

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ НА УКРАИНЕ В КОНТЕКСТЕ УКРАИНСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Украинская религиозная традиция не «лучше» и не «хуже» русской. Но она иная. Христианство Киевской Руси не знало той национальной замкнутости и религиозного фанатизма, кульминация которых пришлась на Московское царство, но не знали и института святых юродивых – специфической формы кенотизма, наложившего отпечаток на русскую религиозность и выполнявшего в Московском царстве важную социальную функцию. Киевская Русь создала свой оригинальный вариант восточнохристианской этики с акцентацией на возможности мирского пути спасения, утвердила самобытную религиозную концепцию государственной власти, но она не знала того расцвета созерцательного мистицизма и религиозного искусства, который был в Московской Руси XIV–XV вв.

Осознание самобытности собственной религиозной традиции в украинских землях не исчезало ни тогда, когда киевский импульс вновь был востребован Москвой и, по замечанию о. И. Мейендорфа, «в Могилу поверили как в ревнителя Православия, а в патриарха Никона не поверили...»¹, ни тогда, когда эти земли подвергались последовательной русификации. Различие путей русского и украинского православия достаточно всесторонне рассмотрено в исторической и философской литературе.

Так же, как и значение, которое имело для сохранения национальной украинской идентичности принятие в 1596 г. Брестской унии, положившей восточным обрядом жесткий водораздел между украинцами и поляками, введение церкви восточного обряда в единую католическую церковь создало дополнительное четкое размежевание и между украинским и русским этносами.

Но если уния создавала четкую границу между ее украинскими приверженцами, с одной стороны, и католиками и православными – с другой, между украинским и русским православием такой стены быть не могло. Поэтому инкорпорация украинской церкви в русскую, переход Киевской митрополии из-под юрисдикции Константинопольского патриарха в Московский патриархат, произошедший в 1686 г. (с нарушением канонических правил, память о чем никогда не исчезала на Ук-

раине²), создавали возможность ликвидации всех своеобразных черт украинского православия (в том числе выборного начала в церковной организации и относительной «открытости» Западу) и превращения церкви в инструмент ассимиляции «русского народа» (украинцев) в русском народе. И очевидно в том числе и предвидение этих последствий, а не только политические и прагматические соображения побуждали в XVII в. бороться с переподчинением Киевской митрополии украинских иерархов Сильвера Коссова, Дионисия Балабана и Иосифа Тукальского. Однако, несмотря на длительные целенаправленные усилия, направленные на преодоление «вредного своеобразия» украинских епархий, предпринимавшиеся Москвой, а затем и Петербургом, полностью ассимилировать украинское православие так и не удалось. И подъем национально-освободительного движения в 1917–1921 гг. сопровождался движением за автокефалию украинской церкви и стремлением, по словам В. Лыпковського, «высочить из-под московской зависимости»³. Созданная вопреки противодействию российской иерархии, Украинская автокефальная православная церковь просуществовала в тот период дольше тогдашней украинской независимости. Ошельмованной и на шпигованной агентурой ГПУ, стремившегося использовать УАПЦ в борьбе против тихоновской патриаршей церкви, УАПЦ все же удалось сделать православие органичным украинскому национальному контексту. Она продолжила себя не только в так называемой Польской автокефалии (на три четверти состоявшей из этнических украинцев) и эмигрантских украинских церквях, но и в самосознании православных украинцев (главным образом на Волини и Подолии)⁴.

Поэтому борьба за независимость украинской церкви, развернувшаяся с конца 80-х гг. параллельно с борьбой за украинскую независимость, могла стать неожиданностью лишь для тех, кто учил историю Украины исключительно по московским учебникам, доказывавшим, что главной исторической целью украинского народа, его извечным стремлением было единство с русскими.

К середине 80-х гг. на Украине сложилась достаточно любопытная религиозная ситуация. Здесь официально действовало 4000 православных общин (около 65% всех православных приходов СССР), около 40% от общего числа протестантских общин страны и крупнейшая из всех подпольных церквей – Украинская греко-католическая церковь.

В 1985 г., по данным закрытых реляций, 26% новорожденных на Украине были крещены и около 40% умерших погребены с участием церкви⁵. Данные эти, безусловно, сильно занижены – хотя бы потому, что удельный вес крещенных оказался в Донецкой области выше, чем в Тернопольской. Естественно, в них не учтены крещенные подпольными униатскими священниками и крещенные православными священ-

никами на дому, без занесения в учетные книги, и, конечно же, в этих данных сказалось стремление дать наверх «справную цифру». Однако определенное представление о сохранности религиозной культуры эти цифры все же дают.

Количество официальных церковных институтов никоим образом не свидетельствовало о реальных религиозных потребностях населения республики. Достаточно сказать, что в 1985 г. ходатайства о разрешении открыть православный храм поступили из 173 населенных пунктов Украины; ни одно из них не было удовлетворено.

Кроме того, в отличие от России, на Украине оставались и после хрущевской антирелигиозной кампании села (в основном в Закарпатье и в Галичине), где верующие открывали на религиозные праздники официально закрытые храмы и молились в них, несмотря на штрафы и аресты.

Надо сказать, что геополитическое значение Украины и ее потенциал в общесоюзном производстве обуславливали особый контроль за республикой. В результате здесь сложилась политическая традиция отношения к национальным и религиозным движениям и проявлениям свободомыслия даже более жесткого, чем в России (и даже чем формально требовала Москва). Прагматические соображения внешнеполитических ведомств, несколько смягчившие жесткость советской церковной политики для религиозных центров в Москве, оглядывавшейся – хотя бы иногда – на Запад, на Украине (как, впрочем, и в других национальных республиках, да и в «нетуристических» областях РСФСР), ощущались очень слабо. Поэтому более высокий, чем российский, уровень религиозности на Украине сохранялся несмотря на большее, чем в России, давление со стороны властей.

Начало горбачевских реформ не принесло сколько-нибудь заметных изменений в церковной политике на Украине. Новая редакция программы КПСС, принятая на XXVII партсъезде (1986 г.), еще содержала установку на преодоление религии⁶. На Украине разворачивается масштабная, гораздо более активная, чем в России, пропагандистская кампания, нацеленная на недопущение оживления религиозной жизни и «активизации националистических настроений» в связи с предстоящим юбилеем 1000-летия Крещения Руси. Особое внимание уделяется критике украинской католической пропаганды из-за рубежа, акцентировавшей накануне юбилея различие духовных путей украинского и русского народов⁷. Вместе с тем на фоне возрастающей критики сталинизма и брежневской «стагнации» признание несовместимости существующих отношений между Государством и Церковью с объявленным курсом «на демократизацию всех сторон жизни советского общества» становится неизбежным. Апологетизированная в бесчисленных брошюрах и монографиях «свобода совести в СССР» становится с 1987 г.

объектом осторожной критики в либеральной московской прессе⁸. На этом этапе речь идет лишь об «отдельных» конкретных случаях нарушения законных прав верующих; первые выступления в пользу религиозной свободы официальных лиц проходят под лозунгом «возвращения к ленинским принципам» и сопровождаются традиционной риторикой о «вреде религии».

Показателем реального состояния дел и границ готовности руководства страны либерализовать свою церковную политику стала встреча М. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и постоянными членами Синода РПЦ в мае 1988 г. М. Горбачев подчеркнул общественно-политический характер предстоящего юбилея и вызвал тем самым замешательство идеологического аппарата, настаивавшего на узкоцерковном значении этого события. Призвав Церковь способствовать улучшению общественной морали, он нанес еще один удар по атеистическим ортодоксам и положил начало возвращению Церкви в общество как полноправного социального института. Вместе с тем упоминание Генеральным секретарем «ленинских принципов» и «глубины наших мировоззренческих противоречий» было призвано успокоить твердокаменных коммунистов⁹. Впрочем, последние достаточно быстро осознали интегретскую значимость РПЦ, особенно очевидную на фоне интенсификации национальных движений и обвальной девальвации «общесоветских» ценностей. Аппарат сменил не только тональность, но и содержание предъюбилейной пропаганды. Празднование тысячелетия Крещения Руси прошло под знаком русского патриотизма (если не национализма) и установления «особых отношений» между Кремлем и ставшим официальным центром РПЦ Свято-Даниловым монастырем. Между тем партийные пропагандисты на Украине отмечают недовольство населения тональностью юбилейных торжеств и фиксируют многочисленные вопросы о причинах перенесения центра празднеств в Москву, а не в Киев, где, собственно, 1000 лет тому назад и произошел акт Крещения.

На Украине, остававшейся в это время под безраздельным контролем старой номенклатуры, партийный аппарат упорно блокировал большинство кремлевских новаций, выдержанных в духе горбачевского «нового мышления». В конце 1987 г. здесь были зарегистрированы – впервые за послевоенные годы – две православные общины в Крыму и Днепропетровске. Но признав за верующими двух почти полностью обесцерковленных после хрущевской кампании областей Украины право создать религиозные общины, аппарат недвусмысленно дал понять, что на сотни населенных пунктов Западной Украины, население которых в течение 15–25 лет ходатайствовало об открытии храма, это право не распространяется.

Развитие ситуации на Украине чрезвычайно отстает от москов-

ских событий. Однако активность вышедших на свободу в 1986–1987 гг. украинских политзаключенных и узников совести, быстрый рост движения за права человека, национальную и религиозную свободу и продолжающаяся либерализация в Москве ставят руководство компартии Украины перед необходимостью вести более гибкую политику и в религиозном вопросе. К концу 1988 г. – началу 1989 г. оно намечает новый рубеж, на который должна отойти компартия с ортодоксально-атеистических позиций, рубеж, рассматривавшийся как нерушимый вплоть до запрета КПУ в августе 1991 г. Новая позиция предполагала предоставление большей свободы Украинскому экзархату, установление как можно более тесного союза с его иерархией в борьбе с «антикоммунизмом и национализмом» и одновременно категорическое недопущение возрождения Украинской греко-католической (УГКЦ) и Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ).

Жестоко и бескомпромиссно выступив против легализации УГКЦ, компартия Украины не просто уступила политическую инициативу своим оппонентам в Западной Украине, но и, без преувеличения, проиграла здесь все, что только могла проиграть. Мощное движение в поддержку прав украинских греко-католиков и их репрессированной Церкви интегрировало в единый поток достаточно разнородные силы и чрезвычайно радикализировало население Галичины. Однако официальный Киев, несмотря на действующее законодательство, международное общественное мнение и даже просьбы партийных функционеров на местах, осознававших взрывоопасность ситуации, последовательно торпедировал справедливое разрешение проблемы.

Сама мысль о легализации УГКЦ казалась партийно-идеологическому аппарату невозможной. На протяжении 45 лет пропаганда прилагала колоссальные усилия для демонизации образа униатской Церкви и внедрения в массовое сознание (прежде всего – массовое сознание самих партийных функционеров) ее предельно негативного стереотипа¹⁰. Даже незначительные шаги по пути признания реальности обещали серьезные политические и идеологические издержки, необходимость дальнейшей ревизии доктрины. Первый секретарь ЦК компартии Украины В. Щербицкий, сохранявший реальный контроль за ситуацией в республике вплоть до своей отставки в 1989 г., был решительным противником любых идеологических уступок и не считал возможным даже смягчить лексику в отношении греко-католиков («кое-где подняли голову униаты» и т. п.)¹¹. Наконец, легализация УГКЦ создавала серьезную опасность для позиции русского православия и доходов Русской Православной церкви, которая в середине 80-х гг. имела в крохотной Галиции около 1,5 тыс. приходов (из тех 6794, которые были у нее в пределах СССР), большая часть которых были «крипто-униатскими». Митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Денисенко), пат-

риарший экзарх Украины с 1966 г., неоднократно, причем чрезвычайно остро, выражал свое негативное отношение как к идее унии, так и к возможности возрождения УГКЦ¹². Московская патриархия, приобретя в конце 80-х гг. реальный политический вес и возможность влиять на позицию руководства страны в униатском вопросе, стремилась оставить греко-католиков в катакомбах.

Антиуниатская кампания длилась вплоть до конца 1989 г., партийный аппарат насыщал ее как традиционной, так и вновь выработанной аргументацией (порой просто смехотворной), призванной доказать совершеннейшую невозможность признать УГКЦ. Одновременно власти, усматривая в православных «меньшее зло» по сравнению с греко-католиками, передают им в Галичине приблизительно 800 храмов – пустовавших либо превращенных в «музеи атеизма», склады и т. п., блокировав тем самым возможность претензий на них в будущем со стороны греко-католиков. Под основы гражданского согласия в крае была заложена тем самым мина замедленного действия и огромной разрушительной силы. Собственно, «замедленность» ее действия была очень относительна – взорвалась она достаточно быстро. Уже осенью 1989 г. греко-католики заняли первый православный храм. Встреча М. Горбачева с Иоанном Павлом II 1 декабря 1989 г. проходила уже на фоне стремительно разгоравшегося пламени православно-греко-католического противодействия.

В отличие от УГКЦ, Украинская автокефальная православная церковь, раздиравшаяся изнутри в 20-е гг. гэпэушной агентурой и в конце концов полностью уничтоженная к середине 30-х гг., не имела на Украине никаких – даже подпольных – структур. Феномен возрождения УАПЦ определили, думается, несколько главных факторов. Во-первых, как уже отмечалось, этноспецифические элементы православия на Украине не были полностью преодолены на протяжении всех 300 лет после перехода Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриархата. Во-вторых, насильное присоединение в 1946 г. к РПЦ около 4 тыс. греко-католических приходов создало во многом парадоксальную ситуацию – после хрущевской антирелигиозной кампании униатская Галичина становится краем самой высокой концентрации православных общин в СССР. И поскольку неоднократные попытки церковной унификации наталкивались на удивительно упорное сопротивление мирян, в борьбе с совсем не гипотетической «униатской угрозой» галицийским приходом разрешают сохранять специфические черты¹³. Таким образом, в Галичине наряду с убежденными греко-католиками и «крипто-униатами», которые только ждали возможности, чтобы стать униатами «явными», «открытыми», сформировался и достаточно мощный православный анклав с особой традицией и украинским самосознанием. А так как удельный вес выходцев из Западной

Украины среди слушателей духовных школ был чрезвычайно высок (в середине 80-х гг., например, они составляли более половины студентов Ленинградской духовной семинарии)¹⁴, священники оттуда поступают в приходы Центральной, Восточной и Южной Украины. В середине 70-х гг. из 16 управляющих украинскими епархиями 13 были этническими украинцами, причем 9 из них – выходцы из Западной Украины, а трое – бывшие греко-католические священники. Эти украинские церковнослужители РПЦ (особенно западноукраинские по происхождению и особенно перешедшие в православие греко-католики, среди которых были и будущие предстоятели двух украинских православных церквей священники В. Романюк и В. Ярема) были носителями «не московской» религиозной традиции и иногда – высокоразвитого национального самосознания. Таким образом, совершается как бы «тихая» украинизация церкви, последствия которой проявились в конце 80-х гг.

В это время украинское, и особенно галицийское, православие оказывается перед вызовом, с одной стороны, национально-освободительного движения, требовавшего не только от политических, но и от церковных институтов четкой национальной идентификации, а с другой стороны, греко-католической церкви, уверенно, даже триумфально выходящей из катакомб и никаких проблем с национальной идентификацией не имевшей. Единственным реальным ответом на этот двойной вызов «украинского Пьемонта» для православных Галичины стал лозунг: «Москва нам не мать, а Рим не отец» и самовольное провозглашение автокефалии.

Почти одновременно, или даже несколько ранее, украинская интеллигенция предприняла ряд попыток заручиться поддержкой Церкви в своей борьбе против партийной номенклатуры. Однако встретила откровенную враждебность со стороны Украинского экзархата РПЦ, что многократно интенсифицирует усилия по возрождению УАПЦ.

И, наконец, последний фактор – это украинская православная диаспора, ставшая после падения железного занавеса реальным действующим лицом украинской конфессиональной сцены.

Прологом возрождения УАПЦ стало «Обращение инициативного комитета по восстановлению Украинской православной церкви» (15 февраля 1989 г.)¹⁵.

Затем последовало провозглашение прихода львовского храма Петра и Павла во главе с настоятелем о. В. Яремой общиной УАПЦ (18 августа 1989 г.)¹⁶. Осенью этого же года Собор священников во Львове обращается к находящемуся за штатом епископата РПЦ Иоанну (Боднарчуку) с просьбой возглавить новосозданную церковь¹⁷. 5–6 июля 1990 г. Собор структурно завершает воссоздание УАПЦ и заочно избирает ее главою 92-летнего митрополита Украинской православной церкви в США Мстислава (Скрыпника)¹⁸.

ким именно образом может в современных условиях предоставить полную каноническую самостоятельность.

Однако проблемы автокефалии и подчинения церквей юрисдикции того или иного патриархата – проблемы, в которых политики всегда было больше, чем богословия. На это особенно обращает внимание руководство украинских Церквей, самовольно провозгласивших свою полную самостоятельность и независимость. Оно напоминает, что обречение автокефалии всегда встречало сопротивление Церкви-матери, что самостоятельность Болгарской, Румынской и других православных Церквей очень долго не признавалась, что Константинопольский патриарх Иеремия дал согласие на выборы патриарха Московского в 1589 г. под жесточайшим давлением царя Бориса Годунова и его окружения и что действия по переподчинению Киевской митрополии из юрисдикции Константинопольского патриарха Московскому в XVII в. были с точки зрения церковного права далеко не безукоризненны.

И сейчас проблемы автокефалий церквей новообразованных государств – это прежде всего проблемы политики, в решении которых роль политического руководства и дипломатов (часто совершенно не верующих и далеких от религиозных интересов), во всяком случае, не меньше, чем роль иерархов, а роль канонического права – не меньше, чем роль чисто политических расчетов, соображений и стремлений. Достаточно вспомнить активность российской дипломатии во время эстонского кризиса Вселенского православия, деятельность Белграда и Скопье вокруг проблемы автокефалии Македонской православной церкви и многое другое. Конфликт по поводу украинской автокефалии – того же рода, где за спорами о каноничности и неканоничности того или иного акта стоят интересы политических и церковных элит.

Украинская политическая элита, возглавлявшаяся в период наиболее ожесточенной борьбы вокруг проблемы автокефалии президентом Л. Кравчуком, естественно, стремилась блокировать влияние церковного центра, расположенного в соседнем государстве, тем более, что государство – это «ядро» бывшей империи, отношение которого с только что возникшей независимой Украиной складывались, после того как российские демократы в августе 1991 г. предстали перед изумленной киевской публикой рьяными противниками украинской независимости, отнюдь не наилучшим образом. Автокефалия украинской элитой рассматривалась как необходимый атрибут государственности, рядоположенный собственной армии, собственному внешнеполитическому ведомству, таможням и т. п. Стремление части украинских церковных иерархов к самостоятельности также вполне понятно, тем более, когда оно совпадает со стремлениями власти и с перспективой повышения статуса и общественной роли.

С другой стороны, перспектива ухода УПЦ не вызывала восторгов

в Кремле, где многие чувствуют себя комфортнее, осознавая сохранение, вопреки всем политическим катаклизмам, подчинённости Киево-Печерской Лавры Свято-Даниловому монастырю. То, что Московский патриархат не хотел допустить независимость Украинской церкви, тоже вполне «по-человечески» понятно. Уступать власть и влияние вообще никто не хочет, и предоставление РПЦ автокефалий Американской и Чехословацкой церквям было связано скорее со стремлением усилить свое влияние, чем с уступкой своей власти. И тем не менее с восстановлением грузинской автокефалии РПЦ хотя и с большим трудом, но примирилась и в принципе согласилась с тем, «в своем территориальном размежевании поместные церкви сообразуются с политико-административным делением, с государственными и административными границами»²¹ и с тем, естественно, что «епископам всякого народа подобает знати первого из них...» (34-е Апостольское правило). Однако Украина – «особый случай». Признать украинцев «всяким народом» (а не этнографической группой русских) и смириться с фактом украинской независимости для РПЦ, очевидно, еще труднее, чем для российского политического истеблишмента: «отсечение» Владимирова крещения, Киево-Печерской Лавры, сотен и тысяч великих и малых реликвий, лвиной доли приходов, наконец, духовных корней, совершенно невыносимо для русского православного сознания, в котором русское и украинское дифференцируется лишь с большим трудом. Доброжелательность патриархии к украинцам – это добродушие епископа Никона (Бессонова), утверждавшего в 1913 г., что украинцы – это не инородцы, а наши родные братья и, ограничивая украинцев, мы сами (т. е. русские), приравниваем их к евреям, полякам, грузинам – действительно инородцам²². И эта доброжелательность сменяется сарказмом, едва речь заходит об украинской государственности, и официальное издание Московского патриархата упорно насмешливо закавычивает украинскую «самостийность»²³.

У Московского патриархата не хватило сил воспрепятствовать приему под Константинопольскую юрисдикцию украинских православных церквей в США и Западной Европе (1995 г.) и тем самым не допустить вхождение этих ранее непризнанных церковных институтов в «Полноту Православия». Но на Украине положение иное – здесь каноническая юрисдикция Московской патриархии, и Константинополь «вторгнуться» в нее не может.

При этом РПЦ имеет возможность воздействовать и на позиции не православных церквей. Являясь одним из наиболее влиятельных (а до недавнего времени, пожалуй, самым влиятельным) членов международных религиозных организаций, таких как Всемирный Собор церквей, Конференция Европейских церквей и др., РПЦ вполне определен-

но использует свои позиции для дискредитации украинской государственной политики в отношении религии и церквей. РПЦ активно влияет и на позицию католической церкви. Будучи важным партнером Ватикана в православно-католическом диалоге, РПЦ стремится добиться осуждения униатизма как способа достижения единства церковей и признания Ватиканом Западной Украины не просто частью ее канонической территории, но и «сферой особых интересов» (и это притом, что в трех галицийских областях общины УПЦ в единстве с Московским патриархатом составляют только 12% всех православных общин).

При этом позиция РПЦ в отношении украинской автокефалии со временем отнюдь не смягчается. Наоборот, после 1992 г., когда часть УАПЦ и митрополит Филарет создали Украинскую Православную церковь – Киевский патриархат, эта позиция стала значительно более жесткой. В 1992 г., когда официальный Киев оказывал сильное давление на УПЦ и откровенно поддерживал УПЦ КП, иерархия УПЦ подчеркивала необходимость достижения автокефалии исключительно каноническим способом, из рук Церкви-матери. Упоминалось о Поместном Соборе РПЦ, который обязательно рассмотрит украинскую проблему. Затем акценты стали смещаться в сторону констатации сложностей обретения автокефалии, отрицательного отношения к ней православных Востока и Юга страны и т. п. Постепенно в интервью и выступлениях митрополита Владимира (Сабодана) вообще исчезает упоминание об автокефалии (хотя по-прежнему говорится о курсе на Поместную православную церковь)²⁴.

Наконец 15 декабря 1996 г. Архиерейский Собор УПЦ окончательно снимает вопрос об автокефалии с повестки дня – по меньшей мере, на ближайшее будущее. Это решение было аргументировано отсутствием единства в церковном народе и угрозой нового раскола в случае обретения автокефалии даже строго каноническим способом²⁵. Ситуация еще более обостряется после анафематствования Архиерейским Собором РПЦ (1997 г.) предстоятеля УПЦ КП патриарха Филарета. Эта акция окончательно заблокировала возможность диалога между противостоящими церквями.

Упорство РПЦ в своем отказе предоставить автокефалию украинской церкви связано, однако, не только с ее интересами, с политикой и с особым отношением к Украине и украинцам. Оно связано и с наличием в самом украинском православии целого спектра позиций в отношении автокефалии. Наиболее радикальные сторонники ее уже ушли из УПЦ в УАПЦ и УПЦ-КП. Это приблизительно 30% всех православных приходов. Но перейти в церкви, не входящие в «Полноту Православия», возникшие «самовольно», – акт для православного сознания очень сложный. И не надо понимать, что все верные УПЦ – противники автокефалии и сторонники подчинения Москве. Среди них много

тех, кто, обладая достаточно развитым национальным чувством, вместе с тем обладает и сильным православным сознанием, не допускающим самовольные и неканонические действия.

И если для православных Галичине, в основном примкнувших к УПЦ-КП и УАПЦ, совершенно недопустима мысль о возможности возвращения под омофор Московского патриарха, то православные Волыни, Подолья и Буковины любят повторять, что они возносят за богослужением имя патриарха Алексия II не потому, что он Московский, а потому, что он каноничный, и, наконец, для многих православных Луганской или Одесской областей, естественно, особенно русских по национальности, сам разрыв с Московским патриархатом представляется болезненным и даже кощунственным. Есть и страстные противники автокефалии, сознательно ориентированные на Москву и даже едва ли не стоящие на позициях русского национализма. Так, Союз православных братств Украины (организация в отличие от своего российского аналога почти незаметная и ни в какой социально значимой деятельности себя не проявившая) на своем III съезде (май 1995 г.) подверг священноначалие УПЦ жесткой критике за недостаточную ориентацию на Москву и отсутствие должных знаков внимания к Московскому патриархату и потребовал «на всякое даже обсуждение возможности автокефалии УПЦ... наложить строгий мораторий»²⁶. Достоянием гласности стали и такие взбудоражившие общественность факты, как собрание средств на Храм Христа Спасителя в украинских епархиях, написание архиепископом Иоанафаном (Елецких) проекта текста гимна Российской Федерации, организация им решения епархиального собрания в поддержку канонизации царской семьи и т. п.

Таким образом, не только в украинском православии в целом присутствует целый спектр различных позиций – от яркого украинского национализма до русского национализма и монархизма, но и внутри УПЦ соседствуют самые разные позиции и среди мирян, и в иерархии (по признанию председателя УПЦ митрополита Владимира (Сабодана), половина из 37 епископов УПЦ считает необходимым обретение автокефалии, а другая половина этого не приемлет).

Глубина украинских региональных различий, разные коды исторической памяти в отдельных регионах страны, различные уровни русифицированности и национального сознания – все это отражается в разных отношениях к проблеме автокефалии и подчинении Московскому патриархату – от страстного отвержения этого подчинения, приводящего к неканоническим действиям, и до поддержки канонизации царской семьи. В этом смысле ситуация вокруг украинского православия является опосредованным, но достаточно адекватным отражением общеукраинской общественно-политической, социокультурной и социально-психологической ситуации, более или менее реальным индикатором

тором состояния национального самосознания и даже, если угодно, тестом на прочность молодого государства.

Борьба вокруг проблемы автокефалии – это борьба, в которой находят свое отражение межгосударственные отношения и проблемы внешней политики – естественное стремление молодого украинского государства к полной, в том числе и церковной, независимости, и тоже вполне «нормальное» и естественное стремление бывшей метрополии эту независимость ограничить. Одновременно это борьба внутри украинского православия – внутрицерковная и «внутриправославная». Но есть и еще один аспект этой борьбы – украинский внутривнутриполитический: церкви активно участвуют в политической борьбе в украинском обществе, а украинские политики, в большинстве своем нерелигиозные, как и российские, пытаются использовать религиозные вопросы в своих целях и втягивают церкви в политику.

Это со всей силой проявилось во время выборов (сначала – парламентских, затем – президентских) 1994 г., когда церкви оказались близки к превращению в политические партии. (В свое время англичане шутили, что Англиканская церковь – это партия тори на коленях.) Украинская греко-католическая и обе православные церкви, провозгласившие себя автокефальными, заняли очень четкую позицию, отличавшуюся в частности, но включавшую два обязательных элемента: антикоммунизм и безоговорочную поддержку независимости Украины. Так или иначе, с большей или меньшей долей радикализма эти элементы воспроизвели и «Слово» УАПЦ, и предвыборное обращение УПЦ КП, и «Послание иерархии Украинской греко-католической церкви в связи с досрочными выборами в Верховный Совет Украины 27 марта 1994 г.».

Церковное священноначалие УПЦ-КП предприняло даже специальную агитационную поездку в Волынскую и Ровенскую области, где энергично поддержало достаточно радикальных политиков и членов Высшей Церковной Рады В. Червония и Н. Поровского, которые в результате и были избраны в парламент (еще один член ВЦП, О. Шевченко, баллотировавшийся на Киевщине, проиграл лидеру социалистов и будущему спикеру парламента А. Морозу).

Иерархи УГКЦ, обращаясь к своей пастве, сосредоточенной в абсолютном большинстве в Галичине, где были сильны радикально-националистические настроения, призывали избегать страстей и помнить, что нацизм и фашизм не лучше коммунизма (напоминание в Галичине вполне уместное)²⁷. Одновременно они открыто поддерживали национал-демократических кандидатов в депутаты. (Официальная «Инструкция о выборах»²⁸, запрещавшая агитацию за конкретных кандидатов и использование с этой целью церковных структур и зданий, была подписана кардиналом М. Любачинским уже после окончания

парламентских выборов, накануне президентских, в которых у галичан не существовало проблемы выбора.)

Иерархия УЦП в единстве с Московским патриархатом уклонилась от обнародования своих избирательных предпочтений. Для церкви, имеющей наибольшее количество религиозных институтов в 22 из 25 украинских областей, причем таких разных, как, скажем, Черновицкая и Луганская, само формулирование предвыборного кредо могло состояться лишь в категориях «апелляции к собственной совести». Однако священноначалие УПЦ избежало и наиболее осторожной формулировки. Это развязало в ходе парламентских выборов руки епископату, в большинстве своем наладившему довольно тесные отношения с региональными элитами и способствовавшему их представителям в дальнейшем укреплении своих позиций. При этом Синод УПЦ благословил участие в выборах двух своих архиереев епископов Львовского и Дрогобычского Августина (Маркевича) и Черкасского и Каневского Софония (Дмитрука), а также протоиерея Анатолия Кириченко. Это случилось вскоре после определения Синода РПЦ (октябрь 1993 г.), лишившего пресвитерского сана о. Глеба Якунина, баллотировавшегося в российскую Думу, и уже поэтому вызвало вопросы о причинах двойного стандарта в применении Апостольских правил к российской и украинской ситуациям. Объяснение претендентов на парламентские кресла²⁹, вполне осознавших нарушение ими канонических установлений, сводилось к тому, что прецедентов подобных нарушений в церковной истории было более чем достаточно, УПЦ обладает самостоятельностью в управлении и, следовательно, может соотносываться с социально-политическими реалиями и, наконец, пассивность УПЦ при одновременной активности в избирательном процессе других церквей ставит ее в заведомо невыгодное положение. Однако ни священнослужителям УПЦ, ни канцлеру УАПЦ о. Юрию Бойко, баллотировавшемуся в Черкасской области, стать депутатами не удалось – в отличие от выборов 1990 г., кампания 1994 г. требовала принципиально иных средств, подготовленности команд, знания избирательных технологий и политической определенности программ.

Большую определенность священноначалие УПЦ продемонстрировало в ходе президентских выборов, особенно накануне второго тура, когда избирателям предстояло выбирать между Л. Кравчуком, олицетворявшим курс на укрепление украинской государственности, и Л. Кучмой, чей предвыборный имидж выстраивался на перспективе восстановления нарушенных связей с Россией и предпочтении экономики и прагматизма идеологическим соображениям. Хотя поддержка иерархии УПЦ, оказанная Л. Кучме, не была демонстративной, было очевидно, что ее симпатии не на стороне действующего президента, безоговорочно фаворитизировавшего УПЦ-КП и трансформировавшего

свой лозунг образца 1991 г. «Свободная церковь в свободном государстве» в «Независимая церковь в независимом государстве»³⁰. В то же время очевидно и другое: усилие церкви оказалось недостаточно, чтобы кардинально изменить вектор предпочтений электората. Даже в тех западных областях Украины, где приходы УПЦ составляют абсолютное большинство всех религиозных организаций (Волынская, Ровенская, Черновицкая и др.), перевес оказался на стороне Л. Кравчука. Исход выборов решили, однако, густонаселенные Восток и Юг страны, где, особенно в городах-миллионниках, голос церкви почти не слышен или, во всяком случае, слышен несравненно слабее, чем в галицийском, буковинском либо подольском селе. Но на Донбассе и в Крыму епископату и клиру не было особой нужды убеждать в необходимости голосовать за Л. Кучму; точно так же формальным, по сути дела, было телеобращение кардинала М. Любачивского в поддержку Л. Кравчука – греко-католики имели основания быть не вполне довольными его церковной политикой, но в том, что действующего президента они предпочтут Л. Кучме, вряд ли кто-либо сомневался.

В принципе, интерес постсоветских администраций и политиков к Церкви вполне понятен. Совершенно очевидно, что эрозия старых ценностей, остающихся значимыми для достаточно ограниченных социальных анклавов, разновекторность социальных и культурных предпочтений и значительная политическая дифференциация побуждают государственных лидеров к поискам интегрирующих общество ценностей, идей и символов (особенно естественны такие поиски тогда и там, когда и где «национальная идея», сознание своей национальной особенности и общности, не стала достаточно значимым фактором). Не следует также забывать, что «ново-старые» власти используют знакомые, традиционные для них политические технологии, рассчитанные не на согласование интересов различных общественных групп, а на их подчинение, что подразумевает постоянный поиск сквозного стержня, социальной конструкции, на роль которого не могут претендовать все еще слабые, часто «ситуативные» политические партии или дробящиеся профсоюзы. Может быть, такую роль может выполнить Церковь? И в России, и на Украине есть стремление придать Церкви такую интегрирующую и освящающую государство роль. Но в России религиозная ситуация проще и определеннее – есть единая РПЦ, которая некогда такую функцию выполняла, у которой – сильнейшая национально-«государственническая» идеология и стремление вернуть свою прежнюю роль официальной государственной и народной церкви. На Украине ситуация в этом отношении во много раз сложнее, церкви, способной выполнить роль украинского аналога РПЦ, здесь нет. Но так ли это плохо?

Безусловно, поиски универсального связующего начала, способного создать социально-политическое единство, без которого основы го-

сударственности новых держав могут оказаться в высшей степени зыбкими, не есть что-то заведомо недостойное. Очевидно, однако, современные государственные образования, в отличие от прежних, традиционных, формировавшихся из таких монолитных строительных блоков, как патриотизм, лояльность, преданность монарху, кровные узы, общая память, язык, культура и т. п., образуются порой из очень разнородных элементов. Фрагментарность и плюралистичность таких структур требуют постоянного поиска интегрирующих понятий, символов, институтов, наконец, общих устремлений, а не некой единой идеологии, тем более – религиозной. Стремление политиков посткоммунистических государств придать церкви такую интегрирующую идеологическую функцию очень естественно, но очень сомнительно, что такие стремления могут привести к желаемым результатам – и желаемым для политиков, и желаемым для «соблазненных» политиками церквей, которые, как это много раз было в истории, могут расплатиться за свою официальную роль потерей «жизненной силы» и утратой веры своих прихожан. Поэтому, может быть, «слабость» Украинской церкви по сравнению с «монолитной» российской и «слабость» украинского государства, не могущего опереться на «украинский аналог РПЦ» (за отсутствием такового), – это и не такие уж слабости? Наличие ряда церквей, сосуществующих друг с другом «в режиме острой конкуренции», подрывает межконфессиональный мир и даже основы гражданского согласия на Украине. Сцены стычек приверженцев разных украинских церквей, тиражировавшиеся украинским и российским телевидением, в России невозможны. Но зато Украина не знает и столь характерных для России нарушений прав религиозных меньшинств, зачастую инициируемых здесь непосредственно духовенством и иерархией РПЦ, стремящимися оградить и закрепить свои монопольные позиции и официальную роль; религиозная жизнь на Украине – свободнее. Закон о религиозных объединениях типа недавно принятого Государственной Думой России на Украине невозможен. И то, что на Украине нет церкви, способной выполнить функцию РПЦ (и нет и соответствующей культурной и политической традиции), влияет и на различия «стилей» российской и украинской политической жизни. При всех недостатках и пороках украинской политической жизни в ней господствует более компромиссный, демократический и, пожалуй, можно сказать – современный стиль. И это понятно – украинское общество слишком разнородно и плюралистично (и религиозный плюрализм – одна из составляющих и одна из причин этого плюрализма) для авторитарного и жестко идеологического стиля, компромисс здесь просто необходим. Так что «беда» украинской религиозной жизни неотделимы от ее «достоинств», «сильных сторон», и то, что под одним углом зрения – слабость, под другим может рассматриваться как источник силы, динамизма.

В конечном счете сила Церкви – не в богатствах, зданиях, престижной социальной позиции, официальном статусе, а в людях, в верующих, в том, сколько их и какие они, насколько они реально верующие. И заключительный раздел нашей статьи мы посвящаем анализу украинского массового религиозного сознания.

Что же представляет из себя современное массовое украинское религиозное сознание? Обратимся к данным религиозной статистики.

В начале 1997 г. на Украине действовало около 18,5 тыс. религиозных общин, 172 монастыря (3,9 тыс. монашествующих), 68 духовных школ, 26 братств, свыше 100 миссий, 5000 воскресных школ и 16,5 тыс. священников. (Для сравнения: в России в это время было 14 688 зарегистрированных религиозных объединений, из общего числа около 20 тыс., т. е. зарегистрировано 73%, на Украине же зарегистрировано 96% религиозных объединений.)

Из них – 716 римско-католических, в которых – сильный польский, и отчасти венгерский компонент, 3098 – греко-католических, в основном в Галичине, где греко-католики – большинство верующих, а также в Закарпатье. 9581 – православные, из них 6881 – УПЦ (71,8%), 1529 УПЦ-КП (15,9%), 1167 – УАПЦ (12,2%). Остальные – приверженцы разных протестантских церквей, мусульмане, иудеи, приверженцы ряда новых религиозных образований.

Более 70% всех православных общин, таким образом, находятся в юрисдикции УПЦ. Интересно, однако, что результаты социологических исследований, ставивших своей целью выяснить распределение православных верующих между тремя украинскими православными церквями, совершенно не совпадают с соотношением общин, монастырей, культовых зданий, духовных школ и т. п., находящихся в юрисдикции этих церквей. Например, мониторинговые исследования Социс-Гэллуп, осуществляемые по выборке, репрезентативной для всей Украины, свидетельствуют, что число православных, идентифицирующих себя с УПЦ Киевского патриархата и УАПЦ, относится к числу приверженцев УПЦ в единстве с Московским патриархатом примерно как 4:1. Это кажется невероятным, если учесть, что количество общин церквей, провозгласивших свою независимость, относится к числу общин УПЦ как 1:2,5. Между тем явление это вполне объяснимо.

Большинство респондентов, считающих себя православными, но не являющихся активными прихожанами, идентифицируют себя с той или иной церковью, исходя из своей этнической, культурной и политической самоидентификации. И естественно, что большинство украинцев при этом идентифицирует себя не с церковью, подчиненной Москве. В этом смысле достаточно показательным сравнением распределения респондентов между православными церквями, полученное при опросе

жителей четырех «знаковых» украинских городов – Киева, Львова, Донецка и Симферополя Центром «Демократические инициативы». При том, что 93% православных приходов Крыма входит в Крымскую епархию УПЦ, 35,3% опрошенных жителей Симферополя идентифицировали себя не с УПЦ, а с РПЦ, 6% – с Киевским патриархатом и УАПЦ и только 2,5% – с УПЦ. Еще более интересной оказалась ситуация в Донецке: 18,9% опрошенных там отнесли себя к УПЦ Киевского патриархата, 12,2% – к Русской Православной церкви и 5,5% – к УПЦ Московского патриархата при том, что только 9% православных общин в области относится к Киевскому патриархату, свыше 90% – к УПЦ, а общин РПЦ здесь нет вообще. И, наконец, в Киеве, где действует 57 общин УПЦ, с этой церковью себя идентифицирует 4% опрошенных, а с УПЦ-КП, которая имеет в столице 32 общины, – 34,3%³¹.

24% общин Украины – протестантские. Однако удельный вес протестантов в общей массе верующих неизмеримо меньше: в среднем протестантские общины насчитывают от 70 (у адвентистов седьмого дня) до 100 (у баптистов) членов. Украинские протестанты, особенно на Востоке Украины, в значительной мере идентичны своим российским братьям по архитектонике братств, менталитету членов, социально-демографическим характеристикам и даже вербальным символам, по которым «своего» безошибочно отличают от чужого. Все это – результат 130-летнего существования в условиях жесткого давления внешнего окружения, настолько враждебного ценностям украинских и российских протестантов, что даже тяжелейшее, но не сопровождавшееся «специальными» гонениями против них, десятилетие с 1917 по 1927 г. вошло в баптистскую историю как «золотое».

На одну религиозную общину на Украине приходится примерно 2,8 тысячи человек. В России – 7,5 тысячи. Таким образом, если исходить из этого, достаточно, конечно, условного показателя, удельный вес в населении Украины активно верующих более чем в 2 раза больше российского. Религиозная культура на Украине более устойчива и менее разрушена.

При этом «вытягивает» общеукраинские цифры прежде всего Западная Украина. Половина религиозных общин страны находится в семи западноукраинских областях, не входивших в состав СССР до второй мировой войны, хотя территория и население этого региона составляет соответственно 18% и 20% общеукраинских. Причем соотношение между Западом и всей остальной частью Украины почти не изменилось после снятия ограничений на создание религиозных институтов. То есть, несмотря на то, что насыщенность религиозными общинами Западной Украины была самой высокой в СССР (наряду, наверное, с Литвой), а на Востоке Украины этот показатель был чрезвычайно низким (в Запорожской области, например, еще 10 лет назад было только

8 православных приходов), наиболее активно взялись отстраивать религиозно-институциональную сеть именно на Западе страны. Церковь на Западе Украины продолжает играть достаточно важную роль в процессе социальной коммуникации, национальной идентификации и политической мобилизации. По сути дела, церковь здесь – реальный «третий сектор», т. е. институт, занимающий место между предпринимательскими структурами и государством, которое в Западной Европе занимает многочисленные неправительственные и некоммерческие общественные организации.

Если принять во внимание такие традиционные индикаторы религиозности населения, как уровень деклараций веры, религиозная самоидентификация, религиозное поведение и др., то следует признать, что и в областях Правобережной Украины, преимущественно аграрных (Винницкая, Житомирская, Хмельницкая), модель религиозной культуры оказывается гораздо ближе к модели Запада, чем Востока Украины.

Вместе с тем население целого ряда центральных и восточных областей (Черкасская, Полтавская, Черниговская, Сумская, Кировоградская) также демонстрирует довольно высокий по сравнению с Россией уровень религиозной активности.

И, наконец, области Юга и Востока Украины (Крым, Донецкая, Луганская, Запорожская, Днепропетровская), население которых складывалось в результате многократных мощных миграционных потоков, демонстрируют некую «урбанистическую» модель религиозной культуры с разрушенным в очень большой степени традиционным ядром и бурным ростом новых религиозных структур. Протестантские общины составляют здесь от 34% до 49% всех религиозных организаций, здесь находится также и львиная доля всех неоориенталистских, сциентистских, «синтетических», мистико-оздоровительных и многих других новых религиозных движений. (В гораздо более выпуклом виде такая модель представлена на российском Дальнем Востоке, где новые для России религиозные движения составляют львиную долю всех религиозных организаций.)

Уровень деклараций религиозности в России и на Украине очень близок, однако верующие на Украине последовательнее в своем религиозном поведении: они чаще посещают храмы, чаще молятся, более настойчивы в религиозном воспитании детей. Эти отличия, естественно, особенно ощутимы при сравнении России с Западной Украиной.

Однако многие тенденции развития религиозности в России и на Украине если не схожи, то близки. В обеих странах молодежь обнаруживает несколько больший уровень религиозных деклараций, чем возрастная группа 50–59 лет; младшие возрастные структуры (15–17 лет) декларируют религиозность чаще, чем молодежь в возрасте от 18 до 20, 20–23 лет и т. д. Жесткая корреляция между уровнем образования и

религиозностью не обнаруживается; наиболее высок уровень деклараций среди социально-профессиональных групп – у работников культуры, неквалифицированных рабочих и медиков, согласно российским исследованиям, и педагогов-гуманитариев, рабочих совхозов и предпринимателей, согласно исследованиям украинским. А наиболее низкий – у инженеров на производстве (Россия) и у управленцев, занятых в промышленности (Украина).

Принадлежность к той или иной церкви на Украине вполне отчетливо коррелирует с социально-политическими и культурными предпочтениями. Прежде всего это касается различий между приверженцами православных церквей, провозгласивших свою независимость, а также греко-католиками, с одной стороны, и верными УПЦ – с другой. Во всяком случае, наши исследования религиозности молодежи и общественно-политических предпочтений молодых верующих³² позволяют говорить об этом достаточно определенно.

Прежде всего, верующие первой группы гораздо активнее в общественной жизни: они чаще принимают участие в деятельности различных партий, движений, культурологических организаций.

В ответах на вопросы, так или иначе касающиеся независимости Украины, различия становятся еще более ощутимыми. Скажем, отношение к подписанию устава СНГ, которое на момент проведения полевых исследований находилось в центре острых дискуссий, выглядит у молодых верующих таким образом: 90% приверженцев УАПЦ, 86% – УПЦ-КП и 82% – УГКЦ – против подписания такого документа; среди приверженцев УПЦ против – 31% и за – 47%. За ускорение внедрения украинского языка во все сферы общественной жизни 97% респондентов из числа верных УПЦ-КП, 93% – УАПЦ, 84% – УГКЦ и 20% – УПЦ. Возможностью реставрации коммунистического режима более всего обеспокоены греко-католики (31%) и верные УАПЦ (19%), для верных УПЦ этот показатель составляет 16%. В случае отхода руководства Украины от курса на построение независимого государства готовность прибегнуть к акции протеста декларирует 78% приверженцев УАПЦ, 67% – УПЦ-КП, 59% греко-католиков и только 13% верных УПЦ. Различия очень существенные, даже если принять во внимание дистанцию между готовностью прибегнуть к акциям протеста и непосредственным участием в этих акциях. Так же существенны различия и в ожиданиях респондентов различных православных церковных юрисдикций. Если свои надежды на лучшее будущее 52% опрошенных приверженцев УПЦ-КП связывает с построением независимого демократического государства, то среди приверженцев УПЦ таких лишь 17%.

Молодые прихожане УПЦ демонстрируют большую, чем молодые приверженцы автокефальных и греко-католической церквей, преданность своей церкви и несколько более активное религиозное пове-

дение при одновременной большей закрытости по отношению к инославным – для респондентов УПЦ большее значение имеет конфессиональная принадлежность соседей, друзей и брачных партнеров. Приверженцы УПЦ также обеспокоены расслоением общества на богатых и бедных и «непомерным обогащением новых предпринимателей». Наоборот, молодые верующие автокефальных и греко-католической церковью последовательнее выступают за рыночные преобразования.

Религия – важнейшая часть культуры народа, воздействующая на все другие аспекты его культуры и жизни и, в свою очередь, находящаяся под влиянием этих других аспектов. Русская и украинская религиозные традиции, как и русская и украинская культуры, близки, но отнюдь не идентичны. И как в религиозных отличиях преломляются и отражаются отличия украинского и русского народов, так во взаимоотношениях наших церковью отражаются отношения русского и украинского «самосознаний», русского и украинского обществ, российского и украинского государств. Но в них не только пассивно отражаются эти отношения. Церковные отношения и сами оказывают влияние на отношения между народами и государствами. Они могут быть источником конфликта или, во всяком случае, конфликтогенной психологической обстановки и могут, напротив, способствовать дружеским и добрососедским отношениям. Будем надеяться, что дальнейшее развитие отношений между нашими церквями будет способствовать не конфликтам, а дружбе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Протоиерей И. Мейендорф. Православие в современном мире. – М., 1997. – С. 242.

² В XX ст. это представление о незаконном присоединении Киевской Митрополии было подтверждено и «легитимизировано» Вселенским Престолом в Томосе о даровании автокефалии православной церкви в Польше, где подчеркивалось, что «первое отделение от нашего Престола Киевской Митрополии и Православных Митрополий Литвы и Польши от нее, а также присоединение их к Святой Московской Церкви – наступило не по предписаниям канонических правил, а также с нарушением всего установленного относительно полной церковной автономии Киевского митрополита, носившего титул экзарха Вселенского Престола». Дискуссия вокруг этого Томоса породила обширную литературу. См. например, *Скурлат К. Е. История поместных православных церквей.* – Т. 2. – М., 1994. – С. 161–166; *Любов Галуха.* Польска автокефалія. Погляд крізь десятиліття // *Людина і світ.* – 1997. – № 2. – С. 32–35.

³ Цит. по: *Коровицький І.* Мрія оголошена // *Сучасність.* – 1986. – № 1. – С. 71.

⁴ Об истории Украинской Автокефальной церкви см. статью Ю. Исаченко «Судьба Украинской Автокефальной церкви» (в сборнике «Религия и демократия» / Под общей редакцией С. Б. Филатова и Д. Е. Фурмана. – М., 1993).

⁵ См. Статистический отчет о количестве религиозных объединений в УССР за 1985 г. Архив Совета по делам религии при СМ УССР.

⁶ См. Материалы XXVII съезда КПСС. – М., 1986. – С. 74.

⁷ См. Доклады участников семинара-совещания (Киев, 1985), специально посвященного вопросам атеистической пропаганды в связи с церковной кампанией подготовки 1000-летия введения христианства на Руси в: Актуальные проблемы статистической контрпропаганды. – Вып. 3. – К., 1985.

⁸ См., например, *Шевелев В.* Два пишут – три в уме // Московские новости. – 1987. – 25 января; *Власов С.* Если рассудить по-людски // Огонек. – 1987. – № 13. – С. 30–31.

⁹ См.: Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС с Патриархом Московским и всея Руси и членами Синода Русской Православной церкви // Журнал Московской патриархии. – 1988. – № 37. – С. 2.

¹⁰ Библиография советских изданий, критиковавших униатскую церковь, поистине безбрежна. См.: *Ільницька Л. І.* Антинародна діяльність української церкви на Україні, бібліографічний покажчик. – Львів, 1976.

¹¹ Документы ЦК Компартии Украины, направленные против легализации УГКЦ, приводит историк В. Литвин в статье: Солодка ноша чи гіркий хрест? // Віче. – 1993. – № 9.

¹² Благословляючи єднання народів. Розмова з митрополитом Київським і Галицьким Філаретом // Православний вісник. – 1989. – № 8; см. также: Вісті з України. – 1989. – № 23.

¹³ См. об этом: *Восіуркін В.* Religion and nationalism in the Contemporary Ukraine // Religion and nationalism in the USSR and Eastern Europe in the era of Brezhnev and Kosygin. – Detroit, 1977. – P. 82–83.

¹⁴ См. *Павлов С. Н.* О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 42.

¹⁵ *Михайлечко О. Б., Антонюк І., Витниченко А., Будник М., Лохвицька Л.* Звернення ініціативного комітету за відновлення Української православної церкви 15 лютого 1989 р. – Машинопись. Архив Совета по делам религий при СМ УССР.

¹⁶ См. *Ярема О. В.* Московському патріаршому екзархові на Україні // Український православний календар. – Бавнд-Брук (США), 1990. – С. 105–108.

¹⁷ *Воронин О.* Від Великодня до Великодня // Сучасність (Мюнхен), 1990. – № 7–8. – С. 213–219.

¹⁸ См. Діяння Першого Собору УАПЦ. 5–6 червня 1990 р. – К., 1990.

¹⁹ Грамота Алексія Другого, Божою милістю Патріарха Московського і всієї Русі, Митрополиту Київському всієї України Філарету // Православний вісник. – 1991. – № 1. – С. 5.

²⁰ См.: Собор Украинской Православной Церкви. 1–3 ноября 1991 г. – К., 1997. – С. 62.

²¹ *Цытин В. А.* Церковное право. – М., 1996. – С. 201.

²² См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. – Т. 24. – С. 8, 9.

²³ См.: Патриарх. – М., 1993. – С. 54.

²⁴ Эволюцию позиции Митрополита Владимира (Сабодана) можно проследить по его интервью газетам «Независимость» (19 июля 1996 г.), «День» (13 ноября 1996 г.), «Киевские ведомости» (23 апреля 1996 г.), «Урядовий кур'єр» (27 мая 1995 г.), «Молодь України» (13 января 1994 г.), «Православна газета» (17 (11) октября 1993 г.), «Независимость», (11 июля 1992 г.), «Робітничка газета України» (7 апреля 1994 г.), «Киевские ведомости» (10 марта 1995 г.) и Докладу председателя

УПЦ Митрополита Киевского и всея Украины на Всецерковном совещании 29 декабря 1993 г. [Православна газета. – 1994. – № 11 (12)].

²⁵ См.: Звернення Архієрейського Собору УПЦ до українського православного народу. – К., 1996.

²⁶ См.: III съезд Союза Православных Братство Украины 13–26 мая 1995 г. Киево-Печерская Лавра. – С. 10.

²⁷ См.: Церкви України у передвиборчих змаганнях // Збірник інформаційно-аналітичних матеріалів. – № 5. – К.: Прес-центр «Вибори-94». – С. 5–6.

²⁸ Інструкція про вибори (для обов'язкового ознайомлення кожного священнослужителя і кожного об'єднання вірних протопромісріату). – Львів, 1994. – С. 25.

²⁹ См.: Церкви України у передвиборчих змаганнях// УНІАН – політика (огляди, коментарі, прогнози). (К.) 1994. – № 11. – С. 7.

³⁰ См.: Передвиборча програма кандидата в Президенти України Л. Кравчука. – К., 1991; Виступ Президента України Л. Кравчука на Святочній Академії, у пам'ять Патріарха Йосифа кардинала Сліпого // Голос України. – 24 вересня 1992 р.

³¹ См. Права людини в Україні. – Вип. 13. – Київ-Харків, 1995. – С. 14

³² См.: *Еленський В. Е., Перебенесюк В. П.* Релігія. Церква. Молодь. – 1996. – С. 75–118.

;