированной частью идентичности и тела. Как выразилась Батлер, с XIX в. «мы становимся нашим сексом», «только будучи обозначенными полом (it is precisely only being sexed), мы становимся осязаемы как человеческие существа» [Butler 1993: 81].

Во-вторых, утверждение Фуко нужно понимать как указание на возникновение сексуальности, «проницаемой для патологических процессов». Нерегламентированная, запрещенная сексуальность теперь понимается не просто как прегрешение или «мерзость», она становится болезнью, объектом медицинского и психоневрологического лечения, наказания и контроля [Фуко 1996: 271–272].

Эти два узловых смысла современной сексуальности (биологичность и подверженность патологиям), которые и легли в основу разнообразных биополитик надзора и наказания, инкрустируются в тело традиционной культуры в немалой степени посредством ее этнографического изучения на рубеже XIX–XX вв.

### К вопросу о словаре сексуальности

Когда в конце XIX в. было положено начало этнографического исследования традиционных норм сексуальности и «эротического» фольклора, названия для этой группы работ еще не существовало. Ни церковный, ни даже народный язык не располагали лексикой, релевантной для исследования этой темы в народной культуре. Словарный дефицит возмещался за счет классических языков: *криптадии* («Начал я уже печатать второй том своих криптадий» [Купчинский 1998: 220]), *антропофитея* («исследование антропофитеи» [Купчинский 1998: 199])<sup>1</sup>. Вскоре ученые начинают адаптировать параллельно формирующийся современный словарь сексуальности. Владимир Гнатюк, к примеру, в письме 1899 г. обозначает жанр собираемого им фольклора как «сборники порнографии»<sup>2</sup> [Купчинский 1998: 63]. Позже с той же формулировкой — сборник «грубо порнографический и лишен научной ценности» — берлинский суд утвердил конфискацию составленного Гнатюком тома обценного фольклора [Наулко, Руденко, Франко 2001: 133, 147] (см. более подробную историю судов над Крауссом: [Берт 2009: 97–111]).

Языковые лакуны были особо ощутимы для авторов этнографических исследований. Владимир Ястребов в 1896 г., работая над статьей о союзах неженатой молодежи, сетует в письме к Вовку: «Не знаю только, как справлюсь с некоторыми нескромными подробностями, например, в описании ночного времяпровождения парубков и девчат, церемонии приема в громаду конюхов и т.п. Может быть, удастся их перевести по-латыни или по-гречески и проташить в “Этн[ографическое] Обзор[ение]”» (оригинал письма на русском) [Руденко 2000: 50].

В украинском языке слово *сексуальность* и иная, не прижившаяся его форма *сексуализм* до начала XX в. не встречаются. В 1910 г. украинский лингвист и этнограф Зенон Кузеля, в круг научных интересов которого входила также этнография сексуальности, издал в Черновцах первый тираж своего словаря иностранных слов [Словар чужих слів 1910]. В нем впервые для широкой общественности был предложен современный понятий-

<sup>1</sup> Оба эти слова, антропофитея (от гр. ἀνθρωπος — человек; φτεία — произведение на свет, деторождение) и криптадия (от гр. κρυπτάδια — сокрытое, тайное), были заимствованы из названий одноименных немецкого и французского фольклорных сборников, специализирующихся на теме обценного фольклора и инвективной лексики [Anthropophyteia 1904–1913; Kryptádia 1883–1911].

<sup>2</sup> В романогерманских языках слово *porography* известно с середины XIX в. «Словарь современного русского литературного языка» указывает, что слово упоминается лишь в 3-м переиздании «Толкового словаря живого великорусского языка» В. Даля, опубликованном в 1904–1909 гг. [Словарь современного русского литературного языка 1948–1965, X: стлб. 1377]. В предыдущих двух изданиях оно не фиксировалось, хотя, очевидно, уже некоторое время функционировало в языке.

ный аппарат сексуальности: *гедонизм, коитус, пенис, поллюция, сексуализм, сперма, эрекция, эякуляция*.

Словарь определяет *сексуализм* как слово со значением «половая жизнь». Выражение *половая жизнь* бытовало в украинском и русском научном языке уже с середины XIX в. [Словарь современного русского литературного языка 1948–1965, X: стлб. 1038].

Этнографам приходилось создавать релевантный научный язык для работы с исследуемой темой, что предполагало активное заимствование из словаря современной сексуальности. В этнографической литературе выражение *половая жизнь* поначалу использовалась чаще для обозначения дикого, животного инстинкта, противопоставляемого культурной сдержанности и «трезвой нравственности» [Сумцов 1886: 442]. Выражение *сексуальне життя* (укр.), то есть «сексуальная жизнь», впервые встречается в этнографическом тексте 1906 г. [Мр.Г. 1906: II].

Получается, что этнография, исследуя *бытующие* в традиционной культуре явления, нуждалась в новой, внешней лексике и заимствовала ее из словаря современной сексуальности. В этих нововведениях важно то, что новые слова приносили с собой и смысловые структуры *биологизации и медиализации* сферы генитальных удовольствий. Впервые слова для обозначения копуляции — *секс* и *половой акт* — выстраивались так определенно вокруг биологического пола. Раньше биология, физиология и пол не были смыслообразующими в названиях копуляции. Церковные выражения *совокупляться, прелюбодеять, грешить, лежать, растлевать* указывают на моральную оценку, а народные *чухратися, шморгати, грати, хитатися, гепати* (укр.), т.е. *чесаться, елозить, играть, шататься, бухать* указывают на механику, моторику действий, но те и другие не апеллируют к биологии (см. также: [Gura 2005]).

Для иллюстрации того, насколько внетелесно и внебиологично может осмысляться сексуальность, приведем наблюдения американской исследовательницы Ив Левин, которая указывала, что в представлениях средневековых христиан сексуальное желание не было изначально присуще человеческому телу. Таков был первоначальный божий замысел — отсутствие полового влечения. Это чувство влечения было наказанием, изъясном, «зловредной склонностью, происходящей от Сатаны» [Левин 1999: 251]. И если его нельзя было полностью устранить, то надо было ограничить рамками брака [Левин 1999: 255].

Не менее интересным является другое наблюдение ученой о том, что сексуальное удовлетворение в концепции средневековой христианской доктрины не зависело от того, с кем оно

осуществлялось: «Средневековые славяне вряд ли смогли бы осознать, что сексуальные отношения с одним партнером могут быть более полноценными физически и эмоционально, чем с другим» [Левин 1999: 252]. В доказательство этому исследовательница приводит рассказ о русских святых Петре и Февронии. Угадав дурные мысли одного из бояр, Феврония велела ему черпнуть по ведру воды за каждым из бортов ладьи, а затем спросила, слаще ли вода в одном ведре, чем в другом. Получив ответ, что вода одинакова, Феврония сказала: «И женское естество одинаково. Зачем же ты, свою жену оставив, думаешь о другой?» [Повесть о Петре и Февронии 1982: 341]. Одинаковостью женского естества Феврония обосновала то, что мужчина должен «утолять жажду» со своей женой, ведь с другой женщиной он не ощутит ничего иного.

Эти примеры мы приводим для иллюстрации того, как половое желание, удовольствие может мыслиться даже вне связи с телом или вне биологии, циркуляции биожидкостей, т.е. вне смыслов, которые стали квинтэссенцией идей современной сексуальности. Сравните для контраста степень биологизации полового влечения в просветительской брошюре начала XX в.: «Наличие яичек у мужчины и яичников у женщины обуславливает их взаимное половое влечение» [Каров 1926: 8].

Этнографические работы по изучению «половой жизни украинского крестьянства», заимствовав натуралистский, биологический язык, эту позицию естествоиспытателя, непредвзятого ученого, по-медицински нейтрального наблюдателя, «без ложного лицемерия и стыда» рассматривающего половую жизнь, принимали и их идеи, и системы смыслов, создавая монолитную, трудноразделимую амальгаму народных практик и современных смыслов сексуальности.

Иными словами, в процессе присвоения этнографией необходимой лексики в сферу народной жизни транспонируются новые смыслы и понятийные структуры, составляющие каркас современной сексуальности. Происходит вживление современных смысловых структур в корпус традиционной культуры, а эмные значения нивелируются, становятся несущественными.

Это замещение порождает несколько важных эффектов. Современные смыслы обретают ретроспективу, почти вневременную архаичность, т.е. постулируются как универсальные.

Одновременно именно это замещение, по моему мнению, породило те самые упомянутые в начале статьи парализующие противоречия. Получается, что этнография сыграла парадоксальную роль: она создавала, цементировала эти противоречия, одновременно пытаясь их разрешить.

**К вопросу о патологизации:  
детское баловство или проявление «психопатии»**

Священник Марко Грушевский, известный украинский церковный деятель, педагог и энтузиаст-этнограф, на протяжении 1889–1900 гг. с особой ответственностью и тщательностью коллекционировал в селах своего прихода материалы о культуре детства и материнства.

Ученый разработал особый способ записи материалов, состоявший в дословной фиксации небольших фрагментов прямой речи крестьян. Благодаря этому мы располагаем не только обобщенными, итоговыми авторскими формулировками, но живыми народными выражениями, эмоциональными и яркими реакциями крестьян на обсуждаемую тему. В начале XX в. записи Грушевского были переданы Зенону Кузеле для систематизации, научной обработки и подготовки их к печати. Кузеля скрупулезно воспроизвел все заметки без купюр, придав им структуру и снабдив комментариями. Исследование было опубликовано двумя томами в 1906 и 1907 гг. [Мр.Г. 1906–1907]. Благодаря совместной работе двух исследователей у нас появился материал, позволяющий проследить переплавку этнографических данных о народных практиках в диагнозы современной сексуальности.

Записи Марка Грушевского содержат уникальные сведения о детском «секелянии» (др.-русс. *секель* — ‘клитор’), терке:

*Эта Марийка и наша Хивронька, так стыдно было в калитку заглянуть: они все время любили играть вместе. Заголятся обе и ползают друг по дружке. Стыдил, стыдил было. Так они в другом месте где соберутся играть [Мр.Г. 1906: 67].*

— *Так это все дети такие бывают, забавляются себе.*

— *Так пускай и забавляются! А как же иначе?*

— *Да это мелочи! Вот уже и подрастут, когда немного даже понимают, да и то бывает слезутся. Уже пастушки, да и то какой из них спрос: игрушка. Да и все! Дети, ясное дело!*

— *Хорошая игрушка! А все-таки чувствуешь неловкость, когда их застукаешь! Дьявол все же сводит их вместе [Мр.Г. 1906: 67].*

Анализ разговора показывает, что эти детские занятия воспринимаются носителями культуры как стыдные и не похристиански вольные (от лукавого), но вместе с тем как безвредное, естественное, невинное детское баловство. Воспроизведенные комментарии или разговор свидетельствуют, что такие детские игры не вызывали у взрослых особого беспокойства, страха или тревоги. Чувствуя неловкость, взрослые сты-

дили детей, но детская игра не вызывала паники, не сопровождалась наказаниями или страхом неизлечимых болезней. То, что в игру вовлечены именно малые дети, стало не предметом отдельного беспокойства взрослых, а даже наоборот, оправдательным фактором, поскольку церковь не считала грехом, «если дети лезут неосознанно» («оже лазят дети не смысляче»).

В конце раздела Зенон Кузеля помещает свой экспертный анализ игры. Он начинается со слов: «Неестественное успокоение половых потребностей известно теперь во всей Европе» [Мр.Г. 1906: 68]. Такая формулировка вводит нас в тему патологий. Далее автор переозначивает «секеляние» через новые понятия *онанизма*, *мастурбации*, *аутоэротизма* и определяет их как *болезнь* [Мр.Г. 1906: 68]. Он обостряет напряжение, назвав, к слову, и другие формы «психопатических проявлений», среди которых садизм, мазохизм, «окультизм как сексуальная aberrация», сексуальность обонятельная [Мр.Г. 1906: 69]. И в завершение подытоживает:

*Из записей автора [Марка Грушевского] не знаем, существуют ли между крестьянами и другие сексуальные извращения: информацию имеем лишь об одном из них, так называемом секелянии (терке), которое известно детям и, наверное, взрослым. Это так называемая в научной литературе лесбийская любовь, либо трибадия, то есть любовь между женщинами, заключающаяся в том, что одна из них, у которой скоботень (clitoris) больше, играет роль мужчины [Мр. Г. 1906: 69].*

Таким образом, в этнографическом описании у нас было некое, судя по всему, нейтральное детское сельское развлечение, к которому были привычны и снисходительны взрослые и церковь. Но в освещении дискурса сексуальности эта детская потеха превращается в *сексуальную активность*.

Становиться *сексуальностью* означало для соответствующих народных обыкновений, игр и практик удовольствия быть подверженными патологизации, превратиться в предмет тотального надзора, регулирования и запрета. Так, переименование игры в сексуальную активность приводит к обнаружению увесистого набора перверсий, гроздьями производимых из нехитрого сельского удовольствия. Из него вдруг вычленяется «детская сексуальность», «гомосексуальность», «мастурбация» и ряд других «психопатий».

Сексуальность в этом смысле — это разрастающееся производство власти. С этих пор детские комнаты, детские игры и детские спальни станут местом непрерывного контроля.

## «...Это игра такая, девичья и парубочья»

В предыдущих двух параграфах мы рассмотрели, как смысловые структуры современной сексуальности форматировали знания о народных доиндустриальных практиках удовольствия. В этом параграфе предпримем попытку анализа эмных смысловых структур, определяющих значение добрачных ночевок молодежи в среде их бытования.

Для этого я предложу прочтение этнографических описаний добрачных ночевок с вниманием к идее о сексуальности как исторически обусловленном проекте. Что мы получим, если проследим, как носители культуры, а не этнографы, концептуализировали добрачные практики генитального удовольствия? Какие смыслы определяли эти практики и какими регламентациями эти практики регулировались?

Эмпирической базой для анализа станут фрагменты этнографических описаний, содержащие прямую речь респондентов, подобно приведенным выше. В таких источниках можно найти примеры используемой информантами лексики для обозначения вечерних удовольствий и проследить структуры их смыслов. Важно отметить, что чаще всего такой материал составлялся этнографическими работами дискурса сексуальности.

Прежде всего анализ доступного материала указывает на частое употребление слов *игра*, *играть*, *игрушка*, *заиграть*, *забава*, *баловаться* и т.д. В приведенной выше цитате о притуле эти слова использовались до десяти раз.

Кроме того, в этнографических описаниях можно увидеть противопоставление добрачных практик коитальных удовольствий брачным. Так, источник сообщает, что «играть в притулу можно, пока не поженятся молодые люди» [Мр.Г. 1906: 97]. Но после свадьбы играть уже греховно: мужу и жене полагается делать это «як слід», «не хитрувать», «настоящо», «по правді», «на ділі» (укр.), т.е. как следует, не хитрить, по-настоящему, подлинно, на самом деле [Мр.Г. 1906: 97, 100, 101].

Притула явственно ассоциировалась с добрачным статусом. Если у супругов дети рождались с большими интервалами, то пару могли обвинить, что они-де «спят как парень с девкой. Поиграют себе в притулы и квиты» [Мр.Г. 1906: 97]. Эти наблюдения позволяют проследить строгую оппозицию между добрачными практиками, обозначенными как игра, и совокуплением в браке, понимаемом как всамделишное, настоящее действие.

Разграничение определялось по признаку полноты вагинальной пенетрации и потери «калины». Добрачные интимные

практики ограничивались принципом «не уничтожить честь девичью». Пока «краса» не нарушена, сама практика маркировалась как «игра» и считалась безвредной, «не настоящей». Это позволяет утверждать, что молодежные отношения регулировались не запретом на физическую близость (на объятия, поцелуи, прикосновения к гениталиям, даже частичное проникновение), но запретом на дефлорацию. Поведение, вписывающееся в такой канон, считалось, судя по всему, вполне нравственным, а проникновение, не нарушающее девственность, вполне безвредным и ответственным<sup>1</sup>.

На размежевание между супружеским делом «по-настоящему» и добрачными «забавами» указывает также лексика. Слово «притула» происходит от слова «притуляться», т.е. прислоняться. Прислонение семантически противопоставлено пенетрации, проникновению вовнутрь, т.е. «настоящему соитию». Эта вера в «ненастоящность» коитуса при неполной вагинальной пенетрации была настолько прочной, что супруги могли использовать этот метод с целью контрацепции [Мр.Г. 1906: 97].

Получается, что неполная, частичная пенетрация, без дефлорации, была условием того, чтобы рассматривать половой акт как недокоитус, ненастоящий, имитированный, игрушечный, «девичье и парубочье» развлечение. Такое развлечение не только не противоречило небрачному статусу молодых людей, но даже наоборот: этнографические материалы дают основания утверждать, что наличие партнера для ночевки было важным маркером добрачного статуса. Одна из моих информантов на вопрос, спали ли молодые люди вместе до свадьбы, ответила: «Хорошая девушка — она с парнями спит. Когда-то, если девушка с парнями не спала, то и не считалось, что она девушка» [НА ИН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 400б. Л. 10].

В то же время мужем и женой можно было стать только путем нарушения девственной плевы невесты. Без «добывания калины» (или позорного определения «нечестности молодой») свадьба не считалась сыгранной. Обряд дефлорации оставался важной, семантически нагруженной частью традиционной свадьбы.

---

<sup>1</sup> Можно предположить, что таким «безвредным» считалось и анальное проникновение. Федор Вовк упоминает об обычаях в селениях южной части Доспатских гор в Болгарии: «Момцы и девойки выбирают друг друга, кто с кем желает, и парами отправляются в лес, или, если это происходит зимой, то на сенник, и там вступают друг с другом в противоестественные отношения (per anum)... Старики и старухи смотрят на это как на вещь не противозаконную, незапрещенную: они только улыбаются, когда об этом заговорить с ними» [Волков 1895: 36]. (Я благодарю за эту параллель и источник анонимного передпубликационного рецензента статьи.)

Таким образом, основываясь на разделении и противопоставлении добрых *игр* в притулу и брачных репродуктивных практик обязательного полного проникновения «*по-настоящему*», можно прийти к выводу, что носителями культуры молодежные ночевки рассматривались как часть доброй молодежной жизни, предваряющей вступление во взрослость; генитальные удовольствия с частичным проникновением считались возможными (и то лишь до брака), концептуально осмысляясь как «ненастоящие», «игрушечные» (а следовательно, как не позволительное для брака баловство). С приходом же дискурса сексуальности рассматриваемые молодежные практики начали интерпретироваться как безусловно «сексуальные».

## 7. Некоторые выводы

Мы рассмотрели четыре разных дискурсивных позиции по отношению к традиции добрых молодежных ночевки.

Бросается в глаза, что первые два подхода — дискурс национального романтизма и дискурс сексуальности — исходят из общего понимания «сексуальности» и отвечают на общий вопрос, но приходят к противоположным выводам. Первый из них утверждает, что отношения между молодыми людьми во время совместных ночевки были исключительно нравственными, а второй, наоборот, разоблачает их «сексуальный» характер. Возможность такого разного прочтения традиции объясняется идеей дискурсивности знаний.

Примечательно, что ни один из подходов нельзя обвинить в необоснованности. Ведь если учитывать, что парни и девушки придерживались во время совместных ночевки соответствующих регламентаций и ограничений, определяющихся требованием сохранить девственность, то вывод дискурса национального романтизма о строгих принципах нравственности в сельской молодежной среде вполне релевантен.

В то же время, если принять во внимание тот факт, что молодежные ночевки допускали, формулируя в терминах современной сексуальности, эротическое возбуждение, сексуальное наслаждение, генитальные контакты, частичную пенетрацию, а иногда это все приводило к беременности и венерическим заболеваниям, то вполне резонно было также назвать эти отношения *половыми*, как и определял их дискурс сексуальности.

Оба ответа оправданы в границах своих дискурсов. Поэтому в данной статье ставился вопрос не об их истинности (предполагается множественность истин), а об их предназначении: с какой целью и для чего производится определенный корпус знаний и постулируются определенные утверждения.

Совместные молодежные ночевки доиндустриального села рассматривались этнографами то как место утоления сексуального желания, то как пространство нравственного воздержания, но от той же сексуальности, конструируемой в тех же категориях модерности. На пересечении эмных и современных интерпретаций продуцировались множественные противоречия, разрешение которых не могло быть осуществлено без проблематизации базового концепта — сексуальности.

Это было сделано в последней части статьи. Предварительно и преднамеренно обособив дискурс сексуальности, я проследила, какими смыслами обычай определялся для носителей культуры. Результат анализа показал, что добрачные отношения в традиционной культуре концептуализируются путем их противопоставления брачным репродуктивным практикам и таким образом конструируются как их отрицание, отсутствие.

Напоследок обратим внимание, что в этой статье не использовался потенциал, который открывает дискурс феминистического анализа в сотрудничестве с квир-дискурсом: андроцентризм современной сексуальности, накладывающийся на концептуализацию наслаждения в пространстве традиционной культуры, может стать привлекательной темой для будущих исследований.

Подытоживая, хочу сказать, что изучение истории сексуальности с точки зрения не истории практик, но истории идей, не истории исследований, но истории дискурсов способствует появлению новых взглядов и вопросов, равно как и новых ответов на иногда уже, казалось бы, исчерпанные исследовательские темы.

#### **Список сокращений**

НАФ ИИФЭ им. Рильского НАНУ — Научные архивные фонды Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского Национальной академии наук Украины

НА ИН НАНУ — Научный архив Института народоведения Национальной академии наук Украины

#### **Архивные источники**

Научные архивные фонды Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины. Ф. 1—5. Ед. хр. 397. Сержпутовский А. Жизнь молодежи и брак в с. Лоски Кролевецкого уезда Черниговской губ. По материалам 1910 года. По сообщениям местного крестьянина Евдокима Даниловича Кириченкова. 1922 г.

Научный архив Института народоведения НАН Украины. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 4006. Маерчик М. Матеріали експедиції в Полтавську обл. Запис 1997 р.

**Бібліографія**

- [Афанасьев-Чужбинский А.] Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) // Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским геогр. общ. СПб.: Типография Э. Праца, 1858. Вып. 3. С. 19–46.
- Берт Р. Фридрих Салома Краусс (1859–1938). Автобиографические сведения и документы по библиографии фольклориста, литератора и сексолога (1990) // Краусс Ф.С. Заветные истории южных славян. В 2 т. / Подготовил Л. Бессмертных; пер. с нем. А. Москвин, А. Фролов. М.: Ладомир, 2009. Т. 1. С. 7–134.
- Боряк О., Маєрчик М. До історії етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору (замість вступного слова) // Етнографія статевого життя й тілесності: 36. статей / Під ред. О. Боряк, М. Маєрчик. Київ: Центр культурно-антропологічних студій, 2013. С. 9–16.
- Власова З. Песни, записанные П.В. Киреевским // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., науч. ред. А. Топорков. М.: Ладомир, 1995. С. 51–56.
- Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні (1891–1892) // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / [Пер. з франц. М. Славинський]. Прага: Український громадський видавничий фонд, 1927. С. 215–337.
- Волков Ф. Свадебные обряды в Болгарии // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 1–56.
- Воробець К. Спокусниця чи цнотлива? Непевне статево становище жінок у пореформенній українській селянській громаді / Пер. з англ. О. Мокровський (1990) // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Л. Гентош, О. Кісь. Львів: ВНТЛ Класика, 2003. С. 62–74.
- Гнатюк В. Про студії «Антропофітеї» / Пер. з нім. В. Балушка // Етнографія статевого життя й тілесності: 36. статей / Під ред. О. Боряк, М. Маєрчик. Київ: Центр культурно-антропологічних студій, 2013 (1912). С. 32–39.
- Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину // Матеріали до української етнології. Львів: Накладом Наукового товариства ім. Шевченка, 1919. Т. 19–20. С. 249–389.
- Гуревич З., Ворожбит А. Статево життя селянки. Харків: Медвидав, 1931.
- Дикарєв М. Збіркі сільської молодіжної на Україні (з паперів Митр. Дикарева) / Упор. і передм. В. Гнатюк // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів: Етнографічна комісія наукового товариства ім. Шевченка, 1918. Т. 18. С. 170–275.
- Каров А.Н. Что должны знать мужчина и женщина, вступающие в брак: с рисунками. Исправленное издание. Одесса: Светоч, 1926.
- Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX — початок XX ст.). Львів: Інститут народознавства, 2008.

- Купчинський О.* (ред.). Володимир Гнатюк: документи і матеріали (1871–1989) / Упор. Я. Дашкевич, О. Купчинський (відп. редактор), М. Кравець, Д. Пельц, А. Сисецький. Львів: Центральний державний історичний архів України у Львові, Наукове товариство ім. Шевченка, 1998.
- Левин Е.* Секс и общество в мире православных славян (900–1700 гг.) / Пер. с англ. В. Львова (1989) // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.): Сб. ст. / Под ред. Н. Пушкиревой. М.: Ладомир, 1999. С. 239–491.
- Мр. Г.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини: в 2-х т. / Вступ і упорядкування З. Кузеля (серія Матеріали до українсько-руської етнології). Львів: Наукове товариство ім. Т.Г. Шевченка, 1906. Т. 8.
- Наулко В., Руденко Н., Франко О.* (сост.). Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком. Львів; Київ: [Б.и.], 2001.
- Никифоров А.* Эротика в великорусской народной сказке (1929) // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. ст. / Сост. А. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 509–518.
- Повесть о Петре и Февронии* // Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / Под ред. В. Кускова. М.: Советская Россия, 1982. С. 318–343.
- Пропт В.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / Науч. ред., коммент. Ю. Расказова. М.: Лабиринт, 1999.
- Руденко Н.* Листи В. Ястребова до Ф. Вовка // Південна Україна XVIII–XIX століть. Запоріжжя. 2000. № 1 (7). С. 31–65.
- Свидницький А.* Великдень у подолян (По поводу «Быта подолян» Шейковского. Выпуск 1-й, 1860, г. Киев) // Основа: Южно-Русский литературно-ученый весник. 1861. № 10. С. 43–64.
- Словар чужих слів: 12 000 слів чужого походження в українській мові / Зібрав З. Кузеля, М. Чайковський, ред. З. Кузеля. Чернівці: Руська Рада, 1910.*
- Словарь современного русского литературного языка. В 17 т. / Под ред. А. Бабкина, С. Бархударова, Ф. Филина и др. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948–1965.*
- Сумцов Н.* Досветки и посиделки // Киевская Старина. 1886. № 3. С. 421–445.
- Филобибл.* Предисловие из издания «Русские заветные сказки» (1867?) // Афанасьев А. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857–1862 / Изд. подгот. О. Алексеева, В. Еремина, Е. Костюхин, Л. Бессмертных. М.: Ладомир, 1997. С. 549–554.
- Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр., сост., комм. и послесл. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996.

- Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Имп. Русским геогр. общ. СПб.: [Б.и.], 1877. Т. 7. Вып. 2.
- Anthropophyteia: Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral: in 10 Bd. / Red. F. S. Krauss. Leipzig: Ethnologischer Verlag, 1904–1913.
- Butler J. Sexual Inversions // J. Caputo, M. Yount (eds.). Foucault and the Critique of Institutions. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1993. P. 81–100.
- Gura A. Coitus in the Symbolic Language of Slavic Culture // Folklore: Electronic Journal of Folklore. 2005. Vol. 30. P. 135–154. <<http://www.folklore.ee/folklore/vol30/gura.pdf>>.
- Hnatjuk V. (ed.). Das Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes: Folkloristische Erhebungen aus der russischen Ukraina (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia, Bd. 3) / Ed. by P. Tarasevskyj, V. Hnatjuk, F. Krauss. Leipzig: Deutsche Verlag-Aktiengesellschaft, 1909. T. 1.
- Hnatjuk V. (ed.). Das Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes in Österreich-Ungarn. Vierhundert Schwänke und novellenartiger Erzählungen, die in Ostgalizien und Ungarn gesammelt worden. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia, Bd. 5). Leipzig: Ethnologischer Verlag, 1912. T. 2.
- Fischer F. Über die Probenächte der teutschen Bauermädchen. Leipzig: Adolf Weigel, 1901 (1780).
- Folklore de l'Ukraine // Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. P.: Editeur H. Welter, 1898. Vol. 5. P. 1–185.
- Folklore de l'Ukraine // Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. P.: Editeur H. Welter, 1902. Vol. 8. P. 303–399.
- Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires: in 12 vol. Heilbronn: Henninger, 1883–1888; P.: H. Welter, 1898–1911.
- Segalen M. Love and Power in the Peasant Family: Rural France in the Nineteenth Century / Transl. from French by S. Matthews. Chicago: University of Chicago Press, 1983 (1980).