

**ВІД «ГРОМАДСЬКОЇ РЕЛІГІЇ» ДО «РУСЬКОГО БРАЦТВА»:  
ПРОТЕСТАНТСЬКО-РЕФОРМАЦІЙНИЙ ПРОЕКТ МИХАЙЛА  
ДРАГОМАНОВА В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ  
УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ**

Сьогодні не рідко доводиться чути в Україні про те, які Церкви можуть претендувати на роль національних, а які ні. Одні стверджують, що ними повинні бути православні, інші – католицькі. З огляду на історичний досвід та сучасне канонічне становище цих традиційних конфесій в Україні, архієрейські центри яких знаходяться у Москві та Ватикані, деякі релігієзнавці звертають увагу до третього шляху – протестантизму. В Україні дискусію про те, яким шляхом іти – українізувати й одержавлювати традиційні церкви – православному та греко-католицькому, – чи полишити всякі надії на їх творчий потенціал і широко відкрити двері протестантизму, що несе “протестантську етику і дух капіталізму” (Макс Вебер), все ще не завершено, а тим часом її предмет винесено на розгляд потокової політики сьогодення. У свій час саме протестантсько-реформаційний проект у процесі формування сучасної української нації запропонував Михайло Драгоманов (1841–1895). Його ставлення до християнських церковних спільнот в Україні та оцінка розробленої ним концепції “громадської релігії” і реалізація її в “Руському брацтві” якраз і буде нашим скромним завданням у даній студії.

Останнім часом постаті М. Драгоманова присвячено чимало публікацій, проте що стосується предмету даного дослідження, то доводиться констатувати майже про протилежне. В числі перших розвідок про ставлення М. Драгоманова до релігії є стаття Володимира Дорошенка, що з’явилася в Коломиї 1926 [5]. Після останньої світової війни, у 1952 р., за кордоном було написане ґрунтовне дослідження “Драгоманов як політичний теоретик” відомого зарубіжного українського історика і політолога сучасності Івана Лисяка-Рудницького, у якій молодий тоді дослідник робить оцінку ставлення Драгоманова до релігії взагалі та її місця і ролі в історії України [16, 307-309]. Як зізнавався сам автор у листі до Богдана Осадчука, “це була, насправді, моя перша наукова публікація й цим самим, так би мовити, моя “візитова картка”. Оцінюючи ставлення М. Драгоманова до релігії, І. Лисяк-Рудницький не без підстав зауважував, “що існував справжній глибинний зв’язок між духом Драгоманова і духом протестантизму”, адже добре відомо, що виникнення лібералізму на Заході, як і капіталізму та демократії, було тісно пов’язане з “протестантською етикою”. Тому “ніщо краще не засвідчує глибину ліберальної позиції Драгоманова, – продовжує резюмувати вчений, – ніж його потяг до протестантизму” [16, 309].

Незважаючи на окремі спроби проаналізувати ставлення М. Драгоманова до проблем релігії та церкви в останні роки [1, 71-77; 4, 92-

100, 149-156; 12, 88-93; 13, 94-101], серед сучасних дослідників творчого доробку М. Драгоманова у сфері еkleзіології звертають на себе увагу публікації Миколи Лободи та особливо Анатолія Круглашова. Якщо розвідка першого швидше нагадує невеличку замітку у релігієзнавчому журналі “Людина і світ” [17, 55-58], то студія чернівецького дослідника справляє враження серйозного наукового дослідження [15, 105-123]. Підсумовуючи місце Драгоманова у вивченні історії релігії в Україні М. Лобода, спростовуючи, присвоєну Драгоманову сучасниками і радянськими біографами репутацію атеїста [18, 40-42], зауважує, що “він [Драгоманов] не руйнівник віри і не сліпий її адепт, а духовний ліберал, один з вітчизняних взірців толерантного релігієзнавця”, який “ще чекає на нашу увагу” [17, 58].

Попри докладені М. Драгомановим теоретичні і практичні зусилля, “друга хвиля реформації в Україні” (мається на увазі штундистський євангельсько-баптистський рух, що виник на зламі ХІХ–ХХ ст. – В. Ф.), не спричинила очікуваної ним світоглядної революції, хоча українські протестанти можуть сміливо вважати його одним із своїх “батьків-засновників”. Однак, як справедливо підкреслює А. Круглашов, “назагал ця спроба пришвидшеної модернізації українського суспільства засобами “протестантської революції” залишилась тільки сміливим проектом М. Драгоманова” [15, 123], хоча з іншого боку, драгоманівська “реформістська праця” не проминула безслідно.

Переходячи ближче до ознайомлення питання про ставлення М. Драгоманова до місця і ролі християнських Церков в історії України та запропонованого ним протестантсько-реформістського проекту модернізації українського суспільства, зауважимо, що “батько українського конституціоналізму та лібералізму” був не лише високо поцінований автором “Протестантської етики і духу капіталізму” Максом Вебером [2, 7], але й по праву йому належить авторство 35-ї статті Конституції України про свободу совісті. Для зручності сфокусуємо свій скромний нарис на висвітленні кількох проблем: по-перше, його розуміння релігії взагалі та місця і ролі Церкви (церков) у житті християнських народів; по-друге, оцінки М. Драгомановим традиційних українських церков в історії України, якими, навіть до сьогоднішнього дня, здебільшого виступають православна і уніатська (греко-католицька) конфесії і, по-третє, протестантсько-реформістського проекту Драгоманова як засобу модернізації українського суспільства загалом та визначення пріоритетів політики національного руху українців в релігійному питанні зокрема.

1. Для початку з’ясуємо, що розумів М. Драгоманов під релігійною вірою. “Віра була першою думкою громадською, яка впорядковувалась”, – писав він. “Релігія – це перш за все сукупність космополітичних понять”, то є перша форма людської свідомості, що виникає разом з цивілізацією як засіб пізнання й духовно-практичного освоєння навколишнього світу.

Релігія не є сталою, закінченою формою первісної свідомості. Вона проходить еволюцію, змінює форму відповідно до вдосконалення суспільної свідомості з плином часу. Ще в одній із своїх ранніх робіт “Становище та завдання науки стародавньої історії” Драгоманов підтримав концепцію датчанина Цегаса (XVIII ст.) про “періоди релігійного розвитку народів”, відзначаючи, що думки про такі періоди “починають переважати тепер завдяки працям позитивних вчених” (маючи на увазі європейських позитивістів Огюста Конта та Герберта Спенсера – В.Ф.). На його думку, релігія має зворотний вплив на розвиток суспільства, особливо його культуру, тому дослідження багатьох пам’яток культури і явищ історії потребує вивчення і віри тієї чи іншої доби. У своїй “Автобіографічній замітці” М.Драгоманов писав: “...я, займаючись спочатку переважно Римом, зацікавився соціальною боротьбою останніх часів республіки і появою християнства, а за цим і релігійною історією стародавнього світу”. Будучи переконаним об’єктивним ідеалістом (Драгоманов вважав, що рушійними силами історії є послідовний розвиток політичних і моральних ідей – В.Ф.), мислитель, разом з тим, зауважував: “Я усього менше фаталіст, проповідник того, щоб механічній силі кланятись” [17, 56].

Релігійні рухи, на думку Драгоманова, можуть як заважати, так і сприяти історичному поступові суспільства. Вони заважають, коли зосереджуються на собі в догматичній рефлексії (самопоглинанні), наслідком чого є релігійний фанатизм, який призводить до світоглядної нетерпимості, ба навіть кровопролиття (прикладом чого були хрестові походи, інквізиція, Варфоломійська ніч). І навпаки, релігійні рухи сприяють поступові, коли виконують такі суспільно значущі, загальнолюдські завдання, як просвіта, добродійство, сприяння розвитку писемності, мистецтва, інтеграції патріотичних сил для захисту держави. Чудовий знавець Біблії, який підтримав її видання українською мовою 1863 і 1867 рр., Драгоманов усіляко пропагував евангелічні мотиви у своїй творчості (наприклад, розділ “Думки християн про царство Боже і царство небесне” у книзі “Рай і Поступ”) [17, 57].

Підходячи ближче до окресленого предмету дослідження, звернемо увагу на ставлення М.Драгоманова до “національної релігії” чи “національної церкви”. Згідно з попередником М.Вебера, “віра має мало спільного з породою й шкурою” (з національністю і расою – В.Ф.). “В якому кумедному стані опинилися європейські націоналісти-романтики, коли хотіли застосувати релігію до національних ознак, тим часом коли релігія європейських народів тепер одна з релігій інтернаціональних, християнська”. “Суть християнства і його історична вага, його сила й хиби в тому й состоять, що воно не зна ніякої політики, а всього менше національної!” “Дехто пробував поділити між європейськими племенами віросповідання християнські, виголошуючи, що православіє відповідає слов’янам, католицизм – романцям, а протестантство – германцям. Але ж сама статистика кричить проти такого поділу, а історія й етнографія ще

більше”. Звідси й висновок однозначний і категоричний: “Ідентифікація якої б то не було національності з релігією є абсурд принциповий і практичний” (Цит. за: Лобода М. [17, 57]). У праці “Чудацькі думки про українську національну справу” М.Драгоманов дотепно зауважував: “Очевидно, що теперішні релігії, як продукт культурно-історичного процесу інтернаціонального, ніяк не можуть виходити в ряд ознак національних. Обертаючись спеціально до нас, русинів-українців, важко навіть сказати, яка, власне, віра в нас може вважатися за фактично національну? Одні з наших народівців вважають за нашу народну віру православіє, другі – унію, треті навіть римський католицизм... Тим часом, коли наші націоналісти кланяються як національним святошам то православію, то унії, залишені ними без уваги штундисти на Україні московляться, русини римського обряду в І[арстві] Польським і Галичині полячаться, а русини-протестанти на Угорській Русі становляться словаками” (Цит. за: Єленський В. [10, 41]). Народну релігію українців дослідник дивно пов’язував із релігією “маніхейсько-богумільською, як і в болгар, сербів і великорусів”.

Водночас світова релігія, наприклад, християнство об’єднує декілька різних націй, утворюючи у такий спосіб цілий “християнський світ”. “З того часу, як розійшлося християнство по великій частині світу, між різними народами християнськими, не глядячи на їх мови й звичаї, виробилось щось загальне, початок братерства. Окремі нації стали себе вважати частинами одної родини”, – констатував Драгоманов і, водночас, запитував себе, який світоглядний принцип може з’єднувати віруючих різних конфесій і національностей? Мислитель був переконаний, що таким принципом є свобода совісті, коли “не тільки кожний вільний дотримуватись будь-якої церкви або не дотримуватись ніякої, але жодний уряд не може видати з казни, яка складається з загальних податей, ніякої платні, ні допомоги ніякому духовенству і церква утримуються тільки на добровільні подання своїх віруючих. Це називається повним відокремленням держави від церкви” (Цит. за: Лобода М. [17, 57]).

Найбільше джерело нетерпимості до чужих переконань М.Драгоманов убачав у так званих ортодоксальних релігіях, які критикував за “атрофію демократичних зерен і гіпертрофію аристократичних”. Саме ортодоксальна релігія, на його думку, відірвала Україну від європейського поступу (про що детальніше буде йти мова нижче). Церковній ортодоксії мислитель протиставляв братства – “дешеву” громадську церкву з виборним духовенством, національною мовою богослужіння. Тому, незважаючи на те, що сам він був вільнодумцем і сподівався, що у майбутньому “наука і мистецтво замінять зовсім теперішні віри”, його вабив протестантизм, як “система повної свободи совісті” з глибоким корінням в Україні. “Він намагався поширити серед українців дослідження історії релігії та біблійної критики”, – писав про Драгоманова І.Лисяк-Рудницький. “В суспільстві, де релігія майже наскрізь ототожнювалась із

традиційними віруваннями та усталеними церквами – православною та уніатською, цього було досить, щоб присвоїти Драгоманову репутацію атеїста” [16, 308].

2. Оскільки переважаючим архетипом формування української національної ідентичності в середині XIX ст. був розроблений малоросійськими романтиками-патріотами “козацький міф України”, М. Драгоманов, як і інші історики-теоретики “українського століття” (І. Лисяк-Рудницький), не міг оминати інтерпретації славних часів “козацької шаблі і вольниці”. Проте його оцінка козацько-гетьманського періоду в історії України суттєво відрізнялася від висновків М. Костомарова, П. Куліша, В. Антоновича та інших в аналізі релігійних рухів та міжконфесійних відносин.

Концептуальною основою драгоманівської теоретичної реконструкції цього періоду є запропонована ним модель “Української Реформації”, як складової частини його історіософії національної історії. Цю історію Драгоманов розглядав як “обірвану”, не лінійну. “Українська історія ще більше обірвана, ніж московська, бо в ній нема навіть і поступу національного збору, й красної непідлеглості”, – писав він у праці “Шевченко, українофіли й соціалізм”. У межах його загальної схеми доля реформаційних тенденцій в українському духовному та суспільно-політичному житті другої половини XVI – початку XVII ст. розглядалася як складова цього відриву від загальноєвропейського реформаційного процесу. На відміну від багатьох національних лідерів другої половини XIX ст., які ідеалізували минулі історичні часи, в тому числі, й релігійні, лише тому, бо вони були “своїми”, М. Драгоманов пропонував власне прочитання конфесійної історії України.

Намагаючись чітко диференціювати національні та екстрапольовані зовні традиції, Драгоманов нагадував, що саме Російська православна церква приклалася до уніфікації церковно-обрядового життя українського православ’я [14, 88-96]. Вчений наводить приклади з усталеної турботи “старої” Церкви та громади про освіту дітей, у порівнянні з “казенною” Російською церквою. Він окремо відзначав симпатичні йому сторони українського церковного життя у княжий та литовсько-польський період: “...ми бачимо насправді, що попи себе не відрізняли од останньої громади, а дуже часто радилися з нею на осібних зборах; знов же таки знали її раз у раз обирати собі нових попів, як старі вмирили [...] Нема чого й казати, що все це можна тільки хвалити. Тільки ж шкода, що так то не довго було”, – писав Драгоманов у статті “Темнота. Церква” (1882) (Цит. за: Круглашов А. [15, 107]). Без підтримки громади Церква у недержавній нації не могла існувати. “Справді, старі школи були попівські та дяківські. Але колишні попи наші були не то, що пізніші, та й теперішні. То були попи вільні, виборні. Попівського стану у нас не було, поки не завелись казенні петербурзькі порядки. В попи вибирали тоді людей усякого роду: і шляхетського, і козацького, і посполитого, – звісно, найписьменніших і

найповажніших людей, які були в селах. Значить, тоді школи попівські були луччі, які могли бути по думці людській, – не те, що тепер. Коло кожної церкви була неперемінно школа” (Цит. за: Круглашов А. [15, 107]).

У процесі становлення української нації питання формування власної, національної Церкви, гостро поставало перед українською громадськістю. Втручаючись в цю загальнонаціональну дискусію Драгоманов констатує, що жодна з існуючих на той час в українських землях Церков не була власне українською, оскільки всі вони перебували під владою неукраїнських політичних і релігійних центрів – Москви, Риму та Відня. Сьогодні ситуація виглядає досить схожою, за винятком Відня. Спроби окремих представників духовенства вийти з-під залежності Москви і Риму були марними. І щоб довести це, Драгоманов звертався до прикладу того краю, на який він покладав особливі надії у справі національного відродження українців – Галичину. До скинення російського самодержавства центром національного руху мала бути Галичина, де конституційний режим надавав певні можливості. Однак, галицьким українцям, на його думку, настійно треба було позбутися свого провінційно-клерикального світогляду. Він вимагав секуляризації українського громадського і культурного життя та відокремлення церкви від держави [16, 284]. У своїх “Австро-руських споминах (1867-1877)” Драгоманов писав: “Галичина – не Сербія з її національною церквою, котра не має ніяких традицій панування. В Галичині навіть неможливий красний, національний клерикалізм, а цей став рішучою частиною ультрамонтанства, ecclesiae militantis Romanae, котра, окрім своєї звісної всесвітньої політики, спеціально в Галичині тягне просто до того, щоб злити унію до останку з католицизмом, а руськість з полонізмом, – так що клерикалізм у Галичині консеквентно навіть веде до винародовлення русинів” [7, С.196]. Отже, висновок ученого про те, чи можна за існуючих умов бачити контури формування української національної Церкви (чи Церков), був негативним. “Чи розуміють вони (світські “народовці” – ВФ.), що, окрім загальних культурних міркувань, інтереси самої національної політики вимагають з їх боку розриву з мертв’яком, який зветь унією, звісно, не для того, щоби зв’язувати їх з іншим мертв’яком, що починає розкладатись у їх співплемінників, українців російських?” (Цит. за: Круглашов А. [15, 108]).

Виходячи з власних уявлень про українську реформацію, про її перерваний у минулому розвиток, саме у тенденціях до реформування церковного устрою він вбачав автентично національний характер української Церкви. Підтвердження своєї теоретичної правоти Драгоманов вбачав у частих змінах конфесійної ідентичності православних та греко-католицьких українців в останній третині XIX ст., особливо у Галичині та на Буковині, чому присвятив навіть статтю “Круговою побег українцев от веры отцов”. Та найбільше тішило вченого, що з такими ініціативами виступає сам “народ”, “...як більш енергійна меншість серед українського

простоліду відчутно прагне потрапити на дорогу релігійної реформації, на яку почала було вступати Україна в XVI ст. і з якої вона була звита унією і політичною колотнечею XVII ст., маса українська без всяких подальших міркувань зітхає за старовинними церковними порядками, за церквою, менш панською і чиновничою, більш дешевою, громадянською церквою, з вибірним духівництвом, за тією церквою, якої ідеал був поставлений на Україні братствами XVI–XVII ст.” (Цит. за: Круглашов А. [15, 109]). Показово в цьому плані, що М. Драгоманов нарікає не тільки, а часом і не стільки на “злих сусідів” та на несприятливі для українського поступу обставини XVI–XVII ст., скільки ставить питання про відповідальність самого українського народу, найбільше його духовного і політичного проводу за тодішній вибір помилкового шляху, який призвів до розколу суспільства за конфесійною ознакою на католицький Захід і православний Схід. Наслідки такого історичного повороту від початків реформації до православної реакції відомі. “Православна реакція, збуджена унією і підтримана козаками, затримала в Україні процес звільнення народної малоруської мови від церковнослов'янської, а союз з православною Московією, де так само точно народна великоруська мова не виокремилась у свідомості книжних людей від церковнослов'янської, потягнув на північ чимало літературних сил малоруських, при тодішніх поняттях про літературну мову” (Цит. за: Круглашов А. [15, 109]).

Водночас вчений не поділяв поглядів наддніпрянських українських істориків на уніатство як на національну зраду (особливо такими відзначався В. Антонович – В.Ф.). Він схилився до розуміння унійного процесу як одного із проявів загальної антиреформаційної “православної реакції”. Берестейська унія 1596 р., з його погляду, була нічим іншим, як намаганням православного єпископату в рамках Речі Посполитої зупинити подальшу демократизацію церковного життя, розпочату церковними братствами, що почали втручатися в церковну політику ієрархії. Однак, драгоманівська концепція не давала відповіді на питання, чим, окрім жалю і розпачу за розчавлену Реформацію, може компенсувати українське суспільство у власній історичній свідомості століття, що минули після Берестейської унії та Переяславського договору, коли, за його ж визначенням, історія України поставала як поєднання Руїни та “пропащого часу”.

До пошуку М. Драгомановим нової моделі конфесійної політики українського національного руху спонукав аналіз тих проблем, які стояли перед українськими діячами другої половини XIX ст. “Перед вірою стали й наші перші українолюбці. Багато б було розбирати, через що і як, а тільки сталося так, що перші українолюбці XIX ст. не пристали до того противного вірі духу, котрий з XVIII ст. став вкорінатись і в Росії, – і zostались на боці християнства й “благочестія” XVII ст. Правда, українське благочестіє було й вільніше, ніж московське, – та тим міцніше воно могло держатись і в поєвропейшихся українцях XIX ст., тим більше

воно могло притягати українців до таких таборів в російському письменстві, котрі явно тягли назад, до царсько-попівської Московщини XVII ст.” – закидав старшому поколінню Драгоманов (Цит. за: Круглашов [15, 110–111]). Критикуючи старше покоління за те, що ті поклалися на Бога у вирішенні питання національного, соціального та політичного визволення українців, Драгоманов закидав членам Кирило-Мефодіївського товариства: “Тільки чоловік, начитавшись “слова божого”, міг написати своїм приятелям таке, як д. Куліш: “Занедбайте політику. Сам собою настане час, коли від нашого слова упадуть стіни ерихонські”. Після таких слів можна цілком повірити статті “Колокола”, що в приятелів д. Куліша справді не було впорядкованого братства, а не то вже, що щоб вони гаряче взяли за працю для того, щоб їх думки стали, ділом. Можна навіть сказати, що то були ще й не думки, а більше мрії, мрії людей більш з добрим серцем, ніж з ясним політичним розумом і наукою” (Цит. за: Круглашов А. [15, 111]).

Критикуючи усталені національні чи регіональні міфи, мислитель пропонував переосмислити історичний досвід і двох “традиційних” “українських” церков, чи принаймні, які на цю роль претендували – греко-католицьку та православну. Оцінюючи політику галицьких народовців, спрямовану на порозуміння або з церковною ієрархією, або з більшістю парафіяльного духівництва Драгоманов писав: “...ми ж добре знаємо, що інтереси народні й попівські (а надто попівства єрархічного) далеко не сходяться, так і тому, що обидва ті галицькі народовства фатально мусять бути тільки австро-рутенські, а не всеукраїнські, – бо думати, щоб Галичина могла притягти нашу Україну в круг австро-уніатських інтересів, що уніатсько-консервативне народовство, хоч би воно було чисто українське по мові своїй, ніяк не підходить до наших інтересів національних, політичних і культурних” (Цит. за: Круглашов А. [15, 112]), а тому не вірив у можливість, що Собор Святого Юра може стати справді українським духовним центром, а тим більше “всеукраїнським”. Подібний скептицизм підсилювався поширеним серед уніатського кліру у XIX ст. політичним москвофільством, але як зауважував 20 лютого 1888 р. у листі до Драгоманова професор Чернівецького університету Степан Смаль-Стоцький, маючи на увазі його учнів (зокрема, Михайла Павлика, відомого своїм антиклерикалізмом): “Чи зауважив він (Павлик – В.Ф.), – запитував Драгоманова Смаль-Стоцький, – що коли б вичеркнути тих 3-4000 попів з нашої інтелігенції і підвинути їх під рубрику руських клерикалів, осібної партії, то другої інтелігенції так як би не було” (Цит. за: Круглашов А. [15, 113]).

3. Не змінюючи свого принципового ставлення до проблеми релігії і Церкви, Драгоманов до кінця свого життя вважав, “...що і тепер слід оголошувати всі злі вчинки попів, а також знакомили увесь народ з таким рухом, як штунда, і само собою з усіма здобутками вільної науки”, так щоб “...не вступаючи ні в чому церкві. Хай вона нам вступа, коли хоче протягти

своє життя”, – писав він у роботі “Попівство й народний прогрес в Австрійській Русі” [15, 114]. Різниця, яка свідчила б про переваги греко-католицьких священиків над українськими “батюшками” в лоні російської православної церкви, М. Драгоманов не помічав і не хотів помічати. “В наш час усяке духівництво, у тому числі і галицьке, є клас віджилый... Я розумію, що в якій-небудь Боснії чи Болгарії освіченій людині стати духовним значить обрати собі чи не єдину до часу можливість стати близько до народу, працювати для нього, впливати на нього”. Але в Галичині “інтереси духівництва противні просвіті мас народу. Це постійно заявляють і духовні у приватних бесідах” [8, 424-425]. Звідси і його заклик до радикальної “лаїзації”, що “зовсім не обов’язує до ворогування з церквою”, але поступово веде до “відділення національної політики від клерикалізму”.

Все ясніше усвідомлюючи наприкінці свого життя, що в умовах не лише підросійської, але й австрійської України політика радикального розриву більшості української інтелігенції, робітництва та селянства з офіційними Церквами не приносила відчутних результатів, М. Драгоманов намагався скорегувати її у двох напрямках. Внутрішньому – формування громадського тиску на структури офіційних Церков, церковних ієрархів з боку українських демократичних, насамперед, радикальних поступових сил, підтримці “у всіх церквах прагнення до демократичного ладу; зокрема в уніатській церкві вартувало би підтримувати вимогу припинення поміщицької презентації, замінити її вибором попів громадами і визнанням церков громадською власністю”, “...як це робиться навіть і в католиків Швейцарії за згодою самого папи” (Цит. за: Круглашов А. [15, 116]). Отже, розмірковував Драгоманов, можна домогтися як максимум того, що він називав “громадською Церквою”. І зовнішньому – створенням нових, альтернативних Церков, зокрема, на відновленні “другої” Реформації в українському суспільстві.

Як ми переконалися вище, у М. Драгоманова була чітка практична програма стосовно релігійних питань. Він завжди прагнув відокремлення церкви від держави й перетворення перших на приватні, фінансово незалежні організації. Особливо покликаючись на американський досвід, він сподівався, що європейські держави підуть за ним якнайшвидше. Драгоманов вважав, що в політиці вільнодумним і ліберальним християнам слід діяти разом, але побоювався, що вірні католицької і православної церков навряд чи будуть корисними в боротьбі за суспільний поступ. Він усвідомлював, що в таких країнах, як Бельгія чи Франція, католицька церква діє в інтересах народу, а в діяльності таких людей, як кардинал Меннінг, вбачав початки соціальної доктрини католицизму. Драгоманов також бачив, що існує велика відмінність між такими країнами, як Сполучені Штати Америки й Швейцарія з одного боку, та такими, як Австро-Угорщина, з іншого. Якщо в перших католики і протестанти живуть разом і католицька ієрархія пристосувалася до

демократичних інститутів та соціальних інтересів вірників, то в других – католицька церква все ще прив’язана до середньовічних феодальних порядків. Не пропонуючи “раціоналістичної ерзац-релігії в стилі позитивізму Огюста Конта чи всеохопної ідеології марксизму” [16, 308], М. Драгоманов намагався поширити серед українців дослідження історії релігії та біблійної критики. Інакше кажучи, М. Драгоманов висунув альтернативний традиційним віруванням українців та усталеним церквами – православної і уніатській з одного боку, та вульгарному матеріалізму нігілістів, з іншого, шлях виходу з цієї дилеми. Не важко помітити, що такою альтернативою є протестантизм, в обряді якого він навіть заповів себе поховати [20, 98].

Європоцентризм М. Драгоманова як громадсько-політичного діяча взяв верх і в його ставленні до питань релігії. Він переконливо відстоював необхідність відновлення процесів модернізації українського духовно-релігійного життя на західноєвропейських засадах, а отже, на роль творців альтернативної, “громадської Церкви” краще підходили нові протестантські рухи. До того ж ці рухи – євангельсько-баптистські (відомі в Росії як “штундизм”) – досить активно поширювалися в українських містах і селах в епоху Драгоманова [11, 290-365]. Драгоманов досить пильно стежив за розвитком штундизму. Ще в 1875 р. він намагався забезпечити його adeptів українськими перекладами Біблії [5]. Плацдармом для втілення в життя протестантсько-реформаційного проекту М. Драгоманова мала виступити Галичина і частково Буковина, як найкраще підготовлені українські землі до виконання своєї “реформаційної місії” з власними кадрами радикальної української інтелігенції. У листі Івану Франку від 4 червня 1893 р. М. Драгоманов писав: “Коли церков не поділено од держави й нема громадської автономії в церк. справах, то одно остається навіть тим, хто якусь віру має, але не хоче слухати поліції і поліцейських попів, – виписуватись з Confessionschos, а там собі бути чи православним, чи буддистом, чи еволюціоністом” (Цит. за: Круглашов А. [15, 118]). Драгоманов вказував на збіг релігійних устремлінь віруючих з процесами національного відродження українців, а тому закликав Пантелеймона Куліша послужити українському народові “в його теперішнім пориванню виробити собі “безпопівську Церкву”. Драгоманов переконував його: “Се змагання очевидно і в Галичині, і в Росії і проривається ріжними способами. Коли українські патріоти не стануть його орачами і помічниками, то воно піде одрубно од нашої національності, і вона стратить уп’ять, на сей раз мужицький культурний шар, як стратила колись панський і міщанський” (Цит. за: Круглашов А. [15, 118]). Старанно вишукуючи приклади втрати офіційними церквами авторитету серед українських вірників, Драгоманов вказував на стійкі темпи зростання протестантсько-реформістських сект в Україні, роблячи однозначний висновок, що “наш народ іде до реформації”.

Але протестантський проект М. Драгоманова був лише перехідним етапом “до еволюції, котра мусить кінчатись безконфесіалізмом і вільною думкою”. Водночас, “який напрямок візьме та реформація” та “чи готова масса наших людей хоч би до штунди”, завжди непокоїло Драгоманова. До сумнівів додавались небезпідставні побоювання мислителя щодо релігійної нетерпимості, духовної обмеженості самих протестантів в Україні, у зв'язку з чим, він визнавав: “радіти, що в нас являється так багато спасенників і що шириться штунда, ніяк не приходитьсья, бо далі штунди стануть з релігійного завзяття такими ж упертими та неохочими визнавати що небудь нове, як ось в Московщині роскольники та всякі секти, їм подібні, в англичан та американців. Цікавіше б було, щоб не спасенників, готових усе неслухне витримувати, з'являлось в нас багато, а людей, переконаних в своїй правоті та в силі й готових одбиватись від ворогів так чи інакше, се б то готових хоч і на бунт” (Цит. за: Круглашов А. [15, 119]). Тому М. Драгоманов закликав національну інтелігенцію “поступового напрямку” “помагати таким рухам треба навіть з погляду національного, бо поки ми будемо лизати руки гієрархічним церквам, ліпша частина нашого народу буде словачитись, як ужгородські пієтисти, або московитись, як штундарі, котрі звать себе “русское братство” і співають гімни, переведені по великоруському з німецької в Петербурзі... Наша національність вже багато стратила на тому, що через православно-козацьку тупість передала полякам наше протестантство і соціанство, а тепер ми поновлюємо стару помилку, котру через наше неучтво у всесвітній історії культури ми навіть не добачаємо” (Цит. за: Круглашов А. [15, 120]). Щоб надолжити втрачене Драгоманов особисто нав'язав контакти з лідерами баптизму і закликав їх посилити свою місіонерську роботу в Україні, про що він пише у листі до Франка 16 серпня 1892 р.: “Я вступив в переписку з одним із ліпших ораторів Баптиських з Англії, до котрого справив і Степняка (Кравчинського – В.Ф.)... Кліффорд заінтересувався справою штундистів і возможностью прищепити баптизм в Галичині. Певно, в осени вони прошлють соглядати в Галичину, а м.б. й на Україні, а потім отворять спеціальну місію для наших сторін”. А М. Павликові Драгоманов теж повідомляв, що написав листи в Лондон, Гамбург і Цюрих, сподіваючись “зав'язати прямі стосунки з тамтешніми баптистськими главарями. Між інчим, це мусить спинити “обрусеніє” укр. баптистів, а може посіє баптизм і в Галичині. Я взагалі не вірю, щоб прав. і катол. маси могли зразу перейти до нашого світогляду, і дуже був би радий, як би протестантська пропаганда приготвила нам дорогу, – а коли не ма не це справжніх протестантів, то готов сам справляти їх службу. З православними та ще єзуїтськими путами на ногах далеко не підеш, – і в Галичині перше діло вдарити по них” (Цит. за: Круглашов А. [15, 120]). Аргументуючи соціальні переваги прийняття протестантства Драгоманов зазначав: “Ті руські братчики на Україні обходяться без попів і без усяких попівських обрядів, виводять свою духовну науку з самого евангелія, котре

читають і товмачать самі собі на брацьких зборах. Живуть вони також праведно, як колись лоллярди, тверезо, – працюють, помагають одні одним як брати і через те стають навіть заможніші, ніж православні українці”, – писав автор у праці “Евангельська віра в старій Англії”, що вийшла у Женеві 1893 р.

У 1890-х рр. М. Драгоманов “націоналізує” свій реформаційно-протестантський проект. Оскільки починати належало усе ж з Галичини, то вчений наголошував не на “пересадженні” баптизму або якоїсь іншої протестантської течії на національний ґрунт, а на необхідності ініціювати створення власної, української реформаційної Церкви. Такою мало стати, за його задумом, “Руське братство”, яке забезпечує континуїтет традицій православних церковних братств часів “першої” української реформації XVI–XVII ст. з сучасними процесами національного відродження. “В новіші часи перші протестанти теж було пішли по слідах перших християн і “не противились злу”, але скоро побачили, що це політика овеча, не людська: послідком переміни думок протестантів вийшли вільні держави Голландії, Великобританії, Північної Америки, тобто Нова Європа. В XIX ст. ніякий громадський рух, в тому числі і національний, не обходиться без політики” [6, 390-391], – зазначав М. Драгоманов. Політичне значення протестантського “духу”, зводилось у розумінні Драгоманова, до того, що “кусались і правдиві ґрунтовні люде по вільних городах і в Італії, Германії, Швейцарії, – і одвоювали собі, а далі й всьому світові, волю будувати свої оцільники й носити туди мед, який хочуть. Кусались і наші братчики, городяне й козаки XVI–XVII ст. Це тільки в XVIII–XIX ст. ми одвикли кусатись та боронити свої вуліки” (Цит. за: Круглашов А. [15, 122]).

Догматичними засадами його, Драгоманова, “Руського братства”, які він називав “основою нової віри”, були: “1) Віруємо в Бога, створителя світу і людей. 2) Признаємо посланців божих, котрі, як Ісус Христос, навчали людей любити одні одних як самого себе. 3) Шануємо всяку віру з усяким обрядом, коли вони ведуть людей до любви, а не до противного. 4) Обіцяємо жити проміж себе, як брати і сестри, і тим приміром, а також словом навертати людей усяких вір до нашого брацтва. 5) Три братчики, зібравшись до купи, можуть уложити собі громаду, котра має рішати про всякі громадські справи і змовлятись у тих справах з другими громадами. 6) Всі громади братчиків з руською мовою вмовляються про справи всего руського брацтва” (Цит. за: Грушевський М. [3, 184]). Походження цього своєрідного “символу віри” пояснює лист Драгоманова від 25 квітня 1891 р. з приводу пересланого йому Павликом селянського листу з Коломиїщини: “Чи не поради́ти їм справді формально закласти свого рода штунду. Хоч їх там 3–4, та і Ратушних та Рябошапок на Україні не було більше і працювати їм було важче через рос. закони. Нехай би хоч 3–4 газди заявили урядові, що вони виходять з ун(іятської) церкви і закладають нову – “Руське Брацтво”. А потім можна буде звести їх з англ., амєр. і нім. баптистами і з укр. штундистами. Основи науки, або заповіді

такого брацтва треба викласти так, щоб вони цілком не виривали людей з готового ґрунту, і той же час не спиняли поступу. На пробу посилаю 4 пункти, – котрі пошліть, куди слід з своїми радами. Про зв'язки з баптистами постараюсь я особисто літом у Лондоні, а ще й раніш через переписку". У відповідь на це, М.Павлик пояснив, що австрійські закони також мало толерантні для релігійних новотворень, і це, очевидно, прохолодило план Драгоманова, як здогадувався сам Павлик, – зазначас М.Грушевський [3, 185].

Як бачимо, М.Драгоманов пропонував українцям не просто свою власну модель "віри", але радше нову форму суспільної ідеології "переодягнуто в релігію", яка мала увібрати в себе кращі риси протестантської християнської етики і, утворивши, тим самим, національну версію "громадської Церкви" під назвою "Руське брацтво". Погляди М.Драгоманова на проблеми релігії і Церкви та його протестантський "рецепт" модернізації суспільного життя українців висвітлено у таких його спеціальних публікаціях, як: "Темнота. Церква" (1882), "Круговий побіг українцев от веры отцов", "Попівство й народний прогрес в Австрійській Русі", "Евангельська віра в старій Англії" (Женева, 1893), "Про брацтво хрестителів або баптистів на Україні" (Коломия, 1893), "Руське брацтво", "Про волю віри" (Львів, 1985), "Оповідання про заздрих богів" (друге видання: Львів, 1901), "Рай і поступ" (Б.м.в., 1915), "Віра й громадські справи" (Київ, 1917; Львів, 1926), "Боротьба за духовну владу і свободу совести в XVI–XVII столетии", чисельній кореспонденції з громадськими і церковними діячами, працях історичного та політичного характеру.

1. Андрусяк Т. Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини). – Львів, 1998. – С.71-77.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму /Пер. з нім. Олександр Погорілий. – К.: Основи, 1994. – С.7 (Передмова О.Погорілого "Макс Вебер і його класична праця").
3. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Львів: З друкарні наукового товариства ім. Шевченка, 1925.
4. Депенчук Л., Лук М. Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. – К., 1999. – С.92-100, 149-156.
5. Дорошенко В. М. Драгоманов і його думки про релігійні і церковні справи // Віра і наука. [Коломия]. – 1926. – № 3.
6. Драгоманов М. "Соняшний промінь". Повість Василя Чайченка // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х томах. – К., 1970. – Т.2.
7. Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867-1877) // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х томах. – К., 1970. – Т.2.
8. Драгоманов М. Третій лист до редакції "Друга" // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х томах. – К., 1970. – Т.1.

9. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М.П. Вибране... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні. – К.: Либідь, 1991.

10. Сленський В. Нація і релігія: Україна // Людина і світ. – 2003. – червень. – С.39-48.
11. Історія релігії в Україні. – Т.5. Протестантизм в Україні. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм. /За ред. професора П.Яроцького. – К., 2002. – С.290-365.
12. Колодний А.М., Філіпович Л.О. Проблеми національного і релігійного в науковій спадщині М.Драгоманова // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова. – К., 1993. – С.88-93.
13. Кралюк П.М. М.Драгоманов про реформаційні рухи в Україні // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова. – К., 1993. – С.94-101.
14. Круглашов А. У пошуках вирішення релігійного питання в Україні (Уроки М.П.Драгоманова) // Вісник Академії наук України. – К., 1993. – № 11. – С.88-96.
15. Круглашов А. Ставлення Михайла Драгоманова до християнської церкви в Україні та його протестантський проект // Україна модерна. – Число 4-5 за 1999-2000 роки. – Львів, 2000. – С.105-123.
16. Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: У двох томах. – Т.1 /Пер. з англ. М.Бадік, У.Гавришків, Я.Грицака, А.Дешиці, Г.Киван, Е.Панкесвої. – К.: Основи, 1994. – С.307-309.
17. Лобода М. "Я менше всього фаталіст". Михайло Драгоманов і релігія // Людина і світ. – 1998. – травень-червень. – С.55-58.
18. Лукеренко В.Л. Світогляд М.П.Драгоманова. – К., 1965. – С.40-42.
19. Ресніт О.П., Лисенко О.П. Українська національна ідея і християнство. – К.: "Богдана", 1997. – С.37-40.
20. Релігія в духовному житті українського народу. – К.: Наук. думка, 1994.