

УДК 291.33(093)(045)

*Д.В. Пузанов***МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ
СЕВЕРНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ГЛАЗАМИ ИХ СОСЕДЕЙ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ XI–XIII ВЕКОВ)***

Статья посвящена реконструкции комплекса представлений народов Восточной и Северной Европы о метеорологической магии их финно-угорских соседей. Картина мира средневековых народностей воссоздается по материалам письменных источников, которые, в большинстве своем, сохранили характерное для монотеизма отрицание могущества магии. Обрядовые действия финно-угров в них не отделяются от колдовства соотечественников. Наиболее четко представления простонародья проявляются в скандинавских сагах, авторы которых верили в колдовство. Согласно сагам, финно-угорские колдуны обладают особой силой, которая проявляется не столько в природной харизме мага, сколько в его мастерстве. По летописям Древней Руси народные представления восстанавливаются гипотетично и только при сопоставлении с поздними этнографическими сведениями. Не представляется возможным установить, воспринимало ли древнерусское население финно-угров как более искусных в магии, по сравнению с другими этносами. Источники Ливонии еще в меньшей степени отражают народные представления. В хрониках ордена присутствует сугубо христианский взгляд, отрицавший силу магии, в том числе финской. В то же время только Ливонская хроника сохраняет детальное, почти рациональное описание обрядов некоторых финно-угорских народов. О вере народов Поволжья в особые способности некоторых финно-угорских племен влиять на природные процессы свидетельствуют арабские источники. В целом, изученные материалы позволяют говорить о взаимопроникновении разноточных магических представлений и практик на территории всего региона.

Ключевые слова: Ливонская хроника, скандинавские саги, древнерусские летописи, Ал-Гарнати, магия, природные явления, «охота на ведьм».

Вера в способность отдельных индивидов влиять на явления природы занимает важное место в религиозных представлениях многих народов мира. Магические обряды и ритуалы в традиционном сознании должны были выполнять утилитарную функцию: контролировать метеорологические изменения климата, способствовать урожаю, вредить врагам и т. п. В то же время сама по себе магия имела свои истоки в иррациональном мышлении, вере в наличие у осязаемых предметов и явлений сверхъестественных свойств.

Поэтому действия колдуна должны были иметь рациональную цель, но при этом выходить за пределы повседневной реальности. Люди с необычным поведением, например, с психическими отклонениями, имели много шансов считаться обладателями сверхъестественных способностей. Однако, не менее странным казалось поведение тех, кто действовал исходя из альтернативной повседневной реальности, а иными словами – имел другую этническую картину мира.

Отражение различных аспектов культовой деятельности одного народа в картине мира другого – сложное и многоплановое явление. Естественно, чужая магия могла быть осмыслена только в существовавшей изначально у наблюдателя системе понятий и предубеждений. Поэтому, необычайно важно рассматривать одно и то же явление с позиций разных культур. Такой подход позволит больше узнать и о транслируемой культуре, и об источнике-трансляторе.

В XI–XIII вв. в Северной и Восточной Европе, месте исконного обитания большинства финно-угорских народов, происходили сложные социокультурные процессы. Племенные объединения превращались в государства, новая политическая власть была заинтересована в распространении монотеистических культов. Как следствие, постепенно утверждается надэтническая картина мира авраамических религий, с ее принципиальным отрицанием многобожия и языческой магии. Это было время, когда простые слои общества всё еще сохраняли традиционные представления, а в среде интеллектуальной элиты происходил своеобразный «семиотический взрыв», вынуждавший отказаться от тех истин, которые в общественном сознании еще недавно казались самоочевидными.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда. Проект № 14-18-03573 «“Поля несуществующего”: неизвестные источники по истории и культуре финно-угорских народов России (поиск, публикация, популяризация)».

Финно-угры в этих процессах занимали особое положение. Только венгры сумели создать свое государство. Остальные финно-угорские народы находились в экстремальных климатических и внешнеполитических условиях, не благоприятствовавших социогенезу и политогенезу. Поэтому они сохраняли родо-племенной строй и языческую культуру дольше своих южных соседей и представляли для образованных последователей монотеистических культов своего рода аномалию, что не могло не сказаться и на особенностях восприятия финно-угорской магии.

На особенности ее описания в письменных источниках их соседей уже давно обращали внимание исследователи, отмечая, что в представлениях славян и германцев финно-угры были особенно искусны в колдовстве [16. С. 277; 24. С. 281-282; 25. С. 59; 39. С. 24]. У финно-угорских народов, по мнению некоторых исследователей, учились магии северные германцы [39. С. 24; 42. С. 251] и восточные славяне [16. С. 277]. Были обнаружены описания шаманских практик в средневековых источниках народов, взаимодействовавших с финно-уграми [27. С. 284-290; 37. С. 43-45; 39. С. 26]. В то же время не все исследователи относили эти практики к финно-угорскому влиянию. В целом к проблеме восприятия финно-угорской магии соседями обращались в рамках исследования общего магического мировоззрения славян или германцев. При этом каждая средневековая народность изучалась отдельно. Не уделялось должного внимания различиям и сходствам финно-угорской магии и магии иных этносов в представлениях средневековых народов. Неизученными остаются представления о влиянии финно-угорской магии на природные явления. В то же время вера в способность отдельных индивидов воздействовать на природу занимала важное место в мировоззрении аграрного общества.

Изучение метеорологической магии¹ финно-угров в представлении их соседей призвано уточнить многие теоретические аспекты, связанные с восприятием иноэтничного колдовства. Кроме того, такая работа позволит выявить основные варианты интерпретации финно-угорской магии, существовавшие в период средневековья у славян, германцев, тюркского населения Поволжья. Сравнительный анализ поможет реконструировать обстоятельства и особенности социокультурного взаимодействия в зоне контактов финно-угров, славян, балтов, германцев и тюрков.

Финно-угорские племена в XI–XIII вв. жили по соседству с такими мощными культурными и военно-политическими центрами, как Русь, норманнские королевства, Волжская Булгария. В XIII в. территорию прибалтийских финнов завоевывают крестоносцы, образуя там свои государства. Представления о финно-угорской магии нашли отражения в источниках Древней Руси, стран Скандинавии и Ливонии. Письменность Волжской Булгарии почти не сохранилась, однако ценные сведения о представлениях народов средневекового Поволжья содержатся в арабских источниках. Больше всего сведений о магическом влиянии финно-угров на природные процессы содержат скандинавские саги. Это и неудивительно: зарождаясь как эпическое устное творчество, они сохранили значительный фольклорный элемент и веру в магию даже после изложения духовенством в форме письменного текста и в наиболее полном виде, из рассматриваемых источников, отражают элементы мировоззрения средневекового простолюдинства.

В представлении норманнов финские колдуны так же, как и местные, связывались со стихией дождя и сопутствующих ему явлений. Согласно Кругу земному, после похода в Биармию сын Хальвдана, Эрик, прибывает в Финнмёрк. Там его люди находят в доме женщину необычайной красоты. Ее звали Гуннхильд, родом она была из северной Норвегии, а в земле саам девушка обучалась колдовству «у двух финнов» [13. С. 59]. Красоту норвежки заметили и жившие с ней кудесники, каждый из них хотел взять ее в жены, но оба ревновали женщину друг к другу, из-за чего плохо спали. Чтобы избавиться от своих поклонников, Гуннхильд прячет викингов в доме и замечает их следы. Вернувшись с охоты финнов усыпляет, каждому надевает на голову мешок, после чего норманны убивают кудесников. Трупы норвежцы выносят на улицу, но вернуться к кораблю им не дает сильный гром, который гремит всю ночь, и лишь утром викинги добираются до судна [13. С. 60].

¹ Метеорологическая магия – магия, воображаемым объектом которой являются погода, климат, природные явления. По мнению С. А. Токарева, этот вид магии отличается от остальных тем, что ее объект «никак не может зависеть от воли и действий человека» [43. С. 491]. Иными словами, к метеорологической магии, в широком ее значении, можно отнести любые магические действия, направленные на естественную среду обитания человека. Сам С. А. Токарев, раскрывая сущность выделенного им вида магии, приводит в пример попытки воздействия не только на метеорологические, но и на космологические явления (падение метеоритов, затмения солнца) [43. С. 494].

Когда Олав Святой выступает в поход на финнов, они покидают дома и прячутся в лесах. Однако в лесу финны нападают на норманнов. Норвежцы с большими потерями пробираются к кораблям, но финны при помощи колдовства вызывают ночью морской шторм. Норманны вынуждены были плыть против ветра [13. С. 170]. Согласно Саксону Грамматику, биармы² в ходе противостояния с Хаддингом насылают тучи, а финн, находящийся в войске датчан, разгоняет их при помощи бури [15. Р. 39].

Схожий случай произошел с Рагнаром. Когда биармы узнали, что датский конунг приплыл, чтобы покорить их, они вызвали тучи и шторм, которые помешали высадке датчан и усугубили проблемы нехватки у них продовольствия. Потом буря стихла, и завоевателей стал палить жесткий зной и косить эпидемия. Колдовство заставило Рагнара пойти на позорную для викинга хитрость: он имитировал отступление, а потом напал на противника [15. Р. 373-374].

Хроника Эрика утверждает, что карелы доплывали до Мелара даже в сильный шторм и наносили существенный урон свеям [14. С. 24-25]. Согласно Саге о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвсоне, жрица биармов во время сражения со Стурлаугом напускает непроглядную тьму. При падении жрицы земля «раскачивается, как море в бурю» [3. С. 196-197].

Согласно скандинавским письменным источникам, финские колдуны используют силы атмосферы преимущественно в боевой магии. Связь дождя и бури со сражением прослеживается в германской мифологии не только в этом аспекте. Такое представление вообще широко распространено среди народов Евразии. Известно, что у индоевропейцев богом войны был, как правило, громовержец. И это представление свойственно не только среде народов евразийского континента. Бурю и гром олицетворял, например, египетский бог войны Сет [34. С. 86]. Даже в сугубо христианских источниках средневековой Европы связь атмосферных явлений с битвами прослеживается в поэтизации военных сражений через описание грозы, дождя, града, бури. В скандинавских источниках подобные описания носят еще полужыческий характер³.

В представлении северных германцев финно-угорские колдуны схожи с норманнскими не только прочной связью с явлениями атмосферы, но и способами их нейтрализации. Особая опасность, по мнению норманнов, исходила от глаз колдуна (или нечистой силы). Именно после того, как Греттир посмотрел призраку в глаза, жизнь героя превращается в одинокую, ожесточенную борьбу за существование [4. С. 652]. Интересным образом был пойман маг Стиганди: Олав подкупил служанку, которая усыпила колдуна, а затем ему набросили мешок на голову [4. С. 305]. Параллель с тем, как расправляется Гуннхильд со своими учителями-финнами, очевидна. Что было бы, если бы неблагодарная ученица не предприняла мер предосторожности, звучит из ее же уст: «А рассердятся они, то земля вертится под их взглядом, и попадаетея им на глаза что-либо живое, то сразу же падает замертво» [13. С. 60].

Неудивительно, что и финны, согласно сагам, аналогичным образом противодействуют северо-германским носителям магии. Саксон Грамматик описывает следующий случай. Когда Один, оскорбленный предательством своей жены, покидает страну, власть захватывает могущественный маг, обладавший разрушительной силой. Колдун объявил себя Одином. Однако его харизма не была сопоставима с харизмой одноглазого бога. И когда, после смерти супруги, Один вернулся на родину, самозванец бежал в Финляндию⁴. Там его убили местные жители. После смерти колдун навел болезни на население, так что казалось, он мстит за свою смерть. Из-за этого его выкопали и пронзили колом [15. Р. 32]. Таким образом, по своей природе финская магия, в представлении норманнов, принципиально не отличалась от их собственной.

В определенной корректировке нуждается точка зрения А. А. Сванидзе, согласно которой северные германцы считали финнов и биармов «кудесниками и колдунами поголовно (...) Искусные в этих делах, они, будто бы, умели сделать так, что отрубленная культия срасталась; человека могли превратить в моржа, который начинал давить людей, а другого – в дракона» [39. С. 24]. Источники, на которые ссылается исследовательница, свидетельствуют лишь о наличии в финно-угорской среде могущественных магов. В некоторых произведениях финны и биармы, оказавшись в затруднительном положении, не только не используют магию, но и сами могут стать ее жертвой [3. С. 80-81, 156-157].

² Вероятно население побережья Белого моря.

³ Буря олицетворяет сражение во многих скандинавских кеннингах, которые в свою очередь пестрят языческой символикой. Связь воздушно-водной стихии со сражениями особенно ярко проявляется в Песни валькирий [1. С. 349-350].

⁴ Как иногда переводят топоним «Pheonia». Впрочем, возможны и другие варианты перевода (остров Фюн) [15. Р. 32].

В отдельных случаях магия северных германцев, либо харизма правителя, оказываются сильнее финского колдовства. Во время описанного выше противостояния со Святым Олавом финны вызывают на море бурю. Но, благодаря удаче вождя, норвежцам удается успешно плыть против ветра [13. С. 170]. В противостоянии Олава Святого с могущественным магом бондом Раудом Могучим простой удачи конунга оказывается уже недостаточно. Сильная буря не дает правителю причалить к фьорду Сальфти, и только при помощи епископа и особых религиозных ритуалов христианам удается высадиться на сушу [13. С. 146]. Однако бой Олава и Рауда, которого поддерживали преданные старой вере скандинавы и финны, с активным применением сверхъестественных сил с обеих сторон, вероятно, олицетворял борьбу христианства и язычества в Норвегии в целом. Встречаются известия, когда харизматичный герой при помощи боевого оружия противостоит магии биармов [3. С. 196-197].

В то же время, финские (саамские) колдуны, судя по всему, действительно считались у норманнов наиболее искусными, творившими невероятные вещи. Когда Олав Святой вынуждал Эйвинда принять крещение, тот отказался даже после страшных пыток, потому что он был «дух, оживший в человеческом теле, благодаря колдовству финнов»⁵ [13. С. 145]. Когда у конунга Хальвдана Черного во время пира, посвященного йолу, со столов исчезла пища – в этом обвинили финского чародея [13. С. 41]. Схваченный маг стал призывать на помощь сына конунга – Харальда, который в конечном счете, помог финну бежать. Однажды колдун сказал наследнику: «Твой отец в большой обиде на то, что я прошлой зимой взял у него немного еды. Но я возьму тебе это радостным известием. Твой отец теперь умер, и ты должен отправиться домой» [13. С. 41]. Хальвдан погиб при весьма необычных обстоятельствах. После очередного празднования йоля конунг ехал через озеро. Но солнце подтопило лёд – и Хальвдан Черный утонул [13. С. 42]. Не было ли это, в представлении норманнов, метью финского мага?

Мифологический кузнец германцев Вёлунд, бывший «искуснейшим человеком среди всех людей», в Старшей Эдде назван сыном финского конунга [1. С. 242-243]. Нидуд, владыка ньяров, схватил героя во время сна, несправедливо обвинил в воровстве, подрезал ему сухожилия под коленями и заточил на острове. Однако Вёлунд покинул свой плен, взлетев, подобно птице [1. С. 246], что позволяет подозревать наличие у этого кузнеца колдовских способностей.

Если искать различия в представлении скандинавов о своих собственных и финно-угорских магах, то, по-видимому, в норманнской магии более четко проявляется ее религиозная составляющая. В источниках нет сообщений об обращении финно-угров к богам и духам во время колдовства, но подобное свойственно северным германцам. Например: скальд Эгиль, проклинает конунга Эйрика и его жену Грунхильд заклиная духов Норвегии [4. С. 41]; Ярл Хакон приносит в жертву злым атмосферным духам своего сына и этим заручается их непосредственным участием в сражении с йомсвиками [12. С. 125-128]. Подобные различия обусловлены, вероятно, тем, что собственная религиозная картина мира норманнам была более знакома, чем финно-угорская. Если, однако, у мифов об обучении финнами магии скандинавов есть реальная историческая основа⁶, то расхождения можно объяснить другим образом. Северных германцев, в первую очередь, интересовала практическая сторона финской магии, а не ее религиозная интерпретация. Поэтому финская магия могущественна, но во многом напоминает ремесло. Ее носители такие же виртуозные умельцы в своем деле, как и мифический кузнец Вёлунд, но их мастерству можно научиться.

В данном контексте интересно обратиться к мотиву оборотничества колдунов в скандинавских сагах. А. А. Сванидзе сопоставляет веру в способность колдуна превращаться в животное с ряженьем во время шаманских обрядов [39. С. 26], отмечая: «смастерив себе крылья, мог превращаться в птицу» и Вёлунд [39. С. 26]. Подобная связь с шаманизмом интересна также и потому, что перевоплощения мага в животное часто упоминается в связи с действием финской и биармской магии [3. С. 80-81, 140-141, 196-197], то есть магии, связанной с шаманистскими практиками непосредственно.

Таким образом, в представлении норманнов финские чародеи принципиально не отличались от магов северогерманских в плане природы их колдовства. Как и маги-норманны, маги-финно-угры

⁵ Родители Эйвинда были бесплодны и зачали его под действием чар.

⁶ В мифологии северных германцев исследователи давно находят явные элементы шаманизма. Предпринятая О. В. Кутаревым попытка представить шаманизм исконной религией праиндоевропейцев не является убедительной [27. С. 282-295]. Тот факт, что обнаружение даже пережиточных шаманских явлений в мифологии других индоевропейцев составляет серьезную проблему, позволяет предположить, что финно-угорские магические практики действительно могли серьезно влиять на культуру скандинавов.

были связаны с атмосферными явлениями и использовали их в боевой магии. Финские маги, однако, считались более искусными. Причем их искусство часто проявлялось не столько в ведовской харизме, сколько в мастерстве, что сближает финскую магию с ремеслом. Кроме того, не всегда финский маг оказывался на высоте. Исход противостояния финской и скандинавской магии, либо магии и харизмы, во многом зависел от личностей, участвовавших в конфликте.

Если в скандинавской традиции, несмотря на то, что переписчиками саг часто были монахи, всё-таки сохранилась простонародная трактовка финно-угорской магии, то о других источниках средневековья этого сказать нельзя. В древнерусских летописях, например, отражен чисто христианский взгляд на магию. И потому ни обрядовая, ни этническая сторона магического воздействия на природу тут явно не выражена.

Исследователи, правда, давно ищут косвенные намеки на участие финно-угров в древнерусских языческих ритуалах. В дореволюционной историографии существовала тенденция относить все упоминания об активности волхвов северной Руси к финно-угорскому влиянию [25. С. 59; 41. С. 49, 51]. Однако круг описанных летописями явлений, интерпретируемых исследователями как финно-угорская магия, сегодня существенно сократился. Более того, всё больше проявляется скептицизм по поводу возможности определить этничность колдунов, пользуясь скудными сообщениями летописи [36; 38; 44. С. 121].

Если неясность летописных сообщений усложняет задачи определения этнической среды, в которой орудуют колдуны, то реконструкция отношения древнерусского населения к финно-угорским волхвам становится вовсе невозможной. Очевидно, что книжник не отделяет финно-угорскую магию от славянской, считая ее тоже плодом научения дьявольского. В скандинавской литературе, если маг оказывается финном, на этом акцентируется внимание читателя. В древнерусской книжной традиции такого нет. Есть правда, один случай, когда летопись сообщает о хождении новгородца «в чудь» за гаданием. И этот случай полон немаловажных подробностей.

Итак, новгородец пришел к чудскому волхву, который, судя по описанию его действий в летописи, был шаманом. Колдун, как это в его обычае, стал совершать обряды, необходимые для того, чтобы призвать в дом «бесов». Однако во время обряда волхв впал в оцепенение. Оклемавшись, кудесник говорит новгородцу, что наладить связь духами ему помешала какая-то вещь, которая есть на новгородце. Новгородец понял, о чем идет речь, снял с себя нателный крест и оставил за пределами дома. После этого «сеанс» удался: бесы стали трясти или кидать волхва и поведали новгородцу о том, за чем он пришел [8. Стб. 179]. Но на этом любопытство новгородца не иссякло. Он спросил у чудины, почему его боги боятся креста. Тот ответил, что это знак небесного бога, перед которым духи шамана испытывают страх. Тогда новгородец попросил поподробнее рассказать колдуна о его богах. Оказалось, чудь поклоняется черным, крылатым, хвостатым духам, живущим в бездне. Они восходят на небо, чтобы послушать богов новгородца, т. е. ангелов. Когда умирает новгородец, его душа отправляется на небо, к своим богам, а душа чуди под землю – к своим [8. Стб. 179-180].

В.О. Ключевский интерпретировал рассказ волхва в этническом ключе: деление богов на «верхних» и «нижних» – результат активных контактов славян с финно-угорским населением и своеобразного финско-славянско-христианского религиозного компромисса [26. С. 302]. После принятия христианства, по мысли В. О. Ключевского, финские боги, в представлении славян, заняли положение бесов, а славянские – ангелов. Таким образом, исследователь пытается объяснить, почему летописец не делает различий между финской и славянской магией. Включенные в «русско-христианский культ», финские боги «обрусели, потеряли в глазах Руси свой иноплеменный финский характер» [26. С. 304].

С позиций современной науки подобные выводы кажутся наивными. Вряд ли карикатурное изображение чудских богов реально исходило из уст шамана. Описанный же В. О. Ключевским этнодуализм не находит подтверждения ни в письменных источниках, ни в фольклоре славянских и финно-угорских народов.

Из текста летописи предельно ясно, что небесный Бог – это Иисус Христос (его знак – крест), а боги христианина-новгородца – ангелы, по невежеству язычника принятые за небесных богов. Летописец бесами выставляет богов, которым служат волхвы. Соглашаясь с выводом кудесника о том, что чудь (а точнее все язычники) отправляется к своим богам в бездну, а новгородцы к своим – на небо, книжник пишет, что так оно и есть: грешники попадают в ад, а праведники прибывают в раю с ангелами [8. Стб. 179-180]. Далее идет рассуждение о том, что бесы являясь во сне или в наваждении неверным, учат их волховать [8. Стб. 180]. Потом приводятся примеры активности волхвов, почерпну-

тые из византийских сочинений. В целом же рассказ о походе новгородца в чудь следует за рассуждением о немощности и бессилии бесов, творящих зло по попущению Божьему, но ничего не ведающих [8. Стб. 178-179].

Рассказ чудского волхва о небесных и подземных богах, как установлено В. В. и С. В. Мильковыми, имеет параллели в апокрифической литературе [33. С. 88-89]. Несмотря на явное влияние христианской идеологии на передачу монолога волхва, в его основе мог лежать реальный рассказ, вышедший из двоеверной среды. Еще Е. В. Аничков заметил, что оцепенение волхва напоминает подобное же состояние шаманов после пляски [16. С. 271]. В. Я. Петрухин нашел более близкие к тексту летописного сообщения параллели. Французский путешественник XVII в. Реньяр описал камлание саамского шамана, который (подобно летописному волхву) упал и оцепенел. Шаман пробыл в трансе четверть часа, после чего признался, что ему не удалось подчинить духа, т. к. «иноземец – больший чародей, чем шаман...» [37. С. 43-44]. По мнению исследователя, летопись содержит «древнейшее описание камлания» [37. С. 43]. В отличие от В. О. Ключевского, В. Я. Петрухин полагает, что бесами книжник представил не финских богов, а злых подземных духов, подчинить себе которых пробовал шаман [37. С. 44-45].

Связь обрядов чудского волхва с шаманскими практиками действительно очевидна. О. В. Кутарев даже использовал данный сюжет для того, чтобы обосновать свой тезис, согласно которому религией праиндоевропейцев был шаманизм [27. С. 288]. Однако исследователь крайне невнимательно обошелся с источником: ведь волхв из чудской земли едва ли был индоевропейцем. Детальное, беспрецедентное описание магических действий, которое сохранилось в народной среде и попало в летопись, напротив, свидетельствует о том, что действия шамана были необычными для магического сознания древнерусского населения.

Тем не менее, чудская магия и магия славянская, в представлении русов, всё же подчинялась общим принципам. Как отмечает В. Я. Петрухин, новгородец снимает «крест – так обычно поступали при гаданиях русские люди» [37. С. 44]. На базе исследованного сообщения можно также сказать, что простое славянское население Древней Руси, подобно скандинавам, не прочь было прибегать к финской магии. Новгородца, правда, заинтересовала не только внешняя сторона чужого колдовства, но и его религиозные основы. У нас, однако, нет возможности утверждать наверняка, была ли в действительности теологическая беседа между славянином и шаманом или это плод творчества книжника. Во всяком случае, очевидно, что содержанию их беседы едва ли стоит доверять.

Новгородец ходил к волхву в чудь за гаданием. Однако это не значит, что славянское население надеялось получить у финно-угров только информацию о будущем. Древнерусские книжники вообще часто ограничивают способности колдунов пророческими функциями. На природные явления, согласно летописям, бесы и маги влиять не могут [28. С. 28-31]. Неудачные для Руси проявления сил природы книжники приписывали исключительно каре Божьей, а удачные – Его покровительству.

Письменные источники не позволяют говорить о конкретном положении финской магии в сакральной картине мира простого славянского населения эпохи средневековья. Но многочисленные этнокультурные параллели, а также поздние фольклорные сообщения свидетельствуют, что к чудской магии действительно могли прибегать как более эффективной [24. С. 281-282]. В представлениях многих славян колдовство соседних народов способно было серьезно влиять на погоду и природные явления [19. С. 417]. Интересно, что термин «чудь» со временем, превратится из этнонима в обозначение мифического народа древности, предания о котором встречались у русских, живших на территории столкновения с исторической чудью, и некоторых финно-угорских народов [29. С. 208, 214, 216]. Исследователи полагают, что этноним вначале эволюционировал в обозначение всех финно-угров языческой веры, а затем стал наименованием мифологических персонажей, наделенных магическими свойствами [32. С. 84].

Подобно исторической чуди, чудь мифологическая обладает пророческой силой [23. С. 93]. В представлениях коми-зырян четко прослеживается мотив влияния чуди на природные явления: к ней обращаются при болезнях, гибели скота, неурожаях [23. С. 104]. Сами *чуды* могут принимать образ снежного вихря [23. С. 107-108]. И среди русских, и среди финно-угров были распространены мифы о заколдованных чудских кладах [23. С. 99-103]. Любой мифологический народ в фольклорных представлениях должен обладать сверхъестественными способностями. К тому же в среде пермского населения представления о чуди смешиваются с представлениями о языческих предках [23. С. 95]. Чудской цикл легенд свидетельствует лишь о действии общих законов в восприятии инородцев. В среде западнорусского населения функции мифологической *чуди* выполняли *паны* и *литва* [20. С. 560].

Более последовательно, по сравнению с древнерусскими летописями, христианскую позицию в отношении к финно-угорской магии выражают хроники Ливонии. У крестоносцев не было устойчивых исторических связей с местным населением, и потому их взгляд на народы Восточной Европы – взгляд постороннего наблюдателя. В картине мира христианских фанатиков не существовало вкраплений из представлений местных племен. Это было сугубо христианское мировоззрение представителей теократического государства, поставившего своей официальной целью крещение прибалтийского региона путем «священной войны».

В таком духе написана «Хроника Ливонии» Генриха Ливонского. Все политические соперники Ливонии в борьбе за влияние в Прибалтике объявляются врагами Девы Марии, которая будто бы покровительствовала государству крестоносцев. Достается не только язычникам и русским, но и датчанам, исповедующим одну с ливонцами веру. Богородица безжалостно карает всех врагов Ливонии [2. С. 217-218]. Понятно, что о влиянии языческих обрядов на явления природы, с точки зрения подобной парадигмы, не может быть и речи. В отличие от древнерусских монахов, Генрих Ливонский не оставляет за язычниками даже пророческого дара. С другой стороны, хронист очень внимателен к деталям, и в его описаниях можно заметить почти рациональный взгляд на попытки язычников прибегнуть к гаданиям или повлиять на явления природы.

Из упоминаемых Генрихом прибалтийских племен к финно-угорским относились ливы (древнерусская ливь) и эсты (древнерусская чудь) [22. С. 147]. Этническая специфика данных этносов в хронике прослеживается не всегда, так как для автора обычай народов, населяющих регион, часто были «на одно лицо».

Хроника содержит подробное описание «охоты на ведьм» в средневековой Прибалтике. Когда дожди затопили поля и погубили посевы ливов из Торейды, местное население обвинило в несчастье Теодориха, являвшегося сотрудником епископа, т. к. «жатва у него была обильнее» [2. С. 72-73]. Служителя хотели принести в жертву богам, однако перед этим следовало узнать их волю. Ливы повели коня через копые, которое он переступил «ногой жизни». В это время Теодорих читал молитвы и делал благословительные жесты руками. Колдун, проводивший обряд, заподозрив неладное, «говорит, что на спине коня сидит христианский бог и направляет ногу коня, а потому нужно обтереть спину коня, чтобы сбросить бога» [2. С. 73]. Однако данные действия не изменили поведения лошади и когда ее провели через копые снова, то Теодориху пришлось сохранить жизнь. Детально описанный Генрихом Ливонским обряд напоминает схожие ритуалы балтийских славян [17. С. 461].

Теодорих заслужил репутацию колдуна не только у ливов. Во время пребывания в Эстонии сотрудника епископа чуть не убили, обвинив его в том, что «он съедает солнце», то есть производит затмения [2. С. 73]. Представления о поедании солнца либо луны колдуном или демонической силой широко распространены в средневековой письменной литературе и в фольклоре народов мира. Согласно летописям, на Руси «невегласи» верили, что во время затмения светило кем-то съедается [8. Стб. 164; 9. Стб. 282; 10. С. 184]. В Старшей Эде Солнце и Луну преследуют два волка – Сколь и Хатти, готовые проглотить светила [1. С. 213] (интересно сопоставить сообщения из Старшей Эды со скандинавскими поверьями о двух волках, нападающих на солнце и производящих затмения [40. С. 33-34], и со славянской верой в нападение на светила волколаков [волков-оборотней]) [31. С. 191]. Схожие сюжеты можно найти и в финно-угорской мифологии. Согласно псалтыри Михаэла Агриколы, финны верили в сверхъестественных животных, пожирающих луну [18. С. 165]. Удмурты и мари полагали, что во время затмения солнце проглатывает злой Убир (Вувер) [21. С. 70-71].

Представление о поедании солнца и луны возникает очень давно. Еще древние египтяне верили, что солнечные и лунные затмения – это отголоски небесных битв; светила начинают исчезать тогда, когда Сет вырывает глаз Гора и проглатывает его [34. С. 87]. Широко распространен в фольклоре народов мира сюжет о влиянии колдунов на луну и солнце. Например, в Новой Франции индейцы, убедившись в том, что белые способны точно предсказывать «лунные и солнечные затмения, которых они очень боятся», посчитали европейцев могущественными колдунами, обладавшими властью над светилами и явлениями природы [30. С. 109]. Мотив похищения луны и солнца колдуньей Ловхи есть в Калевале [5. С. 525-526].

Брат Теодорих, ставший впоследствии епископом, был чудотворцем в глазах язычников, и христиан. Генрих Ливонский описывает чудеса, которые сотворил священник: он исцелил раненого лива при помощи молитв и травы, действие которой будто бы не знал [2. С. 73]. Отношение ливов к Теодориху было неоднозначным. Его то намереваются убить [2. С. 72-73, 74], то слезно молят о том, чтобы

он остался в Ливонии, узнав о его решении вернуться в Готландию [2. С. 73]. Провал мирной миссии епископа, правда, грозил бы приходом войска крестоносцев; во всяком случае Генрих Ливонский не верит в искренность ливов. Тем не менее, после смерти Теодориха ливы его оплакивали [2. С. 75]. Возможно, это было вызвано тем, что последующая власть будет жестче навязывать христианство. Но может быть и так, что в епископе видели могущественного колдуна, и, как к субъекту сакральных отношений, относились двойственно. Временами надеялись получить помощь, а временами готовы были убить при подозрениях во вредительстве.

Другой пример веры ливов в возможность людей и богов влиять на явления природы демонстрирует описание осады тевтонами замка Дабрела. Ночью ветром повалило осадную башню христиан, что породило ликование находящихся в замке ливов. В благодарность своим богам они стали приносить в жертву собак и козлов, а тела животных бросали в лицо осаждавшим крепость христианам [2. С. 156-157]. Однако, как утверждает Генрих Ливонский, их успех был недолговременным, так как «немедленно выстроено было более мощное осадное сооружение» [2. С. 157].

В целом, силы природы в хронике подчинены Богу и Богородице. И природа чаще помогает христианам одолеть язычников [2. С. 137, 144, 147, 174, 175]. Показателен случай, когда природные явления (сильный мороз) воспрепятствовали погоне лэттов-христиан за эстами [2. С. 121], после чего лэтты решили, что умершие во время военного конфликта соотечественники остались неотомщенными, и стали собирать большое войско. Неудача только подтолкнула христиан к целенаправленному походу, в результате которого было убито множество язычников: мужчин, женщин, детей и 300 старейшин [2. С. 122]. Генрих Ливонский явно видит в этих событиях руку Божественного провидения: «Было это в воскресенье, когда поют “Радуйтесь”, и все единодушно с радостью благословляли бога» [2. С. 122]. Подобный прием, когда неудача, исходящая от природных явлений, подвигает верных к пролитию крови и разорению язычников, не единичен в христианских хрониках севера. Так, в хронике Эрика штиль не давал шведам отплыть, и ветер, несмотря на молитвы, не появлялся. Это подвигло войско к разорению земель ижоры. Сразу после грабительского похода появляется попутный ветер [14. С. 59].

Таким образом, по отношению к метеорологической магии Генрих Ливонский занимает эталонно-христианскую позицию, согласно которой вера в возможность при помощи колдовства влиять на природные процессы – это глупые суеверия. Только Бог и святые способны на подобные чудеса.

К представлениям о метеорологической магии финно-угров можно отнести и верование древних булгар, согласно которому живущие на севере народы Вису⁷ и Йура⁸, если придут в Булгар летом, могут принести с собой холод, от которого погибнут посевы [11. С. 34]. Поверья, согласно которым этносы, живущие в холодном климате, могут вызывать сильный холод, были распространены и на крайнем западе Северной Европы. Согласно Орозию короля Альфреда, среди эстов (в данном случае – балты) есть племя, которое способно замораживать покойника и превращать воду и пиво в лед летом [6. С. 27]. Интересно, что о схожей способности некоторых людей сохранили сведения финно-угорские сказки. В мордовской сказке «Царевич-Богатырь» Мерзляк входит в жарко натопленную баню и остужает ее [7. С. 232]. В России до сих пор сохранилось понятие «привезти с собой плохую (или хорошую) погоду». Говорят это уже скорее в шутку. Тем не менее, этот пример демонстрирует, насколько устойчива сама подобная логика: лишившись сакрального ореола, она в измененном виде продолжает жить и в среде цивилизации модерна.

Исследовав материал письменных средневековых источников, мы можем выделить два идеальных (то есть в чистом виде нигде не встречающихся) воззрения на финно-угорскую магию. Первый – простонародный – нашел наибольшее отражение в исландских сагах. Простое население европейских средневековых государств воспринимало финно-угров как могущественных магов, способных кардинальным образом влиять на природные процессы. Однако занимали ли при этом финно-угры особое положение среди иных чужих чародеев, сказать сложно, так как часто мы имеем дело с отрывочными свидетельствами и христианскими интерпретациями, которые нивелируют этнические различия. Особо из общего массива колдунов выделяются маги финно-угры только в скандинавских источниках. Они находятся при дворах конунгов либо обучают колдовству скандинавов. Но такое представление могло возникнуть в результате особенностей финно-норманнского культурного симбиоза. Обладавшие развитой политической культурой, основавшие не одно европейское государство, норман-

⁷ Скорее всего пермское население, носители чепецкой археологической культуры [35. С. 100, 102, 106].

⁸ Вероятно то же что летописная югра [35. С. 103].

ны, вероятно, влияли на потестарные и военные традиции местных племен и, возможно, на высшую мифологию. Финно-угры, в свою очередь, могли «отплатить» передачей магических знаний⁹.

Что касается второго, книжно-христианского, воззрения, то тут финно-угры никак не выделялись из среды иных народов. А возможности их воздействия на природу представлялись домыслами язычников. С другой стороны, подобный взгляд переносит внимание с магических представлений о результатах чародейства – к вполне рационалистическому описанию конкретных обрядов. В целом обилие известий, касающихся влияния финно-угорской магии на природу, может косвенно свидетельствовать в пользу того, что нефинноугорское население, живущее по соседству, не прочь было прибегать к услугам финно-угорских шаманов, в том числе с целью контроля за явлениями природы. Иногда следствием такого взаимодействия был взаимный культурный симбиоз магических практик и представлений. Вероятно, лишь малая доля результатов этого синтеза отражена в средневековой литературе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
2. Генрих Латвийский. Хроника Ливонии. М., Л., 1938.
3. Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996.
4. Исландские саги: в 2 т. СПб., 1999. Т. 1.
5. Лённрот Э. Калевала: Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен. Петрозаводск, 1998.
6. Матузова В.И. Английские средневековые источники XI–XIII вв. Тексты, переводы, комментарий. М., 1979.
7. Мордовские народные сказки. Саранск, 1978.
8. Полн. собр. русских летописей. М., 1997. Т. 1.
9. Полн. собр. русских летописей. М., 1998. Т. 2.
10. Полн. собр. русских летописей. М., 2000. Т. 3.
11. Путешествие Абу Хамида Ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153). М., 1971.
12. Сага о йомсвикингах // Фетисов А.А., Щавелёв А.С. Викинги. Между Скандинавией и Русью. М., 2013. С. 82–134.
13. Снори Стурлусон. Круг земной. М., 1995.
14. Хроника Эрика. М., 1999.
15. The first nine books of the Danish history of Saxo Grammaticus. London, 1894.
16. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
17. Аннинский С. А. Примечания // Генрих Латвийский Хроника Ливонии. М., Л., 1938.
18. Анхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.
19. Белова О. В. Инородец // Славянские Древности. М., 1999. Т. 2.
20. Березович Е. Л. Чудь // Славянские Древности. М., 2012. Т. 5.
21. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
22. Вяри Э. Ливы и ливский язык // Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Ювяскюля, 1995.
23. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль (проблемы семантики). М., 1975.
24. Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. М., 2007.
25. Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1991. Т. 2–3.
26. Ключевский В. О. Сочинения. М., 1956. Т. 1, ч. 1.
27. Кутарев О. В. Психотехники в старом язычестве северной Европы // Психотехники и измененные состояния сознания: сб. материалов Второй междунар. науч. конф. (12–14 декабря 2013 г., Санкт-Петербург). СПб., 2015.
28. Лаушкин А. В. Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское Средневековье. 1998 год. Книжная культура. М., 1998. Вып. 1.
29. Лаушук Л. П. Чудь историческая и чудь легендарная // Вопр. истории. 1969. № 10.
30. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб, 2002.
31. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996.
32. Лимеров П. Ф. Образ чуди в коми фольклоре // Изв. Уральского гос. ун-та. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2009. № 1/2 (63).
33. Мильков В. В., Милькова С. В. Споры XI века о «высших силах» и «потаенные» книги // Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
34. Морэ А. Нил и египетская цивилизация. М., 2007.

⁹ Некоторые формы колдовства считались у норманнов делом, недостойным мужчины.

35. *Напольских В. В.* Булгарская эпоха в истории финно-угорских народов Поволжья и Предуралья // История татар с древнейших времен в 7 т. Т.2. Казань, 2006.
36. *Несин М. А.* Языческие выступления в Северо-Восточной Руси // Актуальные проблемы гуманитар. и естеств. наук. 2014. № 2-1.
37. *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2005.
38. *Пузанов Д. В.* В поисках финно-угорского следа: к вопросу об этничности участников движения волхвов 1071 г. в Ростовской земле // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 4.
39. *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание) // Средние века. 2007. Вып. 68(4).
40. *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. Киев, 1883.
41. *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1988. Кн. 2. Т. 3-4.
42. *Стрингольм А. М.* Походы викингов. М., 2002.
43. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990.
44. *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995.

Поступила в редакцию 12.02.16

D. V. Puzanov

THE METEORIC MAGIC OF FINNO-UGRIC PEOPLES IN NORTHERN AND EASTERN EUROPE BY THE VIEWS OF THEIR NEIGHBORS (BASED ON WRITTEN SOURCES OF THE XIth-XIIIth CENTURIES)

The article is devoted to reconstruction of a complex of views by the peoples of Eastern and Northern Europe concerning the weather magic of their Finno-Ugric neighbors. The world outlook of medieval nationalities is recreated using materials of written sources, most of which have kept the typical monotheistic denial of power of magic. According to this approach, the cult activity of Finno-Ugric peoples is not separated from the magic of compatriots. Most accurately the representations of common folk are shown in the Scandinavian sagas whose authors believed in magic. The Finno-Ugric wizards had a special strength, which is demonstrated not so much in the natural charisma of the magician, but in his skill. In the chronicles of Old Russia the views of common folk are restored hypothetically and only by comparison with the later ethnographic data. In the case of medieval Slavs it is impossible to define whether they perceived the Finno-Ugric peoples as more skillful in magic in comparison with the other non-Slavic ethnoses. The sources of Livonia reflect the common mentality even less. The chronicles of the Livonian Order show also the special Christian approach, which denied the power of magic (including that of Finno-Ugric peoples). At the same time, only the Henry's chronicle of Livonia keeps detailed, almost rational description of rites of some Finno-Ugric peoples. The belief of the peoples of the Volga region in special abilities of some Finno-Ugric tribes to influence natural processes is demonstrated by the Arab sources. As a whole, the materials studied suggest that there was an interpenetration of multiethnic magical views and practices throughout this region.

Keywords: Livonian chronicle, Scandinavian sagas, old Russian chronicles, al-Garnati, magic, natural phenomena, "witch-hunting".

Пузанов Даниил Викторович, аспирант
Удмуртский институт истории, языка и литературы
УрО РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: lpdmor@gmail.com

Puzanov D. V., postgraduate student
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the RAS
Lomonosova st., 4, Izhevsk, Russia, 426004
E-mail: lpdmor@gmail.com