

УДК 821.161.2.09

Володимир Волковський

## Михайло Драгоманов та Іван Франко: міркування про секулярність у перспективі історії української релігієзнавчої думки

Обґрунтовано думку, що релігієзнавство та релігія займали провідне місце у політичних концепціях та практичній діяльності М. Драгоманова та І. Франка. Аналізуються їхні погляди на питання про відношення релігії та модерності, прогресу та секулярності, орієнтація на критику релігійних наративів та участі Церкви у політиці. Зроблено висновок, що релігієзнавчі питання вони розглядали у дусі власного теоретичного підходу, який базувався частково на ідеалі позитивної науки, частково на політичній філософії громадівства. Актуалізуються ідеї та тексти Драгоманова і Франка для сучасного українського суспільства, визначається їх значення у дискусіях щодо місця релігії у процесах модернізації.

*Ключові слова:* М. Драгоманов, І. Франко, секулярність, модерність, релігієзнавство, дискусія

Volodymyr Volkovskiy

### **Mychajlo Drahomanov and Ivan Franko: reasoning about religious studies and secularism in perspective of the history of Ukrainian theological thought**

It is proved that religious studies and religion took the lead in the political concepts and practical activities of Mychajlo Drahomanov and Ivan Franko. Their views on the relations between religion and modernity, progress and secularism, focus on criticism of religious narratives and church involvement in politics are analyzed. It is concluded that they considered religious issues in the spirit of their own theoretical approach, which was based partly on the ideal of positive science, partly on political philosophy of hromada movement. Ideas and texts of Mychajlo Drahomanov and Ivan Franko are actualized for the modern Ukrainian society. Their importance in discussions about the place of religion in the process of modernization is determined.

*Keywords:* Mychajlo Drahomanov, Ivan Franko, secularity, modernity, religious studies, discussion

Дослідження історії релігієзнавства завжди ставить перед дослідником декілька методологічних питань, що стосуються актуальності його праці. Звісно, дослідження історії саме у собі містить актуальність відкриття невідомого минулого, певних історичних «фактів». В гуманітаристиці історія науки не є акциденційною щодо самої науки – у екстремумі, у випадку історії філософії, вона подекуди ледве не збігається

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

із самою наукою, стає вмістилищем її змісту. Повчальність її історії, як джерело до актуального мислення, є дуже важливим моментом самої дисципліни. Проте який позитивний науковий смисл у дослідженні історії досліджень релігії? З цього методологічного міркування хотілось би почати саму статтю.

Релігієзнавство на позір видається гуманітарною (тобто, дещо вульгаризуючи, «не-позитивною» у сенсі XIX століття) наукою. Проте релігієзнавство більш схоже на таку «позитивну науку», оскільки має справу не стільки і не тільки з ідеями, теоріями, гіпотезами, але значною мірою з конкретними фактами суспільного, культурного, політичного людського буття. Це помітно в зосередженні релігієзнавчого дослідження на сьогоденні, або на сучасній реальності релігій як об'єкта дослідження. Конкретні релігії, реальні релігійні спільноти, інституції, члени, ритуали, дії різних індивідуальних та колективних дієвців із релігійною ідентичністю та легітимацією – все це конкретні існуючі тут і тепер феномени, які сприймаються, діють, постають як об'єкти дослідження. Навіть такі галузі, як історія чи філософія релігії, все одно постають у контексті сучасної релігійної ситуації у суспільстві. Релігія – такий об'єкт дослідження, який існує в один і той же час із дослідником, і йому можна поставити питання прямо на адресу. Відтак, теорії і підходи релігієзнавства як такої науки стрімко розвиваються і виникає питання щодо ваги різних підходів, що нібито втратили актуальність як надто спрощені і розкритиковані науковою спільнотою, особливо тих традицій і авторів, що належать до «маргінесу» канону провідних авторів і концепцій релігієзнавства, зокрема української традиції дослідження релігії.

По-перше, таке історичне звернення апелює до тих дослідницьких ідей, концепцій, підходів та стратегій, які були вироблені конкретним автором у конкретному контексті. Відділивши «істотне» і «корисне», що має «непроминальне» значення для сучасного дослідження, від «минулих, спростованих хиб – керуючись власним методологічним стандартом, звісно – релігієзнавець інкорпорує ці концепції у сучасні, актуальні дослідницькі процеси та підходи.

По-друге, таке звернення мотивується потребою осмислення стану сучасного українського релігієзнавства, яке виникло либонь не на порожньому місці. Своєрідне «безгрунтянство» відзначали як рису

вітчизняних інтелектуалів ще в ХІХ ст. той же Драгоманов – кожне наступне покоління ніби знову відкриває для себе «Європу», захоплюється черговою західною модою, відкидаючи «своє» як «незахідне», забуваючи, що «своє» саме було породжене впливами «Європи», тільки іншої, минулої моди. При цьому власна інтелектуальна історія та традиція лишається цілком неусвідомленою та неосмисленою, попри її очевидний вплив на формування нашої сьогоденності. Дещо трюїзм, але дослідження історії має не лише музейно-антикварну цінність, а й цінність з точки зору осмислення сучасного стану ідентичності та розвитку спільноти із наступними практичними висновками.

Нарешті, таке осмислення минулого як становлення і передумови нашої сучасності – відкриває можливість побачити у тогочасних подіях та контекстах схожі на сучасні процеси, події, феномени. Саме це ми побачимо у ідеях Михайла Драгоманова та Івана Франка, висловлених ними як одними з перших українських релігієзнавців.

Погляд на М. Драгоманова та І. Франка як на релігієзнавців є неоднозначним. Є досить стійка традиція дослідження їхніх поглядів на релігію, ставлення до церкви, представлені у статтях Л. Филипович [2], А. Колодного [2], А. Круглашова [3], Я. Грицака [4], та ін. попередниками яких служать класичні праці І. Лисяка-Рудницького, радянські дослідження [5].

Проте і Драгоманов, і Франко насамперед сприймаються через призму інших класифікацій: Драгоманов як «політичний теоретик» [6, с. 299], а Франко як літератор, письменник, діяч національного відродження та «філософ української ідеї» [7].

Враховуючи літературу про ці постаті, виклад релігієзнавчих ідей (чи поглядів на релігію та Церкву) є дещо тривіальним. Аналізуючи їх, можна дозволити собі твердження, що на часі не черговий реферований коментар, а повноцінне академічне коментоване видання «Повного зібрання творів» і І. Франка (радянське видання якого давно розкритиковане за купюри, а неукраїномовні тексти досі не всі уведено в обіг українською), і М. Драгоманова, повного видання якого не було взагалі, всі видання 1973, 1991, 2006 років т.і. є виданнями «вибраного».

**Мета** статті – не стільки описати самі ідеї, скільки розташувати їх у історії світового релігієзнавства та у контексті сучасної релігійної ситуації в Україні.

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

Відповідно, слід окреслити відповідь на питання: чому ми розглядаємо Драгоманова і Франка разом? Як поєднувалась для них «політика» та «культура» (тобто інтелектуальна, просвітницька діяльність)? Чому ми їх можемо назвати релігієзнавцями? Яке місце займала релігія (чи критика релігії) у їхній діяльності? Нарешті, що нам нагадає інтелектуальна ситуація, у якій опинились були українські релігійні справи та дослідження релігії наприкінці ХІХ століття?

М. Драгоманов та І. Франко – пов'язані насамперед зв'язком учителя та учня. Ранній Франко (до 1895 р., до смерті М. Драгоманова) активно листувався із Драгомановим, який позитивно відгукувався про Франкову діяльність у Галичині [8]. Драгоманов вбачав у Франкові, М. Павликові та їхніх однодумцях зародок руху та політики нового типу, що спиралась на ідеологічну парадигму «громадівства» [9; 10] або «демократично-радикального лібералізму» [8, с. 39], представлену у програмних статтях М. Драгоманова («Передне слово до «Громади»»), проект «Вільної спілки» [11]) та його листуванні та злободенних статтях. Франко відгукувався про нього: «як мало ми, його ученики, розуміли його за його життя, як мало ми здібні були піднятися на ту висоту знання і поглядів, на якій він стояв... Він був для нас правдивим учителем... за вуха тяг нас на шлях... європейської цивілізації» [8, с. III–IV]. Ранній Франко майже в усьому слідував стопами свого вчителя, продовжуючи його принципи та напрацювання, що видно у його роботах, таких як «Мислі о еволюції людськості» (1881) [12]. «Ступаючи слідами Драгоманова, Франко став соціалістом, і то яскраво драгоманівського, себто ліберального й персоналістичного складу» [6, т. I, с. 411].

Їх об'єднує особливе розуміння суспільної місії інтелектуала, яке влучно виражено у понятті інтелігенції – єдність наукової та політичної діяльності, що в наш час вважається несумісним. Три дисциплінарно різко розмежовані в наш час галузі людської діяльності – наука, політика і культура – у доробку Драгоманова і Франка постають як синтетична нерозривна цілісність. Це не є ізольовані риси чи протилежні соціальні ролі – скоріше, навпаки, наукове амплуа активно проникло у громадянське і надихало його. «Тепер же всяка боротьба проміж людьми опирається на науку» [13, с. 475]. У своїй автобіографії та в інших текстах Драгоманов поєднує політичну діяльність із (само)осві-

тою та поглибленням наукових досліджень. Громадянська позиція має впливати із результатів наукових пошуків і спиратись на них, вчений надихає і скеровує громадянина. Попри всю можливу критичність щодо такого переконання, складно заперечити феномен того, що для Драгоманова (як і для Франка) науковий факт був важливим критерієм політичної (громадянської) дії, а поширення наукової раціональності та здобутків науки – саме по собі було політичною дією. Така «неполітична політика» пронизує їхню критику тогочасної політичної практики українських громадських діячів та інтелектуалів [8]. Драгоманов «уважає» (зокрема, у своїх листах до київських громадянців) «розділ культури од політики» за «одну з найнекультурніших видумок», як розділення «науки» і «насуцного народного діла» [9, с. 10]. Він критикує «угодовство» галицьких українських політиків, схильність до кулуарних домовленостей, яка шкодила реальному розвитку українського галицького суспільства та захисту прав і свобод галицьких українців. Зауважимо, що «угодовство» можна перекласти на сленг сучасного українського політичного життя словом «договорняк». Зміст обох слів є ідентичний, і це яскраво показує сумну неперервність нашої традиції політичної практики (*politics* в англomовному сенсі).

«Громадський чоловік, коли почне роздумуватись про добро й зло, яке є в громаді, то перш усього наткнеться на віру й церкву» (кажучи більш західною термінологією: religion та clergy) [14, с. 358], каже Драгоманов у статті «Шевченко, українофіли та соціалізм» («Громада», 1879 року). «Віра була першою думкою громадською, яка впорядкувалась; попівство й церква були першими порядками громадськими, які заснувались на думці людській» [14, с. 358–359], тобто релігія була першою ідеєю та інституцією, яка сформувалася в політичній та інтелектуальній історії людства. Вона почалась до формування держави і влади, сформувалася остаточно у державі, «зате міцно, теоретично», ставши її легітиматійною основою [13]. Для Драгоманова і Франка релігія не була маргінесом інтересів. Критика релігії – зокрема, критика усталених юдеохристиянських наративів європейської культури – для них здавалась реальним необхідним завданням будь-якого справжнього громадського діяча («політика»), який піклується про визволення бідних верств населення та української національності. У листуванні М. Драгоманова та І. Франка можна знайти цілий перелік тогочасних

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

істориків релігії, яких, на їхню думку, варто перекладати для ознайомлення української громади [9, с. 93–94]. Особливо робився акцент на історико-порівняльному дослідженні різних, особливо індійських та далекосхідних релігійних традицій, міфів, легенд (індуїзму, буддизму, богумільства, різних гностичних та еретичних сект християнства). Все це мало б, на думку авторів, підірвати диктат Церкви та відкрити простір для вільнодумства та раціонального критичного мислення, без якого неможлива ефективна модернізація українського суспільства. Вони надавали публікації релігієзнавчих досліджень українською мовою першочергового характеру, вбачаючи у цьому найглибший рівень розвитку суспільної думки і засадничий компонент трансформації суспільства. У багатьох своїх статтях Драгоманов (як і Франко у «Мислях о еволюції людськості») постійно звертається до зображення боротьби за духовну владу та свободу совісті і до розмірковування про «віру та громадські справи». Можна переконано (і трохи поетично) сказати, що релігієзнавство (як дослідження релігій) для них було серцевиною їхньої політичної теорії і практики.

Ідеї та підходи, на які вони спирались, належать до позитивістської доби. Світоглядна атмосфера 1860–1880-х рр. у Російській імперії характеризувалась пануванням радикальним антиклерикалізмом і вороженчею проти релігії. На цьому фоні Драгоманов, будучи соціалістом, вирізняється тим, що він, його ж словами, зміг поєднати «реалізм» та «гуманізм», тобто позитивістську наукову настанову із збереженням ваги класичної освіти, історії, філософії, знанням класичних мов та зваженим ставленням до гуманітарного циклу дисциплін [16, с. 40].

Аналіз підходу Драгоманова та раннього Франка зосереджуватиметься довкола двох сюжетних ліній, яких об'єднує питання про відношення Церкви, суспільства та модерності: ставлення до релігії та Церкви у часи Драгоманова та Франка і паралелі між тогочасними дискусіями та сучасністю. Тут нам в нагоді стане нещодавно випущена книга статей Хосе Казанови [17], що дуже репрезентативно розкриває проблеми осмислення процесів секуляризації у світі, Європі, Україні.

З першого погляду, Драгоманов категорично негативно оцінює роль Церкви у політиці. Він постійно критикує тенденції галицьких інтелектуалів до активного союзу із церквою, «святоюрцями», «уль-

трамонтанами», протиставляючи їм підросійську Україну, яка разом із усією російською інтелігенцією категорично протистояла Церкві як опорі «реакційного режиму». «Громадському чоловікові через те найпотрібніше раз на все розпрощатись із вірою, що поки сього не зроблено, доти ні він, ні громада, яка за ним піде, не забезпечені, що він усе йтиме наперед у думках своїх про всі громадські порядки, які святила й святить тепер віра. Без систематичного раціоналізму нема й систематичного вільнодумства в сім'ї, в громаді, в державі» [14, с. 362]. Для нього модернізація невід'ємна від рішучої секуляризації, тобто відділення Церкви від держави, освіти, політики і витіснення її у приватний простір. Як про це пише Х. Казанова, модернізація дорівнює секуляризації. Драгоманов ніби підтверджує тезу Казанови, що секуляризаційні процеси у Європі породжені були конфесіоналізацією ранньомодерних держав і поділом Європи за принципом тотожності «нації» та «релігії» (*cuius regio, eius religio*) [17, с. 7]. Подальша модернізація «нації» та боротьба за свободу сумління поряд із відсутністю дієвих моделей релігійного плюралізму призвели до ототожнення Церкви (і ширше – релігії) із репресивно-тиранічним началом, та його заперечення [17, с. 143].

З сучасної перспективи, можна побачити, що підавстрійська та підросійська України по-різному відповіли на питання про відношення модернізації та секуляризації. Підросійська Україна розвивалась як провінція загального російсько-імперського політичного процесу [6, т. II, с. 59–60], переймаючи всі патерни, вади, особливості російських ідеологічних розмежувань, в т.ч. агресивне заперечення релігії (або зневажливе ставлення до неї, ігнорування її) з боку революційних сил. Це було не дивно з огляду на те, що церква була синодальною, державною, відповідно, консервативним і провладним елементом. «Симфонія» церкви і держави, коли де-факто церква була «міністерством духовних справ», призвела до повного відчуження церкви від суспільства, утвердження в суспільстві негативного ставлення до церкви та релігії (або в кращому разі, позацерковної, антиклерикальної духовності «срібного віку») і падіння церкви разом із державою. Надалі це призвело до страшної катастрофи масових репресій.

У Галичині ж греко-католицька церква (надалі – ГКЦ) не зазнала конфесіоналізації у класичному сенсі цього слова, у цієї *religio* не

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

було свого регію, вона завжди була іманентно опозиційною, хоча і Драгоманов, Франко та їхні сучасники регулярно закидали «святоюрцям» надмірну лояльність владі аж до плазування перед Віднем. Справді, Відень і Габсбурги були для ГКЦ слабкою подобою регію цієї religionis, яке захищало церкву від місцевої польської гегемонії і саме розумінням, що Габсбурги є противагою польській владі, мотивувала греко-католицький клир до австрійської лояльності «східних тирольців». Проте в межах Габсбурзької монархії не відбувалось повноцінної конфесіоналізації, і тому церква не ототожнювалась із репресивним апаратом держави, але радше ставала ідентифікаційним маркером та консолідуючим фактором громадянських суспільств та молодих націй. Драгоманов у статті «Література російська, великоруська, українська і галицька» (1873 р.) говорив, що «Україна» (підросійська) і Галичина розвиватимуться різними шляхами, хоч і не зміг передбачити конкретного шляху: він думав про різні державні утворення («Україна» як автономія у складі Російської (кон)федерації, Галичина як незалежна держава), але історія розгорнулася схожим чином у релігійних справах. У Галичині ГКЦ із правлінням Андрея Шептицького асоціювалась із процесом націєтворення (строго кажучи, вона була осереддям цього процесу від початку ХІХ ст., але у часи Шептицького вона остаточно обрала український національний проект, а не рутенський чи москвофільський) і стала одним із рушіїв суспільної модернізації українського суспільства.

Справляється враження, що Драгоманов і Франко приймають французьку модель секулярності і ставлення до релігії, услід за Х. Казановою протиставляючи європейську «laïcité» та американську модель секуляризації та модернізації, де релігія стає надбанням громадянського суспільства і здобутком модернізації. Але водночас країни, які Драгоманов найбільш рекомендує як модель розвитку – це США, Англія, Швейцарія. Це викликає іронічний парадокс, оскільки розвиток за типом США мав би не витіснити релігію як анти-модерне і ретроградне начало, а навпаки, опертись на релігію, як на одне із джерел громадянського суспільства і демократії. Зрештою, Драгоманов не був таким вже антиклерикалом, як він хотів би здаватись. Окрім того, що він сам був похований за протестантським чином, він явно висловлював симпатії до баптистів, «євангелицьких думок» [18, с. 200], («штунди»)



і богумлів. Він різко контрастує із панівними у російській інтелігенції поглядах, що «поступ віднімає у народа віру в Бога...» [18, с. 196]. Він «принаймні не стверджує, що релігія є однозначно хибна, а анти-релігійна позиція однозначно істинна» [15, с. 90; 290–292].

Це здається ніби дуже віддаленим від нас. Але саме в наш час ми спостерігаємо дебати про релігію, де знову спливають ті ж питання та опозиції, що і в часи Драгоманова та Франка. Зокрема, тісніший союз церкви і держави у Росії завершив, на нашу думку, епоху релігійного відродження і спонукав до розриву громадянського суспільства із офіційною церквою. Спрацював той самий механізм, про який писали М. Драгоманов та Х. Казанова: «історичний патерн конфесіоналізації» вимагає «секуляризації у сенсі деконфесіоналізації» [15, с. 143–144]. «Раціоналізм», атеїзм подаються як необхідний елемент для модернізації держави і суспільства, релігія – як однозначно ретроградний елемент. Розвивається секуляризм – ідеологія, яка «перетворює конкретний історичний процес секуляризації західного християнства на універсальний телеологічний процес людського розвитку від віри до невіри, від примітивної ірраціональної чи метафізичної релігії до модерної раціональної постметафізичної секулярної свідомості» [17, с. 133]. Зразки такого легко побачити на популярних ресурсах і блогах на кшталт А. Невзорова або сайту «Русская Фабула». В українському суспільстві таке сприйняття стрімко поширюється на ті самі території, що раніше перебували у зоні впливу Російської імперії: цьому сприяє спільний досвід зустрічі із тією самою православною церквою із схожими внутрішніми властивостями і проблемами. Суб'єктивно можна зазначити недоречність російських формул щодо української релігійної дійсності: у приватних бесідах дискусія про релігію зсувається до аргументів, витворених на підставі досвіду РПЦ, причому часто не розмежовуючи різні православні юрисдикції (тобто УПЦ КП звинувачують у поведінці представників РПЦ).

Відмінність Галичини від колишньої підросійської України наразі набагато менш помітна, ніж за часів М. Драгоманова. Колишні галицькі області України переживають схожі процеси, що і все українське суспільство (як показали історії довкола УКУ та висловлювання львівських посадовців у 2015 році). Проте це компенсується тим, про що говорить Казанова: «від кінця 1980-х років, коли в Україні з'явилася «гласність»,

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

тут постала найрозмаїтіша, найплюралістичніша й найзмагальніша в континентальній Європі релігійна система. . . фактично Україна є єдиною країною Європи, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деномінаціоналізму» [17, с. 9–10]. Дещо поетично можна сказати, що відбулось «поширення Галичини на всю Україну», або саме той розвиток за американським типом, який приписував Україні М. Драгоманов.

Така ідеальна система є набагато вигіднішою, аніж класичні європейські моделі секуляризації: секуляризм і *laïcité* «не є ані достатньою, ані необхідною умовою для демократії», натомість «більший релігійний плюралізм країни, відповідно, полегшує їй адаптацію до більшого релігійного розмаїття» [17, с. 103], тобто поширення нових релігійних рухів, ісламу тощо та інтеграції їхніх adeptів до громадянської спільноти української нації. Проте ця система лише розбудовується і висновок подій ще не є визначеним. Чи реалізується в Україні американська деномінаційна система, чи все-таки розвиток України, попри відмінні передумови, піде згідно з загальноєвропейською системою (де)секуляризації? Остання система претендує бути нейтральною та об'єктивною – проте на практиці вона витісняє сукупність поглядів за межі політичного дискурсу на підставі їхнього (не)релігійного статусу, фактично обмежуючи свободу висловлювання, до того ж вона маніпулятивно асоціює себе із модерністю і демократією, що спростовується історичним досвідом Франції чи СРСР. Тут доречно згадати застереження Драгоманова проти «деспотизму з раціоналістичними цілями», «раціоналістичної Реформації», яка «захотіла б вирвати з корінням усі вчення, котрими європейські суспільства жили майже два тисячоліття», «проводилась би за думками дуже незначної меншості» і була б джерелом чи не найбільш страшною диктатури [14, с. 172]. Яка система перемаже – це залежить також від панівної моделі поведінки церков (чи церква намагатиметься будувати «особливі відносини» із державою, чи церкви стануть осередками і точками опори громадянського суспільства поза державою, а то й всупереч їй). Зрештою, ми бачимо, що тексти 150-річної давнини виявляються надивовижу актуальними у світлі сучасних дискусій [19 ; 20], містячи ті самі, а часом й глибші, аргументи, цінності, позиції.

1. Филипович Л. О. Проблеми релігії у науковій спадщині Михайла Драгоманова / Л. О. Филипович // Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія». — К. : Видавничий дім «КМ Академія», 1996. — Т. 1 : Філософія та релігієзнавство. — С. 102–107.
2. Колодний А. М. Проблеми національного і релігійного в науковій спадщині М. Драгоманова / А. М. Колодний, Л. О. Филипович // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова. — К., 1993. — С. 88–93.
3. Круглашов А. Ставлення Михайла Драгоманова до християнської церкви в Україні та його протестантський проект [Електронний ресурс] / А. Круглашов // Україна модерна. — 2000. — Ч. 4-5. — Режим доступу: [http://chtyvo.org.ua/authors/Kruhlahov\\_Anatolii/Stavlennia\\_Mykhaila\\_Drahomanova\\_do\\_khrystyianskoi\\_Tserkvy](http://chtyvo.org.ua/authors/Kruhlahov_Anatolii/Stavlennia_Mykhaila_Drahomanova_do_khrystyianskoi_Tserkvy).
4. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856—1886) / Ярослав Грицак. — К., 2006. — 632 с.
5. Йосипенко С. Л. Дослідження спадщини Михайла Драгоманова у другій половині ХХ століття: радянська Україна та західна українська діаспора / С. Л. Йосипенко // Мультиверсум. — 2012. — Вип. 8 (116). — С. 3–15.
6. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / І. Лисяк-Рудницький ; пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. — К. : Основи, 1994. — Т. 1. — 554 с., [ХХ с.]; Т. 2. — 573 с.
7. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст / О. С. Забужко. — К. : Наукова думка, 1992. — 118 с.
8. Драгоманов М. Неполітична політика [Електронний ресурс] / М. Драгоманов. — Режим доступу: <http://zbruc.eu/node/45848>.
9. Драгоманов М. П. Листи до Івана Франка і інших. 1887—1895 / М. П. Драгоманов ; видав Іван Франко. — Львів : Накладом українсько-руської видавничої спілки, 1908. — 715 с.
10. Йосипенко С. Л. Громада / С. Л. Йосипенко // Словник європейських філософій. Лексикон неперекладностей. — К. : Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 233–239.
11. Рено Ф. Політичне, політика / Філіп Рено ; пер. з франц. С. Йосипенка ; за ред. С. Пролеєва та О. Хоми // Словник європейських філософій. Лексикон неперекладностей. — К. : Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 310–312.
12. Вольный Союз — Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы / [авт. текста М. Драгоманов] // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова / ред. В. Кистяковского. — Paris : Societe nouvelle de librairie et d'edition, 1905. — Т. 1. — С. 275–375.
13. Франко І. Я. Мислі о еволюції людськості / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / під ред. В. Ю. Євдокименко. — К. : Наукова думка, 1956. — Т. 45. — С. 76–140.

## 9. Історичний розвиток теології та релігієзнавства

14. Драгоманов М. П. Вибране : «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні» / М. П. Драгоманов ; упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Міщук; прим. Р. С. Міщука, В. С. Шандри. — К. : Либідь, 1991. — 688 с.
15. Волковський В. П. Ідея Реформації в українській соціально-політичній думці ХІХ ст. на прикладі М. П. Драгоманова / Володимир Волковський // Богословские размышления. Theological Reflections. — 2016. — № 17. — С. 283–301.
16. Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні твори : в 2 т. / М. П. Драгоманов. — К. : Інститут літератури НАН України, 1973. — Т. 1. — С. 40.
17. Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Хосе Казанова ; пер. з англ. Олексія Панича. — К. : ДУХ І ЛІТЕРА. — 2017. — 264 с.
18. Драгоманов М. Вибрані праці : [у 3 т., 4 кн.] / Михайло Драгоманов ; редкол. В. П. Андрущенко та ін. — К. : Знання України, 2007. — Т. 1, кн. 2 : Історія. Публіцистика. Політологія / упоряд. та прим. В. Ф. Погребенника. — 272 с.
19. Йосипенко С. Л. До проблеми національної ідентичності в історико-філософському українознавстві / С. Л. Йосипенко // Мандрівець. — 2015. — № 6. — С. 11–15.
20. Йосипенко С. Л. Михайло Драгоманов та європейська ліберальна культура / С. Л. Йосипенко // Мандрівець. — 2014. — № 6. — С. 79–84.