

Наталія Кочан

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК ЕТНОПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ ГАЛИЧИНИ: МІНОРИТАРНІ ЕТНОРЕЛІГІЙНІ ТА РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ

У статті піддано аналізу специфіку та основні напрями розвитку міноритарних релігійних організацій Галичини, увагу приділено етноконфесіям та їхньому сприйняттю більшістю населення регіону.

Ключові слова: *релігія, етнічність, етноконфесії, Галичина, релігійні меншини.*

Nataliya Kochan. Religion and ethno-politics in Halychyna: minority ethno-religious and religious communities. *The article focuses on specificity and major trends of religious minorities groups' development in Ukrainian Halychyna, attention is paid to backed by ethnicity religious organisations and their perception by the majority in the region.*

Key words: *religion, ethnicity, Halychyna, religious minorities.*

Релігійний чинник етнополітичних процесів Галичини, під якою розуміються сучасні Львівська, Івано-Франківська та частина Тернопільської (без північних районів, що належить до історичної Волині) областей [1], має виразну специфіку завдяки багатій історії функціонування найрізноманітніших етнорелігійних спільнот у краї, яка імпліцитно присутня і в сьогоднішніх етнорелігійних та етнополітичних процесах у регіоні. Крім того, регіону також історично притаманний високий рівень релігійності населення. Греко-католицька церква українського населення краю стояла у витоків формування його етнонаціональної, етнокультурної, етнорелігійної ідентичності у той час, коли землі Східної Галичини перебували у складі інших держав, спочатку – Австро-Угорщини, а

після Першої світової війни – Польщі. За радянських часів саме в Галичині зберігалася найщільніша мережа релігійних організацій і, відповідно, найвищий рівень релігійності населення. Такий стан речей зберігся в регіоні й після проголошення Україною незалежності. В цілому, рівень релігійності населення Галичини правомірно співвідносити з аналогічними рівнями в таких традиційно високорелігійних країнах, як Польща чи Ірландія, хоча, коли йдеться про «зокрема», то вступають у силу контекстуально обумовлені відмінності (як стосовно Ірландії чи Польщі, так і, власне, Галичини).

Специфіка Галицького регіону органічно вписується у загальноукраїнські закономірності, притаманні місцю та ролі, що їх відіграє релігія у сучасних суспільно-політичних процесах у країні. Регіону так само притаманний високий рівень використання, інструменталізації релігійного чинника у політичному та суспільному житті. Фаворитизування регіональними/місцевими елітами домінуючої на певній території церкви знаходить своє віддзеркалення на національному рівні у наданні правлячими елітами явних преференцій тій чи іншій церкві-фавориту. Проте на національному рівні фаворити періодично змінюють один одного залежно від того, які політичні сили приходять до влади. І це унеможливує тривалу монополізацію суспільно-політичного простору жодною з провідних церков, домінування однієї чи другої обмежене у часі. На національному рівні підтримка тієї чи іншої церкви завжди була пов'язана із обраним політичними силами при владі вектором розвитку України – прозахідним або проросійським. У першому випадку це мало наслідком підтримку «національних церков» (Української православної церкви Київського патріархату, Української православної автокефальної церкви та Української греко-католицької церкви), у другому – юрисдикційно підпорядкованої Московському патріархату Української православної церкви. Навіть політика так званої багатовекторності Президента Л. Кучми втримувала баланс суспільно-політичних сил у країні виключно з метою створення й зміцнення внутрішньоукраїнського кланового олігархічного потенціалу – економічного і політичного, ігноруючи національні інтереси держави, формування суспільного консенсусу щодо засадничих принципів національного інтересу.

На відміну від кон'юнктурного становища церков-фаворитів у центрі, диспозиція церковних акторів у регіонах залишалася усталеною та стабільною, а місцева влада передбачувано надавала преференції найчисельнішій, найвпливовішій релігійній організації, ранжуючи решту відповідно до власних політичних преференцій.

Релігійний чинник, нерідко у поєднанні з етнополітичним та етнонаціональним, упродовж останніх десятиліть незмінно виступав в українській політиці одним із найдієвіших інструментів суспільної мобілізації як з боку найрізноманітніших політичних сил, органів державної влади та управління, громадських організацій, так і безпосередньо релігійних організацій.

Церковні еліти найвпливовіших гравців релігійно-церковного поля України – коло яких обмежується УПЦ (МП), УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ – від часу набуття Україною незалежності також не полишали зусиль у змаганнях за доступ до політичного ресурсу. Якщо церковні лідери запровадили практику лобіювання на найвищому державному рівні партикулярних інтересів очолюваних ними церков, то підпорядковане їм духовенство раз у раз докладало зусиль, аби потрапити, нерідко всупереч забороні з боку церковної влади, до органів місцевого самоврядування. На сьогодні можна впевнено твердити про те, що у церковному середовищі найвпливовіших українських церков на усіх рівнях – від національного до локального – сформовано групи політичних підприємців/антерпренерів та акторів, які шляхом використання політичного ресурсу активно лобіюють корпоративні інтереси, що їх вони ототожнюють із загальнонаціональними, суспільними, громадськими.

Чи не найвиразніше роль релігійного чинника в суспільно-політичних процесах виявляється в Галичині, як регіоні, де зберігається найвищий в Україні рівень релігійності населення, де релігійний чинник у домінуючих конфесіях історично тісно пов'язаний з етно- і *folk*-націоналізмом, де рівень представництва релігійних меншин («іншого») найнижчий у країні, що зміцнює позиції «традиційних» церков.

Дослідження етнорелігійних спільнот та міноритарних релігійних організацій у Галичині є актуальним з огляду на: 1) специфіку їх функціонування у регіоні, де домінують і користуються прихильністю влади україноцентричні церкви

УГКЦ, УПЦ КП та УАПЦ; 2) специфіку суспільно-політичних стратегій домінуючих українських церков (а ширше – суспільного загалу) за умов, коли в історичній пам’яті населення краю зберігається, а в численних пам’ятках культури наочно матеріалізується факт домінування/присутності в регіоні тих сьгоднішніх міноритаріїв, які не так давно домінували та процвітали в краї, а сьогодні знаходяться на маргінесі або безповоротно зникли.

Таблиця 1.

Кількість віруючих основних релігійних організацій Галичини (у відсотках від загальної кількості зареєстрованих громад, станом на 1 січня 2016 р.)*

Область	УГКЦ	УПЦ КП	УАПЦ	УПЦ (МП)	Інші
Львівська	52,57%	16,76%	13,2%	2,2%	15,27%
Івано-Франківська	53,57%	20,91%	11,41%	2,2%	11,91%
Тернопільська	45,7%	19,4%	12,2%	6,8%	15,9%

** Таблицю укладено на підставі звітів Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України про мережу церков і релігійних організацій Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей станом на 1 січня 2016 р.*

За кількістю міноритарні релігійні організації, до яких належать і етноконфесії, посідають незначне місце на сучасній релігійній та етнополітичній карті Галичини. Якщо не брати до уваги домінуючі в регіоні так звані «національні» церкви – УГКЦ, УПЦ КП та УАПЦ, – то усі інші релігійні організації разом узяті становлять такий відсоток від загальної кількості громад, які діють: у Львівській області – 15,2%, Тернопільській – 15,9%, Івано-Франківській – 11,9% (табл. 1)*. Найбільш однорідною під етнорелігійним кутом зору є Івано-Франківська область. У Тернопільській відсоток «інших» дещо вищий за рахунок більшої кількості громад УПЦ (МП), які для цього регіону є традиційними, історично закоріненими. А у Львівській – за

* Тут і далі, якщо не зазначено інше, наведено дані статистичних звітів Державного департаменту релігій та національностей Міністерства культури України про мережу церков і релігійних організацій станом на 1 січня 2016 р.

рахунок протестантських спільнот. Відсоток «національних» церков має певний, обмежений потенціал до зростання внаслідок переходу громад УПЦ (МП) до юрисдикції чи то УПЦ КП, чи то УАПЦ, який набув нового імпульсу разом із початком військової агресії Російської Федерації проти України.

Значення релігійного чинника у перебігу етнополітичних процесів сучасної Галичини неможливо зрозуміти, спираючися лише на сучасні статистичні показники стосовно міноритарних релігійних та етнорелігійних організацій, без врахування радикальних змін в етнічному та етнорелігійному складі населення, що сталися внаслідок трагічних подій ХХ століття: низка етнічних спільнот, які великою мірою визначали економічне, соціокультурне, етнорелігійне, врешті, й політичне життя регіону, практично зникли з цих теренів або ж втратили свою вагу. Спочатку етнополітика Другої Речі Посполитої (1918–1939 рр.) репресивними методами втілювала у життя принцип створення мононаціональної польської держави, що мало наслідком вибух українсько-польського конфлікту на взаємовищення, який тривав й упродовж Другої світової війни; слабкіша українська сторона використовувала будь-яку нагоду, аби завдати польській щонайменше симетричні удари. Період нацистської окупації краю (1941–1944 рр.) позначений «остаточним вирішенням» єврейського питання. Політика радянського режиму (від вересня 1939 р. і до початку 1950-х рр., за винятком років німецької окупації) була спрямована, з одного боку, на етнічну та релігійну гомогенізацію місцевого населення, а з другого, на його радянізацію, що передбачала заходи з деукраїнізації (конструювання «нової історичної спільноти радянського народу») та примусової атеїзації.

Насильницьки ліквідовану радянським режимом у 1946 р. українську Греко-католицьку церкву заступили в регіоні структури російської Руської православної церкви (РПЦ). Українці греко-католики виявилися розпорошеними між підпільною ГКЦ, вцілілими рештками Римо-католицької церкви, нерозривно пов'язаної з польським населенням краю, та структурами РПЦ, які змушені були *pro forma* українізуватися, аби бути сприйнятими місцевим населенням.

У кінцевому підсумку, українське населення Галичини, попри масштабні репресії радянського режиму, виявилось кількісно домінуючим не лише у сільській місцевості, як це тривало упродовж століть, але й у містах, де воно традиційно поступалося польському та єврейському. Отже, разом із масово «відрадженими» з підрадянських регіонів України до Галичини спеціалістами та управлінцями, що мали радянізувати приєднані території, зросла частка українців та прибулих росіян в економічному, суспільному, культурному житті регіону, суттєво змінюючи це життя.

Єврейсько-іудейська Галичина фактично зникла внаслідок Голокосту. Якщо лише у Львові у 1939 р. проживало близько 150 тис. іудеїв, або, як називали євреїв Галичини, галиціонерів, то в липні 1944 р. їх залишилося близько 3 тис.; в Івано-Франківську – відповідно, 40 тис. і 150 осіб [2].

Кількість єврейського населення в Україні мала негативну динаміку і в радянській повоєнний період, і після проголошення Україною незалежності, про що свідчать такі цифри: частка євреїв у населенні Львова у 1939 р. становила 33%, у 1989 р. – 1,6%, 2001 р. – 0,1%; у населенні Івано-Франківська, відповідно, 41%, 0,7%, 0,1%; Тернополя – за 1939 р. дані відсутні, але на рубежі XIX–XX ст. частка євреїв становила 44%, у 1989 р. 0,3%, 2001 р. – 0,1% [3]. За період між переписами 1989 і 2001 рр. кількість євреїв в Україні скоротилася на 78,7% [4]. Попри таке скорочення єврейська громада України залишається однією з найбільших в Європі; згідно з соціологічними дослідженнями вона досить слабо зберегла національні традиції і релігійна діяльність не є привабливою для більшості українських євреїв [5].

Станом на 1 січня 2016 р. у Львівській області діяло 6 іудейських спільнот у Львові, Дрогобичі та Стрию із зареєстрованих 10 (для ілюстрації динаміки зростання: у 1990 р. в області було зареєстровано 2 єврейські спільноти), Тернопільській – 3 (2 – у Тернополі, 1 – Чорткові), Івано-Франківській – 2 (за даними Асоціації єврейських організацій та громад України в області діяла лише 1 громада у м. Івано-Франківську [6]. Для порівняння: у міжвоєнний період лише у самому Станіславові діяло 56 синагог). Сьогодні іудаїзм в Галичині представлений такими основними організаціями: 1) Об'єднання іудейських релігійних організацій

України (у Львівській області 4 діючі громади, 2 – недіючі; Івано-Франківській – 2 діючі громади, Тернопільській – 3) та 2) Релігійні організації прогресивного іудаїзму (у Львівській області 1 діюча організація, 2 – недіючі).

На сьогодні актуальними залишаються питання відновлення пам'яті про іудейську історію Галичини та впорядкування понад 450 єврейських кладовищ, включно зі стародавнім Львівським (одним з найдавніших в Європі, де поховано приблизно 25–30 тис. осіб), на місці якого з 1947 р. облаштовано Краківський ринок [7]. Об'єднання рабинів зі США у 2002 р. звернулося до міської влади з проханням перенесення поховань з території ринку, але не отримало задовільної відповіді. Натомість, уперше з ініціативи міської ради, а не громадських організацій та зарубіжних спонсорів, у Львові у вересні 2016 р. було відкрито меморіальний проект «Простір синагог» з вшанування місць єврейської історії і представлено законсервовані залишки синагоги «Золота Роза» та фундамент єврейського будинку навчання Бейт Гамідраш. Проти проекту «Простір синагог» рішуче виступили львівські іудеї-ортодокси, представлені «Центром дослідження юдаїки» і благодійною організацією «Єврейське відродження». Ортодоксальні іудеї звинуватили міську владу у нефаховому ставленні до пам'яток культури національного значення та унеможливленні використання синагоги за прямим призначенням [8].

Радянські повоєнні примусові обміни населенням – фактично депортації польських українців до України, а українських поляків до Польщі – значно скоротили польську Галичину з її **римо-католицьким** костелом. Римо-католицькі єпископи в Україні у 1946 р. разом зі своїми вірянами-поляками були також депортовані до Польщі. У межах УРСР не залишилося жодного римо-католицького єпископа, а кількість діючих костелів у Львівській дієцезії скоротилася на кінець 1950-х рр. до 13. Римо-католицька ієрархія в Україні була відновлена лише 16 січня 1991 р., пізніше ніж через рік після легалізації УГКЦ. До складу відновленої Львівської архидієцезії, яку очолив митрополит Мар'ян Яворський, родина якого також після війни була виселена зі Львова до Польщі, увійшли території Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської, а також Волинської, Рівненської та Чернівецької областей. Поза

межами архієпископії залишилися польські Любачівські та Перемиські землі, що історично входили до її складу.

Отже, оскільки тема діяльності відновленої Римо-католицької церкви (РКЦ) в Галичині має багато вимірів та особливостей, то потребує окремого дослідження, – упродовж кількох наступних десятиліть РКЦ в Україні зазнала суттєвих трансформацій: з церкви польської меншини вона еволюціонувала у церкву, до складу якої приєднуються нові члени без огляду на етнічне походження, мову спілкування, історико-культурне підґрунтя. Саме цим пояснюється доволі висока, з огляду на скорочення кількості етнічних поляків у краї, присутність структур РКЦ в Галичині. Станом на 1 січня 2016 р. у Львівській області діяло 136 громад РКЦ, Тернопільській – 89, Івано-Франківській – 25.

У регіоні суцільно зникли структури Львівської архієпархії **Вірменської католицької церкви** (ВКЦ), яка нараховувала у міжвоєнний період до 5,5 тис. віруючих [9]. Ця церква постала внаслідок укладення унії Львівської єпархії Вірменської апостольської церкви з Римом (1630 та 1635 рр.) і припинила існування у 1945 р., коли під час обмінів населенням між СРСР і Польщею вірмени-католики разом з церковнослужителями були виселені зі Львова. Першу відновлену громаду вірмен-католиків було зареєстровано у 1991 р., але критично низька кількість віруючих не могли гарантувати її існування. Восени 2001 р. їхні розпорошені й нечисленні групи відвідав тодішній глава Вірменської католицької церкви патріарх Нерсес Бедрос XIX (резиденція у м. Бейрут, Ліван) з метою зміцнення етнорелігійної ідентичності та консолідації спільноти вірмено-католиків в Україні.

Сьогоднішні вірмени-галичани представляють нову хвилю міграції. У 1991–1992 рр. вони утворили Українську єпархію **Вірменської апостольської церкви** (ВАЦ) з центром у Львові. Після настійливих вимог у січні 2000 р. віруючим було повернено кафедральний Вірменський (Успенський) собор, освячення якого у травні 2003 р. здійснив католикос усіх вірмен Гарегін II. З двохтисячної вірменської спільноти Львова участь у церковному житті беруть 100–150, максимум 200 осіб, і перспективи розвитку громади не надто оптимістичні [10]. Станом на 1 січня 2016 р. в Галичині функціонувало по 1 громаді Вірменської апостольської

церкви у Львівській та Тернопільській областях. На початку 2010-х рр. керівництво ВАЦ планувало перенесення церковного центру до Києва, зведення там кафедрального собору, що ними бачився як один з найбільших у Європі [11]. Однак загострення суспільно-політичної та економічної кризи в країні, початок якій поклали події на зламі 2013–2014 рр., а продовжила російська агресія проти України, змусило відтермінувати реалізацію такого плану.

Вірменська апостольська церква тісно співпрацює зі створеним у 2001 р. Союзом вірмен України. Традиційним для усіх вірмен України стало запроваджене ними щорічне вшанування у квітні Дня пам'яті жертв геноциду вірмен в Османській імперії. Перший архієпископ Вірменської апостольської церкви в Україні Натан Оганесян, акцентуючи увагу на тісному зв'язку упродовж історії вірменської церкви і народу, зазначав, що геноцид народу був одночасно й геноцидом церкви: «[...] народ, який постраждав під час Геноциду – це переважно діти нашої Церкви. Були вірмено-католики і вірмени-протестанти, але це дуже малі групи. [...] Геноцид народу був геноцидом Церкви [...] Геноцид був етнічною і релігійною чисткою» [12].

У 2015 р., напередодні вшанування 100-х роковин геноциду вірмен, глава Української греко-католицької церкви верховний архієпископ Святослав (Шевчук) звернувся до глав обох вірменських церков зі словами солідарності й молитовної підтримки, покликаючись на слова Папи Римського Франциска про трагедію вірмен, в Османській імперії як «перший геноцид ХХ століття» [13]. Відомо, що Туреччина категорично заперечує факт геноциду вірмен і після тих слів понтифіка папського нунція в Анкарі було викликано до МЗС Туреччини для висловлення протесту. Не можна виключати появи аналогічної реакції з боку Туреччини й на комеморацію геноциду вірмен в українському церковному середовищі, особливо зважаючи на той факт, що в Україні геноцид вірмен не визнано на державному рівні.

У повоєнній Галичині без сліду зникла також спільнота **караїмів**, які проживали в Галичі Івано-Франківської обл. від XIII ст., зберігаючи упродовж віків етнорелігійну окремішність. У 1940–1950-х рр. рештки караїмів змушені були емігрувати до Польщі або переселитися до Литви. Сьогодні про галицьких караїмів нагадує

лише експозиція міського Музею караїмської історії та культури (утворений 2004 р. як філія Національного заповідника «Давній Галич»), кілька автентичних будівель (кенесу зруйновано у 1985 р.) та караїмське кладовище у с. Залуква, що знаходиться у напівзруйнованому, скандально занедбаному стані, частину надгробків з якого місцеві мародери використали у побутових цілях. У 1997–2000 рр. працівники заповідника «Давній Галич» здійснили дослідження караїмського некрополя, результатом якого стало видання каталогу надгробків з перекладом епітафій.

Німецька лютеранська (євангелічна) етнорелігійна меншина, яка хоча й була нечисленною, але плідно працювала в краї, у міжвоєнний період зазнавала утисків та дискримінації з боку польської влади, а під час першої радянської окупації була примусово переселена до окупованої нацистами Польщі, що й поклало край історії її існування та праці місіонерів-лютеран з Німеччини у Східній Галичині. Станом на 1 січня 2016 р. Німецька євангелічно-лютеранська церква мала в Галичині лише 1 громаду (у м. Львові). Про цю громаду навряд чи правомірно говорити у термінах етноконфесії, оскільки в ній доконаним фактом стало розмивання етнонаціональних маркерів, особливо після інтенсивної хвилі еміграції з України німців до історичної батьківщини, що тривала впродовж 1990-х рр. У Львівській громаді НЄЛЦУ понад 80% парафіян становлять українці та росіяни, богослужіння німецькою мовою не відправляються і зростає відсоток членів, що не володіють німецькою мовою [14]. Через обставини місцеве лютеранство дедалі глибше адаптується до соціокультурного контексту, зазнає природної асиміляції.

Водночас, не пов'язане з Німецькою євангелічно-лютеранською церквою так зване українське лютеранство, представлене в Галичині **Українською лютеранською церквою** (у Тернопільській обл. – 4 громади, по 1 – в Івано-Франківській та Львівській обл.; у Тернополі функціонує семінарія УЛЦ). Українська лютеранська церква, яка в Україні об'єднує понад 1 тис. членів, декларує себе наступницею Української євангеліської церкви Аугсбурзького віросповідання (УЄЦ), знищеної після окупації Радянським Союзом Галичини у 1939 р. УЄЦ постала в Галичині у міжвоєнний період за ініціативи кола осіб,

колишніх греко-католиків, які привнесли до внутрішнього життя нової церкви чимало зі свого греко-католицького досвіду.

На початку 1990-х рр. відновлення УЛЦ в Україні ініціювали рештки УЄЦ у США [15]. У віросповідному та обрядовому питанні Українська лютеранська церква становить гібрид, де зміксовано елементи лютеранського віровчення, української етнокультурної традиції, «східного» (в основі греко-католицького) та латинського обрядів. У саморепрезентації голова Галицької єпархії УЛЦ пастор Тарас Коковський зазначав, що українські лютерани вносять «до лютеранства частку своєї національної та культурної ідентичності. Ми любимо свій край і звичай, рідну мову, пісню, історію та культуру, хочемо свідчити про це іншим народам [sic! Саме так у автора сформульовано пріоритети. – *Н. К.*]. [...] українські лютерани ніколи не відокремлювали себе від свого народу, його традицій та звичаїв» [16]. УЛЦ стоїть на позиціях консерватизму і традиціоналізму у віровчительних питаннях, а також і суспільних. Подібно до німецького лютеранства у період його становлення й розвитку, в українському чільне місце посідає культурницька, народницька складова.

Іслам у Галичині [17] на початок 2016 р. де-юре репрезентували лише 2 громади на Львівщині. Правомірним буде припустити, особливо зважаючи на початковий потік татар-переселенців навесні 2014 р. з окупованого Криму переважно до Львова й околиць, що ісламські структури, так само як і в цілому по Україні, воліли існувати на нових місцях поселення без офіційної реєстрації і набуття статусу юридичної особи, тож офіційна статистика їх «не бачила» й не була в змозі оцінити їхню реальну кількість. Важливо враховувати, що серед першої хвилі переселенців з Криму були й такі, які сповідували іслам у його консервативній формі, які навіть у кримськотатарському середовищі існували дещо відокремлено, відрубно. Такого роду переселенці й в Галичині існуватимуть у капсульному режимі, самоізоляції як від культурницького типу ісламу та культурних національних організацій кримських татар, так і місцевого суспільно-політичного контексту.

На відміну від офіційної статистики, кримськотатарські джерела зазначали, що коли на початок 2014 р. у регіоні мешкали поодинокі

представники кримськотатарського народу, то упродовж того ж року кількість татар-біженців з-під російської окупації зросла лише у Львові з близько 20 осіб до окупації до 2 тис.; у цілому кількість мусульман у Львівській області зросла до 5–6 тис. осіб.

На тлі зростання в Галичині кількості переселенців-мусульман організацією Альраїд влітку 2015 р. було відкрито у Львові Ісламський культурний центр. Розпочав діяльність «Кримський будинок у Львові», на прохання переселенців наприкінці 2015 р. міська влада виділила земельну ділянку для розширення мусульманського кладовища. Ще у вересні 2014 р. голова новоствореної львівської кримськотатарської громади «Іхсан» («Щирість») Ернест Абкелямов порушив перед міською владою питання про необхідність будівництва мечеті для вимушених переселенців. За відсутності мечеті мусульмани-біженці у Львові збираються п'ять разів на день на молитву у двох орендованих приміщеннях або ж в офісі громадської організації «КримSOS», проте для всіх мусульман місця у тих приміщеннях критично обмаль.

Після окупації АР Крим до Львівської області було також перенесено структури мусульманської радикальної політичної організації «Хізб ут-Тахрір». Очільник інформаційного відділу «Хізб ут-Тахріру» Фазил Амзаєв, перебуваючи вже у Львові, позиціонував цю організацію як «міжнародну ісламську політичну партію», якій притаманний «ненасильницький характер діяльності»: «[...] Хізб ут-Тахрір має на меті встановлення ісламської форми правління виключно на ісламських територіях. [...] Стосовно немусульманських країн [...] Хізб ут-Тахрір не ставить політичних цілей, не веде агітацію за зміну державного устрою. Наша активність у немусульманських країнах обмежується виключно просвітницькою діяльністю». Водночас речник «Хізб ут-Тахріру» відмовився дати відповідь на питання про кількість членів цієї «політичної партії» в Україні (де-юре така партія відсутня в єдиному реєстрі політичних партій Міністерства юстиції України) й аргументував це тим, що її члени «стикаються з вкрай жорсткими репресіями з боку деспотичних правителів мусульманських країн. Тому питання про нашу чисельність та імена керівників наших регіональних відділень залишається закритим. Тут я можу лише сказати, що кількість членів нашої

організації в Україні на сьогодні обчислюється тисячами» [18]. На відміну від абсолютної більшості кримських татар-переселенців, які нарікають на труднощі з облаштуванням на нових місцях поселення та адаптацією до нового соціокультурного контексту, речник «Хізб ут-Тахріру» в Україні такі труднощі на власному досвіді не відчув, хоча й змушений був терміново виїхати з багатодітною родиною з-під російської окупації до Львова; що може свідчити про наявність у нього (та, очевидно, інших хізб ут-тахріривців) більшого від середнього матеріального, організаційного ресурсу, а місцевий соціокультурний контекст вважається другорядним, порівняно із можливістю продовжувати діяльність цієї міжнародної ісламської організації. В Російській Федерації «Хізб ут-Тахрір» зарахована до терористичних організацій, тож в окупованому Криму у 2015 р. російською ФСБ було заарештовано двох кримських татар хізб ут-тахріривців, у 2016 р. – чотирьох.

Новоприбулих з Криму місцевий суспільний загал сприймає із пересторогою. У травні 2015 р. Е. Абкелямов в інтерв'ю журналісту Бі-бі-сі зазначав, що певна частина львів'ян відчуває страх перед мусульманами: «Це боязнь, що прийде щось чуже і зруйнує певні цінності, в яких він жив. Є страх, і люди намагаються захиститися. Це проскакує в газетах, коментарях, соцмережах». Жителі селища Бориня (Турківського р-ну), за 160 км від Львова у Карпатах, з острахом зустріли чотири родини переселенців з Криму, сповідників салафітського варіанта ісламу: суворих бородатих чоловіків, жінок у чорних хіджабах, оточених з усіх боків дітьми, які до того ж принципово не відвідували місцеву школу, а надали перевагу домашній, дистанційній освіті^{*}. Мешканці Борині, греко-католики, трактують як особисту зневагу те, що новоприбулі мусульмани працюють у християнські свята і наполягають: «Ми собі живемо своїми умовами. Якщо ти хочеш

* Салафізм, консервативний напрям ісламу, нерідко ототожнюють з ваххабізмом з його категоричним запереченням будь-яких оновлень ісламу, суворими моральними приписами та засадничою ідеєю джихаду як шляху самовдосконалення і захисту ісламу. У ширшому контексті обидва явища мають чимало спільного.

сюди приїхати, то жий нашими умовами»; «Як ти в гості приходиш, то робиш так, як хазяїн тобі каже, а не так, як ти хочеш» [19].

Об'єктивно неунікну напругу між львів'янами та переселенцями з Криму використовують українські нові ультраправі політичні сили. 2 лютого 2016 р. на сайті Громадянського корпусу «Азов» – ідейний натхненник якого А. Білецький на початку блискавичної політичної кар'єри не приховував расистських та неонацистських поглядів – було опубліковано ксенофобську статтю під заголовком «Початок ісламської експансії Львова». Обурення редакції викликали «лобіювання ідеї будівництва мечеті», «культурні зазіхання» мусульман на «унікальний львівський архітектурний ансамбль» з метою побудови у місті «символічно інородного ісламського храму» [«ісламський храм» – оксюморон, лінгвістична маніпуляція (іслам знає мечеті, а не храми), покликана підсилити відчуття наруги «чужого» над «своїм». – *Н. К.*]. У заяві зазначалося, що «кожний віруючий мусульманин разом зі своєю релігією несе особливості близько-східної цивілізації», а для Львова, як осердя християнських конфесій, «інородні» зазіхання є начебто образливими [20]. Прес-секретар Громадянського корпусу «Азов» Наталя Вешкіна підтвердила, що «азовці» заперечують саму можливість побудови мечеті у Львові.

У той час, коли з'явилася ксенофобська заява ГК «Азов», «азовці» активно співдіяли з кримськими татарами у заходах з організації блокади окупованої Російською Федерацією АР Крим. Для кримськотатарського журналіста Айдера Муджабаєва, необізнаного з ідеологічним підґрунтям сьогоденних українських патріотів-радикалів, така заява видалася неочікуваною. Журналіст сконтактував із прес-службою «Азову» для уточнення її суті й отримав передбачувану відповідь: «Ми виступаємо за те, щоби Крим був українським, а не татарським. Ми не за татар там виступаємо» [21].

Проте вже за кілька днів, 5 лютого, інший медіапредставник «Азова» Олександр Алфьоров змушений був визнати, що «після консультацій з нашими побратимами по блокаді Криму ми ухвалили рішення видалити цю публікацію» [22]. Отож, на той момент поточний інтерес українських правих збігся з інтересом кримських татар і ксенофобську риторику «азовців» було усунено з публічного дискурсу.

Прибуття до Галичини кримських біженців, які представляють широкий спектр ісламських організацій (і пластів культури) – від поміркованих до консервативних і радикальних, різко змінило етнополітичний та етнокультурний ландшафт Галичини. І однією з функцій новопосталих мусульманських структур й надалі виступатиме мобілізація кримськотатарської та ісламської ідентичностей задля їхнього збереження в умовах вимушеної міграції до Галичини, що становитиме подразник для консервативно й традиціоналістськи налаштованого сегмента місцевого суспільства, тобто більшості.

Обидва соціуми – місцевий український та новоприбулий кримськотатарський – характеризуються високим рівнем релігійності. Можна перелічити чимало рис, що еднають іслам та християнство. Але ще більше, які творять між ними розбіжності, особливо якщо зважати на те, що і іслам, і християнство як релігії монотеїстичні характеризуються ексклюзивізмом, тобто одноосібно претендують на істинність. Пов'язання ж у досліджуваному випадку з обох боків релігійного чинника з етнічним значно підсилює конфліктогенний потенціал такого антагонізму.

Нові лінії напруги/конфліктів на етнорелігійному та етнополітичному ґрунті – що виникатимуть у процесі адаптації, з одного боку, кримських татар до нових соціокультурних умов існування, а з другого, місцевого населення до несподіваного сусідства з «чужим», – видаються цілком реальними. Тим більше, що цей новий «чужий», на відміну від багатьох інших міноритарних спільнот у Галичині, які знайшли свій *modus vivendi*, аби не бути подразником для більшості, буде робити все можливе для «виживання народу» на новому місці, щоб за кращих умов повернутися «додому», яким для них завжди буде Крим.

Поза сумнівами, формування й структурування нової ісламської спільноти в Галичині покликатиме до життя не лише ксенофобські реакції з боку радикальних ультраправих українських націоналістів, що залишатиметься маргінальним явищем, але й набагато масштабніші ксенофобські реакції на побутовому рівні. Набагато серйозніший виклик становить те, що функціонування філій радикальних міжнародних ісламських організацій містить потенціал з дестабілізації соціально-політичного,

етнополітичного, релігійного життя не лише регіону, але й країни в цілому. Проте, водночас, абсолютна більшість переселенців, реалізуючи на практиці свої законні права як громадян України, де-факто сприятимуть актуалізації в регіоні усвідомлення необхідності надання пріоритету силі права й опановувати науку компромісів і взаємних поступок як азів демократизації суспільного життя, переходу від національних дискурсивних практик до громадянських.

Протестантизм в Галичині, як і в цілому в Україні, представлений організаціями пізньопротестантського походження. Загальна кількість протестантських організацій у краї невисока. Станом на 1 січня 2016 р. у Львівській області діяло 76 громад **баптистів** (ВССХ-баптистів), Івано-Франківській – 22, Тернопільській – 15; **п'ятидесятників** (ВСЦХВС-п'ятидесятників) – 107 громад у Тернопільській, 101 – Львівській і 26 – Івано-Франківській областях; **адвентистів сьомого дня** – 22 у Львівській, 13 – Тернопільській, 7 (із 27 зареєстрованих) – Івано-Франківській областях. На тлі високого рівня переплетіння в регіоні релігійного та етнічного чинників місцеві протестанти дистанціюються від етнізації релігії, залишаючись при тому глибоко закоріненими в місцевій культурі.

У міжвоєнний період в Галичині постали перші громади **Свідків Єгови**, а вже 1928 р. у Львові відбувся перший їхній конгрес – важливий організаційно-ритуальний захід. Єговістів за притаманне їхньому світогляду відчужене ставлення до держави тотально знищували спочатку нацистський режим, а пізніше – радянський. У період з 1944 по 1952 рр. з підрадянської Галичини було примусово виселено вглиб Радянського Союзу 8 984 віруючих єговістів та членів їхніх сімей [23]. У СРСР Свідкам Єгови інкримінували відмову служити в армії, брати участь у виборах, віддавати дітей до піонерської організації, вступати до комсомолу тощо. У 1989 р., напередодні краху СРСР, підрадянським єговістам вперше було дозволено відвідати конгрес одновірців, що проходив у Польщі. У 1990 р. громади Свідків Єгови отримали дозвіл на легальну діяльність. Того ж року, ще не отримавши реєстрації, лише на Львівщині вийшли з підпілля 18 громад, що об'єднували 2 940 членів і 63 служителів. 28 лютого 1991 р. в Україні було зареєстровано громаду єговістів, яка стала першою організацією Свідків Єгови на території СРСР.

Про кількісний склад єговістських організацій в Галичині можна скласти уявлення на підставі кількості учасників обласних з'їздів. Так, у Тернополі у червні 2001 р. у щорічному конгресі брали участь близько 2 тис. членів організації; у липні 2012 р. у Львові – 15,5 тис. У Львові–Брюховичах, на ділянці у майже 7 гектарів, у травні 2001 р. було офіційно відкрито центр Свідків Єгови в Україні «Бетель» (або «Вефіль», у перекладі з давньоєврейської – «Дім Божий», Бут. 28:17,19). У Галичині станом на 1 січня 2016 р. єговісти були представлені 48 громадами у Львівській, 40 (із 47 зареєстрованих) – Івано-Франківській, 17 – Тернопільській областях.

Насамкінець, на специфіку релігійного життя регіону вагомо впливає факт найнижчого в країні рівня присутності тут різного роду **нових релігійних рухів** та організацій, що їх за класифікацією британської дослідниці Ейлін Баркер віднесено до нью-ейджівського типу. На початок 2016 р. у Львівській області так звані харизматичні спільноти (*євангелики*, відповідно до понятійного апарату західного релігієзнавства) були представлені 23 громадами, Тернопільській – 9, Івано-Франківській – 6.

Неоорієнтальні течії були представлені на Тернопільщині та Львівщині, де було зареєстровано по 1 громаді Товариства Свідомості Крішни (у львівській громаді створено центр роздачі їжі малозабезпеченим верствам населення). 2 громади буддистів («Карма Кагью» та «Шамбала») діяли на Львівщині.

Неоязичницькі напрями в Галичині представлено громадами таких організацій, як Рідна українська національна віра (6 громад у Львівській області), Духовний центр родового/родинного вогнища Рідної православної віри «Коло Світовида» (по 1 у Львівській та Тернопільській обл.) та Релігійний центр об'єднання релігійних громад рідновірів України; у Львівській області діяла громада рідновірів «Галичина». Поза тим в регіоні не було зареєстровано жодних інших нових або нетрадиційних релігійних спільнот.

Ставлення місцевого населення до присутності нових релігійних організацій у регіоні, що у свідомості більшості населення Галичини і надалі асоціюється з «українським П'ємонтом», оплотом «українського духу», нерозривно пов'я-

заним з «національною» церквою, залишається неоднозначним. Вище вже наводився приклад сприйняття галичанами новоприбулих переселенців-мусульман. Але й перед тим у регіоні траплялися випадки нетолерантного ставлення до «чужого». Зокрема, у липні 2012 р. у Тернополі місцеві молодики закидали яйцями приїжджих місіонерів-кришнаїтів [24]. У львівських медіа також можна було побачити негативну реакцію на публічні релігійні практики кришнаїтів: «[...] вже стало традицією щосуботи по обіді на площі Ринок влаштовувати шабаш кришнаїтів. Раніше вони лише співали і били в бубни, тепер мають динаміки і можуть горлати на півміста. І регулярно щосуботи влаштовують марш центральними вулицями Львова, піднімаючи на вуха всіх львів'ян. Але знову-таки, постає питання, чому у Великий піст львівська громада повинна терпіти, що у неї під носом на всю вулицю горлають «харі Крішна», співають, танцюють тощо?» [25]. Стосовно таких реакцій місцевий журналіст і викладач Українського католицького університету Володимир Павлів зазначав, що «конфесійна і побутова нетерпимість християн східного обряду [а це греко-католики та православні. – Н. К.] уподібнюють галичан до російських православних значно більше, ніж до європейських братів-католиків чи й до європейських православних» [26].

Свого часу Ірина Магдиш, будучи головою Департаменту культури Львівської міської ради, характеризувала ставлення городян до зростання присутності у місті «інших», від мігрантів до туристів, так: «Ми поняття не маємо, що таке «багатокультурне». Це все було у минулому. А ось тепер ми й отримуємо виклик багатокультурності. Тепер випробовуємо свою толерантність на міцність. Яюсь у мене під вікном сталася бійка: хлопці галасували арабською. Я упіймала себе на думці, що якби вони були наші, то ще пів-біди. І тут я зрозуміла французів, німців...

Тобто, коли ми говоримо, що приїжджайте, ми усім раді, це неправда! Коли приходять у твій дім із чужими правилами – це драгує людей. Як співіснувати? Як спрямувати це у добре русло? Все це проблеми, які маємо тепер розв'язувати» [27].

Отож, невелика кількість міноритарних етноконфесійних та інших релігійних організацій у регіоні не має вводити в оману

стосовно можливого низького рівня конфліктогенності за рахунок домінування культурно більш-менш однорідних «національних» церков – УГКЦ, УПЦ КП та УАПЦ. Характер реагування на «чужого» свідчить про те, що у масовій свідомості звичаєве право все ще превалює над силою закону.

Історична пам'ять про зниклі упродовж ХХ ст. етноконфесії щойно починає усвідомлюватися суспільним загалом через запровадження нових комеморативних практик, заходів з впорядкування занедбаних пам'яток культури, цвинтарів зниклих народів. У більшості випадків такі заходи ініціюються та спонсоруються зарубіжними структурами, а виконуються українськими неурядовими організаціями.

Соціологічні дослідження дозволяють на регіональному рівні з'ясувати характер впливу релігійного та етнокультурного чинників на рівень міжетнічної толерантності населення України. Моніторинг Інституту соціології НАН України, проведений у квітні 2006 р., засвідчив в цілому по країні високий рівень психологічної відокремленості населення, наростання почуттів ксенофобії. Особливо високий інтегральний індекс національного дистанціювання (ІНД) було зафіксовано стосовно мусульманських народів (5,9 за шкалою Богардуса, де значення ІНД від 5 до 6 балів говорить про відсутність толерантності та приховану форму ксенофобії) [28]. Для порівняння: стосовно євреїв ІНД становив 5,2 бала, поляків – 5,0. Є. Головаха та Н. Паніна зазначали, що антисемітизм та ізоляціоністські настанови найпоширенішими були серед населення західних регіонів України – 60% (тоді як у Центрі до нього були схильними 50% населення, на Півдні – 43%, на Сході – 39%) [29].

На цьому тлі релігійний зріз міжетнічної толерантності мав такий вигляд: толерантно до євреїв ставилися 26% православних і 6,8% греко-католиків. Приховану та неприховану форму ксенофобії щодо євреїв (імпліцитно іудеїв) виявили 52,2% православних та 76,8% греко-католиків. До поляків (імпліцитно римо-католиків) толерантно ставилися 28,4% православних та 35,8% греко-католиків, відчували ксенофобію – відповідно, 56,1% та 53,0%. Аналізуючи релігійний вимір міжетнічної толерантності громадян України, Л. Рязанова також зауважила зниження рівня толерантності у напрямку зі Сходу на Захід: «Найвищий рівень

ізоляціонізму та ксенофобії і найнижчий рівень толерантності демонструють респонденти, які заявили, що вони є прибічниками Греко-католицької церкви. При тому, якщо відхилення від загального рівня ізоляціонізму, ксенофобії та толерантності у групах «нерелігійних» і «православних» незначні, то група «греко-католиків» за низкою позицій вирізняється значною радикальністю» [28].

Коментуючи результати Європейського соціального дослідження (2008 р.), М. Парашевін зазначав, що «менша толерантність жителів західних областей буде помітнішою навіть у разі, якщо виключити з аналізу громаду греко-католиків. Адже можна було припустити, що на рівень толерантності віруючих на Заході впливає саме значна представленість там греко-католиків, які демонструють менший рівень релігійної толерантності. Проте навіть за умови порівняння самих лише православних менша терпимість Заходу зберігається» [30].

Зафіксований дослідженнями феномен меншої толерантності не лише греко-католиків, але й православних віруючих Заходу України пояснюється характером домінуючих у цьому регіоні православних церков – УПЦ КП і УАПЦ, – ідеологія яких, так само як і УГКЦ, містить елементи етнонаціоналізму. У випадку дослідження рівня міжетнічної та міжрелігійної толерантності населення Західного регіону показовішим було би порівняння місцевих етноорієнтованих релігійних організацій з такими самими місцевими, для яких етнічність іррелевантна у ціннісному і світоглядному вимірах, зокрема, з місцевими протестантськими спільнотами. А після того – порівняти протестантів Західного регіону з їхніми одновірцями в Центрі, на Півночі та Сході. Проте для такого аналізу на сьогодні бракує емпіричного матеріалу [31].

Традиціоналістська свідомість аграрного суспільства, притаманна більшості жителів Галичини, в якій релігійний чинник виявляється тісно пов'язаним з етнічним, живиться есенціальним «своїм»: «своєю» історією і культурою, «своєю» церквою», «своїм» націоналізмом (що тлумачиться як синонім патріотизму), а тому має труднощі зі сприйняттям «іншого», – стереотипізує цього «іншого» як «чужого», відторгає його, інколи агресивно. Такого типу свідомість обернена у минуле, яке уявляється ідеалізованим, міфологізованим, героїзованим і віктимізованим водночас; суміш,

що ускладнює раціональне артикулювання реальних проблем сьогодення.

Водночас, традиціоналістську парадигму розхитують фактори, потужніші від тих, що працюють на її відтворення: демографічні та міграційні процеси, які слабо надаються контролю та регулюванню, економічна, культурна, мережева тощо глобалізація, коли глобальне у своїх розмаїтих проявах несподівано уявляє себе частиною локального, регіонального, національного, впливаючи на них і змінюючи. Очевидно, що проблема меншин полягає не тільки у здатності толерантно сприймати феномен багатокультурності більшості. Регіональна проблема функціонування етнорелігійних та релігійних меншин висвітлює набагато серйознішу загальнонаціональну, що полягає у відсутності в українському соціумі культури плюралізму, тобто здатності обмежувати власні права там, де легітимно починаються права іншого, у тому числі «чужого».

1. Про складності історико-етнографічного та історико-політичного районування Галичини див.: Галушко Михайло. Етнографічне районування української Галичини (за матеріалами наукових досліджень XIX початку ХХІ ст.) / Михайло Галушко // Галичина: етнічна історія: Тематичний збірник статей. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – С. 46–80.

2. Див.: Інтерв'ю рабина Моше Лейба Колесника «Останні галиціянери міста: як і чим живе сучасна єврейська громада в Івано-Франківську» (інтерв'ю Софії Дейчаківської) (7.10.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://report.if.ua/gazeta/socium/ostanni-galicianery-mista-yak-i-chym-zhyve-suchasna-yevrejska-gromada-v-ivano-frankivsku/>; там само, Рабин М. Л. Колесник про зникнення єврейської спільноти на Прикарпатті: «[...] зараз лишилися одиниці. У Болахові вже нема, в Долині нема, в Калущі пару чоловік, у Галичі вже нікого, в Бурштині теж, у Рогатині – одна чи дві людини лишилися. Косів, Кути, Снятин, Городенка – нема. У Надвірній цього року останній помер. І все. І це те, що на моїх очах».

3. Куповецкий М. С. Особенности этнодемографического развития еврейского населения Украины во второй половине XX века / М. С. Куповецкий // Філософська і соціологічна думка (Київ). – 1994. – № 5–6. – С. – 165–184; Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 р. див.: Сайт Державного комітету Статистики України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/>

4. Національний склад населення та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису 2001 року. – К.: Державний комітет статистики України, 2003. – С. 8.

5. Єленський Віктор. Іудаїзм в Україні: релігійно-інституційний розвиток і еволюція в структурі єврейської ідентичності / Віктор Єленський // Релігійна панорама. – 2010. – № 1. – С. 79.

6. Ваад. Ассоциация еврейских организаций и общин Украины. – Офіційний сайт. «Еврейские организации Украины» (Доступ 20.09.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vaadua.org/content/evreyskie-organizacii-ukrainy-obshchie-svedeniya#http://vaadua.org/content/evreyskie-organizacii-ukrainy-obshchie-svedeniya#>

7. Див.: Вул. Раппапорта – давній єврейський цвинтар. – Сайт львівського Центру міської історії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.lvivcenter.org/uk/lia/objects/?ci_objectid=272 (Доступ 1.09.2016 р.). Реалізацію проекту «Довкола Староєврейської» з дослідження єврейської спадщини Львова див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lvivcenter.org/uk/lia/researches/around-starojevreiska/>

8. Про позицію ортодоксальних іудеїв Львова див. інтерв'ю директора Центру дослідження юдаїки та благодійної організації «Єврейське відродження» Мейлаха Шейхета: Гранітні плити замість старовинної синагоги. Куди подівся єврейський Львів? (Інтерв'ю Х. Інжуатової) (26.09.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/64587/; продовження інтерв'ю див.: Збереження пам'яті іменем Феміди. Чому ЛІМР [Львівська міська рада] спілкується з євреями Львова виключно через суд? (28.09.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/64607/

9. Минуле вірменської громади в Україні і, зокрема, в Галичині ґрунтовно досліджував Я. Дашкевич, див.: Дашкевич Я. Вірмени і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001; його ж, Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть. – Львів: Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства, «Логос», 2012. – 1328 с. Див. також: Гаюк Ірина. Ілюстрована енциклопедія вірменської культури в Україні / Ірина Гаюк. У 2-х тт. – Львів: Афіша, 2012.

10. Сумні рефлексії з нагоди храмового празника (інтерв'ю з настоятелем громади Вірменського собору о. Теодосом Геворкяном) (інтерв'ю Т. Базюка) (12.09. 2013) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zbruc.eu/node/12760>

11. Див.: Президент Янукович пообіцяв підтримати будівництво вірменської церкви у Києві (27.04.2001) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/armenian_ac/42050/; Вірмени побудують у Києві один з найбільших храмів Європи (06.02.2012) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/temples_church_property/46665/

12. Архиспископ Натан Оганесян: Геноцид народу був геноцидом Церкви (інтерв'ю М. Мишовського, Ю. Завадської взято влітку 2013 р.) (21.04.2014) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/56188/

13. Глава УГКЦ висловив солідарність з народом Вірменії у вшануванні півтора мільйона вірмен – жертв геноциду (23.04.2015) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/59813/

14. Любащенко Вікторія. Протестантизм в Україні: чи є перспектива? / Вікторія Любащенко // Сучасна українська політика. Аналітичні доповіді ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. – К., 2009. – С. 278–293.

15. Див.: Любащенко Вікторія. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій / Вікторія Любащенко. – Львів: Видавничка спілка «Просвіта», 1995. – С. 286–287.

16. Див.: Інтерв'ю з головою Галицької єпархії Української лютеранської церкви, пастирем громади Святих апостолів Івана та Якова Тарасом Коковським на тему: «Українське лютеранство: минуле і сучасне» (інтерв'ю Є. Распопова, І. Дмитрука) (28.09.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tureligious.com.ua/intervyu-z-holovoyu-halytskoji-jeparhiji-ukrajinskoji-lyuteranskoji-tserkvy-pastyrem-hromady-svyatyh-apostoliv-ivana-ta-yakova-tarasom-kokovskym-na-temu-ukrajinske-lyuteranstvo-mynule-ta-sohodennya/#comment-154482>;

Лютерани східного обряду: такі є лише в Україні (інтерв'ю з керуючим Галицькою єпархією пастором Т. Коковським, інтерв'ю В. Мороза) (10.05.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/kaleidoscope/63352/>; Т. Коковський про передісторію формування українського лютеранства (цит. за першим з вищенаведених інтерв'ю): «[...] в часи, коли набирала обертів латинізація, наші провідники і миряни палко обстоювали українське слово в церкві і рідний обряд, тобто Східний. Як правило, найпоширенішою була і є нині Служба Божа Івана Золотоустого. Саме тому наші отці-засновники скористалися нею, пристосувавши до лютеранського сповідання. Вони не пішли шляхом більшості лютеран-колоністів, що перебували на цих теренах, котрі послуговувалися Західним обрядом».

17. Про історію та сучасний стан ісламу в Україні див.: Якубович Михайло. Іслам в Україні: історія і сучасність / Михайло Якубович. – Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2016. – 264 с.

18. Інтерв'ю з Фазылом Амзаевым, главой информационного отдела исламской политической партии Хизб ут Тахрир Украины на тему: Цель, вызовы и перспективы развития мусульманской партии Хизб ут Тахрир в Украине (интерв'ю І. Дмитрука, В. Щепанського) (23.11.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tureligious.com.ua/> (закладка «Інтерв'ю») [передрук цього ж інтерв'ю див.: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/34843-intervyu-s-fazylom-amzaevym-glavoj-informacionnogo-otdela-musulmanskoj-politicheskoy-partii-xizb-ut-taxrir-ukrainy.html]

19. Карп'як Олег. Шаріат у Карпатах: кримські татари в бойківському селі (12.05.2015) [Електронний ресурс] / Олег Карп'як. – Режим доступу: http://www.bbc.com/ukrainian/society/2015/05/150508_tatars_borynia_ko

20. Видалена публікація з сайту Громадянського корпусу «Азов»: Початок ісламської експансії Львова (2.02.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://azov.press/ukr/pochatok-islams-koi-ekspansii-l-vova>

21. Цит. за: Лихачев Вячеслав. Своих фашистов не бывает (29.03.2016) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eajc.org/page18/news54106.html>

22. Ксенофобська заява ГК «Азов» одразу ж була прокоментована російськими медіа, див.: Мальцев Владислав. Исламский форпост вырастает на границах с Крымом / Владислав Мальцев // НГ-религии (02.03.2016) [Електронний ресурс] / Владислав Мальцев. – Режим доступу: http://www.ng.ru/ng_religii/2016-03-02/6_forpost.html

23. Кількісні показники взято з наведених у доповіді на конференції «Сучасна Галичина в етнополітичному вимірі» (Івано-Франківськ, 27 жовтня 2016 р.) даних, що опубліковані у цьому збірнику у статті: Ніколаєць Ю. О. Поселенська структура Галичини у другій половині ХХ ст.

24. У Тернополі скоєно напад на місіонерів-крішнаїтів (11.07.2012) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/17200-u-ternopoli-skojeno-napad-na-misioneriv-krishnayitiv.html

25. Балицький М. Садовий і міська влада перетворюють Львів на Звіринець (27.04.2013) [Електронний ресурс] / М. Балицький. – Режим доступу: <http://osp-ua.info/lastnews/11252.html>

26. Павлів Володимир. Галичина і «русский мир» (3.04.2012) [Електронний ресурс] / Володимир Павлів. – Режим доступу: http://lb.ua/news/2012/04/03/144178__galichina_i_russkiy_mir.html

27. Сергацкова Е. Центр и окраины. Как Львов стал успешным туристическим центром и почему львовян это бесит (5.10.2015) [Електронний ресурс] / Е. Сергацкова. – Режим доступу: <http://lifepravda.com.ua/culture/2015/10/5/201217/>

28. Рязанова Людмила. Влияние религиозной и конфессиональной идентичности на этнонациональную толерантность/интолерантность (украинский контекст) / Людмила Рязанова // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / под ред. Л. Дробижевой, Е. Головаха: Институт социологии НАН Украины, Институт социологии Российской Академии наук, 2007. – С. 246–247.

29. Головаха Евгений. Национальная толерантность и идентичность в Украине / Евгений Головаха, Наталия Панина // Национально-гражданские идентичности и толерантность. – С. 63–64.

30. Парашевін Максим. Релігія і релігійність в Україні / Максим Парашевін / за ред. С. Макеєва. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 13.

32. Кочан Наталія. Особливості взаємодії релігійного і етнокультурного чинників / Наталія Кочан // Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості / авторський колектив: М. Панчук (керівник), В. Євтух, В. Войналович та ін. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – С. 353–355.