

ІСТОРІЯ УКРАЇНИ

DOI: <https://doi.org/10.26565/2227-6505-2023-36-02>

УДК 930(477):929Максимович]:[272+271.4]

П. В. ЄРЕМЕЄВ¹, канд. іст. наук, доц.,
доцент кафедри історії Східної Європи, доцент кафедри українознавства
e-mail: p.v.eremeev@karazin.ua ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна

**«ПРОТИ НЕНАВИСНОГО ПАПІЗМУ»:
ОБРАЗИ КАТОЛИЦИЗМУ У ПРАЦЯХ МИХАЙЛА МАКСИМОВИЧА**

Мета. Схарактеризувати образи католицизму у творчості Михайла Максимовича (1804–1873) – видатного українського інтелектуала, першого ректора Київського університету імені Святого Володимира.

Методи. В основі методології роботи – принципи, сформульовані представниками Кембриджської школи інтелектуальної історії, сучасні теорії метафори, що були використані відповідно до описаних Евою Доманською принципів побудови «теорії знизу», методи кількісного контент-аналізу, реалізовані за допомогою програми MAXQDA-2022. Дослідження ґрунтується на опублікованих наукових працях Михайла Максимовича, листах ученого, а також неопублікованих нотатках науковця, що зберігаються в Інституті рукопису Центральної державної наукової бібліотеки імені Володимира Вернадського (м. Київ).

Наукова новизна. Виявлено, у який спосіб сприйняття католицизму як «неправильної віри» поєднувалися в уяві Михайла Максимовича з відразою до «ненависного папізму» як до соціально-політичної сили. Статистично визначена типовість різноманітних контекстів, у яких учений згадував «латинську віру». Уточнено, як образи католицизму в працях Михайла Максимовича поєднувалися з різноманітними етнічними, територіальними та іншими характеристиками, яким чином у роботах вченого співвідносилися образи римо- та греко-католиків.

Висновки. Михайло Максимович створює цілком негативні образи католицизму у своїх наукових працях. Винятком є згадування хрестових походів із позитивними конотаціями, що було пов'язане з впливом романтичної історіографії хрестоносного руху на візії вченого. В опублікованих роботах Михайла Максимовича критиці піддано суспільно-політичний вимір католицизму. Однак у неопублікованих записах учений звертає увагу на літургійні особливості, що викликали полеміку між католиками та православними. Типовою в текстах ученого була прив'язка образів католицизму до образів литвинів та поляків. Михайло Максимовича символічно розділяв «католиків» та «уніатів». Він зображав «уніатство» як явище, що з'явилося внаслідок зради і підлягає поверненню до батьківської віри. Специфіка сконструйованих Михайлом Максимовичем образів католицизму була зумовлена особистими релігійними поглядами вченого, загальним контекстом суспільно-політичного та культурного життя в Україні першої половини та середини XIX ст., впливом романтизму та глобальних процесів націотворення, що мали місце протягом «довгого» XIX ст.

Ключові слова: Михайло Максимович, католицизм, Унія, історіографія, інтелектуальна історія, релігія, образи, романтизм, контент-аналіз.

¹ Дослідження здійснене за фінансової підтримки дослідницького гранту Канадського Інституту Українських Студій (КІУС) з Вічного Фонду ім. д-р Івана Іванцева та д-р Мирослави Мисько-Іванців.

Як цитувати: Єремєєв П. В. «Проти ненависного папізму»: образи католицизму у працях Михайла Максимовича. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки*. 2023. Вип. 36. С. 5-17. DOI: <https://doi.org/10.26565/2227-6505-2023-36-02>

In cites: Yeremieiev P. V. (2023). "Against the hated papism": images of Catholicism in the works of Mychailo Maksymovych. *V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin «History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences»*, Issue 36, (5-17), DOI: <https://doi.org/10.26565/2227-6505-2023-36-02> (in Ukrainian)

Михайло Олександрович Максимович (1804 – 1873) був яскравим представником інтелектуального життя України в першій половині та середині XIX ст. Біографія та науковий спадок вченого вже неодноразово ставали предметом серйозних досліджень [Див., напр.: 3; 6; 14–16; 36, р. 165–171]. Більше того, останніми десятиліттями місце поглядів Михайла Максимовича в інтелектуальній історії України було суттєво уточнене та переосмислене в контексті сучасних підходів до історії українського націотворення та зміни стилів історіописання [25, с. 331–344; 29, с. 51–63]. Водночас мало вивченими залишаються погляди Михайла Максимовича на релігію.

У своїх попередніх дослідженнях ми спробували показати специфіку особистої релігійності Михайла Максимовича та її вплив на уявлення вченого щодо науки, історії, національного питання [5]. Попри те, залишається недостатньо висвітленим ставлення Михайла Максимовича до католицизму. Деякі аспекти вказаної проблематики висвітлив сучасний український історіограф Іван Куций у статті «Між Руським світом та Слов'янщиною: цивілізаційні образи у науковій спадщині Михайла Максимовича» [8, с. 6–32]. Учений переконливо доводить, що Михайло Максимович вважав католицизм змістовною ознакою «Заходу», образ «ненависного папізму» у працях вченого загалом відрізнявся крайнім негативізмом. У цьому контексті орден єзуїтів зображено Михайлом Максимовичем головним винуватцем «західної загрози».

При цьому до кінця нез'ясованими залишається низка питань: які саме аспекти католицизму викликали особливу відразу у Михайла Максимовича; якого значення вчений надавав специфічним богословським та літургійним особливостям західного християнства; якою мірою особливості католицької догматики та культу були фактором ворожості Михайла Максимовича до «ненависного папізму»; у який спосіб сприйняття католицизму як «неправильної віри» поєднувалися в уяві вченого з відразою як до соціально-політичної сили; наскільки типовими були різноманітні контексти, у яких учений згадував «латинську віру»; як образи католицизму в працях ученого поєднувалися з різноманітними етнічними, територіальними та іншими характеристиками; яким чином у працях співвідносилися образи римо- та греко-католиків.

Окреслене коло питань ми досліджували на основі опублікованих наукових праць Михайла Максимовича [9; 11–13], його листів [10; 17] та неопублікованих нотаток, що зберігаються в Інституті рукописів Національної бібліотеки імені Володимира Вернадського (м. Київ) [37, ф. 32, оп. 1, спр. 2481; ф. 32, оп. 1, спр. 1-66, 389, 392-393, 401, 402, 406, 502-503]. Як буде показано нижче, критика католицизму в неопублікованих нотатках Михайла Максимовича дещо відрізняється від критики, що міститься в його оприлюднених працях.

У методологічному плані ми спиралися на запропоновані представниками Кембриджської школи інтелектуальної історії принципи застосування теорії «мовних ігор» Людвіга Вітгенштайна до вивчення історично змінюваних лінгвістичних практик [31; 33]. Урахування цих принципів дозволяє краще зрозуміти історичну змінюваність сенсового наповнення термінів «католицизм», «папізм», «уніатство» тощо та специфіку їхньої рецепції у працях Михайла Максимовича. Спираючись на сучасні теорії метафори [22], ми спробуємо виявити метафоричні конструкції, використовувані Михайлом Максимовичем у характеристиках католицизму. При цьому наявність різноманітних інтерпретацій феномену метафори в сучасному мовознавстві зумовлює необхідність звернення до описаних Евою

Доманською принципів побудови «теорії знизу», відповідно до яких наявні теоретичні побудови мають не просто механічно застосовуватися при дослідженні історії, а радше служити основою для початкової постановки досліджуваних питань [4]. Для вивчення типовості різноманітних образів католицизму в працях Михайла Максимовича ми застосовували кількісний контент-аналіз, реалізований за допомогою програми MAXQDA-2022.

Негативні характеристики католицизму в працях Михайла Максимовича є досить поширеними. Наведена в назві нашої статті цитата з листа Михайла Максимовича до російського історика Михайла Погодіна (1859 р.) якнайкраще характеризує бачення вченого щодо ставлення українців до католицизму протягом історії, а також його особисте сприйняття католицької віри [11, с. 417]. При цьому сприйняття католицизму як чогось, що вартує засудження, у Михайла Максимовича подається як щось зрозуміле саме по собі. Наприклад, у листі до Михайла Погодіна «Пам'ять про київського воєводу Григорія Хоткевича» (1868 р.) Михайло Максимович рішуче критикує версію щодо католицького віросповідання Хоткевича: «Навіщо ця помилкова прибавка, настільки образлива для пам'яті заслуженого чоловіка! У той час не було ревних католиків між панами-радами литовськими; та й у самій Польщі католицизм було тоді в крайньому занепаді» [11, с. 157]. Таким чином, одне лише припущення про належність історичного діяча до католицизму сприймалося вченим як образа пам'яті.

В уявленні Михайла Максимовича боротьба з католицизмом пронизує всю українську історію. У неопублікованих нотатках вченого до лекцій з історії словесності (1834 р.) давній період руської історії схарактеризовано як «боротьбу з язичництвом, глибоко вкореним, і з католицизмом – що вже наступало» [37, ф.32. оп. 1, спр. 389. Арк. 6.]. В інших нотатках – до лекцій 1830-х – 1840-х рр. – Михайло Максимович зазначає, що у XVI ст. «Україна найбільше терпіла від татар, потім від католицизму» [37, ф.32. оп. 1, спр. 393. Арк. 9].

Постає питання: з чим пов'язаний подібний негативізм. Поза сумнівом, варто враховувати ті умови етно-культурного протистояння, у яких діяв Михайло Максимович. В історіографії вже добре описаний процес відкриття Київського університету імені святого Володимира, що сприймався імперською владою як форпост російськості в боротьбі з польським впливом на Правобережній Україні [6; 20]. При цьому в 1830-ті та 1840-і рр. українська етнічна специфіка нерідко сприймалася представниками імперської еліти як своєрідний вияв «російськості» [30, р. 188-190], а Михайло Максимович до кінця життя залишався в межах цієї парадигми [28, с. 182-184; 33, р. 154]. В умовах, коли католицизм було одним із маркерів польськості, цілком зрозумілим є негативне ставлення вченого до Католицької церкви. Крім того, Михайло Максимович був надзвичайно релігійною людиною: у листах та спогадах він постійно підкреслював свою належність до православ'я [5, с. 51–66]. Тож негативне сприйняття католицизму, скоріш за все, було пов'язане і з особистими поглядами Михайла Максимовича на релігію.

В опублікованих працях Михайла Максимовича католицизм переважно критиковане через постулювання його негативного впливу на розвиток країн, засудження папського владолюбства, єзуїтської політики та утисків православ'я з боку католицьких володарів. Так, наприклад, у листі до графині А. Д. Блудової (1866 р.) Михайло Максимович пише, що у разі перемоги в Польщі протестантизму ця держава «ще прийшла б у самосвідомість, і влаштувалася б у державу правильну і міцну» [11, с. 177]. З релігійної точки зору протестантизм є принаймні не менш чужим для православ'я, ніж католицизм. Проте, на думку вченого, саме католицизм виявилася особливо шкідливим для Польщі. На цьому неодноразово наголошено в працях Михайла Максимовича [Див, напр.: 11, с. 626; 12, с. 235].

Михайло Максимович пише про негативний вплив католицизму навіть на польську мову. У статті «Родовідна записка киянина» (1841 р.) учений пише, що саме під впливом «важкої схоластики єзуїтської латини» польська мова «втратила свою молоду свіжість» [11, с. 208]. Цікаво порівняти цю тезу з його ж міркуваннями про вплив церковно-слов'янської мови на генезу літературної російської мови. Так, у роботі «Початки російської філології» (1845 р.) М. Максимович пише: «Мова російська, що виникла з наріччя московського, під впливом церковно-слов'янської мови, є головним представником не тільки російської мови [до

неї Михайло Максимович відносив всі східнослов'янські мови – прим. П. Є.), а й усієї слов'янської. Своєю мужньою силою та урочистою звучністю вона перевершує всіх своїх одноплемінників» [13, с. 59–60].

Таким чином, на думку вченого, католицтво зіпсувало мову поляків, тоді як православ'я вивело російську мову на вершину розвитку. При цьому вчений не наводить специфічних філологічних аргументів на користь того, що польська мова була саме «пошкоджена» латинськими впливами, обмежуючись розвливчастими метафорами та простим постулюванням. Очевидно, несприйняття католицизму було важливим чинником того, що Михайло Максимович визначав лінгвістичні впливи католицтва як негативні. При цьому, промаркувавши їх відповідним чином, він отримував додаткові аргументи для критики католицизму.

Характеризуючи діяльність єзуїтів у Речі Посполитій, учений зазначає: «Єзуїти були майстри своєї справи: із відновленням католицтва серед поляків [після перемоги над протестантизмом – прим. П. Є.], вони влили в них дух нетерпимості і вірогоніння, так само як і в ту частину південноросійського шляхетства, яку вони встигали вловити в свої хитрі тенета» [13, с. 260]. Загалом, єзуїти наділені найжорсткішими епітетами в працях Михайла Максимовича [11, с. 191, 751]. Варто зазначити, що у своїй негативній характеристиці Ордену єзуїтів загалом антипольськи налаштований Михайло Максимович виявлявся суголосним із польською історіографією 1810 – 1850-х рр., у якій також домінувала думка про негативний вплив єзуїтів на суспільно-політичний та культурний розвиток Речі Посполитої [23, с. 112–128].

Важливо зауважити, що Михайло Максимович у працях дуже жорстко засуджує релігійні утиски православних у Речі Посполитій [11, с. 264, 630, 795; 12, с. 235]. Проте коли вчений описує масові вбивства католиків і юдеїв православними козаками в рамках козацьких повстань та Коліївщини, він хоча й висловлює певне співчуття до жертв, проте одночасно постійно нагадує, що різанина була помстою за попередні кривди [11, с. 572, 633, 644–646]. У листі до Миколи Костомарова (1860 р.) Михайло Максимович без жодного осуду характеризує Богдана Хмельницького як «страшного гонителя та ненависника єзуїтів та їх колегумів» [11, с. 439].

У тих наукових працях Михайла Максимовича, що присвячені історії українських земель у складі Великого князівства Литовського, достатньо типовим було поєднання образів католицизму з образами «литвина» [12, с. 58]. Так, наприклад, у роботі «Дещо про землю Київську» (1864 р.) Михайло Максимович описує запровадження великим литовським князем Казимиром у 1471 р. воєводського правління у Києві такими словами: «В Київ призначив він воєводою Мартіна Гаштольда, тестя Симеонова. Кияни не прийняли цього литвина-католика, і просили себе в князі Симеонова брата, Михайла Олельковича, князя Слуцького; але Казімір наполягав на-своєму. Так відбулося припинення Київського князівства та перетворення його на Київське воєводство» [11, с. 151]. У листі до М. О. Кояловича «Про литовського гетьмана князя Острозького» (1864 р.) Михайло Максимович протиставляє «православно-руському князю» Костянтину Острозькому «литвинів-католиків» [11, с. 198].

Варто зазначити, що в сучасній історіографії поставлено під сумнів коректність спрощеного розуміння середньовічного та ранньомодерного терміну «руський народ» виключно в релігійних категоріях [20; 24]. Втім, Михайло Максимович працював у «добу націоналізму», і при цьому його велика релігійність зумовлювала акцентуацію саме конфесійного компоненту в етнонаціональному поділі [5].

Якщо у характеристиках подій XV – першої половини XVI ст. Михайло Максимович тісно пов'язує католицтво з образом литвинів, то при аналізі релігійних процесів на теренах України в другій половині XVI - у XVII ст. так само використовує поєднання образів католицизму та польськості. Наприклад, у роботі «Про причини взаємної жорстокості поляків та малоросіян, що мала місце в XVII ст.» (1857 р.) Михайло Максимович пише про «жорстке насилля польсько-католицьке» щодо православ'я [11, с. 269]. Там само вчений пише про «перетворення багатьох осіб з найшляхетнішого південно-російського дворянства на поляків-

католиків» [11, с. 272]. Термін «польсько-католицький» учений використовував і в інших своїх працях [11, с. 387, 12, с. 267].

Характерно, що засудження Михайлом Максимовичем переходу руської знаті до католицизму включало не лише закиди щодо втрати «істинної релігії», але й осуд вченим зради «батьківської віри» [12, с. 368, 399]. Наприклад, у праці «Родовідна записка Киянина» (опублікована у 1841 р.) учений характеризує становище в Україні після Люблінської унії таким чином: «Найшляхетніша частина корінного Західно-Російського дворянства помалу відійшла від давньої віри своїх предків і перейшла до католицизму» [11, с. 208]. Варто зазначити, що з точки зору теоретично сформульованого християнського віровчення істинність віри жодною мірою не залежить від того, чи сповідували її предки тієї або іншої людини. Проте в свідомості Михайла Максимовича, попри всю богословську обізнаність ученого, усе ж існував той дуже міцний стереотип, за яким слідування певній вірі тісно пов'язане з повагою до предків, вірністю традиції тощо. Подібний стереотип фіксовано в різних верствах східноєвропейського суспільства XIX ст. [2, с. 15] Мотив захисту православ'я саме як «віри предків» простежується у відомій записці міністра народної освіти Сергія Уварова імператору Миколі I, у якій розгортається концепція «православ'я, самодержав'я, народність» [26, с. 70–72]. Як бачимо, подібна риса релігійної свідомості була характерна і для Михайла Максимовича, що давало підставу для додаткового засудження відходу від православ'я.

Варто взяти до уваги, що Михайло Максимович у характерних для романтизму категоріях використовував антропоморфні метафори для характеристики народу [29, с. 51–63]. Відповідно, засудження «зради» батьківської віри переносилося з окремих особистостей на цілі країни та етноси, що сприймалося, звісно, у примордіалістському сенсі. Так, на думку Михайла Максимовича, віра поляків «була спочатку не католицькою, а східною»: саме від Східної церкви «Польща прийняла своє перше світло християнства» [11, с. 626]. Як зазначив Іван Куций, Михайло Максимович одним із перших в українській історіографії прийняв слов'янофільську тезу про «зраду» Польщею слов'янщини й перехід її на сторону католицького Заходу [8, с. 23]. Польщу він окреслював «первинною “Західницею” у колі “Слов'янському”» [11, с. 750].

Дуже показовим прикладом злиття етнічних та релігійних маркерів в уяві Михайла Максимовича є його опис долі нащадків князя Андрія Курбського. У статті «Спогад про міста Пересопницю та Дубравицю» (1840 р.) учений пише, що вони «нарівні з нащадками інших князів і дворян західноруських були вже католиками. Але російська кров знаменитого князя відгукнулася у своїх правнуках і скинула з себе випадково нав'язаний привид народності польської» [12, с. 404].

Образи релігійної єдності та зближення етнічних і релігійних маркерів давали змогу Михайлу Максимовичу описувати реалії ранньомодерного станового суспільства у примордіальних категоріях, зображаючи саме етнос суб'єктом історичної дії. Так, критикуючи польського історика та публіциста Міхала Грабовського, який характеризував козацькі війни кінця XVI – XVII ст. як «військові бунти, повстання черні», Михайло Максимович підкреслював: «У тих смутах головним і постійним ділом було відстоювання православної східної віри від нападів католицько-уніатських; і в цьому відстоюванні свого православ'я, так само дорогого для всіх станів, брали живу участь всі стани південно-російського народу: і дворянство, і духовенство, і козацтво, і міщанство, і простолюди або поспільство. У колі тієї загальної та різноманітної боротьби, козацькі повстання, які для поляків, звичайно, були – «військовими бунтами», – для православно-російської сторони були «хрестовими походами» [11, с. 272].

Визначення козацьких повстань як «хрестових походів» повторене і в інших роботах Михайла Максимовича [11, с. 508, 253]. Саме релігійний характер боротьби, на думку вченого, був визначальним в історичних подіях на теренах України у XVI – XVII ст.

Заслуговує на особливу увагу той факт, що, характеризуючи козацькі повстання як «хрестові походи», прихильний до козацтва вчений тим самим ніби прославляє і хрестоносну активність. Незважаючи на свій палкий антикатолицизм, Михайло Максимович використовує образ активності середньовічних лицарів-католиків на Близькому Сході для характеристики

український військових виступів, спрямованих, на думку вченого, перш за все проти католицизму. Ймовірно, тут можемо говорити про вплив романтичної історіографії хрестових походів на вченого. Для історіографії епохи романтизму була характерна ідеалізація хрестових походів й акцент на релігійних мотиваціях їхніх учасників. Це, зокрема, яскраво проявилось в працях Жозефа-Франсуа Мішо [35]. Михайло Максимович сприймав католицизм як ворога, проте релігійна мотивація хрестоносців (яку підкреслювали історики-романтики) не могла не захоплювати вкрай релігійного та романтично налаштованого дослідника. Зрештою він використав образ «хрестових походів» для характеристики козацьких повстань у Речі Посполитій.

В опублікованих працях Михайла Максимовича серед організаційних та богословських характеристик католицизму особливо критиковано інститут римського папства, звинувачуваного у владолюбстві [11, с. 626]. Наприклад, у полеміці з Мішалом Грабовським учений так характеризував принципи Берестейської унії: «Головною та першою умовою її було визнання главенства та непогрішимості Папи Римського, а це вже сутнісна зміна православного сповідання, яке визнає головою церкви – Ісуса Христа» [11, с. 280]. Тут варто зазначити, що цитований текст був опублікований у 1857 р., а догмат про непомильність папи у визначенні віри та моралі, коли він промовляє *ex cathedra*, був прийнятий Католицькою церквою лише на Першому Ватиканському соборі 1869–1870 рр. Втім, акцент саме на критиці «папського владолюбства» був характерною рисою православної полеміки з католицизмом у ХІХ столітті. Так, наприклад, саме владолюбство папи особливо засуджували митрополит Платон (Левшин) та архієпископ Філарет (Гумілевський) у своїх узагальнювальних працях з історії Російської церкви [18–19; 27].

Попри те, інші догматичні та літургійні особливості католицизму в опублікованих працях Михайла Максимовича майже не згадані й не піддані критиці. Можна було б зробити висновок, що вчений не вважав ці риси аж надто значущими і його несприйняття католицизму було пов'язане переважно з соціально-політичним виміром «папізму». Втім, неопубліковані рукописи вченого дають змогу більш глибоко зрозуміти його ставлення до західного християнства. У нотатках «Зауваги щодо людини, богопізнання» (1860-і рр.) Михайло Максимович, серед іншого, звертає увагу на наявність у грецькій літургії так званої низхідної епikleзи, під час якої здійснюється молитва про сходження Святого Духа на хліб і вино та їхнє освячення. У латинській літургії існує лише висхідна епikleза, під час якої звершується молитва про прийняття Дарів у жертву, тоді як прямого заклику до освячення Святих Дарів Духом Святим немає. З цього факту Михайло Максимович робить висновок, що у католиків «влада перетворення хліба та вина на тіло та кров полягає в діянні священника, у греків – в діянні Святого Духу» [37, ф. 32, оп. 1, спр. 502, арк. 5 зв.].

Варто зазначити, що дискусії щодо епikleзи є достатньо важливою складовою полеміки між католиками та православними [34]. Таким чином, в особистих записках Михайло Максимович звертав увагу на літургійні особливості католицизму та вважав їх значущими. Проте в опублікованих працях ученого цю тему не порушено. Можливо, це пов'язане з тим, що Михайло Максимович не вважав себе богословом, тому міркування стосовно богословських та літургійних питань він залишав у вигляді рукописних нотаток, тоді як у текстах, призначених для публікації, він як історик характеризував соціальні та політичні аспекти історії католицизму.

Недоліки західного християнства Михайло Максимович вважав одним із факторів поширення антирелігійної критики на Заході наприкінці ХVІІІ ст. У неопублікованих нотатках до лекцій з російської літератури ХVІІ – ХІХ ст. учений пише: «Наприкінці ХVІІІ століття панував на Заході напрям руйнівний... Релігія пала разом зі своїми зловживаннями, і її місце зайняло легковажне невір'я» [37, ф. 32, оп. 1, спр. 392, арк. 23].

Окремого висвітлення заслуговує питання щодо зіставлення термінів «католицизм» та «уніатство» у свідомості Михайла Максимовича. Звісно, вчений прекрасно розумів канонічну підпорядкованість представників Унійної церкви Папі Римському, проте на рівні слів, як правило, використовував термін «католики» лише щодо представників латинського обряду.

«Католики» та «уніати» в його наративі – це, як правило, різні, хоча й тісно пов'язані групи [11, с. 797; 12, с. 186, 189]. Так наприклад, у вже цитованому вище листі до княгині А. Д. Блудової вчений пише про заснування православних братських шкіл у Речі Посполитій: «Таким чином виховувалося не одне покоління освічених людей, –на посилення Російського православ'я і на відсіч католицтву та уніатству» [11, с. 181]. У листі до Міхала Грабовського вчений писав, що в Речі Посполитій «кожен своїми способами, хто як міг, відстоював православну церкву від різноманітного на неї нападу з боку католицького та уніатського» [11, с. 268]. Католицтво та уніатство тут є різними сутностями, хоча в цілому вони складають узагальнений образ ворога.

Унію вчений характеризує як «перехідний міст до католицтва» [11, с. 628]. У неопублікованих нотатках до своїх лекцій учений пише: «Унія потрясла віру і народне життя вщент. Цього не відчувала Велика Русь. Тут нова боротьба з поляками, за віру та самобутність, і досягла до героїзму» [37, ф. 32, оп. 1, спр. 393, арк. 9]. Ліквідацію Греко-Католицької церкви на території Російської імперії Михайло Максимович характеризує як «повернення уніатів до православ'я» [11, с. 207].

Для порівняння типовості контекстів, у яких Михайло Максимович використовував різні терміни, пов'язані з католицизмом, ми вдалися до методу кількісного контент-аналізу. За допомогою програми MAXQDA-2022 було проаналізовано три томи зібрання творів Михайла Максимовича, що були видані у 1870-х рр. У підсумку було з'ясовано, наскільки часто терміни «унія», «католицизм», «папство», «єзуїти», а також похідні від них слова, використовуються в одному контексті (в рамках трьох абзаців) з іншими етно-релігійними маркерами (Таблиця 1).

Таблиця 1. Типовість зв'язку термінів «католицизм», «унія», «єзуїти» та «папство» з іншими етно-релігійними маркерами у роботах Михайла Максимовича

	Унія	Козаки	Запорозжці	Папство	Єзуїти	Литва	Польща	Гайдамаки	Великоросія	Малоросія	Народ	Католицизм	Православ'я	Україна	російський
Унія, уніати	0	38	36	15	21	14	37	7	9	35	50	28	47	41	55
Козаки	38	0	68	18	21	20	69	22	28	92	126	26	64	129	131
Запорозжці	36	68	0	17	22	17	62	21	26	73	99	20	54	105	100
Папа, папство, папізм	15	18	17	0	10	8	19	2	5	13	25	15	24	25	23
Єзуїти	21	21	22	10	0	9	19	2	6	22	33	25	32	27	34
Литва	14	20	17	8	9	0	22	1	8	19	21	12	15	18	31
Польща	37	69	62	19	19	22	0	25	27	102	128	35	77	124	149
Гоніння	22	21	20	11	18	6	25	6	5	15	26	16	22	23	24
Великоросія	9	28	26	5	6	8	27	2	0	27	37	7	18	31	39
Малоросія	35	92	73	13	22	19	102	13	27	0	93	20	46	83	101
Народ	50	126	99	25	33	21	128	21	37	93	0	30	74	117	156
Католицизм	28	26	20	15	25	12	35	3	7	20	30	0	30	24	32
Православ'я	47	64	54	24	32	15	77	8	18	46	74	30	0	58	72
Україна	41	129	105	25	27	18	124	19	31	83	117	24	58	0	116
російський	55	131	100	23	34	31	149	17	39	101	156	32	72	116	0

Здійснений аналіз дозволяє побачити відмінності в контекстах використання Михайлом Максимовичем термінів «католицизм» та «уніатство». Термін «католицизм» та похідні від нього вчений найчастіше використовував в одному контексті з поняттями, похідними від слова «Польща». Це дає змогу говорити про типовість зазначеної вище символічної прив'язки образів «польськості» та «католицькості» в уяві мислителя. Водночас термін «уніатство» та похідні від нього в текстах Михайла Максимовича значно рідше пов'язані з маркерами польськості: більш типовим є зв'язок спільнокоренових до терміну «Унія» слів із поняттями «Церква», «Народ», «Православ'я», «Україна» та «російський».

Можна зробити висновок, що «католицизм» Михайло Максимович тлумачив перш за все як маркер польськості, тоді як «уніатство» описував не стільки в контексті внутрішньо-католицьких релігійних процесів, скільки в контексті української етнокультурної історії. «Уніатство» сприймалося не як гармонійна частина Католицької церкви (що було б логічно з точки зору католицької еклезиології), а як частина православної спільноти, що відколосалася від свого коріння, але підлягає поверненню до «віри предків» – православ'я. При цьому «віра предків» символічно ототожнюється із взаємопов'язаними для Михайла Максимовича образами «народу», «російськості» та «українськості».

Терміни «папство» та «єзуїти» також частіше використовуються Михайлом Максимовичем в одному контексті не з термінами «Польща» та «польський», а з поняттями «народ», «православ'я», «Україна», «російський». Це пов'язане з тим, що термін «католицизм» у текстах Максимовича є сутнісною характеристикою польськості, тоді як «папство» та «єзуїти» – це не характеристика, а суб'єкт, чия діяльність описується в контексті взаємодії із некатолицькими сутностями.

Досить типовим був зв'язок усіх пов'язаних із католицизмом та «уніатством» термінів зі словом «гоніння», що підтверджує зроблений на основі якісного аналізу висновок про поширеність образу утисків православ'я з боку католиків та «уніатів».

Отже, можна зробити висновок, що образи католицизму, створені Михайлом Максимовичем, однозначно негативні. Єдиний виняток – це згадування вченим хрестових походів у позитивному ключі, саме з якими учений ототожнює козацькі повстання в Речі Посполитій, підкреслюючи їхній справедливий характер. Тут позначилися загальні тенденції глорифікації хрестоносного руху в історіописанні доби романтизму. В опублікованих працях Михайла Максимовича найбільший акцент у критиці католицизму зроблено на суспільно-політичному вимірі: учений критикує силовий тиск на православних з боку католиків, всіляко обігрує образ «папського владолюбства», засуджує «єзуїтську підступність» (тут оцінки Михайла Максимовича збігаються з образами єзуїтства в тогочасній польській історіографії), постулює тезу про негативний вплив католицизму на історію Польщі та польську мову. При цьому в неопублікованих нотатках Михайло Максимович звертає увагу і на деякі літургійні особливості католицизму, що були предметом полеміки між католиками та православними. Важливим для Михайла Максимовича був концепт «віри предків», відхід від якої він особливо засуджував. Це давало додаткові аргументи на користь критики тих православних у Речі Посполитій, що переходили з православ'я в католицизм. Михайло Максимович антропоморфізував народ у типовому для романтизму стилі. Це давало змогу звинувачувати в зраді віри не лише окремих історичних діячів, але й цілі етнонаціональні групи. Зокрема, учений стверджував, що Польща спочатку отримала хрещення від Східної церкви, але згодом змінила віру на Римський католицизм. Досить характерною для текстів Михайла Максимовича була символічна прив'язка образів католицизму до образів литвинів та поляків. При цьому, використовуючи термін «католицизм», Михайло Максимович завжди мав на увазі саме римський католицизм і символічно розділяв «католиків» та «уніатів». Різко критикуючи Берестейську унію, учений зображав «уніатство» як окрему сутність, що з'явилася в українському житті внаслідок зради і підлягає поверненню до батьківської віри.

Конфлікт інтересів

Автор заявляє, що конфлікту інтересів щодо публікації цього рукопису немає. Крім того, автор повністю дотримувався етичних норм, включаючи неприпустимість плагиату, фальсифікації даних та подвійної публікації.

Список використаної літератури

1. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постановня неklasичної історіографії; Про історичне мислення. Київ: Ніка-Центр, 2012. 296 с.
2. Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви. Том I. Москва, 1905. [2], II, 520 с.
3. Головащенко С. І. «Українська Псалтир» М.О. Максимовича як феномен вітчизняної біблеїстики: кілька запитань до тексту. *Магістеріум. Історико-філософські студії*. 2006. Вип. 23. С. 55–62. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/14232>
4. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ: Ніка-Центр, 2012. 264 с.
5. Єремєєв П. В. Релігійні образи у наукових роботах Михайла Максимовича. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки*. 2022. Вип. 35. С. 51–66. DOI: <https://doi.org/10.26565/2227-6505-2022-35-06>
6. Короткий В. А., Біленький С. Г. Михайло Максимович та освітні практики на Правобережній Україні в першій половині XIX століття. Київ: ВЦ «Київський університет», 1999. 388 с.
7. Кравченко В. В. Україна, імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. Київ: Вид-во Часопис «Критика», 2011. 544 с.
8. Куций І. Між Руським світом та Слов'янщиною: цивілізаційні образи у науковій спадщині Михайла Максимовича. *Історіографічні дослідження в Україні: Зб. наук. пр.* 2016. Вип. 26. С. 6–32.
9. Максимович М. О. Лист про філософію. *Хроніка-2000. Український культурологічний альманах*. 2000. Вип. 37 – 38. С. 397 – 401.
10. Максимович М. О. Листи. Київ: Либідь, 2004. 312 с.
11. Максимович М. А. Собрание сочинений. Т. 1. Отдел исторический. Киев, 1876. VIII, 847 с.
12. Максимович М. А. Собрание сочинений. Т. 2: Отделы: историко-топографический, археологический и этнографический. Киев, 1877. VII, 524, [2] с.
13. Максимович М. А. Собрание сочинений. Т. 3: Языкознание. История словесности. Киев, 1880. [4], 745 с.
14. Михайло Максимович і українська історична наука: Матеріали круглого столу, проведеного в Інституті історії України НАН України 10 листопада 2004 р. з нагоди 200-річчя від дня народження М.О. Максимовича. Київ, 2005. 469 с.
15. Остриянин Д. Ф. Світогляд М. О. Максимовича. Київ, 1960. 165 с.
16. Печеранський І. Михайло Максимович як філософ. *Мандрівець*. 2010. № 3. С. 81 – 85. URL: https://www.libr.dp.ua/text/mandr_2010_3_13.pdf
17. Письма М. П. Погодина, С. П. Шевырева и М. А. Максимовича к П. А. Вяземскому 1825 – 1874 годов. Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1901. 224 с.
18. Платон [Левшин, П. Е.]. Краткая церковная российская история. Т. 1. Москва, 1805. [2], X, 388, [2] с.
19. Платон [Левшин, П. Е.]. Краткая церковная российская история. Т. 2. Москва, 1805. Т. 2. [2], 352, [2] с.
20. Плохій С. М. Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі. Київ, 2015. 430 с.
21. Ремі Й. Імперська освітня політика і польське питання в Київському учбовому окрузі. Суперечка між Сергієм Уваровим та Дмитром Бібіковим наприкінці 1830-х рр. *Етнічна історія народів Європи*. 2001. Вип. 8. С. 17–21.

22. Сахнюк О. С. Теорії метафори. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*. 2019. Вип. 6 (74). С. 30–33.
23. Серяков С. О. Єзуїтське шкільництво як чинник культурного розвитку Речі Посполитої в польській історіографії другої половини 1830-х - початку 1850-х рр. *Харківський історіографічний збірник*. 2013. Вип. 12. С. 112–128.
24. Старченко Н. П. Люблінська унія як ресурс формування концепту політичного "народу руського" (1569–1648 рр.). *Український історичний журнал*. 2019. № 2. С. 4–45.
25. Толочко О. П. Максимович versus Погодін. *Україна і Росія в історичній ретроспективі*. Том 1. Київ, 2004. С. 331–344.
26. Уваров С. С. О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения. *Река времен. Книга истории и культуры*. Кн. 1. Москва, 1995. С. 70–72.
27. Филарет [Гумилевский Д. Г.]. История Русской Церкви в пяти периодах. Период I. От начала христианства в России до нашествия монголов (988-1237). Харьков, 1849. 270 с.
28. Ясь О. В. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок ХІХ — 80-ті роки ХХ ст.). Ч. 1. Київ: НАН України. Ін-т історії України, 2014. 587 с.
29. Ясь О. В. Раціональне та ірраціональне в науковій творчості Михайла Максимовича. *Генеза*. 2006. № 1. С. 51–63. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Yas_Oleksii/Ratsionalne_ta_irratsionalne_v_naukovii_tvorchosti_Mykhaila_Maksymovycha/
30. Andriewsky O. The Russian-Ukrainian Discourse and the Failure of the “Little Russian Solution,” 1782–1917. *Culture, Nation and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)*. University of Alberta Press, 2003. Pp. 182–214.
31. Pocock J. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1985. 332 p.
32. Saunders D. *The Ukrainian Impact on Russian Culture 1750–1850*. Edmonton, 1985. 415 p.
33. Skinner Q. *Meaning and Understanding in the History of Ideas. History and Theory*. 1963. Vol. 8. Pp. 3–53.
34. Taft R. The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex Orandi Traditions. *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. Pp. 210–237.
35. Tyerman C. *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester University Press, 2011. 272 p. <https://doi.org/10.7765/9781847799005>
36. Velychenko S. *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*. Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1992. 283 p.
37. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського

P. V. YEREMIEIEV, PhD (History),

Associate Professor of the **Department of History of Eastern Europe, Associate Professor of the Department of Ukrainian Studies**

e-mail: p.v.eremeev@karazin.ua ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0300-2645>

V. N. Karazin Kharkiv National University
4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

“AGAINST THE HATED PAPIISM”:

IMAGES OF CATHOLICISM IN THE WORKS OF MYKHAILO MAKSYMOVYCH

Purpose. This paper aims to characterize the images of Catholicism in the works of Mykhailo Maksymovych (1804–1873), a famous Ukrainian intellectual, and the first rector of St. Volodymyr University in Kyiv.

Methods. The research methodology is based on the principles formulated by the representatives of the Cambridge School of Intellectual History, modern theories of metaphor, which were used following the directions of building a “theory from below” described by Ewa Domanska, and the methods of quantitative content analysis implemented with the MAXQDA-2022 program. The study is based on Mykhailo Maksymovych's published works, letters, and unpublished notes, saved in the Institution of Manuscript of Vernadsky National Library of Ukraine (Kyiv).

Scientific novelty. The author reveals how Maksymovych's perception of Catholicism as a “wrong faith” was combined with his disgust with “hateful papism” as a socio-political force. The typicality of various contexts where the scholar mentioned the “Latin faith” is statistically determined. The author clarifies how the images of Catholicism in Maksymovych's works were combined with various ethnic, territorial, and other characteristics and how the images of Roman and Greek Catholics were correlated in the scholar's works.

Conclusions. Mykhailo Maksymovych created entirely negative images of Catholicism. The only exception is the mentions of the Crusades with positive connotations, which was due to the influence of the romantic historiography of the Crusader movement on the scholar's vision. The socio-political dimension of Catholicism is criticized in the published works of Mykhailo Maksymovych. However, there are mentions of the liturgical features that caused controversy between Catholics and Orthodox in Mykhailo Maksymovych's unpublished notes. Mykhailo Maksymovych used the concept of “ancestral faith” to criticize the conversion from Orthodoxy to Catholicism. The symbolical linking of the images of Catholicism to the images of Lithuanians and Poles was typical in the works of Mykhailo Maksymovych. The scholar symbolically separated “Catholics” and “Uniates”. He described “Uniatism” as a phenomenon that emerged due to betrayal and that had to return to the parental faith. Mykhailo Maksymovych's religious views, the general context of socio-political and cultural life in Ukraine in the first half and middle of the 19th century, the influence of romanticism, and global processes of nation-building that took place during the “long” 19th century determined the specificity of the images of Catholicism constructed by Mykhailo Maksymovych.

Keywords: Mykhailo Maksymovych, Catholicism, Union, historiography, religion, images, romanticism, content analysis.

References

1. Vzosek V. History – Culture – Metaphor. The emergence of non-classical historiography; On historical thinking. Kyiv: Nika-Centre, 2012. 296 p. (in Ukrainian)
2. Gilyarov-Platonov N. P. Questions of Faith and Church. Volume I. Moscow, 1905. [2], II, 520 p. (in Ukrainian)
3. Golovashchenko S. I. “Ukrainian Psalter” by M. O. Maksymovych as a phenomenon of national biblical studies: some questions to the text. *Magisterium. Historical and philosophical studies*. 2006. Issue 23. Pp. 55–62. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/14232> (in Ukrainian)
4. Domanska E. History and Modern Humanities. A Study on the theory of Knowledge of the Past. Kyiv, 2012. 264 p. (in Ukrainian)
5. Yermieiev P.V. Religious images in the scientific works by Mykhailo Maksymovych. *V. N. Karazin Kharkiv National University Bulletin «History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences»*. 2022. Issue 35. Pp. 51–66. DOI: <https://doi.org/10.26565/2227-6505-2022-35-06> (in Ukrainian)
6. Korotkyi V. A, Bilenkyi S. G. Mykhailo Maksymovych and Educational Practices on Right-Bank Ukraine in the First Half of the Nineteenth Century. Kyiv: Kyiv University Publishing House, 1999. 388 p. (in Ukrainian)
7. Kravchenko V. V. Ukraine, Empire, Russia. Selected articles on modern history and historiography. Kyiv: Krytyka Publishing House, 2011. 544 p. (in Ukrainian)
8. Kutsyi I. Between the Russian World and Slavic Countries: Civilizational Images in the Scientific Heritage of Mykhailo Maksymovych. *Historiographical studies in Ukraine: Collection of scientific articles*. 2016. Issue 26. C. 6-32. (in Ukrainian)

9. Maksymovych M. A. Letter on philosophy. *Chronicle-2000. Ukrainian cultural almanack*. 2000. Issue 37 – 38. Pp. 397 – 401. (in Ukrainian)
10. Maksymovych M.O. Letters. Kyiv: Lybid, 2004. 312 p. (in Ukrainian)
11. Maximovich M. A. Collected Works. T. 1. Historical Part. Kyiv, 1876. VIII, 847 p. (in Russian)
12. Maximovich M. A. Collected Works. T. 2: Parts: historical-topographical, archaeological and ethnographic. Kyiv, 1877. VII, 524, [2] p. (in Russian)
13. Maksimovich M.A. Collected Works. T. 3: Linguistics. History of Literature. Kyiv, 1880. [4], 745 p. (in Russian)
14. Mykhailo Maksymovych and Ukrainian Historical Science: Materials of the round table held at the Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine on 10 November 2004 on the occasion of the 200th anniversary of M. O. Maksymovych's birth. Kyiv, 2005. 469 p.
15. Ostryanyn D. F. Worldview of M.O. Maksymovych. Kyiv, 1960. 165 p.
16. Pecheransky I. Mykhailo Maksymovych as a philosopher. *The Traveller*. 2010. № 3. Pp. 81 – 85. URL: https://www.lib.dp.ua/text/mandr_2010_3_13.pdf.33
17. Letters of M. P. Pogodin, S. P. Shevyrev and M. A. Maksimovich to P. A. Vyazemsky, 1825-1874. St. Petersburg: M. M. Stasiulevich's printing house, 1901. 224 p. (in Russian)
18. Platon [Levshin, P. E.]. Brief ecclesiastical Russian history. Part 1. Moscow, 1805. [2], X, 388, [2] p. (in Russian)
19. Platon [Levshin, P. E.]. Brief ecclesiastical Russian history. Part 2. Moscow, 1805. T. 2. [2], 352, [2] c. (in Russian)
20. Plokhyy S. M. The Origin of the Slavic Nations. Pre-modern identities in Ukraine, Russia and Belarus. Kyiv, 2015. 430 c. (in Ukrainian)
21. Remy J. Imperial educational policy and the Polish question in the Kyiv educational district. The dispute between Sergei Uvarov and Dmitry Bibikov in the late 1830s. *Ethnic History of the Peoples of Europe*. 2001. Issue 8. C. 17-21. (in Ukrainian)
22. Sakhniuk O. S. Theories of metaphor. *Scientific Notes of the National University of Ostroh Academy: Philology Series*. 2019. Issue 6 (74). C. 30-33. (in Ukrainian)
23. Seryakov S.O. Jesuit school system as a factor in cultural development of the Polish-Lithuanian Commonwealth in Polish historiography of the second half of the 1830's - early 1850's. *Kharkiv Historiographical Journal*. 2013. Issue 12. Pp. 112-128. (in Ukrainian)
24. Starchenko N. P. The Union of Lublin as a Resource for Forming the Notion of the Political "Ruthenian Nation" (1569–1648) *Ukrainian Historical Journal*. 2019. № 2. C. 4-45. (in Ukrainian)
25. Tolochko O. P. Maksymovych versus Pogodin. *Ukraine and Russia in Historical Retrospect*. Volume 1. Kyiv, 2004. C. 331-344. (in Ukrainian)
26. Uvarov S. S. On some general principles that can serve as a guide in the management of the Ministry of Public Education. *The River of Times. Book of History and Culture*. Vol. 1. Moscow, 1995. C. 7–72. (in Ukrainian)
27. Filaret [Gumilevsky D. G.]. History of the Russian Church in five periods. Period I. From the beginning of Christianity in Russia to the invasion of the Mongols (988-1237). Kharkiv, 1849. 270 c. (in Russian)
28. Yas' O. V. A historian and style. Prominent figures of Ukrainian history writing in the light of cultural epochs (from the beginning of the XIXth – the 80s of the XXth century). Part 1. Kyiv: Institute of History of Ukraine, 2014. 587p. (in Ukrainian)
29. Yas' O. V. Rational and irrational in the scientific work of Mykhailo Maksymovych. *Genesis*. 2006. № 1. Pp. 51 – 63. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Yas_Oleksii/Ratsionalne_ta_irratsionalne_v_naukovii_tvorchosti_Mykhaila_Maksymovycha/(in Ukrainian)
30. Andriewsky O. The Russian-Ukrainian Discourse and the Failure of the “Little Russian Solution,” 1782–1917. *Culture, Nation and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)*. University of Alberta Press, 2003. Pp. 182–214. (in Ukrainian)

31. Pocock J. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1985. 332 p.
32. Saunders D. *The Ukrainian Impact on Russian Culture 1750–1850*. Edmonton, 1985. 415 p.
33. Skinner Q. *Meaning and Understanding in the History of Ideas. History and Theory*. 1963. Vol. 8. Pp. 3–53.
34. Taft R. The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic *Lex Orandi* Traditions. *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. Pp. 210–237.
35. Tyerman C. *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester University Press, 2011. 272 p. <https://doi.org/10.7765/9781847799005>
36. Velychenko S. *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*. Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1992. 283 p.
37. Institute of Manuscript of Vernadsky National Library of Ukraine