



КРЕСТ И СРАМ: К ИЗУЧЕНИЮ ПОЛЕМИКИ КОНЦА XV В. О «НОВГОРОДСКИХ ЕРЕТИКАХ» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ АПОТРОПЕЕВ

Александр Александрович Панченко

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
4 наб. Макарова, Санкт-Петербург, Россия
Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
apanchenko2008@gmail.com

Аннотация: Среди дискуссионных эпизодов русской религиозной истории — преследование так называемой ереси жидовствующих в конце XV в. Сочинения Геннадия Гонзова и Иосифа Волоцкого, направленные против «новых еретиков», можно, по крайней мере отчасти, интерпретировать как «изобретение» не существовавшего в реальности религиозного движения. Обсуждаемые в посланиях Геннадия примеры «надругательства» над иконами в целом вполне укладываются в повседневный обиход средневекового христианства, где широко понимаемое иконоборчество нередко оказывалось естественной составляющей культа священных изображений. В статье предлагается новая интерпретация одного из примеров, которые архиепископ использовал для доказательства иконоборческих настроений «новгородских еретиков». Речь идет о натальном кресте из «древа плакун» с изображением мужских и женских гениталий, который священник с реки Оять вручил своему прихожанину. Высказывались предположения, что это пример любовной магии или магии плодородия. Однако более вероятно, что оятский крест был апотропеем, поскольку у него есть довольно многочисленные аналогии в Западной Европе — паломнические значки и амулеты с изображением гениталий. В статье обсуждаются генезис и смысл этой традиции, а также история «генитальной» символики в контексте представлений о дурном глазе.

Ключевые слова: ересь жидовствующих, христианские амулеты, изображения гениталий, вера в сглаз.

Для ссылки: Панченко А. Крест и срам: к изучению полемики конца XV в. о «новгородских еретиках» в контексте истории апотропеев // Антропологический форум. 2025. № 65. С. 11–36.

doi: 10.31250/1815-8870-2025-21-65-11-36

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/065/panchenko.pdf>

THE CROSS AND THE PUDENDA: ON THE POLEMICS ABOUT THE LATE 15TH CENTURY “NOVGOROD HERETICS” AND THE HISTORY OF APOTROPAIC MAGIC

Alexander A. Panchenko

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), RAS
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia
European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
apanchenko2008@gmail.com

Abstract: Among the controversial episodes of Russian religious history is the persecution of the so-called “heresy of the Judaizers” in the late 15th century. The writings of Archbishop Gennadiy Gonzov and Iosif Volotskiy against the “new heretics” can be at least in part interpreted as an “invention” of a religious movement that did not exist in reality. The examples of “blasphemy” discussed in Gennadiy’s epistles generally fit well into the practices of medieval Christianity, where widely understood iconoclasm was often a natural component of the worship of sacred images. The article offers a new interpretation of an example that the archbishop used to prove the iconoclastic sentiments of the “Novgorod heretics”. It tells about a body cross made of a “plakun tree” with the image of male and female genitalia, which a priest from the Oyat river handed to one of his parishioners. The case has been discussed by scholars as related to love or fertility magic. However, it is more likely that the cross from Oyat was an apotropee, since it has quite numerous analogies among Western “bawdy badges” and pilgrims’ amulets. The article discusses the genesis and meaning of this tradition, as well as the history of “genital” symbolism in the context of beliefs about the evil eye.

Keywords: heresy of the Judaizers, Christian amulets, bawdy badges, images of genitalia, beliefs about the evil eye.

To cite: Panchenko A., ‘Krest i sram: k izucheniyu polemiki kontsa XV v. o “novgorodskikh eretikakh” v kontekste istorii apotropeev’ [The Cross and the Pudenda: On the Polemics about the Late 15th Century “Novgorod Heretics” and the History of Apotropaic Magic], *Antropologicheskij forum*, 2025, no. 65, p. 11–36.

doi: 10.31250/1815-8870-2025-21-65-11-36

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/065/panchenko.pdf>



Александр Панченко

Крест и срам: к изучению полемики конца XV в. о «новгородских еретиках» в контексте истории апотропеев

Среди дискуссионных эпизодов русской религиозной истории — преследование так называемой ереси жидовствующих в конце XV в. Сочинения Геннадия Гонзова и Иосифа Волоцкого, направленные против «новых еретиков», можно, по крайней мере отчасти, интерпретировать как «изобретение» не существовавшего в реальности религиозного движения. Обсуждаемые в посланиях Геннадия примеры «надругательств» над иконами в целом вполне укладываются в повседневный обиход средневекового христианства, где широко понимаемое иконоборчество нередко оказывалось естественной составляющей культа священных изображений. В статье предлагается новая интерпретация одного из примеров, которые архиепископ использовал для доказательства иконоборческих настроений «новгородских еретиков». Речь идет о натальном кресте из «древа плакун» с изображением мужских и женских гениталий, который священник с реки Оять вручил своему прихожанину. Высказывались предположения, что это пример любовной магии или магии плодородия. Однако более вероятно, что оятский крест был апотропеем, поскольку у него есть довольно многочисленные аналогии в Западной Европе — паломнические значки и амулеты с изображением гениталий. В статье обсуждаются генезис и смысл этой традиции, а также история «генитальной» символики в контексте представлений о дурном глазе.

Ключевые слова: ересь жидовствующих, христианские амулеты, изображения гениталий, вера в сглаз.

Среди дискуссионных эпизодов русской религиозной истории — преследование так называемой ереси жидовствующих. Напомним вкратце его обстоятельства. В 1484 г. архиепископом Новгородским и Псковским стал архимандрит Чудова монастыря Геннадий Гонзов. В отличие от своих предшественников он был поставлен без традиционной процедуры избрания по жребию и уж тем более без оглядки на мнение новгородцев. По всей видимости, хиротония Геннадия была обусловлена необходимостью усилить московское влияние во вновь присоединенных землях. Можно предполагать, кроме того, что архиепископ был достаточно хорошо знаком с особенностями повседневной религиозной жизни своей новой паствы. Вскоре Геннадий объявил, что обнаружил в среде новгородского причта и мирян новую ересь «жидовская мудрствующих». Ее последователей обвиняли, в частности, в «хулении и поругании икон, хулении Христа, Богоматери, святых, отрицании авторитета семи Вселенских соборов, нарушении

Александр Александрович Панченко

Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН /
Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
aranchenko2008@gmail.com

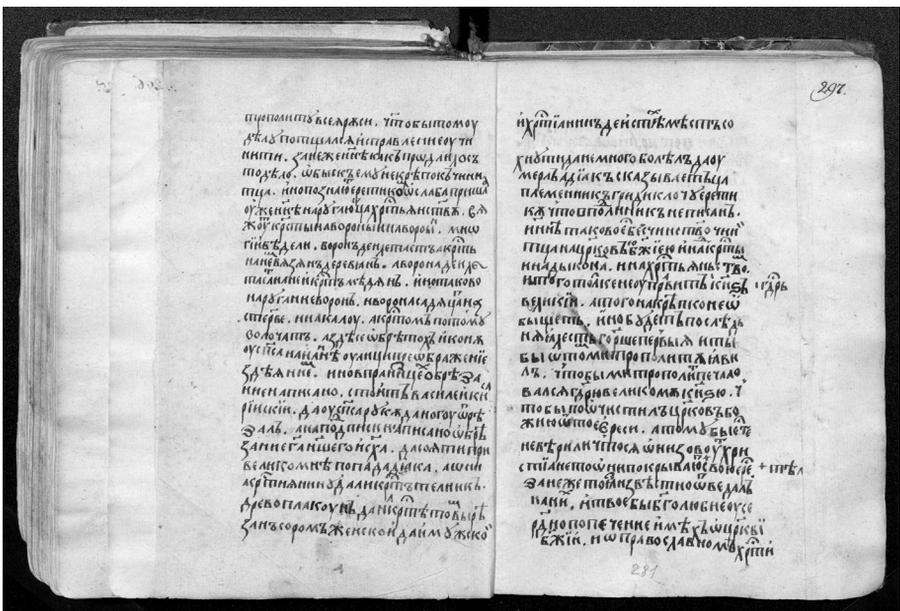
постов, почитании субботы паче Воскресения, неверии Вознесению Христа» [Алексеев 2012: 255–256]. «Новгородские еретики» были осуждены на церковном соборе 1490 г., однако в последующее десятилетие обвинения в «жидовстве» оставались актуальной частью церковно-политической борьбы в Москве. Главным энтузиастом преследования жидовствующих был Иосиф Волоцкий, написавший книгу «Просветитель», где обличал «новую ересь». В 1504 г. был созван еще один церковный собор, анафемствовавший жидовствующих. Некоторые из обвиненных в ереси были сожжены, другие разосланы в заточение.

Академическая историография, посвященная жидовствующим, чрезвычайно обширна и разнообразна в концептуальном отношении (см. новейший обзор: [Алексеев 2012: 215–250]). Не имея возможности вступить здесь в академическую полемику о влиянии иудаизма на религиозные практики Новгорода и Московского государства конца XV — начала XVI в., отмечу вслед за многими другими исследователями, что сочинения Геннадия Гонзова и Иосифа Волоцкого в целом выглядят как попытка своего рода «изобретения ереси». Эта практика была хорошо известна средневековой Европе начиная с XI в. [Moore 2007], но фактически отсутствовала на Руси. Речь идет о случаях, когда образ ереси (или зловещих ритуалов, приписывавшихся иудеям либо ведьмам) конструировался церковными и светскими властями из не связанных друг с другом и, как правило, ложно понятых свидетельств и сообщений. Отдельную роль здесь, по-видимому, играли неадекватные интерпретации непонятных инквизиторам «низовых» религиозных практик, обычаев и нарративов. Так, например, обстоит дело с формированием в XIV–XV вв. образа шабаша ведьм, как это некогда показал К. Гинзбург [Ginzburg 1991]. Думаю, что нечто подобное мы наблюдаем и в Новгороде второй половины 1480-х гг.: обсуждаемые Геннадием примеры «надругательств» над святынями в целом вполне укладываются в повседневный обиход средневекового христианства, где широко понимаемое иконоборчество нередко оказывалось естественной составляющей культа священных изображений [Майзульс 2017]. Скорее всего, московский ставленник просто не понимал смысла религиозных практик, с которыми он столкнулся на новгородской кафедре, и здесь вряд ли стоит искать влияние иудеев или иудаизантов. Вместе с тем наблюдения Геннадия интересны как сравнительно редкое для исторических источников той эпохи описание низовых религиозных обычаев и поведенческих норм. В статье я хотел бы предложить объяснение одного из примеров, которые архиепископ использовал для доказательства иконоборческих настроений «новгородских еретиков».

«Крест телник древо плакун»

Внимание историков русской религиозной культуры неоднократно привлекало одно из посланий Геннадия против живодствующих (1488). Оно адресовано суздальскому епископу Нифонту. Этот текст, сохранившийся в одном списке в формулярнике архиепископа Феодосия [ОР РНБ. Q.XVII.50] (описание сборника см.: [Абеленцева 2003]) и впервые опубликованный без купюр в монографии Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье, содержит описание трех религиозно-этнографических примеров, которые Геннадий трактовал как надругательство над христианством со стороны «новгородских еретиков». Приведу их полностью (см. также ил. 1).

Ино познают: еретикам ослаба пришла, уже ныне наругаютца христианству — вяжут кресты на вороны и на вороны. Многие ведели: ворон деи летает, а крестъ на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат! А zde се обретох икону у Спаса на Ильине улице — Преображение з деянием, ино в празницех Обрезание написано — стоит Василией Кисарийский, да у Спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: Обрезание господа нашего Иисуса Христа. Да с Ояти привели ко мне попа да диака, и они крестиянину дали крест телник древо плакун, да на кресте том



Ил. 1. Оригинальный текст послания архиепископа Геннадия [ОР РНБ. Q.XVII.50. Л. 280об–281]. Цифровая библиотека рукописей РНБ <<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=12C50EE9-B5FB-491B-A2DE-C6BCC7E26BFB>>

вырезан сором женской да и мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл. А диак сказываеѣца племенник Гриди Ключу еретику, что в подлинник не писан. И ныне таково есть бесчинство чиниѣца над церковью божиею и над кресты и над иконам и над христианьством [Казакова, Лурье 1955: 312–313]¹.

В чем же, однако, состоял смысл практик, о которых писал архиепископ? Об этом уже высказывались различные гипотезы и предположения.

Насколько мне известно, в аграрной культуре славян не найдено прямых аналогий обычаю привязывать деревянные и металлические кресты к воронам и воронам. Не вызывает, однако, серьезных сомнений, что речь идет о гадании [Белова, Петрухин 2008: 172]. Мантические практики, основанные на полете и крике различных птиц, в том числе воронов, хорошо известны в древней и средневековой Европе. Упоминание о таких гаданиях неоднократно встречается в древнерусских обличениях суеверий, а в списках отреченных гадательных книг в «Домострое» и «Стоглаве» отдельно фигурирует «Воронограй», чей текст, впрочем, до нас не дошел [Райан 2006: 191]. В числе граффити Софии Новгородской известна надпись второй половины XI в., также свидетельствующая о практике гадания при помощи воронов [Gippius 2018]. Таким образом, есть достаточные основания думать, что Геннадий наблюдал какую-то разновидность гадания по полету воронов и ворон.

Что касается странного клейма на иконе из церкви Спаса на Ильине улице, то, по убедительному предположению Н.К. Голейзовского, здесь следует видеть своеобразную репрезентацию сюжета о евхаристическом чуде [Tubach 1969: 211–212, № 2689] из жития Василия Великого, которое «было принято надписывать именем Амфилохия Иконийского. Согласно рассказу жития, некий иудей зашел во время богослужения в храм и увидел Василия Великого, который вместо евхаристического хлеба рассекал на части младенца. Увидев собственными глазами, что евхаристический хлеб — истинная плоть Христа, иудей — видимо, прикинувшийся христианином, — принял причастие, а наутро, окончательно уверовав, пришел к Василию Великому с просьбой крестить все его семейство» [Голейзовский 1980: 126–127]. Вполне вероятно (о чем пишет и Голейзовский), что появление такого клейма на новгородской иконе было обусловлено простым календарным совпадением праздника Обрезания

¹ Еще один пример бытового иконоборчества новгородцев фигурирует в послании Геннадия собору епископов (1490): «Да здесь Алексейко подьячей на поместив живет да напився пьян, влез в часовну, да сняв с лавици икону — Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал» [Казакова, Лурье 1955: 380].

Господня и дня памяти Василия Великого, приходившихся на 1 января. Исследователь, впрочем, склонен видеть здесь более замысловатый полемический подтекст: «Иконописец, зная о влечении новгородских еретиков к обрезанию, использовал эпизод из жития Василия Кесарийского для полемики с ними, представив евхаристическое “Чудо о жидовине” как исторический аргумент в пользу крещения — христианского обряда, сменившего иудейское обрезание. Если новгородские еретики, убежденные проповедью заезжих евреев из Литвы, приняли “жидовскую веру” и стремились “обрезаться”, то рассказ жития Василия Великого передавал прямо противоположную ситуацию: уверовавший в Христа жидовин стремился креститься. Обрезание воспринималось христианами как прообраз крещения» [Голейзовский 1980: 129–130]. Мне это толкование представляется избыточным и не очень правдоподобным, тем более что мы не знаем, когда и кем была написана икона, найденная Геннадием на Ильине улице. Логичнее думать, что иконописец, будучи знаком с соответствующим житийным эпизодом и церковной службой 1 января, где темы обрезания Христа и словословия Василию Великому соседствуют без существенных логических переходов, именно так понял смысл праздника Обрезания Господня, который он считал необходимым включить в число клейм, сопутствующих Преображению.

Наиболее загадочной выглядит история о клириках из Восточного Приладожья, вручивших своему прихожанину крест, на котором были вырезаны изображения гениталий. Очевидно, что в ней описаны магические или апотропеические практики, но какие именно? О.В. Белова и В.Я. Петрухин предположили, что речь идет о любовной магии: «В рассказе Геннадия крестельник ассоциировался не только с крестным деревом, но и с деревом познания — грехопадением и предназначался, видимо, для присушки или “отсушки”; магический акт не сработал и сохнуть стал сам носитель амулета» [Белова, Петрухин 2008: 172]. Более осторожно высказывается А.И. Алексеев, полагающий, что «кощунственное изображение гениталий на нательном кресте, который затем носил крестьянин, указывает на древнюю традицию — на распространенное в средневековье использование магических амулетов, за которыми признается защитная сила святыни. Известно, что в период средневековья к практике изготовления амулетов нередко были причастны даже священнослужители» [Алексеев 2012: 258]. Что касается «древа плакун», из которого, согласно Геннадию, был изготовлен «крест-тельник», то, насколько мне известно, в послании архиепископа мы имеем дело с первым по времени упоминанием соответствующего фитонима, хорошо знакомого по более поздним русским травникам, фольклорным текстам и этнолингви-

стическим записям. Как и другие фитонимы, имеющие особую значимость для религиозных и магических практик, «плакун» в восточнославянских традициях может обозначать довольно разнообразие видов реально существующих растений (А.Б. Ипполитова насчитала их более двадцати [Ипполитова 2019: 220–222]). Среди устойчивых фольклорных мотивов, чаще всего ассоциирующихся с «плакуном» — «матерью» или «отцом» всех трав, его происхождение от слез Богородицы, оплакивавшей распятого сына, и особые апотропеические свойства: и сама эта «трава», и кресты, вырезанные из ее корня, защищают от «нечистого духа», порчи, «черной немощи» и «всякой напасти» [Райан 2006: 395–396; Ипполитова 2008: 195–207; 2019; Колосова 2009: 102–107]. Трудно сказать, насколько точно эти представления, отразившиеся в рукописных и устных текстах XVII–XIX вв., соответствуют магическим практикам Новгородской земли XV в., однако значимо, что во всех случаях речь идет о растениях-апотропеях, из которых делают нательные кресты. А.И. Алексеев высказал предположение, что «под деревом-плакун имелась в виду верба. В традиционной культуре верба считалась уникальным первоцветом и символом плодородия» [Алексеев 2012: 259]. Это вполне возможно, однако здесь опять-таки важна не символика плодородия, а религиозные коннотации, подразумевавшие, в частности, связь между вербой и крестным деревом [Часовникова 2003: 208–213].

Итак, речь, по всей видимости, идет о необычном амулете, однако так ли уж он экзотичен, как может показаться? Судя по всему, этот оятский крест имеет достаточно многочисленные и разнообразные аналогии в западноевропейской повседневной культуре XIV–XV вв. Речь идет о так называемых паломнических значках / амулетах / реликвиях, сочетавших религиозную и сексуальную тематику.

«Непристойные амулеты»

В средневековой Европе были популярны различные виды металлических значков, которые носили на шею, помещали на одежду или головные уборы и чаще всего изготавливали из свинцово-оловянистых сплавов. Они могли выполнять и религиозные, и секулярные (украшение, знак политической или цеховой лояльности, элемент карнавального костюма и т.п.) функции [Rasmussen 2021]. Однако значительная часть этих артефактов связана с паломнической культурой [Bruna 1996; Spenser 1998; Koldewei 1999; 2005; 2012; de Kroon 2005]. Паломнические значки и реликвии высокого и позднего Средневековья также могли иметь разное значение: они указывали на статус пилигрима, служили оберегами (в период и по окончании

паломничества) и филактериями, в которых содержались различные «святости», а также, вероятно, играли роль сувениров, напоминавших о путешествии в конкретное место. Среди этих опять-таки довольно разнообразных в иконографическом отношении артефактов особняком стоит группа так называемых непристойных или сексуальных значков XIV — начала XVI в. (в англоязычной научной литературе их обычно называют *bawdy badges*), которые используют изображения мужских либо женских гениталий и привлекают внимание историков и знатоков европейских древностей начиная с середины XIX в. [Forgeais 1865¹; Knight et al. 1894: 145–148; Bruna 1996: 317–321; Koldeweij 1999; 2005; Jones 2002: 248–273; Gimbel 2012; Rasmussen 2021: 213–232]. Они известны по археологическим находкам в Англии, Франции, Нидерландах и Германии. Высказывалось несколько гипотез о семантике и ритуальных функциях этих значков. Во-первых, их связывали со смеховой и карнавальной культурой, поскольку некоторые дошедшие до нас фигурки такого рода имеют очевидно пародийный и сатирический характер [Jones 2002: 249; Rasmussen 2021: 226–231]. К ним относятся, в частности, предназначенное для ношения на шее изображение женского полового органа с табличкой, на которой нанесено зеркальное двустичие: «Это вагина и ее дружок, пришедшие из Рима» [Rasmussen 2021: 228] (ил. 2), фигурка «вагины-паломницы» в шапке пилигрима, с посохом (иногда с фаллическим навершием) и четками в руках [Koldeweij 1999: 185; 2005: 508] (ил. 3), а также скульптурная группа, пародирующая процессию с чудотворной статуей Богородицы, где несколько мужских органов торжественно несут женский [Jones 2002: 255; Koldeweij 2005: 506; 2012: 204, 207] (ил. 4). Вполне очевидной литературной аналогией этой иконографии можно считать средневековые тексты о «бродячих гениталиях», где излагаются приключения половых органов, вольно или невольно лишившихся своих хозяев и хозяйек [Rasmussen 2009]².

Вместе с тем большинство исследователей полагает, что «непристойные» в современном понимании паломнические значки имели ритуальные, главным образом апотропеические, функции и в целом не воспринимались в качестве кощунственных или неприличных. На это указывает несколько признаков. Во-первых, такие фигурки составляют заметную часть найденных паломнических значков и обычно обнаруживались вместе со вполне «традиционными» в иконографическом отношении

¹ Пользуюсь случаем выразить благодарность С.А. Штыркову, сделавшему для меня копию этого чрезвычайно редкого издания в Национальной библиотеке Франции.

² Обзор соответствующих мотивов и сюжетов в славянском фольклоре, а также в европейской литературе Нового времени см.: [Левинтон, Охотин 1991].



Ил. 2. Значок с табличкой, на которой нанесено зеркальное двустилие:
 «Это вагина и ее дружок, пришедшие из Рима» (вторая-третья четверти XIV в.).
 Слес, Нидерланды. Коллекция семьи Ван Бейнинген. Инв. № 4225.
 База данных Kunera / Medieval Badge Foundation, № 17090 <<https://database.kunera.nl/en/collectie-object/1e130b74-beb0-406c-ad08-612aa5889d8f>>



Ил. 3. «Вагина-паломница» в шапке пилигрима, с фаллическим посохом и четками в руках (последняя треть XIV — первая треть XV в.).
 Реймерсвал, Нидерланды. Коллекция семьи Ван Бейнинген. Инв. № 2184.
 База данных Kunera / Medieval Badge Foundation, № 00663
 <<https://database.kunera.nl/en/collectie-object/6548c01c-bf81-4365-a613-229350387869>>



Ил. 4. Значок, пародирующий процессию с чудотворной статуей Богоматери (последняя треть XIV — первая треть XV в.). Брюгге, Бельгия. Коллекция семьи Ван Бейнинген. Инв. № 0967. База данных Kunera / Medieval Badge Foundation, № 00652 <<https://database.kunera.nl/en/collectie-object/9e1918f3-ce8a-4dda-aef8-0620b1475822>>

паломническими реликвиями. Во-вторых, они (особенно фаллические фигурки) очень похожи на античные амулеты от дурного глаза и при этом находят широкие кросс-культурные параллели в вербальных и акциональных апотропеических практиках, о которых речь пойдет ниже. В-третьих, значимым представляется сходство этих паломнических сувениров с так называемыми шила-на-гиг — скульптурными изображениями женщин, демонстрирующих свои гениталии, которые помещались на внешних и внутренних стенах средневековых церквей, преимущественно на территории современных Великобритании и Ирландии, хотя некоторое количество таких фигур известно во Франции, Германии и Дании [Jones 2002: 250–251; Freitag 2004] (ил. 5). Известны паломнические значки, прямо повторяющие этот иконографический тип [Bruna 1996: 321; Gimbel 2012: 101, 112]. Хотя первоначальные функции таких скульптур остаются дискуссионными, неоднократно высказывалось предположение (подтверждаемое в том числе этнографическими данными), что они также имели апотропеическое значение [Freitag 2004: 19–22, 104]. Л.М. Гимбел полагает, что широкое



Ил. 5. «Шила-на-гиг» в руинах монастыря Лиатмор (графство Типперэри, Ирландия). XII (?) в. [Freitag 2004: 118, 142]

распространение паломнических значков с изображением гениталий во второй половине XIV — XV в. могло быть спровоцировано чумной эпидемией (так называемая Черная смерть), впервые дошедшей до Западной Европы в 1347 г. и несколько раз вспыхивавшей в последующие десятилетия [Gimbel 2012]. Существуют, наконец, гипотезы о непосредственно христианском смысле таких артефактов в контексте средневековых символов «религиозной телесности»: вагинальные амулеты могли ассоциироваться с иконографией «святых ран» Христа¹ или с рождающим лоном Богоматери, причем и тот, и другой образы в свою очередь связаны с символизмом искупительной божественной крови [Reiss 2017: 168–174]. Если вспомнить, что фаллическая символика в этом контексте может быть связана не только с копьем, пронзившим Христа, но и с его (мужским) телом вообще (о чем свидетельствует, в частности, католический культ крайней плоти младенца Иисуса [Palazzo 2005]), несложно прийти и к следующему выводу: «Значок в виде вульвы в паломнических одеждах, держащей посох с навершием в форме фаллоса, можно рассматривать как изображение

¹ О таких символических параллелях см.: [Easton 2006].

Богоматери (святой женщины, репрезентируемой вульвой / мандорлой), несущей Христа (репрезентируемого мужским фаллосом)» [Reiss 2017: 172]. Думаю, однако, что такой символически-ассоциативный подход может завести исследователя вообще куда угодно, так что на него вряд ли стоит всерьез полагаться.

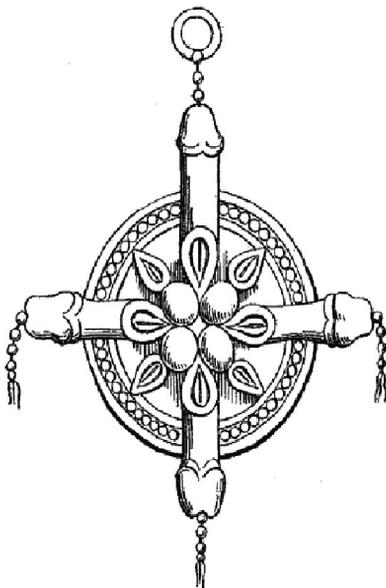
Здесь нужно, впрочем, сделать одно уточнение. Хотя «непристойные значки» были, по всей вероятности, одной из разновидностей паломнических реликвий, продавались в церквях и аббатствах, использовали и пародировали религиозную символику, их иконография, как правило, не включала изображение креста. Известна, однако, группа довольно специфических и не имеющих аналогий значков, обнаруженных в середине XIX в. в Париже археологом-любителем А. Форже, где крест и гениталии как раз сочетаются. Это не подвески, а круглые литые амулеты, напоминающие монеты. По всей видимости, их носили в небольших кошельках на шее или где-то еще. На одной стороне такого амулета изображен четырехконечный крест с орнаментом, а на другой — фаллос (иногда крылатый) или вагина. Форже датировал их XIV–XV вв. Всего он опубликовал 12 «фаллических» и 5 «вагинальных» амулетов, найденных в прибрежных или придонных отложениях при реконструкции мостов через Сену (ил. 6). Здесь с ними соседствовали и типичные для всей этой традиции фигурки фаллосов с ногами и крыльями [Forgeais 1865: 7–13] (ил. 3). Кроме того, в 1865 г. под мостом Менял была найдена половина литейной формы для изготовления таких амулетов, где помимо креста присутствовала и пентаграмма [Ibid.: 14] (ил. 6). Стоит добавить, что похожий амулет — золотой четырехконечный крест в круге, составленный из четырех фаллосов с цветком из вульв в средокрестии, был найден в XIX в. в Сант-Агата-де-Готи близ Неаполя [Knight et al. 1894: 147] (ил. 7).

Резонно предположить, что оятский крест, будучи деревянным, напоминал парижские находки Форже, хотя известные по раскопкам в Новгороде металлические тельники и не были круглыми. Стоит, однако, вспомнить, что новгородцам был известен и другой тип круглых амулетов, которые носили на шее. Это так называемые змеевики XI–XVI вв.¹, которые представляют любопытную типологическую параллель к обсуждаемым амулетам с изображением гениталий. Хотя генезис и семантика изображений на змеевиках остаются предметом дискуссии, не вызывает сомнения, что в древнерусской культуре они заим-

¹ См. о змеевиках, в том числе более подробную библиографию вопроса: [Николаева, Чернецов 1991; Spier 1993; Райан 2006: 344–365; Барабанов 2019].



Ил. 6. «Генитальные амулеты» и литейная форма
из парижской коллекции А. Форже. XIV–XV вв.
[Forgeais 1865: 7–13]



Ил. 7. Четырехконечный крест в круге, найденный в XIX в.
в Сант-Агата-де-Готи близ Неаполя
[Knight et al. 1894: 147]

ствуются из Византии [Spier 1993]. И византийские, и древнерусские амулеты такого типа представляли собой металлические либо каменные медальоны, чаще всего круглые, реже — овалы и прямоугольные (а в Древней Руси еще и «киотчатые»), на одной стороне которых находилось изображение архангела Михаила, Христа, Богородицы, разных святых и/или надписи заклинательного / молитвенного характера, а на другой — разные типы так называемой змеевидной композиции («мотив истеры»). Как правило, это человеческая голова, из которой «вырастают» извивающиеся змеи.

Исследователи змеевиков высказывали довольно разнообразные предположения касательно истории и магического значения этой композиции. По словам Н.Д. Барабанова, «в историографии <...> накопилось множество интерпретаций этого изображения. В нем видели еще с XIX в. Медузу Горгону, дракона-сатану, русскую Афродиту — богиню Ладу, Абрасакса, Софию офитов, медного змия Моисеева, Еву и дьявола, семиглавого змия и семь смертных грехов, сестер-лихорадок, дракона из Апокалипсиса, змея Эскулапа, трансформировавшегося в сатану. Кроме того, композицию признавали “портретом” демона и его козней, возводили к образу Хнубиса и считали персонификацией <...> истеры-матки» [Барабанов 2019: 324]. Впрочем, несмотря на такое пугающее разнообразие мнений, существуют две основные гипотезы касательно символики змеевидной композиции: в ней видят либо персонификацию «истеры» — блуждающей или «бешеной» бесплодной матки — либо демоницу-детоубийцу, чей образ связан с историей так называемой Сисиниевой легенды [Spier 1993; Рычков 2017; Björklund 2017]. Скорее всего, в Византии такие амулеты были направлены против женского бесплодия и выкидышей, однако в Древней Руси их функции были разнообразнее: судя по владельческим надписям, их чаще носили мужчины, а не женщины [Николаева, Чернецов 1991]. Н.Д. Барабанов предположил, что змеевидную композицию можно интерпретировать и как изображение недугов, исходящих из человеческого тела [Барабанов 2019: 325]. Хотя применительно к генезису самого иконографического типа эта гипотеза нуждается в дополнительной аргументации, вполне допустимо, что люди, заказывавшие и носившие змеевики в древнерусских землях, могли интерпретировать его именно в подобном ключе. Так или иначе, змеевики вполне сопоставимы с обсуждаемыми «непристойными амулетами», поскольку сочетают христианскую иконографию с секулярной и телесной символикой¹.

¹ Т.В. Николаева и А.В. Чернецов предположили, что оятский крест на самом деле был змеевиком, поскольку «сором женский» мог быть изображен на нем «символически, вполне вероятно — в виде одной из модификаций змеевидной композиции. В таком случае речь идет об одной из разно-

Гениталии, апотропеи и «дурной глаз»

И оятский крест, и *bawdy badges* в целом, и медальоны, опубликованные Форже, вряд ли можно назвать эротическими в современном смысле слова. Как уже было сказано, их необходимо обсуждать в более широком контексте магических практик, направленных главным образом на защиту от дурного глаза, а также от болезней, колдовства и агрессии различных демонических существ. Хорошо известно, что ритуальное обнажение, демонстрация гениталий и коитальных жестов, как и произнесение генитальной лексики в качестве апотропея имеет широкое распространение в культурах Европы и Средиземноморья и выходит далеко за пределы восточнославянского ареала [Dundes 1992; Агапкина, Топорков 2001; Левкиевская 2002: 146–148; Агапкина и др. 2004]. В нашем случае, однако, особый интерес представляют генезис, история и возможные функции конкретной материальной формы — амулетов с изображением гениталий, а также связь последних с представлениями о дурном глазе.

Исследования античной культуры действительно представляют здесь достаточно богатый сравнительный материал. Не вызывает сомнений, что «непристойные амулеты» европейского Средневековья генетически связаны с соответствующими античными, главным образом римскими, древностями. Те же самые фаллические подвески (*fascinus* или *fascinum*) римляне вешали на шею своим детям, чтобы защитить их от сглаза. Как и в случае средневековых амулетов, мужские гениталии здесь нередко снабжаются крыльями и бубенчиками. В качестве защиты от дурного глаза фаллические изображения разного рода нередко встречаются в античных мозаиках и на фресках. В Древнем Риме были распространены и амулеты с изображением женских гениталий, в частности аналогичные средневековым шила-на-гиг [Bartsch 2006: 139–145; Elliott 2016: 42, 192–213].

В античной культуре был популярен и жест *mano fica* (кулак с большим пальцем, просунутым между указательным и средним), известный у восточных славян как «фига», «кукиш», «шиш» или «дуля». У римлян он устойчиво ассоциировался с гениталиями (и мужскими, и женскими), а также коитусом и тоже имел апотропеическое значение как средство защиты от сглаза и вредоносных демонов [Elliott 2016: 180–182]. Эти магические функции сохранились за «фигой» и в европейских

видностей амулета-змеевика. Так или иначе, двойственный христианско-языческий характер тельника и его эротическая символика сближают его с амулетами-змеевиками» [Николаева, Чернецов 1991: 45–46]. Эта гипотеза представляется мне неправдоподобной, особенно в свете обсуждаемых здесь сравнительных материалов.

культурах Средних веков и Нового времени, в том числе славянских [Левкиевская 2002: 146–147]. Амулеты с изображением *mano fica* также существовали в Европе с Античности и до наших дней [Morris et al. 1979: 148–160].

Таким образом, «генитальные» амулеты в культуре Средневековья и Нового времени, по всей видимости, прямо восходят к античной традиции, но вместе с тем встраиваются в более широкий контекст практик ритуальной защиты от сглаза, колдовства и вредоносных демонов у разных народов Евразии. Почему, однако, эта защита так часто ассоциируется с гениталиями?

Известно, что в кросс-культурной перспективе представления о причинах, потенциальных жертвах, эффекте сглаза, способах опознания и защиты от него довольно разнообразны (см.: [Maloney 1976]). Тем не менее на значимость фаллической и генитальной символики в представлениях о дурном глазе неоднократно обращали внимание историки, фольклористы и антропологи, занимавшиеся этой проблематикой и по-разному интерпретировавшие соответствующие ассоциации [Dundes 1992: 264–265].

Первым по времени, наверное, можно считать довольно простое объяснение наивно-реалистического характера: амулеты в форме половых органов «отвлекают» дурной глаз, нейтрализуя тем самым его опасную силу. Так рассуждал еще Плутарх в «За Столбных беседах» (V, 7):

Зависть, не менее глубоко внедряющаяся в человеческую душу, злой порчей наполняет и тело, как это выразительно передают живописцы, отображая ее в своих произведениях. И вот, когда человек, проникнутый таким настроением, устремляет на кого-нибудь свои взоры, то его глаза как орган, ближе всего расположенный к местопребыванию души, втянув в себя порчу, поражают того как бы отравленными стрелами. <...> Вот почему считают предохраняющими от сглаза так называемые амулеты, отвлекающие зрение своей необычностью, так что оно меньше поражает тех, на кого направлено [Плутарх 1990: 92].

Мысль об «отвлечении» вредоносного взгляда при помощи фаллических амулетов повторяет британский фольклорист Ф.Т. Элворти в своей книге о сглазе [Elworthy 1895: 148–149]. Немецкий филолог-классик П. Брандт, издавший в 1920-е гг. (под псевдонимом Ганс Лихт) трехтомник об «истории древнегреческой морали», также фактически следует Плутарху:

Средства защиты от сглаза крайне разнообразны, но все они основаны на вере в возможность отвести пагубный взгляд посредством испуга или замешательства. Считалось, что

легче всего достичь этого, если привлечь внимание обладателя дурного глаза к живописным или скульптурным изображениям половых органов. Разумеется, речь шла не о том, что тот «застыдится» и отвернется, но о том, что вредоносный взгляд окажется настолько привлечен и зачарован непристойным изображением, что на какое-то время будет поглощен последним и перестанет представлять опасность. Этим объясняется, почему изображения и скульптуры половых органов — преимущественно мужских — появлялись там, где ожидалась особая опасность сглаза [Licht 2009: 330].

Более сложное и по-своему любопытное объяснение, призванное сформулировать универсальную модель представлений о дурном глазе, предложил А. Дандес [Dundes 1992]. Исходя из концепции «ограниченного блага» Дж. Фостера [Foster 1965], согласно которой аграрные сообщества воспринимают распределение любых ценностей как своего рода игру с нулевой суммой, исследователь предположил, что в различных культурах (по крайней мере у индоевропейцев и семитов) жизнь и жизненная сила ассоциируются с жидкостью, тогда как отсутствие последней («сухость») — со смертью. В результате баланс жизненных сил внутри сообщества — это, по сути дела, баланс жидкостей, которыми располагают его члены: воды, крови, молока, семени. Поскольку веру в сглаз и связанные с ней ритуальные действия можно представить как средство социального контроля в отношении моральной и эмоциональной проблемы зависти [Foster 1972], носитель дурного глаза (завистник) воспринимается как потенциальный похититель чужих жидкостей.

*Так, восхищенный взгляд или похвала расцениваются как желание получить драгоценную жидкость. Если она достается смотрящему или говорящему, это должно происходить за счет предмета восхищения. В результате яблоня, принадлежащая жертве сглаза, засыхает, а ее корова перестает доиться. Важно, что наиболее распространенное последствие дурного глаза — это **высыхание**. <...> В структурном отношении различные апотропеические методы, направленные на защиту от сглаза или исцеление его последствий, должны быть изоморфны. Но в каком отношении демонстрация фаллоса или фиги изоморфна сплевыванию? Я полагаю, что все эти амулеты и жесты указывают на порождение разных жидкостей. Будь то семя или слюна, жидкость показывает, что запас жизненных сил у жертвы сглаза не уменьшился [Dundes 1992: 274–276].*

Получается, таким образом, что, по мысли исследователя, воображаемая либо реальная демонстрация слюны или семени должна каким-то образом предотвратить или восполнить маги-

ческое похищение жизненных сил посредством сглаза. Дандес, впрочем, не останавливается на идее «обмена жидкостями» и выстраивает более сложную схему, где глаза оказываются символическим эквивалентом мужских и женских гениталий, а также женской груди, так что речь как будто идет о «противостоянии» частей человеческого тела, способных выделять, а на метафорическом уровне и поглощать жидкости. Хотя некоторые современные исследователи поверий и практик, связанных со сглазом, разделяют и используют эту «гуморальную» модель [Rócs 2004], она все же выглядит очень схематичной и не исчерпывающей существующих этнографических данных. (Как, например, быть с представлениями и ритуальными действиями, основанными на символике загрязнения и очищения (окуривание) или нанесения раны (ножи, иголки и булавки в качестве апотропея)?) Думаю, что применимость гуморальной концепции Дандеса можно оценить только после более тщательной этнографической контекстуализации.

Более перспективными в данном случае мне кажутся объяснения, основанные на представлениях о телесной инкорпорации (*embodiment*) социальных и моральных категорий, если воспользоваться концептуальным аппаратом Т. Чордаша [Csordas 2002: 58–87; 2011]. К. Бартон, указывая на существующий во многих культурах параллелизм между глазами и гениталиями (и мужскими, и женскими), а также ослеплением и кастрацией, подчеркивает, что соответствующие части тела парадоксальным образом воспринимаются одновременно как особенно могущественные и уязвимые [Barton 1993: 96]. Ш. Барч высказывает предположение, что древнеримские фаллические апотропеи от сглаза следовали принципу магического подобия: поскольку считалось, что завистливый взгляд способен проникнуть внутрь человеческого тела, то ему нужно было противопоставить что-то, действующее аналогичным образом: «Иными словами, действие глаза понималось в терминах, заимствованных или усвоенных из представлений о фаллосе как проникающем инструменте *par excellence*» [Bartsch 2006: 147]. Не менее важно, что и «проницательный взгляд», и демонстрация гениталий могут быть восприняты как акты телесной агрессии и доминирования. Можно предположить, таким образом, что «генитальные апотропеи», наряду с «колющими» оберегами (иглы, булавки и т.п.), а также амулетами в виде глаза, основаны на магическом принципе встречной агрессии и представлениях о проникновении внутрь чужого тела.

В заключение вернемся к кресту из «древа плакун», о котором писал архиепископ Геннадий. Вполне вероятно, что он представлял собой реплику «паломнических амулетов», получивших распространение в Западной Европе в XIV–XV вв. Мы не знаем,

был ли этот случай единичным, поскольку речь идет о деревянных, а не о металлических артефактах. Логично, однако, что дело происходило именно в Новгородской земле, поддерживавшей в XV в. интенсивные торговые связи с ганзейскими городами. По всей видимости, «поп и диак», давшие своему прихожанину этот крест, не считали его ни кощунственным, ни иконоборческим, даже если не знали о «генитальных оберегах», которые носили их современники в Париже и других европейских городах. Скорее всего, они видели в нем действенное средство от сглаза или вредоносного колдовства. К сожалению, сравнительная скудность письменных, археологических и иконографических источников по истории повседневной жизни русского Средневековья существенно ограничивает наши знания о динамике тогдашних религиозных и магических практик. Тем не менее, как мы видим, компаративные исследования иногда позволяют эти знания дополнить.

Список сокращений

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

Архивные материалы

ОР РНБ. Q.XVII.50. Феодосий (архиеп. Новгородский). Формулярник. XVI в. <<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=12C50EE9-B5FB-491B-A2DE-C6BCC7E26BFB>>.

Источники

Плутарх. Застольные беседы / Изд. подг. Я.М. Боровский и др. Л.: Наука, 1990. 592 с.

Библиография

- Абеленцева О.А.* Формулярник новгородского архиепископа Феодосия (РНБ, Q.XVII.50) и его рукописная традиция в XVI–XVII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 122–158.
- Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л.* Нагота // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Междунар. отнош., 2004. Т. 3. С. 355–360.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Богданов К.А., Панченко А.А. (сост.). Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах: Мат-лы науч. конф. СПб.: Алетейя, 2001. С. 11–25.
- Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012. 560 с.
- Барабанов Н.Д.* Волосы-змеи. К проблеме семантики византийских филактериев с «истерой» // Вестник Волгоградского государственного

университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2019. Т. 24. № 6. С. 316–330.
doi: 10.15688/jvolsu4.2019.6.25.

- Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2008. 569 с.
- Голейзовский Н.К. Два эпизода из деятельности Новгородского архиепископа Геннадия // Византийский временник. 1980. Т. 41 (66). С. 125–140.
- Ипполитова А.Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: исследование фольклора и этноботаники. М.: Индрик, 2008. 512 с.
- Ипполитова А.Б. Плакун в русских рукописных травниках XVII — начала XX в. // Карановић З. (уред.). Гора калинова: биљни свет у традиционалној култури Словена. Београд; Vilnius: Удружење фолклориста Србије; Lietuvių kalbos institutas, 2019. С. 217–249.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л.: АН СССР, 1955. 545 с.
- Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009. 352 с.
- Левинтон Г.А., Охотин Н.Г. «Что за дело им — хочу...»: о литературных и фольклорных источниках сказки А.С. Пушкина «Царь Никита и сорок его дочерей» // Литературное обозрение. 1991. № 11. С. 28–35.
- Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 334 с.
- Майзульс М. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2 (35). С. 15–51.
doi: 10.22394/2073-7203-2017-35-2-15-51.
- Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М.: Наука, 1991. 124 с.
- Райан В.Ф. Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М.: НЛО, 2006. 720 с.
- Рычков А.Л. Сакральный персонаж Сисиниевой легенды: о предыстории имени и образа // Топорков А.Л. (отв. ред.). Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. 2-е изд. М.: Индрик, 2017. С. 751–770.
- Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре: Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М.: Индрик, 2003. 246 с.
- Barton C.A. The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. XI+210 p.
- Bartsch S. The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2006. VIII+325 p.
- Björklund H. Protecting Against Child-Killing Demons: Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World: Academic diss. / University of Helsinki. Helsinki, 2017. 82 p.

- Bruna D.* Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes. Paris: Réunion des musées nationaux, 1996. 384 p.
- Csordas T.J.* Body / Meaning / Healing. New York: Palgrave Macmillan, 2002. IX+321 p.
- Csordas T.J.* Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness // Mascia-Lees F.E. (ed.). Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. P. 137–156.
- de Kroon M.* Medieval Pilgrim Badges and Their Iconographic Aspects // Blick S., Tekippe R. (eds.). Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles: In 2 vols. Leiden: Brill, 2005. Vol. 1. P. 385–404.
- Dundes A.* Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // Dundes A. (ed.). The Evil Eye: A Casebook. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1992. P. 257–312.
- Easton M.* The Wound of Christ, the Mouth of Hell: Appropriation and Inversions of Female Anatomy in the Later Middle Ages // L'Engle S., Guest G.B. (eds.). Tributes to Jonathan J.G. Alexander: The Making and Meaning of Illuminated Medieval and Renaissance Manuscripts, Art and Architecture. London: Harvey Miller, 2006. P. 395–414.
- Elliott J.H.* Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World: In 4 vols. Eugene, OR: Cascade Books, 2016. Vol. 2: Greece and Rome. XXXVI+334 p.
- Elworthy F.T.* The Evil Eye: An Account of This Ancient and Widespread Superstition. London: John Murray, 1895. XII+471 p.
- Forgeais A.* Priapées. S.l.: S.n., [1865]. 16 p.
- Foster G.M.* Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. No. 2. P. 293–315. doi: 10.1525/aa.1965.67.2.02a00010.
- Foster G.M.* The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior // Current Anthropology. 1972. Vol. 13. No. 2. P. 165–202. doi: 10.1086/201267.
- Freitag B.* Sheela-na-gigs: Unravelling an Enigma. London; New York: Routledge, 2004. VIII+205 p.
- Gimbel L.M.* Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval *Apotropaic* Devices against the Spread of the Plague: MA thesis / University of Louisville. Louisville, KY, 2012. 125 p. (University of Louisville Electronic Theses and Dissertations. No. 497. <<https://ir.library.louisville.edu/etd/497/>>).
- Ginzburg C.* Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath / Transl. by R. Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1991. 339 p.
- Gippius A.A.* An Eleventh-Century Poetic Divination from St. Sophia's, Novgorod // The Russian Review. 2018. Vol. 77. P. 2–18. doi: 10.1111/RUSS.12172.
- Jones M.* The Secret Middle Ages. Stroud: Sutton Publishing, 2002. XXVI+374 p.
- Knight R.P., Hamilton W., Wright T.* An Account of the Remains of the Worship of Priapus: A Discourse on the Worship of Priapus, and Its Connection with the Mystic Theology of the Ancients. A new ed., to which is added an essay (by Thomas Wright and others) on the worship of the gene-

- rative powers during the middle ages of Western Europe, reprinted, with a new preface and some corrections. London: Privately publ., 1894. 436 p.
- Koldeweij A.M.* Lifting the Veil on Pilgrim Badges // Stopford J. (ed.). Pilgrimage Explored. Woodbridge: York Medieval Press; Boydell Press, 1999. P. 161–188.
- Koldeweij J.* “Shameless and Naked Images”: Obscene Badges as Parodies of Popular Devotion // Blick S., Tekippe R. (eds.). Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles: In 2 vols. Leiden: Brill, 2005. Vol. 1. P. 493–512.
- Koldeweij J.* Notes on the Historiography and Iconography of Pilgrim Souvenirs and Secular Badges // Hourihane C. (ed.). From Minor to Major: The Minor Arts in Medieval Art History. University Park, PA: Penn State University Press, 2012. P. 194–216.
- Licht H.* Sexual Life in Ancient Greece / Transl. by J.H. Freese, ed. by L.H. Dawson. London; New York: Routledge, 2009. 478 p.
- Maloney C.* (ed.). The Evil Eye. New York: Columbia University Press, 1976. XIX+335 p.
- Moore R.I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007. XII+222 p.
- Morris D., Collett P., Marsh P., O’Shaughnessy M.* Gestures: Their Origins and Distribution. New York: Stein and Day, 1979. XXX+296 p.
- Palazzo R.P.* The Veneration of the Sacred Foreskin(s) of Baby Jesus — A Documented Analysis // Helfers J.P. (ed.). Multicultural Europe and Cultural Exchange in the Middle Ages and Renaissance. Turnhout: Brepols, 2005. P. 157–159. (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance. Vol. 12).
- Pócs É.* Evil Eye in Hungary: Belief, Ritual, Incantation // Roper J. (ed.). Charms and Charming in Europe. New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 205–227. doi: 10.1057/9780230524316_11.
- Rasmussen A.M.* Wandering Genitalia: Sexuality and the Body in German Culture between the Late Middle Ages and Early Modernity. London: King’s College, 2009. 30 p. (King’s College London, Centre for Late Antique and Late Medieval Studies. Occasional Publications. No. 2).
- Rasmussen A.M.* Medieval Badges: Their Wearers and Their Worlds. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2021. XI+299 p.
- Reiss B.* Pious Phalluses and Holy Vulvas: The Religious Importance of Some Sexual Body-Part Badges in Late-Medieval Europe (1200–1550) // Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture. 2017. Vol. 6. No. 1. P. 151–176.
- Spenser B.* Pilgrim Souvenirs and Secular Badges. London: The Stationery Office, 1998. X+349 p.
- Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Traditions // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1993. Vol. 56. P. 25–62.
- Tubach F.C.* Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica, 1969. 530 p. (Folklore Fellows Communications. No. 204).

The Cross and the Pudenda: On the Polemics about the Late 15th Century “Novgorod Heretics” and the History of Apotropaic Magic

Alexander A. Panchenko

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), RAS
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia
European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
apanchenko2008@gmail.com

Among the controversial episodes of Russian religious history is the persecution of the so-called “heresy of the Judaizers” in the late 15th century. The writings of Archbishop Gennadiy Gonzov and Iosif Volotskiy against the “new heretics” can be at least in part interpreted as an “invention” of a religious movement that did not exist in reality. The examples of “blasphemy” discussed in Gennadiy’s epistles generally fit well into the practices of medieval Christianity, where widely understood iconoclasm was often a natural component of the worship of sacred images. The article offers a new interpretation of an example that the archbishop used to prove the iconoclastic sentiments of the “Novgorod heretics”. It tells about a body cross made of a “plakun tree” with the image of male and female genitalia, which a priest from the Oyat river handed to one of his parishioners. The case has been discussed by scholars as related to love or fertility magic. However, it is more likely that the cross from Oyat was an apotrope, since it has quite numerous analogies among Western “bawdy badges” and pilgrims’ amulets. The article discusses the genesis and meaning of this tradition, as well as the history of “genital” symbolism in the context of beliefs about the evil eye.

Keywords: heresy of the Judaizers, Christian amulets, bawdy badges, images of genitalia, beliefs about the evil eye.

References

- Abelentseva O. A., ‘Formulyarnik novgorodskogo arkhiepiskopa Feodosiya (RNB, Q.XVII.50) i ego rukopisnaya traditsiya v XVI–XVII vv.’ [The Document Register of the Novgorod Archbishop Feodosiy (RNB, Q.XVII.50) and Its Manuscript Tradition in the 16th–17th Centuries], *Trudy otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature, IRLI RAS]. St Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2003, vol. 53, p. 122–158. (In Russian).
- Agapkina T. A., Toporkov A. L., ‘Ritualnoe obnazhenie v narodnoy kulture slavyan’ [Ritual Nudity in Slavic Popular Culture], Bogdanov K. A.,

- Panchenko A. A. (comp.), *Mifologiya i povsednevnost: gendernyy podkhod v antropologicheskikh distsiplinakh* [Mythology and Day-to-day Life: The Gender Oriented Approach in Anthropological Research]: Proceedings of the scientific conference. St Petersburg: Aleteyya, 2001, p. 11–25. (In Russian).
- Agapkina T. A., Valentsova M. M., Toporkov A. L., ‘Nagota’ [Nudity], *Slavyanskije drevnosti* [Slavic Antiquities]: Ethnolinguistic dictionary: in 5 vols. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, vol. 3, p. 355–360. (In Russian).
- Alekseev A. I., *Religioznye dvizheniya na Rusi posledney treti XIV — nachala XVI v.: strigolniki i zhidovstvuyushchie* [Religious Movements in Russia in the Last Third of the 14th — Early 16th Century]. Moscow: Indrik, 2012, 560 p. (In Russian).
- Barabanov N. D., ‘Volosy-zmei. K probleme semantiki vizantiyskikh filakteriev s “isteroy”’ [Hair-Snakes. To the Issue of the Semantics of Byzantine Phylacteries with “Hystera”], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta*, series 4: History. Regional Studies. International Relations, 2019, vol. 24, no. 6, p. 316–330. doi: 10.15688/jvolsu4.2019.6.25. (In Russian).
- Barton C. A., *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, XI+210 p.
- Bartsch S., *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2006, VIII+325 p.
- Belova O. V., Petrukhin V. Ya., ‘Evreyskiy mij’ v slavyanskoy kulture [The “Jewish Myth” in Slavic Culture]. Moscow; Jerusalem: Mosty kulturey; Gesharim, 2008, 569 p. (In Russian).
- Björklund H., *Protecting Against Child-Killing Demons: Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World*: Academic diss. Helsinki: University of Helsinki, 2017, 82 p.
- Bruna D., *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des musées nationaux, 1996, 384 p.
- Chasovnikova A. V., *Khristianskie obrazy rastitelnogo mira v narodnoy kulture: Petrov krest. Adamova golova. Svyataya verba* [Christian Images of Flora in Popular Culture: St Peter’s Cross, Adam’s Head, the Holy Willow Tree]. Moscow: Indrik, 2003, 246 p. (In Russian).
- Csordas T. J., *Body / Meaning / Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, IX+321 p.
- Csordas T. J., ‘Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness’, Mascia-Lees F. E. (ed.), *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 137–156.
- de Kroon M., ‘Medieval Pilgrim Badges and Their Iconographic Aspects’, Blick S., Tekippe R. (eds.), *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*: in 2 vols. Leiden: Brill, 2005, vol. 1, p. 385–404.
- Dundes A., ‘Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview’, Dundes A. (ed.), *The Evil Eye: A Casebook*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 257–312.

- Easton M., 'The Wound of Christ, the Mouth of Hell: Appropriation and Inversions of Female Anatomy in the Later Middle Ages', L'Engle S., Guest G. B. (eds.), *Tributes to Jonathan J. G. Alexander: The Making and Meaning of Illuminated Medieval and Renaissance Manuscripts, Art and Architecture*. London: Harvey Miller, 2006, p. 395–414.
- Elliott J. H., *Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World*: in 4 vols. Eugene, OR: Cascade Books, 2016, vol. 2: Greece and Rome, XXXVI+334 p.
- Elworthy F. T., *The Evil Eye: An Account of This Ancient and Widespread Superstition*. London: John Murray, 1895, XII+471 p.
- Forgeais A., *Priapées*. S. l.: S. n., [1865], 16 p.
- Foster G. M., 'Peasant Society and the Image of Limited Good', *American Anthropologist*, 1965, vol. 67, no. 2, p. 293–315.
doi: 10.1525/aa.1965.67.2.02a00010.
- Foster G. M., 'The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior', *Current Anthropology*, 1972, vol. 13, no. 2, p. 165–202. doi: 10.1086/201267.
- Freitag B., *Sheela-na-gigs: Unravelling an Enigma*. London; New York: Routledge, 2004, VIII+205 p.
- Gimbel L. M., *Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval Apotropaic Devices against the Spread of the Plague*: MA thesis, University of Louisville. Louisville, KY, 2012, 125 p. (University of Louisville Electronic Theses and Dissertations, no. 497. <<https://ir.library.louisville.edu/etd/497/>>).
- Ginzburg C., *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, transl. by R. Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1991, 339 p.
- Gippius A. A., 'An Eleventh-Century Poetic Divination from St. Sophia's, Novgorod', *The Russian Review*, 2018, vol. 77, p. 2–18.
doi: 10.1111/RUSS.12172.
- Golezovskiy N. K., 'Dva epizoda iz deyatelnosti Novgorodskogo arkhiepiskopa Gennadiya' [Two Episodes from the Rule the Novgorod Archbishop Gennadiy], *Vizantiyskiy vremennik*, 1980, vol. 41 (66), p. 125–140. (In Russian).
- Ippolitova A. B., *Russkie rukopisnye travniki XVII–XVIII vv.: issledovanie folkloro i etnobotaniki* [Russian Herbal Manuscripts of the 17th–18th Centuries: Studies in Folklore and Ethnobotany]. Moscow: Indrik, 2008, 512 p. (In Russian).
- Ippolitova A. B., 'Plakun v russkikh rukopisnykh travnikakh XVII — nachala XX v.' [Plakun (*Lythrum salicaria*) in Russian Herbal Manuscripts 17th — Early 20th Centuries], Karanovich Z. (comp.), *Gora kalinova: bilni svet u traditsionalnoj kulturi Slovena* [Privet Mountain. The World of Plants in the Traditional Culture of the Slavs]. Belgrade; Vilnius: Association of Serbian Folklorists Press; Lietuvių kalbos institutas, 2019, p. 217–249. (In Russian).
- Jones M., *The Secret Middle Ages*. Stroud: Sutton Publishing, 2002, XXVI+374 p.
- Kazakova N. A., Lurye Ya. S., *Antifeodalnye ereticheskie dvizheniya na Rusi XIV — nachala XVI veka* [Anti-Feudal Heretical Movements in Russia in the 14th — Early 16th Centuries]. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Press, 1955, 545 p. (In Russian).

- Knight R. P., Hamilton W., Wright T., *An Account of the Remains of the Worship of Priapus: A Discourse on the Worship of Priapus, and Its Connection with the Mystic Theology of the Ancients*, a new ed., to which is added an essay (by Thomas Wright and others) on the worship of the generative powers during the middle ages of Western Europe, reprinted, with a new preface and some corrections. London: Privately publ., 1894, 436 p.
- Koldeweij A. M., 'Lifting the Veil on Pilgrim Badges', Stopford J. (ed.), *Pilgrimage Explored*. Woodbridge: York Medieval Press; Boydell Press, 1999, p. 161–188.
- Koldeweij J., "Shameless and Naked Images": Obscene Badges as Parodies of Popular Devotion', Blick S., Tekippe R. (eds.), *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*: in 2 vols. Leiden: Brill, 2005, vol. 1, p. 493–512.
- Koldeweij J., 'Notes on the Historiography and Iconography of Pilgrim Souvenirs and Secular Badges', Hourihane C. (ed.), *From Minor to Major: The Minor Arts in Medieval Art History*. University Park, PA: Penn State University Press, 2012, p. 194–216.
- Kolosova V. B., *Leksika i simbolika slavyanskoy narodnoy botaniki: etnolingvistiicheskiy aspekt* [Vocabulary and Symbolism of Slavic Folk Botany: The Ethnolinguistic Aspect]. Moscow: Indrik, 2009, 352 p. (In Russian).
- Levinton G. A., Okhotin N. G., "Chto za delo im — khochu...". O literaturnykh i folklornykh istochnikakh skazki A. S. Pushkina "Tsar Nikita i sorok ego docherey" ["What Do They Care — I Want It...": On Literature and Folklore Sources of A. S. Pushkin's Fairytale "King Nikita and His Forty Daughters"], *Literaturnoe obozrenie*, 1991, no. 11, p. 28–35. (In Russian).
- Levkievskaya E. E., *Slavyanskiy obereg: semantika i struktura* [The Slavic Apotrope: Semantics and Structure]. Moscow: Indrik, 2002, 334 p. (In Russian).
- Licht H., *Sexual Life in Ancient Greece*, transl. by J. H. Freese, ed. by L. H. Dawson. London; New York: Routledge, 2009, 478 p.
- Maizuls M., 'Nakazanie svyatykh: blagochestivoe bogokhulstvo v Srednie veka i v rannee Novoe vremya' [The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2017, no. 2 (35), p. 15–51. doi: 10.22394/2073-7203-2017-35-2-15-51. (In Russian).
- Maloney C. (ed.), *The Evil Eye*. New York: Columbia University Press, 1976, XIX+335 p.
- Moore R. I., *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250*, 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, XII+222 p.
- Morris D., Collett P., Marsh P., O'Shaughnessy M., *Gestures: Their Origins and Distribution*. New York: Stein and Day, 1979, XXX+296 p.
- Nikolaeva T. V., Chernetsov A. V., *Drevnerusskie amulety-zmeeviki* [Old Russian "Snake Amulets"]. Moscow: Nauka, 1991, 124 p. (In Russian).
- Palazzo R. P., 'The Veneration of the Sacred Foreskin(s) of Baby Jesus — A Documented Analysis', Helfers J. P. (ed.), *Multicultural Europe and*

- Cultural Exchange in the Middle Ages and Renaissance*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 157–159. (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, vol. 12).
- Pócs É., 'Evil Eye in Hungary: Belief, Ritual, Incantation', Roper J. (ed.), *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 205–227. doi: 10.1057/9780230524316_11.
- Rasmussen A. M., *Wandering Genitalia: Sexuality and the Body in German Culture between the Late Middle Ages and Early Modernity*. London: King's College, 2009, 30 p. (King's College London, Centre for Late Antique and Late Medieval Studies. Occasional Publications, no. 2).
- Rasmussen A. M., *Medieval Badges: Their Wearers and Their Worlds*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2021, XI+299 p.
- Reiss B., 'Pious Phalluses and Holy Vulvas: The Religious Importance of Some Sexual Body-Part Badges in Late-Medieval Europe (1200–1550)', *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, 2017, vol. 6, no. 1, p. 151–176.
- Ryan W. F., *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park, PA: Penn State University Press, 1999, VIII+504 p.
- Rychkov A. L., 'Sakralnyy personazh Sisinievoy legendy: o predystorii imeni i obraza' [The Sacred Personage of the St Sisinnius Legend: the Early History of the Name and the Image], Toporkov A. L. (ed.), *Sisnieva legenda v folklornykh i rukopisnykh traditsiyakh Blizhnego Vostoka, Balkan i Vostochnoy Evropy* [The Legend of St Sisinnius in the Folklore and Manuscript Traditions of the Middle East, the Balkans and Eastern Europe], 2nd ed. Moscow: Indrik, 2017, p. 751–770. (In Russian).
- Spenser B., *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges*. London: The Stationery Office, 1998, X+349 p.
- Spier J., 'Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Traditions', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1993, vol. 56, p. 25–62.
- Tubach F. C., *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica, 1969, 530 p. (Folklore Fellows Communications, no. 204).