

ŁEONID USZKAŁOW

Uniwersytet Pedagogiczny im. H. Skoworody w Charkowie, Ukraina
prof_ushkalov@i.ua

Морфологія сексу в дзеркалі української барокової літератури (пролегомени)

Історики української літератури XVII–XVIII століть, наскільки я знаю, досі спеціально не досліджували проблематики сексуальності. Мабуть, це обумовлене як певними рисами самого українського літературного бароко (або наших дотеперішніх уявлень про нього), зокрема тим, що тут явно превалює духовний елемент¹, так і тією обставиною, що питання сексуальності в українській інтелектуальній традиції тривалий час були якщо й не табуйовані, то принаймні маргіналізовані. Відтак моя розвідка — це всього лиш пролегомени до широкої теми, яка, поза всяким сумнівом, заслуговує на пильну увагу.

Слід сказати, що духовна українська література часів бароко торкалася питань сексу найчастіше в ході розгляду двох питань: 1) таїнство шлюбу та 2) гріх «нечистоти». У першому випадку йшлося про секс дозволений, тобто освячений Церквою, у другому — про заборонений. Отже, кілька слів про секс у шлюбі.

У своєму фундаментальному *Євхологоні* Петро Могила окреслював ество шлюбу так: «Супружества или законного брака тайна от Христа Бога уставлена ест в умноженіе рода челоувѣческаго и воспитаніе чад ко славі Божіей, в не разрѣшимый союз любве и дружества и взаимную помощь и еже отгрѣбаться грѣха любодѣянія»². Трохи інакше трактував таїнство шлю-

¹ Див. Ş Ciobanu, *Din legăturile culturale romano-ucrainene. Ioannichie Galeatovschi și literatura românească veche*, București 1938, с. 8; Д. Чижевський, *Український літературний барок: нариси*, підготовка тексту та мовна редакція Л. Ушкалова, вступна стаття О. Мишанича, Харків 2003, с. 377; Б. Криса, *Пересотворення світу. Українська поезія XVII–XVIII століть*, Львів 1997, с. 179–187.

² П. Могила, *Євхологон, або Молитвослов, или Требник*, Київ 1646, с. 359.

бу Інокентій Гізель у пенітенціалії *Мир с Богом человекъку*. Шлюб, — писав він, — це «законное мужа и жены сочетание по взаимному их соизволенію и приреченію, по благословенію же ієрейскому на нераздѣльное с собою живота общеніе»³. Так чи так, шлюб має триєдину мету: 1) взаємну допомогу чоловіка та жінки; 2) їхнє віддалення від гріха «нечистоти» і найголовніше 3) продовження роду. Покликаючись на Боже благословення: «Плодіться й розмножуйтеся...» (Буття 1: 28) та на слова Аристотеля «naturalissimum operum in viventibus est generare sibi simile secundo huius» (De anima, II, 4), українські богослови одностайно стверджували, що «найвласливіше природі через кохання тих, що люблять один одного, мати подібних і породжувати з себе подібне собі»⁴. Ось тут і зринали питання сексу. Наприклад, Касіян Сакович у своїх *Аристотелівських проблемах* писав про те, що «для зачаття доброго плоду, відповідно до природи, потрібне правильне поєднання чоловіка і жінки»⁵. Такого поєднання, зазначає він, не можна досягти, зокрема, тоді, коли чоловічі або жіночі геніталії вражені якимось недугом. «...Тупою сокирою, — не без гумору каже богослов, — не стільки нарубаєш, як втомишся»⁶. Крім того, під час коїтусу слід дотримуватися певних правил. Приміром, зважаючи на те, що основною причиною зовнішніх прикмет плоду є сильна жіноча уява під час поєднання з чоловіком («fortis imaginatio mulieris tempore coitus cum mare»⁷), жінці під час сексу треба «дивитися на речі гарні, наполегливо про них думати, вимовляти добрі слова»⁸. Судячи з усього, існувала й ціла низка застережень щодо техніки сексу. Так, «французький поцілунок» як важливий елемент прелюдії був неприйнятний, оскільки рух язика в роті партнера недвозначно асоціювався із рухом пеніса у вагіні. Феофілакт Лопатинський свідчив, що священник на сповіді міг питати заміжню жінку про те, чи вона чоловічого язика «в рот не имала... и своего языка мужу в рот не давала»⁹. Так само під заборорою перебував і глибокий петтінг. Той-таки Лопатинський каже, що сповідник міг питати жінку, чи вона «срама мужня не цѣловала»¹⁰. Були застереження і щодо сексуальних позицій. Очевидно, єдино прийнятною вважали тільки так звану «місіонерську позицію» (чоловік згори між розведеними ногами

³ І. Гізель, *Мир с Богом человекъку, или Покаяніе святое, примиряющее Богови человекъка*, Київ 1669, с. 147.

⁴ К. Сакович, *Аристотелівські проблеми, або Питання про природу людини...*, [в:] *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI–початок XVII ст. Тексти і дослідження*, Київ 1988, с. 337–442.

⁵ Там само, с. 405.

⁶ Там само, с. 406.

⁷ Там само.

⁸ Там само, с. 407.

⁹ Ф. Лопатинський, *Обличеніе неправды расколнической*, Москва 1745, с. 46 друга пагін.

¹⁰ Там само.

жінки, яка лежить на спині). Принаймні горішнє положення жінки під час коїтуса (cowgirl position) могло трактуватися як прояв гріха¹¹.

Свого роду кодекс належного сексу для благочестивих, люблячих та фізично здорових чоловіків і жінок як запоруку доброго зачаття вже на схилку барокової доби подав Григорій Сковорода в притчі *Благодарный Еродій*. Щоправда, цей кодекс стосується не самого сексу, а астрологічних, психологічних та фізіологічних його умов: «Сѣй в перву и втору луну, сирѣчь в квадр. / Сѣй, изшед из пиров и бесѣд священных. / Зрѣвъ мертвеца или страшен позор, не сѣй. / Заченшей сверх не сѣй. Не в мѣру пян не сѣй»¹².

Значно більше уваги духовна українська література часів бароко приділяла сексу забороненому, що розглядався як форма «нечистоти», або «блуду» — найнебезпечнішого з усіх смертних гріхів. У своєму *Євхологоні* Петро Могила підкреслював: «сила діаволя єст в чреслѣх єго...»¹³. Те саме скаже перегадом і Дмитро Туптало: у цьому гріхові зосереджена «вса сила» диявольська¹⁴. Обидва письменники мають на думці слова з Книги Йова: «крѣпость єго на чреслѣх» (Йов 40: 11). У такому потрактуванні сексуальні насолоди були, сказати б, змішані з гіркотою пекельного диму. Недаром одним із наслідків гріха «нечистоти» богослови називали «страх будущія жизни», адже «любострастник доволно утѣшайся плотскими сладостмы, не токмо не печется о противных им сладостях духовных небесных, но паче, имуще совѣсть грѣхамы обремененну, устрашается смерти и ей послѣдующей вѣчной геенны»¹⁵. У *Діонтрі* Віталія Дубенського прямо сказано: «Память огня геенскаго угащает пламень плотскій»¹⁶. Хоча, з другого боку, можливо, саме це й надавало забороненому сексові особливої принадності, свіжості та гостроти. Тим часом у духовних письменників тілесність сексуальних картин дуже притлумлена. Духовна література цілком природно намагалася оминати сексуальні сцени, аби не спокушати на гріх. Зрештою, «чтеніє и писаніє вещей студных, таже и самое глаголаніє, подающее иным к слышанію студная и нечестная словеса», вважалося за гріх, особливо коли автор робив це «с намѣренієм подвиженія себе или иных на блуд». Та навіть «аще бы и не было таковаго намѣренія, обаче аще бы было явственное преклоненіє к возбужденію в себѣ или в иных тѣлеснаго подвиженія, или искушеніє к сладости», — це все одно гріх¹⁷. Відтак жодних «гріховних» подробиць немає в житіях тих святих, для яких секс був

¹¹ Там само.

¹² Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у 2 т.*, Київ 1973, т. 2, с. 118.

¹³ П. Могила, указ. роб., с. 309 третя пагін.

¹⁴ Д. Туптало, *Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго*, Москва 1842, ч. 3, с. 192.

¹⁵ *Поученіє о святых тайнах...*, Унів 1745, с. 131 зв.

¹⁶ *Діонтра, сирѣчь Зерцало, або Изображеніє извѣстное живота человеческого в мирѣ*, Кутейно 1654, с. 126 зв.

¹⁷ І. Гізель, указ. роб., с. 251.

колись професією, наприклад, у житті преподобної Пелагії Антіохійської, «бывшія прежде блудницы»¹⁸. Те саме й у житті преподобномучениці Євдокії Іліопольської, яка, навіть будши християнкою, використовувала деякі хитрощі своєї колишньої професії. Скажімо, щоб не дозволити поганам осквернити Святі дари, вона, тайкома «часть тоя великоя святыни взявши, в недрѣ своем сокры»¹⁹. Після цього житія агіограф робить одне пояснення: «Да не будет чтушему и послушающему удивително и невѣроятно сіе, яко жена грѣшница от блудодѣянїя толь веліе, якоже речеса, стяжа богатство, ибо в еллинех, истиннаго Бога не познавших, идолом же кланявшихся, блудницы не точію Баху не безчестимы, но и зѣло почитаемы, якоже Афродита...»²⁰. Туптало говорить тут про гетер, які в греко-римській культурі, на відміну від повій (*pornai*), мали високий соціальний статус. Коментар агіографа покликаний не лише підтвердити правдивість оповіді, але й іще раз кинути тінь на поганських богів-«ідолів». Ця тінь падає навіть на сонцесяйного Аполлона, якого поети українського бароко величали і в своїй набожній ліриці (пригадаймо хоч би збірку чернігівського архієпископа Лазаря Барановича *Lutnia Apollinowa*²¹, і в різдвяних містеріях²² і деінде. Та попри це, Туптало не забуває нагадати, що Аполлон був «невоздержан, иже скверною любовію нѣкія жены, глаголемая Дафны, обят бысть, и многое ей злато даде, обѣщаннаго же ею не получи»²³. Любов Аполлона до Дафни, так поетично й тонко змальована Овідієм у першій книзі *Метаморфоз* (I, 452–568), під пером агіографа перетворюється на житейську історію про те, як жінка, зваблюючи чоловіка на секс, виманювала в нього гроші, але так-таки й не віддалася йому. Навіть коли поет-чернець переказує сюжети *Декамерона*, наприклад, історію про нещасливу любов доньки Салернського принца Танкреда Гісмонди до слуги Гвіскардо (перша новела Четвертого дня, яку розповідає Ф'яметта), то любовні утіхи найвідвертіше можуть бути описані ось так: Гісмонда «обоими обявши своима руками, / Звѣздарда цѣловала всѣ уды устнами»²⁴. А власне коїтус у творах духовної літератури може зринати хіба що на рівні підсвідомих «константних символів». Скажімо, саме так психоаналітик може трактувати змальовану Сквородою у *Сні* картину канібалічного бенкету священників біля вітваря: «Там я прешрашное дѣло слѣдующее видѣл. Нѣкоторим птичих и звѣриних не доставало мяс к яствію, то оны одѣтого в черну свиту до колѣн человекѣа с голимы го-

¹⁸ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1689, с. 247–252.

¹⁹ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1700, с. 17.

²⁰ Там само, с. 20.

²¹ Ł. Baranowicz, *Lutnia Apollinowa, kożdey sprawie gotowa*, Kiiów 1671.

²² В. Резанов, *Драма українська. Старовинний театр український*, Київ 1927, с. 191–192 (вип. 4: *Шкільні драми різдвяного циклу*).

²³ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1705, с. 162.

²⁴ *Українська поезія. Середина XVII ст.*, упоряд. В.І. Кречотень, М.М. Сулима, Київ 1992, с. 408.

ленами и в убогих сандаліях, будуча уже убитого, в руках держа при огнѣ, колѣна и литкы жарили и, с истекающим жиром мясо отрѣзуя, то огрызая, жрали»²⁵. Тим часом власне міметичні образи тут дуже й дуже бліді. Так, на позначення геніталій духовна література використовує слова, чия внутрішня форма, сказати б, стерта, а отже, не годна викликати ні в автора, ні в реципієнта якихось яскравих асоціацій: «недро», «сосуд», «срам», «уды», «чресла». Такі самі імагінативно невиразні слова вживаються і на позначення коїтуса: «блудодѣяніє», «любодѣйствіє», «познаніє», «смѣшеніє», «совокупленіє», «сполованіє» тощо. Табуйованість коїтуса виказує й те, що він може позначатися або семантично «нейтральним» словом, наприклад, «праця», «справа», або вказівним займенником. Ієромонах Климентій Зіновійв пише: «А іна в гречку скачет добре без мужа, / аж послѣ працы іногда недужа», або: «...іные до корчмы болш за тым и прихожают. / Не так для напитку, як для тоєи то справы...»²⁶. Найбільше, що міг дозволити собі письменник, коли говорив про «срам», — це фізіологічний, отже асексуальний, опис на зразок того, що є в «Люцидарії», де жіночі геніталії змальовані так: «...Каждая жона має коморку, котра ся зовет матриз²⁷, тая зверху космата ест для того, абы лѣпше плод держала, каждая коморка має печатей сѣмь в себѣ...»²⁸.

Натомість цілком інакшу картину бачимо в «бездѣлних шпаргалах»²⁹ українських «мандрованих дяків», де є чималий корпус сороміцьких текстів. Слід сказати, що набожна й сороміцька поезія часто-густо перебували тут зовсім поруч. Так, в одному зі співаників початку XVIII століття спершу йде пісня на тему «Memento mori» *Помисли, чоловіче, чрезгоркій час смерти...*, потім *Пѣсня хорошая*, присвячена темі марності людського життя, а за ними — пісенька *О мати, мати, буду тривати...*, в якій розповідається про те, як нічні розваги дяка та дівчини закінчуються сексом: «Поки ся грали, поки не спали, / Заким ся з собою не обизнали»³⁰.

Сороміцька поезія — це справжня стихія сексу. Почати з того, що портрети, зокрема, жіночі тут виразно еротизуються. Пригадаймо хоч би парубоцьку пісню про Ганю: «Така красна, каби рожа, / Як тополя, така гожа, / А в рум'янці така сила, / Що всі цвіти погасила. / Зуби — коли перличисті, / Груди тверді і паристі. / А все тіло, як сніг, біло, / Аж глянути на ню

²⁵ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, с. 429. Див. І. Мірчук, *С. Сковорода. Замітки до історії української культури*, Прага 1925, с. 21.

²⁶ Климентій Зіновійв, *Вірші. Приповісті посполиті*, Київ 1971, с. 111, 103.

²⁷ Лат. *matrix* — матка.

²⁸ *Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. IV: *Апокрифи есхатологічні*, зіб., упоряд. і пояснив І. Франко, Львів 1906, с. 36.

²⁹ Н. Петров, *Правило увѣщательное пияницам к покаянію и трезвости их...*, [в:] *Україна*, Київ 1907, т. I (март), с. 389.

³⁰ М. Грушевський, *Співаник з початку XVIII в. в Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, Львів 1897, т. XV, с. 45.

мило»³¹. А ось дівоча пісня: «Ой грайте, музики, / В мене цицьки великі, / В мене цицьки трясуться, / З мене хлопці сміються»³². І нарешті — колоритний діалог між хлопцем та дівчиною: «— А Маруся-Марусенька, / В тебе поцька маленька! / — А яка ж з того біда, / Що в мене мала пизда?.. / Яке тобі діло / Та до мого тіла?!»³³ У деяких жіночих портретах залишаються самі тільки ознаки статі: «Ой лихо, не Педора: / Нема цицьок, пизда гола!» Те саме можна сказати й про чоловічі портрети, як-от у популярній пісенці про Пилипа: «Стоїть Пилип над водою / З превеликою бідою; / Дівки кричать: „Пилип, Пилип!” / А він хуєм теліп-теліп!»³⁴ Цілком відверто «мандровані дяки» змальовують і статево життя — чи то вони роблять це в «книжній» стилістиці («Послѣ в кровати будем лежати, тут будем спати. / Я лягу смѣло на твоє тѣло, никому зрочно. / Не бойся менѣ, ляги под менѣ, хорошо будет. / Ах, не лѣнися, болѣ прижмися, никто не чуєт»³⁵), чи в народнопісенній: «Я казав, що гола молодиця, / Ой лихо молодиця, лихо молодиця, / Не полежить коло мене тихо. / Я би коло тебе полежав / Та за пизду подержав»³⁶. Тут можуть бути описані навіть такі його форми, як куннілінгус («А в нашої Тетяни / Повна пизда сметани! / А хто хоче спробувати, / Треба перше полізати!»³⁷ та анілінгус («Цілувала шевця в гузно, / Бо назавтра чобіт нужно»³⁸). Докладно змальовані й різні техніки вагінального сексу. Скажімо, досить часто мова заходить про позицію «чоловік ззаду» («Хто ж його вбережеться, / Як ззаду добереться? / Як ззаду добереться, / То і вволю наїбеться!»³⁹). Ось та сама позиція «ззаду», але на цей раз *doggy-style* («Давала піддячому / Ще й по-собачому»⁴⁰). А ось приклад одразу трьох позицій: «Навприсядки не дала, / Навстоячки не дістав, / Навлежачки хуй не встав»⁴¹. Більше того: «персонажами» деяких віршів стають геніталії: «— Хую, хую бородатий, де ти забарився? / — У містечку Берестечку з пиздами сварився»⁴².

Словом, «мандровані дяки» виробили досить розвинену «поетику сексу». Так, цілий букет слів вони вживали на позначення жіночих геніталій: «манда» («На кладці стояла, / Манду вимивала...»⁴³), «пизда» («У нашої

³¹ Бандурка: українські сороміцькі пісні, упоряд. М. Сулима, Київ 2001, с. 28.

³² Там само, с. 92.

³³ Там само, с. 166.

³⁴ Там само, с. 156.

³⁵ В. Перетц, *Кілька пісень кінця XVII–поч. XVIII вв.*, «Записки Наукового Товариства ім. Шевченка» 1908, т. LXXXVI, кн. VI, с. 141–143.

³⁶ Там само, с. 112.

³⁷ Там само, с. 156.

³⁸ Там само, с. 131.

³⁹ Там само, с. 48.

⁴⁰ Там само, с. 118.

⁴¹ Там само, с. 49.

⁴² Там само, с. 50.

⁴³ Там само, с. 139.

Гапки / Пизда на дві шапки»; «Сидить дівка на горбочку — / Видно пизду кризь сорочку: / — Ой на те ж я тонку пряла, / Щоб пизда світа повидала»⁴⁴), або демінутив — «пиздиця» («Пішла киця по водицю / Та загрузла по пиздицю!»⁴⁵), «поцька» («Даю йому обідати, / А він просить поцьки»⁴⁶) тощо. Та значно більше було тут відповідних символів: «бандур(к)а» («Тая бандура не дорога, / Чорна, як жук, / Волосяная»), «бочка» («Заганяйте квочку в бочку...»), «дірка» («Руно на руно клали, / В середині дірки шукали»), «криниця» («Тицю-тицю у білу вовницю, / Утрапили червону криницю»), «кунка» («За що ж мене качаєш, / В мене кунки шукаєш?»), «ступка» («моя ступка не порожня, / Товче шляхта подорожня»), «тюрма» («Дівчина дурна, між ногами тюрма»), «торба» («Ой ішов ведмідь, здибав бабу, / Найшов торбу, встромив лабу»). В одній тільки пісні *Ой Семене, Семене!* вульва має одразу шість символічних окреслень: 1) «кучерява ярочка»; 2) «широка (розложиста) капустиця»; 3) «холодная (глибокая) криниченька»; 4) «червоная калинонька»; 5) «кудрявая вишенька»; 6) «солодка яблунька»⁴⁷. Часом опис жіночих геніталій перетворюється на справжній символічний пейзаж, як у поезії Василя Довговича *Гузиця и ей сусьда*: «У межі з нев [гузицею] хаща глупа, / Где деколи и звѣрята; / А коли ней една рупа, / Ци млачище гой проклята! / И сесе не ракша бѣда, / Лем одтака гей сусьда. / Что в ню впаде, / Там пропаде; / И не знати, где ся дѣват»⁴⁸.

Так само й чоловічі геніталії «мандровані дяки» називали або прямо: «хуй» чи «яйця» («Ой на греблі козак лежить, / Через *яйця* вода біжить, / А дівчина з radoщами / Бере *яйця* пригорщами! / — Ой дівчино, яка ти нехлюя, — / Не помила білих рук, / Да берешся за хуя»⁴⁹), або позначали цілою низкою яскравих символічних окреслень: «жила» («Тому горнець меду, / Коновочка пива — / Щоб стояла *жила!*»), «качан» («Ой *качан-качаночку*, / Качай мене щораночку»), «ковбаса» («Бий мене в середу — / *Ковбасою*, що спереду»), «коса» («Моя трава густая, / Твоя *коса* тупая»), «котко» («Продрав *котко* стелю / Да впав на постелю: / Поті качався, / Поті валявся, / Поки тій Марущі / Між ніженьки вбрався!»), «нога» («Тупу, курочки, тупу, / Чотири *ніжечки* в купу; / А *п'ята* коротша / Од меду солодша»), «ножик» («„Ой мамцю, вже й *ножик* виймає...” / — Цить, доню, він Боже думає»), «рибонька» («Суха *рибонька* догори скаче — / То в гору, то в долину, / То в рожу, то в калину»), «ріг» («Волові *роги* / Дівчатам між ноги»), «сустав» («Один *сустав* — / Да й той устав»), «тичина» («Там тебе бугай сколе / Довгою *тичиною* — / Не будеш дівчиною»), «чубук» («Ой у тебе тютюн до-

⁴⁴ Там само, с. 47, 58.

⁴⁵ Там само, с. 155.

⁴⁶ Там само, с. 61.

⁴⁷ Там само, с. 55.

⁴⁸ *Поезія Василя Довговича*, [в:] *Науковий збірник Музею української культури в Свиднику*, за ред. І. Русинка, Пряшів 1982, т. 10, с. 213.

⁴⁹ *Бандурка...*, с. 63.

брий, / А у мене чубук довгий, / Ой дай мені тютюну — / Навстоячки потягну»), «шишка» («Під сосною спала, / В пизду *шишка* впала») та інші⁵⁰. Сам же коїтус «мандровані дяки» найчастіше позначали дієсловом «їбати(ся)». Наприклад: «Лежить Гриць на перині, / Плаче да й плаче. / Дівка Гриця питається: / — Чого, Грице, плачеш? / — Ой плачу ж я, плачу — / *Їбатися* хочу! / Дівка Гриця полюбила / І по яйця усадила: / — Цить, Грицю, цить!»; «Поки мати вернулася, / Дочка сім раз *їбнулася*»; «*Їбу, їбу*, чи не плачеш ти? / І матері чи не скажеш ти?» Досить часто на його місці зринають також дієслова на зразок «тикати», «вставляти», «виймати», «засувати» («Що ти мені виробляєш — / То *виймаєш*, то *вставляєш*? / *Засунь* мені хоч на три дні, / Щоб забула свої злидні»⁵¹), а також «латати», «товкти», «шморгати». Те саме означають і фрази «грати на бандурі» («Дай же ми, дївчино, на бандурку грати, / Маю я слухний палец перебирати»⁵²), «вертіти дірку», «забивати гвіздок», «орати плугом», «терти мак» та інші.

Для духовної літератури все це було, звісно, проявом «нечистоти». Але що таке «нечистота»? Відповідь на це питання дають багато пам'яток⁵³ та, мабуть, найгрунтовнішою з них є та, що її пропонує Інокентій Гізель у своєму знаменитому пенітенціалії *Мир с Богом чоловіку, или Покаяніє святоє, примиряющее Богови чоловіка*. Тут уміщено чималий за обсягом розділ під назвою *О нечистотѣ*, а в ньому — дуже докладна морфологія забороненого сексу⁵⁴. Така пильна увага до «нечистоти», як відзначає на початку Гізель, обумовлена тим, що цей гріх трапляється з людиною частіше за інші. Перегодом Іван Максимович скаже, що «сласть плотская» є найлютішою серед усіх, бо вона дана людині «от естества», тобто від природи⁵⁵. Відтак вона ледь не всеосяжна: «Всяк бо грѣх кромѣ тѣла, сей внутрь пребывает, / Безперестанно мя бѣдна в всяк час сокрушает. / В день, в ноци нѣсть от нея упокоєнія, / Невзирает красна, ни в нища селєнія. / Невозможно от себе отнюд удалити, / До исхода от земных с нею, бѣдній, жити / Долженствую, пытати во всем угождати, / Неразлучно, як з другом, врагом пребывати»⁵⁶. Власне кажучи, вогонь «сладострастнаго вождѣленія» в жодній істоті не палає так сильно, як у людині. «Безсловесные скоты» теж, звісно, «воспалются» ним, але тільки на певний час, а от у людині «аки бы на всяк час

⁵⁰ Там само, *passim*.

⁵¹ Там само, с. 53.

⁵² В. Перетц, *Кілька пісень...*, с. 143.

⁵³ Див. І. Максимович, *Богомыслиє*, Чернігів 1710, арк. 281–286 (зв.); С. Яворський, *Камень вѣры*, Київ 1730, с. 954–960; *Поученіє о святых тайнах...*, Унів 1745, с. 113 зв. 117; *Слово к народу католическому*, Почаїв 1765, с. 239–239 зв.; *Алфа и Омега*, Супрасль 1788, с. 69–75.

⁵⁴ І. Гізель, указ. роб. с. 237–264. Пор. М. Фуко, *Історія сексуальності*, т. 1: *Жага пізнання*, Харків 1997, с. 78–84; P.J. Payer, *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code*, Toronto 1994.

⁵⁵ І. Максимович, *Царській путь креста Господня*, Чернігів 1709, с. 44 зв.

⁵⁶ І. Максимович, *Осм блаженства евангелскія*, Чернігів 1709, с. 44 зв.

и время огонь сей не угасает и присно готов есть вожжещися и разлитися по всем тѣлѣ»⁵⁷. Щоправда, каже Гізель, оскільки йдеться про речі сороміцькі, говорити про «нечистоту» слід дуже обережно⁵⁸. Далі наш богослов подає дефініцію «нечистоти» як такої. На його думку, «нечистота», чи інакше «блуд» — це «безчинное вожделѣніе нечистаго плотскаго утѣшенія, или самое неподобающее похоти телесной исполненіе»⁵⁹. Вона має сім різновидів: 1) звичайний блуд («любодѣяніе»); 2) розбещення («растлѣніе»); 3) перелюб («прелюбодѣяніе»); 4) викрадення жінки заради сексу («хищноблудіе»); 5) інцест («кровосмѣшеніе»); 6) «блуд противу святини»; 7) сексуальні девіації («блуд противу естества») ⁶⁰. Звичайний блуд окреслюється як «смѣшеніе тѣлесное беззаконное» вільного чоловіка та вільної жінки, тобто двох людей, які до цього вже знали секс (не були незайманими), а крім того, не зв'язані шлюбом, близьким родством, кумівством, обітницею священства чи чернецтва⁶¹. Розбещення Гізель трактує як незаконне позбавлення дівчини цноти. Воно може відбуватися або зі згоди самої дівчини, або шляхом насильства. Перше є меншим гріхом, друге — більшим⁶². Перелюб — це «поврежденіе и оскверненіе чуждаго ложа», коли або хтось один із коханців, або обоє пов'язані з кимось іншим подружніми узами чи заручені з кимось іншим⁶³. «Хищноблудіе» — це викрадення дівчини, заміжньої жінки чи вдови без її на те згоди або без дозволу батьків чи опікунів задля того, щоб вона стала наложницею, або з метою насильного заміжжя. Інцест Гізель трактує як «смѣшеніе тѣлесное» між людьми, рідними або по крові, або від шлюбу, або від хрещення. «Блуд противу святини» — це сексуальні стосунки з тими, хто дав Богові обітницю чистоти. Сюди ж таки зараховується і секс «вѣрнаго с невѣрным», тобто християнина з мусульманином, іудеєм тощо. Ще одним різновидом цього гріха є секс у святому місці, нехай би ним займалися навіть законні чоловік та дружина. І нарешті сексуальні девіації богослов визначає як «дѣйство тѣлесное таковое, из негоже не может быти рожденіе челоуѣка»⁶⁴. Таких девіацій три. Перша — мастурбація («малакія»), «егда кто без смѣшенія тѣлеснаго обычнаго оскверняется самохотнѣ чрез прикосновеніе тѣлеси своего безстудное»⁶⁵. Друга — «содомія, или мужеложство», тобто «смѣшеніе плотское между мужем и мужем»⁶⁶. Крім чоловічого гомосексуалізму, сюди належить лесбійанство

⁵⁷ *Начатки догмато-нравоучительнаго богословія*, Почаїв 1770, с. 415–416.

⁵⁸ І. Гізель, указ. роб., с. 237.

⁵⁹ Там само.

⁶⁰ Там само, с. 238.

⁶¹ Там само, с. 238–239.

⁶² Там само, с. 239.

⁶³ Там само, с. 239–240.

⁶⁴ Там само, с. 242.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Там само, с. 243.

(«смѣшеніе самѣх жен»), а також анальний секс («смѣшеніе с женою, бывающее по образу мужеложства, не по обычню сосуду») ⁶⁷. Третя девіація — зоофілія («скотоложство»). Вона визначається як секс «с животным безсловесным коим—либо инаго естества от человекяго». Найгіршою з форм зоофілії є «смѣшеніе тѣлесное с діаволом, сіест лѣтвцем» ⁶⁸. «Літавцями» називали інкубів, а секс із ними розглядався як форма зоофілії тому, що, згідно з давніми віруваннями, інкуби могли являтися жінкам в образі тварин: kota, собаки, бугая, змія тощо.

Згідно з богословською наукою, гріх проти «чистоти» відбувається шістьма способами, а саме: «Мыслію. Мовою. Слышаніем. Читаніем. Дотыканіем. Самим учинком тѣлесным» ⁶⁹. Нас цікавить тільки останній спосіб, тобто секс. Як віддзеркалені в українській бароковій літературі ті чи інші заборонені його форми?

Наприклад, у сороміцьких віршах «мандрованих дяків» доволі часто мова заходить про розбещення, тобто про незаконну дефлорацію: «Спала Марися з хлопом, / Згубила вінок з золотом»; «Під ілкою спала, / Не дівкою стала» ⁷⁰. Не цурається цієї теми й духовна література. Так, автори почаївської книги *Слово к народу католическому* наводять узятє з Симеона Метафраста оповідання про те, як диявол спокусив пустельника Якова і той «несилова дѣвицу и растли ю» ⁷¹. Дефлорація може набувати навіть символічного сенсу. Скажімо, Григорій Сковорода в листі до Федора Жебокрицького писав: «... Ut virginitas, sic regnum coeleste amat rari» («... Царство Небесне, як і дівоча незайманість, любить, щоб його брали силою» ⁷²). Судячи з усього, філософ контамінує тут євангельську настанову: «... Царство Небесне здобувається силою...» (Матвій 11: 12) зі словами однієї з героїнь *Домашніх бесід* («Colloquia familiaria») Еразма Роттердамського: «[І вам, чоловікам, а не нам, жінкам, личить просити дозволу на нього [шлюб]. Дівчата раді схопленню і насильству, інколи навіть тоді, коли вони палко кохають» ⁷³.

Іще частіше в сороміцькій поезії «мандрованих дяків» мова заходить про перелюб: «Піймали сотника у Насті, / Повели його кувати / До залізної гармати...»; «Як поїхав піп по дрова, / Попада стала здорова. / Через твої товсті ноги / Не кошені перелогі, / Через твої білі циці / Нема сіна ні копиці»; «Ой поїхав мій миленький до млина, / А я собі прудивуса привела»;

⁶⁷ Там само.

⁶⁸ Там само, с. 244. Пор. *Поученіє о святых тайнах...*, с. 115.

⁶⁹ *Слово к народу католическому*, с. 146. Див. про це: Л. Ушкалов, *3 історії української літератури XVII—XVIII століть*, Харків 1999, с. 92–96.

⁷⁰ *Бандурка...*, с. 81, 148.

⁷¹ *Слово к народу католическому*, с. 15 зв.

⁷² Г. Сковорода, указ. роб., с. 385.

⁷³ Еразм Роттердамський, *Похвала глупоті. Домашні бесіди*, перекл. з латини В. Литвинова, Й. Кобова, Київ 1993, с. 140.

«Ой на горі журавель, / На долині гуськи; / Пішла пані до костьола, / А пан до Ганнуськи»; «Іхав, іхав, чом до мене не вступив? / Мого нема вдома, був би-сь мене покропив»⁷⁴. Цей мотив зринає і в пародіях на церковні піснеспіви, наприклад, на заупокійну стихиру *Плачу і ридаю*: «Плачу і ридаю, на постіль споглядаю і виджу на ній лежачую без димки, без фартуха, нема в дому Андруха; Господи, слава тобі!»⁷⁵ Сюжети про перелюб можна знайти також у проповідях (наприклад, Дмитро Туптало в *Поученіи в недѣлю Страшнаго Суда* переказує історію «прелюбодѣйства» Антонія і Клеопатри⁷⁶) та в житіях святих: той-таки Туптало пише, що Аполлон народився від «прелюбодѣянія» Зевса й Латони (Зевс оволодів нею, перетворившись на перепела), а пологи Латони були «между двома деревсы» (за Овідієм [Метаморфози, XIII, 635], Латона під час пологів трималася руками за дві пальми)⁷⁷. Перелюб може набувати й символічних сенсів. Так, Іоаникій Галлятовський називає гріх прабатьків «духовним чужоложством». Мовляв, Адам учинив «чужоложство духовное, бо душа его, з Богом облюбленцем своим будучи злучена, погордивши Богом, до чорта пристала...»⁷⁸. Так само й Григорій Сковорода в трактаті *Жена Лотова*, уподібнюючи пізнання Біблії до «пізнання» жінки, говорить про те, що всі, хто розумить Біблію в буквальному сенсі, учиняють зі святої книгою перелюб («всѣ прелюбодѣи»). І тільки ті, хто, як Товія, розуміє її потаємний сенс, не чинять цього гріха: Товія «преспал с чистою невѣстою не зазорно и цѣломудренно, внѣ бѣсовскаго идолскаго смрада, обрѣтшій, как в рыбѣ печонку, внутрь царскія сея дщери славу ея, касію и стакти в ризах ея»⁷⁹; воздвиг чада не в рабство, но в свободу⁸⁰, кои не от похоти женскія, ни от похоти мужескія, но от Бога родишася⁸¹, как здѣлал оный пророк: „От днесь дѣти сотворю, яже возвѣстят правду твою, Господи, спасенія моего”⁸²».

Значно рідше мова заходить про «блуд противу святѣни». Тут можна пригадати хіба що книжки з церковного права (наприклад, *Номоканон* забороняв секс з «иноплеменным тѣлом», а також з «сретиками», тобто

⁷⁴ Бандурка..., с. 35, 58, 86, 93, 103.

⁷⁵ *Етнографічний збірник*. т. XIII: *Галицько-руські народні легенди*, Видав етнографічна комісія Наукового Товариства ім. Шевченка, Львів 1902, с. 215.

⁷⁶ Д. Туптало, *Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго*, Москва 1786, ч. 1, с. 16.

⁷⁷ Д. Туптало, *Книга житій святих*, с. 39 зв.

⁷⁸ І. Галлятовський, *Месія правдивый*, Київ 1669, с. 264–264 зв.

⁷⁹ Парафраза *Книги Псалмів* 44 (45): 9. Пор. «Смірна и стакти и касія от риз твоих».

⁸⁰ Очевидно, Сковорода має на думці слова: «нѣсмы рабынина чада, но свободныя» (Послання св. ап. Павла до галатів 4: 31).

⁸¹ Парафраза Євангелії від св. Івана 1: 13. Пор. «ни от похоти плотскія, ни от похоти мужескія, но от Бога родишася».

⁸² Трохи неточна цитата з *Книги пророка Ісаї* 38: 19–20. Початок вірша звучить так: «От днесь бо...». Див. Г. Сковорода, указ. роб., с. 40.

з протестантами, та з «латини», тобто з католиками⁸³) або «блудні канти» «мандрованих дяків» («У Києві на дзвіниці / Сидить чернець на черниці...»). Чи не найяскравішим твором на цю тему є ось такий діалог між ченцем і черницею: «„А що маєш нижче шиї, / Чернице-сестрице...” / „Цицю маю, отче Дмитріє...” / „А що маєш нижче циці, / Чернице-сестрице...” / „Пупа маю, отче Дмитріє...” / „А що маєш нижче пупа, / Чернице-сестрице...” / „Пекло маю, отче Дмитріє...” / „Нехай всуну свого свекра, / Чернице-сестрице...”»⁸⁴. Можливо, саме його Микола Гоголь мав за взірць, коли змальовував розмову між Солохою та дяком Осипом Никифоровичем у «*Ночі перед Різдом*».

Натомість інцестуальні зв'язки барокова література описує досить часто і в різних стратегіях. Слід підкреслити, що в світській поезії інцест зринає не надто рясно. Звісно, у старовинних народних піснях він є, але, як зазначав Михайло Драгоманов, «український нарід, який співає ті пісні, немов би бажає збутися страшного для нього сюжету, усунути фактичну злуку матері і сина»⁸⁵. Тут безбоязно змальовано хіба що секс між кумом та кумою («Ой шасть, кума дасть / По череві кльоцком, / Як зроблю кумі сина, / Назвімо Стецьком»⁸⁶) або грайливі стосунки між тещею та зятем: «Ой зятю, зятю, бійся Бога; / Повернися з Запорога, / Та припадь тещеньці до ніжок / За той тепленький пиріжок. / Не за той печений, / За той прирочений»⁸⁷. Тим часом духовна література приділяє інцестові куди більше уваги. Наприклад, у *Поученні о святих тайнах...* мова заходить про дітей, які «ложє шпетять родителєй своїх, сын спѣлкуючи з маткою, а дщєрь з отцем»⁸⁸. Мандрований ченець Климентій Зіновійв складає чималого вірша про те, що матері не варто спати разом із дорослим сином: «...Не годится / сыну з маткою власне з жоною кладовится. / А матери з сыном як з мужем вкупѣ спати, / през що может и злоє дѣло помышляти. / А сын еще и барзѣй тоє ж погадаєт, / гды вкупѣ легши тѣлом тѣла дотыкает»⁸⁹. Той-таки Климентій з осудом писав, що іноді священики благословляють шлюб між кумом та кумою або між кумом та донькою куми, мовляв, це великий гріх, адже «заповѣдал Бог в кумовствѣ ся не поимоват / і з крєвными в малженство не поимоват»⁹⁰. Про це саме явище йдеться і в пам'ятках церковного права. Наприклад, Йоасаф Горленко у своєму указі від 24 березня 1751 року про

⁸³ *Номоканон, си єсть Законоправилник*, Київ 1629, с. 8, 47–48.

⁸⁴ *Бандурка...*, с. 66.

⁸⁵ М. Драгоманов, *Славянські перерібки Едіпової історії*, [в:] *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство*, зладив М. Павлик, Львів 1907, т. IV, с. 30.

⁸⁶ *Бандурка...*, с. 17.

⁸⁷ Там само, с. 117.

⁸⁸ *Поученіє...*, с. 112.

⁸⁹ Климентій Зіновійв, *Вірші...*, с. 123.

⁹⁰ Там само, с. 128.

заборону одружуватися неповнолітнім каже, що батьки інколи навмисне віддають своїх синів 10–12 років за дорослих дівок років двадцяти, щоб потім уже як свекри творити з ними «кровосмѣшеніє»⁹¹. Едіпова історія була добре знана у формі легенд про Андрія Критського, папу Григорія, апостола Юду⁹². Причому ця тема розгортається з «гріховними подробицями», потрібними духовним письменникам «для яркішого виставлення церковної ідеї про всемогучість покаяння й сповіді»⁹³. Та, мабуть, найчастіше про інцест ідеться в ході змалювання життя поганських богів, потрактованих в евгемерівській стратегії⁹⁴. Українські богослови неодмінно наголошували на тому, що однією з прикмет їхнього способу життя є «блудодѣянїя чрезѣстественная»⁹⁵. Наприклад, в одному з епізодів *Книги житій святих* Дмитра Туптало стосунки між богами-олімпійцями подано як суцільний клубок інцестуальних зв'язків: Зевс «истую мать свою Рею имѣ в жену, от неяже роди дщерь Персефону, но и с тою любодѣйствоваше, паки имѣ в жену сестру свою Юону, якоже и Аполлон сестру свою Діану осквернил естъ на требищи в островѣ Делос. Подобнѣ же и Марс вознеиствова похотію блудную на Венеру, и Вулкан на Мінерву, родная братія на родныя сестры...»⁹⁶. Шануючи таких богів, каже Туптало, стародавні греки й самі були вкрай розбещені. А на підтвердження цієї думки письменник перекладе історію про Федру та Іполліта⁹⁷.

Досить часто мова заходила про інцест також у ході інтерпретації старозаповітних сюжетів. Наприклад, для Григорія Сковороди історія Каїна є вказівкою на те, що її, як і всю Біблію, слід трактувати тільки алегорично. У діалозі *Потоп зміин* Дух каже так: «„Позна Каїн жену свою”⁹⁸. О, безстудный буеслов! Забыл, что, по его ж сказкѣ, не было в мырѣ, кромѣ четырех человек. Гдѣ ж он взял жену себѣ кромѣ матери?»⁹⁹. А потім Душа питає про найстаршу Лотову доньку, навіщо вона йде до Лота, на що Дух відповідає: «Хочет поспать с батюшкою. Так, как дѣвочки с Давідом, а Давід с вѣчным покоем: „И полещу и почию”¹⁰⁰. Первѣе его беспокоили дѣвочки.

⁹¹ *Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754). Материалы для биографии*, ч. II: *Святитель Иоасаф и его сочинения*, собранные и изданные кн. Н.Д. Жеваховым, Киев 1907, с. 608.

⁹² *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в.*, Ленинград 1989, ч. 2, с. 211–214, 345–347.

⁹³ М. Драгоманов, указ. роб., с. 31.

⁹⁴ Л. Ушкалов, указ. роб., с. 169–171.

⁹⁵ Д. Туптало, *Розыск о расколнической брынской вѣрѣ*, Київ 1748, с. 161.

⁹⁶ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1700, 614 зв.

⁹⁷ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1689, с. 310.

⁹⁸ *Буття* 4: 17.

⁹⁹ Г. Сковорода, указ. роб., с. 149–150; див. Л. Ушкалов, *Українське барокове богосмислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001, с. 109–137.

¹⁰⁰ *Книга Псалмів* 54 (55): 7.

„Поспах, де, смушен”¹⁰¹. Жалѣється, будьто ожелчен. Потом радостно вопієт: „Се покой мой!”¹⁰² Вино и покой влекут старѣйшую дочеръ Лотову, а она и юнѣйших стадо сестер влечет сюда же¹⁰³. Но не почитай же чистую сію голубицу блудницею. Ея отец и брат, и друг, и жених, и господин есть то же»¹⁰⁴. Тим часом інші автори тлумачили Лотову історію в буквальному сенсі, тобто як звичайний інцест. Саме так робив це в одному з казань Дмитро Туптало¹⁰⁵, так-таки потрактовано учинок доньок Лота і в анонімному моралістичному вірші, спрямованому проти пияцтва: «Лотови дочки зрадци вином отцу шкодятъ, / от него себѣ беззаконіе родятъ»¹⁰⁶, а також у трактаті *Начатки догмато-нравоучителнаго богословія*¹⁰⁷.

Певне місце література українського бароко відводила також сексуальним девіаціям. Наприклад, про мастурбацію йдеться в настановах для ченців. У книзі *Алфа и Омега* сказано: «Аще кто от помыслов блудных скоктаем есть и в рукоблудія впадет, таковой превзыде еллинское жрение..., жертву творя бѣсом осязаниєм ручным и помрачениєм ума, и окаменениєм сердца сладострастиєм во всего діаволя одѣсяя...»¹⁰⁸. Про лесбійство у відомих мені джерелах не було, здається, жодної згадки. Всього одну принагідну згадку я віднайшов і про чоловічий гомосексуалізм. У цій-таки книзі *Алфа и Омега* є патерикова розповідь про те, як «отец Євлогій за аввою Даниилом во Александрію для потребы пришедши, видѣли многих иноков, нѣких от врагов заушаемы, другіи же нагими женами объемлемы и к ушима шепчуще им. *Овиі же от отрочищ мужеска полу нагим играющим с нима* и смрадом челоуѣческим помазоваху их»¹⁰⁹. Варто зазначити, що сексуальна розбещеність, зокрема й девіації, узагалі пов'язувалася здебільшого з міською культурою. Так, у *Словѣ в недѣлю блуднаго сына* Георгій Кониський писав: «Города всѣ, чѣм больше и знатнѣе, тѣм множае грѣхом блудодѣяннія наполнены»¹¹⁰, а в *Словѣ в день св. пророка Іліи* прямо стверджував: «Тепер у нас стало, что улица, то блудница, что дом, то Содом, что двор, то Гоморр»¹¹¹. Тим часом про анальний секс між чоловіком та жінкою

¹⁰¹ Книга Псалмів 56 (57): 5.

¹⁰² Неточна цитата з *Книги Псалмів* 131 (132): 14. Пор. «Сей покой мой».

¹⁰³ Див. *Буття* 19: 31–36.

¹⁰⁴ Г. Сковорода, указ. роб., с. 157

¹⁰⁵ Д. Туптало, *Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго*, Москва 1842, ч. 3, с. 109.

¹⁰⁶ С. Щеглова, *Давні українські вірші про пияцтво*, [в:] *Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови*, за ред. В. Перетца, Київ 1929, кн. II, с. 84.

¹⁰⁷ *Начатки догмато-нравоучителнаго богословія*, с. 885.

¹⁰⁸ *Алфа и Омега*, с. 74.

¹⁰⁹ Там само, с. 166 зв.

¹¹⁰ *Собрание сочиненій Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго*, Санкт-Петербург 1835, ч. 1, с. 65.

¹¹¹ Там само, с. 249.

згадок не бракує. Наприклад, у сороміцьких жіночих піснях: «Напилася горілочки, / Наїлася маку, / Тепер моя пизда п'яна — / Їби мене в сраку», або: «Коло школи ходила, / Хуєм в гузні крутила...»¹¹². Те саме й у поезії Василя Довговича, який змальовує барвисту картину жіночої «гузиці»: «У гузици раз потемок — / Такой такой онь пров'єват! / Айбо, пек юй, я на замок, / Где и сонце не загр'єват. / А дале, як би там не тма, / Где чорт соб'є тает дна? / Что в ню впаде, / Там пропаде — / И не знати, где ся д'єват»¹¹³. Це «заглядання в анус», звісно ж, є елементом коїтусуса, так само, як, припустімо, ось у цій фривольній пісенці про «заглядання у вагіну»: «Їбав козак Тетяну / Да і в пизду заглянув. / — Цур тобі, Тетяно, / Як у тебе в пизді погано!»¹¹⁴. Не надто характерним для української барокової літератури є й мотив зоофілії. Чи не один-єдиний відомий мені сюжет про зоофілію наводить у своєму трактаті *Аристотелівські проблеми* Касіян Сакович (корова народила теля, яке було наполовину людиною, і всі подумали, що батьком цієї потвори був пастух¹¹⁵). Крім того, у сороміцьких піснях зринає зоофілічний мотив «доїння» бика, де тварина виступає в ролі Зевса як спокусника Європи: «Чи ти, дівко, одуріла, чи ти ошаліла, — / Три корови на оборі, — ти бика здоїла. / Не трафила на корову, та трафила на бика, / Сюди, туди коло бика: „Давай, бику, молока”», або: «Пішли дівки до корови, / Натрапили на бика, / Взяли бика за табаку: / „Давай, бику, молока”»¹¹⁶. Трохи частіше йдеться про таку специфічну форму «зоофілії», як секс з інкубом чи суккубом. Так, Кирило Ставровецький згадував про секс із демонами («...и нача жити блудно неразумный юноша, совокуплятися с демоны...»¹¹⁷, Дмитро Туптало — про «совокупленіє с б'єсь»¹¹⁸. Про «скверносм'єшеніє» «с л'єтвцем мужеска или женска полу, еже свойственно чаровницам с нечистым духом постать челоуѣческую себ'є притворяющим», сказано в *Кратком поученіи о седми сакраментях...*¹¹⁹, а Пантелеймон Кульчицький у своєму трактаті з морального богослів'я *Treść teologicznej nauki obyczajnej* говорить про секс із бісом, котрий може з'являтися «w postaci ludzkiej lub bydłowej»¹²⁰. Але це були всього лиш принагідні згадки. Нічого подібного до «науки» про інкубів та суккубів, як вона викладена, наприклад, у знаному трактаті домініканців Якоба Шпренгера та Гайнріха Крамера *Молот відьм (Malleus Maleficarum)*, в українській літературі не було, так само, як не було в Україні й дуже поширених за часів бароко на Заході варварських відьомських процесів.

¹¹² Бандурка..., с. 61, 151.

¹¹³ Поезія Василя Довговича, с. 212–213.

¹¹⁴ Бандурка..., с. 67.

¹¹⁵ К. Сакович, *Аристотелівські проблеми...*, с. 409.

¹¹⁶ Бандурка..., с. 100–101, 141.

¹¹⁷ К. Транквіліон-Ставровецький, *Євангеліє учителное*, Рахманів 1619, 7 зв.

¹¹⁸ Д. Туптало, *Книга житій святих*, Київ 1700, с. 203.

¹¹⁹ *Краткое поучение о седми сакраментях...*, Чернівці 1716, 27 зв.

¹²⁰ P. Kulczycki, *Treść teologicznej nauki obyczajnej*, Poczajów 1787, с. 59.

* * *

На завершення хочу сказати, що надзвичайно цікавою проблематикою, пов'язаною із сексом, в українській літературі XVII–XVIII століть є морфологія людського тіла (уявлення про «чисті» та «нечисті» його частини), морфологія спокуси (уявлення про одяг, танці, парфуми, косметику тощо), сексуальна символіка та тлумачення снобачень, уявлення про райський ерос і чимало інших питань. Але це вже теми подальших розвідок.

The morphology of sex in the reflection of Ukrainian baroque literature (prolegomena)

Summary

The article investigates the major forms of the manifestation of sexuality in various genres in the Ukrainian literature of the 17th–18th cc., from penitentialities via hagiography to indigent poetry. The author argues that, in spiritual genres, sexuality problems were largely raised in the discussion of the mystery of marriage and the sin of “uncleanness.” Yet the true nature of sex is exposed in the indigent poetry of “wandering priests” which gave rise to specific “poetics of the body.”

Keywords: sin, deviation, coitus, poetics, sex.