

**ТЕОРІЯ
ТА МЕТОДОЛОГІЯ**

СТАВЛЕННЯ ІСТОРИКІВ УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТ. ДО РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Проблема релігієзнавства українських земель другої половини ХІХ — початку ХХ ст. дістала певне висвітлення у науковій літературі¹. Особливу увагу дослідників привернули релігійні погляди та розвідки з історії релігії і церкви В. Б. Антоновича², М. С. Грушевського³, М. П. Драгоманова⁴, І. В. Луцицького⁵. Водночас на сьогодні відсутні роботи, в яких би комплексно аналізувалися ставлення істориків-позитивістів українських земель другої половини ХІХ — початку ХХ ст. до релігії та церкви, відмінність їх поглядів та оцінок від послідовників інших парадигм. Дослідження ставлення науковців до релігії та церкви як специфічної риси інтелектуальної поведінки та позитивістського нарративу історіописання в Україні і становить завдання нашої статті.

Поширення ідей позитивізму у країнах з невирішеним національним питанням та засиллям релігії було подібним: «Рух до позитивізму був за своєю суттю рухом антиклерикальним... намагалися визволити саме від підлеглості старим духовним авторитетам, від їх святенництва, від їх вузького політичного консерватизму, від тої самої ідеології, на якій вони занервували свою владу»⁶.

Сцієнтичний, суто прагматичний, характер проголошеної О. Контом світської релігії фактично входив у протиріччя з традиційними постулатами католицької чи православної віри.

Проголошена О. Контом світська релігія⁷ викликала неоднозначне ставлення у наукових колах Росії та Австро-Угорщини, до складу яких входили українські землі у досліджуваний час. Так, наприклад, лідер російської державницької школи С. М. Соловйов ставився скептично, навіть негативно, до створення фундатором позитивізму нової релігії⁸. Професор Київської

духовної академії, а потім Київського університету С. С. Гогоцький різко розкритикував позитивізм, назвавши О.Конта «безумцем» за спробу створити світську релігію⁹. С. С. Гогоцький охарактеризував релігійні погляди фундатора позитивізму, як «нісенітницю та нечесність безглузвих вигадок Конта»¹⁰.

Релігія залишалася у суспільній думці необхідним елементом людського життя. Певні елементи релігійних вірувань зберігалися навіть у світогляді тих істориків-позитивістів, які відкрито критикували релігію та церкву. Цьому сприяли релігійне-патріархальне сімейне виховання¹¹, великий свідомий та підсвідомий, емоційно-забарвлений вплив християнської моралі. Тому критика релігії та церкви, як правило, не приводила до войовничого відкритого прояву атеїзму науковців-позитивістів та більшості радикально настроєних студентів¹². Проте відомі протилежні приклади. Так, студент Київського університету, у майбутньому відомий юрист Б.О.Кістяковський після зізнання на сповіді в університетській церкві у своїх атеїстичних поглядах попав до карцеру¹³.

Викладачі Київської та інших духовних академій, кафедр богослов'я та історії церкви класичних університетів (В. О. Біднов, С. С. Гогоцький, М. І. Петров та інші) не були і не могли бути позитивістами. Вони, як служителі церкви та ідеалісти, часто виступали з критикою об'єктивно направлених проти богослов'я ідей позитивізму. О. Конт, як відомо, виступав за створення нової світської релігії. Погляди Г. Спенсера та Г. Т. Бокля у той час сприймалися саме як атеїстичні. Принаймні засновники та найбільш відомі прихильники позитивістської доктрини до суто історичних проблем підходили не з біблійської точки зору. Ці погляди жорстко критикувалися філософами та істориками, що працювали у духовних академіях Російської імперії та на кафедрах історії церкви та богослов'я класичних університетів.

На західноукраїнських землях позиції церкви (головним чином католицької) були значно сильнішими, ніж у підросійській Україні. Глибоко віруючий католик Т. Жулінський виступив проти поширення серед науковців та молоді Галичини соціологічних ідей, що містяться у ввезених зі Франції, Англії, Німеччини брошурах¹⁴. Соціологічні ідеї, на його думку, є

антирелігійними¹⁵. З цих же позицій науковець різко критикував «Przegląd Tygodniowy» та інші польські позитивістські часописи за пропаганду соціологічних ідей¹⁶.

Католицька догматика була обов'язковим елементом студій польських авторів. Перший варіант монографії А. Шелаговського «Studia z dziejów rozwoju mitów i podań ludowych» мав назву «Dzieje religii. Studja religjoznawczo-socjologiczne», тобто носив більш соціологічно виражений характер. Характерно, що сам автор викреслив ряд абзаців машинопису, в яких викладалися основи еволюційної теорії Ч. Дарвіна (без посилань на останнього)¹⁷. Текст містить значну кількість реверансів на адресу католицизму. А. Шелаговський позитивно оцінював праці Е. Тейлора і в зв'язку з тим, що «англійський антрополог Тейлор спирається на віру в Бога та позагробне життя»¹⁸.

Між тим для більшості польських науковців Львова був характерний принципово інший підхід. Його С. Закжевський сформулював під час оцінки поглядів Т. Войцеховського: «Як історик та професор завжди підносив високо значення католицизму, натомість не терпів клерикалізму і завжди строго оцінював залежність польської держави у середніх віках від церковних чинників»¹⁹.

Відомо, що ряд мислителів епохи середньовіччя та особливо Просвітництва різко критикували релігійний фанатизм та церковну політику, які вважалися спотворенням справжніх основ християнства. Між тим довгий час саме існування християнської церкви та релігійної віри вважалося головним атрибутом суспільного життя та об'єктом вивчення істориків.

Глибока релігійність була більш характерною для українських істориків Росії з романтичним типом світосприйняття (М. І. Костомаров, П. О. Куліш), яких ми вже умовно назвали «перехідними фігурами» від гегельянства до позитивізму. Так, М. І. Костомаров виступав за реформування освіти «у православно-християнському дусі»²⁰.

Водночас у цілому світогляді переважної більшості науковців України того періоду було притаманно стримане ставлення до церкви та, інколи, і до релігії. Частина істориків-позитивістів українських земель були, подібно французьким і американським

(Т. Джефферсон, Б. Франклін) просвітителям та І. Канту, дієстами. О. Т. Назарук фактично повторював Вольтера в оцінці потреби суспільства у релігії: «наряд мусить держатися релігії»²¹. Історики-позитивісти, як і французькі просвітителі, визнавали необхідність релігії і церкви, як, насамперед, моральної основи суспільства. Такі погляди сприяли поширенню вільнодумства у суспільстві.

Для істориків-позитивістів була характерна поміркована релігійність, а іноді погано схований просвітницький скепсис до церкви. Невипадково, що питання релігійності В. Б. Антоновича дістало, наприклад, різні, інколи протилежні, оцінки як серед його сучасників, так і у новітній літературі²².

Водночас потрібно чітко відділяти ставлення істориків-позитивістів до релігії і церкви. Визнання релігії, інколи релігійна віра, поєднувалося в істориків-позитивістів з глибоким переконанням у великі пізнавальні можливості науки. Зокрема для позитивістського світогляду характерно поєднання ідеї божественного початку людства з теорією Ч. Дарвіна про природний відбір.

Львівський ідеолог польського позитивізму Ю. Супінський, не заперечуючи ролі релігії у суспільстві, виступав за світський характер освіти та провідну роль науки у суспільстві²³. Позитивісти визнавали науку найбільшою, але не єдиною, культурною цінністю людства, водночас заперечуючи в якості головної цінності релігію. Фактично один тип віри змінився іншим: «Віру у надприродні сили змінила віра у всемогутність людського розуму, у безмежні можливості науки як вищої форми реалізації цього розуму, віра в універсальність та безповоротність цієї істини»²⁴.

Науковці з суто просвітницьких та ліберальних позицій виступали за дотримання свободи віросповідання. А. М. Стоянов підкреслював: «свобода совісті була необхідною ступеню для розвитку європейського прогресу»²⁵.

Історики-позитивісти досліджуваного періоду підходили до цього з принципово нових позицій. Характерним для історика-позитивіста є оцінка І. В. Лучицьким Реформації, як теологічного явища, захисника старого середньовічного ладу, що виникло у боротьбі з вільнодумством²⁶. Тому київський науковець оцінює

кальвінізм, як типовий прояв середньовічного світогляду та непрогресивне явище²⁷. Переважна більшість істориків-позитивістів пов'язувала успіхи суспільного прогресу та цивілізаційного розвитку з обмеженням ролі релігії та особливо церкви у суспільному житті. При цьому науковці (за поодинокими випадками) не виступали проти релігії та церкви, як суспільного явища.

«Правовірні» позитивісти, на наше переконання, більш стримано та практично ставилися до релігії, а, особливо, до церкви. В. Б. Антонович про Берестейську церковну унію 1596 р. писав: «Для народу вона була ненависна не своїми догмами, бо народ не спиняється над міркуваннями про богословські питання, не обрядами; український народ завжди відносився до них індиферентно. Вона була ненависна тим, що переміняла громадський устрій церкви на автократичний. Народ ненавидів... унію за її ієрархічний абсолютизм, за те, що її примусово запроваджував у краї ворожий польсько-шляхетський елемент»²⁸.

Більш високі оцінки християнства були характерні не для «правовірних» позитивістів. «Перехідна фігура» від гегельянства до позитивізму Д. І. Каченовський високо оцінював роль християнської церкви у ранньому середньовіччі: «для християнських народів церква зробилася надовго єдиним елементом суспільного прогресу, вищою опорою урядів та душею перетворень»²⁹. Інша «перехідна фігура» раннього позитивізму М. Н. Петров високо оцінював християнське вчення для суспільного прогресу та цивілізації: Євангеліє «не лише не вороже прогресу..., але, навпаки, містить у собі всі задатки та умови прогресу»³⁰ і далі: «почесне місце належить християнству у шерензі елементів, з яких склалася цивілізація всієї Європи»³¹. Професор Харківського університету високо оцінював етичну складову релігії, бо у ній «містяться його корінні поняття про добро, правду, справедливість та закон — про всі ті вічні духовні блага, без яких не мислимо ні розвиток, ні щастя, ні саме життя. Вся зовнішня діяльність — суспільство, політика, мистецтво і наука, завжди і в усі часи були і будуть лише віддзеркаленням властивостей і духа цих верховних принципів»³². На переконання М. Н. Петрова християнство надало «широкий розвиток

громадянськості» європейським народам на відміну від східних народів, де панували інші релігії³³. Харківський професор визначав такі наслідки поширення християнства: 1) «усвідомлення спільності та єдності всього роду людського»; 2) «визнання моральної гідності у всіх членів відомого суспільства без різниці походження, статі та віку»; 3) поступове визволення промислової праці; 4) «відокремлення церкви від держави...після довгої боротьби»; 5) «в науці та мистецтві перевага людського духу над природою»³⁴.

Прихильник більше неокантіанських, ніж позитивістських ідей Є. М. Щепкін високо оцінював християнство саме з моральної точки зору: «Християнство — проповідь збереження покращеної людської природи»³⁵. Характерно, що у визначенні чернецтва Є. М. Щепкін підкреслює етичний елемент: «Для історика громадських спілок чернецтво — просто досвід релігійно-етичного комунізму за власною волею, що запроваджується у середовищі індивідуалістично організованого суспільства»³⁶.

Історики-позитивісти оцінювали роль церкви у цілому позитивно для деяких історичних періодів чи сфер людського життя. Так, П. М. Ардашев підкреслював визначальну роль церкви у зростанні культури: «церква була єдиним носієм цивілізації серед варварського суспільства початку середніх віків; і ще довго після того вона продовжувала залишатися єдиною культурною силою»³⁷.

М. С. Грушевський, суто з просвітницьких позицій, писав про наслідки прийняття християнського віровчення: «обмеженне свободи в шлюбних відносинах і взагалі в сексуальних»; «улекшенне становища челяди» та ліквідація цього інституту; «усуненне ostrійших форм лихви»; «боротьба з пережитками поганства»³⁸. Окрім того, «проповідь гуманності і любови мусила впливати також і на родинні відносини»³⁹. Учений оцінював християнство як найважливіший чинник культурної еволюції в середньовіччя⁴⁰.

Подібно більшості істориків-позитивістів М. С. Грушевський був прихильником поліфакторної моделі історичного процесу. Під час детальної розповіді про прийняття Берестейської унії 1596 року М.С.Грушевський писав про релігійний фактор так:

«церковні відносини на переломі XVI і XVII вв. (а моментами і скорше) стають тим фокусом, в яким збираються політичні, національні, а навіть і суспільні змагання українсько-руської народности, і церковними гаслами покриваються потім змагання і течії в основі річи [так у тексті — *Б. О.*] зовсім далекі від чисто церковних інтересів»⁴¹. Він вважав релігійний фактор значимим не лише в українській історії XVI–XVII століть, а й для інших (насамперед більш ранніх) періодів. Так, вчений підкреслював «величезне значення релігійної думки — цієї психологічної надбудови життя, для вироблення «перед законного права», або «племінного обичаю — попередника пізнішого права клясової держави»⁴². М. С. Грушевський відмічав поєднання національних та релігійних питань в історії українського народу: «Український національний рух XVI–XVII в. проходив під знаком релігійним, властиво — церковним»⁴³; «Церква стала майже єдиним гаслом національним»⁴⁴. Учений в іншому місці уточнював: «під окликами інтересів релігії ведеться боротьба задля інтересів національних, політичних, з мотивів класових і економічних»⁴⁵. Водночас він підкреслював таку особливість релігійного життя в Україні: «Народне українське життя не прийняло ортодоксії і зісталось на завсіди при певній духовій і релігійній свободі — ширшім погляді на віру і мораль»⁴⁶.

Подальшим кроком істориків-позитивістів стало визнання внутрішніх потреб людини у релігійній вірі. Випускник Київського університету Є. В. Тарле підкреслював психологічну та етичну основу релігійної віри: «потреба віри є однією з могутніх сил людської душі»⁴⁷. Свою думку науковець конкретизував наступним чином: «соціально-політичні реформатори надавали релігійний колорит своїм вченням тим у більшій мірі, чим важче та віддаленіше здавалось їм чи могло здаватися прозелітам здійснення цих вчень. Тут не було дрібного лукавства, пропагандистської хитрощі, одного лише бажання підкреслити у чужих очах особливою санкцією свої теоретичні побудови; ...але вперта відданість своєму суспільному ідеалу, потреба релігійно в нього повірити та інших переконати в його істинності, складність обґрунтувати досить грандіозну, а іноді прямо фантастичну схему на логічно доведеній філософській чи

науковій теорії всі ці мотиви та умови могутньо сприяли залученню політики у Мацціні..., у сен-сімоністів..., у Пьета Леру..., у польських месіаністів»⁴⁸. М. П. Василенко також виділяв саме етичну функцію релігії, яка «пов'язує людей між собою..., створює спільний моральний кодекс..., надає задоволення розумовим запитам окремих віруючих поколінь»⁴⁹.

Більш категоричним був М. П. Драгоманов, що у ранніх працях закликав «раз на все розпрощатися з вірою»⁵⁰. Він підкреслював роль раціоналістичного світогляду для кращого майбутнього: «Без систематичного раціоналізму немає вільнодумства в сім'ї, в громаді, в державі»⁵¹. Пізній М. П. Драгоманов був більш поміркованим в оцінці релігійної віри: «Наука про поступ серед людей на землі власне не протівна і вірі в царство небесне. Про те, що буде з душею людською після смерті тіла, ніхто докладно не знає та може і не знатиме. То найкраще полишити кожному думати про це і вірити, як йому подобається. Все діло тільки в тому, щоб думка про той світ, про царство небесне не перешкождала людям порядкувати життя на цім світі, на землі»⁵².

М. С. Грушевський взагалі високо оцінював роль не лише релігійного знання, а й етики та обрядовості: «З розвитком же духового життя людини...дістає дуже важливий і самостійний вплив фактор психологічний, все в ширших і різномірніших своїх уявах, як релігійна уява, обичай й мораль, мистецтво»⁵³.

М. С. Грушевський характеризував протистояння між українським та польським народом у релігійній справі з етичних позицій: «Культ, релігія — се ж для всякого чоловіка річ найбільш делікатна, найбільш вражлива на всяку зневагу, погорду, насильства»⁵⁴. Історик підкреслював важливу роль православної церкви у збереженні української нації: «Духовенство як сторож інтересів руської віри й проповідник їх в народних масах, являлося разом сторожем українського національного життя, національних традицій, національної свідомості, патріотизму»⁵⁵. Тому науковець був переконаний у необхідності поєднання моралі з релігією: «Матеріаліст не може бути добрим народовцем... Народовець може бути тільки в ідеалістичній, чи то побожній громаді...Релігія...наказує завше...любити свій народ»⁵⁶.

Вченого більше хвилювали не питання теології, а етичні аспекти християнства⁵⁷. Ще одним підтвердженням даної тези слугує наступне твердження науковця: «Як головну зміну в релігійнім світогляді принесену християнством взагалі...я піднесу поняття моральної відповідальності, ...морального балансу людського життя, посмертної кари або заслуги відповідно до моральної суми його...Ідея посмертного воздаяння взагалі здобула цілий переворот в психіці тодішніх людей, наповнивши їх уяву, а за тим і творчість масою нових образів і мотивів...Незвичайно важлива була також ідея універсальности людства...Поняття ж морального обов'язку до кожної людини без різниці походження було великим дарунком християнства»⁵⁸.

Історики-позитивісти з позицій просвітництва, раціоналізму та емпіризму підходили до аналізу демонологічних явищ. Науковці вважали ці факти проявом забобонів та невігластва, як пережиток «півдиких народів»⁵⁹. Так, М. Ф. Сумцов оцінював народні вірування у відьом як «яскраві залишки стародавнього релігійно-містичного світогляду»⁶⁰.

Характерною для раціоналістичного світогляду є ремарка В. Б. Антоновича: «Кожний незрозумілий, невияснений, дивний або рідкий прояв хоч би і невинний, приписується злому духові. При слабкому розвитку реального знання чорт стає гіпотетичною фігурою всіх проявів, невияснених строгим дослідом і науковою критикою»⁶¹.

З посиланням на Г. Спенсера, В. П. Милорадович вважав демонологічні вірування українського народу, які «відкривають цікаві риси найдавнішого світогляду людства: віру в перевертнів, в основі якої, як гадає Спенсер, — постійні зміни рослинних та тваринних форм у самій природі; віру у дуалістичне існування, тобто в діяльність душі окремо від тіла, що ґрунтується на уявленнях про реальність сновидінь; віру в можливість управляти стихіями і викрадати зірки; в основі якої — незнання законів природи і величини небесних тіл»⁶².

З позицій історичного оптимізму та віри у розум М. Ф. Сумцов писав: «Історія чаклунства в Європі є однією з самих яскравих сторінок в історії перемоги розуму та гуманізму над невіглаством та жорстокістю»⁶³.

У лекції М. Н. Петрова «Визионеры в истории» наголошувалося, що не всі дива можна пояснити обманом, забобонами, невіглаством. Для вивчення цих явищ необхідно об'єднати методи історії, психології, природознавства⁶⁴.

М. М. Бережков взагалі вважав, що важливіше «поширювати розумні наукові поняття про світ та життя...ніж викривати забобони та марновірства протонародні»⁶⁵.

Як відомо О. Конт не лише не заперечував важливість релігії до людства, а й намагався створити її нову доктрину. Оголошення О. Контом соціології світською релігією викликало різкий протест у релігійних мислителів⁶⁶. Викладач логіки та психології, протоієрей університетської церкви Харківського університету В. І. Добротворський був переконаний, що «філософське знання завжди не повно та обмежене»⁶⁷ і «наука без віри ще не наука»⁶⁸. Російський релігійний філософ С. М. Булгаков, який у 1901–1906 та 1918–1922 рр. проживав в Україні, називав релігію визначальною силою духовного життя⁶⁹. Науковець був переконаний в наявності релігійної віри у всіх людей: «як у релігійно-наївного, так у того, що свідомо заперечує будь-яку певну форму релігійності»⁷⁰.

Антипозитивіст Т. Жулінський був переконаний, що науки про людину не повинні суперечити релігійним постулатам⁷¹. Свою позицію він обґрунтовував посиланням на Бога: «Кожне життя...починається з думки про Бога, носить на собі слід помазання божого»⁷². Польський дослідник навіть етноси вважав Божим дозволом: «Національність...є найбільш виключним виразом життя...людського на землі»⁷³.

Водночас інший відомий львівський публіцист І. Раковський різко виступив проти того, щоб науку «доповнювати християнськими чи радше католицькими догмами»⁷⁴.

Особливу увагу науковців того періоду привернула проблема стосунків державної та церковної організацій.

М. П. Драгоманов визнавав неоднозначність наслідків підлеглості церкви державі: «сама ідея підкорення церкви державі, хоча подавала більше умов для прогресу, ніж духовне панування, але все ж поневолювала особисте моральне життя представників політики, особливо якщо вона, як було спочатку, здійснювалось не стільки в підпорядкуванні церкви державі, скільки госуда-

рям»⁷⁵. Він наполегливо виступав за відділення церкви від держави⁷⁶ та проведення державної політики віротерпимості до представників усіх конфесій: «політика терпимості і відокремлення церкви від держави має властивість пом'якшувати релігійні розділення і встановлює мало-помалу зв'язок між членами однієї держави, хоча б і різних релігій...але різних держав»⁷⁷.

І. Я. Франко неодноразово висловлювався за свободу у справах релігії та церкви, за відокремлення останньої від держави та школи від церкви⁷⁸. Показово, що польський науковець В. Абрахам при всіх своїх просвітницько-позитивістських переконаннях, підтримав першу статтю Конституції 3 травня 1791 року про римо-католицьку церкву як державну⁷⁹.

Більшість істориків-позитивістів підросійської України (окрім М. П. Драгоманова та інших поодиноких винятків) ставилася більш позитивно до православ'я, ніж до католицизму. Так, наприклад, В. Б. Антонович був переконаний, що «шляхетський лад та іезуїтизм противні духу нашого народу та шкідливі для його життя»⁸⁰.

Ще більш критично ставився до католицизму І. Я. Франко: «Відколи тямить історія, католицизм був усе завзятим ворогом Слов'янщини, і не приніс їй більше шкоди від усіх кривавих війн з мадярами, німцями та татарами...Згадаймо про облудну політику пап і інтриги єзуїтів на дворі польських королів та вельмож, котрі довели до злочасної унії релігійної, до переслідування руського люду зразу за його віру, а далі за народність, довели його до крайньої руїни і до великих та кривавих війн козацьких»⁸¹.

На противагу загальній історіографічній традиції у працях новістів підросійської України зустрічаємо переважно поодинокі високі оцінки ролі католицизму. Так, В. К. Піскорський позитивно оцінював роль католицької церкви в об'єднанні Іспанії: «Могутнім фактором для правового об'єднання двох рас [народностей — Б. О.] було католицьке духовництво»⁸².

Проте не всі позитивісти, особливо західноукраїнських земель, де були сильні позиції католицької та уніатської церков, дотримувалися таких підходів. Так, І. І. Шараневич позитивно оцінював патронат польського короля над православною церквою та наслідки Брестської церковної унії⁸³.

Деякі історики-позитивісти з метою вирішення церковно-релігійного питання висунули ряд ідей. Найбільш відомою ідеєю є розроблений М. П. Драгомановим реформістсько-протестантський план українського суспільства⁸⁴. Учений обґрунтував можливість реформування прикладами з історії XVI–XVII століть: «В той час, як більш енергійна меншість серед українського простоліуду навпомацки прагне попасти на дорогу релігійної реформації, на яку почала було виходити Україна в XVI столітті і з якої вона була збита унією і політичними чварами XVII століття, маса українська... зітхає за старовинними церковними порядками, за церквою менш панською і чиновницькою, більш дешевою, громадською церквою з виборним духовенством, тією церквою, ідеал якої поставлений був на Україні братствами». «Але справа в тому, що такої дешевої церкви не може дати масам ні православ'я, ні унія, ні католицизм... Скоріше всього громадську церкву міг би дати українцям протестантизм»⁸⁵.

Навіть традиційно-консервативні у суспільно-політичних поглядах представники богословського наукового світу інколи визнавали необхідність реформування церкви. Так, приват-доцент Київської духовної академії В. З. Завітневич після підписання Миколою II маніфесту від 17 жовтня 1905 р. не лише підтримав оголошені імператором реформи, а виступив за проведення реформи церкви. Свою позицію він обґрунтував й негативним, зокрема, впливом нових, насамперед іноземних, раціоналістичних ідей: «Сильний наплив у наше суспільство протягом двох останніх століть іноземних елементів, негативна робота раціоналізму, внутрішні недуги самої церкви, як спільної установи, все це до крайності послабило сили останньої і не дозволяє їй тепер виступити у тій ролі, в якій вона витупала у минулому... Церква, також як і держава, потребує реформ»⁸⁶.

І. Я. Франко виступив проти ідеї П. О. Куліша «о такій науці, котра воскресить бога — ми о такій науці нічого інінко не знаємо»⁸⁷. Український мислитель вважав процес секуляризації довготривалим і складним: «Увільнення людськості від тої самими людьми створеної власті, се процес дуже довгий і тяжкий... се й є боротьба правдивого знання, науки з мнимим знанням, з вірою,

релігією. Очевидна річ, що ті дві ворожі сили стоять до себе в відворотнім стосунку: чим більше науки, тим менше віри, бо наука не є віра, а сумнів, критика: чим більше віри, тим менше науки... стосунок той в великій мірі залежить від даних економічних і політичних обставин... Чим економічні і політичні обставини тяжчі, боротьба за існування трудніша, тим наука слабша, віра дужча — народи, знеможені матеріально і духово вертаються взад, до часів анімізму та фетишизму... Чим ліпше укладаються економічні і політичні обставини, тим більше сума політичної волі і економічного добробуту в суспільстві, тим сильніше і пряміше розвивається наука, тим більше блідне і слабне віра, релігія»⁸⁸.

Пізніше І. Я. Франко висловлював більш стримані оцінки щодо релігії та церкви. Львівський учений був переконаний, що релігія має залишитися лише як «річ особистого переконання»⁸⁹. Водночас науковець був впевнений, що на основі релігійної правочинності ніякий суспільний консенсус неможливий, «бо на полі догм ніяке поєднання неможливе»⁹⁰.

Таким чином, більшість істориків-позитивістів підросійської України ставилася більш позитивно до православ'я, ніж до католицизму. Науковці півдавстрійської України переважно займали протилежну позицію. Праці істориків-позитивістів з історії релігійних та антирелігійних рухів сприяли загальній секуляризації світогляду не тільки науковців, а й читачів. Зокрема у них виважено показано роль релігії та церкви в історії, особливо середньовічній. В їх працях відсутня ідеалізація релігійної віри та вчення в людському житті. Водночас у працях прихильників інших парадигм містилися більш високі оцінки релігії та церкви. Переважна більшість істориків України високо оцінювала роль релігії (насамперед християнства) в історії людства та лояльно (за поодинокими винятками) ставилася до церкви.

¹ Кондратик Л. Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження. — Луцьк: Настир'я, 2004. — 314 с.

² Гирич І., Ульяновський В. Релігія та церква в житті й творчості Михайла Грушевського // Грушевський М. С. Духовна Україна: зб. тв. — К.: Либідь, 1994. — С. 521–545; Ульяновський В. Релігійні погляди та істо-

рико-церковні розправи проф. В.Б.Антоновича: попередні нотатки // Академія пам'яті професора Володимира Антоновича. — К.: вид. Ін-ту укр. археології, 1994. — С. 33-69;

³ *Домбровський О.* Процес розвитку релігійної думки в інтерпретації Михайла Грушевського // Укр. історик. — 2002. — Ч. 1-4. — С. 257-265; *Ицак А.* Михайло Грушевський і його історія релігійної думки на Україні // Нива. — Львів, 1925. — № 9. — С. 293-301; *Кондратик Л., Кондратик О.* Проблема релігії в концепції генетичної соціології Михайла Грушевського // Михайло Грушевський і Західна Україна: доп. і повідомл. наук. конф. (м. Львів, 26-28 жовтня 1994 р.). — Львів: Світ, 1995. — С. 248-250; *Кондратик Л., Кондратик О.* Михайло Грушевський: проблеми суті, функціональності та витоків релігії. — Луцьк: Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки, 1998. — 66 с.; *Кондратик О.* Грушевський про роль протестантизму в історії України // Наук. вісн. Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки. — Сер.: філософія, соціологія, культура. — 1996. — № 2. — С. 85-91; *Кондратик О. В.* Феномен релігії у філософії історії М. С. Грушевського: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. — К.: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 1999. — 19 с.; *Ульяновський В.* Релігійно-церковна візія нової України М. С. Грушевського // Київ. старовина. — 2000. — № 3. — С. 51-68 та ін.

⁴ *Дорошенко В. М.* Драгоманов про церковно-релігійні справи // Сучасність. — 1962. — Ч. 8. — С. 90-104; *Колодний А. М., Філіпович Л. О.* Проблеми національного і релігійного в науковій спадщині М. Драгоманова // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова: зб. наук. пр. — К., 1995. — С. 88-94; *Куценко Ю. Ю.* Питання релігії в творчій спадщині М. Драгоманова: історіографія проблеми // Південний край. Іст. науки. — Херсон, 2005. — Вип. XIX. — С. 90-96; *Лобода М.* «Я лише всього фаталіст»: Михайло Драгоманов і релігія // Людина і світ. — 1998. — № 5-6. — С. 55-58; *Филипович Л.* Проблеми релігії у науковій спадщині Михайла Драгоманова // Наук. зап. нац. ун-ту «КМА». — 1996. — Т. 1: Філософія та релігієзнавство. — С. 102-107;

⁵ *Вебер Б. Г.* Происхождение религиозных войн во Франции в освещении И. В. Лучицкого // Французский ежегодник. 1958. — М., 1959. — С. 514-559; *Шустерман Х. Б.* Проблемы религиозных войн во Франции в XVI в. в освещении И. В. Лучицкого // Уч. зап. Хабаровск. пед. ин-та. — 1958. — Т. 3. — С. 195-215; *Юшников А. В.* И. В. Лучицкий о характере религиозных войн во Франции XVI века // Методологические и историографические вопросы исторической науки. — Томск, 2003. — Вып. 27. — С. 150-164.

⁶ *Тольятти П.* Развитие и кризис итальянской мысли в XIX веке // Вопр. философии. — 1955. — № 5. — С. 69-70.

⁷ *Конт О.* Родоначальники позитивизма. — Вып. V: Огюст Конт. — СПб.: изд. Брокгауз и Эфрон, 1912. — С. 200.

⁸ *Соловьёв С. М.* Прогресс и религия // Журн. мин-ва народ. просвещения. — 1868. — Ч. 139. — № 9. — С. 702.

⁹ [*Гогоцкий С. С.*] Предисловие // Льюис Г. С., Милль Д. С. Огюст Конт и положительная философия. — СПб.: тип. Н. Тиблена, 1867. — С. XIV.

¹⁰ [*Гогоцкий С. С.*] Предисловие. — С. XIV.

¹¹ Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. — Т. 40. — М.: Изд. Русского библиографического института Гранат, [1926]. — Вып. 5–6. — Стлб. 9; Вып. 7–8. — Стб. 461, 507–508.

¹² Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. — Т. 40. — М.: Изд. Русского библиографического института Гранат, [1926]. — Вып. 5–6. — Стб. 9; Вып. 7–8. — Стб. 388, 507.

¹³ *Романович-Славатинский А. В.* Моя жизнь и академическая деятельность // Вестн. Европы. — 1903. — Кн. 2. — С. 622.

¹⁴ *Żyliński T.* Nasi uczeni. — Lwów: druk. J.Dobrański i K.Groman, 1874. — S. 26–27.

¹⁵ *Żyliński T.* Nasi uczeni. — S. 26–27.

¹⁶ *Żyliński T.* Nasi uczeni. — S. 40.

¹⁷ Biblioteka narodowa w Warszawie. Zakład rękopisów. — Rkps. № 6387/1. — K. 6.

¹⁸ Biblioteka narodowa w Warszawie. Zakład rękopisów. — Rkps. № 6387/1. — K. 13 uw.

¹⁹ *Zakrzewcki S.* Wstęp. Charakterystyka naukowej działalności Tadeusza Wojeciechowskiego. — Warszawa: Biblioteka Polska, 1925. — S. IV.

²⁰ *Костомаров Н. И.* Мысли южнорусса о преподавании на южнорусском языке // Основа. — 1862. — № 5. — С. 2.

²¹ ЦДІА у м. Львові. — Ф. 359. — Оп. 1. — Спр. 143. — Арк. 2.

²² *Верзилов А.* Антонович і Костомаров // Україна. — 1928. — Кн. 6. — С. 83; *Грушевський М.* Володимир Антонович, основні ідеї його творчості і діяльності // Зап. Укр. наук. т-ва в Києві. — 1909. — Кн. 3. — С. 10; *Багалій Д.* Матеріали для біографії В. Б. Антоновича. — К.: друк. ВУАН, 1929. — С. 11, 31, 41; *Ульяновський В. І.* Релігійні погляди та історико-церковні розправи проф. В. Б. Антоновича // Академія пам'яті професора Володимира Антоновича. — К.: вид. Ін-ту укр. археографії та джерелознавства, 1994. — С. 34; *Кіян О. І.* Історіософія Володимира Антоновича //

Київ. старовина. — 2006. — № 3. — С. 70–71; Ващенко В. В. Лекції з історії української історичної науки другої половини XIX — початку XX століття (М. І. Костомаров, В. Б. Антонович, М. С. Грушевський): навч. посібник. — Дн.: вид-во ун-ту, 1998. — С. 52–57 та ін.

²³ *Supiński J.* Pisma. — Lwów: druk. zakładu narodowego im. Ossolińskich, 1872. — Т. I. — С. 98.

²⁴ Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. — СПб.: Наука, 1995. — С. 11.

²⁵ *Стоянов А. Н.* Очерки истории и догматики международного права. — Х.: тип. ун-та, 1875. — С. 71.

²⁶ *Лучицкий И. В.* Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII веках // Знание. — 1873. — № 3. — С. 125.

²⁷ *Лучицкий И. В.* Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII веках. — С. 104.

²⁸ *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. — К.: Дніпро, 1991. — С. 67.

²⁹ *Каченовский Д. И.* Взгляд на историю политических наук в Европе / Д. И. Каченовский. — М.: тип. Каткова, 1859. — С. 33.

³⁰ *Петров М. Н.* Евангелие в истории // Петров М. Н. Очерки из всеобщей истории. — Х.: тип. ун-та, 1868. — С. 27.

³¹ *Петров М. Н.* Евангелие в истории. — С. 27.

³² *Петров М. Н.* Евангелие в истории. — С. 28.

³³ *Петров М. Н.* Евангелие в истории. — С. 23, 26–27.

³⁴ *Петров М. Н.* Лекции по всемирной истории. — Т. II: История средних веков. — Ч. 1. — СПб.: изд. В. Березовского, 1906. — С. 2–3.

³⁵ ДАОО. — Ф. 151. — Оп. 1. — Спр. 135. — Арк. 5 зв.

³⁶ *Щепкин Е. Н.* Аскетизм христианского Востока (Обзор новой литературы) // Ист. известия. — 1916. — № 2. — С. 25.

³⁷ ІР НБУВ. — Ф. 1. — Од. сх. 8993. — Арк. 1.

³⁸ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. — К.: Наук. думка, 1993. — Т. III. — С. 405.

³⁹ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. III. — С. 405.

⁴⁰ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. III. — С. 300, 401; Там само. — К.: Наук. думка, 1994. — Т. V. — С. 385.

⁴¹ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. V. — С. 385.

⁴² *Грушевський М.* Початки громадянства (генетична соціологія). — Відень: Укр. соціол. ін-т, 1921. — С. 137.

⁴³ *Грушевський М. С.* З історії релігійної думки на Україні. — Львів: НТШ, 1925. — С. 64.

⁴⁴ *Грушевський М. С.* З історії релігійної думки на Україні. — С. 68.

⁴⁵ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. — К.: Наук.думка, 1995. — Т. VI. — С. 301. Неодноразово вчений повторював цю думку. Див.: Там само. — Т. V. — С. 385 та ін.

⁴⁶ *Грушевський М. С.* З історії релігійної думки на Україні. — С. 8.

⁴⁷ *Тарле Е. В.* Политика и религиозная мысль на Западе // Мир божий. — 1903. — № 10. — С. 82.

⁴⁸ *Тарле Е. В.* Политика и религиозная мысль на Западе // Мир божий. — 1903. — № 9. — С. 85.

⁴⁹ *Василенко Н.* К истории малорусской историографии и малорусского общественного строя (Заметка по поводу статей В. А. Мякотина «Прикрепление крестьянства Левобережной Малороссии в XVIII столетии» в «Русском богатстве» 1894 г. № 2, 3 и 4) // Киев. старина. — 1894. — № 12. — С. 405.

⁵⁰ *Драгоманов М.* Шевченко, українофіли і соціалізм // *Драгоманов М. П.* Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»). — К.: Либідь, 1991. — С. 562

⁵¹ *Драгоманов М.* Шевченко, українофіли і соціалізм. — С. 562

⁵² *Драгоманов М.* Рай і поступ. — К.: друк. Барського, 1906. — С. 63.

⁵³ *Грушевський М. С.* Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. — К.: Либідь, 1995. — Т. V. — С. 385.

⁵⁴ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 300.

⁵⁵ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 263.

⁵⁶ ЦДІА у м.Львові. — Ф. 401. Оп. 1. — Спр. 48. — Арк. 63 зв.-64.

⁵⁷ Пор. з думкою І. Г. Гердера: «Людина створена, щоб засвоїти дух гуманності і релігії». Див.: Гердер І. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. — М.: Наука, 1977. — С. 107.

⁵⁸ *Грушевський М. С.* З історії релігійної думки на Україні. — С. 31–32.

⁵⁹ *Антонович В. Б.* Чари на Україні. — Львів: друк. НТШ, 1905. — С. 4–5; *Вовк Ф.* Студії з української етнографії та антропології. — К.: Мистецтво, 1995. — С. 180–182.

- ⁶⁰ *Сумцов Н. Ф.* Колдуны, ведьмы и упыри // Сб. Харьк. ист.-фил. о-ва. — 1891. — Т. 3. — С. 230.
- ⁶¹ *Антонович В. Б.* Чари на Україні. — С. 5.
- ⁶² *Милорадович В.* Українська відьма: Нариси з української демонології. — К.: Веселка, 1993. — С. 6.
- ⁶³ *Сумцов М. Ф.* Колдуны, ведьмы и упыри. — С. 230.
- ⁶⁴ Відділ колекції рідкісних видань та рукописів Центральної наукової бібліотеки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. — Од. сх. 501/с. — Арк. 3–3 зв.
- ⁶⁵ ІР НБУВ. — Ф. XXIII. — Од. сх. 372. — Арк. 2.
- ⁶⁶ Див., наприклад: *Линицкий П. И.* Философские и социологические этюды. — К.: тип. И. И. Горбунова, 1907. — С. 57–58, 207.
- ⁶⁷ *Добротворский В. И.* Несколько слов о связи между верой и наукой // *Духовный вестн.* — 1863. — № 5. — С. 44.
- ⁶⁸ *Добротворский В. И.* Несколько слов о связи между верой и наукой. — С. 59.
- ⁶⁹ *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип (Из этюдов о религии человекобожества). — СПб.: изд. Д. Е. Жуковского, 1907. — С. 5.
- ⁷⁰ *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип... — С. 5.
- ⁷¹ *Żyliński T.* Antropologia czyli nauka o człowieku i jej stosunek do innych nauk. — Kraków: druk. L.Paszekońskiego, 1872. — 34 s.
- ⁷² *Żyliński T.* Nasi uczeni. — S. 5.
- ⁷³ *Żyliński T.* Nasi uczeni. — S. 6.
- ⁷⁴ *Раковський І.* Боротьба за ідею розвою // *Літ-наук. вісник.* — 1910. — Т. 50. — Кн. 5. — С. 299.
- ⁷⁵ *Драгоманов М. П.* Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI–XVII столетии // *Отеч. зап.* — 1875. — Т. ССХІХ. — № 3. — С. 75.
- ⁷⁶ *Драгоманов М.* Политические сочинения. — М.: тип. Сытина, 1908. — Т. 1. — С. 52.
- ⁷⁷ *Драгоманов М. П.* Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI — XVII столетии. — С. 81.
- ⁷⁸ *Франко І.* Лист до О. Рошкевич 20 вересня 1878 р. // *Франко І.* Збір. творів: у 50 т. — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 48: 1874 — 1885: Листи. — С. 114–115.

⁷⁹ *Abraham W.* Konstitucja a stosunki wyznaniowe i Kościół // *Nasza konstytucja: Cykl odczytów urządzonych staraniem dyrekcji szkoły nauk politycznych w Krakowie od 12–25 maja 1921 r.* — Kraków: druk. un-tu Jagiellonskiego, 1922. — S. 112

⁸⁰ *Антонович В.* Моя исповедь. Ответ пану Падалице (по поводу статьи в VII книжке «Основы» «Что об этом думать» и письма г. Падалицы в X книжке) // Антонович В. Б. *Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори.* — К.: Либідь, 1995. — С. 81.

⁸¹ *Франко І.* Католицький панславизм // Франко І. *Збір. творів: у 50 т.* — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45: філософ. праці. — С. 69.

⁸² *Пискорский В. К.* История Испании и Португалии. — СПб.: изд. Брокгауза-Эфрона, 1902. — С. 17.

⁸³ *Szaraniewicz I.* Kościelna unia na Rysi i wpływ jej na zmiane społecznego stanowiska świeckiego duchowenstwa ruskiego. Odczyt...wygłoszony dnia 8 lipca 1896 r. na drugim uroczystem posidzeniu wiecu katolickiego. — Lwów: druk. Pillera, 1899. — S. 9.

⁸⁴ Див. детальніше: *Круглашов А. М.* Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. — 2-ге вид. — Чернівці: Прут, 2001. — С. 204–211.

⁸⁵ *Драгоманов М.* Накануне новых смут (или Кругова втеча українців від віри батьків) // Драгоманов М. *Собрание политических сочинений.* — Т. 2. — С. 775, 611.

⁸⁶ *Завитневич В. З.* Манифест 17 октября в историческом освещении. — К.: тип. П. Барского, 1906. — С. 2.

⁸⁷ *Франко І.* Хуторна поезія П. А. Куліша // Франко І. *Збір. творів: у 50 т.* — К.: Наук. думка, 1980. — Т. 26: 1876 — 1885: Літер.-крит. праці. — С. 164.

⁸⁸ *Франко І.* Мислі об еволюції в історії людськості // Франко І. *Збір. творів: у 50 т.* — К.: Наук. думка, 1986. — Т. 45: Філософ. праці. — С. 124–125.

⁸⁹ *Франко І.* Семітизм і антисемітизм у Галичині // Франко І. *В наймах у сусідів.* — Т. 1: статті на суспільно-політичні теми... — Львів: заг. друк., 1914. — С. 128.

⁹⁰ *Франко І.* Семітизм і антисемітизм у Галичині. — С. 128.