



познание мира

Корни происхождения всех лиц, “летающих по ночам”, и их предводительниц уходят вглубь веков к тем “матерям-земли”, в утробе которых люди теряют свою индивидуальность и “умирают”, чтобы заново, уже познав суть вещей и окружающего мира, возродиться¹. Если они хотят узнать себя же, они должны идти к основе, они должны вернуться в матку-всепрародительницы и познать там не только суть происхождения человека, но и природу. Акт этого познания понимался ими прежде всего как акт любви, представлявший собой инцест с матерью. Но, поскольку при нулевой точке отсчета не существует никаких границ и ограничений, постольку и не существует при этом акте самого инцеста. Происхождение и начало безгрешны. Где отсутствуют всякие нормы, нельзя переступить или нарушить какие-либо нормы и правила.

Если в классическую эпоху в древней Греции познание в утонченной форме воспринималось как “воспоминание”, то в архаическую эпоху оно воспроизводилось как фактический

отход или уход из “мира деления (разрыва)” в единую суть (утробу) вещей, то есть туда, где отсутствуют любое или всякое познание и также его предмет, где нет верха и низа, зверей или людей, женщин или мужчин. Утроба, иначе единая суть вещей, находясь внутри тела природы, олицетворенного всей землей, пребывает в то же время извне или снаружи общества людей, данного мира, который окружает людей, этого времени, в котором живут люди или жили обозримые ими предки.

Богиней этого “мира извне” была та самая Артемида-Диана, когда-то необузданная как сама природа мать вегетации, фигурировавшая у индоевропейцев и как “львица среди женщин”, а также под другими наименованиями. Позднее эта богиня с введением христианства слилась со Святой девой². Еще ранее указывалось, что “разрушителями противоположности “мира извне” и “мира внутри” можно считать те женоподобные мужские образы, к числу которых можно отнести и Диониса. Это, так сказать, переходные образы тех мыслительных сдвигов, которые происходили в сознании людей, навеянные под влиянием развития социально-экономических отношений изменениями в общественном укладе.

Постепенно культ “Великой матери” исчезал. Но его черты еще долго оставались памятными в народе. Они олицетворялись в образах Калипсо, “fraw Venus”, “Morgain la fée”, в героях и их поездках и путешествиях, напоминавших инициацию. Последние воплотились в образах Одиссея, Тангейзера, рыцарях Круглого стола, а также в “летавших по ночам” из протоколов инквизиционных процессов против ведьм. С введением христианства акт любви, акт познания стал приобретать черты угрожающей опасности. У влагалища вырастали зубы. Оно рвало, кусало и пожирало. Отсюда появление таких легенд, как сказания об одурманивании героев феями и колдуньями.

Вместе с тем еще долго сохранялось осознание особого времени, с наступлением которого исчезало деление между вещами и событиями. И тогда бушующие толпы проносились по городам, стучались в деревушках в двери домов. Стоящие

“извне” уже не находятся извне; пребывающие “внутри” уже не могут спрятаться за ограду. Силы подземного мира вырывались наружу. Деметра “умирала”, чтобы принести новое плодородие. Возникала смерть, а вместе с ней и новая жизнь. Новое, подобно ливонским оборотням и бенанданти во Фриуле, боролось со старым.

В ходе времени знание о борьбе этих сил все более “спиритуализировалось” и “субъективировалось”. Представление об “извне” становилось источником страха³. Процесс “отграничения” касался прежде всего тех, кто ближе всего находился к границе между “извне” и “внутри”. Более всего это имело отношение к женщинам и, главным образом, к тем, которые в большей степени развили свои способности в деле нарушения этой границы.

У нынешних реликтовых народов во многих случаях встречается архаическая “установка” о чужом как о том, что находится в “дикости”. Для племени баквери в Камеруне “мир извне” это “мир морских дев” (liengu). Этот мир включает в себя море и леса. “Мир извне” – это тот круг, в котором движутся женщины баквери. “Внутри” мужчины разводят коз, коров и свиней, в то время как женщины вне “забора” собирают в лесу “дождей” топливо и возделывают растения. Все женщины находятся “извне”, но “морские девы” все же более “извне”, чем все остальные. Если в обычную женщину вошел дух, она одевает платье из корней дерева ироко, получает имя “liengu” и обучается языку “морских дев” до тех пор, пока она наконец после многих месяцев не будет брошена на исход дня знахарем или знахаркой в глубокую воду. Это напоминает македонский обычай, при выполнении которого “посреднику между мирами”, а именно акушерку, ведут к источнику и обливают ее там водой. В одном постановлении от 1480 года из Берна (Швейцария) звучит: “dass fürhohin sölte abgstelt sin das werfen der junkfrowen in die bäch”. В нем идет речь о том, что молодых девушек бросают в воду, где они, по поверию, вступают в связь с “миром извне” и где находятся также души детей⁴. После бросания в воду женщин из племени баквери, они становятся “морскими девами”, отращивают длинные волосы и натирают тело смесью из пальмового масла и дре-

весного угля до тех пор, пока они не станут совсем черными. Они больше не пользуются всеми “культурными” предметами, особенно теми, которые изготовлены мужчинами и европейцами, и не едят бананы, взращенные на плантациях, которые напоминают своей формой фаллосы, поскольку, как они считают, эти растения и их плоды мужского пола.

Для мужчин эти женщины являются фигурами, окончательно находящимися “извне”. Эти женщины говорят с другими людьми на непонятном языке “морских дев” и живут в чужом, недоступном для мужчин, мире. В обществе с особенно резко выраженными патриархальными чертами и с настроенными враждебно по отношению ко всему женскому мужчинами, как, например, у аранда в Австралии, в котором после того как у созревшей девушки в церемонии, называемой “атнааральтакама”, каменным ножом расширяется влагалище и девушка насилуется мужчинами, различают два типа женщин: “nguanga”, то есть “тихие”, которые всегда готовы удовлетворить желание мужчин, и “alkanarintja”, то есть “дикие”, которые этого не делают. В определенном смысле каждая женщина до замужества является “дикой”. “Дикие” женщины удовлетворяются искусственным пенисом (iminta) или ложатся друг на друга так, что могут тереться своими клиторами⁵. И только тогда, когда женщины племени баквери становятся совсем “дикими”, и именно в своем сознании, они, собственно говоря готовы к связи с мужчиной⁶. Подобное прохождение через временное сознательное “умопомешательство” для лучшей подготовки к вступлению в новый этап жизни наблюдается у многих народов⁷. Все эти лица не только посредничают между мирами; они также способны, после определенных церемоний, оградить мир живущих “внутри” от “мира извне”. Они подобны средневековым европейским ведьмам, которые помимо прочих местных наименований в германоязычных странах носили и общее название “hagazussa”⁸, то есть та, которая сидит на заборе и отгораживает деревню или селение от “мира извне”⁹. Схожее верование существует и у динка¹⁰. Межа, как и тянувшаяся поперек улиц в славянских деревнях разграничительная линия, являлась границей, которую не могли переступить демоны. В областях

Средиземноморья вокруг поселений для защиты от демонов проводили часто борозду¹¹. Эвенкийские шаманы протягивали вокруг территории племени мифический забор, который духи могли перешагнуть лишь с большим трудом и который сразу же исчезал со смертью шамана¹². Впрочем, в живой изгороди у германоязычных народов росла, по повериям, большая часть “целебных” растений¹³. В более поздние времена, когда изгородь делалась уже из мертвого дерева, в нее втыкали охраняющие от ведьм растения, особенно можжевельник (*Juniperus sabina*). В Чехии в Вальпургиеву ночь размахивали подожженным можжевельником, отгоняя ведьм¹⁴. По многим сказаниям можжевельник растет именно там, откуда ведет дорога в другой мир. У эстонцев бытовала уже после того, как они были христианизированы, легенда о том, что Иисус доставал можжевельник с небес¹⁵. У кафи́ров ясновидцы при вдыхании дыма от горелого можжевельника впадают в транс и видят танцующих фей¹⁶, которые иногда сидят на “*Juniperus masgagra*” (вид можжевельника) и едят его листья¹⁷. И у наххи в Китае в Юньнани можжевельник также служит для связи между мирами, а именно как “*axis mundi*” (“вершина мира”)¹⁸.

Что касается самого германского наименования для представительниц, связывавших два мира воедино, то к этому “*hagazussa*” в развитое средневековье добавилось очень ходовое в это время слово “*zûnrite*”, звучащее на древнесеверном диалекте как “*tûnridur*”, а на нижненемецком – “*walriderske*”. В источниках таких ведьм многократно обозначают как “*stria*” (“*striga*”) и строго отличают от “*malefica*”. В алеманнском обычном праве речь идет о “*stria*” или “*herbaria*”. И в законах венгерского короля Коломана проводится строгое различие между “*strigae*” и “*malefici*”. В стриги попадали “летавшие по ночам”, пророчицы и колдуньи¹⁹. Коломан называл стригами тех лиц, которые о себе говорили, что они будто бы являются ведьмами, однако “на самом деле” таковыми не были²⁰. Этих стриг (*striae*) мы уже встречаем в Салической правде вместе с их слугами, таскавшими за ними котел (*chereburgius*)²¹. У людей, заподозренных стригами, по постановлению церкви на лбу, между грудями и на лопатках

выжигались ключом от церкви особые знаки. При этом нужно отметить, что законы строго карали за возведение на кого-либо напрасного обвинения в колдовстве или в пособничестве таковому. В Скандинавии и на севере Германии наименования женщин как “qveldrida” (“скачущая по ночам”) и “myrkrida” (“скачущая в темноте”) звучали ругательством. И вообще, для женщин крайне оскорбительным считалось, если какой-либо из них говорили: “Kono, iak sa, at thu reet a qui-grindu ok i trolsham, tha alt var iamrift nat ok dagher”. (Фрай, я видел тебя скачущей на заборной жерди с распущенными волосами и поясом, в одежде тролля, между ночью и днем)²². Эта жердь от изгороди связана с северным “gand” или “gandr”²³, словом, которое использовалось для наименования “волшебного” зверя, иначе означало “alter ego”, прежде чем оно стало применяться для наименования просто палки²⁴. Еще в 1518 году некая итальянская “ведьма” говорила, что черт по имени Джулиано мог превращать палочки, натертые волшебной мазью, в зверей, на которых она летала по ночам²⁵. Наиболее часто такое поверье встречалось в романоязычных странах²⁶. Интересно отметить, что в халдейских текстах, найденных при раскопках в Ниневии, речь идет о “gusur”, означающем “кусоч дерева”, на котором скачут ведьмы²⁷.

Отношение к ведьмам или женщинам, активное существование которых протекало в основном “между днем и ночью”, было у народов амбивалентным²⁸. Такая амбивалентность встречается и у индейцев пуэбло. Зуны благодарят эти существа за урожай маиса, но в то же время верят, что они также приносят смерть²⁹. Да и сами наказания для “сверхзлых” ведьм в раннее средневековье в Западной Европе были относительно мягки. Предписание епископа Ремедиуса начала IX века в отношении “malefica”, а данный тип ведьмы рассматривался действительно злым существом в отличие от “stria”, гласит, что такой ведьме обрезали волосы, голову поливали смолой и на осле верхом прогоняли ее сквозь селение. Впрочем, при повторном привлечении ее за колдовство, ей отрезали язык и нос, а в третий раз - судья поступал с ней по своему усмотрению³⁰. По закону вестготов в Испании

такие ведьмы “награждались” двумястами палочными ударами, обрезанием волос и позорным прогоном через поселение. В Капитулярии Карла Великого духовному главе диоцеза приказано хватать “maleficae”, авгуров и им подобных и наводить их на путь “истинной” веры. Если же они упорно стоят на своем - сажать их за решетку³¹.

Также амбивалентно относилось население и к тем босоногим девам из древнегерманского племени кимбров, которые вели захваченных во время войн пленных к огромному медному котлу. Около этого котла девы взрезали пленным горло, гадали по вытекающей крови и с этой же целью исследовали их внутренности³². Эти предсказательницы стояли вне официально признанной иерархии жрецов и, следовательно, могут рассматриваться как предшественницы более поздних европейских ведьм³³. Равно и кельты знали друидов лишь мужского пола³⁴. Амбивалентным было также отношение к ведьмам, которые, как и Пифия на своем треножнике, на *sejdhjallar*, посылали свои души в далекие чужие страны. Так же относились к чисто демоническим по характеру существам с каннибальскими наклонностями из немецких народных сказок, пронесившихся в полумраке сквозь леса³⁵. Треножник (*sejdhjallar*) в качестве колдовского сидения еще долго сохранялся в народных поверьях. Во многих сказаниях ведьмы, как правило, заговаривают на нем свои травы. В одном из правовых кодексов X века из Австрии звучит: “*se das sy zu dem tancz, get, so sicz sy auf ain drifus*”, то есть, что “прежде чем она (ведьма - Е.Ш.) полетит на шабаш, она садится на треножник”³⁶.

Для того, чтобы более отчетливо показать, что ведьма - это существо, которое хотя бы одной ногой стоит вне мира, в котором живут обычные люди, ее с очень раннего времени начинают описывать необычно. В исландской “*Vatnsdaela Saga*” ведьма натягивала свою одежду на голову и шагала задом наперед, просунув голову вниз сквозь свои ноги и т.д. и т.п.³⁷. В Андалузии в Испании и поныне полагают, что ведьма (*hechicera*) кладет себе на голову вброд, прикрывает голову с возложенным на нее вбродом полами своей кофты и самым произвольным образом верхом на околдованном ею мужчине

летает в ночи³⁸. Ведьмы, как считают в племени акан, ходят на головах, задрав ноги кверху³⁹, а ведун (umthakathi) зулу в Африке скачет сидя задом наперед на павиане⁴⁰. Подобное описание колдунов и колдуний встречается у народов почти повсеместно⁴¹. И даже у западно-австралийского племени йигалонг знахарь, превращаясь в свой орлиноподобный “дух грез”(badundjari), проделывает это следующим образом: его ноги (но не руки) становятся крыльями, его семенные яички - глазами, а его анальное отверстие - клювом. Спиной вперед он летает туда и сюда⁴². Помимо того, он говорил на “своем”, никому не понятном языке, когда проводился ритуал “kankalu”⁴³, а его обычная манера поведения полностью становилась противоположностью себе⁴⁴.

“Quod sursum est, deorsum faciunt” - писал в своем “Сатириконе” Петроний о ведьмах и “nocturnae”⁴⁵, а в христианское время, если ведьмам смотрели в глаза, то в их зрачках видели перевернутое отображение⁴⁶. Схожий взгляд встречается и у других народов⁴⁷. И на шабаше ведьмы танцевали преимущественно задом наперед⁴⁸. В начале XVII века южнее Пиренеев о черте рассказывали, что он на шабаше совокупляется с ведьмой через анальное отверстие⁴⁹.

Надо сказать, что не эта необычность, “перевернутость”⁵⁰ отличает ведьму времени наступления, развернутого на нее со стороны церковников, от подобных ей дохристианских и языческих фигур. Ее отличают те меры, которые были предприняты против ведьмы и против всего, что связано с ней “извне”. Примеры “вывернутого наизнанку” мира встречаются не только в мышлении более или менее цивилизованных людей. Их можно найти и в далеко отстоящие от нашего времени эпохи, и у современных, так называемых “реликтовых” народов. В работах этнологов и этнографов эта категория мышления выступает часто под наименованием “анти-структура” (“anti-structure”)⁵¹. Так, например, на восточноиндонезийском острове Лембата верят, что если “души” обычных людей покидают тело через рот, то “душа” ведьмы (maq-molan) покидает тело через анальное отверстие⁵². Известно, что во многих местах так называемый “золотой век” представлялся как “противоположность”, “перевернутость” на-

стоящего бытия. На острове Биак, расположенного рядом с Новой Гвинеей, местное население не только верило, что исчезнет господство голландцев, но и что такие клубневые растения как ямс и картофель будут расти на деревьях, а плоды древесных растений нужно будет собирать на земле. Рыбы будут летать над землей, а наземные животные - плавать в море; папуасы господствовать, а белые колонизаторы обрабатывать сады и огороды⁵³.

У “цивилизованных” народов первый шаг в наступлении на языческую ведьму времен развитого христианства состоял в “демонизации демонического”. Люди не могли быть стригами или принимать участие в ночных путешествиях в свите Дианы, Артемиды или подобных им существ. Итак, церковь попыталась “спугнуть” *hagazussa* с забора и прогнать ее от границ “культуры” в дикость или от сумерек - в ночь. Второй шаг стал необходим, когда церковь поняла, что данные существа так просто не изгонишь из сознания людей, что они соответствовали глубоким потребностям людей, которые при тогдашнем развитии общества нельзя было так просто устранить.

Когда при титанической работе церкви демоны в какой-то мере были изгнаны в дикость, церковь вернула их назад, поскольку они не только так и не были окончательно вытеснены из мышления народа, но и продолжали “буйствовать” все более и более. Они были признаны церковью, но в сильно видоизмененной форме, а именно - в угрожающем человеку образе. Отныне эти возвращенные и искаженные под церковным влиянием фигуры уже не ограничивались “сидением на заборе”; они взбирались по лестницам и настойчиво стучались в двери. Теперь ведьма угрожала уже не “извне”, как это было при первом акте наступления на нее. Она “проснулась” внутри общества. И в данном случае нельзя, как это делают некоторые исследователи, вести речь о неких “регрессивных тенденциях” в развитии общественной мысли западноевропейского общества в период инквизиционных процессов⁵⁴. Данные процессы с их ужасными последствиями всколыхнули общество не в “темные” средние века, но либо на исходе их или даже в эпоху Возрождения с его высочай-

шей культурой. До XV века в протоколах допросов фигурируют лишь “летающие по ночам” и часто признается, что прodelывают это сами люди или их души, что заставляет и принуждает их к этому некое фееобразное существо. С начала же XV века все чаще и чаще начинает утверждаться взгляд, что допрашиваемые - не люди, и свои действия они уже производят не в отдалении от людей, а внутри общества, всячески вредя и досаждая ему.

И если в раннее средневековье христианской церковью в целом небезуспешно выкорчевывались языческие корни из области культуры того времени, то в период позднего средневековья и в эпоху Ренессанса самой основной стратегической линией церковной политики стало стремление создать в противовес старому “новое язычество” в образе еретиков, ведьм и других, подобных им; поставить “злого врага”, покровительствующего этим фигурам, в центр культуры и там его уничтожить. И если черт захватывал в свою власть “внутреннюю” сущность человека (то есть душу), то тело, являющееся после этого захвата новым местожительством черта, должно было быть уничтожено и сожжено с той целью, чтобы поколебать основу, иначе его базис, и пресечь тем самым его действия. Также у германцев с древнейшего времени сожжение трупов объяснялось как “уничтожение всего подлого”, что могло укорениться в покойнике⁵⁵.

Возрождение стриги внутри общественной культуры не какое-то особое явление в европейской жизни эпохи Возрождения. Ко времени расцвета культуры, как это происходит в природе весной, церковь противопоставила ему эпоху своей “осени”. “Цветы” этого расцвета должны были, по мнению церкви, выглядеть в глазах общественности как знаки “нового” язычества.

Эта линия поведения, положенная в основу теории “отречения от инстинктов”, разработанной церковью ко времени возникновения Ренессанса⁵⁶, наиболее резко бросается в глаза при ближайшем рассмотрении культуры на исходе средневековья⁵⁷. В это время уже наступило усиленное размывание установившихся канонов жизни и тех сословных перегородок, которые так стесняли развитие культуры в обще-

стве в целом. Жизнь все более стала наполняться чувственностью, страстностью, интенсивностью и несвязанностью⁵⁸.

Можно привести бесчисленное число примеров, когда в средние века оба пола совместно и одновременно посещали одну баню - обычай, который в период Ренессанса постепенно пал жертвой запретов. Этот обычай в Европе развился именно на исходе средневековья, в то время как в более раннее время оба пола обычно купались раздельно⁵⁹. Схожее в средневековье происходило и при потреблении пищи. Лишь на его исходе постепенно, сперва только во Франции, укоренился обычай совместного присутствия за столом мужчин и женщин⁶⁰. Равным образом, только с XIV века распространяется обычай спать не одетыми⁶¹. Брунгильда из "Нибелунгов" лежит в постели "in sabenzizem hemedez"⁶². К концу XV века в употребление вошли ночные рубашки из полотна⁶³. Средневековые мастера в настенной живописи, изображавшей находившихся вместе в бане мужчин и женщин, рассыпавшихся в любезностях, являют перед нами ничем не омраченную радость чувств, но не процветание в ту эпоху порочных наслаждений⁶⁴. Хотя, впрочем, многие из этих бань впоследствии превратились в публичные дома (gibberin)⁶⁵ и многие из этих домов в нидерландских городах назывались "банями"⁶⁶. На исходе средневековья усилилось резко отрицательное отношение официальных органов управления к проституции⁶⁷, что вынудило представительниц этой "профессии", как это произошло, например, в Париже и Женеве, даже организовать свои цеха; наиболее возможным это оказалось при банях, поскольку бани непосредственно рассматривались как убежища. В средневековье в данных местах преступник не мог быть арестован⁶⁸. Тот факт, что при въезде в Антверпен Карла V встретили обнаженные женщины, чтобы его усыпать цветами, не должен переоцениваться. Это были публичные девки, стоящие вне закона, совокупление с которыми не рассматривалось как нарушение брачных уз⁶⁹. Обнаженность и нагота не были шокирующими, если обнаженные лица символизировали собой языческие существа. Такой, например, была "Сирена", которая встречала в 1457 году Филиппа Доброго при его въезде в Женеву⁷⁰. В развитое средневековье

при королевских дворах часто устраивали “шествие Бахуса”, во время которых христианские женщины выступали нагими под видом Венеры или Дианы⁷¹. Лукреция Борджиа, метресса Генриха II французского, часто ходила с обнаженной грудью, изображая Флору или Диану из Пуатье⁷². Подобное проделывала и фаворитка французского короля Карла VII Агнесса Сорель⁷³.

Отвращение перед наготой в первую очередь являлось наследием христианско-иудейской религии. Если ионийские греки уже не восторгались тем, что юные спартанки обнаженные совместно с юношами занимаются спортом⁷⁴, а чопорные римлянки опять же возмущались нагими греческими атлетами⁷⁵, то как невинны были эти взгляды по сравнению с теми, по которым дева Мария всякий раз закрывала глаза, чтобы при обнажении своего тела случайно не увидеть свою же грудь⁷⁶. Ионийцы ограничивали свою щепетильность лишь взглядом на обнаженность женщины⁷⁷, хотя и менады иногда представлялись в прозрачных хитонах⁷⁸. С VII века появляются нагие женские скульптуры, возникшие под восточным влиянием⁷⁹. Таким образом, женщина с обнаженной грудью не находка Делакруа. И в 1793 году обнаженная женщина как “богиня разума” выступала по улицам Парижа⁸⁰. Лишь мужчины, но никогда женщины, считали обнажение в декольте груди до сосков бесстыдным. Во всех индоевропейских культурах в давние времена признавалось обычным для женщин в большей или меньшей степени демонстрировать свое прекрасное тело⁸¹. В горах Западного Ириана полагают, что лицезрение обнаженной женской груди действует успокоительно⁸². Но, с другой стороны, именно “дикие” и агрессивные женщины типа Артемиды всегда демонстрировали свою обнаженную грудь.

С принятием христианства начались гонения на наготу. Впервые в Германии требование, чтобы купание совершалось в одежде, прозвучало, например, в Эссене. Однако, церковь допускала наготу анахоретов, проникавших в пустынные места, то есть в области, управляемые демонами и находившиеся, таким образом, вне закона⁸³. Равным образом индийские нагие садху не жертвовали, как обычные индусы,

своими волосами на голове. Как и боги, они стояли вне закона и позволяли своим волосам свободно расти и завиваться⁸⁴. Лишь нагота Адама и Евы, как только что рожденных, признавалась церковью повсеместно. В христианской же вере, из-за отвращения к обнаженному телу, символизирующего собой язычество, развились такие взгляды, которые прекрасно характеризует случай с монахиней монастыря святого Григория в Ниссе. Эта монахиня отказалась показать врачу свою грудь, изглоданную раковым заболеванием. В награду за эту “пристойность” она должна была быть вылечена любимым богом⁸⁵. Таким образом, если Ева была женщиной обнаженной, то святая дева - женщиной одетой⁸⁶.

Обнажение груди начинает рассматриваться как унижение, как наказание. В 1417 году некая “колдунья” была осуждена на стояние в церковном дворе в течение двух лет по определенным дням в Домгерне в округе Фрайзинга перед большим стечением народа с остриженными волосами и обнаженной верхней частью тела⁸⁷. Обнажение груди являлось общим признаком “дикости” и язычества⁸⁸. У Тацита о нарушении брачного союза в древнегерманском обществе сказано следующее: “*Abscisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo ac per omnem vicum verberare agit*”⁸⁹. У кабиллов еще и ныне нагота (ijayi âaryan) является крайним выражением бесчестия⁹⁰. И даже в случае обнажения верхней части тела в качестве наказания, нижняя часть женского тела всегда оставалась прикрытой - “*pudibundis tamen mulieris coopertis*”, как это звучит в одном из источников от 1292 года в Авиньоне⁹¹. В развитое средневековье в произведениях искусства как, например, у Гуго ван дер Гойя, изображение женщины начинает наполняться эротическим содержанием. Но еще и в этот период, даже у Ван Эйка и Лукаса Кранаха, в женском изображении угадывается скорее старое христианское влияние, нежели новые веяния грядущей эпохи Возрождения⁹². В средневековье в искусстве боязнь наготы проявлялась по отношению не только к женскому телу, но и к мужскому⁹³. И не только в изобразительном искусстве, но и в художественной⁹⁴, а также в научной литературе, в частности в учебниках по анатомии⁹⁵.

Наконец, в позднее средневековье наметился определенный сдвиг при изображении женской наготы. В поздней готике хотя и изображаются женские груди слишком высоко, но теперь они уже составляют органическое единство со всем телом. Зритель уже не просто читает символы, спрятанные в том или ином изображении, но и участвует в той сцене, что предстает перед ним⁹⁶. Постепенно, с изменением общественных взглядов на наготу, начинает меняться и мода. Согласно Лимбургской хронике уже в середине XIV века многие женщины начинают носить такие широкие вырезы на платьях, “daz man ir broste bihan halbe sah”, то есть так, что их грудь становится видной почти наполовину⁹⁷, а в высших слоях общества в тот же век распространяется мода “gôbes à la grand’ gorge”, введенная королевой Изабеллой Баварской. По этой моде грудь обнажалась чуть ли не до сосков⁹⁸. Появились разрезы на рукавах женского платья, именуемые в народе “чертовыми окнами”⁹⁹. Традиционное длинное одеяние было укорочено и стало красочнее, более подчеркивающим формы тела¹⁰⁰. Нравы женщин также, например, в танцах, получили несколько фривольный оттенок¹⁰¹. Некоторые современники вынуждены были указать, что во время таких танцев платье взлетало чуть ли не выше головы¹⁰². И это было не только наблюдение теолога; такого же мнения придерживались и власти. В одном из официальных предписаний XVI века города Нюрнберга после описания таких танцев следовал их запрет из-за неприличных телодвижений во время их исполнения¹⁰³. При деревенских праздниках вообще отбрасывали во время танцев остатки какой-либо чопорности¹⁰⁴. Позднее средневековое рыцарство стало рассматривать эти крестьянские танцы как распущенную бессмысленность, издревле наблюдавшуюся у низшего сословия, и стилизовало эту бессмысленность под рыцарское “mâze”, более приспособленное для придворной утонченности¹⁰⁵. И если первоначально перемены, происходившие в высших кругах, повлияли на жизнь низших слоев населения¹⁰⁶, то впоследствии высшие круги отошли от ими же созданных нововведений.

Итак, по Западной Европе повеяло другим ветром. Женщины были не только допущены к столу, но им была также предоставлена возможность носить одежду, более подчеркивающую их прелести. Впрочем, это было дозволено лишь тем из них, кто еще не стали достоянием мужчин¹⁰⁷. “Королева-девственница” Елизавета Английская в последние годы своего правления именно на этом основании носила глубокое декольте¹⁰⁸. Вышеприведенный взгляд господствовал или господствует и поныне у многих первобытных и реликтовых народов. У народа нуэр в южном Судане женщина только после рождения ею первого ребенка попадает под власть своего мужа. Только тогда она покидает дом своих родителей и уже не может более появляться в общественных местах обнаженной. Лишь мужу дозволяется видеть ее наготу¹⁰⁹. Во многих областях Африки вдова опять снимает свою одежду и ходит нагой¹¹⁰.

Однако столь быстро наступивший расцвет чувственности и наслаждения жизнью был скоро подавлен¹¹¹. На протяжении XVI века женская грудь была плотно зашнурована или исчезла под застегиваемыми наглухо рубашками, шея спряталась под огромный воротник, зад скрылся в юбке из криолина¹¹². Известно, что многие современники Микельанджело были чрезвычайно смущены его “Страшным судом”. Пьетро Аретино в открытом письме написал мастеру: “.....даже в борделе закрывают глаза, чтобы не видеть такого. Ваше искусство более подошло бы к безнравственной купальне, чем к возвышенному клиросу”¹¹³. 21 января 1564 года конгрегацией собора было постановлено перемалевать нагие фигуры и, поскольку Микельанджело отказался это сделать, работу поручили Даниэло да Вольтерра¹¹⁴. А два века спустя даже античные статуи богов были снабжены набедренными повязками из жести или на них налепили фиговые листки. К началу нового времени со стороны официальных властей последовали установления о высоких денежных штрафах и изгнаниях не только женщин, но и их мужей, за ношение женщинами богатой и обнажающей тело одежды¹¹⁵. Особенно резкие запреты на ношение определенного типа одежды и изменения в ней наблюдались в Испании. Там даже пытались прикрыть

естественную выпуклость женской груди, используя для этой цели свинцовые пластины, которые не только придавливали грудь, но и препятствовали ее формированию у девочек подросткового возраста¹¹⁶. Постепенно исчезли и общественные купальни. Так, например, во Франкфурте-на-Майне в 1387 году от таких купален, насчитывавшихся в большом количестве 150 лет назад, сохранилось лишь восемь¹¹⁷. Равные веяния в XVII веке наблюдались и в Швейцарии¹¹⁸. И если еще и имелись общие купальни, то лишь потому, что действовали предписания типа: "Es badet beyderby Geschlecht ohne Unterschied zu gleicher Zeit und an einem Ort, weil man besondere Bekleidung hat, die alles bedeckt". ("Оба пола купаются без различия в одно и то же время и в одном месте, поскольку есть особая одежда для купания, которая все прикрывает")¹¹⁹. Таким образом, в большинство жизненных сфер вводились ограничения и регламентации, которые становились все заметнее¹²⁰.

Растущее пристрастие к обнаженному телу развивалось не постепенно в поступательном развитии цивилизации. Более того, позднее средневековье пережило освобождение чувственности во всех областях жизни. Особенно это характерно для времени великой чумы (XIV век), когда смерть, прежде всего в городах, уносила бесчисленное число людей¹²¹. Но эта чувственность, как и мода, возникшая с XIV века, несла оттенок некоей "агрессивности"¹²², заключавшейся в активизации деятельности женщины в общественной жизни вместе с одновременным пробуждением этой жизни¹²³. Уже в развитое средневековье наблюдались тенденции к повышению статуса женщин¹²⁴. Как явствует из податных списков позднего средневековья, в городах женщин проживало в это время значительно больше, чем мужчин, а в Париже преобладающее число ремесел находилось в руках женщин¹²⁵.

И все же на чувственность и наслаждения жизнью обращалось мало внимания¹²⁶. "Высокомерная", развитая интеллектуально, женщина рассматривалась как ведьма. Ей уже на земле уготовили ад. Те, которые обнажали свою грудь и допускали волосам свободно развеиваться на ветру, были низведены до существ, скачущих, якобы, по ночам на окол-

дованных мужчинах и удовлетворяющих с ними свою похоть¹²⁷. Во времена активизации борьбы против ведьм сексуальная мораль была резко выражена как “патриархальная”. И если еще проституция была терпима, то самоудовлетворение жестоко каралось, а “грехи” против природы”, такие как гомосексуализм, содомия и т.п., преследовались еще жестче, чем соращение девочек или изнасилование монахини. Со-вокупление было дозволено лишь состоявшим в браке и то лишь с целью воспроизведения потомства, а не для удовлетворения желания. Когда женщина становилась беременной, то ей запрещалась половая жизнь¹²⁸. И если мужчина романского времени, несмотря на резко выраженные в нем мужские черты, нередко пытался подчеркнуть в себе подобие женственности, как это явствует хотя бы из описания Тристана, то мужчина готической эпохи, наоборот, из-за появления в культуре “ведьмы” с ее ярко выраженным женственным началом, резко отрицательно относился ко всему тому, что могло быть рассмотрено в нем как женственное¹²⁹. В позднее же средневековье с переменной оценки и подхода ко всем явлениям жизни, знатные мужчины вновь начинают платьем, голосом и походкой подражать женщинам¹³⁰. Равным образом это происходило в мужской моде, вооружении, в характере рыцарских турниров, в литературе. В последующее время, в ходе развития гонений на “новое язычество”, произошла если не “гибель духовных функций”, как полагают некоторые из исследователей¹³¹, то наблюдалось все же ослабление интенсивности проявления чувств, причем этот процесс проявлялся скорее у мужчин, нежели у женщин¹³².

Почти вся сила удара аскетизма по чувственному была в большей мере направлена на лиц женского, нежели мужского, пола. В 1609 году некий судья из области басков в Испании, описывая “ведьму”, подчеркнул в этом описании ее красоту, указав при этом на ее развевающиеся по ветру волосы, в которых блистали украшения, а о глазах он написал, что они “как опасны для любви, так и при колдовстве”¹³³. Таким образом, раздражающая “мораль” христиан нагота, не только у западноевропейских христиан являлась признаком дикости и связи с демоническими силами, но и у народов, испове-

дующих иную веру или же вообще практикующих языческие обряды¹³⁴. Так, например, поступают в юго-западном Непале ведьмы, которые ходят с распущенными волосами и танцуют в полнолуние, в противоположность одетым и никогда не танцующим обычным женщинам¹³⁵. Как видно, на передний план при характеристике ведьмы все снова и снова выступают распущенные волосы. Так, например, при обвинении шотландской “ведьмы” Бесси Скебистер в 1633 году одним из упреков к ней как к ведьме было, что она “sheuk your hair lous”¹³⁶. И еще ранее, на континенте, замужние германки хотя и носили волосы длинными, но либо заплетали их в косы¹³⁷, либо собирали их вместе при помощи шпилек или перевязывали лентой¹³⁸, а немного позже уже покрывали голову платками¹³⁹. В средние же века волосы всегда прятались под платками, шалями и чепцами¹⁴⁰. “Непристойный распуск волос” по баварскому обычному праву VIII века квалифицируется как изнасилование девушки или как нарушение женщиной брачных уз¹⁴¹. Также и у древних евреев большим стыдом для женатого мужчины являлся распуск его супругой при других мужчинах своих волос¹⁴². По Салической правде франков тот, кто срывал с головы женщины ленту, стягивающую волосы, платил тридцать солидов в качестве штрафа, в то время как хватание женщину за грудь по этому же праву каралось уплатой в сорок пять солидов¹⁴³. А в XVII веке женщина могла быть осуждена на виселицу, если ее собственный супруг видел ее в развратном танце ночью с распущенными волосами и неодетой¹⁴⁴. В средневековье упрек в разврате церковь непосредственно бросала сектам еретиков, поскольку их члены разного пола, будь-то даже супружеская пара, спали, как например, это происходило в Ломбардии, в одной постели¹⁴⁵. С возникновением еретических движений роль женщины в них значительно повышалась. Это повышение опиралось опять-таки на дохристианскую языческую основу¹⁴⁶. Возвращаясь к роли распущенных волос как принципа отличия “ведьмы” от обычных женщин, необходимо указать, что не только в христианское время демонические существа носили непричесанные развевающиеся волосы. И у язычников-кельтов и у язычников-германцев демонические женские об-

разы носили подобно “ведьмам” христианского времени длинные волосы¹⁴⁷.

Во все времена и у многих народов прятание или же обрезание волос служило, напротив, выражению подчинения общественному контролю¹⁴⁸. Не зря христианские анахореты ходили почти, или даже нагими с буйной шевелюрой, с целью продемонстрировать свою “дикость” и свой уход из цивилизованного общества. Лишь при убийстве молодым мужчиной из древнегерманского племени хаттов врага, ему разрешалось обрезать свои волосы¹⁴⁹. До этого он посвящал себя служению богу мертвых Óдину и, соответственно, находился вне общества живых. В Африке воины племени масаи также отращивали длинные волосы¹⁵⁰. Таким образом, если средневековые ведьмы с распущенными волосами являли собой знак полного выпадения из культуры общества или крайне враждебного выражения чувств по отношению к ней, то христианские анахореты тем самым проявляли свое крайнее почитание бога и полное подчинение ему, хотя, впрочем, и до них, обрезание волос подчеркивало во многих регионах земного шара чье-либо подчинение и покорность. Когда франкский король Карл Мартелл послал своего сына Пипина к королю лангобардского королевства в Италии Лиутпранду с тем, чтобы последний в знак заключения дружеского союза усыновил (адоптировал) его сына, он попросил Лиутпранда, чтобы тот собственноручно обрезаю бы в знак адаптации его сыну волосы. В целом же у германцев и у славян допускалось до замужества ношение молодыми девушками длинных волос¹⁵¹. Но, в знак подчинения графине Жуида фон Родес, в самый расцвет средневековья, более чем сто рыцарей обрезаю себе волосы¹⁵², а у меровингов франкского королевства потеря длинных волос равнялась потере возможности притязания на трон¹⁵³. Хотя, впрочем, и есть исключения из общего правила. У горных племен Ассамы в Индии и Бирме наблюдалось ношение девушками коротких волос, что показывало подчинение этих девушек сексуальным ограничениям, введенным для них¹⁵⁴.

- ¹ Brown N.O. *Love's Body*. New York, 1966. P. 47.
- ² Bardon F. *Diane de Poitiers*. Paris, 1963. P. 7.
- ³ Horkheimer M. & Adorno T.W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1969. S. 311.
- ⁴ Zehnder L. *Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronik*. Basel, 1969. S. 22.
- ⁵ Roheim G. *Women and their Life in Central Australia*. / *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1933. P. 234f.
- ⁶ Ardener E. *Belief and the Problem of Women*. // *The Interpretation of Ritual*. London, 1972. P. 143f.
- ⁷ Wilson M. *Rituals of Kinship Among the Nyakyusa*. London, 1957. P. 48f.; Idem. *Religion and the Transformation of Society*. Cambridge, 1971 P. 59f.; Turner W. *Aspects of Saora Ritual and Shamanism*. // *The Craft of Social Anthropology*. London, 1967. P. 203; Dodds E.R. *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt, 1970. S. 48; Middleton J. *The Concept of "Bewitching" in Lugbara*. // *Magic, Witchcraft, and Curing*. Garden City, 1967. P. 65.
- ⁸ Lauffer O. *Die Hexe als Zaunreiterin*. // *Volkskundliche Ernte*. Gießen, 1938. S.119f.; Helm K. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Heidelberg, 1953. Bd.II. S.157; MacCulloch J.A. *Eddic Mythology*. New York, 1930. P. 300f.; Blaffer S.C. *The Black-man of Zinacantan*. Austin, 1972. P. 99.
- ⁹ Lienhardt G. *Some Notions of Witchcraft Among the Dinka*. / *Africa*, 1951 P. 315.
- ¹⁰ Peuckert W.-E. *Traufe und Flurgrenze*. / *Zeitschrift für Volkskunde*, 1953. S. 80, 83; Duby G. *Krieger und Bauern*. Frankfurt am Main, 1977. S. 29.
- ¹¹ Deubner L. *Mundus*.//*Hermes*, 1933. P. 284f.
- ¹² Rudy Z. *Ethnosozologie sowjetischer Völker*. Bern, 1962. S.124f.
- ¹³ Helbock A.&Marzell H. *Haus und Siedlung im Wandel der Jahrtausende*. Berlin, 1937. S.127.
- ¹⁴ Leoprechting K.v. *Aus dem Lechrain*. München, 1855. S.97; Zingerle I.v. *Wald, Kräuter, Bäume*. / *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, 1853. S.326.
- ¹⁵ Marzell H. *Zauberpflanzen und Hexengetränke*. Stuttgart, 1963. S.48f.
- ¹⁶ Friedl E. *Träger medialer Begabung im Hindukusch und Karakorum*. Wien, 1966, S.13,33,49; Harva U. *Die religiöser Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938. S.453.

- ¹⁷ Muhammed G. Festivals and Folklore of Gilgit./Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 1905. P.104.
- ¹⁸ Prunner G. Die Religionen der Minderheiten im südlichen China. //Die Religionen Südostasiens. Stuttgart, 1975. S.149f.
- ¹⁹ Vordemfelde H. Die germanische Religion in der deutschen Volksrechten. Gießen, 1923. Bd.I. S.146f.
- ²⁰ Szendrey A. Hexe - Hexendruck./Acta Ethnographica, 1955. S.136; Müller F. Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und der Hexenprocesse in Siebenbürgen. Braunschweig, 1854. S.9.
- ²¹ Graf A. Naturgeschichte des Teufels. Jena, 1890. S.272f.
- ²² Pactus Legis Salicae. Hannover, 1962, LXIV, § I; Lex Salica. Hannover, 1969, XCV, 96. Geramb V.v. Kessel und Kesselhaken. //Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1932. Bd. IV. Sp. 1264; Buchner R. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Weimar, 1953. S.17f.
- ²³ Grimm J. Deutsche Rechtsaltertümer. Leipzig, 1899. Bd.II. S.209f.
- ²⁴ Weiser-Aall L. Hexe. // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1951 Bd.III. Sp.1850.
- ²⁵ Idem. Zum Hexenritt auf dem Stabe. // Festschrift für Marie Andree-Eysn. München, 1928. S. 64f.; Ohlmarks A. Studien zum Problem des Schamanismus. Lund, 1959. S.312.
- ²⁶ Burckhardt J. Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig, 1908. Bd.II. S.374.
- ²⁷ Lehmacher G. Die irischen Elfen. / Zeitschrift für Ethnologie, 1951 S.127.
- ²⁸ Kiessling E. Zauberei in den germanischen Volksrechten. Jena, 1941 S.22.
- ²⁹ Parsons E.C. Witchcraft Among the Pueblos/Man, 1927. P.106, 127.
- ³⁰ Müller I. Zum heidnischen Brauchtum im rätischen Mittelalter. / Schweizer Volkskunde, 1971 S.18.
- ³¹ Roskoff G. Geschichte des Teufels. Leipzig, 1869. Bd.I. S. 288, 298.
- ³² Herrmann P. Das altgermanische Priesterwesen. Jena, 1929. S. 17, 44, 46.
- ³³ Bruder R. Die germanische Frau im Lichte der Runeninschriften und der antiken Historiographie. Berlin, 1974. S.161
- ³⁴ Roux F. Le. Introduction générale a l'étude de la tradition celtique. Rennes, 1967. Vol.I. P.57.
- ³⁵ Röhrich L. Die deutsche Volkssage. // Vergleichende Sagenforschung. Darmstadt, 1969. S.252.

- ³⁶ Geramb V.v. Dreifuß. // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1929. Bd.II. Sp.446.
- ³⁷ Ellis H.R. Hostile Magic in the Icelandic Sagas. // The Witch Figure. London, 1973. P.25.
- ³⁸ Brenan G. South From Granada. Harmondsworth, 1963 P.120f.
- ³⁹ Debrunner H. Witchcraft in Ghana, Kumasi. 1959. P.20; cf.: Winter E.H. The Enemy Within: Amba Witchcraft. // Witchcraft and Sorcery in East Africa. London, 1963. P. 292f.; Makarius L. The Magic of Transgression. / Anthropos, 1974. P.549f.
- ⁴⁰ Schlosser K. Zauberei im Zululand. Kiel, 1972. Tafel 39; Berglund A.-I. Zulu Thought-Patterns and Symbolism. London, 1975. P.276.
- ⁴¹ Findeisen H. Dokumente urtümlicher Weltanschauung der Völker Nordeasiens. Oosterhout, 1970. S. 53; Berger H. Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal. / Anthropos, 1960. S.661; Honko L. Finnische Mythologie. // Götter und Mythen im alten Europa. Stuttgart, 1973. S.328; Needham R. Introduction. // Durkheim E. & Mauss M. Primitive Classification. Chicago, 1963. P.XXXIX; Höfler M. Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München, 1888. S.22; Strackerjan L. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Oldenburg, 1909. Bd.I. S. 389f.; Sepp J.N. Orient und Occident. Berlin 1905. S. 158.
- ⁴² Tonkinson R. Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation. // Australian Aboriginal Anthropology. Nedlands, 1970. P. 280.
- ⁴³ Hale R. A Note on a Walbiri Tradition of Antonymy. // Semantics. London, 1971 P. 472f.
- ⁴⁴ Thomson D.F. The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland. / American Anthropologist, 1935. P. 460f.; Radcliffe-Brown A.R. On Joking Relationships/Africa, 1940. P. 197f.
- ⁴⁵ Petronius. Satyricon. München, 1961 63,9.
- ⁴⁶ Kurtz O. Beiträge zur Erklärung des volkstümlichen Hexenglaubens in Schlesien. Anklam, 1916. S. 44.
- ⁴⁷ Spiro M.E. Burmese Supernaturalism. Englewood Cliffs, 1967. P.25; Seligmann S. Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg, 1922. S.249.
- ⁴⁸ Cutts J.P. Le rôle de la musique dans les masques de Ben Jonson. // Les fêtes de la Renaissance. Paris, 1956. P. 285; Correa G. El espíritu del mal en Guatemala. // Publications of the Middle American Research Institute. New Orleans, 1955. P. 83; Lancre P. de. Wunderbahrliche Geheimnissen der Zauberei. S. I., 1630; Remigius N.

Daemonolatria / Das ist/ von Vnholden vnd Zauber Geistern. Frankfurt am Main, 1596.

⁴⁹ Zacharias G. Satanskult und Schwarze Messe. Wiesbaden, 1970. S. 61; cf.: Hartmann W. Die Hexenprozesse in der Stadt Hildesheim, 1927. S. 32.

⁵⁰ Brenner I. & Morgenthal G. Sinnlicher Widerstand während der Ketzer-und Hexenverfolgungen. // Aus der Zeit der Verzweiflung. Frankfurt am Main, 1977. S. 215.

⁵¹ Turner V.W. Witchcraft and Sorcery. / Africa, 1964. P. 525; cf.: Smith J.Z. Birth Upside Down or Right Side Up? / History of Religions, 1969. P. 290f.; Bastide R. Le rêve, la transe et la folie. Paris, 1972. P. 117.

⁵² Barnes R.H. Kédang. Oxford, 1974. P. 210.

⁵³ Worsley P. Die Posaune wird erschallen. Frankfurt am Main, 1973. S.183f., 189, 192, 198.

⁵⁴ Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1977. S. 259.

⁵⁵ Dörries H. Germanische Religion und Sachsenbekehrung. Göttingen, 1935. S. 3.

⁵⁶ Jacoby H. Die Bürokratisierung der Welt. Neuwied, 1969. S.65f.; Martin A.v. Soziologie der Renaissance. Stuttgart, 1932. S. 26f.

⁵⁷ Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation. Köln, 1969.

⁵⁸ Siebert F. Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutscher Quellen. Berlin, 1951. S. 105.

⁵⁹ Luz W.A. Das Büchlein vom Bad. Berlin, 1958. S.53f.; Zeeden E.W. Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main, 1968. S. 304.

⁶⁰ Kriegk G.L. Deutsches Bürgerthum im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1871. Bd.II. S. 28; Harksen S. Die Frau im Mittelalter. Leipzig, 1974. S. 27.

⁶¹ Weber Marianne. Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Tübingen, 1907. S. 266.

⁶² Nohl J. Der schwarze Tod. Potsdam, 1924. S. 277.

⁶³ Scherr J. Geschichte der deutschen Frauenwelt. Leipzig, 1879. Bd.I. S. 190.

⁶⁴ Evans J. Dress in Medieval France. Oxford, 1952. P. 66.

⁶⁵ MacKinney L. Medical Illustrations in Medieval Manuscripts. London, 1965. P. 252.

⁶⁶ Schall S. Eine Kulturgeschichte vom Bad und vom Baden. Berlin, 1977. S. 24f. 41f.

- ⁶⁷ Martin A. Badewesen in vergangenen Tagen. Jena, 1906. S. 86, 90.
- ⁶⁸ Schmelzeisen K. Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft. Stuttgart, 1935. S. 25f.
- ⁶⁹ Danckert W. Unehrlische Leute. Bern, 1963. S. 86.
- ⁷⁰ Bassermann L. Das älteste Gewerbe. Wien, 1965. S. 120.
- ⁷¹ Huizinga J. Herbst des Mittelalters. Stuttgart, 1952. S. 539.
- ⁷² Reuter H. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Berlin, 1875. Bd. I. S. 74.
- ⁷³ Evans J. Op. cit. P. 53; Norris H. Costume and Fashion, London, 1927. Vol. II. P. XI.
- ⁷⁴ Licht H. Sittengeschichte Griechenlands. Dresden, 1925. Bd.I. S. 103; Idem. Lebenskultur im alten Griechenland. Wien, 1925. S. 93f.; cf.: Seltman C. Geliebte der Götter. Stuttgart, 1958. S. 65f.
- ⁷⁵ Kiefer O. Kulturgeschichte Roms. Berlin, 1933. S. 65f.
- ⁷⁶ Smith J.Z. The Garments of Shame./History of Religions, 1965. P. 219f.
- ⁷⁷ Zinserling V. Die Frau in Hellas und Rom. Stuttgart, 1972. S. 40.
- ⁷⁸ Carpenter R. Die Formung der archaischen griechischen Plastik. // Archaische Plastik der Griechen. Darmstadt, 1976. S. 194.
- ⁷⁹ Burck E. Die Frau in der griechisch-römische Antike. München, 1969. S.77.
- ⁸⁰ Fox N. Saarländische Volkskunde. Bonn, 1927. S. 247.
- ⁸¹ König R. Erotik und Mode. // Soziologische Orientierungen. Köln, 1965. S. 555f.; Idem. Macht und Reiz der Mode. Düsseldorf, 1971. S. 143.
- ⁸² Eibl-Eibesfeld I. Menschenforschung auf neuen Wegen. Wien, 1976. S. 166f.
- ⁸³ Nagel P. Die Motivierung der Askese in der alten Kirche. Berlin, 1966. S. 9-84. Hershman P. Hair, Sex and Dirt. / Man, 1974. P. 287; Turner V.W. Betwixt and Between. // Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle, 1964. P.6.
- ⁸⁵ Lecky W.E. Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen. Leipzig, 1904. S. 670f.
- ⁸⁶ Ledit J. Marie dans la liturgie de Byzance. Paris, 1976. P. 95, 280.
- ⁸⁷ Riezler S.v Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Stuttgart, 1896. S. 78.
- ⁸⁸ Bernheimer R. Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, 1952. P. 82.
- ⁸⁹ Tacitus P.C. Germania. München, 1935. S. 25, 89.

⁹⁰ Bourdieu P. The Sentiment of Honour in Kabyle Society. // Honour and Shame. London, 1965. P. 224.

⁹¹ Du Cange C.D. Glossarium mediae et infimae latinitatis. Niort, 1883. Vol.I; Stoll O. Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. Leipzig, 1908. S. 698.

⁹² Clark K. The Nude. London, 1956. P. 303, 314; Bäumer G. Die Frauengestalt der deutschen Frühe. Berlin, 1940. S. 83; Zacharias A. Kleine Kunstgeschichte abendländischer Stile. München, 1957. S. 38; Röhrich L. Adam und Eva. Stuttgart, 1968. S. 9; Bargmann W. Anatomie und bildende Kunst. Freiburg, 1947. S. 10f.; Bammes G. Der Akt in der Kunst. Leipzig, 1975. S. 8f.; Schweitzer B. Die spätantiken Grundlagen der mittelalterlichen Kunst. // Kulturbuch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter. Darmstadt, 1968. S. 271f.

⁹³ Koschorreck W. Der Sachsenspiegel in Bildern. Frankfurt am Main, 1976. Nr.23, 28, 30, 49.

⁹⁴ Gelse R. Über die Nacktheit des Menschen in der mittelhochdeutschen Literatur. Heidelberg, 1977. S. 13f., 29; Grupp G. Kulturgeschichte des Mittelalters. Paderborn, 1924. Bd. III. S. 374.

⁹⁵ Haendcke B. Der unbekleidete Mensch in der christlichen Kunst. Straßburg, 1910. S. 39, 223.

⁹⁶ Flugel J.C. The Psychology of Clothing. London, 1930. P. 106; Grimme E.G. Europäische Malerei im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1963. S. 40f.; Deregowski J.B. Illusion and Culture. // Illusion in Nature and Art. London, 1973. P. 187f.; Idem. Difficulties in Pictorial Depth Perception in African. / British Journal of Psychology, 1968. P. 195f.; Du Toit B.M. Pictorial Depth Perception and Linguistic Relativity. / Psychologia Africana, 1966. P. 1f.; Kilbridge P.L. & Robbins M.C. Pictorial Depth Perception and Acculturation Among the Baganda./American Anthropologist, 1969. P. 293f.; Liungman C.G. Der Intelligenzkult. Hamburg, 1975. S. 135f.

⁹⁷ Thiel E. Geschichte des Kostüm. Berlin, 1963. S. 206f.; Die Limburger Chronic. Jena, 1922. S.17.

⁹⁸ Weinhold K. Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Wien, 1882. Bd.II. S. 276f.; Garland M. The Changing Face of Beauty. London, 1957. P. 71; Fuchs E. Die Frau in der Karikatur. München, 1928. S. 284.

⁹⁹ Boehn M.v. Menschen und Moden im Mittelalter. München, 1925. S. 179.

- ¹⁰⁰ Eisenbart L.C. Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Göttingen, 1962. S. 94; Gleichen-Russwurm A.v. Die gotische Welt. Stuttgart, 1922. S. 241
- ¹⁰¹ Zerden E.W. Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main, 1968. S. 347f.
- ¹⁰² Fürstenberg Florian von. Tantzteuffel. Frankfurt am Main, 1567. S. 38f.; Scherr J. Geschichte der deutschen Frauenwelt. Leipzig, 1879. Bd.II. S. 40f.
- ¹⁰³ Hagelstange A. Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter. Leipzig, 1898. S. 262; cf.: Strauch P. von der Sünde des Tanzens. / Archiv für Religionswissenschaft, 1925. S. 356.
- ¹⁰⁴ Epperlein S. Der Bauer im Bild des Mittelalters. Leipzig, 1975. S.103, 93.
- ¹⁰⁵ Brunner O. Die ritterlich-höfische Kultur. // Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt, 1976. S.160f.
- ¹⁰⁶ Schwendimann J. Der Bauernstand. Einsiedeln, 1945. S. 92; Waas A. Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit. München, 1964. S. 24; Andreas W. Deutschland vor der Reformation. Stuttgart, 1932. S. 428f.
- ¹⁰⁷ Willi V.J. Kulturgeschichte der Mode. // Die Mode in der menschlichen Gesellschaft. Zürich, 1959, S. 57; Heckendorn H. Wandel des Anstands im französischen und deutscher Sprachgebiet. Bern, 1970. S. 39; Scherr J. Op. cit. Bd.I. S. 290.
- ¹⁰⁸ Reynolds G. England zur Zeit Elisabeths und Jacobs I. // Das Kostüm. München, 1951. S. 134.
- ¹⁰⁹ Beidelman T.O. Some Nuer Notions of Nakedness, Nudity and Sexuality. / Africa, 1968. P.118f.; cf.: Krige E.J. Puberty Songs and their Relation to Fertility, Health, Morality and Religion Among the Zulu. /Africa, 1968. P. 174.
- ¹¹⁰ Briffault R. The Mothers. London, 1959. P. 394.
- ¹¹¹ Rucker R. Die Entscheidung des Abendlandes. Hamburg, 1949. Bd.I. S. 140f.
- ¹¹² Piton C. Le costume civil en France du XII^e au XIX^e siècle. Paris, o.J. P. 122f.; Schultz A. Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker. München, 1903. S. 247.
- ¹¹³ Lewinsohn R. Der ewige Zeus. Hamburg, 1955. S. 339.
- ¹¹⁴ Papini G. Michelangelo und sein Lebenskreis. Düsseldorf, 1952. S. 433.
- ¹¹⁵ Hampl-Kallbrunner G. Beiträge zur Geschichte der Kleiderordnungen. Wien, 1962. S. 31.

- ¹¹⁶ Reade B. Die Vorherrschaft Spaniens 1550-1660. // Das Kostüm. München, 1951. S. 194f.; Scholz R. Das ewig Weibliche: Eine Kulturgeschichte des Schönheitsideals. Hamburg, 1968. S. 45; cf.; Comtesse d'Aulnoy. Relation du voyage d'Espagne. La Haye, 1715. Vol.II. P. 128.
- ¹¹⁷ Braudel F. Die Geschichte der Zivilisation. München, 1971. S. 355.
- ¹¹⁸ Metraux H. Schweizer Jugendleben in fünf Jahrhunderten. Zürich, 1942. S. 36.
- ¹¹⁹ Hofstaetter W., Reichman H., Schneider J. Bin Jahrtausend deutscher Kultur im Bilde. Leipzig, 1929. S. 29.
- ¹²⁰ Freytag G. Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Leipzig, O.J. Bd.II. S. 388f.
- ¹²¹ Ziegler P. The Black Death. London, 1969. P. 271f.; Reincke H. Bevölkerungsprobleme der Hansestädte. // Die Stadt des Mittelalters. Darmstadt, 1976. Bd.III. S. 267f.
- ¹²² Borst A. Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1973, S. 202; cf.: Scheler M. Über Scham und Schamgefühl. // Schriften aus dem Nachlaß. Bern, 1957. Bd.I. S. 92.
- ¹²³ Bücher K. Die Frauenfrage im Mittelalter. Tübingen, 1910. S. 5f., 15f., 45, 79f.; Schuster D. Die Stellung der Frau in der Zunftverfassung. Berlin, 1927, S. 6f.
- ¹²⁴ Manselli R. La religion populaire au moyen âge. Montréal, 1975. P. 118f.
- ¹²⁵ Bosl K. Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Stuttgart, 1972. Bd.II. S. 340f.; Rörig F. Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter. Göttingen, 1955. S. 78f.
- ¹²⁶ Erdheim M. Ethnologie und Psychoanalyse. Stuttgart, 1973. S. 254f.
- ¹²⁷ Agricola F. Gründlicher Bericht, Ob Zauberey die argste vnd gewerlichste sünd auf Erden sey. Köln, 1597, S. 70.
- ¹²⁸ Delort R. Life in the Middle Ages. London, 1974. P. 116f.
- ¹²⁹ Weisweiler J. Die Stellung der Frau bei den Kelten. / Zeitschrift für celtische Philologie, 1959. S. 243; Klimowsky E.W. Das mannweibliche Leitbild in der Antike. München, 1972. S. 192.
- ¹³⁰ Bezold V.v. Die "armen Leute" und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters. // Aus Mittelalter und Renaissance. München, 1918. S. 54; cf.: Steinhausen G. Geschichte der deutschen Kultur. Leipzig, 1913. Bd.I. S. 188f.; Hashagen J. Kulturgeschichte des Mittelalters. Hamburg, 1950. S. 444; Borst A. Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt, 1976. S. 245; Brunner O. Das ritterlich-höfische

- Kultur. // Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt, 1976. S. 158; Weise G. Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung. // Zu Begriff und Problem der Renaissance. Darmstadt, 1969. S. 294f., 297.
- ¹³¹ Herrmann F. Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttgart, 1961. S. 11; Simmel O. Philosophie des Geldes. Berlin, 1930. S. 484.
- ¹³² Bachofen J.J. Der Mythos von Orient und Occident. München, 1956. S. 380.
- ¹³³ Michelet J. Die Hexe. München, 1974. S.133f. cf.; Berger J. Sehen. Hamburg, 1974. S. 47f.
- ¹³⁴ Thaliath J. Witchcraft and Witches in Central India. / Anthropos, 1949. P. 892f.; Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. London 1922. P. 242.
- ¹³⁵ Reinhard J.G. Deskriptive Analyse von Schamanismus und Hexerei bei den Purbia Raji Südwest-Nepals. Wien, 1973, S. 68, 81.
- ¹³⁶ Dalryell J.G. The Darker Superstition of Scotland. Glasgow, 1835. P. 451.
- ¹³⁷ Demay G. Le costume au moyen âge. Paris, 1880. P. 100.
- ¹³⁸ Gierke G. Die Tracht der Germanen. Leipzig, 1922. Bd.II. S.103.
- ¹³⁹ Kellermann V. Germanische Altertumskunde. Berlin, 1966. S. 101.
- ¹⁴⁰ Schwarz D.W.H. Sachgüter und Lebensformen. Berlin, 1970. S.103; Dieffenbacher J. Deutsches Leben im 12. Jahrhundert. Leipzig, 1901. S. 129f.
- ¹⁴¹ Lex Baiuvariorum. München, 1926. VIII, 5.
- ¹⁴² Derret J.D.M. Religious Hair. / Man, 1975. P. 101.
- ¹⁴³ Grupp G. Kulturgeschichte des Mittelalters. Paderborn, 1921. S. 188.
- ¹⁴⁴ Krämer. W. Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert. München, 1959. S. 51.
- ¹⁴⁵ Koch G. Waldensertum und Frauenfrage. // Forschungen und Fortschritte. Darmstadt, 1962. S. 23f., 26.
- ¹⁴⁶ Werner E. Zur Frauenfrage und zum Frauenkult im Mittelalter: Robert von Arbissel und Fontevrault. // Forschungen und Fortschritte. Darmstadt, 1955. S. 269f.
- ¹⁴⁷ Ross A. The Divine Hag of the Pagan Celts. // The Witch Figure. London, 1973. P.161; Zingerle I.v. Perahta in Tirol. / Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1855. S. 204.
- ¹⁴⁸ Hallpike C.R. Social Hair. / Man, 1969. P. 260f.
- ¹⁴⁹ Tacitus P.C. Op. cit. §31.

¹⁵⁰ Stall O. Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. Leipzig, 1908. S. 166.

¹⁵¹ Heyden A.v. Trachtenkunde. Leipzig, 1899. S.99; Arens W. Der Baum als Symbol der Frau. / Volkswerk, 1943. S. 260f.; Potkanski K.v. Die Ceremonie der Haarschur bei den Slaven und Germanen. / Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau, 1896. S. 245; Bächtold-Stäubli H. Haar. // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1930. Bd.III. Sp. 1264, 1267.

¹⁵² Weinhold K. Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Wien, 1882. Bd.I. S.271.

¹⁵³ Zöllner E. Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. München, 1970. S. 242.

¹⁵⁴ Leach E.R. Magical Hair. / Journal of the Royal Anthropological Institute, 1958. P. 154.