

19. Янів В. Видання БНТ // Володимир Янів. Студії та матеріали до нової та української історії. Серія: Монографії. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1970. Ч. 16. – С. 41.
20. Янів В. Бібліографія видань Українського Богословського наукового товариства (уклад хронологічний за серіями) // Володимир Янів. Студії та матеріали до нової та української історії. Серія: Монографії. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1970. Ч. 16. – С. 64-94.

Nestor Myzak

The activity of theological society of the Ukrainian Greck Catholic Church during 1923-1939 years

The article is about the foundation and activity of the Theological scientific society of Ukrainian Greck Catholic Church during 1923-1939 years, its role in the genesis of national theology, scientific publishing, the contacts between Church and people for reaction on soviet atheism.

Keywords: Academic Theological Society (ATS), UGCC, statutory norms of society, full members, sections, Uniate Congress, academic readings, journal "Theology", "Field", Theological Academy.

Мизак Нестор

Деятельность Богословского научного общества Украинской греко-католической церкви в 1923 – 1939 гг.

В статье рассказывается об основании и деятельности Богословского научного общества УГКЦ в 1923 – 1939 гг., его роли в зарождении национального Богословия, научной издательской работы, укрепления связей Церкви и народа, противостоянии наступлению советского атеизма.

Ключевые слова: Богословское научное товарищество (БНТ), УГКЦ, уставные нормы товарищества, действительные члены, секции, унийный съезд, академические вечера, журналы "Богословия", "Нива", Богословская академия.

УДК 27(477),09”

© Олександр Удод
(Київ)

© Михайло Юрій
(Чернівці)

КИЇВСЬКА РУСЬ: ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ ЯК НЕОБХІДНІСТЬ

В статті йде мова про необхідність християнізації Русі, розглядається вплив на цей процес як Візантії, так і Болгарії, наголошується, що вибір віри Володимиром був певним способом входження у цивілізацію.

Ключові слова: християнство, іслам, православ'я, єресь, богохульство, цивілізація.

Актуальність теми дослідження. Процес вибору віри є завжди не простим рішенням як народу, так і його правителів. Від прийнятої віри залежить ступінь владних відносин у суспільстві, особливості самої влади і міра її сприйняття та поклоніння, і вектор цивілізаційного вибору.

Мета та завдання дослідження. Досліджуючи дану проблему з наукової точки зору ставимо за мету показати як відбувався процес християнізації Русі, які колізії впливали на цей не простий вибір, що вона отримала, прийнявши православ'я.

Проблемами християнізації Русі займалися Є.Голубинський, М.Грушевський, Л.Гумільов, В.Карташов, В.Ключевський, М.Попович, М.Приселков, В.Смолій, Н.Яковенко.

Виклад матеріалу. У «Повісті минулих літ» за 986 р. вміщена дидактична новела про вибір

віри князем Володимиром. Те, що сюжет у когось запозичений, поза сумнівом, оскільки аналогічна розповідь є в «Листі царя Іосифа» і вона також звідкись взята. Це, однак, не означає, що в основі літописної розповіді не міститься жодних історичних фактів [12, с. 117]. А що все ж таки було?

Володимир захопив золотий стіл київський грубою силою. Тим же шляхом він розширив межі своєї держави, тим самим заживши багато ворогів як серед сусідів, так і серед підданих. Щоб утримати владу, потрібні сила і популярність. Перша була, другої не вистачало. Особливо не вистачало відвертості, яка завжди з'являється в релігії, де симпатії безкорисливі. Радники Володимира це розуміли. Враховували вони й складність зовнішньополітичної ситуації, особливо після болгарських невдач: походу Святослава на Дунай та походу Добрині на Каму. Проблема союзників стала надзвичайно актуальною. Але і вона розв'язувалася шляхом прийняття того чи іншого вірування, яке відіграло роль політичної програми. Однак і тут запорукою сталості була відвертість, без якої не було довіри, а отже, і союзу. Відповідно, потрібно було вибрати програму, прийнятну і для підданих, і для правителів, і для одного з сильних сусідів.

Злі балтійські боги не подобались киянам, серед яких у 964 р. [6, с. 51-52] почало поширюватись православ'я, хоч воно ще не стало державною релігією. Тому в Київ знову почали проникати місіонери з Півдня (греки), зі Сходу (болгари) та із Заходу (німці), а князь прислуховувався до проповідей, тому що помилка у виборі віри могла вартувати престолу й голови. Необхідно було все зважити.

Прийняти іслам Володимир, згідно з ПМЛ, відмовився через заборони пити вино. Хоча справа була не в особистій пристрасті князя до алкогольних напоїв, а в ритуалі спілкування з дружиною – спільній трапезі, на якій обов'язково пили хмельні напої – пиво і мед – заради веселощів, а не сп'яніння. Відмова від традиції спільних трапез обіцяла князю втрату зв'язку з дружиною, яка б побачила в цьому зневагу.

З католиками Володимир взагалі відмовився розмовляти, пославшись на те, що попередні контакти не дали результатів. Очевидно, він мав на увазі невдалу місію єпископа Адальберта до Ольги. Але, можливо, відігравали роль і пізніші події, що відбувалися в Італії та мали значення для всієї Європи.

До IX ст. Сицилія та південна Італія були складовою частиною Візантії, але як тільки в західній частині Халіфату бербери перехопили ініціативу у арабів, вони розвинули наступ по всьому Середземному морю. Протягом двохсот років Сицилія була ареною жорстокої війни, подібної до тієї, яка за півтори тисячі років до цього відбувалася між еллінами та пунійцями. І цього разу сили супротивників були рівними, і так же у війну втрутилась третя сила – Рим, яким правив німецький король Оттон II, умовивши своїх підданих на імперському сеймі у Вероні в 983 р. почати війну проти греків і сарацин. Цей факт показує, що вже наприкінці X ст. «християнський світ» католицького Заходу розглядав грецьких схизматиків як «чужих», нарівні з мусульманами. І це був тільки початок процесу відчуження. Століття по тому рицарі йшли на схід, стверджуючи, що «так хоче Бог», а тут поки що феодали погодилися з тим, що «так хоче Оттон II». Але різниця не є принциповою.

Київські дипломати чудово розуміли, що сумістити латинську та грецьку орієнтації неможливо. Тому вони відмовились від утомливого й непотрібного диспуту, що й відображено в літописі, де розміщений панегірик грецької віри [7, с. 168-169].

Хоча у відмові мусульманства та католицизму крилися серйозні причини. У X та X ст. по всьому культурному світу поширились світосприйняття, які називаються антисистемами. Суть їх у наступному: людина протиставляє себе природі, вбачає у ній сферу та джерело страждань. При цьому вона мусить включити в біосферу, що заперечується, і своє власне тіло, від якого необхідно звільнити «душу», тобто свідомість. Шляхи для цього пропонувалися різні, але принцип був завжди один – заперечення світу як джерела зла. Виняток становили тільки Русь і частково Візантія, яка наприкінці IX ст. справилася зі своєю антисистемою – павлікіанством – і ще не зіткнулася з новою антисистемою – богумільством. Окремі нечисленні маніхейські общини ховалися в Македонії, на кордоні з Сербією, та в Західній Болгарії. Вони не здавалися небезпечними, тому що їхній час ще не настав.

Проте в арабо-мусульманському та романо-германському культурних світах антисистеми існували і діяли, причому їхні віровчителі носили маски мулл і монахів-теологів.

Чи відома була руським шукачам віри вся складність переплетіння символів сповідань і політичних програм в мусульманському світі та суперечки про догмати у світі католицькому? Не могли вони цього не знати. Київські купці та воїни постійно бували у Константинополі, воювали на Криті й у Малій Азії, торгували з єгиптянами та сирійцями. Це означає, що знання економічної кон'юнктури і політичної ситуації було їм життєво необхідним. А якщо так, то вони бачили, що багдадський і каїрський правителі жорстоко ворогують між собою через вірування, і тоді вони не могли не помітити різниці сунізму та ісмаїлізму, тому що слов'янських рабів купували і в Багдаді, і в Каїрі.

Постійно спілкувались русичі з Польщею, де проповідували німецькі ченці. Вони знали також, що греки переклали Священне письмо на доступну слов'янам мову, і те, що папа Іоан III (965-972 рр.) в 967 р. заборонив богослужіння «руською чи слов'янською мовою» [14, с. 45]. В цій забороні важко було побачити доброзичливість до русичів.

Але навіть не це могло бути вирішальною обставиною. Приймаючи чужу релігію, необхідно довіритись місіонеру: муллі чи прелату. Але ісмаїлітські тлумачі запросто могли зіграти роль мулли та нав'язати чужій країні згубну антисистему. Так вони вчинили з берберами, використавши їхній героїзм для підкорення Єгипту та вторгнення в Сирію, а потім позбулися їх, відіславши поріділі загони назад, у Туніс. Згадані події відбувалися в 70-х роках X ст., одночасно з пошуком віри на Русі. Треба вважати, що русичам було б неприємно виявитись так само обманутими, як бербери, і навіть ще прикріше, тому що халіф Ібейдуллах був євреєм, а оголосив себе нащадком сестри пророка. Але якщо бербери зневажили невідповідність слів фактам і не стали з'ясовувати справжню генеалогію свого махдія, то тільки тому, що їхні інтереси збігалися: антипатія до арабів у вождя і маси була спільною. Русичів абсолютно не турбували внутрішньохаліфатські суперечки, але обманутими і використаними вони бути не бажали. А на Заході таємні вчення теж стали не просто явними, а й настирливими. До X ст. єресь, за чітким висловом одного протестантського історика, була подібна на скромну рослину, сховану від поглядів людей. Але в X ст. вона підвела голову і відкрито заявила про свою внутрішню силу та енергію. Отримавши від слов'янських маніхейів, що гніздилися в Македонії і Далмації, чітку організацію, єресь вирушила з Італії у Францію та Фландрію, де схоластика підготувала єретикам шлях до сердець католиків [2, с. 72].

Звичайно, можна задуматися над тим, чому руські послы самі не захопилися маніхейством, але нормальній людині з ясною головою неможливо було уявити, що диявол, або Чорнобог, якого вони боялися, просто бідний ангел, озлоблений жорсткою карою за непослух, адже м'ясо їсти не можна, а одружуватись – тим більше, а весь прекрасний світ, з лісами, синіми морями, чистими ріками, тваринами для полювання і прекрасними жінками – матерями богатирів, – усе це мерзота, створена дияволом на погибель людям. Однак Європа була просякнута маніхейством, і відрізнити правовір'я від єресі було неможливо, тим більше, що сама церква була не завжди послідовною, навіть в істотних питаннях повсякденної моралі [10, с. 78].

Не могли руські люди, що були в Греції та Італії, не знати, що зрозуміле їм вчення про спасіння праведників і посмертне покарання злих, вчення, на якому будується повсякденна етика, в монастирських школах Європи витісняється вченням про приречення, згідно з яким від волі людей нічого не залежить, тому що є щасливці, призначені для райського блаженства, недоступного для інших, нехай навіть доброзичливих людей. Звичайно, католицька церква офіційно не погоджувалась з тезою Бл. Августина, але й не заперечувала її, а магістри богослов'я надавали перевагу наслідувати у своїй діяльності Августина, тому що це знімало з людей відповідальність за їхні вчинки і давало в руки папам владу над долею грішників і після їхньої смерті. Папам це було дуже зручно, але руським людям здавалося протиприродним. В обох випадках вони не могли сперечатися з теологами, які вивчали Коран і Біблію, але вони відчували, що їх хочуть не просвітити, а використати. Така сутність антисистеми – її неможливо заперечити логічно, але вона відчувається, і кожен має право її не прийняти.

Русичі так і вчинили. Вони зупинили свій вибір на грецькій ортодоксії, ому що в ній не було подвійного дна. Візантія прагнула мати від Русі тільки дружбу та припинення безглузких набігів на узбережжя Чорного моря. І вона не удобрювала проповідь православ'я хитросплетіннями, нехай навіть ненавмисними.

Власне захворювання несприйняття світу – павликіанство – візантійці перебороли ще в IX ст., а слов'янську антисистему – богумільство – локалізували у самій Болгарії, не допустивши релігійної війни. Занепокоєний появою незвичної ересі, цар Болгарії Петро звернувся до патріарха Феофілакта (933-956 рр.) за порадою і закрив у тюрми багато богумілів. Захід цей, звичайно, жорстокий, але загроза масового кровопролиття була попереджена.

Східна церква ніколи не поділяла ідеї Бл. Августина про приречення і тим самим не знімала зі своїх парафіян відповідальності за гріхи, що їх вони творили, з її точки зору, за своєю власною волею. Язичникам це було зрозуміло і прийнятно для них. Безумовно, позитивне ставлення до Старого заповіту не поширювалось на талмудичний іудаїзм, внаслідок чого виключалися компроміси з гностико-маніхейськими доктринами.

Вчення про природу зла і злого начала було порівняно з католицьким визнанням диявола слугою бога, виконуючим особливі завдання, аморфним, але внаслідок цього еластичним. Поваги до диявола зовсім не рекомендувалося, а отже, не було і насильства над психологічною структурою новообернених, які звикли до елементарного протистояння добра злу.

Виходячи з усього описаного, зрозуміло, чому руські послі рекомендували Володимирі грецьке православ'я. А оскільки в X ст. князь залежав від дружини більше, ніж дружина від князя, то рішення послів було князем прийняте й виконане [10, с. 178-179].

У той час, коли в Києві шукали ідеологічні обґрунтування, покликані легітимізувати прийняття чужої віри, візантійський імператор Василь II звернувся по військову допомогу до Володимира. Потреба у ній була викликана наслідками повстання, піднятого проти імператора одним з візантійських воєначальників – Вардою Склиром. Інший полководець – Фока – повстання придушив, але після цього сам проголосив себе імператором, почав просуватися до столиці і наприкінці 987 р. наблизився з військами до Константинополя. Відповідно до домовленості, руський корпус посилався у Візантію в обмін на видачу сестри імператора царівни Анни заміж за київського князя за умови хрещення не тільки самого князя, але і всієї країни.

Позбувшись з руською допомогою від небезпеки, греки, однак, виконувати свою обіцянку не поспішали. Причина зрозуміла: трохи раніше у Константинополі без ентузіазму сприйняли навіть пропозицію хрещеного німецького імператора Оттона Великого, що сватав за свого сина доньку візантійського імператора Романа II. У тодішній Візантії германці усе ще розглядалися крізь призму їхнього варварського походження, і грекам здавалося чимось нечуваним, щоб «порфірородна, тобто донька, народжена в пурпурі, одружувалася з варваром» [19, с. 100]. Видання царівни за язичника Володимира виглядала, напевно, ще більш ганебним. Не дочекавшись обіцяного, київський князь, щоб змусити імператора виконати договір, захопив у Криму грецьке місто Корсунь.

Продовжувати війну греки не наважилися. Анна незабаром була доставлена в Корсунь. Там відбулося хрещення князівської дружини, а після повернення князя в Київ – і жителів столиці.

Отже, запозиченню чужої віри передувало успішне застосування військової сили – спочатку в союзі з «господарями» цієї віри заради одержання символізуючої її царівни, а потім і проти них. У результаті культурно чуже ніби вписувалося в контекст свого і звичного, тому що запозичення тепер уже виглядало не слабкістю, а наслідком бойової сили. Заперечуване культурою християнство поставало як схвалюваний нею військовий трофей.

Так сприятливий для Києва розвиток подій (повстання у Візантії) дозволив реалізувати задум, суть якого полягала в тому, щоб «відокремити християнство від «греків», представити його ніби безпосередньо отриманим від апостола Андрія чи результатом військової перемоги над греками» [13, с. 469]. А облога й узяття Корсуня інтерпретуються істориками як прагнення «разом з ним ніби завоювати і віру грецьку, прийнявши її рукою переможця» [18, с. 29].

Сама по собі практика культурних запозичень з допомогою завоювань (чи їхньої імітації)

не є щось унікальне, самотутньо руське. Це – одна з універсальних стратегій, що використовувалися доганяючими язичницькими суспільствами. Завоювання дозволяли інтегрувати інновації в культуру, яка заперечувала нововведення, забезпечити масову згоду на їх прийняття. Така стратегія була реалізована німецькими племенами, що захопили Рим, її наслідувала і Монгольська імперія. На підставі подій, що розгорталися в зв'язку з прийняттям християнства, звернемо увагу на одну важливу обставину. Легітимація культурних запозичень з допомогою завоювань, перетворення чужого у своє завдяки попередній військовій перемозі над носіями цього чужого, освячення останнього глибоко укоріненим у власній культурі культом Перемоги цілком вписуються в логіку *екстенсивного* розвитку. Розглядаючи мотиви і результати завоювань, ми звичайно маємо на увазі захоплення матеріальних (територіальних чи людських) ресурсів. Тим часом захоплення культурних ресурсів відіграло у світовій історії ще більш значну роль.

Скажімо, серед різноманітного видобутку, захопленого германцями разом із простором Римської імперії, вирішальними в історичній перспективі виявилися не матеріальні багатства, не римська економіка, що переживала до того ж занепад, а культурні надбання. І це, повторимо, не суперечить логіці екстенсивного розвитку, а цілком відповідає їй.

Надалі, однак, хід історії може бути різним. В одних народів освоєння захоплених культурних ресурсів стає передумовою й імпульсом переходу до органічного інтенсивного саморозвитку. Інші витрачають їх для збереження і зміцнення екстенсивної моделі. При цьому захоплені ресурси рано чи пізно вичерпуються, виявляючись недостатніми для відповідей на нові зовнішні чи внутрішні виклики. І тоді країна і народ опиняються на історичному перехресті різних шляхів подальшої еволюції.

Перша з цих доріг припускає відмову від інновацій і виживання за рахунок консервування і зміцнення самотутніх життєвих підвалин, що веде державу і суспільство в історичне небуття. Другий шлях – спізнале освоєння інтенсивної моделі (що не просто: заважає інерція минулого). Третій напрямок обіцяє перспективу самозбереження з допомогою завоювання нових, сучасніших культурних ресурсів і відтворення на їхній основі колишньої екстенсивної парадигми. У даному відношенні завоювання віри князем Володимиром може розглядатися не тільки як початок християнської історії країни, але і як вибір певного способу її розвитку, якому призначено буде надовго пережити Київську Русь [24, с. 78-81].

Вибір такого способу розвитку не був визначений фактом завоювання віри. Історичний маршрут задається не тим, як здійснюються культурні запозичення, а тим, наскільки глибоко вони освоюються. Проблема легітимації запозиченого була розв'язана на Русі відносно безболісно, хоча без примусової християнізації, судячи з нечисленних джерел, що дійшли до нас, справа не обійшлася. Освоїти ж набуте виявилось набагато складніше.

Обставини хрещення Володимира вкрай заплутані, що пов'язано як із внутрішньою, так і з зовнішньою політикою. До цього додавалася ще й морально-етична поведінка самого князя. Іншими словами, за своїми особистими рисами Володимир не міг претендувати не тільки на святість, а й на повагу. Він публічно згвалтував полонену княжну Рогнеду, зрадницьки вбив свого брата Ярополка, заманивши його для переговорів у намет, де ховалися вбивці-варяги, встановив у Києві обряд людських жертвопринесень Перуну, тримав для задоволення своєї хтивої нестриманості сотні слов'янських та іноземних дівчат у замських палацах, а його каральні походи на слов'янські племена, що відпали від Києва під час смути, описані в літописі настільки лаконічно, що, видно, навіть літописцю ці спогади були неприємними. Тоді ж чому не тільки церква, а й народ збе рігали пам'ять про князя в билинах? Без достатніх обґрунтувань посмертна любов до правителя не виникає. А хрещення слов'ян за міськими стінами Києва відбувалось украй повільно.

Повалення ідола Перуна не було неприємним новгородським слов'янам, тому що вони мало симпатизували цьому богу, але й християнство тут сприймалося досить повільно. Щодо інших міст, навіть великих, то там прийняття нової віри відбувалось ще повільніше. Близький до Києва Чернігів був хрещений тільки в 992 р., а Смоленськ, що лежав на шляху «з варяг у греки», – в 1013 р. Інші ж слов'янські племена, як підкорені київському князю

(кривичі, радимичі), так і ті, що зберегли незалежність (в'ятичі), ще довго утримували звичний світогляд [7, с. 180].

Але для переможного, хоч і повільного, наступу православ'я опір стародавніх культів був не страшний. Стародавні вірування стійкі, але пасивні, вони можуть тільки захищатися, що й прирікає їх на щезнення. Тому перемога над Перуном стала переломним моментом, який вирішив долю православ'я на Русі. Але час незаперечної переваги християнства над язичницькими культами настав тільки в XII ст., внаслідок чого дане питання не закінчене. Поки що можна зазначити чергову політичну перемогу Києва та киян над слов'янськими й балтськими племенами і те, що здійснилася вона завдяки продовженню лінії святої Ольги та союзу з могутньою Візантією.

Здавалося б, відбулася зміна віх, але вона виявилась коротким епізодом. У 989 р. Володимир, уже як християнин, повернувся до політичної лінії свого батька, і як результат – нова війна з Візантією [7, с. 180].

Щодо Візантії, то починаючи з 990 р. вона перейшла від оборони до контрнаступу, підкоривши Грузію, частину Вірменії та відновивши війну проти болгарського царя Самуїла. Союзниками Візантії були печеніги, які у відповідь на напади Володимира на візантійські землі завдавали русичам відчутних ударів. Війна тривала з 989 по 997 р. І тоді Русь втратила причорноморські степи, а кордон лісостепу довелося зміцнити валами й частоколом.

При поверненні до політичного курсу минулого, здавалося б, була природною відмова від прийнятого сповідання, але тут проявилася подібність історичних доль Візантії та Стародавньої Русі: процес, який почали Константин і Володимир, виявився незворотним й пішов подібно лавині. Місто за містом приймали православ'я як державну релігію, що давала розраду і надію на вічне життя. Це захоплювало людей, які отримали разом з релігією досягнення візантійської культури через писемність і образотворче мистецтво. Вирішальним моментом складного процесу зміни віри було становище Києва, який за багатством і значенням вважався третім в Європі після Константинополя та Кордови. Виразний і лаконічний опис Києва зроблено істориком Тітмаром зі слів поляків, що побували в Києві у 1117 р.: «У великому місті, яке було столицею держави, було понад 400 церков, вісім торгових площ і незвичайне скупчення народу, який, як і вся ця область, складається із збіглих рабів, що стеклися сюди звідусіль, і данів. Київ чинив постійний опір печенігам, які завдавали багато шкоди, і підпорядковував собі інших» [11, с. 518].

Унаслідок напружених стосунків з Візантією Русь зав'язала відносини з Болгарською патріархією в Охриді. Оскільки з 976 р. Західна Болгарія була охоплена антигрецьким повстанням, яким керували комітопули – сини коміта Миколи – Давид, Мойсей, Аарон і Самуїл, то звідти можна було отримувати книги, ікони та освічених священиків-учителів. Болгарське духовенство було досить освіченим, тому що маніхейська й маркіонітська пропаганда не могла не зачепити тих, хто був з нею поряд. Для того, щоб вступати в диспут з маніхеями, потрібно було знати їхнє вчення, а воно захоплювало своєю бездоганною логікою. І не кожен священик настільки геніальний, щоб знайти заперечення досить талановитій аргументації. Тому в контактах з Болгарією крилася для Русі велика небезпека, в результаті чого пагони маніхейства просіяли в руське православ'я [7, с. 182].

Взагалі болгарський вплив на давньоруську церкву був досить значним і глибоким. Це виразилося передусім у розвитку давньоруської книжності, південно-слов'янські витоки якої незаперечні. О.Шахматов навіть ототожнював давньоруську літературну мову з давньоболгарською. Цьому ж досліднику належить гіпотеза про болгарське походження літописного Сказання про хрещення Володимира (зокрема, «Мови філософа»). Інший російський дослідник М.Д. Приселков, відштовхуючись від припущень О.Шахматова, вказував на Західну Болгарію (про що вже згадувалося вище) (Охридське архієпископство) як головне джерело давньоруського християнства. Він спирався як на непрямі дані (хронологічне зіставлення: у 1037 р. помирає останній охридський архієпископ – болгарин Іван Дебринський, того ж року засновується грецька митрополічна кафедра в Києві), так і на відомості в пізніших літописних традиціях. Центральне місце тут займає згадка Іоакимівського літопису про хрещення

Володимира і «всієї землі Руської», яке пов'язується з походом київського князя на болгар. А болгарський цар Симеон «посла иерей учены и книги довольны» [23, с. 112].

Протиріччя з фактом різночасовості життя Симеона та Володимира М.Приселков пояснює можливою помилкою літописця, що назвав Симеоном реального охридського правителя Самуїла. Той же Іоакимівський літопис називає легендарного київського митрополита Михайла Болгарином (щоправда, Никонівський літопис іменує його Сирином) [23, с. 38].

М.Грушевський обережніше говорить про визначальний характер болгарської лінії у давньоруському християнстві. Але й він погоджується з можливістю активних русько-болгарських церковних зв'язків як альтернативи константинопольському диктату. Цей висновок видається досить справедливим. Болгарія у X ст. з погляду культури випереджувала інші слов'янські країни, що обумовлювалося передусім її сусідством з Візантією. На час правління Симеона (898-927 рр.) і Петра (927-970 рр.) припадає становлення церковнослов'янської (кирило-мефодіївської) літературної ідейно-філософської традиції. Вже утвердження власне кирилицької писемності та значне поширення південно-слов'янської книжності на Русі в XI ст. підтверджує переважаючий вплив болгарської лінії у християнізації східних слов'ян.

Другий аспект балканського впливу на давньоруську свідомість бачиться в наявних богумільських слідах у вітчизняних джерелах. Увагу дослідників давно було звернуто на очевидний дуалізм уявлень волхвів, близьких до богумільської системи світогляду. За їхніми уявленнями людське тіло було створене сатаною, а Бог вдихнув у нього душу. Доречно буде нагадати, що богумільська єресь (антисистема) розвивається в X ст. у Болгарії на ґрунті різних дуалістичних концепцій – маніхейства, мессаліанства та павликіанства.

Значна кількість павликіан на початку IX ст. була переселена візантійською владою з Малої Азії і Вірменії у Фракію (на околиці сучасного Пловдива). Павликіанські традиції, песимістичні світоглядні принципи наклалися на серйозну економічну та суспільну кризу в Болгарській державі. Внаслідок цього виник широкий антицерковний рух [1, с. 47]. Богумілів характеризувало вороже ставлення до церкви, крайній аскетизм і заперечення будь-яких матеріальних благ та задоволень, заперечення шлюбу. В їхньому середовищі було поширене добровільне оскоплення. В ідейно-світоглядному відношенні богуміли були врешті-решт нащадками ранньохристиянського гностицизму. Вони заперечували святоотцівські твори, не визнавали священність більшості книг Старого заповіту. В Новому заповіті перевага надавалася Євангелію від Іоанна та Апокаліпсису. Спасіння душі, за вченням богумілів, досягалося шляхом поступового звільнення людини від матеріальної залежності через максимальне утримання й аскетизм.

Але даним сюжетом богумільська проблема в давньоруському християнстві не вичерпується. Напевно, вже з середини XI ст. на Русі набуває поширення різноманітна апокрифічна література. Значна її частина, запозичена з Болгарії, несла в собі наявні ознаки богумільського впливу. До таких творів належать «Тиваріадське море», «Питання Іоанна Богослова», численні розповіді про Адама, зокрема – «Розмова трьох святителів» тощо. Російський історик Ю.К. Бігунов висловив точку зору, згідно з якою такі книги сприймалися на Русі безвідносно до їхнього догматичного змісту у складі комплексу болгарського перекладного матеріалу [4, с. 28]. До такого висновку спонукає відсутність достовірних свідчень про богумільство на давньоруському ґрунті в джерелах. З іншого боку, добре відомо про поширення в Київській Русі вже у другій половині XI ст. антибогумільських болгарських творів (зокрема «Бесіди» Козьми Пресвітера). Тому Ю.Бігунов вважає природною наявністю цікавості до богумільства в окремих освічених представників давньоруського суспільства [4, с. 28]. Необхідно додати, що є й чимало інших непрямих доказів існування елементів богумільського віровчення на Русі. Це, наприклад, дані Никонівського літопису за 1004 р. про ув'язнення митрополитом Леонтом монаха Андріяна. «Укоряше бо сей церковныя законы, и епископы, и пресвитеры, и иноки...» [22, с. 152]. Цікава особиста безадресність критики Андріяна, тобто він «дорікав» церкву як таку. Крім того, в літописі сказано, що цей інок був скопцем. Можна припустити болгарське походження Андріяна чи вірогідність його

перебування коли-небудь в Болгарії, де він міг прийняти богумільство. Той самий літопис за 1123 р. згадує про «злого єретика Дмитра», який теж потрапив до в'язниці при митрополиті Микиті [22, с. 152]. Літописна згадка не дає можливості охарактеризувати єресь Дмитра, але богумільський слід і тут досить вірогідний.

Найімовірніше, елементи богумільського вчення мали місце в середовищі духовенства і чернецтва, знайомого з апокрифічною літературою, але не отримали там значного поширення. В іншому випадку в давньоруській духовній писемності повинні були з'явитися власні протибогумільські пам'ятки. Богумільські уявлення могли знайти придатний ґрунт в деяких язичницьких уявленнях східних слов'ян і фінських племен, що розселилися на території Київської держави.

Отже, досить вірогідно був можливий стихійний синтез богумільських і традиційних язичницьких рис, тим більше, що слов'янське язичництво теж певною мірою дуалістичне.

Важливий і той факт, що переклади антиіранських творів святих отців церкви прийшли на Русь саме з Болгарії. Очевидно, що в цій слов'янській країні в X ст. була необхідність у подібній літературі. Тому буде логічно припустити й вірогідні болгарські витоки аріанства в Стародавній Русі.

Повертаючись до аріанської проблематики на давньоруському ґрунті, необхідно знову звернутися до моравського аспекту. При врахуванні зв'язків Русі з Моравією «аріанська шалевість», виявлена святим Кирилом, стає надзвичайно важливим фактором. Аріанські ідеї могли бути занесені в руське християнство під час літературного обміну зі слов'янами Середнього Подунав'я. Висновки про серйозність такого західнослов'янського впливу були зроблені ще О.О. Шахматовим, а потім розвинуті Н.К. Нікольським [17, с. 21]. На користь цих поглядів свідчить безпосереднє великоморавське походження «Заповідей святих Отців», «Закону судного людям» [15, с. 49]. По-друге, сюди ж можна віднести й характерний тип намогильних хрестів, що поширилися в Руській землі. Можливо, мав прямий стосунок до ірландської традиції і святий Антоній Римлянин, засновник Антонієвого монастиря у Новгороді [16, с. 219-220].

З ідейного погляду ірландська церква в ранньому середньовіччі була носієм передусім пелагіанських установок [8, с. 127]. Єресь ірландця Пелагія виникла в IV ст. як реакція на посилення аскетичних тенденцій в церкві [5, с. 10]. Центральна ідея пелагіанства – початкова досконалість людської природи та заперечення первородного гріха, оскільки Бог створив людину для здійснення вільного вибору. Первородний гріх, на думку Пелагія та його послідовників, обумовлює провину людини перед своїм Творцем і ставить у несправедливу залежність від Бога. На перший план виводиться абсолютизація людської волі. Людина повинна була своїми силами досягти спасіння. Роль Бога в цьому процесі обмежується лише створенням зовнішніх сприятливих умов. При цьому фактично заперечується зміст спокутуючої жертви Ісуса Христа. Значення земного втілення Сина Божого зводиться лише до наглядного зразка життєвого шляху, правильного вибору. Людський гріх є наслідком свідомого неправильного вибору та порушенням міри дозволеного.

Такі уявлення мають і деякі давньоруські пам'ятки XI-XII ст. Так, Володимир Мономах у своєму Повчанні хоч і вказує на гріховність людини, все ж головну увагу акцентує на можливості спасіння шляхом поступового привчання себе до благочестивих вчинків і добрих справ. Роздуми про свободу людської волі й своєрідні трактування поняття «гріх» притаманні Кирилу Туровському та ігумену Антонієвого монастиря Мойсею. Наприклад, останній впевнений, що гріх народжується внаслідок «бажання без миру і часу» [21, с. 400].

Подібні ідеї навряд чи змогли б зародитися в межах грецького богослов'я. Вірогідно, русько-візантійські політичні суперечності проектувалися на церковну сферу відносин і могли зачепити їхню догматичну сторону. Тому особливий інтерес представляють кілька непрямих свідчень про можливі суперечності в давньоруській церкві XI ст. За свідченням ПМЛ, при Ярославі Мудрому в 1037 р. у Києві засновується грецька митрополія [22, с. 155]. Напевно, до цього в столиці Руської держави не було архієрея, підпорядкованого Константинополю. З першим грецьким митрополитом в Києві, Феопонтом, пов'язане й

повторне освячення Десятинної церкви [22, с. 153]. Схоже, це було викликано неортодоксальністю її засновників і священнослужителів. У літописі містяться також відомості про два русько-візантійських конфлікти в 1037 та 1043 рр [22, с. 154].

Всі ці дані дозволяють припустити, що при Володимирі Святославовичі та в першій половині правління його сина Ярослава руська церква не мала ієрархічного зв'язку з Константинопольською патріархією. Можливо, були серйозні розбіжності і в ідейному плані. Церковна ієрархія на Русі була швидше болгарського (охридського) походження.

Не пізніше XI ст. у богослужбовій практиці східних слов'ян утверджуються елементи церковної термінології, близькі до латинських форм («пастир», «піскуп», «хрест» тощо), а також такі, що мають сербо хорватські витоки. Головний храм Києва – Десятинна церква – при Володимирі утримувався на десяту частину князівських доходів. Такого інституту десятини у Візантії не було. Я.М. Шапов зробив висновок про накладення римського церковного права на язичницькі культові традиції слов'ян [26, с. 46]. Це ще один аргумент на користь початкової незалежності руської церкви від Царгорода.

На початку розповіді про заснування Києво-Печерського монастиря літописець сповіщає, що святому Антонію Печерському, який повернувся з Афона, не сподобався жоден з руських монастирів [22, с. 156]. З цього епізоду можна зробити висновок про існування неортодоксальних течій у вітчизняній церкві XI ст.

Очевидно, саме відсутність догматичної однаковості й зумовило те, що Ярослав заснував грецьку митрополичу кафедру. Тобто його дії можна прирівняти до звернення моравського князя Ростислава до папи Миколи I, а потім до імператора Михайла і Фотія (мета цього кроку полягала в досягненні віронавчальної єдності в Моравії). Греко-руські зіткнення при Ярославі відобразили опір давньоруської держави, що продовжувався, диктату Візантії, оскільки Константинополь намагався поширити церковне підпорядкування Києва й на політичні відносини. Таке трактування робить зрозумілим і сміливість вчинку Ярослава при самовільному поставленні митрополитом у 1051 р. руського священника Іларіона. Діяльність Ярослава та Іларіона була свого роду спробою створити ортодоксальну, канонічно повну руську церкву і звести її залежність від патріаршого престолу до мінімуму. При цьому митрополит Іларіон прагнув примирити традиції Десятинної церкви та кирило-мефодіївський спадок, що склалися, з одного боку, і візантійську ортодоксію, з іншого (послідовним прибічником грецької лінії на Русі була братія Києво-Печерського монастиря).

Заснування київської митрополичої кафедри в 1037 р. було наслідком такого компромісу, ідеологом якого і був Іларіон. Тому не можна без певної поваги поставитися до комплексу тез, закладених у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона. Основна думка тут – недосконалість іудаїзму перед християнством, відміна Закону новим станом – Благодаттю, необхідність вірності неперекрученому християнству. Очевидний кирило-мефодіївський стрижень поглядів київського митрополита. Він відстоює ідею всесвітності церкви: «Всі країни, міста та народи пам'ятають і славлять кожні свого вчителя, яким навчені православної віри» [9, с. 114]. Наводяться ті самі вислови з псалмів Давида і навіть в аналогічній послідовності, що й у житті Кирила [9, с. 115]. Крім Буття та Псалтирі Іларіон часто звертається до книг пророків Ісайї. При всьому тому він однаково прославляє Руську і Грецьку землі, доводячи право русичів зайняти достойне місце в ряду християнських народів. Намагання примирити традиції церкви Володимира з грецькою лінією відрізняє ще одного давньоруського автора XI ст. – Іакова Мніха. Ідейним нащадком першого митрополита-русина не без підстав вважають і Климента Смолятича, відомого церковного діяча XII ст. Як і Іларіон, він був прибічником незалежності руської церкви. Йому також притаманне алегоричне трактування книг Старого та Нового заповітів. Характерне поважне ставлення Климента до античної філософії (до речі, він згадує Платона й Арістотеля) і взагалі його пристрасне ставлення до науки [21, с. 435]. Припустимо, що філософський багаж Климента Смолятича міг зумовлюватись потребами боротьби з різними еретичними течіями в руській церкві. А літературна діяльність молодшого сучасника Климента, святого Кирила Туровського, має очевидний антиаріанський полемічний характер.

За неможливості на сьогодні виявити очевидні єретичні риси на рівні правлячих кіл Русі, джерела дозволяють зробити висновок про наявність значних непорозумінь догматичного характеру в середовищі духовенства. Ідейні пошуки не замикалися на візантійській ортодоксії. Можна з впевненістю сказати, що одним з головних завдань політичної влади Київської держави в перші десятиліття вітчизняного християнства було створення національної церкви, мінімально залежної від іноземного центру. При цьому руські князі (Володимир і Ярослав) врешті-решт застосовували ту ж стратегію, яку можна спостерігати в інших слов'янських країнах на початковому етапі християнізації (Борис у Болгарії, Ростислав і Святополк у Моравії тощо). Намагання уникнути церковної та політичної залежності від Константинополя спонукало руських правителів до контактів з іншими християнськими центрами (Рим, Корсунь, Охрид). Ця обставина, в свою чергу, відкривала шлях на Русь різним неортодоксальним віровченням. Вона ж зумовлювала відсутність догматичної єдності в церковних колах, що доводиться передусім протистоянням лінії Десятинної церкви та проgreцької Києво-Печерської традиції.

Ідеологічні та доктринерські суперечності могли відображати внутрішньополітичну ситуацію в Київській державі. Зокрема, Святополк Окаянний підтримувався духовенством Десятинної церкви. Перший київський архієрей Анастас Корсунянин змушений був покинути Русь після політичної поразки цього князя. Очевидно, Ярославу, який зайняв великокнязівський престол, довелося виправляти багато відхилень від ортодоксальної догматики, що прижилася в давньоруській церкві його батька. В цій галузі він був більш компетентним, тому що за свідченням ПМЛ захоплювався книжним вченням, любив церковні статuti й духовенство [22, с. 152-153]. Політичне протистояння Ярослава та його брата, тмутараканського князя Мстислава, також могло мати релігійно-ідеологічний відтінок.

Але незважаючи на висловлені тут думки і спираючись на погляди як вітчизняних, так і зарубіжних істориків, не можна заперечити, що прийняття християнства Володимиром було ознакою зробленого ним, по суті, першого у вітчизняній історії цивілізаційного вибору.

Для держав, що виникли в останні півтори тисячі років, траєкторія цивілізаційного руху задавалася вихідним вибором світової релігії. Коли складалася київська державність, вибирати можна було тільки з готового; часи радикального релігійного новаторства вже минали (що не виключало, зрозуміло, можливості радикального реформування створеного). Перевага, надана Руссю грецькому християнству, диктувалася цілою низкою об'єктивних обставин, але, швидше за все, стало наслідком усвідомленого вибору між різними варіантами, що, судячи зі свідчень, які дійшли до нас, у Києві розглядалися й обговорювалися.

Якщо ж говорити про причини і мотиви зробленого цивілізаційного вибору, то прийняття християнства за візантійським обрядом деякою мірою диктувалося більш раннім вибором князя Олега. Перенесення князівського престолу з орієнтованого на Балтику Новгороду в орієнтований на середземноморську систему Київ географічно і культурно наближало Русь саме до Візантії, яка втілювала в ті часи силу стародавньої державності і блиск великої цивілізації [25]. Світ західного римського християнства і світ ісламу знаходилися істотно далі; торгові, військові і політичні зв'язки з ними були менш значущими. Та й для самих цих світів Русь була занадто віддаленою периферією – якісно іншою і малоактуальною.

Щоправда, і в Константинополі Русь сприймалася не як основний ареал культурного впливу, а як варварська периферія цивілізованого світу, відділена від Візантії морем, степами і тижнями шляху. Але з огляду на тісніші зв'язки Русі з Візантією, ніж з іншими центрами світових релігій, остання більше, ніж інші, була зацікавлена в наданні Києву своїх культурних і цивілізаційних ресурсів.

Ми не знаємо, яку роль у виборі князем Володимиром грецької віри зіграв той зразок взаємин між імператором і церквою, який русичі могли спостерігати у Візантії. Але в будь-якому і випадку він цілком відповідав цілям Рюриковичів. Владні повноваження, зрушені убік імператора (на відміну від Західної Європи, де вони були зрушені убік глави церкви), – це була навряд чи не найпридатніша для них модель із усіх можливих. Формально руський князь не міг одержати повноважень, таких, як імператорські, – руська церква підкорялася

константинопольській. Однак його вплив на церковні справи був значним, а церковні ієрархи вбачали в сакралізації князівської влади одне з найважливіших своїх завдань. Але цього було недостатньо, щоб Русь знайшла цивілізаційну якість Візантії [3, с. 92].

Ідеологічне піднесення віри (благодаті) над законом, здійснене митрополитом Іларіоном, свідчило про неготовність тодішньої Русі освоїти цивілізаційну якість Візантії і знайти способи компенсації цієї неготовності. Але шлях, намічений Іларіоном, не вів і до знаходження іншої цивілізаційної якості. Досвід покаже, що піднесення віри над законом у реальній політичній практиці рівнозначне легітимації союзу віри з надзаконною силою.

Цивілізаційний вибір князя Володимира був вибором не тільки певного вектора розвитку (візантійського), але і певного способу входження в цивілізацію. Світова історія знає три таких способи, з допомогою яких народи, що знаходяться на периферії вже сформованих цивілізацій, освоюють досягнення останніх. Варіант, на якому зупинився київський князь, полягає у виборчому запозиченні окремих елементів зрілої цивілізації і їх поступовому пристосовуванні до сформованого життєвого укладу без істотного впливу на інші його компоненти. На цьому шляху, як свідчить досвід Київської Русі, країну чекає безліч проблем, які можуть виявитися для неї нерозв'язними, не кажучи вже про те, що він, як правило, прирікає її на цивілізаційну вторинність і периферійність [3, с. 93-94].

Другий спосіб – завоювання території розвиненої держави і наступне присвоєння-освоєння її досягнень по праву переможця. Стратегічні переваги даного способу добре простежуються на прикладі германських племен, які зруйнували і захопили Рим: з'єднання їх нерозтраченої життєвої сили з культурною спадщиною античності і духовним потенціалом християнства дало на виході сучасну західну цивілізацію. Не є винятком, що ідеєю силового захоплення найближчого цивілізаційного центру керувався і батько Володимира Святослав, вирушивши на Балкани в сусідню з Візантією Болгарію: у випадку її завоювання відкривалася перспектива оволодіння і Константинополем. Не є винятком також, що такий план існував спочатку й у голові самого Володимира – спадкоємці невдачливих правителів дуже часто намагаються утвердитися, домігшись того, що в попередників не вийшло. Але якщо такий варіант і розглядався, то він – при наявних ресурсах – був визнаний нереалізованим. Володимир вибрав перший спосіб, що припускав периферійний цивілізаційний розвиток із усіма його майбутніми труднощами, про які хреститель Русі догадуватися не міг. Однак щодо конкретних обставин її державного становлення інший вибір навіть заднім числом намітити й обґрунтувати непросто.

Тим часом збої, неминучі при такому варіанті цивілізаційного розвитку, в історії нерідко супроводжуються його трансформацією в третій варіант, який, на відміну від двох перших, примусово нав'язується зовнішньою силою життєспроможніших держав. Для Русі такою силою стала Золота Орда, яка знаходилася в стані між варварством і цивілізацією. Але в монгольський «інкубатор» країна потрапила вже з певним культурно-цивілізаційними досягненнями, які були накопичені нею завдяки первісному вибору Володимира.

Висновки. Прийняття Руссю християнства супроводжувалося не тільки утвердженням церковної ієрархії на чолі з київським митрополитом і будівництвом церков і монастирів, тобто формуванням найважливіших інститутів першого вісьового часу. У країну прийшли писемність і письмова культура, виникли бібліотеки, виникала верства цінителів книги. Будівництво храмів і монастирів створювало передумови для формування вітчизняної архітектурної й іконописної традиції, а в самих монастирях виникала школа літописання. Культура митрополичого двору впливала на князівський двір і військово-політичну еліту; митрополит став обов'язковим радником князя. Усі ці й інші традиції, закладені протягом київського періоду, укоренилися настільки глибоко, що монголи змушені були не тільки зважати, але і безуспішно намагалися на них спиратися. Однак при всіх добродійних наслідках зробленого цивілізаційного вибору фактом залишається і те, що освоєння візантійського досвіду було дозованим і виборним.

Запозичення одного з базових принципів візантійської цивілізації і відповідних йому інститутів при ідеологічному відмежуванні від іншого її принципу (юридичної законності)

обернулося позитивними зрушеннями в культурі, але на власне цивілізаційному розвитку країни це не позначилося. Тим самим був заданий вектор подальшого розвитку самої культури, що визначив деякою мірою її пізнішу самодостатність при слабкій спроможності матеріалізуватися в розвинену цивілізацію. І хоча згодом вибір князя Володимира буде коректуватися, загального історичного маршруту це принципово не змінить [3, с. 95].

Література

1. Ангелов Д. Богумильство в Болгарии / Д.Ангелов. – М., 1954. – С. 47.
2. Арсеньев М. От Карла Великого до Реформации / М.Арсеньев. – М., 1992. – С. 72.
3. Ахизер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? – С. 92.
4. Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах / Ю.К.Бегунов. – София, 1973. – С. 28.
5. Беляев Н. Я. Пелагианский принцип в римском католичестве / Н.Я.Беляев. – Казань, 1871. – С. 10.
6. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т.І. Первая половина / Е.Е.Голубинский. – М., 1880. – С. 51-52.
7. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н.Гумилев. – М., 1992. – С. 168-169.
8. Евтухов И. О. Концепция человека поздней античности (пелагиане) / И.О.Евтухов // Античность и средневековые Европы. – Пермь, 1994. – С. 127.
9. Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. – М., 1990. – С. 114, 115.
10. История македонского народа. – Скопье, 1975. – С. 78, 178-179.
11. История СССР. – М., 1966. – С. 518.
12. Карташев В. А. Очерки по истории русской церкви / В.А.Карташев. – М., 1993. – Т.І. – С. 117.
13. Ключевский В. О. Лекции по русской истории / В.О.Ключевский. – М., 1997. – С. 469.
14. Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Т. VI. – Р. 619. Див.: Кузьмин А. Г. Варяги и «Русь» на Балтийском море // Вопросы истории. – 1990. – №10. – С. 45.
15. Мошин В. А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. / В.А.Мошин // ТОДРЛ. – М.-Л., 1963. – Т. 19. – С. 49.
16. Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. / М.Ф.Мурьянов // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. – М., 1972. – С. 219-220.
17. Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности / Н.К.Никольский. – СПб., 1916. – С. 21.
18. Платонов С. Ф. Учебник русской истории / С.Ф.Платонов. – СПб., 2001. – С. 29.
19. Пресняков А. Е. Лекции по русской истории: В 2 ч. / А.Е.Пресняков. – М., 1938. – Т.І. Киевская Русь. – С. 100.
20. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. / М.Д.Приселков. – СПб., 1913. – С. 40.
21. Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 400.
22. ПСРЛ. – Т. IX. – М., 1962. – С. 152.
23. Татищев В. В. История российская. – М.-Л., 1967. – Т. 1. – С. 57, 112.
24. Яковенко И. Г. Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект / И.Г.Яковенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 78-81.
25. Яковенко И. Г. Православие и исторические судьбы России / И.Г.Яковенко // Общественные науки и современность. – 1994. – № 4.
26. Шапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение / Я.Н.Шапов. – М., 1965. – С. 46.
27. Flathe. Geschichte der Vorläufer der Reformation. Bd. S - S. 270.

Olexandr Udod, Myhaylo Yuriy

Kievan Rus: christianization as a necessity

The article deals with the necessity of Rus christianization, showing the influence on this process as Byzantium so and Bulgaria, stressed that the Volodymyr's choice of faith was a certain way of entering into civilization.

Keywords: Christianity, Islam, Orthodoxy, heresy, civilization.

Александр Удод, Михаил Юрий

Киевская Русь: христианизация как необходимость

В статье идет речь о необходимости принятия христианства на Руси, рассматривается влияние на этот процесс как Византии, так и Болгарии, делается ударение на том, что выбор веры Владимиром был определенным способом вхождения в цивилизацию.

Ключевые слова: христианство, ислам, православие, ересь, богомилство, цивилизация.