Історико-політичні проблеми сучасного світу: Збірник наукових статей. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2022. – Т. 46. – С. 221-230
DOI: 10.31861/mhpi2022.46.221-230

Modern Historical and Political Issues: Journal in Historical & Political Sciences. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2022. – Volume. 46. – pp. 221-230
DOI: 10.31861/mhpi2022.46.221-230

УДК 930(477.83/.86)

© Михайло Юрій [1]

Цивілізаційний формат становлення української релігійної ідентичності

У статті йдеться про релігійну ідентичність, яка зачіпає таке коло питань як соціокультурний, політичний статус релігійної спільноти, її вплив на соціум, внаслідок чого задовольняється не тільки потреба у спільності «своїх», тих, хто поділяє такі погляди, дотримується таких норм, прагне реалізувати близькі інтереси, але й потреба у долученні до культурних цінностей, що транслюються конфесією, її історичного авторитету. В 988 р. київоруський князь Володимир прийняв хрещення за православним обрядом, вводячи тим самим православ'я як панівну релігію держави. Ставши цивілізаційною домінантою, православ'я згодом визначило за собою етнічну, географічну стратегію розвитку української історії. Водночас сьогодні достатньою мірою усвідомлена роль конфесії яка, як і будь-яка ідеологія, є при цьому фундаментальною формою цивілізаційного синтезу. Внаслідок такого синтезу народи, племена, суспільства, об'єднані певною сутнісною єдністю, інтегрують глибинні риси культури, спільні для всіх основи світобачення, стискаючи їх в особливе конфесійне ядро. Усвідомлення конфесійної єдності стало ознакою політичної спільності середньовічної Русі. Християнство стало для держави важливим каналом міжкультурного і політичного спілкування, допомогло піднятися до рівня інших народів, які володіли писемною комунікацією. Розширювалися культурні горизонти. будучи візантійським феноменом, воно поширювало грецький символічний світ, посилювало вплив грецької культури. З одного боку, це явище можна тлумачити як нав'язування чужого символічного світу, а з іншого, воно відкривало нові перспективи у зміцненні соціально-економічних зв'язків, управлінні і культурному розвитку.

Ключові слова: релігія, ідентичність, цивілізація, культура, православ'я.

The Civilizational Dimension of the Ukrainian Religious Identity Shaping

The article talks about religious identity as a collective and individual awareness and experience of belonging to a certain religious community on the basis of common faith, religious practices, beliefs, traditions, and values, which is one of the main identities inherent in a person. It is this identity that is at the origin of both traditional and new forms of identities, forming a person's perception of himself, his place in society, and society itself. In 988, Prince Volodymyr of Kyiv was baptized according to the Orthodox rite, thereby introducing Orthodoxy as the dominant religion state Having become a civilizational dominant, Orthodoxy subsequently determined the ethnic and geographical strategy of the development of Ukrainian history. At the same time, the role of the confession is sufficiently recognized today, which, like any ideology, is a fundamental form of civilizational synthesis. As a result of such a synthesis, peoples, tribes, societies, united by a certain essential unity, integrate the deep features of culture, common to all the foundations of the worldview, compressing them into a special confessional core. Awareness of confessional unity became a sign of the political community of medieval Russia. Christianity became an important channel of intercultural and political communication for the state, helped rise to the level of other peoples who possessed written communication. Cultural horizons were expanding. being a Byzantine phenomenon, it spread the Greek symbolic world, strengthened the influence of Greek culture. On the one hand, this phenomenon can be interpreted as the imposition of a foreign symbolic world, and on the other hand, it opened up new perspectives in strengthening socio-economic ties, management and cultural development.

Keywords: religion, identity, civilization, culture, Orthodoxy.

[1] Доктор історичних наук, професор кафедри історії України Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, Україна. E-mail: mjuriy614@ukr.net; https://orcid.org/0000-0003-0965-6236.

Постановка наукової проблеми. Відомо, що релігія – джерело базових положень нормативних моделей суспільств, які з часом набувають автономного щодо релігії існування і незалежно від неї впливають на різні сфери життєдіяльності суспільства. Взаємодія соціальних феноменів ускладнюється, змінюються системи контролю, і вже релігія відчуває на собі вплив нормативних і ціннісних установок, що набувають поширення на рівні спільнот, соціуму в цілому. Розробка теоретичних засад і визначення сутності релігійності як важливого соціокультурного феномена на сьогодні є одним з пріоритетних завдань українознавства. Щодо української релігійної ідентичності, то тут цивілізаційний вимір князя Володимира був вибором не тільки певного вектору розвитку (візантійського), але й певного способу входження в цивілізацію. Варіант, на якому зупинився київський князь, полягає у вибірковому запозиченні окремих елементів зрілої цивілізації і їх поступовому пристосуванні до життєвого укладу, що склався, без суттєвого впливу на інші його компоненти. На цьому шляху, як свідчить досвід Київської Русі, країну очікує багато проблем, які можуть виявитися для неї невирішуваними, не кажучи вже про те, що він, як правило, прирікає її на цивілізаційну вторинність і периферійність.

Аналіз останніх досліджень. Цивілізаційний формат становлення української ідентичності досліджується у працях Т. Воропаєвої, П. Гнатенка, З. Когута, І. Куцого, О. Майбороди, М. Михальченка, О. Моці, В. Павленко, Ю. Павленка, С. Пирожкова, О. Рафальського, А. Фартушного, М. Юрія та ін.. Автори з'ясовують її витоки, сутність та об'єктивний характер її розвитку після запровадження князем Володимиром православ'я в Київській Русі.

Мета статті полягає у висвітленні цивілізаційного формату становлення української ідентичності. Завдання статті – це з'ясувати історичну, теоретичну, методологічну та ціннісну сутність релігійної ідентичності, вказати період її зародження, формування і утвердження в контексті українського етногенезу та еволюції європейської цивілізації.

Виклад основного матеріалу. У кінці X ст. молода Київська Русь переживала епоху глибокої кризи язичництва. На час становлення державності Русі основні цивілізації ойкумени розвивалися в рамках монотеїстичних релігій. Залучення до цивілізації з необхідністю штовхало Русь до прийняття однієї зі світових релігій. В 988 р., після довгих роздумів київський князь Володимир Святославович прийняв хрещення за православним обрядом, вводячи тим самим православ'я як пануючу релігію держави. Чому було вибрано саме православ'я? Є два припущення. Згідно з першим, східні слов'яни були схильні до православної проповіді. Інше вказує на вибір як винятково прагматичний, який враховував відносини з найсильнішою з сусідніх держав – Візантійською імперією. На наш погляд, кожна з цих версій має право на існування.

Вибір, безумовно, диктувався тим, що сьогодні назвали б геополітичним фактором, тобто політичними, економічними і культурними зв'язками.

Ставши цивілізаційною домінантою, православ'я згодом визначило собою етнічну, географічну стратегію розвитку української історії. Орієнтація на православну Візантію, чорноморський басейн – область руху кочових племен – виводила Русь до активної співпраці зі степом.

Водночас сьогодні достатньою мірою усвідомлено значення конфесії як фундаментального фактора, що визначає тип цивілізації. Починаючи з вісьового часу, тобто з епохи становлення світових релігій (у VIII – V ст. до н.е.) конфесійна ідея стає формоутворюючою силою, що задає природу культури. Конфесія, як і будь-яка велика ідеологія, є при цьому фундаментальною формою цивілізаційного синтезу. Внаслідок такого синтезу народи, племена, суспільства, об'єднані певною сутнісною єдністю, інтегрують глибинні риси культури, спільні для всіх основи світобачення, стискаючи їх в особливе конфесійне ядро. В догматичних концепціях, у ритуальній практиці, у системі релігійної нормативності відкладаються найголовніші особливості культури, спільні для багатьох племен і народів. Конфесія об'єднує локальну різноманітність культур навколо основних цінностей. Концепція нескінченного – Творця – це особлива і найважливіша форма саморефлексії, само знайдення широкої ментальної і психологічної спільноти. У домовленості з приводу вищих цінностей переборюються локальні відмінності і фіксуються сутнісні істини[2].

Одного разу конфесія, що склалася, починає жити, розширюючись до природного кордону культурного кола, тобто доходить до тих меж, за якими домінують інше світовідчуття і інші

[2] Юрій М., Алексієвець Л., Калакура Я., Удод О. (2012), *Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання*, *Кн. І.* Астон, Тернопіль, с. 402-421.

цивілізаційні домінанти. Конфесія живе в діалектичній єдності з традиційною культурою даного регіону, структурує її і водночас відчуває зворотній вплив.

Як церковна традиція православ'я досліджено достатньо повно. Менше воно усвідомлене і досліджене як цивілізаційна домінанта[3]. Найпродуктивнішим для розуміння православ'я буде співвіднесення останнього з його історичною альтернативою – католицькою конфесією і культурою західного світу.

Католицизм і православ'я склалися як наслідок цивілізаційного розвитку в рамках двох культурних кіл – Заходу і Сходу, що розділили між собою загальнохристиянське культурне поле. Обидва віровчення оформили і закріпили в собі цивілізаційні відмінності цих регіонів і заклали два основних шляхи розвитку в рамках загальнохристиянської цивілізації. Хронологічно розділення церков започатковується в період розпаду Римської імперії на Західну і Східну (кінець IV ст..). До початку VII ст.. на Заході і Сході накопичуються відмінності в догматиці, обрядах, церковній організації. Православ'я, як і католицизм, кінцево сформувалися після розділу християнської церкви в 1054 р. В чому різниця між Сходом і Заходом у християнському світі? З моменту утвердження християнства основним об'єктивним змістом європейської історії став процес формування християнської цивілізації, що розтягся на тисячоліття. Важливо підкреслити, що побудова її йшла шляхом синтезу християнства й античності. Спочатку гола християнська схема, високовалентна, тобто здатна до асиміляції культурного матеріалу, але різко протиставлена античності в перші століття, починає в міру становлення нового суспільства притягувати до себе античний культурний матеріал. Засвоюючи і опановуючи цей матеріал, християнство все більше відходило від подібності до секти і все більше перетворювалося на цілісний культурний космос. Трапилося так, що даний процес пішов двома шляхами, історія реалізувала дві стратегії синтезу християнства й античності.

На Заході відбувається повна руйнація античного суспільства. Культурний матеріал античності руйнується, руйнується на дрібні елементи. Наприклад, римська архітектура розпадається до ордера, література – до синтаксичних одиниць латині, римське право дрібниться до окремих постулатів. Були атомізовані школа і освіта. Античність, подрібнена на найпростіші матриці культури, була втоплена в хаосі варварської свідомості. Така реальність так званих «темних століть» (V – VIII ст..). Потім сто років спостерігається маленький «ренесанс» – Каролінгський, Оттоновський, Фрідріховський тощо – тобто цілеспрямований рух до побудови будівлі християнської цивілізації через якісне пере форматування елементів античності. Блоки античності знову і знову використовуються для відтворення цілісної християнської культури. «Ренесанси» Середньовіччя спрямовані на засвоєння нового матеріалу, при цьому кожен «ренесанс» засвоював свою частку. До XIII ст.. будівля християнської цивілізації була побудована. Це – епоха готики, схоластики, теорії феодального права, що склалися, час Хоми Аквінського.

Інша картина вимальовується на Сході. Цьому було кілька причин. Перш за все, Візантійська імперія не впала під натиском варварів, і традиція пізньої античності тут не перервалася. Якщо римський етнос щез, розчинився у варварських хвилях, то «стомлений» грецький етнос, що вичерпав свої потенції формування нового, став з'єднуючою ланкою двох епох. Крім того, Візантія знаходилася в регіоні, який протягом тисячоліть був включений у цивілізаційний процес. Народи, які формували її культуру, були спадкоємцями стародавніх азійських цивілізацій. Вони принесли у візантійський культурний синтез архаїчну довісьову ментальність, ідею обожнення влади. Суттєвим фактором такого синтезу була могутня культура Ірану, що задавала дуалістичну домінанту світосприйняття.

Не можна відродити те, що не помирало. Пізня античність, яка пережила себе, заважала продуктивному синтезу нового. Антропоморфний, чуттєвий античний космос, не до кінця заперечений візантійським світовідчуттям, міг поєднуватися з християнством у достатньо вузькій сфері. Звідси – початковий дуалізм візантійської культури. Звідси – таке характерне явище візантійської історії, як іконоборство. З одного боку, для грека був переконливий тільки образ, який поставав у чуттєвому, фізичному вигляді. З іншого боку, спекулятивний дух православної догматики був орієнтований на суто східні, трансцедентовані образи Творця.

Такі самі напружені, взаємовиключні тенденції виникали і в інших сферах. Тому всі сили йшли на гасіння цих протиріч. Енергія культури витрачалася на створення лещат, які б утриму-

[3] Балух В. (2006), *Візантиністика*. Книги XXI, Чернівці.

вали свідомість, культурну й ідеологічну реальність у рамках якої-небудь цілісності. Протиріччя між християнською парадигмою і античним космосом не породжували позитивного третього. Якщо Рим створював нові культурні форми, якісно нові явища, то Візантія, найімовірніше, варіювала пізньоантичні моделі.

Схід взяв від християнства й античності не найвиграшні риси. Від Риму – імперську свідомість, деспотизм, гедонізм. Від християнства – аскезу, ригоризм, нетерпимість, а також акцентування на початкову гріховність людського роду й окремої людини, яке досить швидко трансформувалось в ідею соціальної провини, тобто початкової провини кожного перед обличчям владної ієрархії[4].

Цивілізаційний синтез на Заході і на Сході по-різному програмує історичні долі особистості. На Заході внаслідок переосмислення традицій римського права складається жорстка, корпоративна суспільна система, в якій кожен член суспільства через приналежність до певної корпорації набуває сукупність законних і тому непорушних і безумовних прав, обов'язків і свобод. Поступово ці права розширялися і наповнювалися змістом. Етап за етапом європейська людина впевнено виділялася зі свого соціального, корпоративного, культурного контексту і перетворювалася на автономну особистість.

Зовсім інший характер набув розвиток на Сході. Тут складалася культура, в якій людина була розчинена в соціальному абсолюті. Невиділеність окремої особистості – одна з суттєвих характеристик візантійського соціокультурного організму. Придушення невідворотних тенденцій до автономізації було закладено на всіх рівнях культури. Річ у тому, що типологія домінуючої ментальності задає соціальні форми суспільства. Виокремлення окремої особистості є наслідком, соціальною експлікацією розпаду синкретичної свідомості. Раціонально-дискурсивне мислення, розвалюючи міфологічну цілісність, дозволяє окремій людині сформувати самодостатній автономний космос. Відбувається невідворотна суб'єктивація людини, яка знаходить своє вираження у системі соціальних відносин. Православ'я наділяє свідомість вищою цінністю. Нормативизований у культурі суб'єкт протистоїть розсудливому, аналітичному світосприйняттю. Якщо у європейській культурі послідовно утверджувалися апеляції до раціональних аргументів, до судження як базису духовної позиції особистості, то православ'я апелювало до ритуальних моментів, до ритмічно відтворюваних сугестивних процедур, заснованих на навіюванні та запозиченні, до колективного переживання, яке є надзвичайно значущою категорією у православному культурному космосі. Колективне релігійне переживання сприймалося як експлікація істини і замінювало собою дослідження і доказ останньої. Все разом це можна об'єднати в поняття «культ». Культ у Візантії відігравав особливу роль. Ритуали, що вражали уяву варвара, стали ідеальним механізмом відтворення ментальної і соціальної розділеності[5].

Розглянемо ще одну винятково важливу відмінність Заходу і Сходу – відмінність у підставах соціальної регуляції.

В історії людства відпрацьовані дві моделі такої регуляції. В одній з них як фундамент соціальної регуляції покладено право. При цьому право трактується як основна суспільна конвенція, як загальний і непорушний регулятор. Воно незмінно має всезагальний характер, тобто зрівнює всіх, гарантує кожній людині деякі безумовні, невід'ємні права і тлумачить її обов'язки. У таких суспільствах право сакралізується і переживається як найвища соціальна цінність. У рамках цієї моделі всі соціальні групи, владні структури вимушені існувати і досягати своєї мети у рамках права.

В іншій моделі у підставі соціальної регуляції покладена ієрархія, тобто влада. При цьому влада усвідомлюється як онтологічно істинна субстанція, що проявляє себе як втілена воля. Сакральна влада також породжує право, причому джерело права – Влада – знаходиться поза і над правом. У чистому вигляді сакралізації влади образ останньої і норми її поведінки ніде не описані і не можуть бути охоплені будь-якою сформульованою нормою.

Більшість з реалізованих в історії цивілізацій тяжіє до однієї з двох запропонованих моделей. Суспільство спирається або на безумовність ієрархічних структур, або на безумовні суспі-

[4] Юрій М. (1997), *Етногенез та менталітет українського народу*. Таксон, Київ, с. 139-141.

[5] Яковенко И. (1994), Православие и исторические судьбы России. *Общественные науки и современность*, № 4, с. 47-56.

льні конвенції про права, норми і процедури. Або влада набуває свою легітимність у законі, або закон онтологізується владою.

Історія Заходу – історія боротьби права з ієрархією, що завершується перемогою права. З раннього середньовіччя право як фундаментальний соціальний регулятор отримує в Європі особливе значення. Соціальні інтереси забезпечуються шляхом боротьби за розширення прав і привілеїв, відображених у Законі. Культура Заходу пронизується юридичним духом.

Візантія зберігає сакральний образ Влади. який дістався їй від Риму. Таке розуміння влади було глибоко органічним для більшості населення імперії. Відповідно до цього вибудовується доля права. Римське право зберігається і кодифікується. Однак візантійська законність ніколи не переростає у Право з великої букви. Вона підпорядкована завданням і велінням Влади.

Варто зазначити відмінності у розумінні характеру правової норми на Сході і на Заході. Закон на Сході був волею сакральної інстанції. Особистості залишалося лише виконувати послану зверху норму.

На Заході норма усвідомлюється як конвенція, як норматив, що заснований на суспільному договорі. Влада проголошує, освячує і виконує деякі конвенції, прийняті у суспільстві. Ідея конвенціальності права наповнювалася географічною, політичною, а також соціальною багатосуб'єктністю західного суспільства.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що реалізована у Візантії модель поєднання християнства й античності не була синтезом у власне філософському розумінні. Те, що вийшло в результаті, характеризувалося внутрішнім напруженням, відсутністю динамізму, мінімальною спроможністю до саморозвитку[6].

А тепер повернемося до Русі. Нагадаємо, що поняття цивілізації ми пов'язуємо з базовими принципами, на підставі яких консолідується державність, соціальні інститути, а також з ієрархією цих принципів і інститутів. У першому вісьовому часі державність консолідується силою, законом і вірою, втілюваних в інститутах верховної влади, суді і церкві. Для держав, що виникли в останні півтора тисячі років, траєкторія цивілізаційного руху задавалася тим чи іншим вибором світової релігії. Коли складалася київська державність, вибирати можна було тільки з готового; часи радикального релігійного новаторства вже минули. Перевага, віддана Руссю грецькому християнству, диктувалася низкою об'єктивних обставин, але, найімовірніше, стала результатом усвідомленого вибору між різними варіантами, які, на підставі свідчень, що дійшли до нас, в Києві розглядалися і обговорювалися.

Західні хроніки зафіксували місію єпископа Адальберта, відправленого на Русь німецьким імператором Оттоном Великим під час правління княгині Ольги. Про цікавість до Києва свідчать і більш пізніші приходи римських послів до попередника Володимира на Київському престолі Ярополка, а також дипломатичні відносини з Римом самого Володимира. В арабських джерелах є свідчення про посольство Володимира в Хорезм з розмовами про бажання Русі прийняти іслам і про посольство на Русь імама для її навернення в цю віру.

Тісні контакти з хозарами дозволяють вважати вірогідною і місіонерську проповідь на Русі іудаїзму.

Тому немає достатніх підстав ставити під сумнів літописну розповідь про те, що Володимир вибирав віру, розглядаючи різні варіанти. Опис посольств з проповіддю різних віросповідань і зустрічних місій від київського князя (щоб подивитися «кто како служит Богу»), найімовірніше, у специфічній формі трактує реальні події і процеси[7]. Нагадаємо, що прийняття грецької віри мало очевидний мінус – духовну залежність від Константинополя. Тому київський князь розглядав усі можливі варіанти. Якщо говорити про принципи і мотиви зробленого цивілізаційного вибору, то прийняття християнства за візантійським обрядом певною мірою диктувалось більш раннім вибором князя Олега. Перенесення князівського престолу з орієнтованого на Балтику Новгорода в орієнтований на середземноморську систему Київ географічно і культурно наближувало Русь саме до Візантії, що втілювала в ті часи могутність давньої державності і блиск великої цивілізації. Світ західного римського християнства і світ ісламу знаходились сут-

[6] Яковенко И. (1994), Православие и исторические судьбы России. *Общественные науки и современность*, № 4, с. 47-56.

[7] Колодний А., Яроцький П. (Ред.) (1999), *Історія релігії в Україні.* Знання, Київ, с. 88.

тєво далі; торгові, військові і політичні зв'язки з ними були менш значні. Та, власне, і для самих цих світів Русь була досить віддаленою периферією – якісно іншою і мало актуальною.

Щоправда, і в Константинополі Русь сприймалася зовсім не як основний ареал культурного впливу, а як варварська периферія цивілізованого світу, відділена від Візантії морем, степами і тижнями дороги. Але враховуючи більш тісні 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.

Основне питання, однак, полягало в тому, які ресурси сама Русь готова була взяти і спроможна засвоїти. Запозичення релігійної складової якоїсь цивілізації – це ще не цивілізаційний вибір, не входження в дану цивілізацію, оскільки своєрідність будь-якої цивілізації визначається не однією лише вірою і її церковною інституціоналізацією, а поєднанням віри з двома іншими державотворчими принципами – силою і законом, також інституціонально оформленими.

Усвідомивши обмеженість консолідуючого потенціалу військової сили, Рюриковичі вирішили збільшити цей потенціал запозиченою єдиною вірою і запровадженням християнської церкви за грецьким обрядом. Але саме по собі таке запозичення, перетворюючи Русь у християнську країну, не перетворювало її в складову частину східно-християнської цивілізації. Можна сказати, що вона опинилася в деякому проміжному просторі між варварством і цією цивілізацією. Тут – витоки її подальших багатовікових пошуків своєї власної цивілізаційної якості, починаючи від Данила Галицького, продовжуючи Петром Могилою і закінчуючи сьогоденням.

Ми не знаємо, яку роль у виборі князем Володимиром грецької віри зіграв той зразок взаємовідносин між імператором і церквою, який русичі могли спостерігати у Візантії. Але в будь-якому випадку він цілком відповідав завданням Рюриковичів.

Владні повноваження, зсунуті в сторону імператора (на відміну від Західної Європи, де вони зсунуті в сторону очільника церкви), – це була найкраща для них модель з усіх можливих. Формально київський князь не міг отримати повноважень, рівнозначних імператорським, – руська церква підпорядковувалася константинопольській. Однак його вплив на церковні справи був значним, а церковні ієрархи вбачали у сакралізації князівської влади одне з найважливіших своїх завдань. Але цього було недостатньо, щоб Русь набула цивілізаційної якості Візантії. При архаїко-родовій організації влади нова віра могла збільшити легітимаційний ресурс сили. але була не спроможна приборкати або хоча б пом'якшити сваволю сили в боротьбі за владу і ресурси. У Візантії, щоправда, він також не був приборканий. Заколоти і державні перевороти переслідували її впродовж всієї більш ніж тисячолітньої історії. Імператорські династії насильницьки обривалися і змінювалися там десятки разів. Але Візантія, успадкувавши староримський принцип владарювання (керує найбільш гідний або, що, по суті, те саме – найсильніший) і не зумівши поширити на успадкування престолу принцип правової (владу отримує законний правитель), не в останню чергу саме з цієї причини і впала. Проіснувати ж їй так довго – також не в останню чергу – вдалося тому, що з XI ст.. імператори набули право самим собі вибирати спадкоємців. Це зміцнило династично-сімейний принцип престолоуспадкування. Але законотворчою нормою він у Константинополі все-теки не став: династії, як і раніше, насильницьки переривалися, хоча і рідше, ніж раніше. Щодо Русі, то тут при утвердженому династично-родовому правлінні і відсутності в ній вишколеної, ієрархічно організованої і централізовано керуючої бюрократії, так само як і єдиної і підпорядкованої верховному правителю армії, династично-сімейний варіант успадкування влади не міг укоренитися навіть у тій мірі, в якій він прижився в Константинополі[8].

Цивілізаційний вибір князя Володимира був вибором не тільки певного вектору розвитку (візантійського), але й певного способу входження в цивілізацію. Світова історія знає три таких способи, завдяки яким народи, що знаходяться на периферії цивілізації, які вже склалися, засвоюють досягнення останніх.

Варіант, на якому зупинився київський князь, полягає у вибірковому Запозиченні окремих елементів зрілої цивілізації і їх поступовому пристосуванні до життєвого укладу, що склався, без суттєвого впливу на інші його компоненти. На цьому шляху, як свідчить про те і досвід Київської Русі, країну очікує багато проблем, як іможуть виявитися для неї не вирішуваними, не

[8] Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. (2015), *Українська культура: цивілізаційний вимір.* ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ, с. 175-188.

кажучи вже про те. що він. Як правило, прирікає її на цивілізаційну вторинність і периферійність.

Інший спосіб – завоювання території розвинутої держави і наступне присвоєння – засвоєння його досягнень за правом переможця. Стратегічна перевага даного способу добре видна на прикладі німецьких племен, які перемогли і захопили Рим: поєднання їх невитраченої життєвої сили з культурним спадком 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 у сусідню з Візантією Болгарією: при її захопленні відкривалася б перспектива оволодіння і Константинополем. Не є винятком також, що такий план існував першопочатково і в голові самого Володимира – спадкоємці невдалих правителів дуже часто намагаються утвердитися, досягнувши того, що у попередників не вийшло. Але якщо такий варіант і розглядався, то він, при наявних ресурсах, був визнаний нездійсненим. Володимир вибрав перший спосіб, який передбачав периферійний цивілізаційний розвиток з усіма майбутніми труднощами, про які хреститель Русі здогадуватися не міг. Однак стосовно конкретних обставин її державного становлення інший вибір навіть заднім числом намітити й обґрунтувати не просто.

Водночас невдачі, невідворотні при такому варіанті цивілізаційного розвитку, в історії часто-густо супроводжуються його трансформацією в третій варіант, який, на відміну від двох перших, примусово нав'язується зовнішньою силою більш життєздатних держав. Для Русі такою силою стала Золота Орда, яка сама знаходилася в стані між варварством і цивілізацією. Але в монгольський «інкубатор» країна потрапила вже з певним культурно-цивілізаційним досягненням, яке було накопичено нею завдяки першопочатковому вибору Володимира.

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. В країну прийшли писемність і писемна культура, виникли бібліотеки, формувався прошарок поціновувачів книг. 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 княжий двір і військово-політичну еліту; митрополит став обов'язковим радником князя. Всі ці та інші традиції, закладені впродовж київського періоду, вкоренилися настільки глибоко, що монголи вимушені були з ними не тільки рахуватися, але й успішно на них опиралися. Однак при всіх позитивних наслідках зробленого цивілізаційного вибору фактором залишається і те, що засвоєння візантійського досвіду було дозованим і вибірковим.

Запозичення одного з базових принципів візантійської цивілізації і відповідних йому інститутів при ідеологічній відстороненості від іншого її принципу (юридичній законності) обернулося позитивними зрушеннями в культурі, але на власне цивілізаційному розвитку країни відбилось мало. Тим самим був заданий вектор подальшого розвитку самої культури, що визначило певною мірою її пізнішу самодостатність при слабкій здатності матеріалізуватися в розвинену цивілізацію. І хоча пізніше вибір князя Володимира буде корегуватися, загального історичного маршруту це принципово не змінить[9].

На підставі сказанного можна зробити певні висновки:

- прийняття християнства при князі Володимирі стало початком входження Русі в перший вісьовий час. Абстракція християнського Бога містила в собі культурно-символічний потенціал, що дозволив значно просунутися шляхом побудови держави і створив значні передумови для майбутнього розвитку. З прийняттям християнства на Русь прийшли писемна література, з'явилися писемні зведення законів, але найголовніше – в життя країни ввійшов найважливіший принцип першого вісьового часу (єдина віра) і відповідний їй інститут (руська церква);

- запозичення християнства стало історичним поворотом від варварства до цивілізації, що дозволило державі, яка піднімалася, стати сильним самостійним гравцем на міжнародній арені, забезпечивши різкий ріст її престижу і впливу в Європі того часу;

- Київська Русь розвивалася як периферійна імперія, яка підкорила й асимілювала багаточисленні етнічні і племінні спільноти спочатку на доосьовій (примусово-силовій), а

[9] Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. (2005), *История России: конец или новое начало?* Новое издательство, Москва, с. 90-95.

потім на запозиченій вісьовій (християнській) культурній основі. Однак сформуватися у стійке централізоване імперське утворення вона не змогла, залишившись крихкою конфедерацією окремих князівств, що тяжіло до все більшого політичного роздроблення при послабленні з часом ролі політичного центру;

- входження у перший вісьовий час і засвоєння його вибірково запозичених принципів корегувалося наявним культурним станом. Вісьова абстракція єдиного Бога бралася у відриві від абстракції універсального юридичного закону і як ідеологічна альтернатива останньому. Тому свавілля сили, що проявилася в князівських міжусобицях, не могла бути заблокованою: консолідуючий потенціал загальної віри самодостатнім не є і без відповідних правових механізмів не реалізується. За відсутності таких механізмів не можна було регламентувати і відносини між князями і дружинниками замінити боярську вседозволеність системою взаємних правових зобов'язань, анархічну свободу – свободою впорядкованою.

Все це означає, що входження Русі в цивілізацію першого вісьового часу було лише частковим, що після прийняття християнства вона залишалася в проміжному стані між цивілізацією і варварством.

Незважаючи на певну цивілізаціну несформованість, Русь все-таки опинилася в міжнародному цивілізаційному руслі, що відбилося не тільки на її міжнародному становищі, але й на внутрішніх процесах, у першу чергу на формуванні нової ідентичності. Митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать», Нестор Печерський у «Повісті минулих літ» стимулюють розвиток давньоруської самосвідомості, використовуючи старозавітні архетипи «святої землі» і «обраного народу». Старозавітні алюзії знайшли свій відбиток в описі ворогів Русі термінами з Біблії: «агаряни», «содомітяни», «маовитяни». Хоча очевидно природна ідентифікація слов'ян дохристиянського періоду проходила по первинному мовному критерію, що засвідчують текстові лексеми. Наприклад для позначення етнічної спільності замість терміна «народ» вживався термін «язик»; візантійці позначалися як «греки», західно-європейці як «німці» у значенні мовних антагоністів слов'ян, а не як «латиняне». Існувала, судячи з літопису Нестора з його вираженим «полянським патріотизмом», етно-територіальна специфіка населення Київської Русі, підкріплена характерними традиціями й обрядовістю[10]. Але вже той же Нестор, як і митрополит Іларіон, піднімає рівень загальної ідентифікації до семантики «богоспасенної землі» і «обраного народу», опікуваного святими апостолами[11].

Перший випадок у слов’ян, коли займенник «ми» з'єднується з позначенням спільності, пов’язаний ще в недатованій частині «Повісті минулих літ» з релігійним обґрунтуванням ідентичності: «мы же хрестиане, єлико земель, иже вЪруют въ стую Трцю и въ єдино крщньє въ єдину въЪру законъ имамъ єдинъ... »[12]. Слов'янська спільнота постулюється саме як релігійна група, а вітчизняна історія вводиться Нестором у Старозавітний контекст. Таким чином, давньоруські тексти відбивають не тільки сформовані реалії, але й відбивають змісти, що були притаманні іудео-християнській традиції. Християнські конструкти давньоруських мислителів мають мало спільного з етнічними, а скоріше актуалізують політичні реалії Русі. Середньовічним духівництвом (чернецтвом) створюється нова номенклатура понять, обґрунтовується теза про прилучення Русі до християнства винятково завдяки заслугам київської правлячої династії, із представників якої формується національний пантеон святих (а першими вітчизняними великомученики стають скандинави Федір та Іоанн). Освячення і месіанське призначення Києва постулюється в літописній «Андрієвій легенді». Якщо Іларіон у «Слові про Закон і Благодать» ще включає в комунікацію «святості», котра надходить з Єрусалима Константинополь[13], то Іаков Мніх у «Пам’яті і похвалі князю Володимиру» запроваджує міфологему «Київ – ІІ Єрусалим»: «Оле чюдо! Яко 2-и Иерусалим на земли явися Киев и 2-и Мойсей Володимир явися»[14].

[10] Рыбаков Б. (Ред.) (1989), Радзивилловская летопись. *Полное собрание русских летописей*, Наука, Ленинград, Т. 38, 177 с.

[11] Там само, с. 19.

[12] (Б. а.) (1926) Лаврентиевская летопись. *Полное собрание русских летописей,* Изд. АН СССР, Ленинград, Т. 1, Ч. 1, 150 с.

[13] Лескинен М. (2002), *Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой*. Институт славяноведения РАН, Москва, 178 с.

[14] Зимин А. (1963), Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку. *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР*, Вып.38, Москва, с. 66-75.

Недвозначна нумерація напряму уподібнює Київ священному граду («Оле чюдо!»). Русичи вже безпосередньо наслідують євреям, проте не як народ народу, а як одна конфесійна спільнота іншій. Отже формується традиція розуміння «руського народу» не як етнічної спільності, а як народу Старого Завіту, трансформованого по пришесті Ісуса Христа в народ християнський, а вітчизняна історія сприймається не стільки як продовження, а як частина Священної історії. Ігумен Даниїл у своєму «Ходінні у Святу землю», декларуючи власне паломництво як духовний шлях до Бога, позначає комунікацію «Свята земля Палестина» – «свята земля Русь», запалюючи біля Святого Гроба лампаду («кандило») від усієї Руської землі[15].

Водночас не можна оминути таке явище, як двовір'я, що має також безпосередній стосунок до ідентифікації.

Християнізація під впливом язичницьких уявлень і старих культурних символів персоніфікувала сили природи в складну космографію. Політичний києво-руський світ, спираючись на ці уявлення, вибудовував свою соціальну ієрархію.

Висновки. Усвідомлення конфесійної єдності стало ознакою політичної спільності середньовічної Русі. Однак складність поширення християнства в народному середовищі відбиває нелінійність комунікативних процесів у Київській Русі. Домашній світ слов'ян зберігав віру у домових і лісових, ритуали язичницьких свят, пов'язаних з порами року. У політичної еліти не було механізмів контролю і управління цією сферою релігійної комунікації. Вірогідно, вони також вважали, що дані вірування не складають опозиції християнству. Тому язичницькі аграрні весняно-літні свята були поєднані з подіями християнського календаря. Таким чином, домашня, внутрісімейна комунікація вбудовувалась в офіційний, підданий християнізації політичний простір.

Християнство стало для держави важливим каналом міжкультурного і політичного спілкування, допомогло піднятися до рівня інших народів, які володіли писемною комунікацією. Розширювались культурні горизонти. Будучи візантійським феноменом, воно поширювало грецький символічний світ, посилювало вплив грецької культури. З одного боку, це явище можна тлумачити як нав'язування чужого символічного світу, а з іншого, воно відкривало нові перспективи у зміцненні соціально-економічних зв'язків, управлінні і культурному розвитку.

Перехідний характер культурного періоду християнізації Русі на перший план виводить ідентифікаційну, презентативну, упорядковуючу й інтегруючу функції символічних систем, задіяних у політиці князя Володимира. Християнські символи відіграли значущу роль у формуванні, фіксації і самовідтворенні нової києво-руської ідентичності. Язичництво переміщувалося на периферію культурного життя. Християнський образ культури був заснований на радикально чужому для язичництва сприйнятті світу, але він посилював змістовні можливості розвитку давньослов'янського суспільства.

Список джерел

1. Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. (2005), *История России: конец или новое начало?* Новое издательство, Москва.
2. Балух В. (2006), *Візантиністика*. Книги XXI, Чернівці.
3. Демчук Р. (2011), Міфологічність та конфесійність в дискурсі української ідентичності, available at: https://www.religion.in.ua/main/analitica/12568-mifologichnist-ta-konfesijnist-v-diskursi-ukrayinskoyi-identichnosti.html (accessed 12.08.2022).
4. Зимин А. (1963), Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку. *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР*, Вып. 38, Москва.
5. Калакура Я., Рафальський О., Юрій М. (2015), *Українська культура: цивілізаційний вимір.* ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ.
6. Колодний А., Яроцький П. (Ред.) (1999), *Історія релігії в Україні.* Знання, Київ.
7. Котовська О. (2006), Феномен двовір'я у становленні української філософської традиції. *Вісник національного університету «Львівська політехніка»,* № 550: філософські науки.

[15] Див.: Демчук Р. (2011), Міфологічність та конфесійність в дискурсі української ідентичності, available at: https://www.religion.in.ua/main/analitica/12568-mifologichnist-ta-konfesijnist-v-diskursi-ukrayinskoyi-identichnosti.html (accessed 12.08.2022).

8. (Б. а.) (1926) Лаврентиевская летопись. *Полное собрание русских летописей,* Изд. АН СССР, Ленинград, Т. 1, Ч. 1.

9. Лескинен М. (2002), *Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой*. Институт славяноведения РАН, Москва.

10. Рыбаков Б. (Ред.) (1989), Радзивилловская летопись. *Полное собрание русских летописей*, Наука, Ленинград, Т. 38.

11. Юрій М. (1997), *Етногенез та менталітет українського народу*. Таксон, Київ.

12. Юрій М., Алексієвець Л., Калакура Я., Удод О. (2012), *Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання, Кн. І.* Астон, Тернопіль.

13. Яковенко И. (1994), Православие и исторические судьбы России. *Общественные науки и современность*, № 4.

References

1. Akhiiezier A., Kliamkin I., Yakovienko I. (2005), *Istoriia Rossii: koniets ili novoie nachalo?* Novoie izdatielstvo, Moskva.

2. Balukh V. (2006), *Vizantynistyka.* Knyhy XXI, Chernivtsi.

3. Demchuk R. (2011), Mifolohichnist ta konfesiinist v dyskursi ukrainskoi identychnosti, available at: https://www.religion.in.ua/main/analitica/12568-mifologichnist-ta-konfesijnist-v-diskursi-ukrayinskoyi-identichnosti.html (accessed 12.08.2022).

4. Zimin A. (1963), Pamiat i pokhvala Iakova Mnikha i zhitiie kniazia Vladimira po drievnieishiemu spisku. *Kratkiie soobshchieniia Instituta slavianoviedieniia AN SSSR*, Vyp. 38, Moskva.

5. Kalakura Ya., Rafalskyi O., Yurii M. (2015), *Ukrainska kultura: tsyvilizatsiinyi vymir*. IPiEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, Kyiv.

6. Kolodnyi A., Yarotskyi P. (Red.) (1999), *Istoriia relihii v Ukraini*. Znannia, Kyiv.

7. Kotovska O. (2006), *Fenomen dvoviria u stanovlenni ukrainskoi filosofskoi tradytsii.* Visnyk natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika», № 550: filosofski nauky.

8. (N. a.) (1926) Lavrientiievskaia lietopis. *Polnoie sobraniie russkikh lietopisiei*, Izd. AN SSSR, Lieninhrad, T. 1, Ch. 1.

9. Lieskinien M. (2002), *Mify i obrazy sarmatizma. Istoki natsionalnoi idieolohii Riechi Pospolitoi*. Institut slavianoviedieniia RAN, Moskva.

10. Rybakov B. (Red.) (1989), Radzivillovskaia lietopis. *Polnoie sobraniie russkikh lietopisiei*, Nauka, Lieninhrad, T. 38.

11. Iurii M. (1997), *Etnohenez ta mentalitet ukrainskoho narodu.* Takson, Kyiv.

12. Iurii M., Aleksiievets L., Kalakura Ya., Udod O. (2012), *Ukraina naidavnishoho chasu – XVIII stolittia: tsyvilizatsiinyi kontekst piznannia*, Kn. I. Aston, Ternopil.

13. Iakovienko I. (1994), Pravoslaviie i istorichieskiie sudby Rossii. *Obshchiestvienniie nauki i sovriemiennost*, № 4.