

В Новое время хозяйственная, политическая, идеологическая, религиозная функции человека все более стали выступать в облике одна от другой обособленных. Межличностная природа социальных связей была фетишизирована отношениями типа «товар — деньги — товар». Наука отозвалась на эту дифференциацию, и на смену всеобъемлющего подхода к человеку пришел парцеллярный подход, изолирующий *homo oeconomicus*, *homo religiosus*, *homo ludens*... То, что в свое время было закономерным результатом развития и расчленения знаний о человеке, ныне превратилось в препятствие для постижения его универсальной природы и внутреннего единства человеческого поведения.

Конечно, речь идет не о возврате знаний о человеке к какой-то предшествующей стадии. На повестку дня поставлена проблема построения синтетической науки о человеке как социальном существе и об обществе как системе мыслящих и чувствующих людей, а не бесплотных абстракций или статистических единиц. Как охватить единой концептуальной конструкцией социальное и культурное, объективное и субъективное? От этого вопроса не уйти, ибо «развод», давно происшедший между этими в действительности внутренне связанными и едиными началами, оказался серьезнейшим препятствием для развития всего обществоведения, которое не может не быть целостным комплексом наук о человеке.

Выход из положения — в междисциплинарном подходе к изучению человека и общества, человека в обществе. Не пора ли перейти от деклараций о необходимости такого подхода к его практической исследовательской реализации? Дело непростое! Этот междисциплинарный, или, лучше сказать, полидисциплинарный подход нуждается в ученых нового типа — в ученых, которые не замыкаются на ограниченных и изолированных участках знания, но мыслят широко и глубоко, поверх традиционных барьеров мысли и профессии.

**И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко,
Ю. В. Кривошеев**

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И ЯЗЫЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

Значение языческих традиций в процессе христианизации Руси остается в исторической науке во многом не изученным. Да и сам вопрос так, собственно, не ставится, поскольку принято думать, что христианство, сменившее язычество, не могло утвердиться с помощью языческих методов и средств, которые оно якобы отвергало. Православные богословы проводят резкую грань между восточнославянским язычеством и христианством. Однако внимательный анализ источников позволяет отчетливо выявить языческие элементы в процессе учреждения христианства в древнерусском обществе.

Обращает на себя внимание уже то обстоятельство, что «крещение Руси» произошло всего лишь через 8 лет после так называемой языческой реформы князя Владимира (980 г.). Столь малый срок между проведением этой реформы и принятием христианства не может быть объяснен ни смещением мировоззренческих акцентов в сознании Владимира и киевской знати, ни внешними причинами, ибо подобного рода объяснения никак не вяжутся с наблюдениями исследователей, которые показали необоснованность утверждений о глубоком воздействии христианства на формирование идеологии, культуры и социальной психологии архаических обществ¹. Что касается Киевской Руси, то мы с уве-

¹ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С. 93; Wilinbachow W. B. Społeczno-psychologiczny aspekt chrystianizacji Rusi. Kijowskiej// Kultura i społeczeństwo. Warszawa, 1974. V. XVIII. N 2. S. 14.

ренностью можем сказать, что введенное в 988 г. христианство, не имея под собой достаточно твердой социальной и политической почвы, на всем протяжении древнерусской истории не произвело коренного перелома в сознании общества².

Рассказы о принятии Русью христианской веры попали на страницы летописей по крайней мере полустолетием позже; они к тому же записывались церковным писателем, воспринимавшим их в значительной степени сквозь призму христианского мышления. Однако и прошедшие такую «цензуру», они сохранили сведения, дающие нам возможность представить «крещение Руси» несколько иначе, чем оно виделось летописцу-христианину, да и изображается до сих пор большинством ученых, занимавшихся этой проблематикой.

Введению христианства в Киеве предшествовал ряд языческих реформ. Все они были направлены на то, чтобы сохранить сложившийся на просторах Восточной Европы грандиозный союз племен, подвластный киевским князьям³. Для нас сейчас важна не социальная направленность этих реформ, а их языческий характер. В частности, была предпринята попытка превратить Киев в религиозное средоточие восточного славянства. С этой целью языческое капище с изваянием Перуна, размещавшееся первоначально в черте киевского древнейшего городища, выносится на новое место⁴, доступное всем прибывающим в столицу полян. Источники позволяют установить примерное время, когда это произошло.

При заключении договора 907 г. с греками Олег и «мужи его» клялись «оружьем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом»⁵. Как показывают разыскания специалистов, культ Перуна был распространен преимущественно в южных областях восточнославянской территории, а Волоса (Велеса) — в северных⁶. Наличие в присяге двух божеств (Перуна и Волоса) вполне естественно, поскольку в походе Олега на Царьград принимали участие как южные восточнославянские племена, так и северные⁷. Состав участников похода на Константинополь 944 г. преемника Олега князя Игоря почти не изменился⁸. Но в тексте присяги нового соглашения назван лишь Перун, тогда как Волос не упомянут. Более того, летопись достаточно определенно говорит, что киевские язычники (во главе с Игорем) при «ратификации» договора приносили клятву перед капищем одного Перуна: «Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, кде стояше Перун и покладоша оружие свое, и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси...»⁹. Случайно ли это? Похоже, что нет. Здесь проглядывает желание киевских властителей утвердить приоритет Перуна над остальными богами восточных славян.

Следовательно, в княжение Игоря, но до заключения его договора с Византией полянский бог Перун был провозглашен верховным общеславянским богом. Это понадобилось для того, чтобы идеологически укрепить и обосновать господствующее положение Киева над остальными восточнославянскими племенами. Но в середине X в. отношения Киева с подвластными племенами резко обострились. Гибель Игоря в древлянских лесах послужила началом активного сопротивления «примученных» Киевом племен. Киевские лидеры вынуждены были перейти

² Фроянов И. Я. Об историческом значении «крещения Руси» // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. С. 57; *его же*. Начало христианства на Руси // Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 253—254.

³ Фроянов И. Я. Об историческом значении «крещения Руси». С. 48.

⁴ Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 29—30, 39—41. П. П. Толочко полагает, что это произошло «уже ко времени княжения Игоря» (там же. С. 39—40).

⁵ Повесть временных лет (далее — ПВЛ). Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 25.

⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 55, 62; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 32—33.

⁷ ПВЛ. Ч. 1. С. 23.

⁸ Там же. С. 33.

⁹ Там же. С. 39; см. также Толочко П. П. Указ. раб. С. 39.

к умиротворению «заратившихся» племен¹⁰. Вместе с этим киевские правители отступили и в вопросе религиозном. И вот в договоре 971 г. Святослава с византийским императором Цимисхием вновь встречаемся с Русью, которая клянется Перуном и Велесом¹¹. Таким образом, попытка Киева придать Перуну статус бога всех восточных славян потерпела неудачу.

Однако вскоре предпринимается новая религиозная реформа. В 980 г. Владимир «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребряну, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху им, наричюще я боги»¹². Это была еще одна попытка возвеличить Перуна, но более осторожная и гибкая.

«Поставление кумиров» — идеологическая акция, с помощью которой киевская община надеялась удержать власть над покоренными племенами, остановить начавшийся распад грандиозного межплеменного союза во главе с Киевом. Поэтому Перун и предстал в окружении богов других племен, символизируя их единство. Столица полян снова была объявлена религиозным центром восточного славянства.

Однако языческая реформа Владимира, хотя и была более гибкой, все-таки оказалась неудачной, как и предшествующие ей. Основной просчет ее заключался в стремлении утвердить верховенство Перуна над остальными богами. В результате его культ пришлось опять навязывать силой союзным племенам. В некоторых случаях Перун вообще вытеснял местных кумиров. Так случилось в Новгороде, где Добрыня, посланный из Киева, «постави Перуна кумир над рекою Волховом, и жряху ему людие новгородстєи акы богу»¹³.

Неудача этой реформы предопределила необходимость новых преобразований. И вот апофеозом реформационной деятельности Владимира становится принятие христианства. Сама хронологическая близость и логическая связь с предшествующими языческими реформами позволяет поставить вопрос: а не воспринималось ли «введение» христианства жителями Приднепровья той поры в языческом ключе?

«Языческое» восприятие христианства уже имело прецеденты. Интересен в этой связи эпизод с варягами-христианами. Летописец сообщает о человеческих жертвоприношениях у киевлян. Жребий, который метали киевляне, пал на сына некоего варяга. «Бе же варяг той пришел из Грек и держаше веру хрестеяньску», — говорит летописец. Насколько варяг усвоил христианские догмы, узнаем из последующей его филиппики, обращенной против русских богов. «Не суть то бози, но древо, днесь есть, а утро изъгнееть; не ядять бо, ни пьють, ни молвять, но суть делани руками в древе»¹⁴. Значит, по представлению варяга, боги должны есть, пить, говорить, непосредственно общаться с верующими. Такое очеловечивание богов характерно именно для языческой религии. По представлениям язычников, божество, как и любое живое существо, нуждается в жилище, питании, одежде и т. д.¹⁵

Процедура «выбора вер» насквозь пронизана языческими мотивами. На каком основании Владимир отрицает ту или иную веру? Что служит ему критерием при выборе? Сначала, как известно, Владимир выслушал проповедников мусульманства. «Но се ему бе не любо, обрезање удов и о неядєнии мяс свиных, а о питыи отнудь, рька: „Руси есть веселье питье, не можем бес того быти“». Шутливое отношение к этому изречению князя часто не позволяет увидеть за словами Владимира

¹⁰ Подробнее см.: *Фроянов И. Я.* Об историческом значении «крещения Руси». С. 49; *его же.* Начало христианства на Руси. С. 288.

¹¹ ПВЛ. Ч. 1. С. 52.

¹² Там же. С. 56.

¹³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 128.

¹⁴ ПВЛ. С. 58.

¹⁵ *Кривелев Н. А.* История религий. Т. 1. М., 1975. С. 91—92.

реалии того времени. Ведь речь в завуалированном виде идет о языческих пирах, которые являлись важным социальным институтом в жизни Киевской Руси, формой общения княжеской власти с дружиной и народом¹⁶. Исследователи подчеркивают также обрядовое, ритуально-магическое происхождение пира и общего праздничного застолья¹⁷. Общая трапеза с народом позволяла сокращать тот отрыв княжеской власти от народных масс, который едва намечался в обществе. Ведь родство по пище и питью наряду с родством по крови известно разным народам¹⁸. Естественно, что Владимир не хотел отказываться от пиров. И в то же время бросается в глаза настойчивость князя в поисках новых богов. Причем новых богов искал не только Владимир, но и «люди», т. е. массы городского и сельского населения¹⁹. Когда Владимир изложил результаты бесед с представителями разных вер, «реша бояре и старцы: „Веси, княже, яко своего никто же не хулить, но хвалить. Аще хошеши испытати гораздо, то имаше у собе мужи: послав испытай кождо их службу, и кто како служить богу“». И бысть любя речь князю и всем людем»²⁰. Этот летописный текст не только свидетельствует о всеобщем характере «языческих исканий», но и сообщает о том, что хотели узнать жители Приднепровья о тех религиях, которые исповедовали соседние с ними народы. Это — «служба», т. е. обрядовая сторона религии. Ритуал, обряды играют в язычестве особую роль. «Поэтому в культ (языческий. — Авт.) наряду с действиями, обеспечивавшими божеству физическое благополучие и комфорт, входили торжественные процессии, театрализованные действия, различные зрелища»²¹. Все эти представления подогревали эмоции язычников, доводили их до состояния экстаза. Естественно, что чем ярче, красочнее была религия, вернее «служба», тем большее впечатление должна была она производить на религиозное сознание язычников. Данный мотив и звучит в знаменитом «выборе веры». Веселье и красота — вот главное, что привлекает в религиозном обряде язычников-славян. Религия болгар (имеются в виду волжские болгары-мусульмане) не понравилась потому, что «несть веселья в них, но печаль и смрад велик». Западноевропейский вариант христианства отвергнут потому, что «видехом в храмах многи службы творяща, а красоты не видехом никоеяже». Иное дело греческая религия. Когда русские послы пришли в Константинополь, «патрeарх, повеле созвати крилос, по обычаю створиша праздник, и кадила вожьгоша, пеня и лики съставиша. И иде с ними в церковь, и поставиша я на пространье месте, показующе красоту церковную, пеня и службы архиерейски, престоянне дьякон...»²². Тут, как видим, все элементы столь излюбленного язычниками богатого праздничного ритуала. Отсюда и их впечатления о византийском богослужении: «И придохом же в Греки, и ведоша ны, и идеже служить богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такая, и не доумеем бо сказати; токмо то вемы, яко онъде бог с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя, всяк бо человек, аще вкуситъ сладка, последи горести не принимаетъ, тако и мы не имам сде быти»²³.

Итак, уже в летописной ситуации «выбора веры» ярко проявились языческие мотивы, свидетельствующие о том, что в Киеве князем, дружиной и «людьем» все связанное с новой верой воспринималось сквозь

¹⁶ Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 141—142.

¹⁷ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 178; Ветловская В. Е. Летописное осмысление пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных//Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. С. 129.

²⁰ ПВЛ. С. 74.

²¹ Крывелев И. А. Указ. раб. Т. 1. С. 99.

²² ПВЛ. С. 75.

²³ Там же.

призму языческих переживаний и традиций²⁴. То же самое можно проследить в последующих событиях.

Обращает на себя внимание в связи с этим следующее известие летописи. После успешного похода на Корсунь и крещения там Владимира и его дружины киевский князь, уходя оттуда, «поем царицю, и Настаса, и попы корсуньски, с мощми святаго Климента и Фифа, ученика его, пойма съсуды церковныя и иконы на благословенье себе... Взя же ида медяне две капищи, и четыре кони медяны, иже и ныне стоят за святою Богородицею, якоже неведуще мнать я мрамаряны суща»²⁵. Как видим, среди прочего здесь «медяне две капищи». Что это за капища?

В этимологических словарях русского языка под таким термином понимается прежде всего языческий храм²⁶. Однако в данном случае эта версия исключается: конечно, не храм, да еще языческий захватил с собой Владимир из Корсуни. Другое основное значение этого термина — изображение, статуя²⁷. Вряд ли можно говорить о медном изображении. Более правдоподобен вариант, отождествляющий «капище» со статуей. Однако один из немногих исследователей данного сюжета Л. А. Динцес отвергал такое объяснение. Он полагал, что «местное архитектурное наименование — капище — было в данном случае перенесено „по сходству“ на привезенные „бронзовые киворы“²⁸, под которыми совершалось таинство Евхаристии (но никак не языческие, в частности античные, жертвенники)»²⁹. В качестве доказательства он привел ряд аргументов.

Во-первых, Л. А. Динцес указал на миниатюру Радзивилловской летописи, изображающую сцену крещения князя Владимира. На ней Владимир сидит внутри большой купели, над которой возвышается киворий. В такой же купели крестится и его дружина. Во-вторых, пишет он, «для антропоморфных статуй у летописца есть два неизменных термина: „кумир“ и „идол“». И в-третьих, по мнению Л. А. Динцеса, «непонятно, почему летописец, неоднократно выражавший осуждение по поводу идолов, не высказал такового, рассказывая о привозе Владимиром, полным решимости искоренить в своей земле язычество, статуй языческих богинь (? — Авт.) „эллинская“ сущность которых ревнителям древнего православия была хорошо ведома»³⁰. Думаем, что все эти суждения не являются бесспорными.

²⁴ Интересен в этой связи сам «выбор веры». Исторические параллели, имеющиеся в нашем распоряжении, свидетельствуют о том, что явление это было довольно частым в традиционных обществах. Известно, что в подобных ситуациях оказывались болгары, хазары, скандинавы и другие народы (Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 15—17). Это не расхожий фольклорный сюжет, а исторические реалии. В условиях неравномерного экономического и политического развития и разнотипного окружения в тот момент, когда собственные боги были скомпрометированы, правящая верхушка или община в целом могли обращаться к идеологическому багажу соседних народов с тем, чтобы попытаться выбрать что-либо приемлемое для себя.

²⁵ ПВЛ. С. 80.

²⁶ Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1959. С. 294; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 185; Этимологический словарь русского языка. Т. II. Вып. 8. М., 1982. С. 55. Более расширительно — как места языческих отправлений — толковал «капище» И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. М., 1958. Стб. 1192—1193. См. также: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. С. 9; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь... С. 323.

²⁷ Срезневский И. И. Указ. раб. Т. I. Стб. 1193; Преображенский А. Г. Указ. раб. Т. I. С. 294; Фасмер М. Указ. раб. Т. II. С. 185. См. также: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868; Иловайский Д. И. История России. Т. I. М., 1876. С. 299; Фалинцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 38; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901. Т. I, перв. пол. тома. С. 231. Прим. 2; Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 34.

²⁸ Киворий: 1 — ковчег, в котором находится освященный хлеб, дарохранительница; 2 — сень, под которой на престоле освящаются дары (см. Словарь церковно-славянского и русского языка. Т. II. СПб., 1867. Стб. 355).

²⁹ Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства//Сов. этнография. 1947. № 2. С. 69.

³⁰ Там же. Второй и третий аргументы автора являются повторением и развитием положений, высказанных ранее Д. В. Айналовым (Айналов Д. В. Летопись о началь-

Что касается миниатюры то известно, что иллюстрации Радзивилловской летописи создавались в начале XIII в.³¹, т. е. более чем через два столетия после крещения. Поэтому вряд ли можно говорить об отражении в них каких-либо деталей этого события. Скорее изображение на них было ближе к действительности XIII в. Относительно значения термина можно сказать, что еще И. И. Срезневский в случае с Владимиром толковал «капище» как статую (изображение) — и только³², хотя, как мы видели, это слово у него имело и другие значения. Кроме того, он приводит еще ряд примеров из письменных источников, где под «капищем» разумеется статуя³³ или изображение. Следовательно, не только «кумиром» и «идолом» ограничивалось обозначение статуй, а и «капищем» как родственным им понятием.

Третье положение Л. А. Динцеса сводится к дихотомии «языческое — язычникам, христианское — христианам». Причем это относится и к летописателям, и к князю Владимиру. Нам видится здесь несколько упрощенный подход к событиям X в. и нескольких следующих веков, когда над обществом, включая и его верхи, еще довлело языческое мировоззрение³⁴. Здесь мы должны рассмотреть вопрос, какие и для какой цели статуи были привезены в Киев.

В свое время Н. М. Карамзин высказал мнение, что это, возможно, были «изящные произведения древнего искусства», которые «стояли в несторово время на площади старого Киева близ известной Андреевской и Десятинной церкви»³⁵. Эту мысль впоследствии развил знаток древнерусского искусства Д. В. Айналов. Он полагал, что Владимир хотел украсить площадь в Киеве по образцу и подобию византийских и других городов, «подражая в этом отношении украшениям площадей столичных городов тогдашнего мира... Корсунь в это время также представлял собой богатый византийский город, украшенный различными статуями императоров и знаменитых граждан, поставленными в разное время. Из числа именно этих статуй взял Владимир „две капищи медяны“, под которыми надо подразумевать, по-видимому, „две медные человеческие статуи“». «Таким образом, — делает он вывод, — древняя Русь, выносившая свое знакомство с античными статуями из своих сношений с Царьградом и Корсунем, могла теперь близко ознакомиться с ними через посредство статуй, привезенных Владимиром»³⁶.

Несмотря на извращение этой идеи, полагаем, что в приобретении и привозе Владимиром и коней³⁷, и статуй³⁸ скрывается более глубокий

ной поре русского искусства//Отчет о состоянии и деятельности Санкт-Петербургского университета за 1903 год. СПб., 1904. С. 19—20). В своей работе Д. В. Айналов не пришел к однозначному выводу: капища — это «два алтаря или две статуи» (С. 21). Впоследствии, однако, он предпочел статуи.

³¹ Древнерусские летописи и хроники//Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 39. Л., 1985. С. 141, 143.

³² Срезневский И. И. Указ. раб. Т. I. Стб. 1193.

³³ Именно так истолковано данное слово в Никоновской летописи, где «две капищи» заменены на два «болвана» — Полн. собр. русских летописей. Т. IX. С. 57.

³⁴ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Фроянов И. Я. Об историческом значении «крещения Руси». С. 55—57.

³⁵ Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. I. СПб., 1892. С. 146.

³⁶ Айналов Д. В. Летопись о начальной поре русского искусства... с. 21; его же. Искусство Киевской Руси//Русская история/Под ред. Довнар-Запольского М. В. Т. I. Б. м., б. г. С. 496—497. См. также: Иловайский Д. И. Указ. раб. С. 73; Шероцкий К. В. Киев, 1917. С. 98.

³⁷ Л. А. Динцес вообще не учитывает того факта, что вместе с «капищами» были и четыре «коня» (по-видимому, это «квадрига античных коней» — Айналов Д. В. Летопись... С. 21). Полагаем, что коней и капища-статуи следует рассматривать в едином смысловом контексте, не отрывая их друг от друга. В некоторых списках летописи вместо «4 коне» стоит «4 иконе». Эту версию обстоятельно разобрал и отверг Д. В. Айналов (там же. С. 19—20).

³⁸ Трудно сказать, кого изображали эти статуи. Античных или языческих богов (а не только богинь, как пишет Л. А. Динцес)? А может быть, это были изваяния каких-то великих людей. И. С. Свенцицкая отмечает существование в Римской империи в начале нашей эры культов богов-императоров, обожествленного Демоса, Совета, Римского сената. Всем им устанавливались статуи и рельефы для поклонения (Свенцицкая И. С. От общины к церкви. М., 1985. С. 38—40). Впрочем, для нас это не так важно. Более

смысл, нежели страсть к украшательству или же желание приобщить киевлян к античному искусству. По нашему мнению, это связано с языческими традициями. С язычеством соединял «несомненно языческие» капища и Д. В. Айналов. Он считал, что они могли быть взяты Владимиром только «для нужд языческого культа». Поэтому они появляются в приднепровской столице «еще в то время, когда Владимир был язычником». Оснований «отодвигать их к эпохе до Владимира, равно как и предполагать, что Владимир привез их, уже будучи христианином», нет³⁹.

Действительно, исходя из вышеприведенных соображений ученого оснований для признания того, что капища доставлены Владимиром-христианином отсутствуют. Однако равно нет данных и для того, чтобы отодвигать это событие ко временам Владимира-язычника.

Полагаем, что Владимир, уже приняв крещение в Корсуне, вполне мог совершить эту акцию. Более того, представляется, что это было закономерным явлением. Факт привоза коней и капищ-статуй, на наш взгляд, неразрывно связан с предыдущими событиями, относящимися еще к языческим временам. Ведь, как мы видели, одним из важнейших моментов языческих реформ, предшествовавших введению христианства, был «своз» богов. Первым, возможно, в Киеве «обосновался» Велес — как результат объединения Новгородской и Приднепровской Руси. Во всяком случае, известно, что князь Олег и «мужи его» клялись «оружьем своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом». «Переселением» Велеса было положено начало «собирацию разноплеменных божеств под эгидой Перуна. Такое пополнение пантеона имело место у многих народов. Как правило, оно было результатом завоеваний. Иногда у покоренных племен крупные божества покупались. Третьим каналом были браки вождей с чужеземками⁴⁰. В Древней Греции в случае поражения общины статую побежденного бога переносили в храм бога-победителя. В Древнем Риме «новые боги как бы принимались в общину римских богов, как перегирины принимались, получая римское гражданство, в римскую гражданскую общину на условии подчинения обязательным для граждан законам и установлениям»⁴¹.

Полагаем, что в Древней Руси очередную реформу, выразившуюся в принятии новой веры — христианства, можно поставить в этот ряд. В глазах язычников факт привоза в Киев в 988 г. из покоренного Корсуна новых трофеев: коней (а в языческом пантеоне Владимира, как мы знаем, имелось зооморфное существо — крылатый пес Симаргл) и каких-то статуй — идолов как бы продолжал смену божеств, олицетворяя новые победы киевской общины. С точки зрения христиан эта акция вряд ли имела какой-либо смысл или значение. Но для вчерашних язычников она символизировала своеобразную преемственность традиций, освященных веками, а следовательно, и более безболезненное восприятие новой веры, являющейся хотя бы по внешним признакам как бы продолжением прежней языческой. Корсунские «кумиры», так же как и их предшественники — языческие боги, устанавливаются на одном из центральных мест города, чем, видимо, подчеркивается их доступность. И лишь в результате постройки церкви св. Богородицы они оказались впоследствии за ней.

Кстати, в факте постройки церквей на местах языческих культовых сооружений, что прослеживается во многих регионах, по нашему мне-

важен сам факт, что в Киев из побежденного Владимиром Корсуна были привезены статуи.

³⁹ Айналов Д. В. *Летопись...* С. 21—22.

⁴⁰ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 131; Харузин Н. Н. *Этнография*. Ч. IV. Ворования. СПб., 1905. С. 171, 172 и др. («При тесной связи, признаваемой между духом божества и его внешней оболочкой, естественно возникает обычай уносить идолы побежденных племен в местожительства победителей», — писал Н. Н. Харузин).

⁴¹ *Культура Древнего Рима*. Т. I. М., 1985. С. 149.

нию, также наблюдается известная перманентность религиозных представлений. В литературе утвердился взгляд, что низвержение капищ и требищ и сооружение на этих местах храмов означало борьбу церкви с язычеством⁴². Нам видится здесь не столько разрыв, сколько связь, преемственность христианства и язычества⁴³. Такое восприятие давало себя знать и позже, когда церковное сооружение (как прежде языческое) являлось для древнерусского горожанина символом всей общины, ее общим достоянием.

Таким образом, внешне введение христианства на Руси как бы продолжало цепь религиозных реформ X в.⁴⁴ Но если в рамках язычества к богам старым прибавляются новые и пантеон, как правило, увеличивается, то с принятием христианства в 988 г. пантеон уменьшился — прежние боги были низвержены. Е. В. Аничков сводил этот акт исключительно к христианскому «возмездию» по «библейским традициям»⁴⁵. Но он же обратил внимание и на то, как воспринимались отжившие свое языческие боги даже христианами-книжниками. Ученый полагал, что «рассказы о Перуне как о живом существе были неизбежны». «Но иначе книжник того времени, и именно книжник русский, не мог понимать великого события приятия новой, истинной веры. Верования легче приобретаются, чем исчезают из сознания». Первым шагом к этому было уничтожение статуй языческих богов. «Поверженный кумир,— писал Е. В. Аничков,— уже тем самым перестает быть богом, вера в него гибнет вместе с поруганием»⁴⁶. Надо сразу оговориться, что уничтожение Перуна отнюдь не означало полного разрыва с языческой традицией. Боги в архаических обществах вовсе не обладали статусом неприкосновенности. Только в обществах с развитой классовой дифференциацией, антагонистической государственностью, монотеистической религией они стали «персоной грата». Люди же «архаического общества иной раз не останавливались и перед сбрасыванием кумиров с пьедесталов»,— пишет В. Б. Иорданский⁴⁷ и приводит соответствующие примеры из истории африканских обществ. Для нас в данном случае является интересным вопрос, каким образом были уничтожены восточнославянские божества. При этом если прочих богов ломают и жгут, то процедура с Перуном особенная. В Киеве «Перуна же повеле (Владимир.—*Авт.*) привязати коневу к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльем. Се же не яко древу чующо, но на поругание бесу, иже прелщаше симь образом человеку, да възмездье прииметь от человек... Влекому же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И привлекуше, вринуша, и в Днепр. И пристави Володимер, рек: „Аще кде пристанеть, вы отравяйте его от берега; дондеже пороги проидеть, то тогда охобитесь его“. Они же повеленая створиша. Яко пустиша и проиде сквозе пороги, изверже и ветр на рень, и оттоле прослу Перуна Рень, якоже и до сего дне словеть»⁴⁸. Аналогичной экзекуции подвергся Перун и в Новгороде: «И прииде

⁴² Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья//Вопр истории. 1974. № 1. С. 20.

⁴³ И во внутреннем делении объема христианского храма ученые видят сохранение языческих представлений (Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 98—99).

⁴⁴ Сама «корсунская экспедиция» помимо отмеченных языческих мотивов показывает и другие. Образец языческого поведения демонстрирует Владимир. Даже сквозь христианскую призму проглядывает его языческое «потребительское» отношение к христианству. Он все время ставит какие-либо условия. И само крещение — результат выполнения этих условий, а отнюдь не «просветления». Одно из таких условий — взятие города, другое — женитьба на византийской царевне. Сама его «глазная болезнь» и исцеление от нее есть своеобразное условие и в то же время оселок, на котором проверяется могущество нового божества. «Чудо» подействовало и на дружину: «Се же видевши дружина его, мнози крестися» (ПВЛ. Т. I. С. 77).

⁴⁵ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 106—107.

⁴⁶ Там же. С. 109—110.

⁴⁷ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. С. 177—178.

⁴⁸ ПВЛ. С. 80.

к Новуграду архиепископ Аким Корсунянин, и требища разруши, и Перуна посече, и повеле влещи в Волхово, и поверзъше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлеем; и заповеда никому же нигде же не прияти»⁴⁹.

Недавно была высказана точка зрения, что низвержение Перуна — это вообще «не понятое летописцем описание ежегодных проводов бога, языческий праздник „умирающего и воскресающего бога“». «Большей частью,— говорит Л. С. Клейн,— проводы-похороны бога реализовывались как его утопление или сплавление по реке, с делением участников праздника на две группы — убивающих и оплакивающих». Объясняя случай с Перуном, он отталкивается от обрядов, имевших место на позднейших языческих празднествах (Масленица, Купала и т. д.). «Примечательно,— в связи с этим полагает он,— повторение летописного призыва „Выдыбай боже!“ в песне при похоронах Костромы»⁵⁰. Эти наблюдения интересны. Однако ритуал низвержения Перуна можно связать и с другими языческими традициями. Волочение, битье жезлом и особенно «водные процедуры» — все это признаки языческих действ. Все здесь направлено на то, чтобы унижить Перуна и осудить его. Свергнутого бога привязывают к хвосту лошади (что само по себе унижительно) и волокут «по Боричеву на Ручай». Обряд волочения, судя по ряду данных, был в представлении восточных славян весьма унижительным. Не случайно во время известных событий 1146—1147 гг. в Киеве князя Игоря, уже убитого, волокли «сквозе бабин торжек до святое Богородици»⁵¹. К Перуну приставлено 12 мужей, избивающих его «жезлем». Эти мужи — скорее всего какой-то языческий суд, который фигурирует и в Русской Правде. Вспомним: «извод пред 12 человека»⁵². Для архаического сознания характерны «сакральные цифры», будь то количество послухов или общинный суд. Но чем же истязают несчастного Перуна? Обычно «жезлие» переводят как «прутья». Но возможно и другое прочтение. Перуна могли бить его собственным жезлом, т. е. палицей, о значении которой еще скажем ниже. Бросание в воду необходимо трактовать как своеобразную дань язычески обожествленной водной стихии. Вода же выступала и «судьей». Вспомним, что еще в XIX в. подозреваемых в колдовстве (как правило, женщин) бросали в реку. Если они выплывали, то были уличены и подвергались наказанию, если же тонули, то считались невиновными, оправданными⁵³. По сути дела Перуна подвергли похожему суду. Его пытаются дискредитировать перед лицом языческого населения Киева и Новгорода. И он не выдерживает испытания — то, что он не тонет, — свидетельство его виновности, а следовательно, и необходимости нового бога. По летописным записям, эти цели были достигнуты. Новгородская летопись содержит ценное подтверждение этому. Мы имеем в виду эпизод с жителем новгородского пригорода — пидьблянином. «И иде пидьблянин рано на реку, хотя горьнци вести в город; сие Перун приплы к берви, и отрину и шистом: „ты, рече, Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне поплови прочь“; и плы с света окошьное»⁵⁴. Помимо отношения к Перуну в этом сообщении интересно и представление о нем. Оно сугубо языческое. Ведь язычники верили, что их боги едят и пьют (вспомним упоминавшихся выше варягов). Интересно, что летописец рисует уже несколько иной пласт архаиче-

⁴⁹ Новгородская первая летопись (далее — НПЛ). С. 159—160.

⁵⁰ Клейн Л. С. Похороны бога и святочные игры с умруном//Конференция «Балтославянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тез. докл. М., 1985. Еще в 1937 г. А. Краппе отмечал, что предание о низвержении Перуна и купание его в Днепре основывается на описании ежегодно совершавшегося в Киеве обряда купания идола в Днепре, чтобы вызвать дождь,— обряда, известного многим народам. Летописец принял этот ритуал за низвержение Перуна (Краппе А. А. La culte du paganisme à Kiev//Revue des études slaves, 1937. T. 17. N 3. P. 217).

⁵¹ Полн. собр. русских летописей. Т. I. Стб. 318.

⁵² Правда Русская. Т. I. М.; Л., 1940. С. 71, 398.

⁵³ Афанасьев А. Н. Древо жизни. Избранные статьи. М., 1983. С. 395.

⁵⁴ НПЛ. С. 160.

ского сознания. Повествуя о событиях в Новгороде, он приписывает слова, сказанные в момент экзекуции, не Перуну, а бесу: «и в то время вошел бяше в Перуна бес, и кричаще: ох, ох мне, достался немилостивым сим рукам». Любопытна и другая деталь, с палицей Перуна: «Плови сквозе великий мост, верже палицу свою на мост, его же ныне безумнии убивающесе утеху творят бесом»⁵⁵. Здесь отразились очень интересные сведения, связывающие с палицей Перуна целый комплекс языческих представлений. Во всяком случае, палица эта обладает, как видим, сверхъестественной силой.

Вслед за расправой над Перуном последовала процедура крещения. Не будем гадать о том, что думали киевляне, когда стояли в днепровской воде, но не будет натяжкой предположить, что и этот обряд не воспринимался ими болезненно, а лежал в русле языческих обрядностей. Известно, что в славянском язычестве вода играла большую роль. Купание применялось и в качестве средства, вызывающего дождь, широко был распространен культ воды⁵⁶.

Приведенные факты позволяют прийти к выводу о том, что христианская религия принималась на Руси как бы в языческой оболочке, язычеством были проникнуты действия Владимира и в целом киевской общины. Введение христианства было лишь звеном процесса развития религиозных реформ на Руси X в. и рассматривалось как очередная смена божества в духе существующих языческих представлений.

⁵⁵ Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941. С. 9.

⁵⁶ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 84—85; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси... С. 681.

**В. И. Козлов, О. Д. Комарова,
В. В. Степанов, А. Н. Ямсков**

ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ (середина XIX—XX в.)

Процессы, происходившие и происходящие в этнических группах, которые в результате миграций попадали в непривычные для них природные условия и вступали в контакты с этносами, существенно отличающимися от них в социально-экономическом и культурном отношениях, давно уже привлекают внимание этнографов, антропологов и специалистов многих других общественных и естественных наук. Каждая из научных дисциплин преследует при этом свои интересы, но все они так или иначе смотрят на объект исследования как на своего рода эксперимент, поставленный самой историей, относительно возможности физического выживания и сохранения социо-культурного единства таких групп в новых для них средовых или экологических условиях путем приспособления или адаптации к этим условиям.

В нашей стране с ее огромной территорией, разнообразной в природном и этнокультурном отношениях, а также значительным развитием миграционных процессов как в прошлом, так и в настоящем, исследования такого рода имеют существенное научно-теоретическое и прикладное значение. Одним из наиболее перспективных объектов изучения закономерностей процессов адаптации, несомненно, являются многочисленные локальные группы русских, возникшие в результате разновременных переселений в самых различных районах: от Закавказья и Средней Азии до побережий полярных морей и Тихого океана.

До недавнего времени исследования адаптации переселенческих групп к новой среде обитания проводились спорадически, их проблема-