

## **ВОЛОДИМИР ШЕЛУХІН,**

*кандидат соціологічних наук, асистент кафедри соціальних структур і соціальних відносин, факультет соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (03022, Київ, просп. Академіка Глушкова, 4д)*

## **VOLODYMYR SHELUKHIN,**

*PhD, Teaching Fellow at the Department of Social Structures and Social Relations, Faculty of Sociology, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Akademik Hlushkov Av 4d., Kyiv, 03022)*

*volodymyr.shelukhin@knu.ua*

*<http://orcid.org/0000-0002-8931-8757>*

# **Від маніхейства до політики: ідеологічна інструменталізація соціальної антропології Михайла Драгоманова з боку українських лівих**

## ***Вступ***

У праці Карла Густава Юнга «Еон: нариси щодо символіки самості»<sup>1</sup> (1951) у розділі, де автор здійснює психоаналітичне тлумачення образу риби в алхімії, він посилається на Михайла Драгоманова «болгарського періоду» (1894), згадуючи дуалістичне уявлення середньовічних катарів про божество Книги Буття як мстивого й жорстокого деміурга-сатану, який створив порочний видимий світ і якому християни та юдеї помилково поклоняються, не знаючи істинного Бога (Юнг, 2019: с. 209, прим. 91).

«Болгарські» праці М. Драгоманова не були епізодом в його інтелектуальних пошуках. Вони підсумовували щонайменше двадцятирічний період системного зацікавлення дуалістичним світоглядом. Зважаючи на долю його спадку, саме ці дослідження слід розглядати як найуспішніший здобуток української фольклористики та соціальної антропології ХІХ століття. За десять років після роботи К.Г. Юнга ці «болгарські» праці були видані окремим томом англійською (Dragomanov, 1961). У США М. Драгоманов був відомим ще за життя. 1892 року його запросили від ініціативної групи у Лондоні до ради співорганізаторів

---

<sup>1</sup> Автор висловлює вдячність Олегу Фешовцю (видавництво «Астролябія») за допомогу в доступі до джерел. Роботу виконано в рамках XV Міжнародного теоретико-методологічного семінару пам'яті Олега Амосова: «Архетипіка і публічне управління: система та механізми повоєнного миру й безпеки в умовах постмодерного світу» від Української школи архетипіки.

---

*Цитування:* Шелухін, В. (2024). Від маніхейства до політики: ідеологічна інструменталізація соціальної антропології Михайла Драгоманова з боку українських лівих. *Соціологія: тео-рія, методи, маркетинг*, 3, 47–61, <https://doi.org/10.15407/sociology2024.03.047>.

III міжнародного конгресу фольклористів, що відбувся у Чикаго в липні 1893 року (International folklore congress, 1898: p. 7). Видання 1961 року викликало жвавий інтерес у фахових колах (Kongas, 1962; Tomashevich, 1965). Одразу після виходу перекладу книга М. Драгоманова привернула увагу професора антропології Каліфорнійського університету Алана Дандеса, якого визнавали найбільш «відомим фольклористом свого часу» і який теж займався питаннями дуалізму в космогонічних міфах (Hansen, 2005: p. 245; Dundes, 1962: pp. 1042, 1046). І досі це видання лишається широко цитованим. Флорентина Бадаланова Гелер — дослідниця Лондонського королівського інституту антропології — назвала М. Драгоманова «одним із найцитованіших славістів на Заході» (Badalanova Geller, 2013: p. 68). Старший науковий співробітник Центру гуманітаристики при Угорській академії наук Золтан Мадяр вважає, що М. Драгоманов — це «той, кого слід розглядати як одного з піонерів досліджень європейської міфології» (Magyar, 2023: p. 183). Посилання на ці праці М. Драгоманова можна знайти ледь не всюди — від силабусів зі славістики до популярних міжнародних подкастів про релігійні вірування (Ivanov, 1998: p. 8; Cooper, 2008: p. 2; White, 2023).

Якщо К.Г. Юнг вважав гностицизм своєрідною «протопсихологією», яка у позанауковий спосіб наблизилася до розуміння колективного несвідомого, то М. Драгоманов більше цікавився соціальним виміром дуалістичного мислення. Микола Костомаров був першим українським вченим, який звернув увагу на дуалістичні вірування у фольклорі, але М. Драгоманов був першим, хто зробив це предметом тривалого та системного вивчення. У 1876 році в межах роботи київської філії імператорського географічного товариства, яка стала потужним осередком міждисциплінарних українознавчих досліджень, він публікує «Малоруські народні перекази та оповіді», куди включає записану на Вінниччині Степаном Руданським оповідь «Створення та благословення світу (Богом і Сатанайлом)» (Драгоманов, 1876: сс. 89–91). Уже тоді він висловив припущення про богумільські корені цього переказу (Драгоманов, 1876: сс. 429, 445). Від цього моменту починається його системне вивчення дуалістичного світогляду. Переїзд М. Драгоманова, після кількох років перебування у Швейцарії, до Болгарії, яка була місцем поширення дуалістичної єресі в Середньовіччі, а одночасно осередком, з якого приблизно в той самий час ішла передача християнської культури на русько-українські землі, відкрив для нього можливість вивчати дуалістичні єресі більш ретельно в культурному ареалі їхньої появи.

Але зацікавленість дуалістичною космогонією, яку він пов'язував із богумільською єрессю, мала цікаве політичне продовження.

Богомільство (також богумільство) — єретичний рух, який виник у Болгарії та Македонії у X столітті. Після того як візантійська влада переселила єретиків-павликіан, переважно вірмен (теж дуалістів, вчення яких мало гностичні корені), на Балкани, їхні ідеї почали підживлювати альтернативні релігійні вірування серед тамтешнього слов'янського населення. Після низки поразок, яких Болгарія зазнала у війнах проти Візантії, богомільство перетворилося на своєрідний слов'янський спротив політичній та церковній еллінізації, яка слідувала за зростанням геополітичного впливу Візантії та її версії православ'я

в регіоні. Богомільство поширювалося в різноманітних напрямках, у тому числі на Захід, де дало поштовх альбігойській ересі — руху катарів (Власто, 2004: сс. 223, 272–273, 275). В основі богомільського вчення — дуалізм, визнання Бога творцем духовного світу, а демона-деміурга (зазвичай званого Сатанайлом) — творцем ілюзорного матеріального світу. Дуалізм був властивий багатьом іншим, старшим гностичним сектам, а також іранському за походженням маніхейству, що виникло на перетині юдео-християнської та орієнтальної традицій. Це не релігієзнавче дослідження, тож я не маю наміру зупинятися на всіх аспектах явища, яке вивчав М. Драгоманов, а лише зосереджуся на одному — дуалістичному космогонічному міфі.

### *Дуалізм як принцип*

Те, що дуалізм мав політичні наслідки, було очевидно вже І. Франку<sup>1</sup>: «З другого боку парослі тих сект (павликіяне, богуміли, катари іті.) розійшлись в середніх віках по всій Європі і кинули в уми християнських народів могуту закваску, котра силою конечности пхала релігійну, а далі й політичну думку людську що раз на нові ступні розвою» (Франко, 1891: с. 259). Примітно, що розлога Франкова рецензія на «болгарські праці» Драгоманова з'явилася у часописі «Народ» — органі українських радикалів, які взяли на озброєння чимало із драгоманівських політичних та соціологічних концепцій.

Вже незабаром І. Франко сам візьметься до досліджень дуалістичного світогляду, вивчаючи старовинні українські рукописи, та ініціює великий видавничо-науковий проєкт з цієї тематики у межах Наукового товариства імені Тараса Шевченка (НТШ). Зважаючи на значний інтелектуальний вплив М. Драгоманова в останній чверті XIX століття в Україні, інтерес до дуалістичних ересей став майже всеохопним. Франкове зацікавлення альтернативними формами релігійного мислення, втіленого в апокрифічній літературі, завжди матиме в орбіті політичний та владний контекст цих вірувань: «В них [апокрифах. — В. III.] доходили до нас зерна дуалістичних ересів маніхейства і богумільства з їх недоладною мітологією та чистою, гуманною етикою, з їх протестом проти клерикальної гордості і заскоружлості і проти догматичної виключності візантійського православ'я. В них доходили до нас із Заходу зерна лицарських ідеалів, ренесансу і реформації» (Франко, 1894: с. 135).

Наступного року НТШ розпочне багатотомне видання українських апокрифів за Франкової редакції. У передмові до першого тому він згадає, що маніхеї та павликіяни «мали свої книги, а витворена на тлі їх поглядів на болгарському ґрунті секта Богомільів уживала апокрифічних оповідань як могутого способу пропаганди» (Франко, 1896: с. IV). Тут же він цитує та підтримує твердження М. Драгоманова про маніхейсько-богомільський характер традиційних українських вірувань, окремо звертає увагу, що у Середньовіччі на українських землях апокрифи називали «болгарськими книгами», що є додатковим свідченням того, що дуалізм живився сильними болгарськими впливами (Франко, 1896:

<sup>1</sup> Тут і далі збережено особливості письма авторів, модифіковано лише найбільш разючі відмінності від сучасного правопису (прим. авт.).

сс. XIII–XIV). Вже за рік НТШ очолить Михайло Грушевський, який завжди підкреслював «епохальність» М. Драгоманова для українського життя (Грушевський, 2015[1926]: с. 69). М. Грушевський зі своєю амбіцією уgruntувати як історичні, так і літературознавчі студії у соціологічній методології розглядав фольклор у його «зв'язках з соціальною еволюцією» у параграфі «Соціальна і культурна обстановка української творчості». Він звертає увагу також на те, що чорноморські провінції візантійці використовували для заслання еретиків, серед яких згадує маніхейів і павликіан, «подробиця дуже важна з культурно-історичного погляду» — ішлося про соціокультурні мільо, які створили «фермент» впливу на усну народну творчість і місцевий світогляд (Грушевський, 1993: с. 91). Врахування дуалістичного мислення стає нормою для української науки. Вихідна теза М. Грушевського спирається на ідеї М. Драгоманов і його програмну статтю «Дуалістичне сотворення світу» (1893), яка спершу з'явилася болгарською, а потому українською. У п'ятому томі М. Грушевський напише окремий параграф про відгомін богомільських ідей в старому українському письменстві (Грушевський, 1995: сс. 30–39). А у четвертому томі цієї ж праці, він остаточно лишає за дужками питання оригінального / запозиченого, яке порушував попередньо, і висловлює припущення, що згодом стане загальноприйнятим у соціальній антропології (зокрема, завдяки К. Леві-Стросу), про бінарну опозиційність як засадничу рису архаїчного світогляду як такого: «я все ж думаю, що зв'язок сього світового дерева у нас належить в кожному разі таким старим часам, де властиво затираються всякі межі оригінального і запозиченого, і сей образ треба вважати старшим від усяких пізніших наверствувань: чи християнського апокрифа, чи дуалістичної легенди, чи навіть семітських переказів про райське дерево життя» (Грушевський, 1960: с. 373). Подібно до М. Драгоманова та І. Франка, він звертає увагу на моральні наслідки дуалістичної легенди-мотиву, який «служить дуже важним документом колишньої популярності її в наших землях» і «дає ключ до відповідного розуміння багатьох інших мотивів, які своє справжнє освітлення дістають доперва в світлі дуалістичних поглядів на світ і зв'язані з ними комплекси дуалістичних образів і моральних ідей» (Грушевський, 1960: с. 385; див. також: Леві-Строс, 2000).

Драгоманівське «відкриття» завдяки його значному інтелектуальному впливу перекочувало далеко за межі українознавчих досліджень і навіть суто гуманітаристики та суспільствознавства. Сходознавець Агатангел Кримський, який із критика М. Драгоманова перетворився на його шанувальника, пішов у подальшому аналогічним шляхом у дослідженнях ісламу, в реконструкції розвитку якого він приділяв увагу відгомону дуалістичних уявлень у релігійних віруваннях окремих мусульманських сект (Кримській, 1894; Кримській, 1899: сс. 23, 27–28).

Сприйняття традиційної української культури крізь дуалістичну призму набуло всезагального визнання, що навіть приймалося у такому ж тлумаченні іноземцями та в позанаукових царинах. Добрий зразок — притча Райнера Марії Рільке на український сюжет «Пісня про Правду». Написана ним за наслідками мандрів Україною, притча переносить читачів у середину XVII століття, де зовні другорядний персонаж — кобзар, який співає пісню про правду та кривду,

спонукає головного героя до участі у Хмельниччині (Рільке, 1986; див. також: Пеленський, 1948: сс. 37–41). Показово, що навіть у виразно аполітичного Р. М. Рільке у цьому творі прозвучав цілком діяльнісний, бунтівний мотив. У самій же Україні це відчувалося ще сильніше.

Інтерес М. Драгоманова до альтернативних форм релігійної свідомості підживлювався його антиклерикалізмом, що слугував опорою у пригнобленні українців, хоча він зважав загалом на репресивний характер ортодоксального християнства із його єпископальною організацією. «Православ'є греко-російське не може бути симпатичним поступовцям, як і всякий інший іслам», — зазначатиме він у листах Борису Грінченку, що будуть видані галицькими радикалами (Драгоманов, 1894: с. 140). У праці «З історії релігійної думки на Україні», останньому виданні очолюваного ним Українського соціологічного інституту, М. Грушевський описує віднайдений у паперах М. Драгоманова план утворення серед галицьких селян протестантської деномінації й чернетку сповідання віри для нього. План не був реалізований, бо Михайло Павлик — головний галицький конфідент М. Драгоманова — повідомив його про малу відмінність австрійських законів від російських у питаннях нових релігійних рухів і неминучість утисків (Грушевський, 1925: сс. 149–152).

Полемізуючи стосовно політичної стратегії українського національного руху, зокрема стосовно ролі релігії в національній тожсамості, М. Драгоманов у підсумку напише: «Обертаючись спеціально до нас, русинів-українців, трудно навіть сказати, яка віра в нас може вважатись за фактично національну? Коли взяти пам'ятники “народної мудрості”... та по ним характеризувати народну релігію, то побачимо, що в ній над ґрунтом натуралістично-політеїстичним лежить найбільше кора релігії маніхейсько-богумільської... так що коли б треба було застосувати до якої з історичних релігій наш народ, то я б його застосував скорше всього до богумільства, і наперед хвалюся, що одолію кожного свого противника в науковім спорі на цю справу» (Драгоманов, 1915: с. 108). Написана оригінально у вигляді листів до редакції львівського часопису «Народ» й видана у номерах 7–24 за 1891 рік, ця праця передруковувалася радикалами та соціалістами-революціонерами (есерами) в політично-агітаційних цілях. Цитуємо за таким виданням 1915 року. Не враховуючи журнальної публікації, її перевидавали до революції щонайменше тричі — 1892, 1913, 1915 років.

Прихильно на це перше наддніпрянське видання відгукнувся у своїй рецензії у подальшому один із лідерів соціал-демократів Симон Петлюра (Петлюра, 1993 [1913]).

Дуалістичний міф, з погляду класичної соціології знання, мав стати дуже сприятливим для розвитку утопічного мислення, в якому засадничу роль відіграє розкол між наявним і бажаним. Але, як підкреслював Карл Мангайм, лише та орієнтація, трансцендентна буттю, може вважатися утопічною, яка «по мірі свого переходу в дію, частково або повністю руйнує уклад життя, існуючий у відповідний момент часу» (Мангайм, 2008: с. 209). Іншими словами, невідповідність мусить стати стимулом дії та колективної мобілізації. Ліву політичну агітацію кінця XIX – початку XX століття можна розглядати як спробу трансформувати констатацію у стимул, використати глибинні дуалістичні структу-

ри мислення для цілей політичної мобілізації й перетворити дуалістичне мислення на підґрунтя для утопії.

«Чудацькі думки про українську національну справу» були більш комплексним памфлетом, у якому розглядався широкий спектр культурних та соціально-політичних питань. Натомість порівняльна студія «Оповідання про заздрих богів», написана у болгарський період, була цілком присвячена релігійній проблематиці, де мотив гнівного та заздрісного бога був ключовим. В Україні ця праця вийшла у коломийському часописі радикалів «Хлібороб» і потому неодноразово перевидана. Михайло Павлик вважав «Оповідання...» однією із ключових праць для масового розповсюдження (Павлик, 1918: с. 3). За передреволюційні 1894–1918 роки її перевидавали п'ять разів. Рецензенти дуже чітко відчували її політичну тенденцію (Крымській, 1895: с. 139).

Однак окрім політичної тенденції, що на поверхні, у ній виразно присутня інша основа — метафізична, заздрісний Бог — породження матеріальне (так його пояснює М. Драгоманов, коли сили природи ототожнювалися з таємничим божеством, що керує ними) — це не бог моралі, а бог стихій. Гностичний погляд на творця як деміурга, від якого слід звільнитися істинним критичним знанням, — прометеївський мотив, який М. Драгоманов ототожнює із шевченківським<sup>1</sup> (згадуючи «Кавказ») (Драгоманов, 1918: с. 8). Перехід від хибного бога стихій до творця моралі — наслідок бунту та жертви. Сюжет про «ревнивого» Яхве М. Драгоманов вписує у порівняльний контекст інших релігій, вказуючи на загальну поширеність ідеї заздрісного божества у первісних віруваннях. Вихідна його теза («які люде, такі в них і боги») співзвучна дюркгаймівському погляду на суспільні корені релігії.

### ***Ідеологічна інструменталізація драгоманівського відкриття***

Із восьми брошур М. Драгоманова, які видали есери у своїй партійній друкарні напередодні та під час Першої світової війни, чотири були з релігійної проблематики, і ще одна — згадані «Чудацькі думки...» містила детальний розгляд релігійної проблематики<sup>2</sup>, який можна було використати для цілей політичної агітації. У цьому ж переліку анонсований друк оповідання «Боротьба» одного із чільних соціал-демократів і водночас одного з найуспішніших тогочасних українських письменників Володимира Винниченка (ще раніше оповідання в російському перекладі опублікували російські есери в партійній друкарні, ймовірно, в Парижі) (Винниченко, 1910).

Твір написано у вигляді листів відрахованого з університету студента, який потрапляє в солдати за революційну діяльність. Головним героєм, про якого повідомляє оповідач, є Микита Кравчук — кремезний і вайлуватий сектант-ма-

<sup>1</sup> «Скажемо лишень, що радикалізм в Галичині появилсь, власне, у 1862–1864 роках вкупі із творами Шевченка» (Драгоманов, 1894: с. 153). Таким чином він ставить «=» між соціальним радикалізмом, національним рухом та релігійним вільнодумством.

<sup>2</sup> Перелік виданої літератури, наведений на останніх чотирьох сторінках українського перекладу праці Е. Пернерсторфера «Про новітній націоналізм» (Пернерсторфер, 1915).

льованець. Ця реальна секта оформилася у 1890-х роках на Київщині, її харизматичним лідером був неписьменний таращанський міщанин Кіндрат Мальований, який спершу був баптистом, але схильний до містицизму й хіліазму, невдоволений надмірним раціоналізмом традиційних протестантів, утворив власний культ, який розвинувся у потужний релігійно-суспільний рух з есхатологічними очікуваннями, відкиданням обрядів і постів, алегоричним та неортодоксальним тлумаченням Писання, згідно з яким пришествя Христа насправді не відбувалося, а Новий Заповіт має лише сповнитися в майбутньому (Франко, 1902: сс. 157–160).

К. Мальований оголошує себе Спасителем, пророкує власні муки. Для секти було властиве відкидання віри в потойбічне життя, подібно до богомилів; поцейбічне життя в гріхах і було потойбіччям для них. Що ще єднало їх із дуалістами давніх часів — поділ людей на досконаліх і оголошених. Моральний бік учення передбачав досить високий ступінь толерантності до інших конфесій (інші віри може й хибні, але Бог їх дав, щоби бодай якимось забезпечити заблукану людину від гріха), відмову від присяги та пацифізм.

Останнє є основою інтриги твору — підготовка до присяги, яку постійно автор порівнює із гіпнозом. А тих, хто має владу над солдатами, — з гіпнотизерами. Кравчук постійно стає об'єктом насмішки та знущань через схильність до усамітнених молитов, і врешті його оголошують неповносправним, аби він не подавав скарги керівництву на цькування (аналогія до К. Мальованого, якого самого оголосили божевільним). У день присяги, Кравчук відмовляється її скласти, його силоміць змушують цілувати хрест, що є символічним її втіленням. Іронічно автор описує попа та полковника як дуже зовні подібних, таким чином натякаючи на тотожність царського війська та церкви. Зрештою, Кравчук зі своїм приятелем Дудкою вирішують дезертувати, про що повідомляють оповідача. Під час караулу до Кравчука вкотре присіпується капітан, і в пориві миттєвої люти кремезний Кравчук його вбиває кількома ударами. Оповідач допомагає втікачам отримати через революційних товаришів нові документи, з якими вони влаштовуються робітниками на заводі.

Оповідання завершується згадкою, що Дудка цілком захоплюється соціалізмом і пориває із вірою, а Кравчук вагається, поєднуючи перше й друге, і хоче йти для агітації на село. — «Він навиває якусь могутчу віру». Товариш пише оповідачу: «Чи не можете ви послати до нас ще Кравчуків, чи хоч Дудок? Дайте нам тисячу таких «проповідників»... і ми прийдемо визволяти вас із усім іще сонним, але могутнім народом» (Винниченко, 1919: с. 84). Від сектантів до революціонерів — такий шлях головних героїв. В. Винниченко підводить до думки про те, що висловлені у стійному протесті народно-релігійного світовідчуття ідеї емоційно та морально співзвучні революційній свідомості. В. Винниченко обирає епіграфом до оповідання цитату із Євангелія від Матвія (10:28): «не бійтеся тих, що тіло убивають»; у ці слова умонтоване дуальне протиставлення минушого тіла й вічної душі та її поривів до істини й справедливості.

Першою українською партією, яка почала застосовувати художню літературу для цілей агітації була Революційна українська партія (РУП), що на момент виникнення перебувала під впливом ідей М. Драгоманова, а потому перейшла

на марксистську платформу й трансформувалася в Українську соціал-демократичну робітничу партію (УСДРП) (Гермайзе, 1925: с. 21; Шупак, 1925: с. 76). Саме для цілей масового поширення В. Винниченко під псевдонімом В. Деде, написав одну з найвідоміших своїх соціально-психологічних новел «Салдатики!» — твір, який увійшов у шкільну програму та був екранізований під час Євромайдану<sup>1</sup>.

«Салдатики!» обігрують ключову моральну дилему народного світогляду — протиставлення «правда / кривда». Під час обговорення селянами на тлі неврожаю анонімних брошур «Борітесь — поборете!» (Шевченкова цитата, яку як гасло використовували українські революціонери), селянин Явтух закликає односельців відібрати хліб, переданий як ренту поміщику, як спосіб врятуватися від голодної смерті, бо хліб зібраний самими селянами й, таким чином, належить їм. Автор створює образ агітатора, але не «професійного революціонера», а вихідця з народу, який сам приходить до цих висновків: «Треба неправду вигнати... Скрізь тепер неправда... І ми неправду робимо. Не по правді й ми живемо! Сказано: «В поті лица їж хліб»... Хто так не робить — не по правді робить... І хто помагає цьому, і той не по правді робить. А ми підсобляємо панам робити неправду...» (Деде, 1906: с. 9). Такий собі модернізований лірник із піснею про правду та кривду (між творами Р.М. Рильке та В. Винниченка лишень кілька років різниці).

Дуалістичне протиставлення селян і солдатів, які прибули заспокоїти заворушення, стає ключовим художнім засобом, який тримає читачів у напрузі.

Офіцер наказує солдатам взяти селян «на мушку», однак Явтух просить, аби йому дали слово, він звертається як «досконалий» (у релігійних термінах, наділений знанням-гнозисом) до невтаємничених в істину, яких він прагне врятувати: «Ви ж нічого не знаєте... Він не хоче, щоб я вам казав, він боїться... Бачите, він боїться<sup>2</sup>...» (Деде, 1906: с. 17). Офіцер стає втіленням деміурга, який приховує правду від солдатів, багато з яких є вихідцями з таких же родин, як і Явтух та його односельці. Відчувши вагання солдатів, які не вистрілили за наказом, офіцер привселюдно зарубав промовця шаблею після чого несподівано був убитий своїм же підлеглим.

«Боротьба» та особливо сугестивні «Салдатики!» — яскраві зразки талановитої пропагандистської прози, яку змодельовано за релігійно-апокрифічними зразками, й вона, як бачимо, досі промовляє до аудиторії, тепер уже кінематографічними засобами.

Декілька разів видана есерами брошура «Чому позичали віру?» — яскравий зразок дуалістичного псевдоапокрифу, в якому політична агітація всуціль

<sup>1</sup> Новелу екранізував Андрій Кучмій (прем'єра — 2014 року). Під час показів стрічки, творці підкреслювали аналогії з революційною сучасністю та спроможність згуртованого народу дати відсіч гнобителю.

<sup>2</sup> Заклик «не боятися» — це євангельська ремінісценція, яка в різноманітних варіаціях присутня у різних Євангеліях, зокрема, у Матвія (10:28), цитату з якого В. Винниченко, як було зазначено, обере для «Боротьби». Образ Явтуха відповідає христологічній антропології та агіографії: подібно до Христа, він несе «істину», гине за неї, але його смерть стає початком переродження інших, відчужених від істини рабів матеріального світу.

стилізована під богомільський переказ. У казково-алегоричній формі автор описує розмову Бога з архангелом Гавриїлом, який пропонує першому виступати про нього «руському народу», Бог однак застерігає архангела від цього, бо: «Не хотів би я возвіщати своє ім'я. Пригадай собі, скільки раз ти благовістив між іншими народами, а що з того виходило? Прилітав сатана, сів між твоєю пшеницею свій кукіль, і сходив кукіль і пшеницю глушив, пани і попи прибирали до своїх рук брудних мое святе ім'я чисте, не пускали слова мого до народу, затемнили перед людьми закон мій, сина мого розп'яли» (Швачка, 1915: с. 3). Сатана тут співіснує з Богом, а Церква, попи та пани належать світу першого, подібно до гностичного деміурга. У цій брошурі в такій же популярній формі викладають історію релігії, зокрема, описують апостола Павла як філософа, який прийняв християнство, бо «задумав хитре діло» наробити натовчи та спотворити моральний зміст християнства. Одержавлення християнства стало початком збочення вчення. Прийняття Володимиром хрещення висвітлюється саме з позиції використання релігії для цілей «князів та попів» (Швачка, 1915: сс. 8–9, 10, 16).

### ***Висновки та дискусії***

Таким чином, на відміну від американської та європейської науки, «фольклористичне відкриття» М. Драгоманова в Україні не лише дало поштовх суто науковим студіям, але мало додатково виразний політичний наслідок. Політизацію дуалістичного міфу активно використовували для агітаційних цілей українські ліві партії (радикали, рупівці, есери та есдеки). Ідеологічна інструменталізація також увійшла у художню літературу. Цей процес у своїх фольклористичних та соціально-антропологічних студіях розпочав сам М. Драгоманов, скеровуваний радше національними, ніж соціальними міркуваннями. На етапі поступової політизації українського національного руху останньої третини XIX століття важливо було, аби національна тожсамість була максимально інклюзивною та надконфесійною. До того ж казенно-синодальне російське православ'я було важливою інституційною опорою російського гноблення в Україні. Дослідження дуалістичних вірувань вписувалося в загальну рамку зацікавлень Драгоманова до еретичних та альтернативних форм духовності й релігійності, з якою він сподівався створити підґрунтя для підважування традиційних практик та інститутів гноблення. Можна виправдано припускати, що виклики, які зустріла греко-католицька церква у Галичині від антиклерикальної кампанії радикалів, стимулювали її приділяти більше уваги соціальним питанням, а також остаточно перейти замість старорусинства та москвофільства на модерну національну платформу. Мірою поширення марксизму та інших соціалістичних доктрин політизація драгоманівського відкриття передбачала зсув у бік соціалістичної агітації. Переконавання лівих активістів у тому, що дослідники виявили засадничу, іманентну структуру мислення широких мас у вигляді дуалістичного міфу, перетворилося на інструмент, який почали широко використовувати в агітаційних і пропагандистських цілях.

Зміна фокусу в дослідженні спадку М. Драгоманова з його політичних писань на фольклористичні та соціально-антропологічні важлива як для історії української соціології, так і для дослідження української політичної історії та історії ідей. Написані «до поточного моменту» його конституційно-політичні проекти, яким історики української соціології та політичних ідей традиційно приділяли непропорційно велику увагу, судячи з усього, мали значно менший довгостроковий вплив на суспільно-політичний рух в Україні. М. Драгоманов як фольклорист та соціальний антрополог мав більше значення для політичної динаміки українського національного руху кінця XIX – початку XX століття, ніж Драгоманов як автор «Вільної спілки». Цей випадок також засвідчує, який несподіваний політичний наслідок можуть мати суто наукові студії у гуманітаристиці, коли їхні результати використовують для політичних цілей. Наші результати також дають підстави повернутися до концепції неогностичного підґрунтя модерних ідеологій Ерика Фьогеліна (Voegelin, 1997). Ця концепція хибувала надмірними узагальненнями, коли неогностичними оголошувалися і позитивізм, і марксизм, і нацизм і т.ін., але, як бачимо, в українському випадку гностичні витоки радикальної політики є дуже чіткими й спираються не на аналогії в структурі мислення, а на чітко ідентифіковані джерельні витоки. Також, на відміну від різко негативного ставлення Е. Фьогеліна до неогностичних тенденцій в політиці, слід відзначити, що в українському випадку вони були зручним і дієвим засобом підважувати традиційні соціальні ієрархії та слугували інструментом національної емансипації.

Наслідки цих студій М. Драгоманова в інших царинах культури та суспільного життя ще належить докладно вивчити. Засоби наукової (включно з біблійною) критики, які відкрили апокрифи, підважували релігійну ортодоксію, але дистанційоване ставлення до цих текстів уможлиблювалося за зовні стабільного ладу. Щойно звичний спосіб життя похитнувся, й відкрите засобами біблійної критики стало живильним ґрунтом для нових інтуїтивістських та містичних течій. Таким чином, розпочату М. Драгомановим діяльність має розглядатися як передумову формування культурного поля, сприятливого до мистецького модернізму, який згодом звернеться до релігійних (часто неортодоксальних) образів. Подальші дослідження також можуть зосередитися на контент-аналізі тогочасної лівої преси для вивчення конкретних стратегій використання дуалістичного міфу в агітаційних наративах із наступним вивченням, чи такого роду стратегії відтворювалися і далі, наприклад, у пострадянський період. Несподівані знахідки в історії української соціології та соціальної антропології зберігають потенціал стати стимулом не лише для історико-теоретичних студій, а й для поточної соціології політики та соціології історії.

Важливо зауважити, що «маніхейську свідомість» («схильність людей мислити в категоріях дуалізму Добра і Зла, що втілюється в безкомпромісному трактуванні устрою політичного світу з точки зору антиелітарності») інтегрувала в себе більшовицька ідеологія, а також сучасний популізм, а поточні дослідження також демонструють досить значне, попри різноманітну динаміку, поширення популістських орієнтацій серед населення України, особливо у

попередні роки (Резнік, 2023; Резнік, 2023а). Однак соціологи обмежують витоки популізму в Україні лише «непослідовним» шляхом до демократії у період пострадянських трансформацій. Наше дослідження демонструє глибші соціокультурні передумови цього явища.

### *Джерела*

- Винниченко, В. (1910). *Борьба*. Париж: ПСР.
- Винниченко, В. (1919). *Борьба*. В: *Борьба та інші оповідання* (т. 3, сс. 5–84). Відень: Дзвін.
- Власто, А.П. (2004). *Запровадження християнства у слов'ян* / Пер. з англ.: Р. Ткачук, Ю. Терех. Київ: Юніверс.
- Гермайзе, О. (1925). 25-ліття Рев. Укр. Партії (Р. У. П.). *Життя і революція*, 3, 20–24.
- Грушевський, М. (1925). *З історії релігійної думки на Україні*. Львів: НТШ, УСІ.
- Грушевський, М. (1960). *Історія української літератури у 6 томах, 9 книгах* (т. 4). Нью-Йорк: Книгоспілка.
- Грушевський, М. (1993). *Історія української літератури у 6 томах, 9 книгах* (т. 1). Київ: Либідь.
- Грушевський, М. (1995). *Історія української літератури у 6 томах, 9 книгах* (т. 5, кн. 1). Київ: Либідь.
- Грушевський, М. (2015). Місія Драгоманова. В: М. Грушевський, *Твори у 50 томах* (т. 10, кн. 1, сс. 68–103). Львів: Світ.
- Деде, В. (1906). *Салдатики!* СПб: Д'яло.
- Драгоманов, М. (1876). *Малорусскія народня преданія и рассказы*. Київ: Типографія Фрица.
- Драгоманов, М. (1894). *Листи на Наддніпрянську Україну*. Коломия: Народ.
- Драгоманов, М. (1915). *Чудацькі думки про українську національну справу*. Відень: ПУСР.
- Крымскій, А. (1894). *Карматы*. В: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона* (т. XIII, сс. 394–395). СПб: Ефронъ.
- Крымскій, А. (1895). Оповідання про заздрих богів. Написав Михайло Драгоманов. *Етнографическое обозрѣніе*, 24(1), 139.
- Крымскій, А. (1899). *Мусульманство и его будущее*. Москва: Типографія Мамонтова.
- Леві-Строс, К. (2000). *Первісне мислення* / Пер. з фр.: С. Йосипенко. Київ: УЦДК.
- Мангайм, К. (2008). *Ідеологія та утопія*. Київ: Дух і літера.
- Павлик, М. (1918). Передне слівце. В: М. Драгоманов, *Оповідання про заздрих богів* (сс. 3–4). Вінніпег: Руська книгарня.
- Пеленський, Є.-Ю. (1948). *Райнер Марія Рільке й Україна*. Мінден: Бистриця.
- Пернерсторфер, Е. (1915). *Про новітній націоналізм* / Пер. з нім.: М. Залізняка. Відень: ПУСР.**
- Петлюра, С. (1993[1913]). Драгоманов про українське питання. В: С. Петлюра, *Статті* (сс. 108–114). Київ: Дніпро.
- Резнік, О. (2023). *Популістські орієнтації населення України впродовж соціальних трансформацій*. 30 квітня 2024. Взято з: <https://dif.org.ua/article/populistski-orientatsii-naselennya-ukraini-vprodovzh-sotsialnikh-transformatsiy>
- Резнік, О. (2023а). Популістські орієнтації в українському суспільстві: витоки та характеристики відтворення. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, 5–27, <https://doi.org/10.15407/sociology2023.02.005>
- Рільке, Р.-М. (1986). *Пісня про правду* / Пер.: М. Тупайо. В: Р.М. Рільке, *Думки про мистецтво та поезію* (сс. 131–138). Київ: Мистецтво.
- Франко, І. (1891). Болгарські праці Драгоманова. *Народ*, 19, 258–262.
- Франко, І. (1894). Із старих рукописів. *Житє і слово*, 1, 134–140.

Франко, І. (1896). Передмова. В: *Апокрифи старозавітні, зібрані з рукописів українсько-руських. Памятки українсько-руської мови і літератури* (т. I, сс. I–LXVI). Львів: НТШ.

Франко, І. (1902). Баптисти й мальованці київської губернії. *Літературно-науковий вісник*, 19(9) [2-а пагінація], 154–160.

Швачка, В. (1915). *Чому позичали віру*. Відень: ПУСР.

Шупак, С. (1925). «РУП» в період 1905 року на Київщині. *Життя і революція*, 11, 76–81.

Юнг, К.Г. (2019). *Аїон: нариси щодо символіки самості* / Пер. з нім.: К. Котюк. Львів: Астролябія.

Badalanova Geller, F. (2013). "These blasphemous rustic scriptures" (Indigenous Apocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa). In: Τριανταφυλλο. Юбилейен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д. ф. н. Христо Трендафилов / V. Panayotov (Ed.) (pp. 66-106). Шумен: Фабер.

Cooper, D.L. (2008). *Slavic Folklore*. Взято з: [https://www.aatseel.org/100111/pdf/slavic\\_folklore\\_uicupspring.pdf](https://www.aatseel.org/100111/pdf/slavic_folklore_uicupspring.pdf)

Dragomanov, M. (1961). *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World* / Trans. by E.W. Count. Bloomington; The Hague: Indiana University Press; Mouton & Co.

Dundes, A. (1962). Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male. *American Anthropologist*, 64(5.1), 1032-1051.

Hansen, W. (2005). In Memoriam: Alan Dundes 1934-2005. *Journal of Folklore Research*, 42(2), 245–250. doi:10.2979/JFR.2005.42.2.245

Ivanov, P. (1998). Balkan Slavic Literatures: Reading List and Bibliography. *Slavic Studies Faculty Publications*, 13. Взято з: <https://digitalcommons.conncoll.edu/slavicfacpub/13/>

Kongas, E.-K. (1962). 'Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World' by M.P. Dragomanov. *The Slavic and East European Journal*, 6(4), 392-393. <https://doi.org/10.2307/305204>

Magyar, Z. (2023). Legenda etiologică. (Prefață Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Oprișan). București: Editura Saeculum I.O., 2005. 575 pp. (review). *Fabula: Journal of Folklore Studies*, 64(1-2), 183-210.

*The International folklore congress on the World's Columbian Exposition (July 1893, Chicago)*. (1898). Vol. 1. H. Wheeler Basset, F. Starr (Eds.). Chicago: Charles H. Sergel Company.

Tomashevich, G.V. (1965). 'Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World' by M.P. Dragomanov, Earl W. Count (transl.). *The Journal of American Folklore*, 78(307), 79-80. <https://doi.org/10.2307/538119>

Voegelin, E. (1997). *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington: Regnery Publishing.

White, J.F. (2023). The Devil created the Earth. *Crecganford*. Retrieved from: [https://youtu.be/LZNVfYwVu3M?si=IvCGz\\_B9Bt2N3UEP](https://youtu.be/LZNVfYwVu3M?si=IvCGz_B9Bt2N3UEP)

Отримано 08.05.2024

## References

Badalanova Geller, F. (2013). "These blasphemous rustic scriptures" (Indigenous Apocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa). In: Τριανταφυλλο. Anniversary Collection in Honor of the 60th Birthday of Prof. Dr. Hristo Trendafilov / V. Panayotov (Ed.) (pp. 66-106). Shumen: Faber.

Cooper, D. L. (2008). *Slavic Folklore*. Взято з: [https://www.aatseel.org/100111/pdf/slavic\\_folklore\\_uicupspring.pdf](https://www.aatseel.org/100111/pdf/slavic_folklore_uicupspring.pdf)

Dede, V. (1906). *Soldiers!* [In Ukrainian]. Saint Petersburg: Dilo. [= Деде 1906]

Dragomanov, M. (1961). *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World* / Trans. by E.W. Count. Bloomington; The Hague: Indiana University Press; Mouton & Co.

Drahomanov, M. (1876). *Little Russian folk tales and stories*. [In Ukrainian and Russian]. Kyiv: Fritz. [= Драгоманов 1876]

Drahomanov, M. (1894). *Letters to Trans-Dnieper Ukraine*. [In Ukrainian]. Kolomyia: Narod. [= Драгоманов 1894]

Drahomanov, M. (1915). *Strange Thoughts about the Ukrainian National Movement*. [In Ukrainian]. Vienna: PUSR. [= Драгоманов 1915]

- Dundes, A. (1962). Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male. *American Anthropologist*, 64(5.1), 1032-1051.
- Franko, I. (1891). Bulgarian Works by Drahomanov. [In Ukrainian]. *Narod*, 19, 258-262. [= Франко 1891]
- Franko, I. (1894). From Old Manuscripts. [In Ukrainian]. *Zhittie i slovo*, 1, 134-140. [= Франко 1894]
- Franko, I. (1896). Preface. [In Ukrainian]. In: *Apocrypha of the Old Testament, collected from Ukrainian-Ruthenian Manuscripts. Monuments of Ukrainian-Ruthenian Language and Literature*. (vol. I, pp. I-LXVI). Lviv: ShSS. [= Франко 1896]
- Franko, I. (1902). Baptists and Maliovantisi of the Kyiv Province. [In Ukrainian]. *Literary-Scientific Herald* (vol. 19, book 9) [2nd pagination], 154-160. [= Франко 1902]
- Hansen, W. (2005). In Memoriam: Alan Dundes 1934-2005. *Journal of Folklore Research*, 42(2), 245-250. doi:10.2979/JFR.2005.42.2.245
- Hermaize, O. (1925). On 25<sup>th</sup> anniversary of the Rev. Ukr. Party (RUP). [In Ukrainian]. *Zhyttia i revoliutsiia*, 3, 20-24. [= Гермайзе 2004]
- Hrushevsky, M. (1925). *From the History of Religious Thought in Ukraine*. [In Ukrainian]. Lviv: ShSS, USI. [= Грушевський 1925]
- Hrushevsky, M. (1960). *The History of Ukrainian Literature in 6 Volumes, 9 Books* (vol. 4). [In Ukrainian]. New York: Knyhospilka. [= Грушевський 1960]
- Hrushevsky, M. (1993). *The History of Ukrainian Literature in 6 Volumes, 9 Books* (vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid. [= Грушевський 1993]
- Hrushevsky, M. (1995). *The History of Ukrainian Literature in 6 Volumes, 9 Books* (vol. 5, book 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid. [= Грушевський 1995]
- Hrushevsky, M. (2015). Drahomanov's Mission. [In Ukrainian]. In: M. Hrushevsky, *Writings in 50 volumes* (vol. 10, book 1, pp. 68-103). Lviv: Svit. [= Грушевський 2005]
- Ivanov, P. (1998). Balkan Slavic Literatures: Reading List and Bibliography. *Slavic Studies Faculty Publications*, 13. Взято з: <https://digitalcommons.conncoll.edu/slavicfacpub/13/>
- Jung, C. G. (2019). *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. [In Ukrainian]. Lviv: Astroliabia. [= Юнг 2019]
- Kongas, E.-K. (1962). 'Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World' by M.P. Dragomanov. *The Slavic and East European Journal*, 6(4), 392-393. <https://doi.org/10.2307/305204>
- Krimskiy, A. (1894). Karmaty [The Carmathians]. [In Russian]. In: *Entsyklopedicheskii slovar' Brokgauza i Yefrona*, (vol. XIII, pp. 394-395). Saint Petersburg: Yafron. [= Крымский 1894]
- Krimskiy, A. (1895). Tales on Envious Gods. Written by Mykhailo Drahomanov. [In Russian]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 24(1), 139. [= Крымский 1895]
- Krimskiy, A. (1899). *Islam and its Future*. [In Russian]. Moscow: Mamontov. [= Крымский 1899]
- Levi-Strauss, C. (2000). *La Pensée sauvage*. [In Ukrainian]. Kyiv: UCSC. [= Леви-Строс 2000]
- Magyar, Z. (2023). Legenda etiologică. (Prefață Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Opreșan). București: Editura Saeculum I.O., 2005. 575 pp. (review). *Fabula: Journal of Folklore Studies*, 64(1-2), 183-210.
- Manheim, K. (2008). *Ideologie und Utopie*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera. [= Мангайм 2008]
- Pavlyk, M. (1918). Foreword. [In Ukrainian]. In: M. Drahomanov, *Tales on Envious Gods* (pp. 3-4). Winnipeg: Ruska knyharnia. [= Павлик 1918]
- Pelenskiy, Ye.-Yu. (1948). *Rainer Maria Rilke and Ukraine*. [In Ukrainian]. Minden: Bystrytsya. [= Пеленський 1948]
- Pernestorfer, E. (1915). *On Modern Nationalism*. [In Ukrainian]. Vienna: PUSR. [=Пернерсторфер 1915]
- Petliura, S. (1993). Drahomanov on the Ukrainian question. [In Ukrainian]. In: S. Petliura, *Articles* (pp. 108-114). Kyiv: Dnipro. [= Петлюра 1993[1913]]

- Reznik, O. (2023). *Populist Orientations of the Population of Ukraine during Social Transformations*. [In Ukrainian]. April 30, 2024. Retrieved from: <https://dif.org.ua/article/populistski-orientatsii-naselennya-ukraini-vprodovzh-sotsialnikh-transformatsiy> [= Резнік 2023]
- Reznik, O. (2023a). Populist Orientations in Ukrainian Society: Origins and Characteristics of Reproduction. [In Ukrainian]. *Sociology: Theory, Methods, Marketing*, 2, 5-27. <https://doi.org/10.15407/sociology2023.02.005> [= Резнік 2023a]
- Rilke, R.M. (1986). Song about truth / Trans. by M. Tupayla. In: R.M. Rilke, *Thoughts on Arts and Poetry* (pp. 131-138). Kyiv: Mystetstvo. [= Рільке 1986]
- Shchupak, S. (1925). «RUP» during the period of 1905 in Kyiv region. [In Ukrainian]. *Zhyttia i revoliutsiia*, 11, 76-81. [= Щупак 1925]
- Shvachka, V. (1915). *Why We Borrowed Faith*. [In Ukrainian]. Vienna: PUSR. [= Швачка 1915]
- The International folklore congress on the World's Columbian Exposition (July 1893, Chicago)*. (1898). Vol. 1. H. Wheeler, F. Starr (Eds.). Chicago: Charles H. Sergel Company.
- Tomashevich, G.V. (1965). 'Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World' by M.P. Dragomanov, Earl W. Count (transl.). *The Journal of American Folklore*, 78(307), 79-80. <https://doi.org/10.2307/538119>
- Vlasto, A.P. (2004). *The Entry Slavs into Christendom*. [In Ukrainian]. Kyiv: Univers. [= Власто 2004]
- Voegelin, E. (1997). *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington: Regnery Publishing.
- Vynnyshchenko, V. (1910). *Struggle*. [In Russian]. Paris: PSR. [= Винниченко 1910]
- Vynnyshchenko, V. (1919). *Struggle*. [In Ukrainian]. In: *Struggle and other short stories* (vol. 3, pp. 5-84). Vienna: Dzvyn. [= Винниченко 1919]
- White, J.F. (2023). *The Devil created the Earth*. *Crecganford*. Retrieved from: [https://youtu.be/LZNVfYwVu3M?si=IvCGz\\_B9Bt2N3UEP](https://youtu.be/LZNVfYwVu3M?si=IvCGz_B9Bt2N3UEP)

Received 08.05.2024

## ВОЛОДИМИР ШЕЛУХІН

### Від маніхейства до політики: ідеологічна інструменталізація соціальної антропології Михайла Драгоманова з боку українських лівих

В історії української соціології аналіз спадщини Михайла Драгоманова (1841–1895) передусім сфокусований на його працях соціально-політичного характеру або ранніх методологічних. Утім, якщо говорити про довгостроковий та міжнародно значущий внесок М. Драгоманова у соціально-гуманітарне знання, то це його праці на перетині фольклористики та соціальної антропології, які значно рідше опиняються у полі уваги соціологів. Важливою складовою цих праць стало довготривале зацікавлення Драгоманова до дуалістичних ересей та транслюованих ними поглядів на соціальну реальність як одвічно розколоту між істиною та хибою. Це зацікавлення, яке вело наукові інтереси вченого впродовж двадцяти років, мало далекосяжні наслідки для політизації українського національного руху наприкінці XIX – на початку XX століття. Автор доводить, що фольклористичні та соціально-антропологічні праці М. Драгоманова, котрі привертали увагу таких дослідників гностицизму та дуалізму, як К.-Г. Юнг, а також сучасних антропологів, привели його до переконання, що традиційний народний світогляд тяжіє до дуалістичного, богомільсько-маніхейського за своїм походженням погляду на світ. Це переконання він використовував для цілей політичної боротьби, а молодше покоління активістів українського національного руху, яке дало початок радикалам, соціалістам революціонерам та соціал-демократам, широко використовувало це соціально-антропологічне відкриття для власної політичної агітації. Висновки дослідження створюють підґрунтя для подальшого руху в кількох можливих напрямках: досліджень лівої преси для виявлення конкретних стратегій застосування дуалістичного міфу в пропаганді, надання більш загального історико-культурного контексту сучасним дослідженням популізму

в Україні, а також загального перегляду ролі окремих складових спадщини М. Драгоманова в сучасній історії української соціології.

**Ключові слова:** Драгоманов, дуалізм, маніхейство, гностицизм, богомільство, ліва ідеологія

## VOLODYMYR SHELUKHIN

### From Manichaeism to Politics: an Ideological Instrumentalization of Mykhailo Drahomanov's Social Anthropology by the Ukrainian Leftists

*In the history of Ukrainian sociology, the legacy of Mykhailo Drahomanov (1841-1895) is primarily analyzed in terms of his socio-political writings or early methodological ones. However, when considering Drahomanov's long-term and internationally recognized contribution to social sciences and humanities, it is his works at the intersection of folklore studies and social anthropology that are much less often in the focus of sociologists' attention. An important component of these works was Drahomanov's prolonged interest in dualistic heresies and the views on social reality as divided between truth and falsehood, transmitted by them. This interest, which guided the scholar's research interests for twenty years, had far-reaching consequences for the politicization of the Ukrainian national movement at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. The author argues that Drahomanov's folklore and social-anthropological writings, which attracted the attention of researchers of Gnosticism and dualism like C.-G. Jung, as well as contemporary anthropologists, led him to the conviction that the traditional Ukrainian folk worldview tends towards a dualistic, Bogomil-Manichaeism, origin-based perspective on the world. He used this conviction for political purposes, and the younger generation of activists of the Ukrainian national movement, who gave rise to radicals, socialist revolutionaries, and social democrats, widely exploited this socio-anthropological discovery for their own political agitation. The conclusions of the study lay the groundwork for further movement in several possible directions: research of the left-wing press to identify specific strategies for the application of the dualistic myth in propaganda, providing a more general historical-cultural context for contemporary studies of populism in Ukraine, as well as a general reevaluation of different components in Drahomanov's legacy in the contemporary history of Ukrainian sociology.*

**Keywords:** Dragomanov, Dualism, Manichaeism, Gnosticism, Bogomilism, left-wing ideology